

PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL

πραξις

REVOLUTION AND MARX - 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 ● HISTORY AND REVOLUTION - 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 ● REVOLUTION TODAY - S. Stojanović, J. Habermas, V. Cvjetičanin, N. Birnbaum, Lj. Tadić, J. Strinka, M. Mirić, A. Kunzli, H. Lubasz, I. Fetscher, V. Sos, M. Čaldarović, Z. Tordai, A. Sohn-Rethel ● DISCUSSION - E. Bloch, H. Marcuse, G. Nanning, V. Sutlić ● CHRONICLE - Two more years of Praxis

MARX AND REVOLUTION

1/2 • 1969

PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL

Editorial Board

BRANKO BOŠNJAK, DANKO GRLIĆ, MILAH KANGRGA
IVAN KUVAČIĆ, GAJO PETROVIĆ, RUDI SUPEK, PREDRAG VRANICKI

Editors-in-Chief

GAJO PETROVIĆ and RUDI SUPEK

Editorial Secretary

BRANKO DESPOT

Advisory Board

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

Publisher

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO ZAGREB

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

MARX ET REVOLUTION

Ernst Bloch / Eröffnung der Korčula-Sommerschule	3
Rudi Supek / Marx et la révolution	6

REVOLUTION ET MARX

Ernst Bloch / Marx als Denker der Revolution	17
Herbert Marcuse / The Realm of Freedom and the Realm of Necessity. A Reconsideration	20
Milan Kangrga / Die Marxsche Auffassung der Revolution	26
Ernst Fischer / Zum Begriff der Revolution	37
Mihailo Marković / The Concept of Revolution	41
Erich Fromm / Marx's Contribution to the Knowledge of Man	55
Agnes Heller / Die Marxsche Revolutionstheorie und die Re- volution des Alltagslebens	65
Veljko Korać / Quelques remarques actuelles sur l'actualité des idées de Marx	78
Ossip K. Flechtheim / Marx-futurologisch gesehen	82
Kurt H. Wolff / Bracketing Marx	84
Kostas Axelos / Schema du jeu de l'homme et du jeu du monde	86
Gajo Petrović / Philosophie et révolution	90

HISTOIRE ET REVOLUTION

Branko Bošnjak / Histoire et révolution	97
Eugen Fink / Revolution und Bewußtsein	104
Danko Grlić / Acht Thesen über die Handlung heute	110
Rudolph Berlinger / Subversion und Revolution	117
Mihailo Đurić / Formen des historischen Bewusstseins	124
Michael Landmann / Plädoyer für die Entfremdung	134
Franc Cengle / Politische Entfremdung und Revolution	151
Günther Nenning / Christentum und Revolution	158
Branko Despot / Revolution der Arbeit	162
Howard L. Parsons / Technology and Humanism	164

Ivan Kuvačić / Scientific and Technical Progress and Humanism	181
Serge Jonas / Sociologie Marxiste est conditions de la recherche	185
Staniša Novaković / Two Concepts of Science and Humanism	193
Božidar Debenjak / Einige Fragen zur revolutionären Anthropologie	196

REVOLUTION AUJOURD'HUI

Svetozar Stojanović / Prospect of Socialist Revolution in the Present Time	199
Jurgen Habermas / Bedingungen für eine Revolutionierung spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme	212
Veljko Cvjetičanin / Le monde contemporain et revolution socialiste	224
Norman Birnbaum / On the Idea of a Political Avant-Garde in Contemporary Politics: The Intellectuals and the Technical Intelligentsia	234
Ljubomir Tadić / Révolution socialiste et pouvoir politique	250
Julius Strinka / Gedanken über den demokratischen Sozialismus	260
Milan Mirić / Les Territoires réservés pour la parole et l'action	266
Arnold Künzli / Wider den Parzival-Sozialismus	277
Heinz Lubasz / Marx's Conception of the Revolutionary Proletariat	288
Iring Fetscher / Von der Produktion des revolutionären Subjekts durch die Selbstverwandlung der Individuen	291
Vilmos Sos / Total Revolution	296
Mladen Čaldarović / Révolution permanente et continuité révolutionnaire	299
Zador Tordai / Revolution und Internationalismus	305
Alfred Sohn-Rethel / Imperialism, the Era of dual Economics	312

DISCUSSION

Ernst Bloch / Diskussion mit Herbert Marcuse	323
Herbert Marcuse / Revolutionary Subject and self-Government	326
Günther Nenning / Antwort an A. Künzli	330
Vanja Sutlić / Pour comprendre la notion de »révolution« de Marx	333

CHRONIQUE

Gajo Petrović / Praxis: deux ans de plus	335
----------------------------------------------------	-----

ERÖFFNUNG DER KORČULA-SOMMERSCHULE

Ernst Bloch

Tübingen

*Liebe Freunde, ich danke für die sehr freundliche Begrüßung, in einem Land, zu dem ich mich durch die »Praxis« und den Zagreber Kreis schon lange verbunden fühle.**

Die Einladung, einen Vortrag zu halten oder gar einen Ersatz für die Festrede zu liefern, kam mir etwas überraschend, und ich kann dem nicht ganz nachkommen. Sie müssen sich also mit einigen Impromptus begnügen.

Das Zentrum dessen, um das unsere Gedanken, Wünsche, Hoffnungen und Handlungen, wenn sie etwas taugen, kreisen, ist immer Sozialismus. In ihm ist der größte Name Marx, dessen 150. Geburtstag eben gefeiert wurde. Wie stets mit Marx, dem Stein des Anstoßes für die Feinde, und dem dauernden, richtunggebenden Problemsteller für seine Freunde! Er ist nicht ein Problem im Sinn der Feiglinge und Opportunisten, die gerne Marxismus als Ballast abwerfen, und dann nichts übrigbehalten als ihre eigene Leere und opportunistische Anpassung. Anders beschaffen sind selbstverständlich jene sachgemäßen

* Die fünfte Tagung der Sommerschule von Korčula wurde vom 14 bis zum 24 August 1969 abgehalten. An Stelle des abwesenden Präsidenten der Schule R. Supek (der wegen der Krankheit mit einer Verspätung nach Korčula gelangte), eröffnete G. Petrović die Tagung und wendete sich dabei mit seinem Gruß besonders an Ernst Bloch. Der obige Text stellt Bloch's Antwort auf diese Begrüßung dar. Nach der Rede von E. Bloch wurde bei der Eröffnung der Text von R. Supek »Marx und die Revolution« vorgelesen. In den folgenden Tagen verlief die Arbeit der Schule in der Form von Vorträgen, Referaten und Diskussionen. Außer den Vorträgen und Referaten, die auf Korčula gelesen worden sind, veröffentlichen wir in dieser Doppelnummer auch die Beiträge der Autoren, die wegen Krankheit oder aus anderen Gründen zwar ihre Teilnahme abgesagt, ihre Texte aber zugesandt haben (R. Berlinger, E. Fischer, E. Fromm), wie auch die Beiträge derjenigen, die an der Tagung teilgenommen haben, aber wegen der Überladung des Programms auf das Vorlesen ihrer Texte verzichten mußten (M. Kangrga, M. Mirić, G. Petrović). In der Rubrik »Diskussion« veröffentlichen wir nur vier Fragmente aus den reichen elftägigen Gesprächen, die wir leider nicht in extenso bringen können. Wir möchten unsere Leser auch darauf aufmerksam machen, dass wir in No. 3-4/1968 den Text gebracht haben, den die Teilnehmer der Korčula Sommerschule am 21. August 1968 an die Weltöffentlichkeit gerichtet haben. (Anmerkung der Redaktion).

Probleme, wie sie in der weiteren praktischen Entwicklung des Marxismus aufgetreten sind. Eine genaue Analyse ist hier notwendig. Warum stellt der Marxismus eine so schwere Geburt dar? Im Unterschied zu dem Durchbruch der bürgerlichen Revolution, also der Bourgeoisie, mit dem Losungswort des Citoyen; das war zwar eine Ideologie, aber sie gelang doch, der Bourgeoisie setzte sich mittels ihr durch. Wie rasch gelang der Bourgeoisie ihre industrielle Revolution, ihre Befreiung der Persönlichkeit – teuer erkauft zwar durch die Emanzipation des Unternehmers, gewiß, aber auch mit relativer Liberalisierung, mit Beendigung der Hexenprozesse und so manch anderer feudal-klerikaler Finsternis. Warum setzte sich diese Revolution so weitgreifend durch, daß selbst Bonaparte sie nicht hemmen konnte, sondern den Ehrentitel bekam, Soldat der Revolution zu sein? Wie leicht war damals alles, wie reif an der Zeit, wie stark auch das Abfallen vom Citoyen zum Bourgeois sein mag (gemäß Hölderlins Klage im Hyperion), aber trotzdem ist doch etwas geschehen, was gradlinig weiterlief und nicht von der furchtbaren Restauration seit 1815 erstickt werden konnte: Vielmehr kam 1840. Und als 1848 wieder erstickt wurde, mittels der heiligen Allianz, die immer noch lebte, mit Friedrich Wilhelm IV von Preußen, mit Franz Jozef von Österreich, mit dem Zaren, verwandelte sich dieses erzreaktionäre Österreich, das Österreich von Radetzky, in einen liberalen Bourgeois-Staat, das neue deutsche Reich mußte selbst unter Bismarck das allgemeine, gleiche, direkte und geheime Wahlrecht einführen, diese Forderung der Paulskirche in Frankfurt 1848; das heißt, die bürgerliche Revolution hatte sich unvermeidlich gemacht. Haben wir denn einen ähnlichen Segen seit 1918? Tauchen denn nicht Schwierigkeiten auf, für die nicht die mindeste Prognose vorlag? Hat sich der Marxismus nicht streckenweise im Stalinismus bis zur Unkenntlichkeit verändert, verändern können? Hat er sich nicht auch streckenweise bis zur Kenntlichkeit verändert? Das ist die wissenschaftliche Frage, die von Soziologen und Philosophen kalt gestellt werden muß. Um zu bessern, zu ändern, die rechte Linie zu finden. Steckt in dieser Nicht-Parallele zu der so rasch gelingenden bürgerlichen Revolution nicht ein großes Problem, gerade ein Problem der marxistischen Diagnose, ihre Uöllständigkeit betreffend? Ist es nicht eine Anomalie, daß der verfaulende Kapitalismus, sich, wenn auch temporär, erholt hat, während der Sozialismus dauernd und dauernd in Schwierigkeiten steckt? Ist das, was im Stalinismus geschehen ist, geschehen konnte und so vielfach weiterhin geschieht, der Anfang zum proklamierten Absterben des Staats? Also, so vieles stimmt doch nicht in der übrigen Diagnose und Prognose, und wenn der Kapitalismus verfault, wieso will man dann den Westen einholen, gar überholen?

Gerade deshalb stehen uns diese Probleme so stark vor Augen, weil wir wissen, die richtig besorgte Zukunft gehört dem Sozialismus, dem Marxismus. Nur die Frage besteht: Hat er denn schon angefangen? Oder ist das erst Vorgeplänkel? Oder ist das in Rußland, das keine bürgerliche Revolution kannte, sondern nur seinen Zarismus, zuviel historische Reaktionsbasis, die die Ausprägung des wirklichen Wesens des Sozialismus hindert? Doch immer wieder gibt es einen Durch-

bruch des in der sozialistischen Revolution Gewollten und Erkannten, ein Frühling im Oktober 1956 in Polen – was daraus geworden ist, wissen wir zwar, aber jetzt auch in Prag, wo wieder der Durchbruch gekommen ist ohne Zweifel aus Bekenntnis zum Sozialismus, nicht zum Kapitalismus.

Diese also sind Fragen, vor denen wir stehen, die der ökonomischen und soziologischen Wendezeit gemäß sind, in der das Alte nicht vergeht und das Neue nicht werden will, obwohl beides längst fällig ist.

Etwas gehört noch dazu, was von Anfang an nicht genug betrieben wurde. Ich unterscheide im Marxismus zwei Ströme, einen Kältestrom und einen Wärmestrom. Der Kältestrom Marxismus ist ungemein nützlich, detektivisch, detektorisch, in ihm läßt sich nicht mehr ein X für ein U vormachen, in ihm geschieht eine ökonomische Analyse, in der kein Schwindel mehr ist, keine ideologische Verschleierung purer Profitinteressen, ein nüchterner Durchblick durch die bisherige Klassengesellschaft, gemäß dem Marx-Satz: »Wenn eine Idee mit einem Interesse zusammenstößt, ist es allemal die Idee, die sich blamiert.« Das heißt, das revolutionäre Proletariat läßt sich nichts mehr vormachen.

Das ist der Kältestrom; dazu aber gibt es im Marxismus etwas, was einen moralischen Hintergrund hat, das in die Phantasie greift, und kraft seiner belebenden Moral wie Phantasie den Wärmestrom im Marxismus ausmacht. Er ist es, der die revolutionäre Begeisterung hervorruft, die Menschen todesmutig auf die Barrikaden treibt für den Übergang aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit, worin Gewalt und Macht überflüssig werden können, in dem die Regierung über Personen in eine Verwaltung von Sachen übergeht, und endlich Platz ist für wichtigere Sorgen die wir haben, wenn statt der Freiheit des Erwerbs die Freiheit vom Erwerb eintreten kann, wenn Muße und Muse die Schwestern der Freiheit werden. Ausbruch einer Lichtsehnsucht der Menschheit, seit den Propheten, Jesus, den Ketzern, seit den Bauernkriegen, den deutschen, den italienischen, französischen, englischen, alle geleitet von einem Freiheitsziel, das vorschwebte, und das wirklich nicht nur einen moralischen Hintergrund hatte, sondern mächtig in die Phantasie griff, religiös gefärbt, doch nicht auf dieses beschränkt, dieser Ausbruch läuft weiter, läuft durch das 19. Jahrhundert, durch die große russische Literatur hindurch, erscheint in Rosa Luxemburg als Person, in der konkreten Utopie, die Marxismus heißt.

MARX ET LA REVOLUTION

Rudi Supek

Zagreb

En célébrant le 150^{ème} anniversaire de la naissance de Karl Marx, homme tant de fois accusé d'être plus prophète que savant, plus utopiste que penseur rigoureux, la première constatation qui s'impose, c'est que jamais, fort probablement tout au cours de l'histoire humaine, une autre pensée ayant fait époque ne s'était transformée aussi rapidement en œuvre, et l'œuvre en une interrogation sur le sens de la pensée, en un dialogue entre l'œuvre et la pensée, en une base toute puissante de la créativité historique. Quand on examine aujourd'hui le sort de la pensée marxienne, on se rend vite compte que les 150 années écoulées se fragmentent avec une régularité surprenante en trois parties égales, à savoir: le mûrissement de l'homme et de sa pensée, l'action de la pensée sur le mouvement révolutionnaire, l'avènement du changement révolutionnaire et ses expériences historiques. Et c'est précisément à l'heure actuelle, chargée de réflexions critiques et de nouvelles tendances révolutionnaires, que la confrontation de la pensée marxiste avec ses expériences historiques, de la Révolution d'Octobre à nos jours, s'impose avec une actualité aigue.

Tout le long de l'histoire du marxisme, on a beaucoup discuté du rapport existant entre Marx et son œuvre, et plus encore du rapport entre l'œuvre et ses fruits sociaux, du sens et des perspectives de la révolution socialiste. Il s'est trouvé des théoriciens de la société moderne qui ont tenté d'enterrer l'esprit révolutionnaire de Marx, le prétendant périmé, dépassé, ou simplement l'expression d'une «idéologie du 19^e siècle». Et pourtant, en dépit d'un tel jugement, il confirme toujours à nouveau sa vitalité et son actualité: les événements de ce printemps en Europe et ailleurs en apportent le témoignage. Bien que la spontanéité du mouvement et les thèmes nouveaux, soulevés par lui, puissent provoquer des troubles et des hésitations chez des hommes trop attachés aux schémas dogmatiques, il n'est guère difficile d'apercevoir que les vieilles contradictions sociales se révèlent sous un jour nouveau, en prenant des formes originales et en cherchant des

solutions nouvelles, qu'elles nous posent des questions à la fois vieilles et neuves, mais que Marx avait déjà anticipées, dans leur essence, ainsi qu'on pourra le voir par la suite.

Le mouvement ouvrier en Europe montre en effet, aussi bien dans les pays capitalistes que dans les pays socialistes, que la révolution socialiste revient de plus en plus dans la ligne et le cadre des anticipations originaires de Marx. Les adversaires de Marx ne triomphèrent-ils pas – avec un sourire aigre pourtant – du fait que la révolution socialiste n'avait pas eu lieu, selon la prévision même de Marx, dans les pays capitalistes les plus avancés, mais dans les pays économiquement et socialement arriérés comme le furent la Russie tsariste, la Chine, Cuba ou la Yougoslavie? N'ont-ils pas tiré de ce fait objectif une conclusion ironique, à savoir que la révolution socialiste n'est qu'une méthode d'industrialisation accélérée pour les pays arriérés? Dans les pays développés, elle n'avait rien à apporter!

Il est vrai que, sur ce point, la prévision de Marx n'a pas été réalisée. Toutefois, à condition d'interpréter la révolution socialiste dans son sens étroit, c'est-à-dire dans le sens de la prise du pouvoir politique et non pas en tant que transformation historique de la société bourgeoise en société socialiste, ce qui signifie d'ailleurs réduire la dictature du prolétariat ou ce que l'on appelle «l'époque de transition» à la seule révolution politique en excluant de son contenu la révolution sociale. Ayant en vue le fait que la révolution politique exige d'habitude moins de temps que la révolution sociale, qui la précède, la suit et la dépasse, il se peut que les pays avancés, entrant plus tardivement dans la révolution, rattrappent et devancent «l'avant-garde historique» dans la phase positive de la révolution socialiste, c'est-à-dire au cours de sa révolution sociale, bénéficiant des avantages sociaux, économiques, culturels et politiques déjà acquis dans la période précédente. C'est au nom de cette dialectique que Lénine, créateur de la première révolution socialiste, disait que la révolution dans un pays de l'Europe occidentale «va immédiatement devancer la Russie». Il nous importe, cependant, de constater à ce propos que, du point de vue de la théorie marxiste, cette «déviation historique» n'eût point troublé Marx lui-même, car sa compréhension du mouvement historique n'était ni mécaniste, ni objective, comme le prétend la théorie du «reflet de l'infrastructure dans la superstructure». Au contraire, guidée par la catégorie de la praxis humaine, active, consciente et créatrice, et confirmée de manière aussi exemplaire et pathétique dans la révolution d'Octobre, il n'y a pas de doute qu'elle eût été saluée avec enthousiasme par Marx comme elle le fut par tous les révolutionnaires.

Marx aurait plutôt qualifié de «déviation historique» la thèse ultérieure, élaborée par Staline, selon laquelle la révolution d'Octobre et le socialisme soviétique sont considérés comme l'expression authentique et unique du marxisme-léninisme, représentent le modèle exclusif de la révolution socialiste, valable et obligatoire pour tous les pays s'engageant dans la voie du socialisme. On sait bien que cette thèse, après l'expérience pénible qui a suivi l'attaque de l'Informbureau contre la souveraineté et le socialisme yougoslaves, fut généralement

abandonnée au profit du principe de l'originalité et de la spécificité de «la voie particulière vers le socialisme» reconnu pour chaque pays. Bien que ce principe rencontre encore une opposition chez les staliniens et les maoïstes, et que certaines difficultés se manifestent dans son application, comme le prouve l'exemple récent de la Tchécoslovaquie, on doit le considérer comme l'acquisition définitive de la théorie révolutionnaire.

A la lumière des expériences récentes, il est opportun d'avoir en vue que ce principe concerne surtout la théorie de la dictature du prolétariat ou, plus concrètement, les rapports entre la «révolution politique» et la «révolution sociale» qui se trouvent à sa base et qui déterminent ce qu'on pourrait appeler la dialectique de l'époque transitoire. Il est évident que du degré atteint par l'évolution sociale, économique, politique et culturelle dépend aussi le rapport possible entre la révolution politique et la révolution sociale, c'est-à-dire la nature de ce qu'on appelle la dictature du prolétariat, donc la forme concrète du pouvoir politique et l'organisation de la société socialiste dans la phase initiale. Il faut cependant constater, avec regret, qu'après l'Etat et la révolution de Lénine, aucune œuvre, tant soit peu satisfaisante, traitant de la théorie de la dictature du prolétariat ou de la «période transitoire», fondée sur les expériences obtenues depuis Octobre 1917 jusqu'à nos jours, n'a été élaborée par les marxistes contemporains, pour autant que nous le sachions. Or, le besoin d'une telle théorie ne se fait pas sentir seulement en vue d'une systématisation de l'histoire passée, mais bien plus encore comme «guide de l'action» à l'intention du mouvement ouvrier moderne.

De cette problématique complexe, nous essaierons de dégager un problème qui touche plus étroitement à notre expérience yougoslave. En définissant la révolution socialiste, Marx a usé d'une formule très simple. Il a rejeté «la révolution sociale conservant son âme politique» (changement des rapports de classe dans le cadre de la conservation du pouvoir politique bourgeois sous la forme de l'Etat) en lui opposant «la révolution politique dont l'âme est sociale» (prise du pouvoir bourgeois - l'Etat et son appareil - pour la construction de la communauté socialiste qui, en tant que telle, définit les formes nouvelles de direction de la société). Sous cette formule simple se cachent des processus très complexes et contradictoires. Ainsi, par exemple, l'expérience historique semble nous suggérer que l'état général des pays arriérés (en omettant les facteurs tels que «l'encerclement impérialiste» ou «le culte de la personnalité») favorise la politisation excessive de la révolution socialiste en lui imprimant avant tout une «âme politique» au sens classique bourgeois du terme, ce qui donne nécessairement naissance à un monopole politique sous les formes étatiques, bureaucratiques et techno-bureaucratiques bien connues.

Lénine, qui contribua beaucoup à la politisation de la révolution socialiste, ne saurait pourtant être accusé d'avoir oublié son «âme sociale». Dans sa discussion avec «l'opposition ouvrière» (Chliapnikov et autres), en 1921, il refuse énergiquement de rendre les usines à la gestion des collectifs ouvriers ou aux syndicats d'usine, en invoquant la faible proportion d'ouvriers dans la population russe et son éduca-

tion insuffisante. («Qui saurait gérer parmi les ouvrières? Quelques milliers sur toute la Russie, et c'est tout.») Cependant, Lénine n'a point rejeté l'idée de l'autogestion ouvrière. La preuve en est qu'il tente de fixer les conditions sociales objectives qui permettraient son établissement en Union soviétique. Il écrit que les conditions économiques seront réalisées quand la petite production, dans l'industrie et l'agriculture, ne représentera plus que la proportion la plus faible de la population et de l'économie nationale.¹ Ceci suppose la socialisation de la plus grande partie de l'économie nationale, donc un état de choses depuis longtemps atteint en U.R.S.S. Or, cette idée fut complètement «oubliée» à l'époque stalinienne, y compris sous son aspect purement théorique, et c'est la théorie d'un «renforcement continu de l'Etat dans la société socialiste» qui la remplaça. L'«âme politique» de la révolution devrait de plus en plus son propre corps.

En discutant sur la nature de la dictature du prolétariat, on a vu apparaître chez nous une conception qui entreprend de la diviser en deux phases: une phase initiale ou «inférieure» marquée surtout par la «révolution politique» (concentration du pouvoir politique, centralisation étatique des fonctions productrices), et une seconde phase, la phase «supérieure», se distinguant de la première par la décentralisation du pouvoir politique et des formes de direction de l'économie, s'orientant vers la réalisation de la «révolution sociale» dont le trait distinctif est l'autogestion ouvrière. La transition d'une phase à l'autre n'est pas tranchée puisque certains éléments de la première continuent à se maintenir dans la seconde. En plus et en dehors de la «démocratie directe» (autogestion ouvrière) sur le plan horizontal, on rencontre aussi, par exemple, les formes de la «démocratie représentative», l'Etat avec son appareil, (le parlement), sur le plan vertical de l'organisation sociale. L'organisation conséquente de l'autogestion ouvrière supposerait également une organisation verticale représentée au sommet par un Congrès des producteurs! La dernière question étant encore susceptible d'interprétations diverses, bornons-nous à constater que la période transitoire comporte de toute façon un mélange d'éléments appartenant à l'une ou l'autre phase; donc, un certain «dualisme du pouvoir social», les formes de la «démocratie représentative» et celles de la «démocratie directe». En règle générale, à propos de ce caractère dualiste de la période transitoire, on peut dire que les éléments de la démocratie directe, ou de la «révolution sociale», vont dominer d'autant plus les éléments de la démocratie représentative, ou de la «révolution politique» que la société a atteint un degré supérieur de l'évolution sociale, économique, politique et culturelle en général.

Pourquoi considérons-nous que la théorie de la succession nécessaire des deux phases, prises isolément, est erronée? D'abord, parce que dans son interprétation mécaniste, elle impose la forme du socialisme étatique comme une phase inévitable et obligatoire pour tous les pays qui s'engagent dans la révolution socialiste, sans égard à leur évolution déjà atteinte. Nous avons là, à la fois, une façon mécaniste de penser et une justification de tous les excès du socialisme étatique.

¹ Lénine, Oeuvres complètes, vol. 32.

Cela suppose, en outre, un mouvement révolutionnaire unilinéaire et stéréotypé dans l'histoire, ce qui nous paraît inacceptable. Le mouvement révolutionnaire, envisagé plus concrètement, semble épouser une forme spirale et cyclique. Les formes supérieures continuent leur mouvement vers le point déjà atteint par le mouvement précédent, en reprenant leurs résultats positifs et négatifs de manière critique afin de poursuivre leur propre chemin, enrichi et approfondi par les expériences passées, sous une forme originale et avec un rythme accéléré. La pensée révolutionnaire progresse sans doute par généralisation, en se diversifiant dans ses formes possibles, et en profondeur, en complétant ses tendances virtuelles et humaines.

Dans le mouvement révolutionnaire ainsi compris, il est plus probable, dans les pays évolués, que la révolution sociale coïncide dans une grande mesure avec la révolution politique, que le passage à la gestion ouvrière s'effectue simultanément avec la prise du pouvoir politique. De plus, la révolution socialiste se voit obligée, aux yeux de l'humanité, de se rendre légitime par ses acquisitions positives, et non seulement par la négation de l'ordre ancien. C'est pourquoi elle serait bien plus convaincante si elle opposait à l'étatisme et au bureaucratisme bourgeois l'autogestion ouvrière plutôt que l'étatisme socialiste. Or, le mouvement ouvrier dans les pays évolués fera de plus en plus de l'autogestion sociale et ouvrière non seulement un des buts immédiats de la révolution, mais aussi un des points de ses revendications au sein de la société capitaliste.

Pour être plus précis: la perspective de la gestion ouvrière pour les pays développés ne se limite pas uniquement à une vision de l'avenir lointain, elle devient au contraire une partie fort importante de la stratégie ouvrière en vue de la prise du pouvoir ou en vue des changements structureaux susceptibles de favoriser cette prise du pouvoir. Malgré les tentatives des néo-capitalistes à intégrer cette idée dans le système existant, au nom de la «démocratie participative», elle conserve toute sa valeur révolutionnaire dans une stratégie ouvrière offensive. Apparue dans les derniers mouvements ouvriers et étudiants, l'idée d'autogestion, loin d'apparaître utopique, est un point de concentration révolutionnaire des tendances convergentes de différentes couches sociales en train de chercher une solution radicale pour leur situation inhumaine. Qu'est-ce qui nous amène à penser ainsi?

Grâce au développement rapide des sciences et des techniques, l'industrialisation a provoqué des changements profonds dans la structure de la société, dans les rapports humains et dans la conscience sociale. Ces changements ont été analysés de manière très diverse et approfondie par la sociologie contemporaine et il est superflu d'en rendre compte ici. Or, dans ce contexte d'idées, on voudrait souligner que Marx a anticipé un grand nombre de problèmes concernant le capitalisme de notre époque. Il n'est pas seulement un penseur et un critique du capitalisme correspondant au niveau artisanal ou au stade mécanisé de l'industrialisation, mais il est aussi celui de l'époque de l'automatisation. La voie du prolétariat au socialisme ne procède pas uniquement de sa paupérisation matérielle, mais aussi bien de la «société d'abondance», la paupérisation matérielle étant supplantée en grande

partie par la paupérisation spirituelle et humaine. Pour Marx, la « société d'abondance » a été prévue comme une conséquence naturelle de l'évolution du « capitalisme » allant jusqu'à ses dernières conséquences et possibilités et créant des contradictions internes sur lesquelles il doit se briser.

Parlant du développement de la « grande industrie », Marx dit que « la création de richesses dépend de moins en moins du temps de travail et de la quantité de travail utilisée, et de plus en plus de la puissance des agents mécaniques qui sont mis en mouvement pendant la durée de travail. L'énorme efficacité de ces agents est, à son tour, sans aucun rapport avec le temps de travail immédiat que coûte leur production. Elle dépend bien plutôt du niveau général de la science et du progrès de la technologie, ou de l'application de cette science à la production. »² L'automation supprime progressivement le travail manuel, et l'exploitation de celui-ci, à savoir « le vol du temps de travail d'autrui, sur lequel repose la richesse actuelle, apparaît comme une base misérable par rapport à la base nouvelle, créée et développée par la grande industrie elle-même ».³ Le travail lui-même devient de plus en plus abstrait, se réduisant au contrôle et à la surveillance du processus productif. Les différences entre le travail manuel et le travail intellectuel sont en train de disparaître. Le surtravail des grandes masses a cessé d'être la condition du développement de la richesse générale, tout comme le non-travail de quelques uns a cessé d'être la condition du développement des forces générales du cerveau humain.⁴

Le temps de travail de plus en plus court en libérant le « temps libre », disponible pour le travail intellectuel de chacun. Une des contradictions essentielles du capitalisme réside dans l'obligation de diminuer le temps de travail, sous sa forme nécessaire, « pour l'accroître sous sa forme de surtravail ». « Quoi qu'il en soit, le capital crée une grande quantité de temps disponible, en dehors du temps de travail nécessaire à la société en général et à chacun de ses membres en particulier, autrement dit, une marge d'espace pour le développement de toutes les forces productives de chaque individu, et donc aussi de la société. »⁵ Ainsi se déplace le centre de gravité qui passe de l'homme producteur à l'homme consommateur, sans qu'il faille perdre de vue que le capitalisme va s'efforcer de soumettre ce temps « libre » ou « superflu » aux intérêts du profit, à la manipulation des besoins humains selon les exigences du marché capitaliste. La production massive entraîne la consommation massive ou, plus précisément, la nécessité d'attribuer aux besoins un caractère artificiel, inauthentique, aliéné.

On assiste au conflit entre l'humanisme et le capitalisme, conflit qui entraîne l'écroulement du système capitaliste. Développant sa pensée selon laquelle « le surtravail a cessé d'être la condition du développement de la richesse générale », Marx conclut : « La production

² Marx. *Fondements de la critique de l'économie politique*. Paris. Editions Anthropos, Vol. 2, p. 221.

³ Marx. *ibid.*, pp. 221, 222.

⁴ Marx. *ibid.*, p. 222 (tout est souligné par Marx).

⁵ Marx. *ibid.*, p. 225.

basée sur la valeur d'échange s'effondre de ce fait, et le procès de production matériel immédiat se voit lui-même dépouillé de sa forme mesquine, misérable et antagonique. C'est alors le libre développement des individualités. Il ne s'agit plus dès lors de réduire le temps de travail nécessaire en vue de développer le surtravail, mais de réduire en général le travail nécessaire de la société à un minimum. Or, cette réduction suppose que les individus reçoivent une formation artistique, scientifique, etc., grâce au temps libéré et aux moyens créés au bénéfice de tous.⁶ Le temps libéré ainsi devrait donc servir à tous pour une éducation supérieure.

On rencontre cette idée du «Marx mûr», de Marx auteur du Capital sous de nombreuses variantes. C'est pourquoi la thèse de certains marxistes sur «l'antihumanisme théorique» du «Marx mûr» représente un non-sens évident.

Deux idées prédominent dans cette analyse de la société et de la «grande industrie». La première est que le travail de l'ouvrier salarié cesse d'être la source principale de la richesse sociale, comme ce fut le cas dans l'économie politique classique, parce que le travail du processus industriel — comme médiateur entre l'homme et la nature —, processus qui incarne l'expérience scientifique et technique de «l'homme social» donc une forme collective de l'acquisition scientifique et de son application technologique, a remplacé le travail individuel du travailleur. «Avec ce bouleversement (du mode de production, RS), ce n'est ni le temps de travail utilisé, ni le travail immédiat effectué par l'homme qui apparaissent comme le fondement principal de la production de richesse; c'est l'appropriation de sa force productive générale, son intelligence de la nature et sa faculté de la dominer, dès lors qu'il s'est constitué en un corps social; en un mot, le développement de l'individu social représente le fondement essentiel de la production et de la richesse.»⁷ Il est connu, d'après les calculs de Fourastié et autres, que la puissance productive au cours du dernier siècle s'est accrue à peu près de cent fois dans l'industrie et de dix fois dans l'agriculture, la croissance étant déterminée en premier lieu par le progrès scientifique. Pourtant, les cadres scientifiques et techniques, véritables porteurs de ce progrès, et dont le nombre voit son expansion constante, sont privés de toute participation, non seulement dans la distribution de la richesse qu'ils créent, mais également dans la responsabilité de ce qu'ils produisent. Il est évident, cependant, que dans les gigantesques entreprises modernes la propriété individuelle des moyens de production est devenue anachronique, aussi bien en tant que capital hérité que par rapport au «temps de travail nécessaire» du personnel employé. C'est «l'individu social» sous la forme de la collectivité d'entreprise et de la société globale, qui peut seul disposer de la richesse produite.

La seconde idée de Marx porte justement sur la forme de gestion de ces grandes organisations productives. La contradiction essentielle de tout le développement capitaliste réside dans le fait que le mode

⁶ Marx. *ibid.*, p. 222.

⁷ Marx. *ibid.*, pp. 221-222.

de travail, la forme de la coordination et de l'organisation des fonctions productrices, s'est socialisé, tandis que le producteur ou le travailleur est devenu de plus en plus isolé. Le même processus de socialisation du travail, dans les conditions capitalistes, a produit la dissolution complète de la communauté humaine. Une des tâches historiques du prolétariat, selon Marx, est de rétablir la communauté humaine au niveau des organisations productives, et non seulement à ce niveau! En ce qui concerne «l'individu social» ou «la nature humaine», la contradiction mentionnée conduit au développement des forces productives sociales et individuelles, c'est-à-dire à l'enrichissement des capacités humaines productives et consommatrices, particulièrement dans leur diversité, leur multiplicité, leur universalité. Mais ce processus d'enrichissement des capacités et des besoins, dans les conditions de la société bourgeoise, amène à la fois leur aliénation et leur inhumanité. » Dans l'économie bourgeoise – et dans l'époque lui correspondant cette manifestation totale de l'infériorité humaine apparaît comme une déshumanisation totale, cette réification universelle comme une aliénation totale et la destruction de tous les buts unilatéraux déterminés comme sacrifice de la fin en soi pour un but purement extérieur.⁸ La raison de cette aliénation de l'homme est bien connue: d'une part la réification de la richesse sociale (capital, usines, etc.) agit comme une force qui le domine, d'autre part, la manipulation de ses besoins par la logique du marché aliène l'homme dans son intimité la plus profonde. À ce propos, Marx exprime une idée qui concerne non seulement le monde bourgeois mais aussi le monde socialiste:

«Les économistes bourgeois sont si embourbés dans les notions caractéristiques d'une seule phase historique déterminée du développement de la société, que la nécessité de l'objectivisation des formes sociales du travail leur paraît indissolublement liée à la nécessité de leur aliénation par rapport au travailleur. Dès lors que le travail vivant a perdu son caractère immédiat, individuel, subjectif ou tout à fait extérieur, et que l'activité des individus se présente de plus en plus sous forme directement universelle ou sociale, les éléments objectifs de la production dépouillent leur forme aliénée. Dès lors, ils sont produits en tant que propriété et corps organique de la société, où les hommes se reproduisent en ayant une individualité sociale.»⁹ La condition essentielle de la désaliénation réside donc dans le changement de la propriété des moyens de production. «Il est facile de saisir, continue Marx, que les machines continuent d'agir comme agents de la production sociale, lorsqu'elles deviennent par exemple la propriété des ouvriers associés (!). Dans le premier cas (de la propriété capitaliste, RS), leur mode de distribution (c'est-à-dire qu'elles n'appartiennent pas aux travailleurs) est absolument une condition du mode de production fondée sur le travail salarié. Dans le second cas, une autre distribution s'effectuerait sur une base productive nouvelle, surgie du procès historique.»¹⁰

⁸ Marx. *ibid.*

⁹ Marx. *ibid.*, pp. 378-379.

¹⁰ Marx. *ibid.*, pp. 379-380 (tout est souligné par Marx).

La pensée est parfaitement claire: le changement dans ce que nous appelons aujourd'hui le niveau technologique de la production, à savoir la mécanisation et l'automatisation, a produit une telle modification dans les rapports de production (socialisation des opérations de travail) qu'elle détermine de manière naturelle une nouvelle forme de propriété et de distribution. Cette nouvelle forme est celle que nous attribuons aux «ouvriers associés» ou à l'autogestion ouvrière. Cela n'exclut pas les revendications ouvrières en vue de l'autogestion dans les conditions inférieures de production (niveau de l'industrie artisanale), comme ce fut le cas en Russie après la révolution d'Octobre, mais cela explique aussi – peut-être – l'échec de cette revendication. Il est vrai que cette revendication en tant que »l'expropriation des expropriateurs«, s'impose presque instinctivement dans la lutte de classes, et pourtant elle a été supprimée pour un bon moment de cette conscience. Son apparition spontanée, aujourd'hui, parle en effet en faveur d'une correspondance entre la position des producteurs dans la production moderne et la forme de la conscience sociale. Il est absurde de voir qu'un nombre aussi important de partis ouvriers ne s'en rendent même pas compte!

La raison en est, nous le savons bien, dans la conception purement économique de la paupérisation progressive de la classe ouvrière, une théorie qui appartient beaucoup plus à Grossmann et Staline qu'à Marx, et dans laquelle la paupérisation est interprétée exclusivement en tant que misère physique, donc dans un sens économiste vulgaire, et non conformément à la théorie de Marx sur l'aliénation qui n'inclut pas seulement l'abaissement progressif du revenu ouvrier (relativement à la richesse produite), mais aussi la nature de son travail («travail parcellaire»), l'isolement dans le procès de travail (absence de communications sociales), la privation de responsabilité par rapport au processus productif, l'impossibilité de disposer du produit et de la distribution de revenu. C'est donc une réduction, multiple du rôle humain dans la production qui est à la base de l'aliénation, et non pas uniquement un salaire misérable! La théorie positiviste qui a remplacé la théorie de l'aliénation chez les auteurs soviétiques, a le tort d'avoir appauvri la critique marxiste, de l'avoir rendue de plus en plus inefficace avec l'évolution de la société développée, pour finir par perdre de vue les buts mêmes de cette critique, à savoir l'émancipation véritable de la classe ouvrière et de l'homme en général. La prédominance des conceptions positivistes et vulgairement économistes de ces auteurs les a amenés à oublier la thèse fondamentale de Marx qui analyse, à partir d'elle, n'importe quelle société et particulièrement la société développée:

«Le système de l'économie bourgeoise suit un développement progressif et développe sa propre négation, comme ultime résultat. Nous avons encore affaire ici au procès de production immédiat. Si nous considérons la société bourgeoise dans son ensemble, c'est toujours (!) comme résultat dernier du procès de production qu'apparaît la société, c'est-à-dire l'homme dans ses rapports sociaux.»¹¹

¹¹ Marx. *ibid.*, p. 230.

L'intégration progressive des fonctions sociales, aussi bien dans la sphère productive que dans l'organisation générale de la société, permet moins aujourd'hui qu'au 19^e siècle, l'isolement de l'économie des autres rapports sociaux, parce que les relations entre l'économie et la science, la production et la consommation, la consommation et la culture, la culture et la politique son devenues très étroites et inséparables. L'intérêt économique pur n'est plus en état de les ignorer et la conscience sociale encore moins. C'est pourquoi il nous semble assez artificiel et inopportun d'en aborder un seul aspect isolé comme base de mécontentement et de revendication sociale. Le domaine de mécontentement et d'action révolutionnaire possible s'est élargi de façon étonnante, et cependant le programme d'action du mouvement ouvrier dans la plupart des pays est loin d'en apercevoir toute la complexité et toute la portée révolutionnaire. Nous attendons toujours une réponse cohérente à la question: quels sont les éléments objectifs et subjectifs dans une société évoluée qui constituent la base inévitable de la révolution sociale et politique? Quels sont les changements dans l'appréciation de la situation sociale et politique qui s'imposent lors du passage de la »société de pénurie« (relative) à la »société de l'abondance« (relative), appréciation qui concerne aussi bien le monde bourgeois que le monde socialiste?

Nous touchons à la fin de ces considérations en évoquant un des éléments, qui nous semble d'importance capitale, à savoir l'autogestion sociale et ouvrière. Quelle est sa signification pour le mouvement ouvrier et démocratique contemporain? Les derniers mouvements ouvriers et étudiantins sont-ils susceptibles de nous livrer quelques idées et explications?

Il est intéressant de noter que cette idée est apparue de manière spontanée dans le mouvement des étudiants et des ouvriers, surtout en France lors des derniers événements. Il est vrai que de ce point de vue, il s'agit davantage d'une convergence d'idées que d'influence mutuelle. En occupant les usines, les ouvriers revendiquèrent, comme une conséquence naturelle, l'autogestion. L'idée s'impose comme un aboutissement normal du mouvement. Les étudiants en occupant les facultés revendiquèrent le changement des buts de l'éducation afin d'empêcher la classe dirigeante de les transformer, par l'abâtissement professionnel («Fachidiotismus») en soutien de ceux qui luttent contre l'émancipation de la classe ouvrière. Le prolétariat ouvrier a trouvé un nouvel allié dans le prolétariat intellectuel, dans cette partie des »forces productives socialisées« dont les revendications visent surtout la situation future à travers la situation actuelle, donc le système social en tant que tel. Sans ces forces anticipatrices, il est impossible d'imaginer un renouveau des forces révolutionnaires. Or, l'idée de l'autogestion est la clef de voûte de cette anticipation.

L'idée de l'autogestion, chez les uns et les autres, fut dirigée contre la concentration et le monopole énorme du pouvoir social, représentée surtout par les grandes corporations de l'État, donc contre les formes modernes d'étatisme, de bureaucratie et de technocratie, contre l'impuissance de la démocratie formelle et parlementaire, en leur opposant les formes de »démocratie directe« l'autogestion sociale ou le so-

cialisme d'autogestion, ainsi qu'un nouveau cycle révolutionnaire recommence, un cycle qu'on devrait situer sous le signe d'un socialisme européen authentique.

Il est non moins important de voir jaillir une révolte ouverte contre les grands « médiateurs sociaux » (propriétaires des moyens de communication de masse) dans le domaine de l'opinion publique. Ces moyens manipulent de manière massive l'opinion publique ou la conscience sociale, grâce en premier lieu à la subordination matérielle des créateurs et des consommateurs qui, au lieu d'être le sujet, sont les simples objets de la puissance économique et sociale. La revendication qui veut mettre ces moyens sous le contrôle des créateurs et des consommateurs comporte simplement l'exigence essentielle à tout homme de disposer librement de ces besoins naturels et sociaux. Dans une société où le temps libre ou superflu supplante par son importance le temps de travail, cette revendication est la partie essentielle de la « révolution culturelle » ou de l'émancipation générale de l'homme. C'est pourquoi il est absolument inadmissible de voir le mouvement ouvrier se cantonner uniquement à la lutte contre la situation de l'homme dans le temps de travail et d'ignorer les problèmes non moins essentiels posés dans le domaine de l'utilisation du « temps libre ».

L'interpénétration étroite de la sphère matérielle et culturelle, de la production et de la consommation, rend la critique de la société bourgeoise plus complexe, d'où l'importance accrue de la théorie marxiste. Or, les conceptions positivistes ou dogmatiques, héritées de l'époque stalinienne, n'ont pas encore fini d'exercer leur influence retardatrice, malgré l'émancipation de nombre d'intellectuels marxistes, ou malgré ce qui représente une valeur créatrice authentique dans leur milieu. A la révolution socialiste dans les pays non-développés a correspondu une arriération de la pensée marxiste, absolument inapplicable pour les sociétés évoluées. La critique marxiste prenant comme objet de son action, dans des conditions nouvelles, toute la conscience sociale et toutes ses conditions d'existence, se voit obligée de fournir un effort considérable pour promouvoir sa réhabilitation sociale et son élaboration théorique dans le cadre du monde d'aujourd'hui.

Notre conviction est que cette tâche théorique et révolutionnaire nous engage à intégrer les acquisitions des sciences sociales modernes à la pensée marxiste, en tenant compte de son orientation fondamentale – créatrice et humaniste. « Créatrice » signifie pour nous un effort conscient effectué en vue de mobiliser toutes les forces sociales potentielles dans la lutte de classes, de sonder toutes les possibilités de critique et d'action sociales. « Humaniste » indique la volonté d'une critique basée sur la dialectique historico-anthropologique, dialectique des aliénations et des désaliénations en vue de la réalisation d'une communauté socialiste authentique et d'une personnalité libre. C'est pourquoi le marxiste créateur et humaniste est un outil théorique indispensable pour la transformation du socialisme étatique en socialisme d'autogestion.

MARX ALS DENKER DER REVOLUTION

Ernst Bloch

Tübingen

Thema: »Marx als Denker der Revolution«. Aufrühe und mindestens Unzufriedenheit hat es zu allen Zeiten gegeben, viel zu wenig! auf zehn Revolutionen kommen hunderttausend Kriege; immerhin, zehn Revolutionen gab es, fünfzehn oder zwanzig, je mehr desto besser, – aber der erste der sie *gedacht* hatte war Karl Marx. Nun haben wir hier folgenden Fragen, die ich gerne in Form von Thesen mit einem Fragezeichen selber versehen fassen möchte.

Erstens das Wort Unzufriedenheit. Unzufriedenheit ist leicht zu haben, überall verbreitet, und zweifellos besser als gar nichts. Was ist mit ihr als einem zunächst psychischen Zustand? Wie steht sie, wie ist der Weg bis zum Aufruhr hin, und ist Unzufriedenheit nicht schon etwas sehr wichtiges, vor allem in unseren Tagen, wo man zwar noch nicht *genau* weiß und formuliert hat – ich denke an Studentenunruhen – was man will, aber sehr deutlich was man nicht will.

Wenn eine Schranke gespürt wird, wurde sie bereits überschritten. Eine Maus, die in ihrem Kreis herumläuft, gefangen, und nicht an die Mauer stößt, die merkt gar nicht recht daß sie gefangen ist. Aber der Gefangene, der mit den Fäusten gegen die Mauer trommelt, der hat die Mauer bereits überschritten. Der ist noch nicht in Freiheit, aber er transzendiert trotzdem zur Freiheit. Wenigstens dieser extreme Ausdruck von Unzufriedenheit kann uns nicht genommen werden. Nun reicht aber Unzufriedenheit selbstverständlich nicht aus. Man muß nicht nur wissen was man nicht will, sondern darin ist ja impliziert, und das muß herausgebracht und reflektiert werden, was man positiv *will*. Marx ist der erste große Denker der Unzufriedenheit, der zugleich nahe Ziele, mittlere Ziele setzte, ohne das Fernziel je zu vergessen, das in allem impliziert ist, also Herstellung von Verhältnissen in denen der Mensch aufhört ein gedrücktes, verschollenes, verächtliches, vergessenes Wesen zu sein (Schluß der »Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«). Das ist nicht nur negativ formuliert, sondern sehr positiv. Da wird der Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit deutlich, mit plakathaf-

ten Aufruf sogar und mit philosophischer Schärfe zugleich. Der Punkt, in dem Marx die Unzufriedenheit reflektierte war der Widerspruch in zweierlei Gestalt: in der Gestalt des subjektiven Faktors und der Gestalt vor allen Dingen des objektiven Faktors, womit die Psychologisierung der Revolution und die ausschließliche abstrakte Utopie zu Fall gebracht wurde. Subjektiver Widerspruch ist derjenige, welcher aktiv widerspricht, der objektive Widerspruch entwickelt sich aus der Unangemessenheit der überalterter Produktionsverhältnisse zu den Produktivkräften. Letzteres ist der Grundwiderspruch, der in der Sozialistischen Revolution von Marx mit größter Schärfe und Genauigkeit dargestellt wurde und der in *nichts* veraltet ist. Wenn er auch noch so viel verschmiert worden ist und so viel verhüllt, wenn auch noch so viel neues Eia Popeia von Sozialpartnerschaft, vor allem in der Bundesrepublik, geliefert wurde, ist dieser Grundwiderspruch nicht verschwunden. Wenn die Worte Ausbeuter, Ausgebeutete nicht mehr en vogue sind und vielleicht auch, kraft der Schlaueit der spät-kapitalistischen Gesellschaft, nicht mehr so ganz stimmen, bis hinab zur Verelendung des Proletariats, so hat Brecht, mit großer Eindeutigkeit eine andere Antithese vorgeschlagen, die moderner ist, mehr up to date, und genau dasselbe enthält, statt Ausbeuter und Ausgebeutete schlug er vor zu sagen: Unternehmer und Unternommene. Und die Unternommenen sind dieselben armen Hunde wie vorher die Proleten. Sie haben nur einen schöneren Namen bekommen. Der Fakt der Ausbeutung und des eingesteckten Mehrwerts ist kein Ballast, der über Bord geworfen werden kann, sondern eine Grundentdeckung, die die Hegelsche Dialektik nicht nur auf die Füße gestellt hat, sondern sie marschieren lehrte.

Dazu kommt ein Anderes, das auch noch in die Dialektik bei Marx hereinkam, nämlich, überraschenderweise ein Leibnizisches Motiv. Leibniz schreibt 1702 einen Brief, Mariottesches Gesetz betreffend – das Gesetz von Gasdruck auf die Außenwand, noch ohne Erhitzung. Indem die Gasmenge auf die Außenwand preßt und drückt, hat sie bereits ihre Zukunft in sich, das heißt ihre Befreiung in sich, und diese Zukunft macht sich kenntlich als Druck auf die Außenwand mit dem schließlichen Effekt, daß die Außenwand gesprengt wird. Dieser Satz in dem Leibniz-Brief wurde das Motto einer Utopie von Mercier im 18. Jahrhundert, über das Jahr 2420 oder so ungefähr, also als soziale Prognose. Diese Merciersche Schrift hat Marx gelesen, und ihr Leibnizisches Motto ist die Grundlage des Marxschen Satzes, Gewalt sei die Geburtshelferin einer Gesellschaft, jeder Gesellschaft, die mit der anderen neuen Gesellschaft schwanger geht.

Hier erscheint das zweite Problem, das der Gewalt, das ganz besonders zum Teil aus nicht ganz undurchsichtigen Interessen hochgespielt wird als eine Hauptsache. Wie stehts mit der Gewalt, wenn sie Ausdruck einer gerechten Erbitterung ist? Da greift die Polizei ein, aber wenn die Polizei selber die Gewalt ausübt, dann soll sie keine sein, denn die Obrigkeit hat ja seit Paulus ihren Knüppel und das Schwert von Gott. Wenn dagegen die Unterdrückten zu einer hochverursachten Notwehr greifen, dann nennen das die Herrschenden Gewalt, mit heuchlerischer Entrüstung und lauter lombardierter Bergpredigt. Der Bergpredigt – Jesus hat noch andere Dinge gesagt: »Ich

bin nicht gekommen den Frieden zu bringen sondern das Schwert«, oder: »Ich bin gekommen ein Feuer anzuzünden und wollte es brennte schon«. Gewiß, wenn es ohne Gewalt gehen sollte, desto besser. Wenn die Reife der Verhältnisse so weit gediehen ist daß man bloß diese zufällige Hemmung wegnehmen muß, und alles kommt in schönen Gang, wie Marx und Engels Ende des 19. Jahrhunderts noch glaubten, die beinahe jede Stunde den großen Kladderadatsch, wie man damals sagte, erwarteten, dann braucht man selbstverständlich keine Gewalt, dann müßte nur künstliche Hemmung weggehoben werden und das Veraltete, oft schon Überaltete muß in Freiheit gesetzt werden. So einfach sieht das heute freilich nicht mehr aus. Es muß leider nicht nur die Gewalt der Polizei entfernt werden, sondern auch manch objektiv-realer Nebel in den Verhältnissen dazu, um auch Heeretisch schlagkräftig dem Reich der Freiheit sein Geburtshelfer zu sein.

Die dritte Frage, vierte, fünfte, es ist leider schwer ein Ende abzusehen in Fragen, die uns überhäufen, die zu uns gekommen sind Kraft des objektiv-realen Nebels, den wir zur Zeit in den gesellschaftlichen Verhältnisse haben. der sich freilich lichten wird, daran ist kein Zweifel. Also Fragen dieser Art gibt es genug, vor allem auch die Frage nach der Rolle des Ziels und des Endziels. Damit ist nicht nur Gewerkschaftsarbeit gemeint, die stufenweise Verbesserung des Stundenlohns. Muß nicht überall das *Überhaupt* dessen was der Sozialismus will anwesend sein, damit die Nahziele nicht langweilig und vor allem nicht opportunistisch werden, und das Andere, das Feuer vergessen ist? Die Begeisterung, der Enthusiasmus, die große Bewegung, das echtste Gefühl der Jugend, eines besseren Wohin, eines *Überhaupt* dessen was wir haben wollen, die stehen in der Luft und sind in der ganzen marxistischen Diskussion seit 1918 zu kurz gekommen, den Feinden, den Nazis, einer ekklesiastischen Propaganda überlassen worden. Uraltes sozialistisches Land wurde hier dem Feind preisgegeben. Das muß reflektiert werden, nicht mehr unvermittelt, in abstrakter Utopie, sondern mit dem, durch Marx eröffneten *Novum* einer konkreten Utopie. Die dadurch, daß sie konkret ist, nicht aufhört Utopie zu sein, sondern bloß alles Hirngespinnst verloren hat und den großen Farbenbogen hervorruft, den Thomas Münzer, den alle großen Revolutionäre vor sich sahen, als einen Regenbogen von Frieden, endlich Frieden unter uns, ohne schlechten Geschmack, ohne Fäulnis und Verrat an den Fronten. Also dieses was ich Wärmestrom des Marxismus genannt habe, dieses wäre ebenfalls nicht ein Thema der Diskussion, aber des lebhaften gemeinsamen Nachdenkens.

THE REALM OF FREEDOM AND THE REALM OF NECESSITY A RECONSIDERATION

Herbert Marcuse

San Diego

I was very happy to hear that my friend Norman Birnbaum in his paper this morning spoke of utopian concepts and of the way in which allegedly utopian concepts were translated into reality, or were at least in the process of being translated into reality by the events of May and June in France.

I am equally happy and honored to talk to you in the presence of Ernst Bloch today, whose work »Geist der Utopie«, published more than forty years ago, has influenced at least my generation, and has shown how realistic utopian concepts can be, how close to action, how close to practice.

I want to follow this road here. I will not be deterred by one of the most vicious ideologies of today, namely, the ideology which derogates, denounces, and ridicules the most decisive concepts and images of a free society as merely »utopian« and »only« speculative. It may well be that precisely in those aspects of socialism which are today ridiculed as utopian, lies the decisive difference, the contrast between an authentic socialist society and the established societies, even the most advanced industrial societies. I think what we are witnessing today is a revolt against tabooed aspects and ideas of socialism, an attempt to recapture repressed aspects and images of socialism which are coming to the fore again and which are being kept alive and activated by the student movements.

I would like to take as a motto of my talk one of the inscriptions on the walls of the Sorbonne in Paris, which seems to mark the very essence of what is going on today. The inscription said: »Soyons réalistes, demandons l'impossible!« Let us be realistic, let us ask for the impossible. I believe that this inscription marks a turning point in the development of the established societies, and perhaps not only in the capitalist societies, and I believe that in view of this fact no re-examination of Marxian concepts today is possible without reference to the student movements.

In the first place I do not think that the students by themselves constitute a revolutionary force. I have never maintained that the students today are replacing the working class as the revolutionary force, that of course is nonsense. What the student movement represents today is not even an *avant-garde* behind which revolutionary masses are marching, but a leading minority, a militant minority which articulates what is still unarticulated and repressed among the vast majority of the population. And in this sense of an intellectual, and not only intellectual *avant-garde*, the student movement today is more than an isolated movement; it is rather a social force which is perhaps (and I hope will be) capable of articulating and developing the needs and aspirations of the exploited masses in the capitalist countries.

The student movement in these countries illuminates the gap that separates traditional ideologies, even socialist ideologies (reformist as well as radical leftist ideologies) from the reality in which we live today. The student movement has revealed the inadequacy of the traditional concepts of the transition from capitalism to socialism and the inadequacy of the traditional concept of socialism in view of the real possibilities of socialism today.

The student movement has redefined socialism, and we had better come to terms with this redefinition because it corresponds to the possibilities of constructing the socialist society at the attained level of the material, technical and cultural development. This redefinition of socialism takes into account forces and factors of the development which have not received adequate attention in Marxian theory and strategy. These factors and forces are not extraneous events, they are not surface and superficial developments but are rather tendencies inherent in and resulting from the very structure of advanced capitalism. They must be incorporated into Marxian theory if it is to continue its task of guiding radical and revolutionary action.

I would like to stress from the beginning, that this redefinition of socialism, this re-examination of Marxism is not adequately described as »socialist humanism«.

There is in the student movement a sharp criticism of the concept of humanism, even socialist humanism, as a bourgeois ideology, a critique which is easily misunderstood. Humanism, according to this criticism, is the term for an ideal which still smacks of repression, though of refined and sophisticated repression, of internalization, sublimation of freedom and equality. The militant young of today sense in the idea of humanism a degree of sublimation which they no longer want to tolerate, because it is no longer necessary for human progress. It is no longer necessary either for the emergence of a free society nor for the emergence of free individuals. To these young militants the term humanism is inseparable from the affirmative higher culture of bourgeois society. It is inseparable from the repressive idea of the person or personality who can »fulfill himself« without making excessive demands on the world, by practicing the socially required degree of resignation. To them humanism remains an

idealistic concept which minimizes the power and the weight of the brute matter, the power and the weight of the body, of the mutilated biology, of man, of his mutilated life instincts.

It goes without saying that this criticism does not apply to that socialist humanism which has become a political weapon in the struggle against oppressive modes of socialist construction. There, socialist humanism may well emerge as a material force of liberation.

To the militants of the New Left the content of socialism is preserved, — *aufgehoben*, in a more radical, a more »utopian« and at the same time more realistic concept of a free society, a vision of socialism which may perhaps be best characterized by a new relationship between the realm of freedom and the realm of necessity, which differs from the classical conception of this relationship in Marx's *Capital*.

I recall to you briefly the classical Marxian conception. Human freedom in a true sense is possible only beyond the realm of necessity. The realm of necessity itself forever remains a realm of unfreedom, and the optimum that can be achieved there is a significant reduction of the working day, and a high degree of rationality and rationalization. Now this conception epitomizes the division of the human existence into labor time and free time, the division between reason, rationality on the one hand, and pleasure, joy, fulfillment on the other hand, the division between alienated and non-alienated labor.

According to this classical Marxian concept, the realm of necessity would remain a realm of alienation, no matter how much the working day is being reduced. Moreover this conception seems to imply that free human activity is essentially different, and must remain essentially different from socially necessary work. Nor does the earlier Marxian notion of the all-round individual who can do one thing today and another tomorrow seem applicable to a highly developed industrial society. For there would be hundreds and thousands of people who would want to go fishing at the same time, or go hunting at the same time, who would want to write poems or who would want to criticize at the same time. These conditions do not exactly convey the image of freedom.

I am aware of the fact that there is still another Marxian concept of the relation between freedom and necessity in the famous and often quoted passage from the *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*. This concept envisages conditions of full automation, where the immediate producer is indeed »dissociated« from the material process of production and becomes a free »Subject« in the sense that he can play with, experiment with the technical material, with the possibilities of the machine and of the things produced and transformed by the machines. But as far as I know this most advanced vision of a free society was apparently dropped by Marx himself and no longer appears in the *Capital* and in the later writings.

The classical conception in *Capital* is part of the basic Marxian notion according to which the unfettered development of the productive forces is a precondition and token of socialism. This assump-

tion subordinates freedom to productivity, to constantly rising productivity: freedom, the attainable degree, extent and level of freedom would depend on the attained degree of productivity, the attained level of the development of the productive forces. But what kind, what mode, what direction of the development of the productive forces? This is no problem, at least does not seem to be a problem as long as scarcity and poverty prevail: their abolition is the primary goal. But then, the achievements of technical progress open another aspect.

In the so-called affluent societies, the technically developed capitalist societies, we see a twofold development. On the one hand, capitalist progress constantly augments the quantity of necessary commodities available on the market for the available purchasing power. This means in these countries an increasing rate of production of so-called luxuries, including the so-called defense industry, and an increasing production of waste and gadgets while retaining large sectors of poverty and of misery even within the borders of the society.

It means furthermore the extension of the realm of necessity to the realm of freedom. Ever more gadgets, ever more so-called luxuries, ever more leisure commodities and services have to be bought in order to attain that level of existence where you have the privilege, by virtue of your purchasing power, of at least a modicum of freedom within the framework of capitalist society. In this sense, we can say that, in advanced capitalism, development of the productive forces is equal to the development of voluntary servitude, voluntary of course in an ironical sense. The new automobile you have to acquire every second year, the new television set you have to buy in order to be able to keep up with your neighbours and peers, all these instruments and commodities increase and intensify your dependence on the ever vaster apparatus of production and distribution, controlled by the ruling powers.

But there is yet another aspect of this development. The growing productivity of labour tends to transform the work process into a technical process in which the human agent of production plays increasingly the role of a supervisor, inventor and experimenter. This trend is inherent in, and is the very expression of the rising productivity of labour. It is the extension of the realm of freedom, or rather the realm of possible freedom to the realm of necessity. The work process itself, the socially necessary work, becomes, in its rationality, subject to the free play of the mind, of imagination, the free play with the pleasurable possibilities of things and nature.

Now these two trends, the one extending the realm of necessity to the realm of freedom, the other the possible extension of the realm of freedom, to the realm of necessity, express the basic contradictions of capitalism at the stage of competitive technical progress: the conflict between the increasing standard of living by extending the commodity form of men and things, the American model of progress on the one hand, and, on the other hand, the increasing potential of freedom within the realm of necessity, namely, the possible transformation of the

realm of necessity by men and women determining their own necessities, determining their own values, determining their own aspirations. In other words, not only reduction of the working day, but transformation of work itself, and not only by the basic production relations and institutions of socialism (which remain the prerequisite for any free society), but also by the emergence and education of a new type of man free from the aggressive and repressive needs and aspirations and attitudes of class society, human beings creating, in solidarity and on their own initiative, their own environment, their own *Lebenswelt*, their own »property«.

Near the end of the first volume of Marx's *Capital*, socialism is defined as the restoration of individual property on the basis of the socialized means of production and the soil. I think we should understand this strange and today rather neglected re-introduction of the concept of individual property into the very definition of socialism as a vision of one of the most essential features of socialism – the vision of a new mode of life.

The Subject of a socialist society must be the Subject of a new sensibility. There is such a thing as an instinctual root of freedom in the individual itself, and if this instinctual root cannot grow, the new society will not be free, no matter what institutions it will provide. This instinctual root of freedom in the individual, for example, would generate a biological need for silence, solitude, peace; a need for the beautiful and the pleasant – not as passing moments of relaxation, but as qualities of life, to be incorporated into the mental and physical space of the society. This, and only this would be the »definite negation«, the rupture with the entire universe of domination and exploitation and with the repressive development of the productive forces. The socialist society as a *qualitatively* different society would be the achievement of men and women who have liberated themselves from the material and intellectual culture of class society, and who are free to develop a language, art, and science responding to and projecting a free society.

Let us not forget that domination and exploitation perpetuate themselves not only in the institutions of class society, but also in the instincts and drives and aspirations shaped by class society, also in that which the people, that is to say the managed and administered people, love, hate, strive for, find beautiful, pleasurable and so on. Class society is not only in the material production, it is not only in the cultural production and reproduction, it is also in the mind and body of the subjects and objects of the system.

We all know this truism, but only the student of rebellion has articulated it in theory and practice, has »incorporated« the idea that the revolution, from the beginning, must build a qualitatively and not only quantitatively different society. The student movement has articulated what, in an abstract way, has been known to all of us, namely, that socialism is first of all a new form of human existence. I said from the beginning, but can we really dare to say »from the beginning?« To be sure, the abolition of scarcity, the elimination of inequalities, the raising of the standard of living remain and must

remain the primary goals of every and any socialist society, but I think that the effort to attain these goals would not be encumbered by the weight, the dead weight of the American model of industrialization and modernization, the American model of raising the standard of living. Industrialization and modernization can be kept à la *mesure de l'homme*, that is to say can avoid the massive, noisy, ugly, joyless, competitive features of capitalist production and consumption, and can construct an environment in which the human sensibility, the human body, the life instincts of man can finally find that universe which the attained and the attainable level of technical progress makes possible today.

In conclusion, I would like to offer two remarks which refer to the discussion that has already taken place here and, which I hope, will continue. I have spoken of self-determination as the qualitative difference of a socialist society; I would like to emphasize: self-determination is not adequately described as »Selbsterwaltung«, »*auto-gestion*«. These terms designate a different form of administration; they do not articulate the content and goals of administration. A mere change in the form of administration is not yet the qualitative difference. Even if the change in administration replaces one class by another, or rather by certain groups of another class, it is not yet a qualitative change, as long as the new class perpetuates the aspirations, and values of the established society, as long as capitalist progress remains the more or less hidden model of progress. Decisive, at the first stage, is not so much the form of administration as what is going to be produced, for what kind of life it is going to be produced, and what priorities are set and translated into reality. Only if production itself is guided by men and women with new goals and new values, only then can we speak of the emergence of a qualitatively different society.

Secondly, the question must be asked whether the destructive competitive co-existence between socialism and capitalism which marks the content of our period is not an insurmountable obstacle to the emergence of socialism as a qualitatively different society. Does not this competitive co-existence impose upon the socialist societies ways and modes of production, ways and modes of administration which militate against the transition to a free society, moved by new goals and new aspirations?

This competitive co-existence is the basic factor of our period. It cannot be minimized, it cannot be neglected, it cannot be left out of any consideration of socialist strategy and socialist theory. But then we have to ask whether this destructive competition, aggravated by the terrible head start of the developed capitalist societies, cannot somehow be broken. And I would suggest that the possibility lies in the different vision of socialism and in a praxis which strives to translate this vision into reality. And I believe indeed that the events we have witnessed during the last months have shown that this hope is not entirely utopian.

DIE MARXSCHES AUFFASSUNG DER REVOLUTION

Milan Kangrga

Zagreb

Obwohl der ganze Marxsche Gedanke der Praxis nicht nur von einem revolutionären Geist durchdrungen ist, sondern überhaupt seinem Wesen nach revolutionär, ist es doch gar nicht so einfach, über die Marxsche Auffassung der Revolution zu sprechen. Das beweisen einerseits die so verschiedenen Interpretationen der Marxschen Lehre, andererseits eine bestimmte historische Praxis, die sich oft auf sie beruft. Außerdem gehen auch viele (meist bürgerliche) Kritiken an der Marxschen Auffassung der Revolution an dem Wesentlichen vorbei, da sie Marx' Gedanken aus der Sicht der bürgerlichen Philosophie und Theorie betrachten und auslegen. Einer der wesentlichen Fehlgriffe bei der Darstellung der Marxschen Auffassung der Revolution (dem seinerseits manchmal der eine oder andere Marxsche Text beiträgt) besteht darin, daß der Begriff der Revolution bei Marx ausschließlich unter zwei Aspekten beleuchtet wird: dem politischen und dem sozialen. Über den Bereich des politischen und sozialen geht man meistens nicht hinaus, so daß der Marxsche Begriff der Revolution in seinen zwei unmittelbarsten und geschichtlich am leichtesten faßbaren Bestimmungen erschöpft wird. Die Rede ist nämlich meistens von der *politischen Revolution* einerseits und der *sozialen Revolution* andererseits, oder bestenfalls von ihrer *Einheit*, die dann als *sozialistische Revolution* gekennzeichnet wird.

Obschon aber diese beiden Momente (das Politische und Soziale) in der Marxschen Auffassung der Revolution eine bedeutende Rolle spielen – wovon seine Texte zeugen – ist es äußerst wichtig zu bemerken, daß die Marxsche Auffassung der Revolution sowohl den Horizont des Politischen als auch den Horizont des Sozialen im Wesentlichen überschreitet, weil es Marx (als Philosophen) daran gelegen ist, die Möglichkeit des einen und anderen zu erforschen und aufzudecken. Da Marx, wenn er von der *menschlichen Emanzipation* spricht, die politische Revolution explizite als eine begrenzte und Teilrevolution bezeichnet und darauf hinweist, daß die politische Revolution nur die Revolution der bürgerlichen Gesellschaft ist, d. h. die Emanzipation des Menschen innerhalb und unter den Voraus-

setzungen der bürgerlichen Gesellschaft und Welt im Ganzen, ohne eine wirklich menschliche Emanzipation zu sein, so ist es hier gar nicht notwendig, eigens über Reichweite, Bedeutung und Sinn der politischen Revolution zu sprechen. Es bleibt also zu beweisen, daß auch der Begriff der sozialen Revolution mit der Marxschen Auffassung der Revolution nicht identisch ist.

Wenn Marx von der Emanzipation des *Menschen* spricht, dann ist der Sinn dieser Qualifikation innerhalb seines gesamten Denkens darin zu sehen, daß sich die Lösung der wesentlichen Frage des menschlichen Daseins als Frage nach dem Sinngehalt seines Lebens und seiner Existenz (also seiner Wirklichkeit), oder in der Sprache der zeitgenössischen Philosophie: als Frage nach der Wahrheit seines Seins nicht in der Sphäre des Sozialen ersphöpft. Deshalb ist die soziale Revolution an sich nicht die Lösung dieser Frage und sie kann es nicht sein, sondern allenfalls der *Weg* und die *Voraussetzung* für die Lösung. Wenn nämlich die Rede von der sozialen Revolution als solcher ist, dann handelt es sich um die Ablösung einer sozialen Struktur durch eine andere (ohne Rücksicht darauf, ob diese »besser« oder »schlechter« als die bisherige ist, weil das, methodisch betrachtet, im Augenblick nicht wichtig ist). Die Veränderung einer sozialen Struktur also (selbstverständlich eine radikale Veränderung, sonst wäre es ja keine revolutionäre Veränderung), hat eine andere, qualitativ neue soziale Struktur, im weitesten Sinne des Wortes, zur Folge. Dabei darf man aber das Wesentliche nicht aus den Augen verlieren: daß nämlich der *Mensch* diese soziale Struktur verändert, daß er also das *Subjekt* dieser Veränderung ist. Wir kennen alle den Marxschen Ausspruch, daß der Mensch, indem er seine Welt verändert, auch sich selbst ändert, so daß weder der Mensch noch die Welt für ihn fixierte oder ewige Kategorien darstellen. Wenn nun eine bestimmte soziale Struktur das Wesen des Menschen (sein Sein) absolut bedingen, bestimmen und ausschöpfen würde, was mit anderen Worten heißen würde, daß diese Struktur sein Wesen wäre (und sein Sein, aufgrund dessen er ist), dann könnte weder der Mensch selbst, noch die gegebene soziale Struktur etwas anderes sein, als sie in ihrer existierenden Form sind. Dadurch würde die Möglichkeit einer jeden und demgemäß auch sozialen Veränderung in Frage gestellt.

Wie ist aber diese Veränderung, die wir hier soziale Revolution nennen, möglich, sofern der Mensch in eine gegebene Soziabilität eingeordnet ist, insofern sich seine Praxis des tätig-sinnhaltigen Kommunizierens mit der Welt in eine ausschließlich soziale Praxis verwandelt (wozu auch die soziale Revolution zu zählen ist), oder anders formuliert: wie ist die Veränderung des Menschen als eines sozialen Wesens möglich, falls er nicht etwas anderes ist, als er es seiner sozialen Struktur nach bereits ist und es auch nicht sein kann, die Antwort auf diese wesentliche Frage wie auch das Kriterium oder Prinzip dieser Antwort liegt wieder nicht in der Sphäre des Sozialen, weil das bedeuten würde, daß jede soziale Gegebenheit zugleich ihr eigenes Kriterium ist. Nach Hegel wäre das eine Identifizierung des Bestehenden mit dem Notwendigen, und alles, was bloß ist, wäre zugleich das einzig Mögliche. Dann wäre aber überhaupt keine Revo-

lution, auch keine soziale Revolution möglich, und die Ablösung einer sozialen Struktur durch eine andere, wenn auch möglich, wäre völlig sinnlos, weil die grundlegende Frage offen bliebe: zu welchem Zweck sollte die bestehende soziale Struktur verändert werden, wenn alle wesentlichen Fragen des Menschen als Menschen bereits gestellt und gelöst sind oder innerhalb einer bestimmten (alten oder neuen) sozialen Struktur gelöst werden können. Wenn aber gesagt wird, daß es sich eben darum handelt, daß die bestehende oder eine bestimmte soziale Struktur *dem Menschen* (seinen gesellschaftlichen und menschlichen Verhältnissen) *nicht entspricht*, so daß sie durch eine neue abgelöst werden soll, dann ist damit schon festgestellt, daß der Mensch doch etwas anderes ist als die soziale Struktur, etwas anderes, als zu was ihn diese Struktur werden läßt; weiter daß die soziale Struktur, also seine Soziabilität sein wahres Wesen weder begründet noch erschöpft; und das führt uns wieder zu der These, die wir zu bestätigen bestrebt sind.

Erst dadurch haben wir uns der Marxschen Fragenstellung genähert, die zeigt, daß seine Auffassung der Revolution diesen in sich geschlossenen Bereich des Sozialen transzendiert, überschreitet und bis an den Grund der menschlichen Welt vordringt. Wenn nämlich Marx von der Veränderung der Welt, von seiner radikalen Revolutionierung spricht, dann stellt sich selbstverständlich sowohl für ihn als auf für uns die entscheidende Frage: wie und wodurch, d. h. woher ist eine solche Veränderung oder Revolution als Revolution überhaupt möglich?! Darin ist selbstverständlich auch die Frage nach dem Begriff der Revolution bei Marx impliziert. Marx hat diese Frage durchdacht und zu Ende gedacht, und die Antwort darauf ist für ihn der Ausgangspunkt seiner gesamten theoretischen und praktischen Tätigkeit. Marx ist nämlich (aufgrund der ganzen historischen Erfahrung und nach Hegel) eines völlig klar: Die Revolution als Revolution, das heißt die wesentliche oder epochale Revolution, von der er spricht, ist nur deshalb und daher möglich, weil sie sich schon im Grund der menschlichen Welt vollzieht, weil sich die Geschichtlichkeit der Geschichte nur durch die Revolution bestätigt, ermöglicht und erschließt und weil – wie er es ausdrückt – gerade »die Revolution die treibende Kraft der Geschichte ist«. Schon aus dieser Marxschen These ist es nicht schwer, folgenden Schluß abzuleiten: wenn die Revolution die treibende Kraft der Geschichte ist, dann gäbe es ohne Revolution keine Geschichte, was soviel heißt wie keine Welt des Menschen, und demnach auch keinen Menschen als Menschen. In der philosophischen Terminologie würde das heißen: die Revolution ist also das Sein, durch das sowohl die Geschichte als auch die menschliche Welt und der Mensch selbst sind. Oder umgekehrt: wenn sich etwas wirklich Geschichtliches und für den Menschen in seiner Welt Relevantes, also etwas Sinnhaltiges und Mögliches ereignet, dann handelt es sich um ein revolutionäres Geschehen. Wenn also die Rede vom Menschen ist (und es ist eigentlich immer primär von Menschen die Rede, wenn man nicht in die alten traditionellen Schemata und Kategorien des bloßen Anthropozentrismus, Anthropologismus oder Subjektivismus zurückfällt), dann kann man sagen, daß die Revolution als das einzige wirklich geschichtliche Geschehen in

das Sein des Menschen eindringt und daß durch sie – die hier, wie wir es gesehen haben, das tiefste geschichtliche Kriterium ist – sogar die menschliche Natur und nicht nur der politische, ökonomische, soziale oder irgendein anderer partieller Rahmen, eine Schicht oder Dimension ihres In-Erscheinung-Tretens in Frage gestellt werden. Oder mit anderen Worten, mit der Revolution bzw. ohne sie steht und fällt, ist oder ist nicht, wird oder verschwindet, bestätigt sich oder verkümmert auch die menschliche Natur. Denn gerade die Revolution ist ein nieversiegender und unaufhaltsamer Quell des Schöpfertums, ein Ansporn zur Tat, der wirkliche Nährboden des Geistes, die Erschließung des Raumes zur Ausweitung der menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten, ein echtes Ferment des Sinnes, sie ist die geschichtlich-lebensbedingende, schöpferische und geistige Vertikale, die die »harte Schale des Natürlichen« und Abgestandenen durchbricht, und sie ist jener Maulwurf, der ständig wühlt, von dem auch Hegel spricht und ihm den Namen Dialektik verleiht.

Die Revolution endet nicht und erschöpft sich nicht in der Sphäre des Sozialen, da sie – sich in den Fundamenten der geschichtlichen Welt des Menschen ereignend – auch diese soziale Sphäre ermöglicht und formt, die demnach immer das Erzeugnis und Ergebnis einer bestimmten revolutionären Tat ist. Deshalb überflügelt die Revolution jede mögliche bestehende soziale Ordnung gerade dadurch, daß sie sich immer bereits jenseits des Bestehenden, vom Standpunkt dessen, was anders ist als das Bestehende, ereignet, also in der Dimension des Zukünftigen, das für das Bestehende als solches wesentlich geschichtlich konstitutiv ist. Es ist eine zeitgenössische Erkenntnis, und zwar eine epochal-geschichtliche Erkenntnis, die wir in erster Linie Marx zu verdanken haben, daß in der gesamten bisherigen Geschichte ständig das Zukünftige am Werk war, damit es überhaupt eine Geschichte geben könnte. Deshalb sind Geschichtlichkeit, Revolutionsfreudigkeit und Zukunft ihrem Wesen nach eigentlich identische Bestimmungen, die auf den wirklichen Ursprung der Welt des Menschen und des Menschen selbst hinweisen.

Wenn wir nun von der Marxschen Auffassung der Revolution sprechen, dann ist gerade jetzt der Augenblick, auf einen der wesentlichen, ich würde fast sagen entscheidenden Momente für das Verständnis sowohl seines eigenen Standpunktes hinzuweisen, aber auch des unsrigen, falls wir uns auf Marx berufen wollen und uns selbst für Marxisten halten. Die Rede ist nämlich von der Theorie oder der Philosophie und deren Verhältnis einerseits zu Marx' Lehre und andererseits zur Revolution, man könnte aber auch ganz einfach sagen: zur Marxschen revolutionären Lehre, falls man unter dieser Bestimmung, »revolutionär«, den Kern dieser Lehre versteht. Und diesen Kern könnte man auch als eine Grenzlinie darstellen, die sowohl philosophisch als auch geschichtlich Marx und seinen Gedanken von allen Theoretikern als Theoretikern unterscheidet und trennt.

Wir werden hier eine bedeutende Stelle aus der Marxschen Kritik an Feuerbach anführen (aus der »Deutschen Ideologie«), die uns zeigen wird, worum es sich handelt. Marx sagt:

»Feuerbachs ganze Deduktion in Beziehung auf das Verhältnis der Menschen zu einander geht nur dahin, zu beweisen, daß die Menschen einander nötig haben und *immer gehabt haben*. Er will das Bewußtsein über diese Tatsache etablieren, er will also, wie die übrigen Theoretiker, nur ein richtiges Bewußtsein über ein *bestehendes* Faktum hervorbringen, während es dem wirklichen Kommunisten darauf ankommt, dies Bestehende umzustürzen.«

Soweit der eine Gedanke, nun aber das Wichtigste:

»Wir erkennen es übrigens vollständig an, daß Feuerbach, indem er das Bewußtsein gerade *dieser* Tatsache zu erzeugen strebt, so weit geht, wie ein Theoretiker überhaupt gehen kann, ohne aufzuhören, Theoretiker und Philosoph zu sein.«¹

Wir können nun gleich zur Sache kommen und die Frage stellen: Bis wohin kann ein Theoretiker gehen, ohne aufzuhören, Theoretiker und Philosoph zu sein? Und Marx' Antwort, die auf eine bestimmte Weise in dem vorher Gesagten bereits enthalten ist, würde lauten: bis zur Revolution, das heißt bis zur Auffassung, daß sich diese Tatsache (oder dieses Bestehende) aus der Revolution ergibt, und nicht daß die Revolution aus der bloßen Tatsache und dem wahren Bewußtsein dieser Tatsache erfolgt. Oder mit anderen Worten: Man kann nur bloßer Theoretiker oder Philosoph sein und bleiben, solange man sich im Rahmen des Bestehenden, unter der Voraussetzung und in der Dimension dessen, was ist, bewegt und solange man nicht nach der geschichtlichen, das heißt nach der revolutionär-praktischen Grundlage des Bestehenden fragt.

Wie wir sehen, ist Marx nicht daran gelegen, das Bewußtsein von einer bestehenden Tatsache, von einer bestehenden (in diesem Falle von der kapitalistisch-bürgerlichen, ökonomischen, sozialen oder irgendeiner anderen) Realität hervorzubringen, auch wenn diese Tatsache auf die Ebene des Seins erhoben sein sollte, bzw. eben in dieser (philosophischen) Form am wenigsten. Gerade das würde nämlich seinem gesamten Standpunkt widersprechen. Er ist nicht und wünscht es nicht, Theoretiker oder Philosoph zu sein – wie Feuerbach und die anderen – und weist sofort auf die Grenze hin, an der man aufhört, Theoretiker zu sein, d. h. auf den Punkt, wo sich – wie er sagt – der »sinnliche Gegenstand« in eine »sinnliche Tätigkeit« verwandelt, also den Punkt, an dem man bereits davon ausgeht, daß sich in den Fundamenten dieser Welt die revolutionäre, umwandelnde, praktisch-kritische Tätigkeit der Menschen als ein bestimmtes geschichtliches Geschehen ereignet. Deshalb sagt er, die geschichtliche Grenze der Theorie *als* Theorie und der Philosophie *als* Philosophie erkennend, daß »diese Forderung, das Bewußtsein zu verändern, auf die Forderung hinausläuft, das Bestehende anders zu interpretieren, d. h. vermittelt über anderen Interpretation anzuerkennen.«²

Die bestehende oder eine bestimmte soziale Realität anzuerkennen, ist jedoch für Marx nicht die Frage einer, wenn auch noch so tiefgreifenden, subjektiven Entscheidung (die zwar ihrerseits das eine

¹ K. Marx – Fr. Engels »Die deutsche Ideologie«. Verlag für Literatur und Politik, Wien, Berlin 1932, S. 31.

² Ibid. S. 9.

oder das andere anregen kann), sondern es ist eine Sache des Ausgangspunktes, der das Bestehende als Bestehende *übertreibt*, da – wie es bereits gesagt wurde – das geschichtliche Geschehen als ein revolutionäres Geschehen angesehen wird, als etwas also, das jenseits des Bestehenden ist, oder besser gesagt, das in seinem eigenen Grund sich ereignet. Ganz allgemein ausgedrückt bedeutet das für Marx, daß die Welt (und demgemäß auch der Mensch, seine Gesellschaft usw.) ihrem Wesen nach nicht das ist, was sie schon als bloße Tatsache oder in ihrer bestehenden Form ist, sondern sie ist das, was noch nicht ist; und das ist ihre wahre, also eine geschichtliche Dimension. Vom Standpunkt dessen, was ist, also vom Standpunkt des Bestehenden oder der sog. theoretisch festgestellten Tatsache, wird man nie zu dem gelangen können (und es wird ebenfalls nie sichtbar werden), was noch nicht ist, was aber sein kann und soll. Man kann aber umgekehrt vom Standpunkt dessen, was noch nicht ist (unter der Voraussetzung der revolutionären Veränderung) genau das sehen und feststellen (also auch bestimmen), was hier ist und war, da dieses Bestehende entstanden ist und aus dem, was noch nicht ist, immer aufs neue entsteht, also aus seinem revolutionär-praktischen Grund oder – wenn man es so will – aus dem Schöpfertum.

Bereits Kant hat sehr genau gesehen und erkannt, daß eine Theorie oder Wissenschaft des (künstlerischen) Schöpfertums unmöglich ist und eigentlich gar nicht besteht; zusammen mit Marx könnte man aber hinzufügen, daß auch eine *Theorie der Revolution* nicht besteht, da das Marx' Standpunkt grundlegend widersprechen würde (nebenbei sei angemerkt, daß er selbst nie so etwas versucht hat). Es kann hingegen eine *revolutionäre Theorie* bestehen, wenn sie der revolutionäre Gedanke der Praxis oder der Bewußtmachung eines revolutionären Geschehens ist. Deshalb fügt Marx an der Stelle, wo er darüber spricht, daß die »Revolution die treibende Kraft der Geschichte sei«, sofort folgende Worte hinzu: »aber auch der Religion, Philosophie und sonstigen Theorie«, da sowohl die Religion als auch die Philosophie und die Theorie Momente des historischen Geschehens sind, die von der Revolution geboren, hervorgerufen und angeregt werden. Aus der Revolution und in der Revolution, das heißt aus einer bestimmten revolutionären Situation heraus erwächst also auch ein revolutionäres Denken (oder eine revolutionäre Philosophie und Theorie), falls man unter Revolution nicht einen bloßen politischen Umsturz (Putsch) oder eine Ablösung sozialer Kräfte unter historisch sich gleichbleibenden Voraussetzungen versteht, sondern eine radikale und gründliche, also wesentliche Destruktion einer gesamten Welt in ihrer Ganzheit, als einen geschichtlich-revolutionären Prozeß der Entstehung von etwas wirklich Neuem. Die Zeitalter der sog. ausgesprochen revolutionären Bewegungen (und wir leben in einer revolutionären Epoche *par excellence*) beweisen das genauso deutlich, wie die sog. stagnierenden Epochen³ den revolutionären, und das heißt

³ Diese Zeitalter sind stagnierend gerade in ihrer Beziehung zur Revolution, die hier auch ihr nominales Kriterium ist, und nicht umgekehrt, was seinerseits die These bestätigt, daß das Bestehende weder Ausgangspunkt noch Kriterium der Revolution ist, sondern gerade umgekehrt. Die Stagnation wird also an dem Revolutionären gemessen und bestimmt.

lebenswichtigen und einzig wahren Horizont der Philosophie und Theorie verschließen, die ihrem Wesen nach einzig als kritisches Bewußtsein einer revolutionären Praxis möglich sind. Trifft das nicht zu, und in unserer Gegenwart kommt das besonders deutlich zum Ausdruck, löst sich dieses philosophisch-theoretisches Bewußtsein in *Positivismen* aller Arten und Formen auf, im Grunde aber nur in einem einzigen Positivismus, der sich – wie Marx sagt – auf die Zerlegung und Wiederherstellung der bestehenden Empirie bis ins Unendliche gründet. Und das ist gerade dasjenige, was Marx, wie wir gesehen haben, als die Anerkennung und Bestätigung des Bestehenden bezeichnet; allerdings in verschiedenen und angeblich immer »neuen« theoretischen Interpretationen. Das Bestehende in der Form des theoretischen Wissens und der theoretischen Erörterung anzuerkennen bedeutet aber nichts anderes, als es zu *akzeptieren*, damit *einverstanden* zu sein, und dann kann man wirklich nur noch als Theoretiker oder Philosoph, oder besser, als Ideologe des bestehenden Zustands bezeichnet werden. Aus diesem Grund habe ich in einem Artikel über den Sinn der Marxschen Philosophie (erschienen in der Zeitschrift »Praxis«) die These vertreten, daß wir in unserer Zeit, sowohl im Leben als auch in der Philosophie und Theorie, vor eine einzige, geschichtlich-epochale Alternative gestellt sind, die lautet: *entweder der Marxismus oder der Positivismus*. Das Prinzip oder Kriterium bzw. das einzige Maß dieser Alternative besteht in der Veränderung der Welt oder der Revolution, da das die Welt der permanenten Revolution als die einzig wahre Form des menschlichen Daseins ist.

Erst in der heutigen Zeit hat es sich in seiner ganzen Reichweite und Tiefe gezeigt, daß die Revolution nicht nur die treibende Kraft der Geschichte ist, sondern daß sie zur innersten menschlichen Anregung, zu jenem Kern geworden ist, von dem jedes menschliche Wesen getragen wird, wenn es sich in sich selbst und auch in seiner Umgebung dem unerhörten und unerträglichen Druck des Mechanismus einer bis ins Kleinste institutionalisierten, schematisierten und rationalisierten Welt, Gesellschaft und Lebensform widersetzen will, in der die *Organisation zum Selbstweck* geworden ist und es in steigendem Maße noch wird. Da die Struktur dieser unseren Welt der Technik und Wissenschaft zwangsläufig eine vollkommene und bis in die letzte Konsequenz durchgeführte Organisation und ein tadelloses Funktionieren bis ins geringste Detail erfordert, so daß die Organisation um der Organisation willen zum Prinzip der Welt geworden ist, stellt sich die Frage nach dem Raum für die *menschliche Spontaneität* als eine wesentliche Frage unseres Zeitalters. Es ist nicht die Rede von einer Spontaneität im Sinne einer natürlichen Rohheit oder bloßen Unmittelbarkeit, weil die Spontaneität der geschichtlich artikulierte Boden und das wahre Medium des Schöpfertums ist, das durch seine Tat den Raum für die eminent menschliche Existenz, für ein sinnvolles Dasein des Menschen in seiner eigenen Welt erschließt und erweitert. Die Spontaneität bedeutet auch nichts anderes als die geschichtlich geformte Authentizität des Menschlichen in ihrer Selbsttätigkeit, die aus der Quelle des revolutionären Geschehens entspringt.

Die Studentenbewegungen in der ganzen Welt haben das nur auf eine eigentümliche und überzeugende Weise erwiesen, denn auch sie gehen aus diesem Kern hervor; und deshalb sind sie auch menschlich so ermutigend, weil sie durch ihr bloßes Dasein die schicksalsträchtigste Frage unserer Zeit stellen, nämlich die Frage nach dem Raum für den Menschen als Menschen in dieser durch und durch mechanisierten, organisierten und automatisierten Welt mit ihrer totalen Manipulation des menschlichen Lebens, was nicht mehr nur eine fundamentale Bedrohung der Freiheit des Menschen darstellt, sondern zum direkten Angriff auf die menschliche Natur selbst wird. Und da die revolutionäre Tat – genauso wie das Schöpfertum, wie das Leben selbst – in ihrem innersten Kern nichts anderes ist als die Spontaneität, deren Größe eben darin liegt, daß sie durch nichts von vornherein bestimmt und vorhergesehen, geplant und organisiert werden kann und daß sie sich demnach durch nichts einengen und schablonisieren läßt, was in denkbar größtem Gegensatz zur Organisation der heutigen Welt steht, stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer neuen Welt, die die wahre Welt des Menschen sein würde.

Deshalb dringt, wie wir sehen, ebenso spontan das Prinzip der Selbstverwaltung als einzig möglicher Ausweg aus den Widersprüchen der gegenwärtigen Gesellschaft und Welt überall in den Vordergrund, und das bedeutet, daß die Revolutionierung aller bestehenden Strukturen und Lebensformen, sowohl des zeitgenössischen Kapitalismus als auch des stalinistischen Bürokratismus notwendig geworden ist. Der Sozialismus der Selbstverwaltung könnte zu jener gesellschaftlich-geschichtlichen Grundlage und menschlichen Perspektive werden, aufgrund deren es zu einer realen Lösung des aktuellen und heute bereits akuten Widerspruchs zwischen der bestehenden *Welt der manipulativen* Organisation und des notwendigen Raumes für die menschliche Spontaneität auf der Ebene oder in Form der *freien Selbstorganisation* kommen könnte.

Das ist die grundlegende Forderung der Epoche in dieser Welt der Entfremdung und der immer totaler werdenden Verdinglichung, eine Forderung, die schon in ihrer Ganzheit bei Marx formuliert wurde, so daß man hier gar keine theoretischen Neuerungen von irgendwelcher Seite benötigen würde. Denn Marx hat über dieses Schlüsselproblem unserer Welt Folgendes gesagt:

»Der moderne universelle Verkehr kann gar nicht anders unter die Individuen subsumiert werden, als dadurch, daß er unter alle subsumiert wird. – Die Aneignung ist ferner bedingt durch die Art und Weise, wie sie vollzogen werden muß. Sie kann nur vollzogen werden durch eine Vereinigung, die durch den Charakter des Proletariats selbst wieder nur eine universelle sein kann, und durch eine Revolution, in der einerseits die Macht der bisherigen Produktions- und Verkehrsweise und gesellschaftlichen Gliederung gestürzt wird und andererseits der universelle Charakter und die zur Durchführung der Aneignung nötige Energie des Proletariats sich entwickelt, ferner das Proletariat alles abstreift, was ihm noch aus seiner bisherigen Gesellschaftsstellung geblieben ist.«

Aber das, was nun folgt, trifft den Kern unseres Problems noch besser:

»Ernst auf dieser Stufe fällt die Selbstbetätigung mit dem materiellen Leben zusammen, war der Entwicklung der Individuen zu totalen Individuen und der Abstreifung aller Naturwüchsigkeit entspricht; und dann entspricht sich die Verwandlung der Arbeit in Selbstbetätigung und die Verwandlung des bisherigen bedingten Verkehrs in den Verkehr der Individuen als solcher. Mit der Aneignung der totalen Produktivkräfte durch die vereinigten Individuen hört das Privateigentum auf.«⁴

Marx zeichnet uns hier, wie man sieht, das Bild des Sozialismus der Selbstverwaltung sowie auch den Weg und die Art seiner Verwirklichung, obwohl der Begriff des Sozialismus der Selbstverwaltung für ihn die reinste Tautologie wäre, da er den Sozialismus nie anders als einen Sozialismus der unmittelbaren Produzenten, also eine Assoziation oder Vereinigung freier Individuen gesehen hat. Andererseits, wenn man sich das halbe Jahrhundert der sozialistischen Bewegungen und die Länder, die den Weg der Verwirklichung des Sozialismus besritten haben, vergegenwärtigt, wird man sehr schnell bemerken, daß sie noch sehr weit von Marx' Antizipationen entfernt sind, weil das Proletariat noch nichts oder fast nichts von dem abgestreift hat, was ihm von seiner bisherigen Gesellschaftsstellung anhaftet, so daß es eigentlich vor derselben geschichtlichen Aufgabe steht wie auch zu Marx' Zeiten. Diese Aufgabe ist aber sehr deutlich abgezeichnet. Wenn Marx nämlich über die Verwandlung der Arbeit in die Selbsttätigkeit und die Umwandlung der bisherigen Verkehrsbedingungen in einen Verkehr *der Individuen als solchen* spricht, dann geht es eben um die Verwandlung der Welt der manipulierbaren Organisation in eine Welt der freien Selbstorganisation. Damit hat Marx das Grundthema seines Lebens und seiner gesamten Gedankentätigkeit angeschlagen, nämlich das Thema der Verdinglichung und Entfremdung, in dem die Verhältnisse den Menschen beherrschen, statt daß der Mensch die eigenen Lebensbedingungen beherrschte. Und so lange, bis die äußeren Bedingungen, d. h. die Art der Lebensorganisation noch immer eine äußere Macht darstellen oder einen Zwang auf den Menschen ausüben, kann von keiner Freiheit oder wirklich menschlichen Spontaneität die Rede sein. Deshalb ist auch diese Zeit der bis zur letzten Konsequenz durchgeführten Gegensätze so trüchtig und geladen mit revolutionären Spannungen, die Eruptionen ähnlich, aus dem Schoße der zeitgenössischen gesellschaftlichen Organisation und aus den Fundamenten unserer bis zum letzten verdinglichten Welt hervorbrechen.

Wenn es sich nun um die Selbstverwaltung handelt, die in der Form, die wir als freie Selbstorganisation bezeichnet haben, einerseits die *Negation* der bestehenden Welt der Organisation sein sollte (d. h. der Welt der bestehenden, manipulierbaren, dem Menschen übergeordneten, äußeren und ihm aufgezwungenen Organisation, die das gesetzmäßige Erzeugnis der bürgerlichen Gesellschaftsordnung ist und ihr wesentlich angehörig und adäquat ist) und die andererseits den *geschichtlichen Übergang* aus dieser Welt in eine qualitativ neue Form der gesellschaftlichen und menschlichen Assoziation und Verei-

⁴ Ibid. S. 58.

nigung, wovon Marx spricht, bilden sollte, dann könnten wir in Übereinstimmung sowohl mit den Marxschen Thesen als auch mit einigen positiven und negativen Erfahrungen seit der Einführung der Selbstverwaltung in Jugoslawien sagen, daß dieser Prozeß nur eine *revolutionäre Selbstgeselligung* in erster Linie des Proletariats und dann auch der ganzen Gesellschaft sein kann. Diese neue Qualität muß aber erst erkämpft werden. Als solche kann sie nicht mehr die bestehenden Organisationsformen dulden, die ihr aufokroyiert werden, weil diese revolutionäre Selbstgeselligung kein sich »selbstverwaltender Mechanismus« sein kann und es auch nicht ist – wie man sich das oft vorstellt – der nach dem Vorbild der bestehenden bürgerlichen entfremdeten und verdinglichten Organisationsformen (ohne Rücksicht auf ihre eventuelle oder faktische Vollkommenheit, oder besser gesagt, eben deshalb) elementar von selbst funktionieren würde und sich selbst in dieser Form reproduzieren würde. Wie wir eben gesagt haben, kann die Organisation nicht ihr eigener Selbstzweck sein und soll abgeschafft werden als eine Macht, die von außen kommend die Menschen beherrscht und verwaltet. Sie hört in der bisherigen Form auf, in erster Linie ökonomisch oder politisch zu sein, ja sogar auch gesellschaftlich (weil von der menschlichen Selbstvereinigung als einer freien Tat die Rede ist), da es sich nicht mehr um die *Einordnung* in die bestehende Welt der Organisation handelt, sondern um ihre Destruktion, die sich als revolutionäre Selbstentscheidung über das eigene menschliche Schicksal ereignet. Die freiwillige Selbstorganisation von Einzelindividuen als Persönlichkeiten wird zur revolutionär spontanen menschlichen Tat, zum unmittelbaren menschlichen Bedürfnis und ist deshalb als solche im Rahmen der bestehenden Welt völlig undenkbar, genauso wie vom Standpunkt derselben verdinglichten Welt diese revolutionäre Selbstverwaltung unmöglich erscheint, als bloße Utopie, Hirngespinnst oder Sinnlosigkeit. Das kann nicht verwundern, da es sich um eine neue geschichtliche Dimension und Perspektive handelt, die in ihren Fundamenten, d. h. radikal, die eingefahrene Selbstverständlichkeit der bestehenden Organisationsformen der Welt überragt und überschreitet, einer Welt, die sich demgegenüber für das zeitgenössische revolutionäre Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Bedürfnis, für dieses neue, wirklich menschliche Wollen als ein unhaltbarer und gänzlich untragbarer – wahrer Unsinn, als ordinärste Sinnlosigkeit darbietet, die die menschliche Natur existenziell bedroht.

Diese neue Dimension und diese neue geschichtliche Perspektive ist – obwohl erst in den Anfängen – *bereits* an Werk und sie pocht unaufhaltsam überall an die Tür, was die Geschehnisse um die Studentenunruhen (und nicht nur die studentischen) in der ganzen Welt auf ihre Weise gezeigt haben, zumindest für diejenigen, die imstande sind, den wahren und tieferen Sinn dieser Bewegung und ihre geradezu geschichtliche Bedeutung zu verstehen. Die Stabilität (eigentlich nur die scheinbare Stabilität) der bestehenden Welt der manipulierbaren Organisation ist für viele absolut unproblematisch, so daß sie das eben genannte Gären als oberflächliche und kurzatmige Ausschreitungen auffassen, oder schlimmstenfalls als stärkere und schwächere Schocks, die immer noch im Rahmen der eigenen, genügend

breiten Möglichkeiten der bürgerlichen Lebensweise untergebracht, eingedämmt und entschärft werden können, oder aber von der anderen Partei mit Gewalt mittels der bekannten stalinistisch-bürokratischen Methoden erstickt werden können. Viele nehmen die Unruhen überhaupt nicht ernst, einige sind überrascht, andere wieder werden von Panik ergriffen. Es handelt sich jedoch nicht nur um eine Studentenbewegung, um diese oder jene, größere oder bescheidenere, radikalere, extremere oder gemäßigtere Forderungen der Studenten und anderer, sondern es ist in erster Linie und wesentlich die Rede von der *Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Welt der totalen Organisation und Manipulation*. Es ist die Rede von der Möglichkeit, diese Existenzform und die Art des Existierens in der Welt der völligen Verdinglichung auszuhalten, wo der Mensch auf ein unpersönliches Objekt oder ein Ding der abstrakten und antihumanen Manipulierbarkeit reduziert ist, die jede Spur und jeden Raum der menschlichen schöpferischen Spontaneität und Subjektivität wegwischt und eliminiert. Und letzten Endes ist die Rede von den *Grenzen* der Möglichkeiten, diesen totalen und deswegen unerträglichen Druck, diese Perspektivlosigkeit, Verlorenheit und Sinnlosigkeit auszuhalten.

Es zeigt sich, daß diese Grenzen abzubröckeln beginnen, daß sie Risse haben, daß sie unhaltbar und deswegen unaufhaltbar werden, und gerade das flößt Hoffnung ein und bietet dem Menschen eine Chance, daß noch immer nicht alles verloren ist.

Es zeigt sich, daß Marx recht hatte, als er darauf hinwies, daß in den Fundamenten dieser menschlichen Welt, dieser unseren modernen Welt die Revolution als eine Bewegungskraft der Geschichte, als ein unaufhaltsamer, intimer menschlicher Ansporn zur Suche nach dem Sinn des menschlichen Lebens dröhnt. Es liegt an uns, diese unvermeidliche geschichtliche Wahrheit zu bestätigen und sie anhand von Taten zu beweisen, eine geschichtliche Wahrheit, von der nicht nur die Frage abhängt, ob wir Menschen sein werden, sondern – *ob wir überhaupt sein werden!*

ZUM BEGRIFF DER REVOLUTION

Ernst Fischer

Wien

Marx hat als erster das *Wesen* großer gesellschaftlicher Umwälzungen bestimmt – als Ergebnis des Widerspruchs zwischen der vorwärtsdrängenden *Produktivkräften* und den zum Hemmnis werdenden Produktionsverhältnissen.

Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt denn eine *Époque sozialer Revolution* ein. . .

Eine Gesellschaftsform geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind . . . (Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie).

»Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt«. (»Das Kapital«).

In dieser Theorie wird die Revolution als ein *Prozeß*, als eine *Époque* charakterisiert. Zumeist ist *Gewalt* erforderlich, um die alte Hülle zu sprengen, die im Schoß der alten Gesellschaft ausgebrüteten Produktionsverhältnisse müssen jedoch nicht unter allen Umständen gewaltsam, durch Bürgerkrieg, an die Stelle der alten treten. Marx hielt in ökonomisch fortgeschrittenen demokratischen Ländern wie Amerika, England und Holland »friedliche« Revolutionen für möglich. Er orientierte die Mitglieder der Internationale sowohl auf die gewaltsame wie auf die friedliche Möglichkeit:

»Wir müssen den Regierungen erklären: Wir wissen, daß ihr die bewaffnete Macht seid, die gegen die Proletarier gerichtet ist, wir werden auf friedlichen Wege gegen euch vorgehen, wo uns das möglich sein wird, und mit den Waffen, wenn es notwendig werden sollte«.

Diesem Begriff der Revolution als *Prozeß* steht ihr Begriff als *Akt* gegenüber, als die *politische* Revolution, als die gewaltsame Erhebung gegen ein unerträglich gewordenes Regime. Dieser gewaltsame Akt erfolgt fast nie auf dem *Punkt*, wo die Konzentration der neuen Produktivkräfte unverträglich wird mit der Hülle veralteter Produktionsverhältnisse, es kann zu ihm kommen, *bevor* die materiellen Existenzbedingungen der neuen Gesellschaft im Schoße der alten ausgebrütet wurden, aber auch *nicht* zu ihnen kommen, wenn diese Bedingungen längst vorhanden sind. Für die – wenn man *nur* den Stand der Produktivkräfte berücksichtigt – *verfrühte* Revolution finden wir das Beispiel in der russischen Oktober-Revolution, für ihre *Üerspätung* mit all den unheilvollen Folgen in den Vereinigten Staaten vom Amerika.

Marx und Engels haben auf Grund ihrer Theorie der geschichtlichen Entwicklung angenommen, die sozialistische Revolution werde in den ökonomisch fortgeschrittenen Ländern *gleichzeitig* vor sich gehen, und von hier aus auf die rückständigen Länder übergreifen. Friedrich Engels: »Die kommunistische Revolution wird daher keine bloß nationale, sie wird eine in allen zivilisierten Ländern, daß heißt wenigstens in England, Amerika, Frankreich und Deutschland gleichzeitig vor sich gehende Revolution sein. Sie wird sich in jeden dieser Länder rascher oder langsamer entwickeln; je nachdem das eine oder das andere Land eine ausgebildete Industrie, einen größeren Reichtum, eine bedeutendere Masse von Produktivkräften besitzt. Sie wird daher in Deutschland am langsamsten und schwierigsten, in England am raschesten und leichtesten durchzuführen sein«. (Grundsätze des Kommunismus, 19. Frage).

Festzuhalten ist also, daß die Erkenntnis vom Widerspruch der vorwärtsdrängenden Produktivkräfte und der zum Hemmnis werdender Produktionsverhältnisse nach wie vor das *Fundament* einer modernen Geschichtsphilosophie ist, daß aber Marx und Engels in ihren revolutionären *Prognosen* von Irrtum zu Irrtum schritten. Marx hat zwar 1882 Rußland die »Vorhut der revolutionären Aktion in Europa« genannt und es für möglich gehalten, daß »die russische Revolution das Signal einer proletarischen Revolution im Westen« sein werde – dennoch vermochte er weder die Revolutionstheorie Lenin's zu antizipieren, noch die Besonderheit der russischen Revolution voraussehen.

Die *Weltrevolution*, die im Oktober 1917 begonnen hat, entspricht in keiner Weise den Vorstellungen, die Marx und Engels von ihr hatten. Sie ist nicht von den fortgeschrittenen Ländern des Westens, sondern von dem rückständigen Rußland ausgegangen. Sie war nicht das Signal für eine siegreiche proletarische Revolution im Westen, sondern hat vor allem die rückständigen Kontinente aufgerüttelt, sie zum Aufstand gegen den Imperialismus ermutigt und befähigt. Wir erleben daher das scheinbare Paradoxon, daß es nicht unmittelbar die vorwärtsdrängenden Produktivkräfte sind, welche die alten gesellschaftlichen Verhältnisse sprengen, sondern daß neue Produktionsverhältnisse den noch unausgereiften Produktivkräften *vorange-*

hen, daß die neue Hülle sich ihren Körper bildet. Daraus ergeben sich mannigfaltige neue Probleme, die nicht durch Zitate, sondern nur durch marxistisches Denken zu beantworten sind.

Erste wesentliche Schlußfolgerung: Es gibt kein allgemein gültiges, kein paradigmatisches Revolutions-Modell. Manche Marxisten unterscheiden zwischen »klassischen« und nicht-klassischen Revolutionen, wobei die jakobinische Revolution zum Unterschied von der russischen oder der chinesischen oder der kubanischen als »klassisch« anerkannt wird. Ich glaube, wir sollten uns ein solches Schematisieren abgewöhnen: *es gibt keine klassischen Revolutionen*, sondern allen Revolutionen gemeinsam ist, daß gesellschaftliche Zustände für Massen des Volkes *unerträglich* geworden sind, so unerträglich, daß viele bereit sind, im Aufstand gegen sie ihr Leben zu wagen, und daß die Herrschenden nicht mehr *fähig* sind, mit den brennenden Problemen fertig zu werden.

Zweite wesentliche Schlußfolgerung: mit der Revolution der Bolschewiki 1917 hat *die Epoche, der Prozeß der Weltrevolution* begonnen. Nicht unmittelbar, doch *vermittelt*, ist es der Widerspruch zwischen Produktivkräfte und Produktionsverhältnissen, der die verschiedenartigsten revolutionären und reformatorischen Bewegungen zur Weltrevolution vereinigt. Es ist der Widerspruch zwischen dem, was die modernen Produktivkräfte zum Segen der Menschheit zu leisten *vermöchten*, und wie sehr ihr *Mißbrauch* durch die über sie Gebietenden den Völkern zum Unheil wird, nicht nur den armen, sondern auch den reichen. Durch diesen immer greller werdenden Widerspruch ist den hungernden, erniedrigten und beleidigten Völkern der »Dritten Welt« zum Bewußtsein gekommen, daß ihr Elend nicht ein unabwendbares *Schicksal*, sondern die *Schuld* der imperialistischen Unterdrücker und Schmarotzer ist. Die Akkumulation des Reichtums in wenigen Ländern und die Akkumulation des Elends in der Mehrheit der Völker wird nicht nur als himmelschreiendes Unrecht empfunden, sondern auch als widersinnig und überwindbar erkannt.

In den reichen Ländern wird vor allem für eine denkende und widerspenstige junge Generation der Widerspruch zwischen der Überfülle des Käuflichen und der Entleertheit des zu Erlebenden, zwischen materiellem Konsum und idealer Verkümmern, zwischen Wort und Wirklichkeit unerträglich. Vietnam, die Agression der Reichen gegen die Armen, des Goliath gegen David, der Völkermord im Namen einer manipulierten Welt, die als die »freie« sich brüstet, wurde zum Inbegriff des unerträglichen Widerspruchs. Es sind die geistigen, die moralischen Produktivkräfte, die gegen unmenschliche Verhältnisse, gegen die Herrschaft der Apparate und die Freiheit der Heuchelei revoltieren. Die Kampfbewegung der jungen Intellektuellen, mit denen sich in Frankreich und Italien die Arbeiterklasse verbündet hat, ist zu einen die Welt der Väter beunruhigenden Element der Weltrevolution geworden.

Dritte wesentliche Schlußfolgerung: die Weltrevolution, die unaufhaltsam um sich greift, ist sowohl wissenschaftlich-technisch Revolution, rapide Entwicklung der Produktionsmittel und Produktivkräfte,

als auch der Kampf der zu gesellschaftlichem Bewußtsein erwachenden Völker und Schichten um volle Ausschöpfung aller Möglichkeiten, Aneignung aller materiellen und ideellen Erzeugnisse nicht nur durch Privilegierte, sondern durch die gesamte Menschheit. Dieser Kampf um die Fülle des Lebens wird überall dort Gewalt erfordern, wo die Privilegierten Gewalt anwenden, aber nicht die Gewalt verleiht ihm seinen revolutionären Charakter. Die ungleichmäßige Entwicklung, die Verschiedenartigkeit der Voraussetzungen und Situationen erfordert die verschiedenartigsten Bemühungen und Methoden, und nicht die Zahl der Opfer ist der Maßstab der revolutionären Aktion. Die schematische Gegenüberstellung: Gewalt oder Gewaltlosigkeit verleitet zur Verwechslung der *Mittel* mit dem *Ziel*, das erreicht werden soll. Wir wünschen nie die Gewalt um ihrer selbst willen; wir streben, wo es möglich ist, radikale Reformen an, und trachten sie ohne Gewalt zu erreichen; doch mehr denn je gilt es den Regierenden zu erklären: »Wir werden auf friedlichen Wege gegen euch vorgehen, wo uns das möglich sein wird, und mit den Waffen, wenn es notwendig werden sollte«.

Das Ausmaß der wissenschaftlich-technischen Revolution würde schon heute eine Welt ohne Hunger und Repression ermöglichen. Wir stehen vor der Wahl: entweder dem Wohle aller Menschen dienende Anwendung der Produktivkräfte, oder die aus ihrem Mißbrauch ausbrechende Katastrophe. Die Verantwortung ist den Herrschenden auferlegt. Die Gewalttätigen mögen nicht erstaunt sein, wenn man ihnen Gewalt entgegensetzt.

THE CONCEPT OF REVOLUTION

Mihailo Marković

Beograd

There are two kinds of questions asked in connection with the Marxist concept of revolution. The first refers to the *theoretical basis* of this concept: how to understand the concept of revolution, whether revolutions as a general and particular revolutionary transition from capitalism to communism are necessary and the only possible processes. The second group of questions has a *concrete historical* character: under what historical conditions are revolutions possible in the contemporary world, what social practice of individual classes and groups can ensure the realization of this possibility, what objective interests and needs of individual social groups make their revolutionary political engagement possible.

1

The concept of revolution has a certain meaning only as regards the context in which we place it. While revolution always means an important, radical change – what we regard as »important« and »radical« and, in general, what we recognize as *real change* will depend on context. If to morrow Barrientos was to be ousted from power by some other general in Bolivia, many world newspaper would write about it as another of those numerous Latin American »revolutions«, but certainly no Marxist would regard such a change of regime as a real social change, least of all as revolution.

On the other hand, nobody would hesitate to call the overthrow of the Temporary Interim Menshevik Government of 25 October, 1917 a true revolution. However, many authors call the rapid transition to industrialization and a planned economy in Russia in 1930 the *second* Soviet revolution, just as the transition to self-management in this country in 1951 is sometimes regarded as the *second* Yugoslav revolution.

Obviously in the first case, under revolution we understand only a profound change of the nature of government, while in the second

and third cases we think of a profound change in the economic sphere or in the social structure in general. The problem then is whether we shall regard as revolution any radical change in a certain sphere of society or whether we shall apply this concept only when a radical transformation of the totality of society is involved, i. e. when the transformation of those social structures and institutions is involved on which all forms of social life essentially depend. This question is by no means so academic as it may appear. If the seizure of power by the party of the working class is *revolution* and not merely the first step in revolution, then all that follows is peacetime development, and the society that we find day after the »revolution« is already a *new* society which must be stabilized, to which people have to adjust themselves and in which the emphasis is already on *positive growth* rather than on a series of further *negations*. True revolutionaries are often faced by imprisonment in this »new« society, only that, as a result of revolution, the gaoler has changed. If revolution means a radical abolition of old social relations and their replacement by new and more humane relations in which the area of human freedom has expanded and the prospects of a richer and fuller life for every individual have increased, then revolution is a process which must continue in a variety of forms throughout the whole transition period. During that period there is no room for self-complacency, apology and ideological rationalization of the existing; the vision of a possible more humane future must be a constantly present criterion for critical assessment and direction; any stabilization can only be temporary and conditional and must necessarily lead towards corresponding forms of self-abolition and transcendence; any temporary adjustment of people to the existing conditions must be accompanied by the adjustment of the conditions to human needs whose realization has become historically possible.

2

The concept of revolution, as a much deeper and more radical transformation than the actual seizure of power and change of its class character, is not new in essence nor would we have to single it out especially if it had not been systematically queried in practice by bureaucratic groups in socialist countries.

However, two questions connected with it are not yet solved even theoretically. The first is: if revolution is a radical social transformation affecting not only the sphere of politics but also of the economy, culture and everyday life as a whole, can it consist only of a series of violent changes, catastrophes and convulsions, or is it an integral of changes which can be calm, gradual, »evolutive«. The problem is that certain very violent, convulsive changes have after all brought no great actual transformations (for instance the »big leap forward« in China in 1959 or the general strike in France in May, 1968), while certain very important social changes have been brought about peacefully (de-colonization after the Second World

War, the introduction of planning and the managerial revolution in contemporary capitalism, the abolition of major social differences in Sweden and other Scandinavian countries, the transition to self-management in Yugoslavia, etc.). If this is so, the question is: have we not expanded the meaning of the concept of »revolution« so much that it loses all informative value. Important changes take place in every historical epoch. Is then not every historical epoch revolutionary in a certain sense. Obviously this approach to the concept of revolution can be avoided only if (1) we distinguish the epoch of *growth* from the epoch of *transcending* a total social structure, and (2) if we establish precisely the *basis limit* of a social structure which will be abolished during the period of its transcendence. The establishment of such a limit is at the same time a general basis definition of the integral of changes which constitute a revolution (regardless of whether they are violent or comparatively calm).

3

In Marxist literature the question of socialist revolution has most frequently been reduced to the question of the *collapse* of capitalist society. Of course, a basis for this reduction can be found already in some of Marx's texts. (Only when taken as a whole do his texts, especially his manuscripts of a philosophico-anthropological nature, provide the basis for a much wider concept). In the *Communist Manifesto* Marx maintains that the clash of the two opposed classes – the bourgeoisie and the proletariat – will lead to a »violent solution of all existing social conditions«, i. e. to a process which will obviously have a cataclysmic character. The abolition of bourgeois power is only the beginning of this process. In his essay on the trial of the Cologne communists Marx showed that the overthrow of a government could be no more than an episode in an *inevitable great battle* and that it is of vital importance to get ready for this *final and decisive conflict*. Engels too (1895) distinguished between a »fundamental transformation of society« and »ordinary political revolution«. However, he not only connected *political* revolution with street fighting and the erection of barricades but also opposed propaganda work and parliamentary activity to *revolutionary* forms of struggle. »We, revolutionaries«, he said, referring to conditions in Germany in the last decade of the 19th century, »can advance far more quickly by legal means than by illegal and revolutionary tactics«. ¹ The view of the German social democrats was best expressed by Bebel at the Erfurt Congress when he said that »the capitalist society itself is preparing the ground for its own ruin at full speed and we have only to wait for the moment when power will slip from their hands«. In the same style Kautsky said innumerable times that the party could do nothing better than get itself ready for the decisive *mass* revolution when the suitable moment arrived.

¹ Engels, Foreword to Marx's work *Class Struggles in France*.

This apparently radical theory, with all its mechanical determinism and the optimistic assumption that capitalism itself inevitably leads to revolution which only has to be met in readiness and into which all that the party may be undertaking in preparation does not fit, was in fact the expression of a practice which was already highly reformistic.

When in 1896 Bernstein published his series of articles in *Neue Zeit*, he merely openly expressed this reformism and tried to prove that the existing facts did not offer any ground for hope of an inevitably approaching downfall of capitalism. For the growing poverty of the mass of workers did not come about nor did such a concentration of capital as was to be expected according to Marx's theory, nor, in his view, were economic crises unavoidable, – and these were the basic premises of the thesis of the inevitable collapse of capitalism. Regardless of how right Bernstein factually was (and in many respects he was not, especially in his assessment of economic crises), his basic reformistic thesis »goals are nothing, movement is everything« contains a revolutionary element: For if a movement is socialist at all, it must by itself possess a revolutionary character and not only prepare for a future event which alone will be regarded as revolution. The question only is: what actually makes a movement socialist, what is the totality which lends revolutionary meaning to every action within a movement?

Rosa Luxemburg transcended the reformism of both Bernstein and the social-democratic centre by her concept of revolution as a *series* of catastrophes: »The more capital, by means of militarism throughout the world and at home, liquidates the non-capitalist classes and aggravates the living conditions of all working people, the more does the daily history of the accumulation of capital throughout the world become a continual chain of political and social catastrophes and convulsions which, combined with periodical economic catastrophes in the form of crises, will prevent the continuation of capitalist accumulation... even before capitalism reaches the natural limits of its economic development.«²

Rosa Luxemburg too found it necessary to emphasize what is not indispensable in the theory of revolution, i. e. what Marx understood as the epoch of the »fundamental transformation« of society she presented as a series of catastrophes. What was a far more vital question, i. e. what constitutes the »fundamental transformation«, is either not at all specified or is dealt with in an inadequate and – as can be best seen nowadays – superficial manner. The basic change is reduced to the abolition of private ownership of the means of production and to the introduction of planned production in the place of anarchic production.

² Rosa Luxemburg, *Die Akummulation des Kapitals*, *Gesammelte Werke*, VI, Berlin 1923, pp. 379–380.

This defect can also be found with three leading theoreticians of the Soviet society – Lenin, Trotsky and Bukharin. Their idea of revolution is incomparably more concrete and contains radically new elements: fatalism and faith in the decisive role of the spontaneous movement of the masses have been replaced by activism and the belief that the historical process can be guided in a revolutionary direction although all the historical conditions for the transcendence of capitalism have not yet matured.

As early as 1905/06 Helphand (Parvus) and Trotsky developed the theory of permanent revolution, according to which, even in an undeveloped country like Russia, the proletariat can take over the leadership of the masses and win first a democratic revolution and then abolish private ownership of the means of production and begin building socialism. Lenin, who had long held the belief that the democratic and the socialist revolution must be separated by a long historical period, took the view in spring 1917 that the latter can quickly follow after the former, primarily owing to the special conditions created by war. Thus revolution need not begin in a country with highly developed productive forces, but in a country which forms the weakest link in the chain of imperialism.

In his *Programme of the Communist International* of 1928 Bukharin distinguished three kinds of revolutionary movement: the classical proletarian revolution which breaks out in a developed country; a combination of proletarian revolution and peasant rebellion which occurs in semi-developed capitalist countries; and finally the revolutionary movement of several oppressed classes in colonial and dependent countries.³ Each of these movements increases the general crisis of capitalism. Finally »the capitalist system as a whole reaches the point of its final collapse and the dictatorship of financial capital is replaced by the dictatorship of the proletariat.«⁴

Consequently, the establishment of the dictatorship of the proletariat is the essence of socialist revolution.

In practice, at least in the beginning, the dictatorship of the proletariat was understood as a truly democratic form of government – with very broad freedoms both within the party and in the press and public life. In 1917, the Bolsheviks offered the Mensheviks and the S.R.-s^{4a} participation in the government. Negotiations broke down and no coalition came about only because the condition was made that Lenin and Trotsky should not be included in the government. However, even during the most difficult and most critical days of the civil war a legal opposition still existed in Russia, while in the Party itself decision were adopted after bitter struggles between individual groups formed *ad hoc*, with Lenin, the undisputed leader of the Party, finding himself more than once in the minority group. One of the first

³ *The Programme of the Communist International*, »International Press Correspondence« VIII, No. 92, 31 Dec. 1928, pp. 1749–68.

⁴ *Ibid.*, p. 1756.

^{4a} Social Revolutionaries.

decrees of the Council of People's Commissars after October 1917 was the abolition of the death penalty despite Lenin's opposition. The first public appearance of Stalin, then Commissar for Nationalities, took place at the Finnish Social Democratic Party's Congress in Helsinki in mid-November 1917 when he proclaimed Finland's independence.

But as a result of the well-known coincidence of tragic historical circumstances the dictatorship of the proletariat soon began to take on a new aspect. The Bolsheviks could neither realize the awakened hopes nor could they give up their efforts at a moment when success seemed already at hand. They had promised the country peace in the belief that the proletariat of the Central Powers would cease fighting against a Russian government of workers and peasants and turn their arms against their own rulers. However, the Germans continued advancing. When the Bolsheviks captured General Krasnov after his abortive march on Petrograd, they set him free on his word of honour that he would not resume fighting. The General gave his word but soon afterwards set himself at the head of White Army forces in the south. This meant taking up arms.

The independence of Finland meant in fact the re-establishment of the power of the Finnish bourgeoisie. Bukharin and Derjinski accused Stalin of making concessions to the bourgeois nationalism of small nations. Soon afterwards (in February 1921) the Red Army occupied by force the Georgian Republic and drove out the Menshevik government.

In June 1918, the Mensheviks and the right-wing S. R. were outlawed because of co-operation of some of their members with the White Guard. Following a series of revolts and assassinations and after the murder of Uricki and Volodarski and the serious wounding of Lenin by the S. R. brutal mass terror began.

March 1921 brought the revolt of sailors in Kronstatt, in 1917 one of the Bolsheviks' principal strongholds. The sailors called for the promised freedom, the authority of the Soviets and the discontinuation of the dictatorship of the Bolshevik Party. The Red Army had to fight against proletarians. The revolt was suppressed in blood. Then followed the struggle against the »Workers' Opposition« within the Party itself. The Tenth Congress (1921) adopted a resolution prohibiting opposition groups within the Party. A Central Control Commission was set up with the task of carrying out periodical purges.

At the Party congress, the first to be held in the absence of the ailing Lenin, Stalin, replying to a critic (Lutovinov) who demanded more freedom of discussion within the Party (and who soon afterwards committed suicide), used for the first time a phrase which was to be faithfully repeated by all Stalinists in suitable circumstances, i. e. that »the party is not a debating club«.

At the 13th Congress, Trotsky, already forced to his knees under the relentless attacks of the Stalin-Zinoviev-Kamenev triumvirate, was to utter another famous phrase – without which Stalinism would hardly have been possible: »One *must not* be right *against* the party. One can be right only with and through the party because history

has not created any other way for the realization of what is right. The English have a proverb: „My country, right or wrong”. With much more historical justification we can say: My Party right or wrong in any particular situation.⁶

October 1926 brought the first *public self-criticism* of a whole group of party leaders: Trotsky, Zinoviev, Kamenev, Piatakov, Sokolnikov, etc. A year later, Bukharin with tears in his eyes was to ask the Politbureau for forgiveness because of a single private conversation he had had with Kamenev. By the end of 1929 all rivals, the famous October leaders, had been eliminated, Trotsky expelled from the country, and others removed from leading positions.

The dictatorship of the proletariat had turned into the dictatorship of the Party, and this again into the dictatorship of the Leader. This is not the place to discuss in what measure this transformation was objectively founded on any need for centralist methods in the process of fast industrialization in a very backward country. The important thing is to point out that this process was accepted by Marxists as more or less normal. In the existing theory of revolution there was nothing that would obviously contradict what happened during the practical implementation of the first successful socialist revolution. Private ownership of the means of production was actually abolished. Forced industrialization was designed to create an affluent society. Anarchic capitalist production was replaced by planning. Did not Stalin express the will of the party of the proletariat? Was the party not the avant-gard of the proletariat?

5

However, in the Soviet Union, China and Yugoslavia, in Cuba and other socialist countries certain relations, institutions and structures have survived which marked all previous form of class society and which have not been essentially changed by revolution or whose changes have not been clearly proposed as objectives of revolution.

First of all what survived were various more or less concealed forms of exploitation. The idea of exploitation was narrowed and reduced to that special form which develops in the productive relationship of capitalist and worker. However, *in its most general meaning* the usurpation of the surplus of value on the part of individuals and social groups remains unaffected in any society where the principle of payment according to work is not consistently applied and commodity production prevails. It is inessential whether this usurpation is perpetrated by individual capitalists or by collectives on the basis of market monopoly, momentary favourable market conditions, favourable import-export regulations, etc. It does not matter whether the surplus of labour of the working class is usurped by capitalists in the form of profits and on the basis of ownership of

⁶ XIII Sjezd Usesojuznoj Kommunističeskoj Partiji, p. 166, 245.

the means of production, or by bureaucrats in the form of excessive salaries and privileges on the basis of unrestricted control of social objectified work.

Also survived the phenomenon of the alienation of political power. The initial successes of revolution, primarily the seizure and stabilization of the new revolutionary authority, are possible only because the avant-garde of the movement really expresses the mind and will of the working class and the mass of people who support the movement. However, the extent to which the new authority is unable to realize many of its proclaimed objectives and fulfil many of its promises; the measure in which, during the first strained relations with the class from which it originated, it decides to follow its own course because it is the only real subject of revolution which must act in the interest of the proletariat even though against the momentary wishes of the proletariat (which need not be conscious of its own interests); and the measure in which administration and political activity become a profession permanently restricted to a small number of chosen and deserving individuals – will determine the extent to which politics will become an alienated activity and the political institutions of the new authority cease to be a form of real mediation of the will of the revolutionary masses and become institutions for manipulation and coercion.

Thus in the sphere of economics and in the sphere of politics the individual still has more or less the status of an object. The self-management system in Yugoslavia has introduced the process of transcending this state although this process is still in its initial phase (and is more of a reformist than a revolutionary nature); it has earnestly tackled but not yet radically transcended the economic and political monopolies of bureaucracy.

6

Thus the most essential thing in the concept of revolution is neither the use of force nor the existence of a mass movement (more or less organized) nor a change of the nature of government, and not even the collapse of the social system as a whole; none of these are necessary or sufficient conditions for a real progressive transformation of social relations. *The essential characteristic of revolution is a radical transcendence of the essential internal limit of a certain social formation.*

Consequently, the basic theoretical question of revolution is then the establishment of this essential internal limit. Only when we establish which basic social institutions make a society non-rational and inhuman, only when we establish the historical possibility and the paths for abolishing these institutions and replacing them by others which ensure more rational and more humane social relations, can our idea of revolution become sufficiently clear and concrete, only then can we avoid becoming victims of the fallacies of *false avant-gardism*. These fallacies appear in two basic forms. One is *pseudo-*

avant-gardism – when we regard as revolutionary a movement whose objectives in fact are not radical – which regards as revolution an ordinary reform of a system or which only has certain external radical qualities: extreme leftist phrases, a romantic negativist symbolic, an organization which denies the existing society as a whole, without a clear idea of which of its key institutions have to be transcended, and what in these institutions must be definitively abolished and what be preserved as part of the new and more progressive institutions of the future society.

The other form of false *avant-gardism* is *the myth of the old avant-gardism* which emerges when a social group successfully completes the initial part of revolution, seizes power, changes its social being, and objectively takes over a conservative role while at the same time trying to preserve its former revolutionary ideology. This is dictated not only by the need to preserve illusions about itself, but also by the need to maintain spiritual contact with the mass of the people in whose name it originally acted. Both needs are satisfied by careful cultivation of traditions from the past revolutionary period on the one hand and by ideological mystification of the existing relations on the other.

7

The myth of former *avant-gardism* is the more difficult to expose as the concept of revolution includes several meanings, since reality has several different strata and thus also several different limits and possible negations, and because each of them depends on our general systems of values on the one hand, and on a correct assessment of real historical possibilities on the other. The establishment of the essential internal limit of a social formation depends on the following premises:

(1) A social formation has its particular economic, political, social and cultural dimensions. It is therefore possible to restrict oneself to only one of them and refer separately to political, economic, social or cultural revolution. What we are primarily concerned with here is *the totality of society*, and thus *integral revolution* which would embrace all these spheres (which, after all, cannot be sharply divided from one another). But even if the question is put in this way, the fact remains that social reality consists of different strata.

First this can be a special form of capitalism: liberal, monopolistic or state capitalism. Its internal limit may be the control of objectified work based on private ownership of the means of production. The abolition of this limit certainly has a revolutionary character, but private ownership may be replaced by state ownership. The internal limit of capitalism as such is production for profit and the appropriation of profit by the owners and professional managers. However, the ultimate basis of any contemporary society (its deepest strata) is commodity production; its internal limit is the fetishism of commodities and the alienation of work in general.

Thus an answer to the question on revolution, premises the specification of the problem: do we have in mind the transformation of private capitalism or of capitalism in general or, the most radical transformation, i. e. the transformation of class society based on commodity production and alienation of work.

(2) How the question of revolution is to be posed depends, however, on how we understand the relationship of practice and the existing historical reality. The opposite extremes are the opportunistic positivism of Realpolitik and the voluntaristic utopianism of revolutionary romanticism.

The former assumes that practical activity should be adjusted to what is necessary in the social process or what is the »objectively dominant, prevailing tendency«. If the majority of the workers are really interested exclusively in a higher income and higher living standards then not only can the beginning of revolution be linked exclusively with a possible catastrophic weakening of imperialism on an international level, but the social transformation itself will not be understood radically enough, i. e. primarily as a change of the nature of government. The commodity monetary relations will be largely left untouched because the producers »objectively tend to behave as commodity producers«. The bureaucratic structure of society will be left untouched because the workers »objectively tend to leave the burden and responsibility of decision making to experts, managers and professional politicians«. No real cultural revolution will take place because the mass of people »objectively prefer entertainment music to Mozart and western films to Shakespeare«. Revolutionarity which thus bases the concept of objective historical possibilities on the law of large numbers ends in reformism and not infrequently in counter-revolution.

Romantic utopianism, on the other hand, admits no social determination and takes the line that before action all possibilities are open, that the spirit of utopia rather than the spirit of positive knowledge should be followed and that thus one must commit oneself to what is the most humane, regardless of how possible objectively it is. The idea of what is historically negative becomes very broad and truly radical: it embraces not only production for profit, but also commodity production in general, not only deformations of modern technology, but also technology in general, not only bureaucracy but also any organization and institutionalism, not only a positivistic understanding and application of science but also all planning and rational calculation. In relying on the logic of the heart and pleading for full liberty and spontaneity, extreme radicalism can help to create undreamed of new possibilities, expand accidentally the area of real human freedom, and play the highly important role of catalyst by attracting attention to cleverly concealed real problems, exposing all the brutalities of the existing authority and awakening immense latent energies. But all this is a thing of accident. To dispute *everything* in a society means to dispute even what in existing historical condi-

tions – at least for another period – should be preserved in the new society. Eventually this means to fail to dispute *really in practice* what has already become historically possible to transcend.

Revolution understood romantically is either revolution in thought only or, in an attempt of its political realization, only a preliminary catalytic phase of real revolution.

Historical reality thus must not be understood in a positivistic manner. Activism must not be synonymous with voluntarism.

Historical reality is not only what dominates, but also what is rare and exceptional; not only what now factually *is*, but also what tomorrow *can be if we become committed in a definite manner*. Whether something can or cannot be is a matter not only of intuition and imagination, but also of rational assessment which should precede action. Neither are all possibilities open, nor are they all except one excluded. Everything can be that is not excluded through the action of certain social laws in a certain historical situation. Naturally, laws must not be reified: they are only regularities of human behaviour which can be changed if this behaviour ceases being spontaneous, haphazard, and becomes conscious and calculated. Since the behaviour of all people in every aspect cannot be changed so radically that all laws cease to be valid, many logical possibilities are in fact not realized. Among those which are open, revolutionary, commitment tends to realize not those which are the most probable, but those which are the most humane and most rational, even though they may border almost on the limit of impossibility.

(3) The establishment of the essential negation of a social formation thus depends on three kinds of assumptions:

(a) on the specification of the system whose negation is involved; on this will depend what can be regarded as essential and what as inessential;

(b) on critical knowledge of the historical situation in which the given system exists. (Only by considering the existing lawful tendencies of human behaviour can we say which social institutions and structures can be transcended);

(c) on a certain value orientation which rests on the concept of real human needs and, in the last resort, on an integral philosophical anthropology. Only when we have a definite idea of what man is, what in given historical conditions he can be, and which of his essential needs can be realized, – only then can we establish what is negative in existing reality and what are the institutions which prevent man from being what he already can be.

Every practical activity explicitly or implicitly starts from a certain idea of the negative things which should be eliminated. For positivistic realism negative is what impedes growth and the effective functioning of the existing. The anthropological assumption here is that man is what factually predominates in his present behaviour, that his needs can be established by empirical study of his choice between alternative possibilities. Naturally, a complete neglect of such empirical facts would lead to a radical departure from reality and to a mythology of

a special kind. On the other hand, however, its uncritical acceptance means definitely remaining within the limits of the existing and giving up revolutionary activity which should transcend the limits of the existing. Every producer is able to participate in economic and political decision making, even though empirical investigations may establish the phenomenon of escape from freedom and an one-sided preoccupation with income. Every man has the ability to find pleasure in works of supreme art if he is enabled to acquire the necessary pre-knowledge. Certainly, if society is not so organized that it enables every individual to reach the level which society as a whole has already reached, any »objective« investigation will show that a huge majority of the people »freely« choose to remain on the level of folklore and the cheapest entertainment.

Utopian romanticism, on the other hand, starts from abstract and unhistorical anthropology. It does not put the question what man can be *in a certain historical situation*, transcending one form of society and entering another which, though more humane and more rational, still has certain essential inevitable limitations. In the absence of mediation by such concrete historical knowledge utopian romanticism poses the question of the realization of freedom, creativity, social solidarity and human spontaneity at all. This leads to disputing the existing society *in toto*; all its institutions are on the whole negative, because they put limitations to this unlimited, absolute ideal.

Philosophical anthropology which draws inspiration from Marx (both from Marx, the author of *Economic and Philosophical Manuscripts*, and from Marx as the author of *Das Kapital*) has a historical character; its view of man and human needs is concretely general and many-layered. It contains not only the idea of what man could be when definitively freed from coercive physical work and when class society and commodity production are abolished, but also of what man could be tomorrow with human material production, division of labour, the market and professional politics still existing. As long as such social institutions continue to exist, man's freedom and his need to assert practically all his potential abilities will be limited. But already today man could considerably free himself of the anarchy of commodity production, he could more freely choose his profession and have much richer free time. Already today everybody could share in decision making and management, and the present unlimited competences of professional politicians could be reduced to the activity of experts who analyse data, propose alternative solutions and work out practical measures, leaving to assemblies and other self-managing organs to adopt vital decisions.

8

What then, in the light of these considerations, are the basic elements of the Marxist concept of revolution in modern historical conditions.

Revolution is the negation of the essential internal limit of modern capitalism. This essential limit is not simply private ownership of

the means of production – as it seemed to most of Marx's followers – but a whole structure which can be characterized as follows: on the basis of private ownership of the means of production a social class – the bourgeoisie – has unlimited control of the entire objectified work, organizes the production of goods exclusively for profit, lets the market determine the value of all goods, including the value of labour which is reduced to the level of ordinary goods, and thus acquires the possibility to appropriate the total surplus of value. Revolution must radically transcend this structure. It must abolish private ownership of the means of production, but must not allow any other social group (for instance the bureaucracy or technocracy) on some other basis (for instance on the basis of the monopoly of political power) to control objectified work and appropriate a major proportion of the surplus of value. Commodity production and the market can be transcended only gradually, and this requires a whole historical epoch. However, in conditions of a developed industrial society the initial steps towards its abolition must be undertaken immediately. The commodity production can be gradually transcended by production for man's needs, payment according to success in the market can be transcended by payment according to intensity, degree of skill and creativity of work in that measure in which the producers themselves assume control of productive forces and objectified work: the laws of the market will first be corrected, in order to avoid undesired social differences and other non-rationalities, to lose increasingly their meaning in a free society.

In view of the dual nature of negation, two stages of *communist* revolution can be comparatively clearly distinguished. The first stage which abolishes the class system of society and the exploitation of producers (either by the bourgeoisie or the bureaucracy) and which by this very action transcends the classical form of State replacing it with a developed integrated system of self-management is *socialist* revolution which must be of primary interest to us both theoretically and practically.

9

The typology of the forms of socialist revolution could be as follows:

(1) In a developed capitalist country the proletariat seizes power by force and establishes a dictatorship of the proletariat which possesses all the characteristics of socialist democracy. There is no historical record of any such revolution. The May events in France in 1968 showed the possibility of this classical form of violent proletarian revolution.

(2) In a developed capitalist country which is nearing the affluent society a number of gradual transformations take place which lead towards a reduction of social differences and growing participation by the workers. Power passes into the hands of the people in a legal parliamentary manner (as in Sweden) or as a result of the inability of

the capitalist-bureaucratic government to settle the existing problems on the domestic and international plane (debacle in war, the negro problem, automation: such potentialities exist for the future in the United States).

(3) In a semi-developed capitalist country in which the bourgeoisie has displayed fatal deficiencies – through catastrophe in war or inability to solve agrarian or national questions. The combined forces of the workers and peasants and, in certain cases, also of all other patriotic forces including a part of the bourgeoisie, seize power and adopt a triple task: (a) to remove the remains of feudalism and introduce democracy, (b) to accelerate industrialization, (c) to bring about socialist transformation.

The Russian, Chinese, Yugoslav and Cuban revolutions belong to the third type. None of them is perfect. Parallel with major successes in removing the feudal heritage, in promoting industrialization and urbanization and developing new forms of democracy (Soviets, social self-management in Yugoslavia), these countries' general initial low level of development and cultural backwardness led to a certain degree of bureaucratization. Bureaucracy slowed down and, in certain socialist countries, almost completely halted the process of radical transformation of social relations, and this is the essential limit of all societies which are moving towards socialism today.

The world has not yet seen a revolution of the anticipated classical type, although recent events have clearly shown that it is too early to regard it as historically transcended.

Developments in some of the most highly developed capitalist countries allow us to describe them as a profound transformation of society which has some features of socialist transformation. However, it is impossible to say whether this transformation will continue and lead to a definitive negation of the essential internal limit of capitalism or whether various hybrid social forms will emerge which have the characteristics of both capitalism and socialism.

On the other hand, in backward colonial countries anti-imperialist movements and regimes exist which are trying to omit certain capitalist forms and undertake certain socialist measures such as nationalization and planning. In certain cases these processes may be regarded as a preliminary stage of socialist revolution. Social relations in those countries are too undeveloped for socialism to mean anything more than a vision of a far distant future.

MARX'S CONTRIBUTION TO THE KNOWLEDGE OF MAN

Erich Fromm

Mexico, D. F.

Some preliminary remarks seem to be in order. Marx's contribution to the knowledge of man or, in a narrower sense, to psychology, is a topic which has found relatively little attention. Quite unlike Aristotle or Spinoza, whose works on ethics are treatises on psychology, Marx is supposed not to have been much concerned with the individual man, his drives, and his character, but only with the laws of society and its evolution.

This disregard of Marx's contribution to psychology is caused by a number of factors. One, that Marx never put his psychological views in any systematic form, but that they are distributed all over his work and have to be pulled together to display their systematic nature. Second, the vulgar misinterpretation of Marx as having been concerned only with economic phenomena, or the misinterpreted concept of materialism, according to which Marx assumed that man is by nature driven primarily by the wish for economic gain, obscured Marx's real picture of man and his contribution to psychology. Third, Marx's dynamic psychology came too early to find sufficient attention. It was not until Freud that a systematic depth psychology was developed, and Freud's psycho-analysis became the most important dynamic psychological system. Its popularity, to some extent due to its mechanistic materialism, obscured recognition of the core of the humanist depth psychology which is to be found in Marx. On the other hand, the ever more important role of a mechanistically oriented experimental psychology, tended to block the understanding of Marx's psychological concepts.

How could it have been otherwise? Modern academic and experimental psychology is to a large extent a science dealing with alienated man, studied by alienated investigators, with alienated and alienating methods. Marx's psychology, being based on the full awareness of the fact of alienation, was able to transcend this type of psychological approach because it did not take the alienated man for the natural man, for man as such. As a result, however, his psychology was in fact a closed book to those who believe in reflexology

and conditioning as the last word in the knowledge of man. Perhaps today there is a better chance for an understanding of Marx's contribution to psychology than ever before, partly because essential findings of Freud's are no longer held to be so inseparably connected with the mechanistic parts of his theory (for instance, the libido theory), and partly because the renaissance of humanist thinking is creating a better basis for the understanding of Marx's humanist psychology.

I am sure it is not necessary to apologize for the fact that given the length of this paper I cannot try more than to give a brief resumé of what I consider to be the core of Marx's contribution to psychology. Furthermore, it goes without saying that many elements of his psychological thinking are to be found in thinkers who preceded him, of whom Spinoza, Goethe, Hegel, and especially Feuerbach, are only some of the outstanding figures in a sequence of thinkers, East and West.

Marx, speaking of psychology as »a natural science of man«, (identical with »a human natural science«) starts out with a concept of human nature which runs through his whole work until the last pages of the *Capital*, where, in the third volume he speaks of working conditions »most adequate to their human nature and most worthy of it«. While in the Economic and Philosophical Manuscripts of 1844 Marx speaks of the »essence of man« or the »species life« of man, he qualifies already in the *German Ideology* the use of »essence« by stating that this essence is »no abstraction«, and in the *Capital* he replaces the concept of »essence« with that of »human nature in general«, to be distinguished from »human nature as modified in each historical period«. This is, indeed an important refinement of the concept of human nature, but in no way its abandonment.

Does Marx give us a definition of the »essence of human nature«, of »man's nature in general«? Indeed he does. In the Philosophical Manuscripts, Marx defines the species character of human beings as »free, conscious activity«, in contrast to the nature of the animal which »does not distinguish the activity from itself . . . and is its activity«. While in his later writings, having dropped the concept »species character« he cannot repeat the same formulation, the emphasis remains the same, that of activity as the characteristic of the not crippled, the not fragmented nature of man. In the *Capital*, Marx defines man as a »social animal«, criticizing Aristotle's definition of man as a »political animal« as being »quite as characteristic of ancient classical society as Franklin's definition of man as a 'tool-making animal' is characteristic of Yankeeedom«. Marx's psychology, as well as his philosophy, is one of human activity, and I quite agree with the view that the most fitting way to describe Marx's definition of man is that of a being of »praxis«, a point to which I shall return later.

Marx's first step of employing the concept of human nature in one form or another throughout his whole work would have little meaning without the second and most important step which characterizes his psychological theory. I refer to his concept of man's nature as a dynamic, energetic one. He sees man as being driven by passions, or

drives, although man is largely unaware of these driving forces. Marx's is a *dynamic psychology*. This constitutes on the one hand its affinity to Spinoza's psychology, and its anticipation of Freud's, and on the other, its contradiction to any kind of mechanistic, behavioristic psychology. As I shall try to show later in more detail, Marx's dynamic psychology is based on the primacy of man's *relatedness* to the world, to man, and to nature, in contrast to Freud's, which is based on the model of an isolated *homme machine*.

His most general and yet very fruitful concept of drives consists in the differentiation between »constant« or »fixed« drives, and »relative« drives. The constant drives »exist under all circumstances and ... can be changed by social conditions only as far as form and direction are concerned«; the relative drives »owe their origin only to a certain type of social organization«.

Marx assumed sex and hunger to fall under the category of »fixed drives«, while avarice, for instance, would be an example of a relative drive. This distinction is closely related to the distinction between human nature in general and its specific manifestations. At this point I only want to say briefly how extraordinarily fruitful this division between fixed and relative drives is, and that in fact, this concept alone constitutes a most important contribution to the present-day discussion of drives and instincts. Marx clarifies the distinction still further by saying that »relative appetites« (another word for drives) ... are not an integral part of human nature« but »owe their origin to certain social structures and certain conditions of production and communication«. Here Marx already linked the relative appetites with social structure and conditions of production, and communication, and thus laid the foundation for a dynamic psychology which understands most human appetites, and that means a large part of human motivation as being determined by the process of production. The concept of »social character« in the dynamic sense in which I have formulated it, is based on this notion of Marx.

Not less important than Marx's distinction between constant and relative drives is his discussion of the animal versus the human quality of constant drives. And it is precisely at this point that we find the decisive difference between Marx's dynamic psychology and that of Freud. Considering those drives which are »constant« and assumed to be of the same quality in man and animals, by psychoanalysts as well as by academic psychologists, Marx states that »eating, drinking, and procreating are, of course, also genuine human functions. But abstractly considered, apart from the environment of other human activities and turned into final and sole ends they are animal functions«. For Freudian psycho-analysis, based on the model of the isolated *homme machine*, whose drives are fed by inner chemical processes, with the goal of reduction of tension to an optimal threshold, the satisfaction of hunger, thirst, and sexual desire are, indeed, ends in themselves.

We are now prepared for one of Marx's most fundamental statements concerning the nature of drives. »*Passion is man's faculties striving to attain their object* (Die Leidenschaft, die Passion, ist die

nach seinem Gegenstande energisch strebende Wesenskraft des Menschen).« In this statement passion is considered as a concept of relation, or relatedness. It is not as in Freud's concept of instinct or drive an inner, chemically produced striving which needs an object as a means for its satisfaction, but man's faculties themselves, his *Wesenskraft*, are endowed with the dynamic quality of having to strive for an object they can relate to and unite themselves with. *The dynamism of human nature is primarily rooted in this need of man to express his faculties toward the world, rather than in his need to use the world as a means for the satisfaction of his physiological necessities.* What Marx is saying is that because I have eyes I have the need to see; because I have ears I have the need to hear; because I have a brain I have the need to think; and because I have a heart I have the need to feel. In short, because I am man, I am in need of man and of the world. In passing it might be useful to note, considering the present-day popularity of the so-called psychoanalytic ego-psychology, that when Marx speaks here of faculties and their expression, he is precisely not speaking of the ego, but of passion, of »natural powers and faculties which exist in man as tendencies and abilities, as drives«, of the energy invested in the need of each faculty to be expressed.

There are numerous statements by Marx which are variations of the theme of passion as a category of relatedness of man to himself, to others and to nature, and of the realization of his essential powers. Space permits me to quote only a few. Marx makes very clear what he means by »human faculties« which relate to the world in a passionate way: »his *human* relations to the world – seeing, hearing, smelling, tasting, touching, thinking, observing, feeling, desiring, acting, loving – in short, all the organs of his individuality are the . . . active expression (Betätigung) of human reality«. Precisely because the object is an expression of human reality, it, itself, becomes human, or as Marx put it, »in practice I can only relate myself in a human way to a thing when the thing is related in a human way to man«. (In passing I should like to call attention to the basic similarity of this concept of Marx with concepts to be found in Goethe, Zen Buddhism, and Christian mysticism).

Man's »drives«, then, are an expression of a fundamental and specifically human need, the need to be related to man and nature, and of confirming himself in this relatedness. The aim is to »accomplish the union of man with nature, the realized naturalism of man and the realized humanism of nature«. The need for self-realization in man is the root of the specifically human dynamism. The wealthy man is at the same time one who needs »a complex of human manifestations of life, and whose own self-realization exists as an inner necessity, a need«.

Marx saw also clearly the connection between man's relatedness to himself and his relatedness to others. His position in this respect is essentially the same as that of Goethe who said: »Man knows himself only as much as he knows the world. He knows the world only within himself, and he is aware of himself within the world. Each new object

truly recognized opens up a new organ within ourselves«. From this concept of dynamic relatedness follows that for Marx »the wealthy man is at the same time one who *needs* a complex of human manifestations of life, and whose own self-realization exists as an inner necessity, a *need*«. Hence »poverty is a passive bond which leads man to experience a need for the greatest wealth, the *other* person«.

Is this related man who energetically strives for expression of his faculties, the worker, or the bourgeois of the 19th century? If the answer is no, – and it is »no«, – that relevance has Marx's model of human nature for the understanding of man? Is it a man of the golden age of the past, or is it the man of the Messianic vision for the future? The answer is complicated, and leads us directly into one of the most profound and most modern concepts of Marx's psychological system. In contrast to the concept of mental illness which can be defined in relative terms as an illness different and graver than the illness of the average man or, from a different standpoint, as an illness which does not prevent man from producing and procreating, Marx visualized the pathology of normalcy, the crippledness of the – statistically – normal man, the loss to himself, the loss of his human substance, the loss of being what he ought to be because of what he could be. Thus Marx speaks of the possibility that man may »become lost« in the object, provided the object has not become a human object, that is to say, that his relationship to the object is not that of active relatedness, often called »appropriation«. He speaks of man's becoming »mentally and physically dehumanized«, or of the »crippled« worker, the »mere fragment of a man« versus the »fully developed individual«. If man, so goes Marx's reasoning, does not relate himself *actively* to others and to nature, then he loses himself, his drives lose their human qualities and assume animal qualities, and so, we might continue, since he is no animal, he is a sick, fragmented, crippled human being. This is precisely the revolutionary and the therapeutic element in Marx's dynamic psychology. Man is potentially not only capable, but in need of relating himself to the world, and in order to be human and to be cured, he needs to restore this potential of a healthy, and not a pathological form of human functioning.

Marx's concept of the crippled versus the fully developed man forms the basis for a new and original concept of neurosis. I am referring to an important statement in the *German Ideology*: »it is nonsense to believe . . . one could satisfy one passion separated from all others without satisfying *oneself*, the whole living individual. If this passion assumes an abstract, separate character, if it confronts him as an alien power, that is, . . . as the one-sided satisfaction of a single passion – this by no means pertains to consciousness or good will . . . but to *being*; not to thought, but to life. It is caused by the empirical development and manifestation of life of the individual . . . if the circumstances under which this individual lives permit him only the one-sided development of one quality at the expense of all others . . . the result is that this individual achieves only one-sided, crippled, development«. Marx speaks here of alienated passions, of passions which are satisfied as ends in themselves, without satisfying the whole hu-

man being, that is to say, which are separated from all other passions and hence oppose the individual as an alien power. In an instinctivistic psychology like Freud's where normalcy and health are the result of the satisfaction, precisely, of one instinct, namely the sexual instinct, such a consideration would have no place. In a humanistic concept of passion, in which the energy is generated by the active striving of all faculties to attain their objects, Marx's statement points to the nature of neurosis or mental illness. It can be defined as absolute dominance, and hence alienation of one passion.

The key concept of the human, that is to say, not alienated or pathological drive, is *activity* or, as Marx originally said, *self-activity*. What does Marx mean by »activity«? Obviously he does not have in mind »activity« as it is used in contemporary language, as doing something, being busy, etc. It is also different from the activity of the animal which constructs »only in accordance with the standards and needs of the species to which they belong, while man knows how to produce in accordance with the appropriate standard to the object. Thus man constructs also in accordance with the laws of beauty«. Marx's concept of activity is close to that of Spinoza, a creative and spontaneous act, possible only under the condition of freedom. So he speaks, for instance, of the »spontaneous activity of human fantasy, of the human brain and heart . . .«. This concept of activity becomes particularly clear when Marx speaks in very concrete terms of human passions, particularly that of love. »Let us assume« he writes, »*man* to be *man*, and his relation to the world to be a human one. Then love can only be exchanged for love, trust for trust, etc. If you wish to enjoy art you must be an artistically cultivated person; if you wish to influence other people you must be a person who really has a stimulating and encouraging effect upon others. Every one of your relations to man and to nature must be a *specific expression*, corresponding to the object of your will, of your *real individual* life. If you love without evoking love in return, i. e., if you are not able, by the *manifestation* of yourself as a loving person, to make yourself a *beloved person*, then your love is impotent and a misfortune«.

Marx expresses this active quality of love most clearly in what he writes in *Die Heilige Familie*: »Mr. Edgar transforms love into a goddess and into a cruel goddess by transforming the loving man or the love of man into the man of love, thus making »love« a being separated from man. By this simple process the transformation of predicate into subject . . .« man is transformed into no-man. Indeed, love is a human activity, not passivity, (*to be* in love, rather than *to fall* in love) and »it is love which teaches man to truly believe in the world of objects outside of him . . .«.

Marx's concept of truly human needs, that is, the need of the other, the need to express and to pour one's faculties into their adequate objects, can be understood fully if one pays attention to Marx's concepts of synthetic, inhuman and enslaving needs. Modern psychology is little concerned with the critical analysis of needs; it accepts the laws of industrial production (maximal production, maximal consumption and minimal human friction) by assuming that the very fact

that a person desires something is proof that he has a legitimate need for the desired thing. Freudian psychoanalysis, focusing only on sexual needs, or later on destructive needs, in addition to the needs for survival, had no reason to concern itself with them. Marx, on the other hand, because of the dialectic nature of this psychology, pointed to the ambiguous character of needs very clearly, and, in fact, used this point as his most severe attack against the science of psychology. »What is to be thought of a science« so he says in the Economic and Philosophical Manuscripts, »which . . . does not feel its own inadequacy, even though this great wealth of human activity means nothing to it except, perhaps, what can be expressed in the single phrase – »need«, »common need«? Those »needs« which are not *human* needs are characterized by Marx very succinctly: »Every man speculates upon creating a *new* need in another, in order to force him to new sacrifice, to place him in a new dependence, and to entice him to a new kind of pleasure . . . Everyone tries to establish over others an *alien* power in order to find there the satisfaction of this own egoistic need. With the mass of objects, therefore, there also increases the realm of alien entities to which man is subjected. Every new product is a new potentiality of mutual deceit and robbery. Man becomes increasingly »poor« as man . . . This shows subjectively, partly in the fact that the expansion of production and of needs becomes an *ingenious* and always calculating subservience to inhuman, depraved, unnatural and *imaginary* appetites«.

»As a result, . . . the production of too many useful things results in too many *useless people*. Both sides forget that prodigality and thrift, luxury and abstinence, wealth and poverty, are equivalent«.

With this distinction between genuine and imaginary human needs, Marx's psychology touches upon one of the most important distinctions to be made in the theory of needs and drives. Neither is an isolated and hypothesized sexual instinct »normal« unless it is part of the totality of man's manifestation of his life; nor is an artificially produced (through advertising) need and desire normal, natural, healthy or human, because it is a subjectively felt desire. The question how to distinguish between human and inhuman, real and imaginary, furthering and poisonous needs is, indeed a fundamental psychological problem which neither psychology nor Freudian psychoanalysis could even begin to investigate, because they made no such distinctions. And how could they make such distinctions when their model of man is the alienated man, when the fact that modern industry creates and satisfies more and more needs is taken as a sign of progress, and when the contemporary concept of freedom, to a large extent, reflects the freedom of the customer to choose between various and virtually identical brands of the same commodity within the reach of his pocket-book – a freedom of the consumer quite different from the freedom of the entrepreneur in the 19th century? Only a dialectical and revolutionary psychology which sees man and his potentiality beyond the appearance of a crippled man can arrive at this important distinction between two kinds of needs, the study of which may be initiated by those psychologists who do not mistake the appearance for the essence.

It should be noted in passing that Marx, once making this difference, must come to the result that poverty and wealth, abstinence and luxury, are not contradictions but are equivalent, resting on the frustration of *human* needs.

So far we have dealt with Marx's concepts of drives and needs in a general way. Is there anything more specific concerning drives to be found in his psychology? Indeed there is, even though by no means anything as systematic or as complete as we would expect in a work that deals primarily with psychology.

It has already been mentioned that for Marx the concept of love is crucial in describing man's relationship to the outside world. It is crucial also for the process of thinking; one of the main criticisms against »Herr Edgar« in the *Heilige Familie* is precisely that he tries to get rid of the passion of love in order to find total peace of knowing (Rule des Erkennens). In this context Marx equated love with all »that which is life, all that is immediate, all sensuous experience, all real experience, of which one never knows beforehand whence and whither« (von der man nie vorher *weiss* woher und wohin). As far as human relations are concerned, Marx believes that »the immediate, relation of man to woman . . . The relation of man to woman is the most natural relation of human being to human being«.

It is very interesting to compare this concept of Marx with the concept of sexuality in Freud. For Freud, sexuality (and in his later work, destructiveness) is a central passion of man. As I have indicated before, this passion is conceived of as the use of woman by man in order to satisfy his chemically produced sexual hunger. Had Marx known Freud's theory, he would have criticized it as a typical bourgeois theory of use and exploitation. In the center of Marx's concept of human relations we find not sexuality, but Eros, of which sexuality can be one expression. By Eros is meant here the specifically male-female attraction which is a fundamental attraction in all living substance. Freud, in his work up to 1920, could not have had such a concept because for him libido was masculine, and woman was only a sexually crippled man. Only in the basic revision of his theory after 1920 did Freud speak of Eros, but without giving up his original mechanistic libido theory.

Another basic category in Marx's psychology is that of life as against death. Life and death not in a biological-physiological sense, but in a psychological one. (In many ways this concept touches upon Freud's life and death instinct, but without its alleged biological substratum or more directly, upon what I have called biophilia and necrophilia – love of life and love of death). Perhaps the most decisive question in Marx's psychology is whether a man, class or society are motivated by the affinity to life or to death. His enmity against capitalism, as his love for socialism, as far as the emotional background is concerned, are rooted in this dichotomy. Among the various places where Marx mentioned this distinction, I quote here only the one best known, that in the *Communist Manifesto*: »In bourgeois society living labor is but a means to increase accumulated labor. In Communist so-

ciety, accumulated labor is but a means to widen, to enrich, to promote the existence of the laborer. In bourgeois society, therefore, the past dominates the present; in Communist society, the present dominates the past«. Or, as he put it elsewhere, the rule of capital is »the domination of living men by dead matter«. Eros and love of life are the two central strivings of the unalienated man. They are given in human nature, and manifest themselves under social circumstances which give man the possibility to be what he could be. Among the passions which are produced in, and which govern man in capitalist society, Marx counts in the most general way any kind of greed which is a substitute for the lack of love and aliveness, and more specifically acquisitiveness, avarice and self-indulgence. His analysis of the ascetic, hoarding character of the bourgeois of the 19th century and of the self-indulgent character of those who could afford the luxurious life, is a milestone in the development of a dynamic characterology applied to various classes. Since Marx's whole psychological thinking is dynamic, and not behavioristic-descriptive, those character traits and character concepts have to be understood in the dynamic sense. They are the relatively constant passions and appetites produced by certain economic and social conditions. Marx is related here to the great social-psychological opus of Balzac, who considered the study of character to be the study of those »forces by which man is motivated«. The work of Balzac is in many ways the elaboration of Marx's psychological principles. It must be added in passing, that if one reads Marx's letters to Engels, especially in their unabridged German original, one finds a depth-psychological view of individuals which, while not having the artistic qualities of Balzac's descriptions, would belong among the best psychoanalytic sketches of character in terms of dialectic humanist psychoanalysis.

To finish this brief resumé of Marx's psychology of drives. I want to mention that rage is also among the passions he mentions, but what is especially interesting is his concept that rage can be turned against oneself, an idea which later on played a very essential part in Freud's psychoanalysis. Marx wrote »shame is a kind of rage which is turned against oneself, and if a whole nation were really ashamed, it would be as were it the lion which crouches before it leaps«.

Marx's contribution to humanistic depth psychology could not be fully understood without knowing his attitude toward consciousness and his concept of the function of becoming aware.

His attitude toward consciousness has found its classic expression in the well known statement in the *German Ideology*: »it is not consciousness that determines life, but life that determines consciousness«, and later, in the Preface to the *Contribution to the Critique on Political Economy*: »It is not the consciousness of men that determines their existence, but, on the contrary, it is their social existence that determines consciousness: »What he calls in the first statement »life« he calls in the second statement »social existence«. Continuing the tradition of which Spinoza was one of the early outstanding exponents, and which found in Freud, over fifty years later, its culmination, Marx attacks the prevalent opinion that consciousness is the ultimate

datum and the quality of all psychic life. Marx saw, and in this respect more deeply than Freud, that consciousness is the product of the particular practice of life which characterizes a given society or class. It is »from the very beginning a social product« and like language, it arises »from the need, the necessity for intercourse with other men. While man thinks he is determined and motivated by his own ideas, he is in reality motivated by forces behind his back and of which he is not aware«. While Marx already used the term »repression« (*Verdrängung*) in relation to the repression of »ordinary natural desires«, in the *German Ideology*, Rosa Luxemburg quite explicitly, and following Marx's thought, spoke of the dichotomy between the »conscious« and the »unconscious«. In an interpretative version of Marx's statement about consciousness being determined by social existence, she writes: »The unconscious comes before the conscious. The logic of the historic process comes before the subjective logic of the human beings who participate in the historic process«. In a class society man's consciousness is necessarily false consciousness, ideology, which gives the appearance of the rationality of his actions when due to the contradictions of any class society the true motivations are not rational.

Marx's concept of consciousness and ideology lead to one of the most essential parts of Marx's theory of revolution. In a letter of September, 1843, he speaks of consciousness as »a thing which the world must appropriate, although it does not want to do so . . . our motto must be then: reform of consciousness not by dogmas but by the analysis of the mythical consciousness unclear to itself be it religious or political«. The destruction of illusions and the analysis of consciousness, that is to say, awareness of the reality of which man is not conscious, are the conditions for social change. Marx has expressed it in many splendid formulations, like this one: one must force »the frozen circumstances to dance by singing to them their own melody«. Or: »the demand to give up the illusions about its condition is the demand to give up a condition which needs illusions«. Man should become »a disappointed man who has come to his senses in order that he may move around himself and thus around his real sun«. Awareness of reality as a key to change is for Marx one of the conditions of social progress and revolution, as it is for Freud the condition for the therapy for mental illness. Marx, not being interested in problem of individual therapy did not speak about awareness as a condition for individual change, but considering his whole psychological system, as I have tried to outline it here, it is by no means a tour de force to make this connection.

I believe that when Marx's central concern, that with man, has been fully recognized, his contribution to psychology will find the recognition which so far has been denied it.

DIE MARXSCHER REVOLUTIONSTHEORIE UND DIE REVOLUTION DES ALLTAGSLEBENS

Agnes Heller

Budapest

Der Begriff des Alltagslebens tauchte in den letzteren zwanzig Jahren im marxistischen Denken bei mehreren – und voneinander verhältnismässig unabhängig – auf. Es genügt, wenn wir – in der geschichtlichen Reihenfolge des Erscheinens des Problems – auf Leffebvre, Lukács und Kosik hinweisen. Dies reagierte – wie eine jede Bereicherung des begrifflichen Apparats des Marxismus – auf die durch die revolutionäre Praxis, aufgeworfenen neuen Probleme; auch dann, wenn einzelne damit auch nicht im reinen waren. Dieser neue Aspekt der revolutionären Praxis tauchte sowohl in der kapitalistischen, wie in der sozialistischen Welt auf. In der kapitalistischen Welt hing er mit dem abrupten Ende der der Niederlage des Faschismus folgenden optimistisch-illusionistischen Epoche, wie auch damit zusammen, daß die Niederwerfung des Faschismus das neue, linksorientierte Europa nicht zustandegebracht hat. Was noch mehr ist: so endete auch die von Thomas Mann »moralisch gute Zeiten« genannte Epoche, in welcher der gegen die Unterdrückung und äußerste Entmenschlichung geführte kollektive Kampf den Menschen Gemeinschaft, unmittelbares Kampfziel, moralische Haltung verlieh, und der so viele bedeutende Beispiele von Heldentum und Solidarität ins Leben rief. Die neue bürgerliche »Einrichtung« hat die Welt der bürgerlichen Alltags wiederhergestellt, ja sogar bekräftigt, das neue Stadium der industriellen Entwicklung erweckte den Anschein, als hätten sich die früher als revolutionär bewerteten gesellschaftlichen Kräfte – vor allem die Arbeiterklasse – in der kapitalistischen Entwicklung integriert und jene entfremdeten Lebensformen übernommen, die von dieser Gesellschaft – neben dem Steigen ihres Lebensniveaus, der steigenden Befriedigung ihrer Bedürfnisse – ihnen geboten wurden. Der relative und provisorische Erfolg der anhand der Bedürfnisse sich vollziehenden Manipulation und Meinungsmanipulation verhalf der Kritik des Alltagslebens und – denkens zu einer zentralen Bedeutung. Im Sozialismus wurde dieselbe Problem in der dem Tode Stalins folgenden Zeit akut. Hier stellte es sich heraus,

daß die bloße Behebung der Stalinschen Gewalt zwar die unerläßliche Bedingung für die Ausgestaltung einer humanisierten Lebensform, jedoch bei weitem keine ausreichende Bedingung sei. Denn in jenen Ländern, wo diese Liquidation mit größerer-geringerer Konsequenz vollzogen wurde, blieb auch – unter anderem – die Frage der gestaltenden Funktion der sozialistischen Lebensform ebenfalls ungelöst.

Es ist eine unzweifelhafte – und oft betonte – Wahrheit, daß Marx in der Revolution nicht allein die Frage der Machtübernahme des revolutionären Proletariats erblickte, sondern all dies – als die negative Aufhebung des Privateigentums – für die Vorbedingung jenes Vorgangs hielt, die er positive Aufhebung des Privateigentums, also Aufhebung der Entfremdung nannte. Dies bedeutet auch den radikalen Umbau des Alltagslebens. Es ist eine ebensolche unzweifelhafte – und ebenfalls oft betonte – Wahrheit, daß der Einzelmensch des Alltagslebens seine Umwelt für eine »fertige Gegenbeinheit« betrachtet, daß er sich das Gewohnheits- und Manipulationssystem dieser Umwelt spontan aneignet, daß sein Handeln pragmatisch, also für ihn das wesentlich sei, was den Erfolg einer gegebenen Tätigkeit gewährleistet, daß seine Begriffe überallgemeinert sind, daß sein Wissen – mit philosophischem Maßstab gemessen – bloß Meinung sei. Wahr ist ferner, daß das Alltagsleben, aus heterogenen Tätigkeitstypen zusammengestellt ist, und daß die Tätigkeitstypen sich nie unmittelbar auf die menschliche Gesamtpraxis beziehen. Unsere Frage ist die, ob – nach Annahme all dieser strukturellen Tatsachen und sie als Grundlage nehmend – das Alltagsleben notwendigerweise entfremdet sei; ob also eine radikale Umformung des Alltagslebens neben der Kontinuität seiner Grundstruktur möglich ist.

Dazu, daß die Einzelnen die Gesellschaft reproduzieren können, ist es notwendig, daß sie sich selbst als Einzelne reproduzieren. Das Alltagsleben ist die Gesamtheit jener Tätigkeiten, welche die jederzeitige Möglichkeit der gesellschaftlichen Reproduktion erschaffenden einzelnen Reproduktionen charakterisieren. Es gibt keine solche Gesellschaft, die ohne individuelle Reproduktion existieren könnte und es gibt keinen solchen Einzelmenschen, der ohne seine bloße Selbstreproduktion existieren könnte. Ein Alltagsleben gibt es also in *jeder Gesellschaft* – ohne es gibt es keine Gesellschaft. Zu gleicher Zeit: ein jeder Mensch – mag seine Stelle in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung wo immer auch sein – hat ein Alltagsleben.

In der der Zivilisation vorangehenden geschichtlichen Epoche existierte – wenn auch mit gewissen Beschränkungen – *nur* das Alltagsleben, insofern der Vorgang für die Erhaltung von Gattung und Individuum sich noch nicht – oder kaum – abgesondert hatte. Die grossen Objektivationen der Gesamtgesellschaft: die Arbeit, – als die für die Reproduktion der Gesellschaft notwendige grundlegende Tätigkeit – die Wissenschaft, die Politik, das Recht, die Religion, die Philosophie und die Kunst, lösten sich durch die Entfaltung des Privateigentums, der Entfremdung vom Alltagsleben los. Die Abtrennung der gattungsmäßigen Objektivationen vom Alltagsleben spiegelt solchermaßen zwei – miteinander geschichtlich gleichzeitig verlaufende jedoch prinzipiell miteinander nicht zusammenhängende – Vorgänge. Der eine ist die relative Verselbständigung des unmittelbaren

Verhältnisses zur Gattungsmäßigkeit, der geschichtlich endgültig und unwiderruflich sei. Der andere ist die Spaltung zwischen der Entwicklung des gattungsmäßigen Wesens und dem Einzelmensch (dem Einzelmensch ganzer Menschengruppen, Klassen), also die Tatsache, daß der frühere Vorgang sich *in Form der Entfremdung vollzog*. Unzweifelhaft ist, daß es einer retrograden Utopie gleichkäme, eine solche geschichtliche Perspektive festzulegen, in welcher das Alltagsleben die unmittelbar-gattungsmäßigen Objektivationen von neuem in sich aufnimmt. Andererseits würde die Anerkennung der Alternative einer solchen Zukunft, die das Status quo – in welcher die Entfremdung zwischen Alltagsleben und unmittelbaren gattungsmäßigen Objektivationen als endgültig anzusehen ist, akzeptiert, die Aufgabe der Menschen Revolutionstheorie bedeuten. Dies ist übrigens – ohne, daß es mit den Begriffen im reinen wäre – bei jedem technokratischen Weltbild der Fall, das die Lösung des Schicksals der Menschheit bloß von der Entwicklung der Produktionsfähigkeit, der Entwicklung der Wissenschaft und der steigenden Befriedigung der alltäglichen Bedürfnisse der Menschen erwartet. Zugleich ist jedoch auch jene revolutionäre Forderung als utopistisch zu beurteilen, die die Aufhebung dieser Diskrepanz von der Erhebung der Totalität des Alltagslebens in die Sphäre der unmittelbar-gattungsmäßigen Tätigkeiten bzw. Objektivationen erwartet. Es wird nie eine solche Menschheit existieren – prinzipiell kann dies auch nie der Fall sein –, in welcher die Einzelnen sich selbst nicht reproduzieren müssen und wo diese Selbstreproduktion einen größeren oder geringeren Teil der Tätigkeit der Einzelnen nicht in Anspruch nehmen würde. Es wird nie – und kann auch nie – eine solche Menschheit geben, in welcher die Einzelnen diese sämtlichen Tätigkeiten – die mit ihrem eigenen Bestehen, ihrer Bewegung in den gegebenen Erfordernis-Systemen im Zusammenhang stehen – philosophisch fundieren könnten. Die Menschen werden physisch einfach nicht fähig sein – und nie fähig sein – so zu leben, daß sie *alles* fertig Erhaltene, Gegebene fragwürdig erscheinen lassen, daß sie in einem Teil ihres Alltagslebens nicht aufgrund von über verallgemeinerten Kategorien, Analogien, Impulsen entscheiden sollen. Ich glaube, daß das Wesen der Entfremdung des Alltagslebens prinzipiell nicht in dem alltäglichen Denken und den Tätigkeitsformen verborgen ist, sondern in jener Art, *in welchem Verhältnis der Einzelne zu diesen Tätigkeitsformen* sich befindet, sowie in der Tatsache, ob er fähig oder unfähig ist die erwähnten Tätigkeitsformen selbständig zu hierarchisieren, in Einheit zu synthetisieren. Diese Fähigkeit hängt in Wirklichkeit davon ab, in welchem Verhältnis der Einzelne zu dem Nicht-Alltäglichen, d. h. den verschiedenen gattungsmäßigen Objektivationen steht.

Die Menschheit hat in ihrer Vorgeschichte – wenigstens als Tendenz – all jene Werte ausgearbeitet, die als Basis für die »wahre Geschichte« der Menschheit dienen können. Wenn wir die Geschichte der Menschheit untersuchen, so können wir darauf folgern, daß das Verhalten des Subjekts des Alltagslebens, d. h. der das Alltagsleben lebenden Einzelnen unterschiedlich sein kann. Diese Unterschiedlich-

keit fassen wir in zwei Haupttypen zusammen: *Partikularität* und *Individualität*. Wir sind uns jedoch darüber im klaren: dies sind zwei extreme Typen, und die Übergänge zwischen ihnen sind zahlreich.

»Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein bewußtes Wesen, d. h. sein eigenes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit. Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis dahin um, daß der Mensch eben, weil er bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein Wesen zu einem Mittel für seine Existenz macht« – schreibt Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“.

Also: die Bewußtheit des Menschen, d. h. seine gattungsmäßige Eigenart wird infolge der Entfremdung – beim Durchschnitt der gesellschaftlichen Individuen – zugleich das Mittel für die Zurücknahme seines gattungsmäßigen Wesens, da es sein Wesen zum Instrument seiner Existenz macht. Gerade dies ist das partikulare, entfremdete Individuum. Das Ziel des partikularen Individuums ist die Aufrechterhaltung seiner selbst; es identifiziert sich auf spontane Weise mit jedem Gewohnheits- und Erfordernissystem, das seine bloße Selbsterhaltung ermöglicht und konfliktfrei, »bequemlich« macht. Es ist jedoch nicht notwendig, daß ein *jeder* Mensch ohne Ausnahme und gleichermaßen diesen Tausch von Ziel und Mittel durchführe. Es gibt – es kann auch – immer solche geben, die es sich erkämpfen, daß sie sich – ihr individuelles Wesen – als etwas Gattungsmäßiges betrachten, daß sie sich zu sich selbst als Gattungswesen verhalten, sich selbst also – vom Gesichtspunkt des Gattungsmäßigen, des in einer gegebenen Zeit erreichten Grades der *gattungsmäßigen Entwicklung* – als *Gegenstand* betrachten, und sich mit den Bedürfnissen ihrer eigenen Existenz nicht unbedingt identifizieren, die wesentlichen Kräfte nicht zum Mittel des Bedürfnisses ihrer Existenz machen. *Individuum nennen wir jenen Einzelnen, für den sein eigenes Leben bewußt zum Gegenstand wird, da es bewußt ein gattungsmäßiges Wesen ist.*

Das Individuum, gerade weil es ein bewußtes Verhältnis zur Gattungsmäßigkeit hat, ist fähig, *auch* sein Alltagsleben – natürlich unter gegebenen Umständen, Möglichkeiten – aufgrund dieses bewußten Verhältnisses zu »ordnen«. Das Individuum ist ein solcher Einzelner, der die zufällige Einmaligkeit seiner Individualität und die universale Allgemeinheit der Gattung in sich »synthetisiert«.

Der Ausdruck »synthetisiert« ist sehr wichtig. Bekanntlich ist jeder Einzelne einmalig und zugleich gattungsmäßig-allgemein. Bloß das der partikulare Einzelmensch sich sowohl zu seiner Einmaligkeit wie auch den Objektivationsformen der gattungsmäßigen Allgemeinheit (zur unmittelbaren Umwelt, Gemeinschaft, deren Erfordernissen) als zu »transzendenten Gegebenheiten« verhält. Das Werden zum Individuum nimmt dort seinen Anfang, wo diese Quasi-Transzendenz, noch dazu in *beiden Beziehungen* aufhört. Weder wenn ich bloß mit meinem »Schicksal« unzufrieden bin, noch wenn ich bloß mit mir allein unzufrieden bin – führt nicht notwendigerweise zum Individuum-werden. Die Aufhebung der Quasi-Transzendenz bedeutet eine *gesetzte Wechselwirkung* zwischen dem Individuum und seiner Welt.

Ein jeder Einzelne gestaltet seine Welt und damit auch sich selbst. Die Umgestaltung der Welt und von sich selbst – die zu verwirklichende Synthese dieser beiden – ist jedoch nicht die Motivation eines jeden Einzelnen. Als es zu meiner Motivation wird, daß ich mich und meine Welt umgestalten, meine Fähigkeiten objektivieren soll und die in den durch mich erreichbaren Sphären ausgestalteten Fähigkeiten, Verhaltensweisen des Gattungsmäßigen in mich »aufsauge« – erst dann beschreite ich den Weg des Werdens zum Individuum.

Ein jeder Einzelne hat ein *Ich-Bewußtsein*, ebenso wie er auch über das Gattungsmäßige Kenntnis hat. Nun: ein *Selbstbewußtsein* hat jedoch nur das Individuum. Das Selbst-Bewußtsein ist nämlich das vom Bewußtsein des Gattungsmäßigen vermittelte Ich-Bewußtsein. Wer ein Selbstbewußtsein hat, der identifiziert sich nicht spontan mit sich selbst, der hat Distanz zu sich selbst, und demzufolge auch zu seinen partikularen Motiven, Einstellungen, Gegebenheiten. Er »kultiviert« nicht nur, und nicht in erster Reihe jene Gegebenheiten, die ihm zu einer besseren Orientierung und Geltung in seinem unmittelbaren Medium verhelfen, wie es beim partikularen Einzelnen der Fall ist, sondern auch jene, die es für wertvoller betrachtet, die seiner aus den gattungsmäßigen Objektivationen, dem gesellschaftlichen Erfordernissystem *ausgewählten* Werthierarchie eher entsprechen.

Dazu, daß der Einzelne sein Alltagsleben leben kann, war in der Vorgeschichte der Menschheit die um die Partikularität geordnete Lebensart *ausreichend*. Daß jedoch jemand zum Individuum werde, dazu mußte er stets das bloße Alltägliche überschreiten; das bewußte Verhältnis zum Ich und zur Integration konnte *allein* innerhalb der Rahmen des Alltagslebens nicht zustandekommen. Dies bedeutet jedoch nicht soviel, als hätte die Individualität in der Organisierung des Alltagslebens nicht immer eine Rolle – und mitunter eine geradezu vorbildliche Rolle – gespielt. Das Individuum organisiert nämlich seine Alltage auf die Weise, daß es auch ihnen den Stempel seiner aus der Synthese von Gattungsmäßigem und individuellen Gegebenheiten sich ergebenden Individualität aufdrückt. Es hat unter durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung gegebenen Möglichkeiten, den durch die Rahmen der Lebensweise gegebenen Möglichkeiten, den durch die geltenden Wertsysteme gegebenen Möglichkeiten – innerhalb von ihnen – das bewußt-gestaltende Verhältnis zu den Lebensbedingungen entfaltet, das wir nach Goethe »Lebensführung« nennen werden.

Das Alltagsleben des Individuums haben wir also mit der Kategorie der »Lebensführung« beschrieben. Wir sahen, daß die »Lebensführung« die Kategorie des Alltagslebens ist, zugleich ist jedoch zur »Lebensführung«, d. h. dem Synthetisieren zum Individuum nur jener Mensch fähig, der zu den gattungsmäßigen Objektivationen (zu irgendeiner dieser Objektivationen) im bewußten Verhältnis steht, d. h. ein bewußt gattungsmäßiges Wesen sei.

All dies bedeutet jedoch nicht soviel, als würden die Grundkategorien des Alltagslebens aufhören für das Individuum zu existieren. Es existieren dieselben Grundkategorien, Grundstrukturen, bloß daß sie in der Synthese der Lebensführung einen anderen Sinn erhalten. Das Individuum wird in ein gegebenes Gewohnheits- und Manipula-

tionssystem hineingeboren, wie der partikulare Einzelmensch. Auch der zum Individuum werdende Mensch nimmt die als Bezogenheitssystem funktionierenden Konventionen und Manipulationssysteme als fertig an, welcher er sich auch aneignet. Er lernt seine Muttersprache zu sprechen, ohne daß er von der Sprachwissenschaft einen Begriff hätte. Er eignet sich die Gewohnheitsformen, die Behandlung der Sachen an. Der partikulare und der individuelle Einzelne lenken gleichermaßen das Auto, benutzen den Fahrstuhl (indem sie deren Existenz als natürlich betrachten), geben ihr Geld im Laden aus, ohne mit Geldtheorie im reinen zu sein. »Bloß« der Unterschied ist – und dieses bloß bedeutet eine ganze Welt –, daß die Totalität der »gegebenen« Welt für das Individuum nicht den Anschein der Quasi-Transzendenz annimmt, sondern daß dieser Anschein – in dem Maße, wie es zum Individuum wird – sich kontinuierlich auflöst. Deshalb ist das Individuum fähig, bzw. es wird dazu fähig, in den fertig erhaltenen Strukturen des Alltagslebens jene Faktoren, Erfordernisse wahrzunehmen, die seine gattungsmäßige Entwicklung behindern, die zu bloßen Formalitäten geworden sind, oder Bestrebungen und Interessen von negativem Wertinhalt verhüllen, sowie *diese* wegzuworfen, zu verleugnen, zu überholen. Was, wir wiederholen, nie mit der Überholung oder Negation der Lebensstruktur des Alltagslebens identisch sei. Jener ideologische Faktor, mit dessen Hilfe das Individuum in der Gewohnheitsstruktur der alltäglichen Lebenstätigkeiten selektiert, ist nichts anderes, als die *Weltanschauung*.

Die Weltanschauung ist nämlich nicht einfach Ideologie, die Weltanschauung ist eine individuelle Ideologie; sie ist das – letzteren Endes aus philosophischen, ethischen Begriffen konstruierte – Bild der Welt, mit welchem der Einzelne seine eigene individuelle Tätigkeit in der Totalität der Praxis ordnet. Insofern – und nur insofern – nimmt das Alltagsleben des Individuums einen philosophischen Charakter an, wenn es beim Ordnen seiner Lebensführung von der Weltanschauung »geleitet« wird.

Bisher sprachen wir vom Alltagsleben des Einzelnen (sowohl vom partikularem wie individuellem Einzelmenschen), daß wir von jenen konkreten Integrationen abstrahierten, in dessen Rahmen sein Alltagsleben verläuft. Nachdem das Problem von Individuum und Integration sehr kompliziert, geschichtlich veränderlich ist und das Aufwerfen von äußerst vielen – weit über den Rahmen des Vortrages hinausgehenden – Problemen beansprucht, so können wir uns nur auf die Frage beschränken, die mit unserer Perspektive, der Perspektive der revolutionären Umgestaltung des Alltagslebens in enger Verbindung steht.¹

Der partikulare Einzelne »lebt« spontan in seine Welt »hinein«, hingegen hat das Individuum eine Lebensführung, die von der Weltanschauung geordnet wird. Die Weltanschauung ist jedoch nicht einfach Weltbetrachtung, sondern – wie bereits gesagt – individualisierte Ideologie, die solchermaßen die Austragung der Konflikte bezweckt

¹ Betreffs einer eingehenden Analyse dieser Frage siehe meine Studie »Individuum und Gemeinschaft« (ungarisch-), Kritika, 1968; deutsch: Club Voltaire III. Szczny, München 1967.

und auf die bewußte Umgestaltung oder Konservierung der Wirklichkeit gerichtet ist. Diese Umgestaltung kann sich natürlich auf ein breites Spektrum erstrecken: von bloß ethischem Charakter ganz bis zur revolutionären Praxis. Aus alledem folgt, daß die individuelle Lebensführung nur in einem einzigen Falle individualistisch sein kann: insofern die die Lebensführung ordnende Weltanschauung, die zum Prinzip erhobene Nützlichkeit, der zur Weltanschauung gemachte »Besitz« selbst dieses Nützlichkeitsprinzip ist. Dieses Verhalten wird bei den Bürgern der entstehenden Bourgeoisie typisch. Wo hingegen nicht das Prinzip des »Besitz«-es für das Ordnen der Lebensführung sorgt, dort *existiert nie das Individuum ohne Gemeinschaft*; letztere ist entweder in ihrer realen oder gedanklich gesetzten Form zugegen. Der partikuläre Einzelmensch kann in der Welt der reinen Vermitteltheit leben, da er aus den als Quasi-Transzendenz aufgefaßten vermittelten Verhältnissen und damit aus den Integrationen, in welche er hineingeboren ist (Nation, Klasse, Schicht usw.), stets das auswählt, was seinem augenblicklichen Interesse, seiner Selbsterhaltung, Bequemlichkeit entspricht; es ist ein gemeinsam handelndes Wesen, jedoch kein gemeinschaftliches Wesen. Das Individuum defetischiert jedoch die Welt, seine Weltanschauung ist Selektion, und diese Selektion bedeutet jedoch auch soviel, daß es sich für eine Gemeinschaft entscheidet. *Die Ausgestaltung der Lebensführung und die Wahl der Gemeinschaft sind zwei Seiten desselben Vorganges*. Die Gemeinschaft ist nicht einfach ein politisches Bündnis, obwohl sie mehrmals *auch* das ist. Sie ist zugleich und auf einmal die Erschaffung der unmittelbar menschlichen Verhältnisse in der Welt der Vermitteltheit. Die Erschaffung solcher unmittelbarer menschlicher Verhältnisse, – von der Unmittelbarkeit können wir nur in relativem Sinne sprechen –, die die Durchführung der doppelten und voneinander untrennbaren Aufgabe ermöglichen: die Umgestaltung der Wirklichkeit auf die Weise, daß wir inzwischen unser eigenes Leben in seiner ganzen Totalität menschenwürdig ordnen können.²

Nun möchte ich zu unserem einleitendem Problem zurückkehren. Insofern wir – als revolutionäre Marxisten – uns die Verwirklichung einer nicht-entfremdeten Gesellschaft zum Ziel stecken, so müssen wir nicht die Aufhebung des Alltagslebens, sondern die Erschaffung des nicht-entfremdeten Alltagslebens gedanklich formulieren. Und ihre Formulierung nicht nur gedanklich vornehmen, sondern – unter den gegebenen Möglichkeiten – sie auch verwirklichen. Dies bedeutet nicht die Wiederholung jener Illusion, die zuerst von Schiller in bezug auf die ästhetische Erziehung skizziert wurde und welche die Ausgestaltung der individuellen schönen Lebensführung als ein *vor* der wirtschaftlichen und politischen Umgestaltung durchzuführendes und durchführbares Programm betrachtet. Andererseits sehen wir ähnlicherweise auch jene Konzeption als metaphysische Illusion an, derzufolge wir zuerst die wirtschaftliche und politische Entfremdung

² Von einer frei gewählten Gemeinschaft als universaler Erscheinung können wir nur seit der Entfaltung des modernen Individuums sprechen. Die antike und die mittelalterliche Individualität – wenigstens in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle – wurde in eine Gemeinschaft hineingeboren.

aufheben sollen, um dann die alltäglichen menschlichen Verhältnisse post festa vermenschlichen zu können. Dies war die Illusion der französischen Aufklärung, zu welcher notwendigerweise der aufgeklärte Fürst gehört, die Utopie des großen Gesetzgebers, der diese Vorkehrungen trifft, die Umwandlung »einleitet«. Marx führte uns in den Feuerbach-Thesen andere Perspektiven vor. Nachdem wir selbst dazu berufen sind, wirtschaftlich und politisch unsere Gesellschaft in einer solchen Richtung umzugestalten, die zur positiven Aufhebung der Entfremdung führt, so können wir also die Aufgabe nur dann durchführen, wenn wir fähig sind – unter gegebenen Möglichkeiten – die *subjektive Seite* der Entfremdung aufzuheben. Wenn wir also nicht nur für die Veränderung von Institutionen, sondern auch für die Umgestaltung unseres eigenen Alltagslebens kämpfen, wenn wir solche Gemeinschaften ausgestalten, die unserem Leben einen Sinn verleihen und zugleich beispielgebend sind.

Marx betrachtete den Kommunismus als Bewegung. Der Kommunismus ist als Bewegung ein *permanent*er Kampf für die Aufhebung der Ausbeutung und des Privatesitzes. Sein Charakter als Bewegung enthält nicht nur den Begriff der Permanenz, nicht nur die Überholung der konkreten Ziele und deren Substituierung durch ständige neue konkrete Ziele, sondern auch die Aktivität eines jeden – in dieser Bewegung teilnehmenden – Einzelmenschen, im breitesten Sinne des Wortes. Als Bewegung läßt der Kommunismus die gattungsmäßigen Ziele für einen jeden an dieser Bewegung teilnehmenden Einzelnen bewußt werden, die Individuen des Kommunismus als die einer Bewegung können nur individuelle Einzelmenschen sein oder sie müssen wenigstens zu Individuen werden. Und umgekehrt: heute kann man die einen Massen-Charakter annehmende individuelle Lebensführung nur innerhalb der Rahmen einer kommunistischen Bewegung vorfinden und entfalten. Ein Teil der kommunistischen Parteien hat heutzutage diese Marxsche Zielsetzung aus den Augen verloren; anstelle der Bewegung nahmen sie die Form der traditionellen Parteien an. Obwohl das Bedürfnis für eine wirkliche marxistische Bewegung im Steigen ist; und ich widerhole, nichts anderes, als eine im Marxschen Sinne genommene kommunistische Bewegung kann die ausbrechenden Offenbarungen der Unzufriedenheit in bezug auf die traditionellen Formen des Alltagslebens in Richtung der Erschaffung einer humanisierten Gesellschaft lenken.

Wenn wir die seit einigen Jahren in allen Teilen der Welt ausbrechenden Studentenbewegungen überblicken, dann können wir sehen, daß ihre politische Ideologie mitunter ganz unterschiedlich sein kann – was darin identisch ist: das ist das auf die Veränderung der Welt gerichtete Bestreben. Sie beziehen sich jedoch bei weitem nicht auf eine politische Ideologie. Hinter den Bewegungen ist die Unzufriedenheit mit dem alltäglichen Leben verborgen und zugleich – von vorangehenden untrennbar – Anspruch auf individuelle Lebensführung, Anspruch auf unmittelbare menschliche Verhältnisse. Ich möchte hier auf die Berliner Kommunen oder gar an das Interview von Cohn-Bendit an Sartre hinweisen. Es genügt nicht – noch so progressive – politische Losungsworte zu verkünden, daß marxistische Revolutionäre diese Bewegungen verstehen können, noch weniger, daß

sie dieselben in Richtung der positiven Aufhebung der Entfremdung leiten können. Die Frage ist – natürlich nur unter anderem! – die: *können wir eine Lebensform anbieten?* und: *was für eine Lebensform können wir anbieten.* Und dies ist gleichermaßen wichtig im Kapitalismus, wo das Ziel die Niederringung des gesellschaftlichen Systems ist und im Sozialismus, wo dessen Reform angestrebt wird.

Es ist nicht Aufgabe dieses Vortrages, in dieser Richtung ein Programm zu formulieren. Ich könnte es gar nicht tun. Ich möchte nur auf einige – im Zusammenhang damit – auftauchende Probleme hinweisen.

Das eine ist die Frage der Ideale. Es ist unzweifelhaft, daß heute in den nach neuen Lebensformen suchenden Bewegungen der Jugend auf dem Gipfel der Ideal-Hierarchie »Che« Guevara steht. Daß er auf diesem Gipfel steht, ist nicht nur verständlich, sondern auch anziehend. Ich finde nur das eine als problematisch, daß seine Ideal-Funktion gewissermaßen einen exklusiven Charakter annimmt und demzufolge der Pluralismus der Ideale fehlt. Man muß nicht darüber viel Worte verlieren, was verständlich und anziehend in der nachhaltigen Wirkung Guevaras sei. Nicht nur – um symbolisch uns auszudrücken – daß er Vater und Mutter verließ, um der Sache der Revolution dienen zu können, sondern daß er seine Wahl auch wiederholt hat: er verzichtete auf die Macht, um als einfacher bolivianischer Partisan sterben zu können. Sein Werden zum Ideal bedeutet zugleich auch Verpflichtung für eine revolutionäre Perspektive. Eine Bewegung bedarf jedoch nicht nur symbolischer, sondern auch realer Ideale. Selbst der Revolutionär verkörpert sich nicht – wie er auch nicht verkörpert sein kann – in einem Verhalten von *einer Art*. Es genügt, wenn wir auf Lenin hinweisen, dessen vorbildliches revolutionäres Wesen über lange Jahrzehnte hindurch in viel »prosaischeren« Taten zum Ausdruck kam und der – abweichend von Guevara – für die Revolution auch die Situation der Macht übernahm. Guevara ist ein symbolisches Ideal, denn für einen Jugendlichen – oder einen Älteren – der sich für die Revolution entscheidet, kann sich das Schicksal Guevaras nicht wiederholen – oder nur im Ausnahmefall. Massenhaft ihm zu folgen ist fast geradezu unmöglich, wie die Nachfolge Christi für einen Christenmenschen unmöglich war. Die Alleinherrschaft des Mythos-Ideals ist mit jener tatsächlichen Gefahr verbunden, daß jene, die ausschließlich nur dies, und nur dies annehmen, gerade dazu neigen – oder neigen können –, ihr Leben im Schein des unerreichbaren Vorbildes so fortzusetzen, wie es ihre Väter taten. Das Kierkegaardsche Paradoxon, demzufolge jemand auch auf die Weise Christus folgen kann, daß dies an ihm niemand wahrnimmt, da er nach »außen« das Leben des Philisters lebt, – ist allzuwahr. Dies ist von neuem nicht bloß eine ideologische Frage, es ist ein äußerst reales Problem. Der deutsche oder der französische Jugendliche, der in einer Fabrik als Techniker oder im Krankenhaus als Arzt tätig ist, ist im Prinzip unfähig auf die Art Guevaras zu leben. Und wenn er kein pluralistisches Ideal und keine Wertwelt hat, so wird er so leben, wie die anderen. Wenn es jedoch möglich war in die Bewegungen von »außen« Ideologie hineinzutragen, so glaube ich, daß dies auch für Ideale seine Gültigkeit hat. Ich

möchte nur auf ein – meines Erachtens – reales Ideal hinweisen: die Gestalt von C. Wright Mills, bzw. die Verhaltensweise, die er formuliert und ausgeübt hat, und die nichts anderes sei, als auch unter nicht demokratischen Umständen und Umwelt so zu denken und zu handeln, als befände er sich in einer realen Demokratie. Die grundlegende Tugend dieser Lebensweise ist nicht die heldenhaft-soldatische Tapferkeit, sondern die *Zivilcourage*. Wer den herrschenden Vorurteilen, der unterdrückenden Macht und wenn nötig – und dies ist oft notwendig! – auch der öffentlichen Meinung nein sagt – dazu noch fortgesetzt, in seinem ganzen Leben und in seiner Lebensführung –, der übt die Tugend der Zivilcourage aus. Natürlich: C. Wright Mills und die Zivilcourage ist nur ein Beispiel, und nur ein reales-Ideal. Ich wiederhole: es würde eines Pluralismus an Idealen bedürfen, ohne dem kann die Bewegung der mit dem Alltagsleben Unzufriedenen ein Fiasko erleiden.

Die andere Frage, die man kurz berühren muß: ist der Kult der Sexualität. Ich möchte jetzt nicht von dessen manipulierten Formen Sprechen, – da dies nicht zu unserem Gegenstand gehört –, sondern vom Sex-Kult jener, wo dieser Kult dem realen Bedürfnis der Umgestaltung der Lebensform entstammt. Dies ist bereits eine über lange Jahrzehnte währende Erscheinung, und was in ihm seit Jahrzehnten gemeinsam ist; die Revolte gegen Monogamie, Eigentümer-Besitz-Bewußtsein und herrschende Vorurteilssysteme, ist dermaßen allbekannt, daß man hierüber nicht viel Worte verlieren muß. Nach dem Zweiten Weltkrieg gesellte sich zu Obigem unzweifelhaft ein neues Moment, Motiv. Infolge der konkreten Formen der modernen industriellen Entwicklung werden die unmittelbaren menschlichen Verhältnisse in den europäischen und amerikanischen Gesellschaften sozusagen von allen Gebieten des Lebens verdrängt. Die natürlichen (nicht gewählten) Gemeinschaften verlieren ihre Intimität (höchstens im Jugendalter verfügt die Familie noch über eine intime Gemeinschaft schaffende Aura), und die Veränderung der Natur der Arbeit macht es immer mehr unmöglich, daß unmittelbar im Arbeitsprozeß sich solche Gemeinschaften ausgestalten können. Das Bedürfnis auf Unmittelbarkeit der menschlichen Verhältnisse geht jedoch nicht verloren, und dieser Anspruch kann sozusagen nur in der Liebe befriedigt werden. Die Verarmung der menschlichen unmittelbaren Verhältnisse drückt jedoch ihren Stempel auch auf den konkreten Inhalt des Liebeslebens auf: letzten Endes – und in erster Reihe – bleibt nur der Sex als die einzige Möglichkeit für die Herstellung einer unmittelbaren Verbindung. Nichts ist lächerlicher, als diesem Vorgang die moralischen Mahnungen unserer Väter gegenüberzustellen. Es soll nicht nur darüber gepredigt werden, daß »nicht nur Sex allein auf der Welt sei«, sondern und hier kehre ich zu meinem Ausgangspunkt zurück – man muß das Zustandekommen solcher menschlichen Gemeinschaften fördern, in denen sich *ganz neue, zahlreiche Typen der Unmittelbarkeit enthaltende Lebensformen entfalten können*, und letztere enthalten auch die vom Besitz-Instinkt befreite Sexualität.

Unzweifelhaft ist, daß die humanisierte Lebensform nicht auf die vernünftige Verbringung der sogenannten »Freizeit« und innerhalb hiervon nicht auf die vernünftige Organisation von Konsum und

Genuß eingengt werden kann. Zugleich betrachte ich jenen Anspruch als Utopie, demzufolge man die Verwirklichung von humanistischen Lebensgemeinschaften bei der Humanisierung des Arbeitsprozesses in Angriff nehmen muß. Auf dem heutigen Niveau der industriellen Entwicklung – insbesondere in jenen Ländern, wo das Niveau der Industrialisierung niedriger ist – wird die Mehrheit der konkreten Arbeiten unter menschenunwürdigen Verhältnissen verrichtet und dies dürfte noch für eine – wir wissen nicht wie lange – Zeitdauer der Fall sein. Die Humanisierung des Arbeitsprozesses – unter den gegebenen Verhältnissen – kann natürlich ebenfalls auf dem Programm stehen, was noch mehr ist: die Optimalisationsbestrebungen im Sozialismus müssen die Zielsetzung der Humanisierung des Arbeitsvorganges vor Augen halten, jedoch ohne die Illusion, daß dies heutzutage noch der Brennpunkt der Vermenschlichung des Gesamtlebens sein kann. Eine solche Illusion kann Bewegung leicht zum Instrument feiner Manipulationen machen. Das zentrale Programm der Humanisierung des Lebens ist auch auf der Linie der Arbeit *außerhalb des Arbeitsprozesses* placiert: in der faktischen – und nicht manipulativen – »participation«, der Betriebsdemokratie, der auf den Arbeitsplätzen sich ausgestaltenden Öffentlichkeit usw.

Wir sagten, daß die marxistischen Revolutionäre die außerordentliche Bedeutung des Anspruchs auf die neue Lebensform und damit die des Gemeinschafts-Bedürfnisses erkennen und zugleich behilflich sein müssen, die Bewegung jener, die sich nach einer neuen Lebensform und Gesellschaft sehnen, in Richtung der positiven Aufhebung des Privateigentums zu lenken. Ferner sagten wir auch, daß die Humanisierung des Arbeitsprozesses hier kein realer Ausgangspunkt sei. Die realen Ausgangspunkte sind – meines Erachtens – ethischer und politischer Natur. Was die ethische Seite des Problems anbelangt: man muß helfen jenes Programm zu formulieren, das sich gegen die Eigentümer-Lebensform und die Eigentümer-Psychologie richtet. Wenn Marx den partikularen Menschen der Klassengesellschaft so charakterisiert hat, daß sein ganzer Sinn auf den Sinn des »Besitzes« vermindert ist, dann müssen die neuen Gemeinschaften die Revolte gegen den »Besitz«, die gegen Eigentümer-Psychologie und gegen den Fetisch der »Dinge« verkünden. Man muß den Unterschied zwischen Besitz und Genuß formulieren und versinnlichen und damit für die Führung eines »schönen Lebens« ohne Ästhetizismus ein Programm verkünden.

All diese ethischen Faktoren haben allein und in sich keinen gemeinschaftsformenden Charakter, wenn ja, so können sie nur Gemeinschaften von ganz kurzer Lebensdauer formen. Die ethische Kritik der alten Lebensformen kann nur aufgrund eines einheitlichen Weltbildes eine dauernde gemeinschaftsformende Wirkung ausüben. Und im einheitlichen Weltbild fällt der politischen Verpflichtung stets eine zentrale Rolle zu. Es ist bei weitem kein Zufall, daß die Formulierung des Anspruchs auf die neue Lebensform überall mit der Stellungnahme in den politischen Fragen verbunden ist. Eine solche entscheidende Frage war in den vergangenen Jahren und ist auch noch heute der

Krieg in Vietnam, und die Solidarität mit der »dritten Welt«. Ohne Parteinahme für Vietnam hätten die Ansprüche auf die neue Lebensform gar keine Formulierung gefunden. Viel problematischer und unklarer ist das Verhältnis dieser – sehr heterogenen und unterschiedlich getönten – Bewegungen zum politischen Gesicht ihrer eigenen Heimat. Zumeist haben sie kein bestimmtes politisches Programm (dies kann man von ihnen auch nicht erwarten), sie haben auch nicht immer eine politische Zielsetzung, sie stehen jedoch stets in irgendeinem *Verhältnis* zur Politik. Hinter ihren Losungsworten oder unklar formulierten Wünschen ist noch immer das auf die Fahne der französischen Revolution geschriebene Programm: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit verborgen. Manche Gruppierung betont eher die Freiheit, eine andere hingegen vielmehr die Gleichheit. Eine dauerhaft lebensformende Gemeinschaft existiert jedoch nicht ohne eine relativ konkrete, bestimmte politische Tätigkeit und alltägliche politische Arbeit nicht, das ist es, was über die bloße Regelung der Freizeit bzw. des Verbrauchs hinausgeht und die weltanschauliche Bestimmung der Lebensführung überhaupt ermöglicht. Die marxistischen Revolutionäre müssen auch darin vorbildlich sein, daß sie – in den verschiedenen Gesellschaftssystemen – die realen Arten und Möglichkeiten für die Erschaffung von Freiheit und Gleichheit analysieren und hierdurch für die Ausgestaltung solcher Weltanschauungen eine theoretische Grundlage schaffen, die geeignet sind, in Richtung der Normen einer nicht-entfremdeten Gesellschaft das Alltagsleben der verschiedenen Gemeinschaften zu lenken.

Ich glaube, daß dies in den kapitalistischen Gesellschaften um das Wie des Umsturzes des Systems pläciert ist, in den sozialistischen Gesellschaften ist das Wieso der Erschaffung der sozialistischen Demokratie die zentrale Frage. Über letztere noch einige Worte. Die sozialistische Gesellschaft kann – als *sozialistische* Gesellschaft – ohne Gemeinschaften, die die Umgestaltung der Wirklichkeit und die Umgestaltung ihrer selbst bezwecken, überhaupt nicht funktionieren. Die in der sozialistischen Gesellschaft tätigen revolutionären Marxisten müßten an die Erschaffung solcher Institutionen denken, die nicht allein die Freiheitsrechte der Individualität gewährleisten (dies tun auch die bürgerlichen Demokratien), sondern weit darüber hinausgehend die Möglichkeit dafür erschaffen, daß die Aktivität der Gesamtgesellschaft aus der Aktivität von Gemeinschaften aufgebaut sein soll, die auf unmittelbar-menschlichen Verbindungen basieren. Ich glaube nicht an die Überholtheit der unmittelbaren Demokratie, selbst auf dem gegenwärtigen Niveau der industriellen Entwicklung nicht. Unzweifelhaft kann die Form der Fällung von Entscheidungen der Gesamtgesellschaft – ich betone das Wort »Form« – nicht in jenem Sinne unmittelbar demokratisch sein wie sie in der antiken Polis war. Ich halte jedoch die instituierte Ausarbeitung solcher Formen für möglich, welche diese unmittelbare Demokratie auch auf Gesamtgesellschafts-Niveau wirksam werden lassen. Wahr ist: die Bedingung der unmittelbaren Demokratie war immer und überall die relative Vermögensgleichheit. Und deshalb glaube ich, daß das *Losungswort der formalen Freiheit unter Nichtbeachtung des Programms der*

Gleichheit ein solches Losungswort sei, das gerade auch die Freiheit gefährdet: nämlich die reale Freiheit, die in der Tat zur positiven Aufhebung des Privateigentums führt.

Zur Ausgangsfrage zurückkehrend: die ständige Revolutionierung des Alltagslebens ist das Ziel, jedoch auch die Vorbedingung dessen, daß der Sozialismus seine geschichtliche Aufgabe erfüllen kann. Und die marxistischen Bewegungen können nur dann revolutionär und vorbildlich innerhalb des Kapitalismus sein, wenn sie mit dem politischen Programm, zugleich auch eine neue Moral, eine neue Lebensform anbieten.

QUELQUES REMARQUES ACTUELLES SUR L'ACTUALITE DES IDEES DE MARX

Ueljko Korać

Beograd

I

Pour prouver l'actualité des idées de Marx, on invoque le plus souvent de nos jours, le fait que le marxisme est devenu l'idéologie dominante et officielle d'une immense partie du monde d'aujourd'hui, laquelle subit naturellement de sa part une influence décisive.

Cependant, les mouvements historiques contemporains montrent que la notion de marxisme est devenue ambivalente, et que l'on voit se réclamer de Marx révolutionnaires, progressistes et conservateurs en même temps. C'est au nom de Marx et du marxisme que le stalinisme s'est livré aux actes les plus inhumains qui soient. Et il est bien certain que Marx n'aurait jamais consenti à laisser ses idées servir de drapeau à un acte inhumain quel qu'il soit. Lorsque les forces conservatrices se réclament de Marx, il y a abus flagrant de son nom et de son œuvre. Et la lutte contre les abus de cette sorte est la *conditio sine qua non* de l'affirmation des idées de Marx et de la renaissance du marxisme. Croire possible l'unité idéologique et politique de tous ceux qui se réclament de Marx, c'est ajouter une erreur de plus à toutes celles qui font le plus grand tort à Marx et au marxisme.

II

Il ne fait pas de doute que les révolutions socialistes ont été une affirmation du marxisme. Cependant, Marx savait mieux que personne, et il a insisté là-dessus, que la théorie se réalise dans un peuple dans la mesure où elle représente la réalisation de ses besoins, il savait mieux que personne qu'il ne suffit pas que l'idée tende à la réalisation, qu'il faut aussi que la réalité sociale tende vers l'idée. L'idée fondamentale de Marx, c'est *la société humaine* (Dixième thèse sur Feuerbach). Dans la société politique l'humain est proclamé *en paroles*, mais il est nié *en acte*. C'est pourquoi Marx a souligné que l'émancipation

politique (révolution), si elle est signe de progrès, n'en reste pas moins la »forme dernière de l'émancipation humaine dans les limites de l'ordre actuel du monde«, c'est-à-dire de la société de classe dans laquelle l'homme ne peut jamais s'élever au niveau de l'humain. Si les révolutions socialistes restent au niveau de la *politique*, on voit apparaître ce qu'on appelle la »coupure entre les paroles et les actes«, qui n'est autre qu'une situation dans laquelle le socialisme reste un *mot*, tandis que l'économie et l'Etat deviennent *actes*, une situation dans laquelle l'émancipation reste dans les limites de l'ordre actuel du monde, de la société bourgeoise. La scission entre émancipation politique et émancipation sociale (humaine) apparaît comme l'idéologie typique de la bureaucratie socialiste.

III

Les révolutions socialistes ayant jusqu'à maintenant triomphé dans les pays sous-développés, et non dans les grands pays industriels, les critiques du marxisme en profitent pour dire que Marx s'est trompé et que le socialisme *n'est possible que dans les pays sous-développés*, et seulement à titre d'idéologie contemporaine des révolutions industrielles attardées, comme idéologie du développement des forces et des rapports de production dans les pays sous-développés (voir par exemple Seymour Martin Lipset). En dernier ressort, cette thèse rejoint le vieux point de vue bien connu selon lequel la société bourgeoise, le capitalisme, est la seule société correspondant à la »nature humaine«, que l'humanisation de la société contemporaine n'est possible que sous la forme d'une rationalisation du capitalisme (retour à Saint-Simon), et que les pays qui ont fait leur révolution socialiste avant leur révolution industrielle connaîtront tôt ou tard, sous une forme nouvelle, le règne de l'économie, du rapport monnaie-marchandise, en lieu et place de l'existence sociale.

Le mérite historique de Marx est d'avoir expliqué que la marchandise est une »chose sensible-suprasensible«, que le fétichisme de la marchandise est l'essence de toute économie monnaie-marchandise. Les idéologues de la »production socialiste de la marchandise« devraient aller plus loin que Marx, en essayant de proclamer la nécessité de la vertu, mais il se pourrait bien qu'en dernier ressort, qu'ils le reconnaissent ou non, ils ne fassent qu'abandonner le marxisme. Marx, précisément, se fondant sur l'analyse critique de l'économie monnaie-marchandise, conclut que la *société humaine* n'est possible que dans la mesure où il est possible de dépasser l'économie monnaie-marchandise et toutes les formes d'aliénation qu'elle suppose. Si le développement de l'économie est une nécessité historique hors de laquelle les pays arriérés qui ont fait leur révolution socialiste avant leur révolution industrielle ne sauraient créer les conditions d'une *société humaine*, il ne faut pas en conclure que la nécessité de la vertu ressort de la position de Marx, et que l'utilitarisme en acte (sous l'aspect du marxisme) peut être déclaré forme spécifique de l'humanisme socialiste. On ne saurait oublier que Marx a traité de génie de la bêtise

bourgeoise J. Bentham, idéologue de l'utilitarisme. D'une autre côté, si les pays capitalistes les plus développés font preuve d'efficacité dans le domaine de l'économie, cela ne veut pas dire qu'ils dépassent la non-humanité, qu'ils abolissent le paupérisme spirituel des ouvriers. L'abondance peut faire de l'ouvrier un membre de la classe moyenne, mais elle ne peut pas en faire un *homme*. Par conséquent, l'affirmation véritable du socialisme (en acte) n'est pas possible sur le plan de l'économie (si nécessaire soit-elle), mais sur le plan de l'abolition de la non-humanité et de la création de la *société humaine*, sur le plan de l'abolition des contradictions sociales qui sont propres à la société de l'économie. Le stalinisme a commencé à compromettre le socialisme au moment où il a lancé le slogan: «Rattraper et dépasser l'Amérique» (ou plutôt, le capitalisme américain). Ce fut le début, sous couvert du marxisme, d'une sorte de saint-simonisme soviétique. Et c'est justement pour cela que le stalinisme ne peut être considéré comme une forme de marxisme, et que le système soviétique ne peut pas être pris comme modèle de socialisme par les pays développés où est né le saint-simonisme au début du XIX^e siècle. Si le marxisme contemporain tombe dans l'erreur, c'est souvent parce que qu'il se débarrasse difficilement des illusions créées par le stalinisme et la société soviétique. La renaissance du marxisme authentique est possible seulement comme critique conséquente du stalinisme. Tant qu'en Union soviétique les problèmes du stalinisme seront (officiellement) traités comme des problèmes inhérents au «culte de la personnalité», il n'y a aucune chance d'y voir s'y dessiner le processus réel de la déstalinisation. C'est la raison pour laquelle les récidives du stalinisme sont une nécessité historique.

IV

Le marxisme, dans la version stalinienne, devient une sorte de théologie matérialiste (R. Garaudy) dont le caractère dogmatique est visible en ceci qu'elle ne s'applique pas à rechercher la vérité, mais exclusivement à prouver son infaillibilité à elle et l'inanité de toute autre position.

La critique institutionnelle du stalinisme (au nom du pluralisme socialiste qui a poussé sur le sol même du stalinisme), offre les mêmes caractéristiques. Elle conteste les dogmes qui s'imposent comme instrument du terrorisme idéologique et politique, mais elle ne peut tolérer le principe de Marx concernant la critique radicale de tout l'existant, car par essence elle est stérile et sans perspective. En fait, ce qu'elle voudrait, c'est seulement *perfectionner* le stalinisme, c'est-à-dire maintenir ses «bons côtés» (infaillibilité du parti, etc? . . .), tout en rejetant les «mauvais» (terreur brutale, inhumanité extrême, etc.). Aussi les différentes formes de critique institutionnelle du stalinisme s'avèrent-elles par essence être des formes particulières de dogmatisme anti-stalinien, ou de désorientation stalinienne. Chaque pas en avant conduit au vacuum des idées. La même chose s'est produite au moment de la création du protestantisme: en niant l'infaillibilité du

dogme catholique, les protestants ont fait preuve dès le début de la même intolérance envers les penseurs libres que l'Eglise catholique. C'est pourquoi les penseurs comme Erasme eurent à se défendre de multiples attaques et durent courir l'Europe pour trouver un abri.

V

La lutte contre les différentes formes de dogmatisme qui ont abouti à la crise et à la décadence du marxisme, se place sous le signe de l'affirmation de l'humanité, car les questions existentielles de l'homme et de l'humanité dans le monde contemporain (socialiste ou capitaliste), sont devenues la préoccupation essentielle de toutes les tendances spirituelles. On peut expliquer par cela que la renaissance de la pensée de Marx apparaisse sous le signe d'une affirmation de l'anthropologie philosophique et de l'humanisme, ou d'une affirmation de l'utopie humaniste, tandis que la théologie scholastique stalinienne est de plus en plus discréditée comme mythologie pragmatique.

VI

Tant que l'économie sera l'essence de la vie sociale, l'explication du monde bourgeois donnée par Marx ne peut être dépassée ni en tant que philosophie ni en tant que théorie sociale. C'est la raison pour laquelle Marx est plus actuel que jamais. Sur le monde bourgeois, il a dit des vérités qui jusqu'à maintenant n'ont pas été dépassées. Le sort des pays qui ont fait leur révolution socialiste avec leur révolution industrielle n'infirmes pas ces vérités, il les confirme. L'apparition de l'exploitation, des nationalismes, des racismes, etc., dans les états socialistes, ne saurait être présentée seulement comme une « séquelle du passé », mais doit être considérée comme le produit fatal de l'état social actuel régnant dans ces pays, soit qu'ils s'accommodent du centralisme bureaucratique, soit qu'ils en cherchent l'issue dans le particularisme bureaucratique. C'est une chose que les critiques intelligents du marxisme le comprennent mieux que les dogmatiques. Les critiques contemporains du marxisme (par exemple R. Aron) qui se distinguent des propagandistes anti-communistes conventionnels, reconnaissent l'actualité de la pensée de Marx. Cependant, la renaissance de cette pensée ne suit pas et ne peut pas suivre un processus doctrinaire, mais doit être la recherche libre et sans entraves de nouvelles dimensions de développement. L'autogestion est la plus importante de ces dimensions. Le rapport à l'histoire du marxisme jusqu'à nos jours est fonction de la prise de position envers cette recherche. Cependant, dans la mesure où le marxisme « officiel » prolonge la lutte contre les porteurs des tendances marxistes progressistes, les récidives du dogmatisme stalinien continueront à constituer une menace sérieuse pour tout effort tenté afin que la pensée de Marx se renouvelle en fonction des aspirations actuelles et des besoins sociaux réels.

MARX – FUTUROLOGISCH GESEHEN

Osip K. Flechtheim

Berlin

»De omnibus dubitandum« hat Marx, der auch von sich erklärte, er sei kein Marxist, als Lieblingssmotto verkündet. Und schon beim jungen Marx hieß es: »Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebenso wenig vor dem Konflikt mit den vorhandenen Mächten«. In den Feuerbach-Thesen hatte er insbesondere auf »die menschliche Praxis« und das »Begreifen dieser Praxis«, auf die »Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit« des menschlichen Denkens verwiesen, um schließlich der Interpretation der (vergangenen?) Welt durch die Philosophen die Veränderung der (zukünftigen?) Welt gegenüberzustellen.

Hätte Marx den Maßstab der radikalen Kritik auch an seine eigene Vision angelegt, so hätte er die Zukunft nicht als Notwendigkeit, sondern als Möglichkeit prognostiziert. Er hätte dann nicht dogmatische Thesen, sondern falsifizierbare Hypothesen aufstellen müssen. Er hätte dann auf ein endgültiges und geschlossenes System verzichten müssen. Die Hegelsche Dialektik mit ihren Schemata wäre immer wieder anhand des Materials zu überprüfen und zu modifizieren gewesen. Er hätte dann zumindest gehaut, was wir inzwischen bitter erfahren haben – daß gerade die soziokulturelle Wirklichkeit viel zu widersprüchlich, verschwenderisch, chaotisch ist, als daß sie sich in ein dialektisches Schema bannen läßt. Ist doch der geschichtlich-gesellschaftliche Bereich voll von Entwicklungen, die steckenbleiben, voll von Spannungen, die sich nicht auflösen, ja voll von Katastrophen. Die Dialektik garantiert keinen Fortschritt, keinen Sieg der »besseren« Antithese – es können immer wieder unvorhersehbare Gegen Tendenzen plötzlich hereinbrechen, neue Kräfte noch so plausible Prognosen falsifizieren. Noch so gut begründete Gesetze, noch so plausible Theorien sind widerlegbar. Seine Mehrwert-, Akkumulations-, Krisen oder Verelendungstheorie ist unfehlbar. Das hätte gerade auch ein Marx, der heute nicht an die deutsche Idealphilosophie

und die englische Oekonomie hätte anzuknüpfen brauchen, sondern an eine erheblich reifere Gesellschaftswissenschaft, in unseren Tagen wohl schwerlich bestritten.

Trotz einem gewissen Hang zur dogmatischen Entfremdung, Verdinglichung und Erstarrung, war ja Marx seinen Epigonen hoch überlegen. Selbst heute vermögen wir aus dem gewaltigen Torso, der sein Werk geblieben ist, zahllose Kostbarkeiten herauszulösen. Die Marxsche Ideologiekritik wird durch moderne tiefenpsychologische Einsichten nicht regiert, sondern eher vertieft. Darüber hinaus finden sich in seinen (und Engels') Schriften manche Prognosen, die eine ungewöhnliche, ja geniale Weitsicht erkennen lassen, gerade dort, wo es nicht um das Kommen der proletarischen Revolution und des Sozialismus – und damit auch um den letzten Sinn ihres Lebens – ging, vielmehr und begrenztere historische Abläufe, stossen wir auf konkrete Voraussagen von bleibendem Wert. Prognosen, wie etwas die über die Revolutionierung Indiens oder die Errichtung der Republik in China, die Verlagerung des ökonomisch-politischen Schweregewichts vom Atlantischen zum Pazifischen Ozean, die kommenden Weltkriege, aber auch das Anwachsen der Produktivkräfte, die »automatische Fabrik« mit der Möglichkeit der radikalen Verringerung der Arbeitszeit auf wenige Stunden während einer begrenzten Lebensperiode haben sich inzwischen ganz anders bewahrheitet, als die Glaubenssätze über den Untergang der Bourgeoisie, den Sieg des Proletariats, das Kommen einer klassenlosen Gesellschaft. Marx und Engels haben freilich die hier aufblitzenden Erkenntnisse kaum je ernsthaft in ihr System einbezogen.

In der wohl berühmtesten Feuerbach-These hat Marx proklamiert: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern.« Die philosophische oder einzelwissenschaftliche Interpretation kann jedoch an der »Welt« nichts ändern, soweit sich die Interpretation auf die »tote« Vergangenheit oder diese »ewig« gleichen, »zeitlosen« Elemente der Realität bezieht – sie muß insofern »unpraktische« Theorie bleiben, die sehr wohl zur Ideologie erstarren kann. Ganz anders ist die Natur der sich auf die offene, »lebendige« Zukunft beziehenden Prognose. Sie kann tatsächlich zur veränderten Praxis des Menschen werden. Zu dieser Praxis gehört nämlich nicht nur das Handeln und Planen, sondern auch schon die »reine« Theorie und Wissenschaft, eben in Gestalt der Voraussage. Die selffulfilling prophecy würde dabei, um mit Marx zu sprechen, »die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht«, »Diesseitigkeit seines (des Menschen) Denkens« in der Praxis beweisen, da das Vorausdenken die Realität in seinem Sinne verändert, formt, gestaltet. Die self-destroying prophecy demonstriert dagegen paradoxerweise die Ohnmacht der Aussage. Da der Sachverhalt sich hier der kontemplativen, objektiven, wissenschaftlich eindeutigen Formulierung entzieht, wird so die Theorie von der Praxis ad absurdum geführt. Beide Typen der Prognose, – die sich selbstverwirklichende wie die sich selbst negierende – sprengen den Rahmen der tradierten Wissenschaft. Vielleicht kann man sogar sagen, daß sie diese hinter sich lassen und dialektisch überwinden.

BRACKETING MARX

Kurt H. Wolff

Newton

What I want to say fits this symposium as little or as much as the other three, since it concerns a question that logically precedes them all. I begin with an observation that first struck me when I read *Praxis*. It has been confirmed by what I have thus far been able to learn about this conference. It is really true, however, of all Marxian exegesis that I know of. The observation is that Marxist thought, however it may be interpreted, is taken for granted as an unquestioned basis from which and with which to begin – whether to begin reflection or action. That is to say, Marx's own *de omnibus dubitandum*, of which Professor Flechtheim properly reminds us, is not seriously heeded. Nor has – to give another example – Professor Petrović, in his book, *Marx in Mid-Twentieth Century*, acted, to the point that it would constitute an exception to my observation, on his own advocacy of allowing praxis to question theory. Even so, Flechtheim's reminder and further analysis, and Petrović's insistence on the inseparability of theory and praxis are among the documents that move from taking for granted to questioning, from acception as premise *sine qua non* to suspending (to use a Hegelian term) or to bracketing (to adopt Husserl's expression).

But should one, and why should one, suspend or bracket Marx? In answer I would say that the very praxis we have experienced and participated in makes this necessary. Among the elements of this praxis are, in the socialist countries, numerous developments that raise questions concerning the reliability of certain parts of Marxist thought; and in capitalist countries, the development of capitalism itself, especially the social, political, and economic position of the majority of the workers, and the very malaise, or dis-ease, or insanity of consciousness. It is this very state of consciousness – you notice that I am coming from a capitalist country – which calls for our taking seriously our discontent with tradition or received notions, including Marxian thought. In doing so, we would, in my judgment, also honor Marx more wholeheartedly, because we would take him

more seriously and show him more respect than in any other way. We would more commensurately confront him as the great and extraordinarily influential thinker he was.

Whether so to radicalize Marx's *dubitandum* is the most urgent task today, is another question. I am inclined to think that it is *if* praxis, that is, mankind today, drives one to theorizing, rather than to further praxis. Whether one *should* be led to theory or further praxis is a third question. To it I have no theoretical, but only a practical, that is, here, a personal, existential answer – as these remarks witness. Perhaps some of the *practical* implications and consequences of these remarks can be tackled in the discussion.

SCHEMA DU JEU DE L'HOMME ET DU JEU DU MONDE

VERS LA FORMATION DE L'HOMME PLANETAIRE

(Onze thèses de base)¹

Kostas Axelos

Paris

1. Nous marchons vers la formation de l'homme planétaire qui parachève la modernité et avec lequel s'ouvre péniblement une ère nouvelle. Plûtôt qu'homme nouveau, cet homme sera planétaire: global et errant, à travers l'organisation socialisante de l'astre non fixe et sans lumière propre qu'est notre globe, dépourvu de vérité stable ou mouvante, cet homme entrant dans le XXI^e siècle et le troisième millénaire (toujours après Jésus-Christ) aura à accomplir un processus parcellaire et total, universel et local.

2. Tout en marchant, autant que possible, vers la formation intégrale de l'homme et vers la formation d'un homme un peu plus complet et multilatéral et non pas vers l'homme total, nous aurons à comprendre théoriquement et à expérimenter pratiquement – dans l'unité autant que dans la contradiction dialectiques et métadialectiques entre la théorie et la praxis et au-dedans d'elles – que l'homme est destiné à être tant »bien« que »mal« intégré, tout ce qui est et se veut intégral ne cessant d'être aussi intégralement fragmentaire. Les fragments renvoient à une totalité elle-même ouverte, fuyante et fragmentaire et, en tant que telle, tombeau de tout totalitarisme.

3. En route vers cette formation, formés et formants, nous ne pouvons pas encore savoir et vivre les formes de pensée et de vie que l'avenir exige du présent. Les formes du passé traditionnel sont insatisfaisantes. Jusqu'à quel point l'activité révolutionnante peut-elle supporter des cristallisations informelles et cependant formatrices? Toutes les figures nous paraissent caduques: il s'agit pourtant

¹ Exposé présenté le 9 janvier 1968 au Congrès culturel de la Havane et le 20 août à l'école d'été de Korčula.

de s'orienter vers des constellations non figuratives mais disciplinantes et disciplinées que éclairent notre chemin et permettent d'édifier les demeures ouvertes de notre errance.

4. Notre époque a certes des tâches urgentes et pratiques. Mais elle ne peut se passer d'une pensée style nouveau qui pense tout ce qui est et se fait, se défait et devient. Plus que critique, cette pensée ne peut qu'être productive et interrogative, questionnante et créatrice, multidimensionnelle et anticipatrice. L'homme planétaire doit se mettre à l'école de la pensée planétaire.

5. Matérialisme et idéalisme sont – Hegel et Marx l'ont unilatéralement montré – des oppositions antagonistes et complémentaires – théoriquement et pratiquement – rivées l'une à l'autre et exigeant un dépassement conjoint. Le marxisme prône la primauté du matériel en anticipant un monde dans lequel celui-ci sera surmonté. Conjointement, il demande le dépassement de l'idéal par sa réalisation dans le réel. En rester au matérialisme – quel qu'il soit –, c'est rester accroché à une position d'ores et déjà transgressée. En appeler à l'idéalisme – fusse sous sa forme dernière et dérivée, à savoir l'idéologie – est inopérant et ouvre les portes à la fausse conscience.

6. Activité et pensée humaines nous ordonnent également la recherche d'une éthique qui surmonte tout moralisme. Il ne peut s'agir ni d'une éthique égoïste ni d'une abstraite éthique altruiste. Tant que le collectivisme n'est que la généralisation de l'individualisme, le problème demeure entier: il n'est pas même encore posé. A Hegel et à Marx il faut joindre Nietzsche et Freud. Quelque chose bouge dans les tréfonds de la vie humaine qui cherche à accéder au langage et à l'action. La *perspective* de la libération économique et politique, raciale et nationale, s'articule avec la perspective de la libération de la femme, de la libération érotique et sexuelle, de la libération des forces humaines en général et avec la lutte contre le sous-développement de la pensée générale et des pensées différentielles et non pas seulement contre le sous-développement technique. Ici aussi liberté ne peut que vouloir dire: acceptation assumée de la nécessité (avec plus ou moins de «libéralisation»). Toute autre liberté est et reste barrée.

7. Toute l'action et toute la passion de l'homme se déroulent en tant que jeu. Le jeu n'est pas le contraire du sérieux, le contraire du langage et de la pensée, du travail et de la lutte – fût-elle armée-, de l'amour et de la mort: il est l'horizon dans lequel se déploient ces forces élémentaires qui relient homme et monde. Ces forces élémentaires pénètrent les grandes puissances qui déferlent également en tant que jeu, même si ce jeu - et leur jeu - n'est pas reconnu: les mythes et la religion, la poésie et l'art, la politique et la philosophie, la science et la technique. Le jeu relie ainsi manifestations du logos et manifestations de la praxis, dire et faire, actions et omissions.

8. Ce jeu de l'homme n'aboutit que secondairement à ce qu'on appelle le platement culture. Il anime primordialement la pensée et la parole, la poéticité et la plasticité des phénomènes, leur administration, leur

scientificité et leur technicité. Les hommes de la culture planétaire doivent ne pas fermer les yeux devant la positivité et la négativité de la production dont la culture n'est qu'une consolidation, et, à travers leurs entreprises triomphantes, reconnaître la platitude et l'aplatissement qui accompagnent leurs efforts planificateurs, comme l'ombre accompagne la lumière. Ouvrir les forces élémentaires et les grandes puissances au jeu qui les anime pourrait constituer une tâche déjà présente et encore future: en disant ce qu'on fait et en faisant ce qu'on dit, tout en sachant que le silence et l'inconséquence habitent tout ce qui se dit et se fait. Il serait peut-être temps de libérer une pensée et un langage à la fois enjoués, cohérents et responsables d'eux-mêmes.

9. Le jeu de l'homme s'accomplit à travers les révolutions. En tant que jeu de la révolution et révolution du jeu. La révolution n'est jamais totalement permanent et il est dans sa nature historique d'être, après ses périodes utopique et terroriste, restaurative. A la brève mais fulgurante vision de la révolution permanente chez Marx, il faut joindre la théorie de la révolution permanente de Trotsky – bien qu'elle soit très incomplète. La critique radicale de la bureaucratie qui toujours à nouveau surgit et bloque le jeu historique et social – quoiqu'elle l'administre aussi – ne peut qu'être permanente. La distinction aliénante dirigeants-exécutants est-elle dépassable dans l'autogestion complète de la société, c'est-à-dire par la socialisation et le communisme, et non pas par les nationalisations et les étatisations, ou bien cette autogestion ne peut-elle jouer que comme un mythe?

10. Les pensées et les pratique de l'homme planétaire – qui semblent avoir besoin d'énormes simplifications, comme remédier aux puissantes complexifications – ne peuvent éviter d'affronter le problème du nihilisme qui nihilise tout, en marche vers sa propre annihilation. L'antique physis est annihilée. Dieu également. L'homme de l'humanisme commence à l'être. L'homme cesse d'être le centre du monde, le maître de l'univers. Il se réveille à sa finitude. Les trois anciens absolus et les figures du sérieux – chez les Grecs, les chrétiens, les bourgeois – c'est-à-dire la physis, Dieu et l'homme, par-delà leur mort et leur transgression, nous mettent en route vers le jeu. Celui-ci n'est ni tragique, ni comique, ni sacré, ni profane; il est grave et dérisoire à la fois. Les jeux dans le monde s'ouvrent à un autre jeu, à un jeu qui joue et déjoue tous les jeux humains et intramondains. Ce jeu n'est autre que le jeu du monde lui-même: déploiement du jeu comme monde, déploiement du monde comme jeu. Car le jeu du monde n'obéit à aucune réglementation ou signification qui lui soit extérieure, mais les contient toutes ainsi que leur combinatoire.

11. Certes un schéma commun relie le jeu de l'homme et le jeu du monde. L'homme est celui qui subit et qui joue le jeu du monde, qui le schématise et qui le dit. Non pas l'homme de l'humanisme mais l'homme qui est en-deçà et au-delà de lui, l'homme qui à travers le processus de socialisation et le métissage universel apprend et

éprouve que l'être du monde, l'homme comme sujet, le fondement et la liberté demeurent barrés. Voilà donc une expérience grandiose qui commence, une expérience avec l'homme et le monde, totalités fragmentaires et fragmentées, une expérience qui est en même temps dominée par ce dont elle est l'expérience et l'expérimentation et se trouve ainsi renvoyée à ses limites. Le jeu du monde qui semble requérir le jeu de l'homme est, »lui«, non pas infini mais illimité et indéfini. Il est ce qui nourrit tous les jeux de l'homme qui se voudrait intégral, jeu lui-même intégralement fragmenté par nous – productivement et négativement – dans notre errance (planétaire); il nous englobe et nous contient, nous fait apparaître, être, disparaître et renaître, cesser d'être. L'homme, joueur et jouet de ce jeu, le jouant et déjoué par lui, apprend croissance et déclin des choses intramondaines dont le monde est le berceau et le tombeau. Le jeu du monde nous pousse à parler et à agir: à le dire, à le faire. Il inclut également sa propre occultation. Si les paroles et les actions qui essayent de dire le chemin qui conduit du jeu de l'homme au jeu du monde et, simultanément de celui-ci à celui-là, sont éprouvées comme trop provocantes, il ne reste qu'à les déjouer, elles-aussi.

PHILOSOPHIE ET REVOLUTION

(Vingt faisceaux de questions)

Gajo Petrović

Zagreb

1.

La philosophie doit-elle toujours se présenter sous la forme de traités où tout est systématiquement explicité, argumenté et illustré? N'est-il pas arrivé déjà que la philosophie emprunte leurs formes à l'épopée, au roman, au récit, au drame, au poème en prose, au dialogue, à la littérature épistolaire ou au récit de voyage? N'a-t-on pas vu la philosophie s'exprimer par la thèse (Feuerbach, Marx), voire par le sermon et le commandement (Nietzsche)? Et ne devrait-on pas essayer aussi la question, à l'exclusion de toute autre forme? La question, n'est-elle pas la nourriture de la pensée? La »philosophie« et la »révolution« ne sont-elles pas ce qui met tout le reste en question? Et elles-même ne devraient-elles pas supporter le tranchant de toute question?

2.

La philosophie est-elle la pensée de l'être, ou bien la pensée de la révolution? Si la philosophie est la pensée de l'être, est-elle la pensée qui pense l'être, ou la pensée que pense et par laquelle pense l'être? Si la philosophie est pensée qui pense l'être, cette pensée est-elle la constatation de ce qui est, la quête de ce qui peut être, ou la prescription de ce qui doit paraître? La philosophie a-t-elle pour vocation de stigmatiser ce qui est nuisible, de glorifier ce qui est profitable, d'indiquer la voie vers ce qui est souhaitable, d'affermir la foi en ce qui est accessible, de maintenir l'espoir en ce qui n'est pas encore perdu, de stimuler face à ce qui est dangereux? Qu'est-ce que la philosophie pour l'être: un voisin (Nachbar) ou un étranger, un pâtre (Hirt) ou un chasseur, un semeur ou un facheur, un gardien ou un gendarme, un prophète, ou une cornette? Est-elle un peu de

tout cela? Ou bien rien, rien qu'une pensée sévère, impitoyable, qui, en pensant l'être dans son essence, rejette toutes ces descriptions figurées comme autant de vêtements d'enfants qui ne vont pas à son sérieux? Et qui à toutes ces questions sur ce qu'elle est, répond avec aplomb qu'elle est elle-même, pensée de l'être, elle toute seule, et sans additifs?

3.

Si l'être est ce que la pensée philosophique pense, «que» est-il, cet être pensé par la pensée? S'il n'est pas du tout «que», alors, comment est-il? Est-ce qu'il est, que quelqu'un le pense ou non? Est-ce qu'il est ce qu'il est, quelle que soit la façon dont on le pense? Epreuve-t-il cette pensée comme un plaisir, ou comme une inquiétude, comme un enrichissement ou comme un appauvrissement, comme une élévation ou un abaissement, comme un accomplissement ou une profanation? Lui arrache-t-elle un sourire d'indifférence, cette pensée qui s'agite autour de lui sans se rendre compte que cet effort est voué à l'échec? A moins que ce ne soit l'être lui-même qui aspire à la pensée, sentant que sans elle, il reste incomplet et insuffisant sans nom et sans voix?

4.

Si la philosophie est pensée qui pense l'être, peut-elle en même temps être pensée pensée par l'être? L'homme-philosophe, n'est-ce pas celui qui s'adonnant à la philosophie, réfléchit sur l'être? Et l'homme n'est-il pas un étant particulier, la philosophie l'une de ses activités les plus spécialisées? A moins que peut-être, en pensant l'être, l'homme ne pense pas en tant qu'étant particulier existant de l'une des façons possibles de l'être, mais en tant qu'étant se trouvant dans un rapport exceptionnel envers l'être, et rassemblant en lui toutes les formes de l'être? La philosophie n'est-elle que l'une des nombreuses formes de la pensée de l'homme, ou la pensée qu'il pense en tant qu'homme, la pensée par laquelle l'être parle avec lui-même?

5.

Si la philosophie est la pensée de l'être, peut-elle être aussi la pensée de la révolution? La révolution n'est-elle pas un phénomène social particulier, servant d'objet à l'histoire, à la sociologie, aux sciences politiques, mais nullement à la philosophie? Et n'est-ce pas, pour le philosophe, empiéter sur le domaine de la sociologie et de la politologie, même sur le domaine de la politique et des politiciens, que de vouloir parler lui aussi de la révolution? Est-ce un hasard si la notion de révolution n'a pas droit de cité dans les dictionnaires et encyclopédies philosophiques «sérieux»? Le philosophe en tant que philosophe (et pas en tant que citoyen par exemple), peut-il s'intéresser d'une façon ou d'une autre à la révolution? Ou bien peut-être

la révolution est-elle un phénomène particulier, si important que la philosophie, comme à quantité d'autres phénomènes sociaux intéressants et importants, doit appliquer une part de son attention à cette « chose », si louée et si décriée, si émouvante et si terrifiante? La révolution ne pourrait-on pas dire qu'elle n'est même pas tout-à-fait quelque chose de « particulier », mais quelque chose dont le philosophe devrait s'occuper un peu plus même par obligation professionnelle, pour ainsi dire? Mais la révolution, qu'est-ce que c'est donc?

6.

Peut-on donner le nom de révolution à chaque « putsch », à chaque renversement d'individus ou de groupes au pouvoir, ou ne doit-on appeler révolution que le glissement du pouvoir d'une classe sociale à une autre? Peut-on d'autre part appeler révolution tout renversement de la classe au pouvoir, ou seulement un renversement suivi de l'édification d'un nouvel ordre social? Et peut-on appeler révolution tout remplacement d'un ordre social par un autre, ou seulement le remplacement d'un ordre social « inférieur » par un ordre « supérieur »? Peut-on appeler révolution tout remplacement d'un ordre inférieur, ou seulement l'instauration d'une société radicalement différente, d'une société sans classes, d'une société vraiment humaine, où l'on verrait disparaître l'aliénation de l'homme, et s'établir entre les hommes des rapports authentiquement humains?

7.

La révolution est-elle seulement le changement de tel ou tel aspect de l'ordre social, ou doit-on réserver cette appellation au changement de l'ordre social entier, sous tous ses aspects? La révolution n'est-elle que le changement de l'ordre social, ou aussi le changement de l'homme? Est-elle le changement de telle activité de l'homme, ou le changement de l'homme tout entier? Tout changement de l'homme est-il révolution, ou peut-on appeler révolution tel ou tel changement qui apporte à l'homme un bouleversement essentiel? La révolution est-elle changement dans l'homme, ou changement dans le cosmos, la création d'un type d'être essentiellement différent, libre et créateur, radicalement opposé à tout ce qui est inhumain, anti-humain, ou pas encore tout-à-fait humain?

8.

La révolution est-elle liée à l'homme, ou peut-on concevoir des révolutions dans la nature non humaine? Ne faudrait-il pas donner le nom de « révolutions aux grands et brusques changements qui affectent la nature? Ne serait-ce pas là « donner un fondement ontologique » aux révolutions de l'histoire? Les révolutions ne sont-elles pas inexplicables dans l'histoire si l'on conteste les révolutions dans la na-

ture? A moins qu'au contraire, en contestant les révolutions de la nature non-humaine, il devient possible de comprendre la révolution dans l'histoire et dans la nature en général? N'est-ce pas justement, en tant qu'être de la révolution, que l'homme, être naturel, dépasse sa naturalité pure et simple. Et les révolutions dans l'histoire ne seraient-elles pas les seules révolutions »naturelles«?

9.

Mais y a-t-il vraiment des révolutions dans l'histoire? Et la révolution n'est-elle que le passage d'un état historique à un autre, se situant au même titre que tout le reste dans l'histoire, ou bien constitue-t-elle un saut en dehors de l'histoire, un pas dans l'éternité et l'intemporalité? Les »locomotives de l'histoire« peuvent-elles être leurs propres wagons? Les accoucheuses de la nouvelle société aider à leur propre naissance? Et puis, est-ce que la révolution est possible sans une présupposition historique? D'autre part, la révolution est-elle possible sans critère absolu, ahistorique, sans négation de ce qui est historiquement trouvé? Et l'a-historicité de la révolution, est-il possible de l'incorporer à l'histoire comme une particularité absurde, ou bien constitue-t-elle cet essentiel que l'histoire rend possible?

10.

La révolution est-elle un phénomène conforme à la loi ou une infraction aux lois? L'expression de la nécessité, ou un pas dans l'empire de la liberté? La réalisation du possible, ou l'introduction de nouvelles possibilités? Une production du planifié, ou une création spontanée de l'imprévu? L'activité créatrice libre, n'est-ce pas là »la qualité« essentielle de la révolution?

11.

Peut-on dire que les révolutions sont des fragments concentrés du progrès social, ou que progrès et révolution sont deux phénomènes fondamentalement différents, comme peuvent l'être la répétition perpétuelle de l'ancien, même amélioré, et la création libre de quelque chose de radicalement nouveau, comme peuvent l'être le développement contrôlé de l'humain mesuré en grammes, et son épanouissement incommensurable? Les révolutions sont-elles la base de tout progrès? Ou le progrès la meilleure préparation à la révolution? La révolution peut-elle s'incorporer au progrès? Le progrès être inclus dans la révolution? Ou doit-on dire que le progrès, avec ses buts, ses méthodes et ses approches prédéterminés, s'oppose nécessairement à toute vision révolutionnaire, laquelle est libre de tous liens et ouverte à tous les possibles?

12.

La révolution est-elle possible sans organisations révolutionnaires? Est-elle possible avec des organisations pseudorévolutionnaires? La révolution ne permet-elle pas seulement une auto-organisation, celle qui rend possible pour chaque individu la création libre? Et l'organisation ne tend-elle pas à mettre l'activité de tous les individus au service de l'intérêt général tel qu'il est conçu par les individus élus? L'organisation est-elle le critère de ce qui est ou non révolutionnaire, ou si c'est l'acte révolutionnaire qui est le critère de la révolutionnarité de toute organisation? La véritable révolution n'est-elle possible que dans le cadre des institutions? Ou si les institutions sont les tombeaux des révolutions? La révolution »responsable« reste-t-elle dans les limites du prescrit, ou si chaque révolution doit être une critique impitoyable de tout l'existant, l'introduction dans la vie de ce qui ne s'était jamais vu? L'autogestion est-elle l'un des objectifs des révolutions, ou bien toute révolution est-elle auto-activité, auto-organisation, auto-crédation et auto-gestion?

13.

Les révolutions pâtissent-elles des illusions? Ou peut-on dire que les »illusions révolutionnaires« sont des vérités contre lesquelles se bat la réaction? Les révolutions pâtissent-elles du romantisme révolutionnaire, ou peut-on dire que le »romantisme révolutionnaire« est une réalité vivante, qui inspire du dégoût à la contre-révolution? Les révolutions pâtissent-elles de leurs tendances à la destruction? Ou la révolution est-elle »destructive«, pour la bonne raison qu'elle refuse de prendre part à la constitution de l'ordre oppresseur, ou à sa reconstitution? Les révolutions mangent-elles leurs enfants? A moins que ce ne soient les contre-révolutions qui mangent les révolutions?

14.

Peut-on parler de révolutions au pluriel? Ou doit-on dire que seule est possible la Révolution avec un grand R? Et si de »petites« révolutions »relatives« sont possibles, qu'est-ce qu'elles sont: quelque chose de tout à fait spécifique, ou quelque chose qui ne mérite le nom de révolution qu'à condition de participer à la seule révolution juste, absolue et totale, la Révolution avec un grand R?

15.

La révolution porte-t-elle en elle-même son sens et sa signification? Ou les trouve-t-on dans les fruits qu'elle doit porter, dans un état durable qu'elle doit instaurer? La révolution peut-elle vaincre?

La «victoire» de la révolution, n'est-ce pas en même temps sa défaite? Qu'est-ce qui peut venir après la révolution, si ce n'est la contre-révolution? Et la seule victoire authentique de la révolution, ne faut-il pas se garder de la chercher ailleurs que dans sa continuation? Mais la révolution peut-elle se poursuivre sans relâche? N'est-elle pas justement ce qui diffère de ce qui est habituel, de ce qui est permanent, de ce qui se répète constamment?

16.

La révolution n'est-elle que le passage d'une forme de l'être à une autre forme, supérieure, une interruption spécifique, saut, «trou» dans l'être, ou non seulement la forme de l'être la plus élevée, mais encore l'être lui-même, dans sa plénitude? La révolution n'est-elle pas la forme la plus développée de la création, la forme la plus authentique de la liberté? Champ ouvert à toutes les possibilités, empire du véritablement nouveau? *La révolution n'est-elle pas l'«essence» même de l'être, l'être dans son essence?* Et si la révolution est l'être même, *la philosophie, qui est pensée de l'être, n'est-elle pas de ce fait-même, (et non en même temps et à côté), pensée de la révolution?*

17.

La révolution est-elle possible sans la philosophie? Pourquoi ne pourrait-on pas concevoir une révolution sans pensée sur la révolution? La révolution n'est-elle pas irrationnelle, chaotique, immédiate, et la pensée, rationnelle, ordonnée, médiante? Une éruption volcanique, serait-ce l'éruption de l'humanité, a-t-elle besoin de la pensée? Mais la révolution est-elle vraiment possible sans la pensée? Qui dit révolution ne dit-il pas volonté humaine consciente, engagement et risque? La révolution n'est-elle pas guidée par le projet d'un futur possible? Et la raison n'est-elle pas la forme intérieure de la véritable spontanéité?

18.

La philosophie est-elle possible sans la révolution? – Pourquoi pas? N'a-t-on pas mis au point, sans l'aide d'aucune révolution, quantités de logiques, de méthodologies, de gnoséologies, d'ontologies, d'éthiques, d'esthétiques? N'a-t-on pas découvert et fixé, sans l'aide d'aucune révolution, d'innombrables apories et antinomies, subtilités et distinctions? Et la philosophie qui se rattache à la révolution, n'est-ce pas une philosophie nouvelle (pour ne pas dire novice), peu conforme aux habitudes et inconnue jusqu'à présent? Mais la philosophie doit-elle obligatoirement rester toujours la même? Ne doit-elle pas aussi se nier elle-même, si c'est là la condition qui lui permet de

devenir pensée vraie? Et la pensée de la révolution n'est-elle pas malgré tout plus proche des grandes philosophies du passé que des disciplines scolaires prétendument neutres qui ont pour spécialité de faire l'apologie de l'existant?

19.

La pensée de la révolution peut-elle se contenter de réfléchir sur la révolution sans y participer? La véritable pensée ne fait-elle qu'étudier, regarder, examiner, ou bien détruit-elle ce qui est stabilisé, dépassé et consacré, ouvrant de nouvelles voies, créant ce qui n'était pas? Bref, la véritable philosophie est-elle seulement la pensée de la révolution, ou est-elle *pensée-révolution*?

20.

Les réflexions générales faites sur la révolution ne constituent-elles pas un obstacle à la réalisation concrète de la révolution? Ou bien ne sont-elles pas justement, ces «réflexions abstraites», la condition préalable dont ne peut se passer la véritable révolutionnarité? Les révolutions ont-elles échoué jusqu'à maintenant parce qu'on s'y est trop occupé de philosophie, ou parce qu'on y a étouffé toute pensée critique? Les révolutions se sont-elles brisées sous le poids des livres de philosophies, ou sous le poids des intérêts économiques et des privilèges de classe? Et quels sont les ennemis du socialisme: ceux qui exploitent la classe ouvrière, ou ceux qui en parlent à voix haute et ferme? Quels sont les contre-révolutionnaires: ceux qui vivent dans de magnifiques palais, ou ceux qui refusent de jouer auprès d'eux le rôle de fou du roi?

HISTOIRE ET REVOLUTION
 RAPPORT ENTRE IDEE ET REALITE

Branko Bošnjak

Zagreb

La philosophie de l'histoire voulait jadis que l'histoire soit une totalité du développement tendant dès le commencement vers une fin assurée, qui représenterait le degré suprême, la pleine rationalité du développement dans son ensemble. Dans cette dimension du début et de la fin, tout événement prend une signification déterminée par rapport au but ou au telos du mouvement (de l'événement). Chaque signification doit être exprimée par des catégories qui ne sont pas seulement des expressions notionnelles, mais aussi des valorisations éthiques. Par exemple on peut poser les catégories suivantes: classe, bourgeoisie, prolétariat, capitalisme, socialisme, communisme, exploiteur, exploité, liberté, non liberté, etc., et certains événements signifiés par ces catégories. Chaque historien a besoin de ces termes, mais, et c'est ce qui fait la différence, ces termes ne sont pas toujours employés pour désigner les mêmes phénomènes, pour indiquer les mêmes contenus. Cette différence est dépassée par l'approche objective, et les événements ne doivent pas être le nom qu'ils se donnent. L'idée du nominalisme est vieille comme la philosophie, et le nom ne correspond pas toujours non plus au contenu. Aussi la tâche de la pensée critique est-elle de faire que la fiction ne doit pas assimiler à la réalité, que ce qui est pensé soit considéré comme une réalité en soi. Ce contrôle est possible si on recherche le rapport constant entre idée et réalité, laquelle se conçoit comme l'expression substantielle de ces idées. Le seul mot de »rap-port« montre qu'il s'agit d'un transfert de l'une à l'autre et inversement. La question est de savoir ce qui est porté, qui porte, et où. On trouve dans le rapport la pensée et la réalité, le présent et le futur, le passé et le présent, le possible et le réel, le vouloir et l'action, le monde envers l'homme et l'homme envers le monde, donc, l'idée envers la réalité et la réalité envers l'idée.

La valeur des idées est dans leur principe. Nous savons ce que sont la justice, l'humanisme, le bien, le progrès, la démocratie, la non démocratie, le mal, la tyrannie, la peur, etc. Connaissant ces notions, on peut voir lequel de ces termes peut s'appliquer à une réalité, à un réel. La pensée de la présence totale de l'idée dans la réalité, que l'on appelle en philosophie parousie, réalisation totale, désignerait quelque chose qui dans ce rapport serait parfait. C'est un terme qui engendre le malentendu, sur le plan de la langue comme de la pensée. Si on qualifie quelque chose de parfait, ce trait ne devrait pas être gradué. Aussi la possibilité linguistique d'une expression de l'adjectif parfait au comparatif et au superlatif, d'un plus parfait et d'un très parfait, est en désaccord avec l'idée exprimée par le mot. La notion de parfait sous-entend une idée de fini, et il n'y aurait pas lieu d'y ajouter un »plus« ou un »très«. Si la langue l'accepte, la pensée le désapprouve. Donc, l'idéal du parfait, ou de l'identité de l'idée et de son réel, n'est pas possible dans l'histoire. Lorsque Hegel avance que ce qui est mental doit être réel, et ce qui est réel mental, il faut entendre que le rapport envers le mouvement historique, autrement dit ce qui n'est pas mental ou a cessé de l'être, ne devrait pas exister, n'aurait pas droit à l'existence. On trouve déjà chez Engels cette pensée de Hegel expliquée de cette manière.

Le mouvement de l'histoire vers la vision d'une société sans classe est-il une vérité historique pour le marxisme? L'idée de l'organisation d'un ordre sans classe ne peut pas être décrite d'avance, pas plus que le chrétien ne saurait décrire son idée du paradis. »Comment ça sera quand ça sera«, voilà une question qui, sous cette forme, ne peut se situer au niveau de la considération critique. Il serait de même iréal de rêver d'une société où chacun recevra selon ses besoins. Ces besoins, quelles en sont les limites, qui les définira? Ce rêve serait plus proche du messianisme que d'une réalité historique. Car vouloir déterminer ce qui répondrait parfaitement à cette idée, ce serait tomber dans le construisme a priori, construisme qui n'a aucun rapport avec la pensée critique. Il ne nous reste plus qu'à considérer le présent historique à partir de l'idée de son futur, cette préparation du futur pouvant être aussi un critère pour le présent, s'exprimant sous une double forme: qu'est le présent? Que devrait-il être?

Si l'on compare sous l'angle historique la pensée sur une époque et ce que l'époque fut, on aboutira à ce que Marx a dit déjà, à savoir que la pensée sur une époque n'est pas ce qu'elle pense d'elle-même. Il ne s'agit pas seulement ici de la nécessité de la distance historique, mais d'une façon de pensée née de son propre intéressement, forcément conditionné par un rapport subjectif envers la réalité.

L'idée réalisée historiquement est fonction de l'espace et du temps, des hommes, de leurs volontés, de leurs possibilités. L'histoire en tant que réalisation d'un but pensé n'est pas possible. Ce panlogisme exigerait que toutes les volontés s'unissent par leurs structures en un vouloir unique. C'est une chose qui n'a même pas réussi à Dieu avec les anges, bien qu'ils aient été créés pour être bons. Ce qui n'est pas réalité du mythe peut encore moins être réalité du réel, c'est tout à fait impossible. Des différences constantes dans la pensée et le vou-

loir, même dans le cadre d'un programme et d'une idée, engendrent nécessairement des différences de conception de l'activité. Il n'y a ni pantlogisme d'idées, ni pantlogisme de la réalité historique. Il est évident que l'histoire en tant que tutur n'est connue de personne, ne se découvre à personne. Dans l'histoire, il n'y a ni annonce ni connaissance du futur. Marx a conçu l'idée d'une société sans classe comme une nécessité de la voie de l'humanisme, mais il s'est abstenu de prophétiser sur le quand et le comment de la réalisation de cette société.

L'expérience historique faisant la preuve du désaccord entre idée (ce qui était voulu) et ce qui s'est passé, il faut se demander pourquoi il en est ainsi. La pensée critique doit en rendre compte dans le rapport du rationnel et de l'irrationnel dans les rapports humains, et par l'impossibilité de prévoir le cours futur de ce qui est ou était voulu. Si l'homme pouvait assurer la rationalité absolue en lui-même, il pourrait aussi tenter une approche rationnelle de l'être (de ce qui est). Encore une utopie. L'irrationnel s'oppose à la logique. Socrate justifie ce rapport en soutenant que les hommes agissent mal parce qu'ils ignorent le bien. Si l'ignorance est une justification de l'activité, ce ne peut en être l'abolition. La présence de l'irrationnel est possible quand les notions rationnelles et logiques sont remplacées par la notion d'utilité; à cause de cette volonté du pragmatisme, la rationalité est constamment menacée par l'irrationnel. L'«utilité» en tant que rapport doit alors être camouflée de telle manière que la négativité même prenne une forme positive. Ce que l'on obtient, c'est seulement de ne pas appeler les choses par leur nom. Et si cette manipulation est logiquement impossible à maintenir, il n'en reste pas moins qu'elle est là, qu'elle fait partie de la réalité.

Comment réfléchir sur la révolution à partir de ces différences et possibilités? Comment se fait-il que la révolution mange (détruit) ses enfants? Ou, si l'on envisage l'autre possibilité, que les enfants mangent leur révolution? Il n'y a pas de révolution sans idéal. Che Guevara dans son Journal notait que la plus haute qualité de l'homme est d'être révolutionnaire. C'est l'idéal de l'idéal de l'homme et de son activité historique. S'il n'y a pas de révolution sans idéal, il n'y a pas non plus d'idéal sans révolution. Il n'est pas possible de remplacer ici rapport par extension et de dire: la révolution, c'est la même chose que l'idéal, et l'idéal, c'est la même chose que la révolution. La révolution est l'arme de l'idéal, et l'idéal est le but de cette arme.

Examinons dans ce rapport la révolution socialiste en tant que telle. Nous pouvons simplement dire que la révolution socialiste se propose de réaliser le socialisme, qu'elle est donc l'arme de l'idée de socialisme. Et qu'est-ce que le socialisme? Comment est-il possible de définir cette notion? Si nous tentions de la comprendre à partir du but maximal, ce serait pour voir qu'il n'y a rien de tel dans la réalité. Si nous partions du but minimal, le but serait soumis au pragmatisme plus qu'à sa propre essence. Partons donc du maximum: le socialisme est une organisation sociale où toute forme d'exploitation se trouve abolie. Si on arrive au point où l'exploitation de l'homme par l'homme est impossible, cela ne revient pas encore à affirmer

que les institutions ne peuvent pas apparaître comme une forme d'exploitation. Si l'on tente, selon le critère maximal, d'évaluer l'état existant qui se nomme socialisme, on voit, à condition de penser critiquement, que cette organisation n'existe encore nulle part. Peut-on conclure à une négation de l'idée ou à une faiblesse de la réalité? L'idée de socialisme, comme toute idée, a le droit de se déterminer par rapport à son maximum. Si cette détermination n'est pas réalisée, si l'on ne peut pas parler de la parousie de l'idée, il faut se demander ce qu'est ce qui est, et à quelle idée cela correspond. Si la réalité existante ne peut coïncider avec la définition de l'idée de socialisme citée plus haut, il ne faut pas encore conclure à la négativité totale de ce qui est. Si l'on conçoit le socialisme comme un processus qui doit réaliser le maximum de justice dans l'humanité, la société, avec l'abolition des différences de classe, de l'exploitation, etc., ce telos est bien l'idée vers laquelle on tend, mais conçue directement dans sa réalité. La société socialiste est alors l'ensemble de différents degrés de réalisation, qui sont toujours relatifs, et qui doivent nécessairement changer. Cela signifie que le socialisme ne doit pas devenir une illusion, comme si quelque chose était qui n'est pas du tout. Le socialisme étant défini comme un mouvement historique, donc comme quelque chose qui se conçoit dans la nécessité du changement, on peut déterminer l'état concret à partir du rapport envers l'idée, de manière à voir à quel point ce qui est est en accord avec l'idée. Cela est nécessaire pour éviter le danger (l'illusion) d'un mauvais platonisme, autrement dit, de la conviction que l'idée est présente dans la totalité, par conséquent, que la réalité est déduite de son paradigme. Pour que le platonisme ne devienne pas une forme de l'existence, puisque la parousie n'est pas possible, il faut se maintenir dans un rapport critique envers la réalité. Depuis les débuts de la recherche critique de la réalité, la philosophie a une réponse à la question: quand dit-on une vérité, quand dit-on une contre-vérité? Quand on dit de ce qui est que cela est, et de ce qui n'est pas que cela n'est pas, on dit la vérité. Inversement, on dit une contre-vérité quand on dit de ce qui est que cela n'est pas, et quand on dit de ce qui n'est pas que cela est. Et l'on sait qu'en philosophie, la vérité est le critère d'elle-même et de la contre-vérité. Ainsi la pensée critique se trouve placée devant le problème suivant: quand ce qui est est-il, ou n'est-il pas, ou comment savoir ce qui est? Là la solution n'est pas mystifiée, car la réalité est donnée à la pensée comme l'expression de l'activité humaine, par conséquent, la pratique humaine dit d'elle-même et par elle-même ce que c'est que ce qui est, chose que nous pouvons comparer avec les idées correspondantes. Les notions, pensée sur l'objet (de l'être), déterminent logiquement l'essence de ce contenu, et l'on voit apparaître ici la possibilité de la vérification de la position de Spinoza en ce qui concerne la vérité considérée comme norme pour elle-même et pour la contre-vérité. A partir de la pensée dans la pensée, (et c'est là l'essence même de la philosophie), il est possible de voir le rapport idée réalité. Que signifie leur accord? Leur désaccord? La difficulté de ce rapport, si l'on prend l'exemple du socialisme, est vieille comme la pratique du socialisme. En fait, il

s'agit de savoir si la réalité du mouvement, du réel, de l'idée, s'identifie aux hommes qui ont participé à cette activité, eux devenant dans ce rapport des critères reconnus. Regardant critiquement, cela mène fatalement au subjectivisme et au pragmatisme. Si l'on trouve à ce point une personne qui vit pour son idée, c'est parfait. Mais si ce n'est pas le cas, l'événement historique complet, comme le logos du présent, est mesuré exclusivement d'après l'homme qui est le premier dans la structure du pouvoir politique. La tragédie est que l'homme est devenu un paradigme (donc une idée) pour la donnée historique. C'est un dogme qui surpasse celui de l'infailibilité pontificale, car l'infailibilité n'est reconnue au pape qu'en matière de foi. Dans la structure bureaucratique, c'est le premier qui passe pour infailible, et cette pratique fonctionne comme la logique du réel. C'est là que se situe le paradoxe historique, car la réalité a été formée sur l'individu, qui a fait fonction de parousie. A l'étape suivante, au cours de laquelle on s'est libéré de ce rapport dogmatique, on peut se demander comment cela fut possible. Pour ne pas tomber dans le moralisme, il faut dire que se fut possible parce qu'il n'y avait pas d'opinion publique critique, parce que c'était le règne d'une force qui voyait en elle-même la seule logique, et l'appelait du nom de liberté socialiste.

La leçon à en tirer est claire. Le mouvement et l'activité historique, le programme de l'activité future, tout cela doit être lié aux idées, et les idées ne peuvent pas passer aux hommes qui détiennent le pouvoir. Il n'y a pas ici de justification finale, car dans le monde de l'esprit est mystifié celui qui se mystifie lui-même. Aussi le doute et la critique sont-ils *conditio sine qua non* du socialisme. Et le socialisme, s'il veut être ce qu'il prétend, doit se corriger par la critique socialiste constante, laquelle se propose d'aller dans le sens de l'idée de socialisme, idée qui par essence s'oppose au dogmatisme et à la hiérarchie sous toutes leurs formes.

Mais il n'en a pas toujours été ainsi, comme le prouve la structure de pensée de la société bureaucratique qui se dit socialiste, et qui pourrait se comparer à celle prévalant dans les rapports au sein de l'église catholique, forte de la devise: *Roma locuta causa finita*. C'était la devise de saint Augustin dans sa lutte contre l'hérétique Pélage, ce moine breton qui, vers l'an 400, niait le péché originel et la nécessité du baptême pour obtenir la vie éternelle, contrairement à tous les dogmes en vigueur.

Supposer que quelqu'un, groupe ou institution, puisse être appelé à avoir le dernier mot dans une dispute, un désaccord, un différend, etc., c'est poser la difficulté de penser par analogie d'après la hiérarchie. C'est légaliser le forum en tant que critère. Même chose en ce qui concerne ce que l'on appelle le centralisme démocratique, où le forum supérieur peut décider sans le forum inférieur et contre lui, et soutenir des arguments avancés qu'ils n'en sont nullement. Qui a-t-il de litigieux dans cette façon de faire? Quand il s'agit de l'explication d'un événement, d'un mouvement, d'une pensée, d'une idée, il n'est pas exclu que les positions diffèrent. Mais dans ces cas-là, sur quoi l'instance supérieure se fonde-t-elle pour affirmer son droit exclusif à la vérité, à la valeur de la décision? C'est que, de la structure for-

melle d'un rapport d'organisation, on a fait un rapport hiérarchique qui, dans le centralisme démocratique, aboutit à ceci que la décision du supérieur se mut en obligation pour l'inférieur. On obtient donc une vérité qui est fonction du degré de hiérarchie, ce qui est indéfendable. L'histoire ayant prouvé abondamment que la vérité est souvent du côté de ceux qui brûlent sur le bûcher, et non de ceux qui les font brûler.

Le centralisme démocratique est synonyme de monolithisme de la conception. Cette exigence a priori conduit droit au dogmatisme, car l'esprit critique n'est possible ici que dans la mesure où le forum supérieur prend part à la critique. Dans le rapport démocratique autogestif, l'institution du centralisme démocratique est une contradiction, car il nie la possibilité et la nécessité du pluralisme des idées, dans la marche vers le but, but qui est chez nous l'édification du socialisme. Le pluralisme d'idées est une opposition au monolithisme qui se veut toujours à l'abri de toute divergence d'opinions, et qui s'explique lui-même comme le critère nécessaire des décisions dans les cas litigieux. C'est par essence la pensée et l'action bureaucratiques.

La structure du centralisme en tant que monolithisme est favorable au professionnalisme de la politique et des politiciens, ce qui, est en contradiction avec l'idée de socialisme, démocratie totale et authentique. Selon le principe de l'autogestion, la politique est une entente sur le travail, mais si la politique devient professionnelle, on voit apparaître la possibilité de manipulation des individus et des groupes, des conceptions et des opinions. A l'opposé, on a le pluralisme des idées, c'est-à-dire le droit démocratique, pour une opinion différente, d'être exprimée sans être pour autant suspecte et munie de l'étiquette exilée par les tendances pragmatiques du moment. Tant que la politique existera comme profession, l'homme restera passible d'être usé par ce seul critère: *l'homo politicus* (dans le rapport formel) devient l'essence de l'homme. Cet homme est posé comme le mentor des autres, il est au-dessus de la critique, et son opinion est obligation pour les autres. Les affaires qu'il aborde dans ces rapports sont alors présentes dans toutes les instances, des plus basses aux plus hautes. Abolir l'homo politicus, c'est abolir la bureaucratization de la vie publique. La politique non professionnelle dans le socialisme, suppose le socialisme comme la société la plus libre qui ait jamais été. Il ne s'agit plus de politique au sens traditionnel, mais d'une mutation constante des délégués élus pour un certain temps, qui retournent ensuite à leur poste de travail. Seule cette sorte de gestion serait partie du mouvement révolutionnaire.

L'édification historique de la révolution en tant que mouvement, idée, but, réel, a à faire face à deux réalités: les conditions historiques d'une part, et de l'autre, l'impératif éthique du travail et de la vie. Là s'exprime la différence entre le socialisme en tant que possibilité et le socialisme en tant que réalité. Les suppositions historiques sont la nécessité dans laquelle on vit, mais cette nécessité, il est possible de la former de telle manière que l'éthique humaine y soit de plus en plus présente. Cela signifie qu'on se situe au niveau de l'idée au moment où l'on se répète en soi-même ce qu'est l'idée. Sans cette méta-

morphose dans le cadre de l'idée de la révolution, de cette idée au nom de laquelle on s'est mis en mouvement, il n'existe pas d'activité valable, et la réalité créée n'est pas ce que ses possibilités permettraient qu'elle soit. Il n'est pas question seulement du rapport entre potentiel et actuel. Le réel est ce qui était possible, mais ce qui était possible n'est pas toujours devenu réel. Mesurer la possibilité seulement d'après ce qui est devenu réel n'est ni progressiste ni révolutionnaire. On doit créer, préparer, développer et maintenir la possibilité. La possibilité socialiste ne dépend pas seulement du facteur social et économique, mais aussi de l'activité éthique de tous. Sans la présence de l'éthique, le socialisme est une notion vide de sens, car le pragmatisme social, ce n'est pas le socialisme. Les déformations du socialisme (déjà dans l'idée elle-même) ne peuvent être expliquées ni par le standing inférieur, ni par la nécessité historique, ni par la lutte pour l'industrialisation, car l'essence du socialisme est dans les rapports humains, dans les rapports sociaux, dans la création de la possibilité de rapports nouveaux et différents, ce qui ne se mesure pas en machines, fussent-elles cent ou mille, mais à la conscience et à l'activité des hommes.

Le rapport entre histoire et révolution, ou plus concrètement, entre histoire et révolution socialiste, c'est la façon de réaliser le socialisme en tant que société juste. Il est bien que la justice n'ait pas besoin d'être prouvée: là où elle existe, on la voit, on la remarque partout; de même, son absence se voit aussitôt. La vie est le domaine de l'expression de tout, et l'on peut dire que la vie est l'être, donc l'ensemble de l'homme dans l'histoire. Cet ensemble doit toujours être tourné vers l'avenir, ce qui est possible si on dépasse critiqueusement le présent. C'est ce qui rendra impossibles les villages potemkine du socialisme.

REVOLUTION UND BEWUSSTSEIN

Eugen Fink

Freiburg

Zum Symposium-Thema »Revolution und Geschichte« kann mein Beitrag nur eine skeptische Fragestellung beisteuern. Die Rolle des Bewußtseins im Geschichtsgang des Menschengeschlechts ist vieldeutig und schwankt zwischen weitgespannten Extremen, verhält sich bald als Entwurfskraft zu den künftigen Ereignissen (nach Nietzsches Zarathustrawort: »Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt«), bald begleitet das Bewußtsein als paraphrasierender Text den Weltlauf, doch allzuoft und allzumeist bleibt es zurück hinter dem, was geschieht, oder versackt in einer begrifflichen Entfremdung. Bereits in der »Deutschen Ideologie« spricht Marx von der »Produktion des Bewußtseins«, die solange eine wirkliche Produktion von Unwirklichem sei, wie die Produktionsverhältnisse nicht im Einklang mit den Produktivkräften stünden, also durch machtmäßige Überlagerungen gebunde und gefesselt blieben. Das »Bewußtsein« produziere dann Religion, Rechtssystem, Philosophie, die Gedanken der herrschenden Klasse und zugleich die geistigen Zwangssysteme für die Ausgebeuteten und Unterdrückten. Der Begriff des Bewußtseins wird auf die objektiven Kulturgehalte des menschlichen Geistes bezogen – und nicht schlicht als die Potenz des Menschen verstanden, Gegenstands- und Selbst-Bewußtsein, Anschauungs- und Denkvermögen, Seinsverständnis und Sprache und auch unendliche Reflexion zu sein. Die Wirklichkeit des humanen Bewußtseins umgreift ebenso das Sehen und Tasten, das Hören und Hörensagen, das Alltagsgerede, den Gesprächsstoff der Massen, die gelegentlichen Feuerworte, die in diesen Naturboden wie Blitze einschlagen, Menschen ergreifen, mitreißen, begeistern und begeistern. Eine existenzzerhellende Leuchtkraft oder eine zündende revolutionäre Parole kann aus der Sprache in das Bewußtsein der Einzelnen oder ganzer Völker springen. Das Bewußtsein mit seinem wogenden Meer von Vorstellungen, von Halbgedanken, Wünschen und Begierden, seinem unaufhörlichen Drang nach Neuen, Reizenden und Erregenden kann aber auch zu einem Element werden, das Gedanken verzehrt, ruiniert durch Bereden erledigt, ehe sie Taten geworden. Jedes Wagnis zu etwas wahr-

haft Neuem hat in der umlaufenden Sprache, in ihren gängigen Kategorien, in dem das Bewußtsein beherrschten Gedankenmaterial seinen ärgsten Feind. Die Gegner einer Revolution haben bereits die erste Schlacht gewonnen, wenn sie diese rubrizieren können, in irgendeiner Art von Sagbarkeit unterbringen, sie aus dem Vergangenen her verstehen, das ja angeblich negiert wird, – also wenn sie mit altvertrauten Begriffen denunzieren und mit dem Satze Ben Akibas: »nichts Neues unter der Sonne« auftrumpfen. Eine ungeheure Schwierigkeit für jede Revolution liegt darin, einerseits sich zu formulieren, eine intellektuell-reflexive Durchsichtigkeit, ein strategisches Planungsprofil zu gewinnen, andererseits aber für den Gegner solange als möglich »unbegreiflich« zu bleiben. Das Verhältnis von Revolution und Bewußtsein ist ambivalent. Die Frage bleibt offen, ob eine moderne Revolution, die Bewußtsein als schöpferische Invention neuer Möglichkeiten des Menschentums zu ihrer geistigen Voraussetzung hat, ihre Zentralgedanken plakativ, simplifizieren und in das allgemeine Bewußtsein aller Leute bringen und im Jedermannsbewußtsein einen Reflex und eine ideologische Basis errichten soll oder sie nach wissenschaftlichen Methode der »psychologischen Kriegsführung« operieren soll. Emotionale Auf- und Ausbrüche können gewiß immer noch politische Effizienz erlangen und die »Carmagnole« auf abertausend Lippen ertönen lassen. Die »levé en masse«, der Volksaufstand mit glühenden Herzen, aber schlechtbewaffneten Fäusten wirkt als romantischer Protest angesichts der waffentechnischen Präzision und Präsenz etablierter Gesellschaftssysteme. Der Satz von Marx »Die Waffe der Kritik ist die Kritik der Waffen« kann auch von der Reaktion gegen die Revolutionäre praktiziert werden. Dies macht unsere Frage brennender, ob das Allerweltswußtsein der Leute der zuständige Ort, das legitime Mittel oder auch Zielpunkt der revolutionären Weltveränderung gültigerweise ist, ob die projektierende und konspirative Intelligenz nur die Avantgarde eines kommenden Massenbewußtseins, der Sturmvogel ist, der dem Gewitter vorausfliegt, oder der disziplinierte Kader, der die Bewegung steuert und regelt. Von dieser Frage her unterscheiden wir zwei Bewußtseinsbegriffe, das Bewußtsein als beiherlaufendes, mehr oder weniger klares Spiegelbild des gesellschaftlichen Seins im Menschengestalt, – und das Bewußtsein als Entwurf, Möglickeitaufriß, als schöpferische Phantasiekraft des Denkens, welches setzt. Seins- und Möglickeitsbegriffe aus dem Bisher-Ungedachten und Nirgendvorhandenen schöpft, ein neues menschliches Welt-, Seins- und Gemeinschaftsverständnis erobert.

Der Begriff der »Revolution« wird in beiden Weisen des Bewußtseins verschieden reflektiert. Zwar meinen wohl beide eine radikale und tiefgehende Verwandlung der Menschenwelt durch den Menschen, – durch eine aktive Gruppe, die im Namen aller zu handeln das Recht in Anspruch nimmt, oder durch eine Klasse, die in der bisherigen Klassenordnung der Eigentümer-Gesellschaft kein Stand war, unterdrückt, entwürdigt, und ausgebeudet war, und nun – wie Marx einmal formuliert – ihre Negativität, die Eigentumslosigkeit, gerade zum konstitutiven Prinzip der neuen Gesellschaftsweise proklamiert, –

nicht damit alle im Nichtbesitz gleich seien, wohl aber, daß die Vollzieher der Produktivkräfte durch keine fremden und aufgezwungenen Machtssysteme in unfreien Produktionsverhältnissen festgehalten und »fixiert« würden. Der Begriff der »Revolution« stammt eigentlich aus der Astronomie und bezeichnet die Rückläufe, die Rückwälvungen der Himmelsgestirne auf ihnen Bahnen jeweils zu den Ausgangslagen. Die »revolutio« ist das Kennzeichen der zyklischen Struktur der Sternenwege. Aber – so kann man verwundert fragen – gleichen denn die Geschichtsgänge des Menschengeschlechts den erhabenen, immer gleich kreisenden Bewegungen am Himmel? Sind sie ebenfalls festgelegt durch eherner Naturgesetze – oder sind die Wege der Freiheit unvorhersehbar – unvorhersehbar für Menschen und für Götter? Nun gehört es zu einem alten mythischen Besitz des Geschlechtes der Sterblichen, die Zeit der Geschichte als einen Fall und Abfall zu sehen, als einen Verfallsgang, der einstens im Goldenen Zeitalter oder im Paradiese den Menschen als geborgen, heil und friedsam ansetzt, dann aber durch Bruderzwist, Streit, Krieg oder durch den prometheischen Aufstand, der die Produktivkraft entfachte, einen fortschreitenden Verfall der Gemeinschaft eintreten läßt, in Arbeit und Kampf keine wesentlichen Existenzstrukturen, vielmehr als die Ursachen des Niedergangs anprangert. Einstens – so geht die Sage – gabe es kein Privateigentum, keine Versklavung, keine Herren und keine Knechte, – alle waren frei und im Freisein gleich. Diesen sagenhaften Naturzustand will man durch Revolution, durch Rückwälvung der verderbten Zustände auf den reinen Urzustand wiedergewinnen. Hier wird die geschichtliche Zukunft der Revolution im verklärten Bild einer hedonisch gedachten »Vergangenheit« fixiert. Die beiden ersten Discours von Rousseau zeigen diesen geschichtsidyllischen Zug. Anders, wesentlich anders ist das Geschichtsbild und der Revolutionsbegriff, wenn die »Emanzipation« und die aufklärerische Rationalität den Zielsinn der Geschichte vorwiegend prägen und bestimmen soll, wen die menschliche Freiheit hart ihren Weg freikämpft gegen religiöse Bevormundung oder gegen religiöse, tabuierte Herrschaftssysteme von »Eliten«. Der emanzipative Freiheitskampf des bürgerlichen Bewußtseins gegen den omnipotenten Staat und eventuell gegen seine Sakralisierung bleibt im Grunde eine halbe Sache, eine kaum begonnene, und schon wieder abgebrochene Revolution. Der emanzipierte Bürger negiert die Staatsmacht und negiert zugleich seine Negation, weil er den Staat als den Herrn anerkennt, der Freiheit gibt oder verweigert. Die sogenannten »bürgerlichen Freiheiten« sind konzessioniert, sind Freiheiten von Freigelassenen, welche die Macht anerkennen, von der sie das Freisein zu Leben haben. Der Staat ist noch nicht »die Macht der vereinigten Individuen« (Marx). Der Lehnsherr der Bürgerfreiheit bleibt der Staat in dem erhöhten Wortsinne der absoluten Macht, der es beliebt, sich »einzuschränken«, um gewissermaßen »Freigehege« entstehen zu lassen. Wenn Hegel in der »Rechtsphilosophie« (S. 270) sagt: »Der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist«, dann müssen offenbar die dem sakrosankten Staate abgetrozten oder abelisteten

Freiheiten emanzipativer Revolutionäre als geringfügig erscheinen, eben als der beschränkte Eigensinn selbstsüchtigen Individuen, die sich selber nicht zur wahren Vernunftform emporheben können, welche der Staat ist, und die ihre belanglose Freiheit des Beliebens dem substanziellen Dasein vorziehen. Doch lebt die Freiheit der Freigelassen beständig in der Furcht des Herrn und ist das »unglückliche Bewußtsein« der Menschenfreiheit.

Das Revolutionverständnis, das auf einen imaginären Vollendungs-
zustand des menschlichen Wesens in längstverlorenen Paradiesen
zurückblickt, den Impuls der Geschichts-Tat aus der *Anamnesis*
schöpft, die Vergangenheit zum Muster eines romantischen Zukunfts-
traumes nimmt, kann die riskante Seinsweise des Menschen in der
Freiheit nur als ein vorübergehendes Mittel ansehen, um in den ge-
borgenen Zustand zurückzufinden, wo der Mensch im ungestörten
Einklang mit der Natur lebt, nicht als ihr Störenfried wirkt, – aber
dann prinzipiell auf die Realisierung seines Arbeiter- und Kämpfer-
tums Verzicht tut. Das Revolutionsverständnis, das in den sogenann-
ten »bürgerlichen Freiheiten« seinen Zielsinn erkennt, lebt von der
Voraussetzung, es komme entscheidend auf die Entfaltung und Be-
wahrung des individuellen Wesens des Einzelmenschen an, jeder
sei eine einmalige, unverwechselbare »Monade« und müsse durch
den Staat vor jeder »alienation«, vor jeder Veränderung durch die
Anderen und durch das Gesamt der Polis bewahrt werden. Dabei
wird verkannt, daß es die schlimmste Alienation ist, einen Menschen
aus den Bezügen der Coexistenz herauszureissen und ihn zu isolieren.
Freiheit des Selbst existiert in der Gemeinschaft, – allerdings nicht in
einer bloß statischen Einfügung in eine statische Gemeinschafts-
ordnung, – als vielmehr in der aktiven Cooperation, im co-existenzi-
ellen Vollzug der humanen Produktivkraft. Wenn die Freiheit radikal
als Produktivkraft verstanden wird, ergibt dies einen dynamischen
Revolutionsbegriff. Zwar kann der Mensch niemals sich völlig her-
stellen und jeden Boden einer vorausliegenden Wirklichkeit beseitigen,
wir bleiben unentrinnbar ein Naturgeschöpf, lösen uns niemals ab
vom Fleisch, in welchem wir erschienen sind, bleiben in einem Leibe
geortet, solange wir atmen. Doch auf diesem Untergrunde unseres
physischen Lebens können wir die ganze geschichtlich-gesellschaft-
liche Menschenwelt hervorbringen. Der Mensch ist nicht durch sich
selbst festgelegt, der Umkreis seiner Schaffensmöglichkeiten ist nicht
a priori beschränkt und eingeengt. Die künftigen Taten und Werke
der menschlichen Freiheit sind nicht vorgängig von einer Seelen-
substanz praedeterminiert. Unser Tun fließt nicht aus einem vorlie-
genden Sein, nicht aus einem »intelligiblen Charakter«, unsere Hand-
lungen sind nicht die zeithaften Erscheinungen eines zeitlosen Wes-
sens. Es gibt keine Providenz der Menschenfreiheit, nicht nur nicht
für uns, auch nicht für übermenschliche Wesen. Der auf endliche
Weise schöpferische Mensch ist der undurchblickbare Quell, aus dem
alle Gestalten, Formen und Werke der Kultur hervorkommen. Der
Mensch produziert im Felde der Arbeit, in unserer Epoche in einer
gigantischen Technik, die nicht mehr gebunden ist an ewige Muster-
bilder platonischer Ideen und wo das Machbare nicht mehr a priori

überschaubar ist; der Mensch produziert im Felde der Macht – als volkssouveräne Politik, die den Staat der Werktätigen werktätig herstellt, – und er produziert auch in der Sphäre des Bewußtseins, entwirft dort die Maßstäbe und normativen Leitbilder für eine Epoche, produziert gerade das, was sonst als »Schranke« der Menschenmacht gegolten, er stiftet die »Werte«, wonach das gesellschaftlich vereinigte Menschentum sein Verhalten bemißt. In ihrem revolutionären Elan läßt die Menschenfreiheit nichts von der Überlieferung stehen, nur weil es alt und ehrwürdig und durch den Brauch vieler Generationen bewährt ist, anerkennt in der menschlichen Welt kein Recht, dessen Wurzel nicht der Mensch sei, auch keine Schranken, die übermenschliche Mächte gesetzt hätten. All dergleichen reißt sie aus uraltem Nimbus heraus und bringt es vor das Gericht ihrer prüfenden Vernunft und ihres gesellschaftlichen Willens. Sie sucht die Menschenspur auch in dem, was sonst als außer- und übermenschlich galt. Ob sie dabei einem Phantom nachläuft, einer Illusion und wahnhaften Selbstübersteigerung, wenn sie die marxische These zu realisieren sucht »der Mensch ist die Wurzel des Menschen«, ob sie einer Hybris zum Opfer fällt, die allen Frommen und Wohlgesinnten unter Menschen und Göttern ein Greul ist, oder ob sich eine Möglichkeit auftut, wie noch nie bisher den Menschen als das sich selbst produzierende Wesen zu verstehen, kann sich nicht anders entscheiden als in einem solchen Versuch. Und es wäre mehr als ein philosophisches Theorem, es wäre vor allem eine neue Praxis des Menschengeschlechts vonnöten, ein gesellschaftliches revolutionäres Lebensexperiment, um zu erproben, ob der Mensch sich als den Schöpfer und Verantwortler der ganzen Kultur aushält, erkennt, bewährt. Marx und Nietzsche sind in je anderer Weise in den Wagnisbereich eines solchen Experiments vorgestoßen.

Die kritische und auch die planen-projektive Funktion einer solchen Umwandlung aller menschlichen Dinge kann sich nur im Bewußtsein vollziehen. Jedoch in welchem Bewußtsein – das ist die Frage. Ist die Philosophie, die ihre eigene metaphysische Vergangenheit negiert, die gültige Bewußtseinsinstanz – oder die Wissenschaft, die längst den Sammelnamen gesprengt und in eine Vielzahl szientifischer Disziplinen auseinandergegangen ist. Die Wissenschaften haben nicht nur die Integrale abgestoßen, die sie einstens aus ihrer Herkunft verklammert haben, sie haben sich in einer ungeheuerlichen Weise über die Fassungs- und Steuerungskraft von Individuen (mögen sie noch genial sein) erhoben und bilden in ihren Bezügen selber ein kybernetisches Problem.

Das ordinare Bewußtsein, welches jedem Menschen beigegeben ist, sofern er ein geistiges Wesen, eine anschauende und denkende Intelligenz ist und einen Umkreis von Tatsachen kennt, einen Inbegriff von Meinungen hat, ist unleugbar eine bedeutsame Struktur, aber wohl nicht die Macht, welche die entscheidende revolutionäre Befreiung des Menschen vollbringt. Und daß es immer noch wichtig ist, zeigt das Verhalten des Kapitalismus unserer Epoche, den man den »aufklärten Kapitalismus« nennen könnte, weil er mit einem ge-

wissen Wohlstand aller diejenige Konsumkraft produziert, die das System prosperieren läßt – und weil mit der Bewirtschaftung des Bewußtseins der Massen in den vielfältigen »Bewußtseinsindustrien«, mit der Lieferung von Information, Illusion und »Gesprächsstoff« überhaupt das Feld unter Kontrolle gehalten werden kann, wo Entfremdungsformen neuer Art zum Begriff drängen könnten.

Die erneute Durchdenkung des vieldeutigen Bewußtseinbegriffs scheint eine Vorarbeit für den Revolutionsbegriff zu sein – und auch die Frage zu betreffen, wie der »Kopf« der Revolution im heutigen Weltalter, für das wir noch keine zureichenden Formeln haben, zu denken sei.

ACHT THESEN ÜBER DIE HANDLUNG HEUTE

Danko Grlić

Zagreb

1

Die philosophische Tradition Europas betrachtet die Handlung wesentlich als ethische Frage bzw. als die Frage nach dem Wesen des moralisch richtigen Handelns. Nach der Ansicht einiger besteht die moralische Richtigkeit einer Handlung in jeweils besonderen Qualitäten, die ihr dadurch zufallen, daß sie einen sittlichen Wert verwirklicht. Nach anderen gibt es nur ein einziges Charakteristikum der Moralität, das in allen Arten der Handlungen dasselbe ist. So kann man behaupten, daß eine Handlung um eines moralischen Prinzips willen geschieht, oder daß sie zur Herbeiführung eines gewissen Zustandes unternommen wird. Aber so ist die Handlung nur ein Akzidenz zur moralischen Substanz geworden, ihr Sinn ist jenseits von Handlung selbst. Um ein Chaos und ein sinnloses Dasein zu vermeiden, sind fixe moralische Ziele zu erfinden, die aber bisher unter anderem durch ihre ilusionistische Natur oder ihren geschichtlich bedingten verschiedenen und relativen Inhalt, das Chaos nicht vermindert, sondern sogar vergrößert haben. Darum spricht man sehr oft, immer wieder aufs neue, besonders in Bezug auf die jüngeren Generationen, von einem Verlust an Zielvorstellungen und einer Zerstörung der Ideale. Aber der Struktur solcher axiologischen Bewertungen liegt eine pervertierte Beziehung zwischen Handlung und Moralität zugrunde. Die Handlung ist so immer auf etwas anderes gerichtet, auf Ideale, auf Ziele, auf die künftige Gesellschaft, auf das Paradies im Himmel oder auf der Erde. Aber es gibt nicht die Werte an sich, die der Mensch erst durch Handlung erreicht, sondern das Wesen der Menschlichkeit im Menschen ist die Handlung selbst.

2

Mit der Behauptung, eine Handlung sei moralisch richtig – sagen die anderen – ist nicht anderes gemeint als die Tatsache, daß diese Handlung in einem Betrachter (oder mehreren) eine bestimmte psy-

chische Reaktion (z. B. ein Gefühl der Billigung) auslöst. Man kann sogar sagen, daß auch eine Vorausstellung und Wertschätzung des Handelns, z. B. in Goethes Faust-Wort: »Im Anfang war die Tat«, zum Ausdruck kommt, und daß, was für das »faustisch« (Spengler) empfindende Abendland kennzeichnend sei, seinem Wesen nach auch psychologisch ist. Auch hier ist nämlich die Handlung als jene äußere und akzidentelle Tätigkeit des menschlichen Willens betrachtet, der nur eine bestimmte Absicht verwirklicht, nämlich die Glückseligkeit, die man durch Arbeit erreichen wird.

In der psychologistischen Interpretation überhaupt betrachtet man die Handlung als eine äußere Betätigung des menschlichen Willens die eine bestimmte Absicht verwirklicht. Die Handlung bildet in diesem Sinne das Schlußglied des auf die Außenwelt gerichteten Willensprozesses. Der Handelnde hat zunächst ein Motiv, und ein Ziel, faßt dann einen Entschluß und schreitet schließlich zur Ausführung. Das Ziel ist so die Vorstellung eines Gegenstandes, welcher durch mehr oder weniger geeignete Mittel realisiert werden kann. Handlung ist also konkrete Realisation solcher Mittel um des Zieles willen. Die Handlung ist aber so nicht nur vom Ziel sondern sogar auch von den Mitteln getrennt, weil sie nur eine Realisation des Mittels ist, und nicht z. B. seine Auswahl, Wertschätzung usw.

Und wenn wir auch die Handlung unter dem Aspekt der Frage nach einer Anthropologie betrachten, die von praktischen Menschen im weitesten Sinne des Wortes ausgeht und die Praxis von der einfachen Werkstätigkeit bis zum reinen Schöpfertum umfaßt, wird die Frage nach der Handlung sehr oft als Frage nach der Realisierung eines gegebenen Zieles, Zwecks gestellt, nach etwas, was unabhängig von Handlung besteht, was also eine Schöpfung ohne Schöpfertum ist, was Handlung nur aposteriori erfüllt und so die Potenz im Akt verwandelt.

3

Das Neue, was den revolutionären Bewegungen heute zugrunde liegt, ist eben darin zu suchen, daß Handlung nicht mehr nur als ein Weg zu einem gegebenen, positiv fixierten Ziel betrachtet wird (seien es Gottesgesetze, ethische Werte oder die Schlußfolgerung einer politischen Partei, die sogenannten Maximalprogramme, usw.), sondern daß die Handlung selbst, die Bewegung, ihr Ziel und die Verwirklichung des Zieles in sich trägt, daß diese »zwei Seiten« eigentlich ein und dieselbe sind. Bis jetzt kann man auch den Sinn und Wert einer Bewegung oder einer politischen Partei nicht nur durch Ziele, die sie vertreten (seien sie noch so progressiv), sondern vor allem durch konkrete historische Handlungen bestimmen, aber das Bewußtsein von dieser Einheit ist eine kennzeichnende Charakteristik eben für die gegenwärtigen revolutionären Bewegungen. Darum vertritt die neue europäische Linke immer mehr die Ansicht, daß Revolutionär sein in der Gegenwart nicht immer heißt, Programme

für eine ferne Zukunft zu formulieren, denen wir uns immer nur aproximativ annähern sollen, sondern daß es heißt, hier und heute Revolutionär zu sein.

Die reale Möglichkeit dieser Linken ist nicht mehr eine sogenannte politische Taktik sich beziehend auf gegebene Bedingungen, die angeblich nur, wenn sie ausgereift sind, mögliche Bewegung auf vorausgegebene Ziele verwirklichen, sondern sie betrachtet die Realität auch als Gegenstand ihrer Subjektivität, als Veränderung der Bedingungen selbst. Sie verläßt sich nicht auf deren Reifen ohne oder unabhängig vom Subjekt der Revolution, denn – wie schon Hegel behauptet hat – die Idee ist nicht wahr als schlechthin subjektiver Gedanke, noch ist sie wahr als unabhängig vom Subjekt. Das Sein für sich, das auch nicht das Sein der Idee ist, ist nur sinnliches, endliches, begrenztes Sein der Welt. Die Idee wird nur durch das Sein, aber auch umgekehrt das Sein nur durch die Idee das Wahre. So kann auch die Handlung ihre Substantialität nicht nur auf ihre Handlungsbasis gründen: auf die Welt, auf an sich bestehende Bedingungen, auf die Produktion, die unabhängig in ihren gesetzmäßigen Bahnen verläuft, usw. Handlung, die real auf Realität gerichtet sein soll, muß sich selbst verstehen als Substanz einen neuen Welt, und nicht immer als Verwirklichung, als Durchführung, – muß sich verstehen als etwas anderes für das Andere, nicht also als Akzidenz einer anderen Substanz. Die wesentliche, praktische Konsequenz dieser Einstellung ist, daß die Handlung selbst sich selbst gegenüber verantwortlich wird, und nicht den sogenannten objektiven Bedingungen gegenüber, aber auch nicht den Zielen gegenüber, um derentwillen wir angeblich die realen Mißgriffe der Handlung vergeben können. Wenn die Handlung nicht Akzidenz für andere Substanz ist, kann ihre Qualität vor allem nur von ihr selbst abhängen und nicht ausschließlich von der Qualität ihrer Umgebung, oder der Qualität des Endes, auf welches sie gerichtet ist.

Übrigens kann das Warten darauf, daß die sogenannten objektiven Bedingungen reif werden, um eine bestimmte Handlung vorzunehmen, in der Welt der modernen Zivilisation fatal sein.

Sollte nicht z. B. auch schon die Tatsache, daß der Mensch heute in den hochentwickelten Ländern mehr sogenannte Freizeit zur Verfügung hat, schon eine objektive Bedingung für die Vermenschlichung der Menschen sein, eine breitere Möglichkeit eröffnen für menschliche Handlung? Sind aber nicht durch ein Routine-Leben, durch die Massenproduktion der Zerstreung oder überhaupt durch die Organisierung der Freizeit diese sogenannten objektiven Bedingungen in ihr Gegenteil verkehrt? Ist so nicht die Bereitschaft zur Aktion kleiner geworden, eben dort, wo größere »objektive Bedingungen« für ihr spontanes Erscheinen bestehen?

4

Sehr oft wirft man der sogenannten neuen Linken vor, daß sie kein ausgearbeitetes Programm, kein klares Ziel hat, daß sie mehr das weiß, was sie nicht will, als das, was sie will. Der Sinn einer

Bewegung kann wirklich für die Bewegung selbst nicht irrelevant sein, aber auch die »ständige Negation dessen was der Aufhebung der Freiheit droht« (Hegel) kann – obwohl das als bloße Negativität erscheinen mag – auch positiver Inhalt eines sinnvollen und authentischen menschlichen Daseins sein. Dabei darf man nicht vergessen, daß auch ein an sich seiendes, von Handlung unabhängig formuliertes Programm (das man heutzutage darum sucht damit man überhaupt eine Bewegung positiv legitimieren kann – das heißt, daß sie ernst existieren kann in einer unernten Überschwemmung durch Programme), daß also so ein Programm (mit einem sogenannten klaren Ziel) dauernd von uns verlangt, daß wir ihm alle Mittel unterstellen, daß wir für seine Erfüllung alles opfern, daß man Handlung subsumieren soll unter etwas, was über oder sogar außer der Handlung ist, was zu einer Degradierung der Handlung führt. Ein sicheres, festes, unveränderliches Programm bringt auch eine fixe Hierarchie mit sich: diejenigen nämlich, die dazu berufen sind, es zu erfüllen (und darum macht man mit dem Prinzip der Rotation bei uns immer nur Scherze). Wirkliche Handlung, Praxis, ist kein Kriterium für die Schätzung einer Bewegung und eines Menschen, sondern dieses Kriterium ist dann eine einmal gefallene, sehr oft ganz formelle Entscheidung (also die Angehörigkeit eines Individuums zu einer Organisation oder die Zustimmung einer Bewegung zu internationalen Institutionen, die als einzige Hüter des Zieles berufen sind), und dann noch die Festigkeit, Skrupellosigkeit, Schärfe, die sogenannte Prinzipientreue und die Sicherheit mit der dann dieses Ziel realisiert wird. Von diesem Prinzip her, dem wir fast sklavisch gehorchen müssen um unseres zukünftigen Glücks und der Freiheit willen, kann man sich die ganze Demokratisierung oder sogenannte Liberalisierung, nicht anders als eine Abschwächung der monolithischen Bewegung, als Undiszipliniertheit gegenüber der Erfüllung der Ziele vorstellen, und jedes ernste kritische Wort wird, bestenfalls, als ein Mißverstehen der historischen Rolle gedeutet, die die sogenannten progressivsten Kräfte ausüben sollen. (Den in Bezug auf wen und von welchen Positionen her kann jemand kritisch sein, wenn eben nur eine bestimmte Organisation das progressivste Programm hat? Und so kann das, was kritisch gegen sie gerichtet ist, immer und notwendig nur reaktionär sein und das muß auch »objektiv« zur Schaffung neuer Parteien, Oppositionen, neuer Programme führen). Alles andere verwirft man hartnäckig: Spontaneität, Kritik, Demokratisierung, Humanismus, Sozialismus – all das sind nur Kindermärchen, wir, die langjährige organisatorische Erfahrungen haben, wissen, was hinter all dem steht: eine organisierte Verschwörung.

5

Wenn wir sagen daß wir die Handlung nicht nur als einen Weg zur Verwirklichung von etwas, was außer ihr sei, auffassen, sondern auch als Ziel und Mittel zur Ankunft an das Ziel, dann denken wir zugleich, daß man so auch die ganze Geschichte nicht nur als Ausführung eines a priori aufgegebenen Programms auffassen kann,

sondern daß eben die mit menschlichem Inhalt gefüllte Geschichte selbst unser Programm ist. Wir warten nicht, daß das Morgige am Ende unseres Weges steht, sondern wir handeln so, daß wir das Morgige schon heute verwirklichen. Nur so kann man übrigens auch dieses immer breitere und immer begreiflichere Mißtrauen aufheben, daß sich heute gegenüber allen Programmen, Deklarationen oder Prinzipien manifestiert, die als lauter Phrasen und leere Wörter empfunden werden, an die niemand mehr glaubt, außer vielleicht, und das auch nur ausnahmsweise, diejenigen die diese Programme verfassen.

6

In der gegenwärtigen Welt ist es notwendig geworden, daß man die Handlung, die Aktivität, die Praxis im weitestem Sinne des Wortes rehabilitiert. Und nicht nur als etwas, was z. B. der Passivität gegenübersteht (so könnten wir auf der individuellpsychologischen Ebene bleiben) sondern als eine ursprüngliche, essentielle, eigentliche konstitutive menschliche Macht, die erst den Menschen als Menschen ermöglicht, die also »vor« jeder Passivität ist und z. B. auch den Entschluß ermöglicht, überhaupt passiv zu sein. Die menschliche Handlung als die Kategorie der absoluten Totalität des menschlichen Daseins ermöglicht alles: nicht nur die sogenannten typischen menschlichen Kräfte wie abstraktes Erkennen, künstlerische Schöpfung, oder praktisch konkrete Änderung der Welt, sondern auch die Welt selbst. Jedes Verhältnis jedem Gegenstand gegenüber, das den wirklichen Charakter des Menschlichen in sich hat, ist nichts anderes als Handlung. Darum ist ihre Rehabilitation notwendig geworden eben deshalb, weil so der Mensch wieder die Dignität der Menschlichkeit erobert. Und das auch vor der Schätzung, was für eine Handlung im gegebenen Augenblick notwendig und sinnvoll ist (z. B. auf historisch – sozialer Ebene: ob eine aktive Zerstörung oder passive Resistenz – die auch eine bedeutsame Form der Handlung, obwohl »passiv« ist – oder eine Reform des Bestehenden usw. usw.). Rehabilitation ist also notwendig nicht nur in Beziehung auf der angewandten Methoden oder zum angestrebten Ziel, sondern in Beziehung auf die Handlung selbst.

7

Den Grund der Schwerfälligkeit, der Immobilität in einigen gegenwärtigen linken Bewegungen kann man in einer negativen Stellungnahme zur Möglichkeit der Handlung suchen. Im allgemeinen wird man »real«, »vernünftig«, »unaventuristisch«, erkennen, daß in dieser Welt der totalen Technisierung, der vollkommenen, gigantischen Armeen – und dann selbstverständlich auch der raffinierten Polizei, dem Lärm der politischen Parteien, den Massenvergiftungen durch eine idiotische und dirigierte Presse, usw. – sich nichts Größeres, Bedeutsameres, Wesentliches ändern läßt und so wird man zu dem Schluß kommen, daß man Handlung auf ein Minimum reduzieren soll.

Im Osten aber, der eben in Bezug auf Handlung einige Charakteristiken des Westens annimmt, und wo einige die Handlung auf eine reibungslose, glatte Entwicklung der Produktion zurückführen wollen, wird das Konservative in manchen bestehenden Organisationen auch mit der Reduzierung auf die wesentliche menschliche Aufgabe, auf Erfüllung und nicht auf Handlung begründet. Der Mensch ermöglicht auf diese Weise scheinbar nichts, schafft nichts, er wird immer von etwas anderen ermöglicht; von dem Grad der Entwicklung der Produktionskräfte, von der Gutmütigkeit oder Radikalität der politischen Parteien, von der sogenannten objektiven Weltsituation, von der Weisheit der führenden Männer, die uns ein glückliches Leben anbieten oder anbieten werden. Nur als ein solche geschichtliche Notwendigkeiten erkennender Mensch, und nur als ein organisierter Vollzieher solcher ihm gegebener Aufgaben, die aus dem Sein der realen Welt selbst sprechen – was übrigens sehr oft auch freiwillige Verpflichtung sein kann (wenn wir uns nämlich einmal für diesen Weg entschieden haben) – und nur ein solcher Mensch, der selbst nur ein Rädchen im Getriebe ist, kann angeblich, so in das Bestehende eingebaut, langsam und mühsam das große Rad der Geschichte weiter drehen. Der Mensch, ja, die ganze Bewegung und sogar auch einzelne Länder sind ganz machtlos, fast lächerlich (wenn nicht offene Feinde), wenn sie uninstitutionalisiert handeln wollen, wenn sie nicht im tiefen Strombett fließen wollen, das einzig in das Meer zukünftigen Glücks führt. Eben darum sind auch die tschechoslowakischen Ereignisse ebenso wie die Studentenbewegungen für sie eine unerhörte und unvorhergesehene Sensation: so eine vollkommene, eisern eingerichtete und gutlaufende Welt wird auf einmal durch eine einfache menschliche Handlung gestürzt: ohne eingebürgerte Wege, aber auch überhaupt ohne Heer, ohne große Organisationen, ohne Geheimpolizei, Atomwaffen, – die Welt ändert sich auf einmal durch einfache menschliche Macht, schlechthin durch spontane menschliche Handlung. Die Studenten z. B. – und über das können sich führende Leute im Westen nicht genügend wundern – wollen überhaupt nicht ihre eigene Partei schaffen (und das kann sogar zur Folge haben, daß sie in höchsten Verwaltungsorganen sitzen!) und die konservativen Kräfte im Osten werden durch verdächtige, unkontrollierbare und nichtzensierbare Bewegung in sozialistischen Ländern zutiefst erschreckt.¹ Wie schon gesagt ein neues Gespenst geht wirklich um in Europa, das Gespenst, daß der Mensch heutzutage doch noch etwas tun kann. Es gibt überhaupt nichts Gräßlicheres: jahrhundertlang baute man in der Welt verschiedene Institutionen auf, wobei in den raffiniertesten Organisationsformen heute endlich alle Spuren menschlicher Spontaneität getilgt waren. Und alles, damit ein paar »Abenteurer« ohne Rechte, ohne Macht, ohne Gewalt, ohne Tradition, sozusagen über Naocht alles zum Einsturz bringen. Um das zu verhindern, um dieses Erwachen, diese

¹ Dabei denke ich, daß es gut ist, daß man z. B. in Diskussionen über die Tschechoslowakei zu einer ganz offenen, unkontrollierten und nichtzensurierten Förderung des Einführens der Zensur gekommen ist. So ist alles klarer geworden.

neue Perspektive der menschlichen Handlung zu kennen, bringt man einen großen Apparat in Bewegung und schreckt dabei in Ideologie und Praxis vor nichts zurück. Wir sind dabei so weit gekommen, daß selbst das Wort »Bewegung« schon sehr verdächtig ist. Die Rechte applaudiert dabei begeistert: Sie behauptete schon immer, daß eine uninstitutionalisierte, unvorausgesehene, von niemanden gesegnete Handlung, eine Handlung ohne Berufung auf Autoritäten, auf Tradition, auf erhabene Ziele, nur das höllische und niederträchtige Werk Luzifers sein kann.

8

In der gegenwärtigen Welt sind nur zwei Grundalternativen möglich: entweder sich schlechthin dem »institutionalisierten« historischen Lauf zu überlassen oder die Geschichte mit eigenen Händen mitzulenken und zu handeln. Ein Drittes gibt es nicht.

SUBVERSION UND REVOLUTION

Rudolph Berlinger

Würzburg

I

Wenn vor rund einem Menschenalter die geistige Situation des Menschen gekennzeichnet werden sollte, so konnte dies sachlich mit Recht durch das Wort »Krisis« geschehen. Schon damals hatte man erkannt, daß durch den Krisisbegriff nicht irgendeine Erschütterung auf einem Teilgebiet der Wissenschaft, des gesellschaftlichen Lebens oder der Politik gemeint sein kann, sondern daß die krisenhafte Erschütterung quer durch alle Gebiete des Daseins hindurchgehe. Dem Krisisbegriff wurde so eine universale Bedeutung zuerkannt.

Man sprach von einer Krisis des naturwissenschaftlichen Weltbildes und vermeinte, daß die Entwicklung und die Ergebnisse der Naturwissenschaften, wenn man allein an die Entstehung der Relativitätstheorie, an die Entwicklung der sogen. Mengenlehre und der Quantentheorie dachte, vielleicht wie keine der Wissenschaften nach ihrem derzeitigen Stande uns darüber zu belehren geeignet sei, daß diese kopernikanische Wende nicht nur den Bereich der Philosophie betreffe, sondern die Wissenschaften überhaupt, die Weltanschauung und das Weltbild – wie man damals sagte – in gleicher Weise (Arthur Liebert, *Zur Kritik der Gegenwart*, 1927, S. 5 ff).

Versuchte man noch vor 30 Jahren durch den Krisis-Begriff die geistige Lage und die tiefgreifenden Erschütterungen der Gesellschaft zu deuten, so haben sich heute die Begriffe Krisis und Situation dadurch zeitgeschichtlich präzisiert, daß sie im Horizont von Ideologie einen neuen Sinn gewinnen. Dies heißt, was gemäß den Begriffen Krisis oder Situation damals als Daseinslage des Menschen noch unbestimmt zu sein schien, hat sich nun im Zuge des geschichtlichen Verlaufes zum ideologischen Charakter von Wissenschaft und Gesellschaft profiliert.

Die Bedeutung von Ideologien scheint darin zu liegen, daß ihnen eine Konsistenz verleihende Kraft eignet. Doch die nun erwirkte Stabilisierung, ja Verhärtung der ideologisch interpretierten Daseinsverhältnisse erlaubt gerade deshalb ein geschichtlich und politisch

elastisches Handeln der Adaption, weil der dogmatistischen Struktur des ideologischen Denkens zugleich wesentlich ein utopisches Moment innewohnt. Dieses utopische Moment, welches das Künftige als Realität in sich zu bergen scheint, verleiht dem ideologischen Denken eine unwiderstehbare Motivkraft. So lebt jede Ideologie durch ihr utopisches Moment nicht nur aus dem, was sie jetzt als geschichtlich real allein gelten läßt, sondern auch aus dem, was einmal im Verlauf der Geschichte deshalb künftighin sein soll, weil es im Schein der Zukunft als jene Wirklichkeit antizipiert wird, die in der Gegenwart bereits wirksam ist. Ideologisches Handeln zieht die Kraft des Wirkens aus dem Schein der gegenwärtigen Wirksamkeit der zukünftigen Wirklichkeit. In dem Maße, als man sich dieser wirkenden Kraft widersetzt, ihr widersteht, sie bekämpft, entzieht sie sich in den utopischen Schein, ohne daß man diesen selbst noch aufzulösen vermöchte. Das dem ideologischen Moment innewohnende Eschaton scheint sie unangreifbar zu machen.

Wir unterscheiden im Ideologiebegriff also zwei Momente: einmal ein Moment, das den Daseinsverhältnissen Konsistenz verleihen soll, zum anderen ein utopisches Moment, das diesen Daseinsverhältnissen ein dynamisches Prinzip auf Zukunft hin subponiert. Durch dieses Prinzip wird es möglich, in der ideologischen Stabilisierung Elastizität des Handelns zu erreichen. Die ideologische Interpretation versucht, den gegenwärtigen Daseinsverhältnissen ein Gesicht zu geben und dieses Gesicht durch das utopische Moment auf die Zukunft hin auszurichten.

II

Durch eine kurze Überlegung sei nun das Augenmerk auf eine Gesetzmäßigkeit ideologischen Denkens gelenkt, die für das Verständnis der Krise des Bürgertums, welche für uns immer wieder zum Modellfall wird, bedeutsam ist.

Die These der Überlegung lautet: In der Epoche neuzeitlichen Denkens können die ein Zeitalter bestimmenden Ideologien keineswegs ohne die Ideologien des vorhergehenden Zeitalters verstanden werden. Beide stehen in einem dialektischen Verhältnis.

In der Konsequenz heißt dies, daß der Begriff Krisis nicht zu nehmen ist als Auflösung oder als Fragwürdigkeit. Krisis heißt ideologische Differenz im Sinne der Unterscheidung einer epochalen Ideologie von der anderen. Krisis ist darum der geschichtliche Prozeß, der die ideologische Unterscheidung herbeiführt. Doch der Nerv des Krisisbegriffes ist dann bloßgelegt, wenn erkannt ist, daß der Krisisbegriff im Horizont gegensätzlicher Ideologien die vermittelnde Funktion eines geschichtlichen Überganges hat. Damit gewinnt der Krisisbegriff den Charakter einer epochalen Synthesis, die heute die dialektische Verflechtung von bürgerlicher und proletarischer Ideologie verständlich macht.

Dies hat zur Folge, daß die Leitbilder mehrerer Epochen nicht in ihrer Geschiedenheit, wohl aber in der Einheit ihrer Unterschiedenheit im Hinblick auf den Tatbestand einer dialektischen Verflechtung

zu interpretieren sind. Diese besteht in der gedoppelten Vermittlung von Verganzenem und Gegenwärtigem und von Gegenwärtigem und Zukünftigem. Ist der durch den Begriff der Vermittlung ausgelegte Übergang von einer Epoche zur anderen damit als organisches Geschehen bestimmt, oder muß nicht vielmehr auf Grund des Momentes der Negativität des Freiheitsaktes, sofern aus ihm qualitativ Neues in Geschichte geschaffen werden soll, der Übergang der Epochen als Sprung, ja als Revolution begriffen werden, so daß die eine Phase destruiert werden muß, damit die künftige sich überhaupt entfalten kann? Wird also kraft der Negativität, die wir zunächst als Krise faßten, in der Vermittlung von Gegenwärtigem und Verganzenem Unterscheidung möglich, so hat Negativität zugleich für das Verhältnis von Gegenwärtigem und Zukünftigem den Sinn der subversiven Vorbereitung eines Ausstehenden, in welcher das Künftige der Gegenwart zurückvermittelt wird. Vermittlung ist dann Begriff der Antizipation.

Die antizipatorischen Möglichkeiten des geschichtlichen Prozesses der Negativität werden von den Utopien ergriffen und in konkrete Zukunftsentwürfe des menschlichen Daseins umgesetzt. Weil aber diese Zukunftsentwürfe auf Grund ihrer Temporalität nicht nur eine notwendige, sondern zugleich eine hinfällige und zufällige Möglichkeit ergreifen, sind sie gezwungen, den Unsicherheitsfaktor Zeit zu eliminieren und werden gerade deswegen zu Trugbildern. Und doch bleibt ihnen durch den *nicht* eliminierbaren Unsicherheitsfaktor Zeit jenes Imponderabile und Unvorhersehbare geschichtlicher Wirklichkeit erhalten, welches ihnen eine unwiderstehliche Anziehungskraft verleiht. Utopien machen sich auch die Kontingenz der Temporalität positiv als Verlockung zu eigen: Der Unsicherheitsfaktor Zeit wird immer neu in eine unanfechtbare Zukunft hinein transzendiert und doch bleibt Zukunft immer nur eine Möglichkeit der Zeit. Die Utopie ist ein Versprechen der Zukunft, das seinen Anreiz verlieren würde, wenn es ganz erfüllbar wäre.

III

Welche Rolle kommt nun unter dieser Rücksicht dem Begriff der Subversion zu?

Subversion ist die stillschweigende Antizipation der Negativität des revolutionären Geschehens. Sie verdeckt, um wessentwillen Revolution geschieht, sie verstellt und verschleiert die Ideale und sie läßt sie doch im vorhinein gesellschaftlich wirksam werden. In diesem Sinne ist Subversion einschleichende Negativität in bestehende Verhältnisse. Die Subversion hat gerade wegen dieses antizipatorischen Charakters eine vorbereitende und für die Wissenden anzeigende Funktion. Deshalb ist Subversion ihnen ein larvierter revolutionärer Akt, oder die Verhüllung des Ideals, oder die Verdeckung der Ziele. Die Negativität des subversiven Aktes besteht darin, daß er die bestehende Verhältnisse umfunktioniert, wie man heute zu sagen pflegt, was nichts anderes heißt, als etwa einem positiven, in her-

kömmlichen Gewohnheiten sich begebendem Geschehen dadurch einen anderen Sinn zu unterstellen, daß man etwa eine Demonstration, die in vollem Gange ist, unterwandert, indem man sie auf ein anderes als das anfänglich geplante Ziel hinlenkt. Man schließt sich einer demonstrierenden Gruppe an, um am Schluß diese Demonstration zum Forum der Verkündigung eigener Parolen zu machen, denen die Demonstration anfänglich gar nicht öffentliche Wirksamkeit verschaffen wollte. Der Subversionscharakter der Umfunktionierung besteht in diesem Falle darin, daß der eine Gruppe einigende Bezugspunkt ausgetauscht wird. Dem Schein nach bleibt die Aktion, was sie ist; in Wirklichkeit aber wird sie in ein vom revolutionären Ziel abgestecktes Feld einbezogen.

Das Neue des derzeitigen subversiven Geschehens besteht nun darin, daß die Revolution, wenn sie einmal Epoche gemacht hat, es durchaus zulassen kann, ja, zulassen muß, auch Mächte der Vergangenheit, die in ihrer petrifizierten Form die Gegenwart noch zu beherrschen scheinen, zu Mitarbeitern an den neuen Zielen der Revolution und an deren Durchsetzung innerhalb der geschichtlichen Wirksamkeit werden zu lassen. Dies hat dann seinen Grund darin, daß es das Wesen der Negativität von Subversion ist, sich den jeweiligen Verhältnissen versatil anzupassen, also, daß die Negativität des subversiven Geschehens nicht im vorhinein festgelegt ist. Für den Subversionsbegriff ist das Moment der Adaption von Fall zu Fall maßgebend. Darum ist es Aufgabe eines subversiven Handelns, sich auf die jeweilige geschichtliche Konstellation, auf die sozialen Verhältnisse, das Bewußtsein eines Zeitalters lautlos einzuspielen, und zwar in solchem Maße, daß die unterwanderte Gesellschaft oder eine unterfangene Institution in den nicht zu durchschauenden revolutionären Intentionen ihre inneren Absichten zu erkennen vermeint. Die subversiven Methoden können sich wandeln, die revolutionären Ausgangspositionen aber bleiben.

Die Subversion hat als operativer Begriff demnach eine ausgesprochene Funktionalisierungsbedeutung. Er meint, daß alte Verhältnisse in einen neuen Zusammenhang gerückt werden, um dadurch die Selbstdestruktion der alten Verhältnisse herbeizuführen. Der klassische Fall einer Subversion ist die untergründige und stillschweigende Umstimmung des einzelnen und die Umstrukturierung des gesellschaftlichen Bewußtseins im ganzen. Je lautloser diese Umstrukturierung des gesellschaftlichen Bewußtseins sich vollzieht, umso größer die Chance, die Epoche revolutionär zu verändern. Kants bekannter Begriff von der Revolution der Denkungsart und Hegels Deutung des Umschwungs von der griechischen Philosophie zur Philosophie des Mittelalters als Revolution, wie er sie in seinen »Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie« erweist, gewinnt auf diese Weise einen gesellschaftlich-politischen Sinn. Zugespitzt ist also zu sagen, daß die Voraussetzung der Philosophie die Revolution ist und zwar nicht in dem Sinne, daß es darum gehe, ein naives in kritisches Bewußtsein zu kehren, oder im platonischen Sinne einen Umschwung des Denkens herbeizuführen, sondern das Denken dadurch produktiv zu machen, daß es vorzeichnet, wie es anzustellen sei, Welt zu verändern, neue

Verhältnisse zu schaffen, bislang noch nie dagewesene Konstellationen herbeizuführen, deren subversive Bedeutung darin besteht, den verblüfften Gegner waffenlos zu machen. Dies aber heißt: durch ein Erschleichnis den Gegner an den Punkt zu bringen, da er sich wie von selbst in die neue Situation deswegen einfügt, weil er diese als sein eigenes Produkt zu begreifen vermeint. Dies ist der unausgesprochene Sinn der Parole: Feind, wirke mit!

Subversion aber kann jetzt nicht mehr nur heißen: Umstellung, Umstimmung, Umstrukturierung, sondern: Beirung des Bewußtseins. Denn in diesem beirrenden Vorgang der subversiven Tat wird ihr negativer Charakter als die einzig positive Möglichkeit der Zukunft gedeutet. Feind, wirke mit! heißt dann: Es bleibt keine andere Wahl. Was einst Zwang der Verhältnisse genannt wurde, bietet sich jetzt als Chance, die die Revolution herbeiführt.

Die Verlockung eines subversiven Geschehens besteht gerade darin, daß die Dialektik von Positivität und Negativität, von Vergangenheit und Zukunft, im schillernden Gewande des Neuen Gestalt gewinnt. Dieses Schillernde ist massen-psychologisch das fascinosum, das anzieht, indem es beirrt.

Damit aber soll der Begriff der Subversion nicht auf seine negative Bedeutung, etwa im Sinne einer Zersetzung von gesellschaftlichen Verhältnissen, allein festgelegt werden. Das negative Element des Subversionsbegriffes wird nicht übergangen, doch entscheidend ist in diesem Zusammenhang, herauszufinden, welche positive Bedeutung der Negativität selbst für den gesellschaftlichen Begriff der Subversion zukommt.

Subversion im positiven Sinne heißt, die aktive Umprägung gesellschaftlicher Verhältnisse, wie sie dem schaffenden, hervorbringenden und forschenden Menschen im Zuge der durch Wissenschaft, Technik und Wirtschaft hervorgebrachten Resultate im Zeitalter seiner planetarischen Angefochtenheit augenötigt werden.

Der übergeordnete Begriff, der die positiven und negativen Elemente des Subversionsbegriffes in sich vereinigt, ist der Begriff Revolution.

Darum kann der Begriff Revolution definiert werden als grundlegende Umprägung und Umgestaltung eines bestehenden Zustandes, der vorbereitet wird durch die antizipatorische Subversion (s. hierzu Vierkant, Lexikon der Soziologie, Artikel Revolution). Ihre Aufgabe ist die stillschweigende Erweckung des Revolutionsbewußtseins, das sich entzündet am untergründigen Protest gegenüber den bestehenden Verhältnissen, denen man die Kraft abspricht, Macht über die Zukunft gewinnen zu können. Die Erweckung des Revolutionsbewußtseins öffnet das Denken für den Gedanken der Utopie oder für die Erwartung, daß wider alle Hoffnung dennoch zu hoffen sei.

Sieht man von einer soziologischen Bestimmung des Revolutionsbegriffes ab, so tritt an seine Stelle der Begriff der Krisis als Ferment der Endlichkeit von Gesellschaft.

Subversion also heißt die dialektische Umprägung der Gesellschaft, wie immer sie organisiert sei. Die Elemente des Subversionsbegriffes sind Zersetzung und Aufbau, Destruktion und Konstruktion gesellschaftlicher Verhältnisse.

Hat Subversion die Aufgabe, die Negativität der Revolution vorläufig und untergründig in einer Gesellschaft wirksam werden zu lassen bis zu dem Punkt, wo die Verhältnisse in eine neue Gestalt umschlagen müssen, so stellt sich die Frage, ob Subversion auch nach erfolgter Revolution je ein aus dem gesellschaftlichen Prozeß eliminierbares Ferment sein kann. Blickt man nämlich auf das Bürgertum, so zeigt sich die geschichtlich immer wieder auftretende Gefahr, daß revolutionäre Bewegungen sich fixieren und damit die Form der Bürgerlichkeit, wenn auch modifiziert, wider Willen insgeheim sich zu eigenmachen. Ist aber die subversive Kraft der Negativität ein Wesensmoment der Potentialität von Freiheit, sofern Freiheit das Neue untergeschichtlichen Bedingungen nur hervorbringen kann, indem sie diese zugleich abbaut, dann kommt der Subversion nach der Revolution die Aufgabe zu, die erneut einsetzende ideologisch-dogmatische Fixierung zu verhindern und dadurch die in der Revolution aufgebrochenen geschichtlichen Möglichkeiten der Freiheit auf ein Neues hin, – und das ist der positive Sachsinne von Utopie – zu erhalten.

IV

Ideologien sind Ausformulierungen des Bewußtseins sozialer Gruppen oder der Gesellschaft im ganzen, denen mit Hilfe der Wissenschaft durch einen Begründungsanspruch Objektivität und Allgemeingültigkeit zuerkannt werden soll. Aus diesem ideologischen Bewußtsein heraus werden in der Gesellschaft selbst Zwecke des Handelns gesetzt, die dann wiederum mit Hilfe der Wissenschaft als Instrument, das heißt, der Wissenschaft im technologischen Sinne, verwirklicht werden sollen. Ideologie heißt demnach »Rationalisierung« oder Logisierung eines wissenschaftlich nicht zu begründenden Normbewußtseins, das durch die gesellschaftliche Situation notwendig wird, um diese Situation ihrerseits zu legitimieren und für immer zu verfestigen.

Ideologie versucht also, diesem durch eine ganz bestimmte geschichtlich-soziale Praxis bedingten Bewußtsein durch den Anschein von Wissenschaftlichkeit Objektivitätscharakter und damit durchschlagende Geltung und Allgemeinverbindlichkeit zu vindizieren. Ein solcher Ideologiebegriff hat die Funktion von Kritik am Fiktionscharakter eines gesellschaftlichen Bewußtseins. Der Realitätsanspruch, der dem Bewußtseinsentwurf ideologisch zugebilligt wird, legitimiert die Realität des gesellschaftlichen Zustandes als vernünftig. Dies ist die Zirkelstruktur ideologischen Denkens.

Der Begriff des Entwurfes wird deshalb in den der Ideologie aufgenommen, weil jedwede Ideologie die aus der sozial bestimmten Subjektivität entstandenen Gedanken zu Sachen erhebt und ihnen somit den Normcharakter der Objektivität verleiht. In dem Maße, als

im Laufe der Geschichte des endlichen Geistes die sozial determinierte Subjektivität sich expliziert, wird die Notwendigkeit wirksam, kraft der objektivierenden Tendenzen der Geschichte immer wieder aufs neue Ideologie-Modelle zu konstruieren, oder anders gesagt, entsteht die Notwendigkeit, daß der Mensch sich um der Ordnung der Gesellschaft willen dogmatisch fixiert und sich damit ideologisch festlegt.

Kennzeichnend ist nun dies, daß die Ideologien jedweder Observanz zu einer anonymen Versachlichung der Weltverhältnisse drängen, freilich nicht auf Grund einer vorgegebenen, nur aufzuarbeitenden und zu entfaltenden Sache, sondern die Sachen selbst, also die realen Verhältnisse oder das Sein der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist allererst zu schaffen.

Im Zeitalter der planetarischen Angefochtenheit des Menschen und der Gesellschaft heißt dies nun nicht mehr, es komme darauf an, Welt zu interpretieren, um sie zu verändern, sondern Welt hervorzubringen, indem man sie unter ideologischen Horizonten selbst schafft.

Die zu schaffende Sachwelt tritt in Konkurrenz zu einer gegebenen Dingwelt. Nicht hat sich die Freiheit des Schaffens, wie man ehemals meinte, an einem vorfindbaren Material gestaltend, zu erproben. Durch die Potenz demiurgischer Freiheit sind Material und Gestalt selbst hervorzubringen. Und doch scheint es so zu sein, daß die Konkurrenz einer Dingwelt von einst mit einer Sachwelt von morgen zunächst unaufhebbar ist. Die Aufhebung der Dingwelt bleibt noch ein Idol, dem freilich gerade durch seine Negativität die Kraft der Verlockung zu einer generatio aequivoca innezuwohnen scheint. Generatio aequivoca heißt nun nicht mehr Urzeugung, denn diesem Begriff wohnt noch ein evolutionistisches Moment inne, sondern Urschaffung oder Ursetzung als Ziel demiurgischer Freiheit.

Freilich ist eine solche Urschaffung selbst eine ideologische Überforderung der demiurgischen Freiheit des endlichen Menschen, die deswegen, weil sie sich nicht auf ihre sachlich erfüllbare Dimension zurücknimmt, umschlägt in totale Herrschaft. Statt Welt hervorzubringen, werden ihr ideologisch verabsolutierte Bezugspunkte gesetzt und den »Sachprodukten« der endlichen Freiheit des Geistes wird gerade unter dem totalen Anspruch ihr vernünftiges Freiheitsmoment entzogen, sie werden ihrem Bezugsfeld entfremdet und verdinglicht und so zu Objekten einer ideologischen Herrschaft, welcher Vernunft nur noch als formales Instrument der Ausrichtung verdinglichter Sachen auf die fixierten Ziele dient.

FORMEN DES HISTORISCHEN BEWUSSTSEINS*

Mihailo Đurić

Beograd

Überall ist heutzutage die Rede von Entfremdung und Verdinglichung, vom Verfall der Kultur und vom Ende der Geschichte – immer wieder weisen hervorragende zeitgenössische Denker und Forscher auf die Kehrseite der wissenschaftlichen, technischen und industriellen Entwicklung in Westeuropa und Nordamerika hin und betonen, daß diese Entwicklung nicht zur Befreiung des Menschen geführt habe, sondern zur Tyrannei der Masse, daß sie nicht der Demokratie, sondern neuen Formen der Versklavung Tür und Tor geöffnet habe. Und doch bedeutet dies nicht, daß der Mensch von heute dem Pessimismus und Nihilismus anheimgefallen ist, daß er an nichts mehr glaubt und auf nichts mehr hofft. Ebenso unzutreffend und unbegründet wäre wohl der Schluß, daß die Idee des Fortschritts ihre frühere Anziehungskraft und ihren Glanz eingebüßt hätte oder gar völlig in Vergessenheit geraten wäre. Dies um so mehr, als sich die Situation im Westen in dieser Hinsicht beträchtlich von der in der östlichen Welt unterscheidet, wo der Fortschrittsglaube ein konstitutiver Bestandteil der offiziellen Ideologie geworden ist. Um der Wahrheit gerecht zu werden, muß man sagen, daß auch die Lage im Westen nicht so trübe ist, wie auf den ersten Blick scheint. Ohne Zweifel hat sich vieles geändert, seitdem Georges Sorel zu Anfang dieses Jahrhunderts die Idee des Fortschritts als eine der großen Täuschungen, als eine der großen Lügen der bürgerlichen Welt denunzierte, mit denen die aufstrebende europäische Bourgeoisie die Realität des Klassenkampfes zu verschleiern versuchte. Doch scheint es, daß diese Veränderung das Selbstbewußtsein der bedeutendsten und einflußreichsten bürgerlichen Kreise eher gestärkt als geschwächt hat. Im übrigen hat selbst Sorel zugegeben, daß der Begriff des Fortschritts auch eine ernst zu nehmende Komponente enthält – trotz aller Lügen und trügerischen Versprechungen, die damit verbunden sind –, daß es in der kapitalistischen Welt auch ein »realer Fortschritt« gebe,

* Aus: Gajo Petrović (Hrsg.) *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Freiburg im Breisgau: Verlag Rombach 1969.

der in der Produktionsweise, besonders in der Anwendung von Maschinen im Produktionsprozeß, seinen Ausdruck finde.¹ Es erübrigt sich fast zu sagen, daß die Menschen von heute von diesem realen Fortschritt noch mehr als Sorel beeindruckt sind, daß heute alle mit der Möglichkeit eines unbegrenzten Anwachsens der menschlichen Macht über die Natur rechnen, daß heute fast jedermann eine ernsthafte Beziehung zu dem Faktum der wissenschaftlichen, technischen und industriellen Umwandlung der Welt hat.

Diese Verbindung des Fortschritts mit dem realen Geschehen in den Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens selbst, mit dem Prozeß der Industrialisierung, der alle kulturell-historischen Hindernisse und traditionellen Beschränkungen zerstört und überwindet, hat notwendigerweise zu bestimmten begrifflichen Differenzierungen und Klärungen geführt. Im Verlauf der letzten Jahrzehnte hat der wissenschaftliche, technische und industrielle Fortschritt wesentlich an Stärke, Tempo und Wirkung zugenommen. Dabei ist man auch bei der früheren Bestimmung des Begriffs »Fortschritt« nicht stehengeblieben. Im Unterschied zu den Vorstellungen von einst, die vorwiegend metaphysisch gefärbt waren und auf dem Glauben an ein Endziel beruhten, dem die Geschichte entgegenstrebe und durch das jeder konkrete Schritt seinen Sinn und seine Berechtigung erhalte, geht das heutige Verständnis von völlig anderen Voraussetzungen aus. Die hervorragenden und einflußreichsten Autoren von heute verwerfen jeden Gedanken daran, daß die Geschichte ein Endziel oder einen bestimmten Sinn haben könnte; sie begnügen sich mit dem Hinweis auf den vektoriellen Charakter des Fortschritts und behaupten, daß es für den Fortschritt kein bestimmtes Ziel gäbe, daß dieser gegenüber der Zukunft völlig offen sei. Ihren Ansichten zufolge impliziert der Fortschritt lediglich eine bestimmte Bewegungsrichtung, das Ausgerichtetsein nach einer Seite hin, aber kein endgültiges Ziel. Sie geben sogar zu, daß es keinen Endzustand gibt, der den Fortschritt fesseln, auf etwas im voraus Bestimmtes und Festgelegtes beschränken könnte. Alles einmal Erreichte stellt nur ein Übergangsstadium in einer endlosen Bewegung dar; nach jedem Punkt, an dem man angelangt ist, kann man fortfahren, kann man noch etwas tun, noch einen Schritt weiter gehen, ohne daß es möglich wäre, im voraus anzugeben, worin dieser nächste Schritt besteht.

Anscheinend sind heute alle Menschen mehr oder weniger überzeugt, daß die allgemeine Richtung der tatsächlichen Bewegung keine andere sein kann, als sie ist; man findet sich offenbar mit dem wissenschaftlichen, technischen und industriellen Fortschritt wie mit etwas Natürlichem und Selbstverständlichem ab. Dies muß darauf zurückzuführen sein, daß der Industrialisierungsprozeß gewissen urwüchsigen Hoffnungen und Erwartungen des Menschen entspricht. Die moderne Technik weist auf eine Randstellung des Menschen, in ihr meldet sich eine exzentrische Möglichkeit des menschlichen Daseins. Dank dieser Technik kann der Mensch alles erreichen, was er will, kann

¹ Georges Sorel: *Les illusions du progrès*. Paris 1911, S. 276-286. Zu dieser Interpretation vgl. Hans Freyer: *Der Ernst des Fortschritts, Technik im technischen Zeitalter*. Düsseldorf 1965, S. 80-100.

er alles tun, wozu er Lust hat. Ja noch mehr als das: die moderne Technik befreit das menschliche Wollen als solches, sie stimuliert das Schaffen um des Schaffens willen, sie ermöglicht Produktion ohne eine Vermittlung.² Hierin ist auch der Grund dafür zu suchen, daß in der Gegenwart das Bedürfnis nach Verfertigung alles und jeden so gestiegen ist, das Verlangen nach neuen, unbekanntem Wegen, nach der Erzeugung neuer Dinge, die ohne Vorbild sind, die sich noch niemand vorher vorgestellt hat, für die noch niemand im voraus wußte, daß sie der Möglichkeit nach bestanden haben. Heute hat das Bedürfnis nach Neuem und Unbekanntem das Weiterleben der Tradition selbst in Frage gestellt. Auf allen Gebieten wird experimentiert und manipuliert, sogar im Bereich der organischen und psychischen Prozesse; jedermann verlangt nach gemachten, fabrizierten, kunstvoll zubereiteten Dingen. Während der Mensch einst das produzierte, was er konnte – um damit seine elementaren Bedürfnisse zu befriedigen –, produziert er heute das, was er will –, und zwar einfach deswegen, weil er über die entsprechenden Mittel verfügt und imstande ist, alles Mögliche zu wollen, auch wenn er dessen gar nicht bedarf. So ist unter den Bedingungen der technisch-industriellen Zivilisation der Fortschritt eine Art Naturvorgang geworden, der auf die denkbar unnatürlichste Weise auch die Natur selbst unterwirft, als ob der tiefere Sinn des Fortschritts nicht in der Beherrschung der Natur läge, sondern in der Schaffung einer neuen »Natur«.

Dazu kommt noch, daß der provisorische, bedingte Charakter des Fortschritts heute kaum jemanden beunruhigt, daß fast niemand an der Relativierung der Geschichte, an der Negierung irgendeines Endzieles oder Sinnes in ihr Anstoß nimmt. Der Mensch von heute lebt in der Überzeugung (und gibt sich mit ihr zufrieden), daß sich die Gesellschaft in eine bestimmte Richtung bewegt, daß diese Bewegung weitreichende Konsequenzen hat und daß jede neue Stufe, die man in dieser Bewegung erreicht, höher und besser als die vorhergehende ist. Niemand erblickt eine Gefahr darin, daß der Fortschritt ständig denen entgleitet, die ihn ursprünglich nutzen wollten, daß er stets unvollendet ist, daß man nie den Augenblick erreicht, von dem man sich wünschen könnte, er solle verweilen. Viele neigen sogar dazu, dem beschriebenen Sachverhalt einen, völlig unerwarteten Sinn zu geben: sie begreifen diesen ewigen Aufschub der Vollendung keinesfalls als Mangel, sondern als Vorzug. Es stört sie wenig, daß Fortschritt auf diese Weise zu einem hoffnungslosen Bemühen wird, daß man ihn derart der schlechten Unendlichkeit bloß aneinandergereicher Geschehnisse überläßt.

Ohne Zweifel hängt dieser Fortschrittsbegriff aufs engste mit der modernen Vorstellung von der Geschichte zusammen. Er entspricht dem historischen Denken und stimmt vollkommen mit der historischen Bewußtsein der Neuzeit überein. In gewissem Sinne ist die Idee des Fortschritts der höchste Ausdruck des modernen Histori-

² Dies hat Eugen Fink gut nachgewiesen in einem Vortrag, den er auf der dritten Sommerschule von Korčula unter dem Titel »Liquidation der Produkte« gehalten hat. Dieses Referat ist in der Zeitschrift »Praxis« 1/2, 1966, S. 39–45, erschienen.

zismus. Doch ist hier nicht der Ort, die Einzelheiten dieser Beziehungen zu klären oder ausführlich von der Natur und Herkunft der radikalen historischen Ausrichtung unserer Zeit zu handeln. Es genügt der Hinweis auf einen wesentlichen Zug des modernen historischen Denkens, durch den die Definition des Fortschritts deutlich wird. Das moderne historische Denken ist – vereinfacht formuliert – futuristisch, der Zukunft zugewandt. Der Schwerpunkt der Geschichte liegt daher nicht in dem, was schon da ist, was sich schon abgespielt hat, sondern in dem, was bevorsteht, was sich erst ereignen wird. Für den Menschen von heute ist die Zukunft die grundlegende Dimension der Zeit. Seine gesamte zeitliche Erfahrung ist von dem Erlebnis des Zukünftigen durchdrungen; er ist zukunftsbegehrig, er glaubt, daß man nur unter dem Blickpunkt der Zukunft die Vergangenheit und die Gegenwart betrachten könne. Wie Faust, der sich nirgends beruhigen und zufriedengeben kann, sondern ständig seine Kräfte in unaufhörlichem Bemühen einsetzt, um zu neuen Erkenntnissen und Erfahrungen zu gelangen, trachtet auch der heutige Mensch nur nach dem, was neu ist, was noch nicht ist; seine ganze Hoffnung setzt er in die zukünftige Welt, auf das, was ankommt, was sich geschichtlich durchsetzt. Ein Gespräch über die Geschichte ist für ihn nur dann berechtigt und angebracht, wenn es dem Menschen begreifen hilft, in welche Richtung sich die Geschichte bewegt, was sich ereignen wird, was für eine Weltzustand unmittelbar bevorsteht.

Man kann ohne Übertreibung sagen, daß das moderne historische Denken die Vergangenheit und Gegenwart zugunsten der Zukunft aufgibt, daß es die Berechtigung eines gegenwärtigen Zustandes vom zukünftigen Geschehen abhängig macht. Von der stürmischen Entwicklung der Wissenschaft, Technik und Industrie geblendet, identifizieren die zeitgenössische Denker und Forscher den historischen Sinn mit dem Sinn für die Zukunft und das historische Bewußtsein mit der Erwartung dessen, was kommt. Daran hindert sie nicht die Unbestimmtheit und Unfaßbarkeit der Grenzen zwischen den Zeitdimensionen. Alles schiene sinnlos, wenn der Mensch nicht auf ein besseres Leben hoffen, wenn er nicht von seiner Zukunft träumen und sich eine glückliche und zufriedene Menschheit vorstellen, wenn er nicht von der Heraufkunft einer streng rational organisierten und technisch perfekt ausgestatteten menschlichen Gesellschaft überzeugt sein könnte. Was tuts, wenn dieser moderne Traum von der Zukunft kein Endziel aufweist, wenn diese Hoffnung auf ein besseres Leben keine endgültige Erfüllung anstrebt und dieses Ausmalen von historischen Möglichkeiten nichts anderes impliziert als nur eine ständige Bewegung in Richtung auf deren fortschreitende Realisierung?

Doch obwohl das moderne Geschichtsverständnis im Grunde futuristisch ist, da es den Fortschritt als eine ins Unendliche fortzusetzende Linie begreift und auf die Fragen »wohin?« und »wozu?« keine Antwort gibt, muß man sich vor voreiligen Schlüssen hüten. Aus dem Gesagten geht noch nicht hervor, daß heute eine lineare Vorstellung vom historischen Geschehen vorherrscht, daß die Geschichte als reine Kontinuität, als unaufhörlicher Strom von Ereignissen ohne Anfang und Ende gesehen wird. Wenn man auch zugeben muß, daß bestimmte bürokratisch-technokratische Kreise – im Westen wie im Osten –

von der Idee des Fortschritts fast besessen sind (was um so verständlicher ist, als diese Leute fest daran glauben, daß der Fortschritt für sie arbeitet), so erschöpft sich doch das moderne historische Denken zweifellos nicht in dieser Haltung. Es ist im Gegenteil viel reicher und umfassender als diese Position. Heute wird mehr denn je klar, daß die Vorstellung einer linearen historischen Entwicklung ungenügend und inadäquat ist. Das Bewußtsein einer historischen Krisis lebt heute stärker als je zuvor: es ist kein Geheimnis mehr, daß die Geschichte voll von Wandlungen und Umstürzen ist; jederman weiß, daß unsere Zeit eine Epoche der größten historischen Umwälzungen darstellt; auf Schritt und Tritt hört man von der Revolution, das Wort von einem neuen Anfang einer anderen Geschichte ist in aller Munde.

Diese ausgesprochen revolutionäre Stimmung und Orientierung, die ein mehr oder weniger ernsthaftes Vertrauen, eine Hoffnung in die Zukunft, aber auch eine radikal kritische Haltung gegenüber dem gesamten geschichtlichen Erbe demonstriert, entstand in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, inmitten der geistigen Atmosphäre, die durch Hegels spekulative Vollendung der bürgerlichen Welt geschaffen worden war, nachdem die Bourgeoisie die alte Ordnung im Namen der Freiheit und Gleichheit bereits zerstört und ihre Herrschaft über Europa ausgedehnt hatte. Es scheint, daß die Schüler von Hegel gleich nach dessen Tod Wege fanden, die revolutionären von den konservativen Elementen in Hegels philosophischem System zu trennen, so daß sich die Neigung Hegels zum fast religiösen Andenken an die Vergangenheit bei ihnen schnell in den unbändigen Wunsch nach der Durchdringung der Zukunft verwandelte. Das größte Verdienst bei dieser Verlagerung des Schwerpunktes der Geschichte aus der Vergangenheit in die Zukunft gebührt dem jungen Marx, dem unversöhnlichsten Vertreter der Linkshegelianer, der entschieden jede Art von Chiliasmus und Eschatologie verwarf und sich begeistert für die Entwicklung von Technik und Industrie und die Herstellung humaner Beziehungen zwischen den Menschen einsetzte. Unter dem direkten oder indirekten Einfluß von Marx gelangte die Frage nach der Revolution mit der Zeit in den Blickpunkt des allgemeinen Interesses, und das Bewußtsein von der Notwendigkeit und Möglichkeit einer revolutionären Umwälzung mündete schließlich in eine revolutionäre Bewegung von weltgeschichtlicher Tragweite.

Im Gegensatz zu Hegel und allen Vertretern der philosophischen Aufklärung, die er unbarmherzig als Ideologen der bürgerlichen Welt brandmarkte, vertrat Marx entschieden die Ansicht, daß die gesamte bisherige Geschichte unter dem menschlichen Niveau gewesen sei und die wahre menschliche Geschichte erst in Zukunft beginnen werde. Dabei war er sich vollkommen im klaren darüber, daß die Geschichte kein Endziel und keinen ihr immanenten Sinn haben kann und daß sich in ihr nicht irgendein verborgener Plan des Weltgeistes offenbart. Er kannte nur bestimmte, konkrete Ziele, an denen sich die Menschen entsprechend der historischen Epoche orientieren, und wußte, daß sich die Menschheit nur Aufgaben stellt, die sie zu lösen imstande ist. Er hat nie an ein »Ende der Geschichte« geglaubt und war fest überzeugt, daß es nie absolute, für alle Menschen gleichmaßen verbindli-

che Maßstäbe geben würde, daß sich das Proletariat in seinem Kampf gegen die Bourgeoisie auf keinerlei ewige Ideale berufen könne, die die Rechtfertigung liefern für die revolutionäre Zerstörung der bürgerlichen Gesellschaft. Letzten Endes kann nach Marx nur die Zukunft zeigen, weshalb die revolutionäre Überwindung der alten, ererbten Formen nötig war und inwieweit sich der Einsatz für die Errichtung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung rechtfertigen läßt. Marx behauptete, daß der Mensch noch etwas anderes, noch etwas mehr sein könne als ein Bürger – daß die bürgerliche Welt dem Menschen noch nicht die höchsten Möglichkeiten eröffnet, geschweige denn eine Verwirklichung dieser Möglichkeit gestattet habe.

Man darf sich nicht darüber wundern, daß Marx seinen Grundgedanken in den Hinweis auf ein allgemeines Bewegungsgesetz der Geschichte kleidete, daß er sich in seinen Schriften – und zwar in den Frühschriften ebenso wie in den Werken seiner reiferen Zeit – kategorisch äußerte, daß die Befreiung des Menschen das Grundgerüst der gesamten historischen Entwicklung liefert, und daß er an einer bekannten Stelle in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« pathetisch erklärte, daß der Kommunismus eine neue Epoche des menschlichen Daseins einleite und die »Lösung des Rätsels der menschlichen Geschichte« biete. Das alles hat nichts mit eschatologischen Hoffnungen auf eine Vollendung und Befriedung des Lebens zu tun. Im übrigen gibt es im Werk von Marx kaum Stellen, die Zweifel und Unklarheiten hervorrufen. Schon in den Frühschriften finden sich genügend Äußerungen, die die grundlegende Absicht erkennen lassen. So heißt es in einer Stelle der »Deutschen Ideologie«, daß der Kommunismus nicht ein Zustand sei, den es herzustellen gilt, daß er kein Ideal darstelle, an dem sich die Wirklichkeit zu orientieren habe, sondern daß unter dem Kommunismus die wirkliche Bewegung zu verstehen sei, die den gegenwärtigen Zustand abschafft. Und am Schluß des dritten Teiles der »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« erfahren wir, daß der Kommunismus nicht das Ziel der menschlichen Entwicklung sei, sondern die notwendige Form und das energische Prinzip der allernächsten Zukunft. So etwas war auch zu erwarten, denn Marx wandte sich gegen jegliche Trennung von Idee und Wirklichkeit. Hierin war er völlig einig mit Hegel, der in seinem Vorwort zur »Philosophie des Rechts« jedes Ausmalen eines idealen Zustandes verworfen und sich gegen jedes leere »Sollen« gewandt hatte, das dem, was »ist«, unvermittelt gegenübersteht.

Obwohl Marx die wichtigsten Strömungen und Bewegungen der Neuzeit gut erfaßt und zum Ausdruck gebracht hat, als er die Offenheit des Geschehens gegenüber der Zukunft postulierte, obwohl für ihn auch kein Endziel existierte, dem die Geschichte entgegenstrebt, muß man noch bei der Interpretation dieser seiner Ansichten vorsichtig sein. Vor allem muß man sich davor hüten, Marx all das zuzuschreiben, was aus seinen Ansichten später abgeleitet worden ist – sei es nun in Anlehnung an ihn oder von entgegengesetzten Positionen aus. Es wäre die Frage zu stellen, ob Marx es verdient, als erster ty-

pischer Vertreter des modernen Historizismus benannt zu werden, ob das heutige historische Denken wirklich in ihm seinen ersten großen Vertreter und Vorkämpfer sehen kann. Marx hat niemals einfach die Idee eines unaufhörlichen Fortschreitens zu immer neuen Zielen akzeptiert und verfochten, aber auch nie einen unreichbaren Augenblick in der Zukunft zum Ideal erhoben oder die Zukunft gegenüber der Vergangenheit und Gegenwart verabsolutiert. Darin liegt nicht der Sinn seiner Philosophie. Das dialektische Geschichtsverständnis von Marx ist tiefer und komplexer als das Denken seiner vermeintlichen Schüler und Nachfolger. Seine Auffassung von der Revolution zielt auf etwas unvergleichlich Bedeutenderes und Weitreichenderes ab als auf den immer weitergehenden Fortschritt in der Erweiterung der menschlichen Macht über die Natur.³ Marx zufolge befindet sich die Menschheit an der Schwelle zu einer grundsätzlich neuen historischen Ära, eröffnet sich auf den Trümmern der bürgerlichen Gesellschaft die Möglichkeit einer radikalen Umwälzung der gesamten bisherigen Geschichte.

Marx glaubte unerschütterlich an die Möglichkeit der Revolution, er legte der revolutionären Umgestaltung der Welt eine große Bedeutung bei und beteiligte sich aktiv an der Vorbereitung dieser Umwälzung. Indies bleibt seine Konzeption der Revolution weit hinter seinen kühnen praktischen Versuchen zurück. Seine vielen beiläufigen Äußerungen weisen keinen klaren Zusammenhang auf. Man fragt sich, was Marx überhaupt unter »Revolution« verstanden hat, zumal nicht einmal sein begrifflicher Ausgangspunkt klar ist. Die größten Schwierigkeiten bereitet die Beziehung zwischen der proletarischen Revolution und den ihr vorangegangenen Formen der Revolution. Es wird weder klar, was sie gemeinsam haben, noch können wir ohne weiteres erkennen, worin sie sich unterscheiden. Soll man annehmen, daß die proletarische Revolution eine einmalige und außergewöhnliche Erscheinung in der Geschichte darstellt, daß sie anders, gründlicher, folgenreicher ist als alle vorhergehenden? Heißt das, daß die proletarische Revolution die Bedingungen der menschlichen Existenz radikal ändert? Sind ihre Folgen so tiefgehend und wirkungsvoll, daß nur sie einen echten Neubeginn ermöglicht, daß nur in ihr die wahre menschliche Geschichte ihren Anfang nehmen kann? Es scheint, daß eine affirmative Antwort auf diese Frage dem Geist des gesamten Denkens und Wirkens von Marx entspricht.

Es fällt auf, daß die Marxsche Vision der zukünftigen menschlichen Gemeinschaft in Anspielungen steckengeblieben ist, daß sich Marx nur äußerst knapp über jene Zukunft äußert, die er doch so lebhaft vorausgesehen und andauernd bedacht hat. Nicht einmal seine frühen Arbeiten bieten uns die Möglichkeit, daß wir uns ein genaueres Bild vom Zustand der Welt nach der Revolution machen können; wir er-

³ Dies hat Ernst Bloch überaus einleuchtend in seinen interessanten und anregenden Betrachtungen zum Fortschritt dargestellt, wengleich er auf die beschränkte Verwendungsmöglichkeit dieses Begriffes im Marxschen Begriffssystem nicht eingegangen ist; vgl. E. Bloch: Differenzierungen im Begriff Fortschritt. In: Tübinger Einleitung in die Philosophie I. Frankfurt 1963, S. 160-203.

fahren nicht, welcher Art die Zukunft nun ist, die jenseits der bisherigen Geschichte beginnt – obwohl diese Frage in den Frühschriften viel häufiger berührt wird als später. Dies ist wohl kaum ein Zufall, kaum ein bloßes Versäumnis, das auch hätte vermieden werden können. Die Zurückhaltung von Marx dürfte vielmehr aus der Natur der Sache herrühren. Marx vermied gerade deshalb nähere Aussagen über das Morgen, weil er glaubte, dieses würde sich in seiner Qualität grundlegend von allem unterscheiden, was Menschen bisher erfahren haben. Und was wäre das für eine Zukunft, die keinerlei Geheimnisse in sich birgt, die sich jeder leicht ausmalen kann, die sich der menschlichen Vorstellung so leicht fügt?

Das heißt natürlich nicht, daß Marx jede Möglichkeit in bezug auf einen zukünftigen Zustand der Welt offengelassen oder gar die Vorstellung über die Zukunft dem Belieben jedes einzelnen – je nach seinem Wissen und seinen Fähigkeiten – anheimgestellt hat. Ersteres würde der Marxschen Denkweise nicht entsprechen, letzteres wäre kaum mit seinen praktischen Bemühungen in Einklang zu bringen. Im Grunde unterscheidet sich Marx von den bürgerlichen Ideologen nicht zuletzt durch seine Vorstellung vom »Morgen«. Selbstverständlich hat er die Entwicklung der Wissenschaft, Technik und Industrie gutgeheißen, zweifelsohne sah er in der Entfaltung der Produktivkräfte und der Ausdehnung der menschlichen Macht über die Natur die Bürgschaft einer besseren und glücklicheren Zukunft. In dieser Hinsicht ist sein Standpunkt eher fortschrittlich als revolutionär, und man darf sich deshalb auch nicht wundern, daß einige Schüler von Marx viel zur Verbreitung des Glaubens an die Realität des Fortschritts im Rahmen der bisherigen Geschichte beigetragen haben. Doch ist das nur die eine Seite der Sache. Man kann mit gutem Gewissen behaupten, daß Marx kein Anhänger des »technischen Eros« gewesen ist, obwohl viele sein Werk in dieser Richtung interpretieren.⁴ Man muß – selbst wenn dieser Deutung der Vorwurf der übertriebenen Vereinfachung gemacht werden könnte – hervorheben, daß Marx viel mehr an den Menschen und die Menschlichkeit gedacht hat als an die Entwicklung von Wissenschaft, Technik und Industrie. Jenseits der bisherigen Geschichte, hat Marx vor allem eine innerliche, geistige Umwälzung des Lebens erwartet, die Versöhnung des Menschen mit sich selbst, seinem Mitmenschen und der Natur. Er hat nicht zufällig den Ausdruck »Reich der Freiheit« so häufig gebraucht, um den Zustand der Welt nach der revolutionären Umwandlung zu beschreiben. Hierin wird deutlich, daß seine Vision der Zukunft von tiefen humanistischen Motiven durchdrungen war, daß sein praktisch-politisches Engagement vor allem von der Hoffnung auf eine harmonische und allseitige Entwicklung der menschlichen schöpferischen Fähigkeiten genährt wurde. Man sieht leicht ein, daß diese Seite des Marxschen Denkens die wichtigere und grundlegendere ist. Denn

⁴ vgl. Jakob Hommes: *Der technische Eros*. Freiburg 1955; Kostas Axelos: *Marx penseur de la technique*. Paris 1961; Helmut Klages: *Technischer Humanismus*. Stuttgart 1964.

Technik und Industrie sind vorwiegend bürgerliche Erfindungen, ja sogar typisch bürgerliche Errungenschaften, d. h. Leistungen, in denen das Bürgertum immer wieder stolz seine Überlegenheit über alle früheren herrschenden Klassen gesehen hat. Marx wäre nur eine Epigone der Bourgeoisie gewesen, hätte er sich nur für die möglichst schnelle und vollkommene Entwicklung der Produktivkräfte eingesetzt.

Andererseits muß man hervorheben, daß Marx auf keinen Fall Nihilist war, obwohl er alles und jedes bereitwillig negierte und sich geradezu wild der Kritik alles Bestehenden hingab. Auch kann man ihm nicht den Vorwurf machen, er hätte sich mit der Absicht einer Schöpfung aus dem Nichtsgetragen und wie ein naiver Utopist daran geglaubt, die Geschichte könne ganz von vorne beginnen. Zweifellos hat Marx zur Destruktion der kapitalistischen Schranken des Lebens gefordert. Dabei ist aber zu beachten, daß er nie eine Trennung der Zukunft von der Gegenwart oder Vergangenheit beabsichtigte, geschweige denn diese einander gegenüberstellen wollte. Dies wäre ihm nicht im Traum eingefallen. So hat Marx ganz anders als die modernen Vertreter der Idee des wissenschaftlichen, technischen und industriellen Fortschritts gedacht. Er zweifelte daran, daß man etwas erreichen kann, indem man der Vergangenheit den Rücken zukehrt und die Spuren des Gewesenen verwischt. Er war sich vielmehr darüber im klaren, daß die Bourgeoisie gierig nach dem Vergessen ist und in ihm das Heilmittel für ihr schlechtes Gewissen sucht, solange sich das Proletariat an die Qualen und Leiden erinnert, die es erdulden mußte. Im Grunde ist die Erinnerung wie die Hoffnung eine Voraussetzung der Revolution. Vielleicht gibt es überhaupt keine Hoffnung ohne die Erinnerung an vergangene Qualen. Natürlich gilt das nur für die von der Vernunft geleitete Erinnerung, die sich auf das bezieht, was im Vergangenen schon zukünftig ist, und bewirkt, daß uns die Resultate vergangener Bemühungen und Bestrebungen aus der Zukunft entgegentreten. Insofern hat Marx dem futuristischen Geschichtsverständnis einen völlig neuen Sinn verliehen. Im Gegensatz zu den Verfechtern des Fortschritts, die aus der Zeit einen Spuk machen, die nur eine zerteilte, zerrissene und entfremdete Zeit kennen, das heißt eine Zeit, deren Teile sich gegenüberstehen und einander aufheben, hat Marx auf der ursprünglichen Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestanden. In seinem Denken ist die Zukunft nicht nur etwas, was vor uns, sondern auch etwas, was in uns und hinter uns liegt. Zukunft ist für ihn kein abstrakter Punkt, der sich vor der Vergangenheit und Gegenwart herbewegt, keine gespenstische Projektion einer abgerissenen Zeitdimension, sondern der Ursprung aller Dinge, d. h. wirklich erfüllte, konkrete Zeit.

So wird uns klar, daß zwischen Fortschritt und Revolution ein wesentlicher Unterschied besteht. Das moderne historische Bewußtsein ist zwiespältig und schwankt zwischen zwei Extremen: zwischen dem Willen zur Macht und der Entscheidung für die Kultur und das schöpferische Betätigung. Es steht zwischen einem Geschichtsverständnis, das die Geschichte auf die Entwicklung der Produktivkräfte und die Erhöhung des Lebensstandards reduziert, und einem andern,

das sich gegen die Versklavung des Menschen durch die Dinge wendet und auf der Notwendigkeit einer revolutionären Veränderung der Geschichte besteht. Mag vielleicht auch die Behauptung übertrieben sein, die Idee des Fortschritts sei eine ausgesprochen bürgerliche, die Idee der Revolution dagegen eine proletarische Losung, so wäre es noch viel unangebrachter, die gesellschaftlichen Voraussetzungen dieser beiden Haltungen gegenüber der Geschichte zu leugnen. Beide Auffassungen von der Geschichte sind aufs engste mit den sozialen Trägern zweier verschiedener, im Grunde entgegengesetzter Tendenzen in unserer Zeit verknüpft.

PLADOYER FÜR DIE ENTFREMDUNG

Michael Landmann

Berlin

I

Der horror alieni

Längst ehe die Philosophen über das Fremde zu reflektieren begannen, hat das Leben das Wort geboren, weil es sich mit der Sache auseinanderzusetzen hatte. Daher müssen wir den Begriff – nach lebensphilosophischer wie auch phänomenologischer Methode – zuerst dort aufsuchen, wo noch der ursprüngliche Lebenszusammenhang selbst ihn definiert.

Hier aber zeigt sich sogleich: das Fremde ist kein wertneutraler Begriff. Vor der Erkenntnis richtet sich auf das Fremde der Affekt, und zwar zunächst der negative Affekt, »Fremd« bedeutet ursprünglich das von uns Entfernte (vgl. engl. from) oder aus der Ferne Stammende. Es steht im Gegensatz zum Eigenen und Nahen, zum Bekannten, zum Gewohnten und Vertrauten. Eben dadurch aber beunruhigt es, weckt Mißtrauen, ja Angst. Man durchschaut es nicht. Es könnte einen bedrohen. Das nicht Heimische ist das Unheimliche. In ihm fühlen wir uns nicht wie in Haus und Familie traulich geborgen: es ist uns – wir gebrauchen das alte Wort hierfür nur noch in der Verneinung – nicht *geheuer*. Oder, mit den von Richard Avenarius geprägten Kunstworten: die gewohnte Umgebung trägt für uns durch tägliche Einübung den Charakter der Fidentalität, der Heimhaftigkeit. Ihre Teilmomente sind das Existential, das Notal und das Sekural: Wirklichkeit im Sinne vollen Seins, Bekanntheit und Sicherheit. All dies wird durch jede Veränderung negiert, die daher eine Tendenz des Selbststerhaltungswillens zur Wiederherstellung der Fidentalität auslöst.

Wenn man will, und es liegt im Augenblick nahe, kann man die Sperrhaltung gegen das Fremde bis in die Abwehrreaktionen des Körpers gegen transplantierte Organe hinunter verfolgen. Tiefenpsychologisch erklärt Freud den »Haß als Relation zum Objekt« für »älter als die Liebe, er entspringt der uranfänglichen Ablehnung der reiz-

spendenden Außenwelt von seiten des narzisstischen Ichs.«¹ Dazu tritt später im sozialen Bereich noch die Aggressivität gegen all diejenigen, die uns Einschränkungen unserer Ichrealisierung auferlegen. Assoziationspsychologisch hat schon Herbart beobachtet, daß die »Apperzeptionsmasse« von den neuen Vorstellungen, die um den Zugang zum Bewußtsein kämpfen, nur die ihr kongruierenden einläßt, gegen alle andern dagegen eine Schranke errichtet. – Ein Tier wird durch alles irritiert, was aus dem ihm vertrauten Rahmen herausfällt und vom üblichen Gang der Dinge abweicht. Das mißgestaltete Küken, das ihrem inneren Schema nicht entspricht, wird von der Henne zu Tode gehackt. – Ein Kind »fremdet« in neuer Umgebung. Es will auch dasselbe Märchen, und mit denselben Worten, immer wieder hören, weil es ihm nur so als Realität gegenwärtig wird. Freud hat von einem »Wiederholungszwang« gesprochen, von dem nach ihm noch diessseits aller Neurose eine elementare Schicht unserer Seele beherrscht wird. – Für alle primitiven und noch spätere, stark traditionsgebundenen Gesellschaften läuft ein Graben zwischen dem Gebiet, das sie bewohnen, ihrem geweihten Kosmos, und dem unbekanntem, chaotischen Raum darum herum, in dem Gespenster, Dämonen und die Seelen der Toten hausen, mit denen auch die Fremden oft gleichgesetzt werden.² Viele Stämme empfinden die umliegenden Stämme als so fremd, daß sie nicht einmal einen sich und jene gemeinsam umspannenden Begriff des Menschen besitzen. Zulu heißt Mensch: Nichtzulus sind keine Menschen. – Die Hochkultur baut diesen primitiven Ethnozentrismus zwar ab, doch bleibt ihr von ihm die Xenophobie erhalten. Wer kein »Hiesiger« ist, mit dem mag man zwar Geschäfte machen, aber man wird ihn die Distanz fühlen lassen. »A damned foreigner«, sagen die Engländer. Hat der Betreffende sich in England naturalisiert, so lassen sie bei seinen Kindern das »damned« weg. Ohne Sinn für die Relativität dieser Bezeichnung (ego hic barbarus sum, quia non intellegor illis: Ovid) sprechen sie auch, wenn sie in Italien, also eigentlich selbst dort die Fremden sind, von den Italienern als von foreigners. Da man mit der reziproken Einstellung der andern selbst zu rechnen hat, so ist das »Ausland« ursprünglich das »Elend«. – Quasi instinktives Zurückweichen und Abweisung trifft aber nicht nur fremde Länder und Völker, sondern auch die fremde Sitte und weiterhin den Versuch, die eigene Sitte zu verändern. Was der Bauer nicht kennt, das ist er nicht. Die bestehenden Formen haben sich bewährt; sie zu verlassen weckt magische Scheu, damit ein Unglück herbeizuziehen. Die meisten haften am Gegebenen, sind kaisertreu und misonoistisch. Neophobie ist eine Sonderform der Furcht vor dem Fremden.

Freilich muß man innerhalb des Fremden einen engeren und einen weiteren Kreis unterscheiden (extraneus und alienus). Was keinerlei Beziehung zu uns hat, nur ein Gewußtes, aber nicht ein Begegnendes ist, das läßt uns indifferent. Die Reizwirkung des Befremdlichen übt nur aus, was zwischen dem Eigenen und dem neutral außerhalb

¹ In: Triebe und Tribschicksale.

² Nach Mircea Eliade. Das Heilige und das Profane, S. 18.

unserer Welt Liegenden steht, also partiell nicht nur ein Anderes schlechthin sondern mein Anderes und damit doch auch ein Eigenes, zumindest für uns relevant, für uns da ist. Das Fremde, sagt Simmel, umschließe immer »eine Synthese von Nähe und Ferne«. Es ist eine ianua und gehört ebenso beiden Seiten, wie im sophistisch-sokratischen Paradox das Ungewußte, von dem wir gleichwohl ein Wissen – eben um seine Ungewußtheit – besitzen.

Dem Moment des Eigenen im Fremden korrespondieren, und in noch weit höherem Maße, Momente der Fremdheit im Eigenen. Das Eigene, das bin ja nicht nur ich selbst, sondern es sind Frau und Kind und noch der Angehörige eines andern Standes meines Volkes; die Gesellschaft besteht ja nicht aus Gleichen sondern aus Ungleichen. Dazu tritt die Natur die wir bewohnen, das Hergestellte der menschlichen Kunst. All dies fällt in die mir vertraute Sphäre, jenseits deren erst das Fremde beginnt. Aber ist all dies mir wirklich nah, beherrsche ich es, verstehe ich es? Gehorcht es nicht, wiewohl es sich mit mir zur Lebens Ganzheit bindet, Funktionen an mir hat wie ich an ihm, ganz anderem Gesetz, bleibt es mir nicht ewig opak? Ja bleibe nicht auch ich selbst mir opak? Durch jede neue Aufgabe, sie bewältigend oder von ihr versagend, lerne ich mich erst kennen; mein eigenes Unbewußtes überrascht mich mit einem Ich, in dem das bewußte sich nicht wiederfindet.

II

Der amor alieni

Gerade dieses »Fremde im Eigenen« kann uns nun überleiten zu einer zweiten, entgegengesetzten Tendenz, die in uns vom Fremden ausgelöst wird. Unser Verhalten zu ihm ist in Gefühl und Wertung nicht eindeutig, sondern ambivalent. Was das eine Mal gefährdet übt das andre Mal einen verlockenden Zauber aus. Neben der Repulsion steht die Attraktion. Wie einen horror alieni gibt es auch einen appetitus alieni. Odi et amo.

Was zieht uns etwa zu dem Tier, das an unserer Lebensgemeinschaft teilnimmt? Beruht unsere Liebe zu ihm nur auf falscher Vermenschlichung, auf einem spontanen Gefühl der Verwandtschaft, auf einem wissenschaftlichen oder metaphysischen Wissen der Einheit mit ihm? Beruht sie nicht ebenso sehr gerade auch auf seiner Andersheit und Fremdheit? Mit dem Tier lebend und uns in es hineinlebend, gewinnen wir teil an einer uns heterogenen Möglichkeit, die sich – ähnlich wie im Verhältnis von Mann und Frau, von Kind und Erwachsenen – aufs innigste mit uns verflucht und doch zugleich den unendlichen Reiz des nie ganz zu durchdringenden Geheimnisses für uns bewahrt. Es beglückt uns, weil es uns bei all seiner Nähe ein Wunder bleibt.

Unsere Liebe gilt also offenbar nicht nur dem Eigenen, sondern auch dem Fremden. Ja sie gilt ihm umso mehr, als die analoge Ambivalenz, die wir hinsichtlich des Fremden zu konstatieren hatten, sich auch auf das Eigene erstreckt. Es gibt etwas wie menschlichen Selbst-

haß; durch ihn wird das Tier noch doppelt verehrt, wird der Umgang mit ihm, aber überhaupt mit der Natur, mit Dingen, mit Objektivbereichen, als erlösend empfunden. So steigert überall die Skepsis an dem, was man ist, die Zuwendung zu dem, was man nicht ist. Wir sind stolz auf die Fortschritte der eigenen Zeit, aber wir kennen auch ihre Schwächen und Gefahren, und so sehnen wir uns manchmal zurück nach früheren Epochen. Ein Volk verachtet seine Nachbarn, aber es idealisiert auch fremde Völker und hält sie sich selbst als Spiegel vor.

Wie dem internen Fremden, mit dem wir in Biozönose leben, so stehen wir auch dem externen Fremden, das außerhalb unseres eigenen Lebenskreises steht, sympathisch offen. Das können wir uns am intensivst Fremden, das es gibt, am Numinosen, paradigmatisch verdeutlichen. Nirgends vielleicht tritt die Ambivalenz unseres Fremdbezugs so rein hervor wie hier. Das ganz Andere, das alle geläufigen Kategorien sprengt, das ihm mit überlegener Machtfülle begegnet, erlebt der Mensch als ein Göttliches, zunächst innerhalb der Welt, später, nachdem ihm die Welt vertrauter geworden ist, als ein transzendentes. Dieses gleiche Göttliche aber, das ihn niederwirft, ihn in seine Schranken verweist, und vor dem er mit Furcht und Zittern steht, ist, wie Rudolf Otto uns gezeigt hat, in Kontrastharmonie auch das, was ihn nicht losläßt und in seinen Bann hält: *mysterium tremendum* und *mysterium fascinosum* in eins.

Wenn das Wunder uns nicht mehr schaudern macht, dann wundern wir uns nur noch; wenn wir uns nicht mehr entsetzen, wie Luther im Neuen Testament das Wort wiedergibt, dann ist *thaumázein* nur noch das Staunen, in das Platon den Anfang der Wissensliebe setzt. Dem *mysterium fascinosum* entspricht im dünneren Medium der kognitiven Sphäre dasjenige Fremde, das, nachdem es nicht mehr unmittelbar vital bedroht oder als nie wirklich bedrohend erkannt wurde, unsere Neugier, ernsthafter: unsern Wunsch nach seiner geistigen Eroberung weckt. It's strange: das Fremde erscheint hier als das Sonderbare und Rätselhafte, das Problem, das gelöst sein will.

Wir sprachen schon von Freuds These, die erste Antwort des Neugeborenen auf die unbekanntes, ihn mit fremden Reizen aus der bisherigen Geborgenheit reißende Welt sei der Haß; andere haben vielleicht richtiger gesagt: die Angst. Diese ursprüngliche Angst wird aber bald auf die unterste Stufe des Seelischen zurückgedrängt, von wo sie nur gelegentlich wieder vorbricht. Statt dessen setzt eine dem Zurückweichen vor der Welt gegenläufige Bewegung ein zur Welt hin: sie ist jetzt interessant, die Dinge werden durchprobiert.

Dieser forschende Trieb schon des Kindes entspringt anthropologischer Notwendigkeit. Tiere sind Instinktwesen: Sie antworten auf immer gleiche Reize mit arttypisch feststehenden Reaktionen. Sie stehen also in einer begrenzten Umwelt, die als ihr Vitalkorrelat gleichsam noch in prästablierter Harmonie zu ihnen hinzugehört, deren Grenzen sie aber eben deshalb auch nicht transzendieren können. Der Mensch dagegen handelt aus Überlegung. Daher steht er — die Art der Weltpräsentation hängt ab von der Art des Agierens in der Welt — von vornherein in einer allseitig offenen Welt, in die

er seine selbstersonnene Praxis immer wieder anders einsetzen muß. Seine Welt kann ihm zunächst noch nicht vertraut sein, vielmehr könnte man ihn geradezu definieren als das Wesen der Fremde, als in die Fremde, die nur bei ihm möglich wurde, beworfenen. Das bildet aber nur den andern Aspekt davon, daß er, wie man schon immer sah, das Wesen der Erkenntnis ist. Weil die Welt ihm abgerückt gegenübersteht, deswegen bildet es für ihn eine Aufgabe, sie sich geistig anzueignen, und deswegen verfügt er auch über die Kraft, dies eingehender und umfänglicher zu tun als die Tiere. Fremdwelt und Erkenntnisauftrag postulieren sich gegenseitig. Wen man will, kann man mit Hegel das Erkennen als ein Verwandeln des Fremden ins Eigene und Geistige fassen.³ Das bedingt das wüchsige Wissensverlangen auf relativ niedriger Stufe und greift nur das sich ihm zufällig von außen Darbietende auf, bevor Philosophie und Wissenschaft ihm spät methodische Zucht und Richtung geben. Wo es sich nicht selbst veredelt und seine Intensivform erreicht, da ist, was ihm zuhülfe kommt, wie wir dies analog schon einmal sahen, das Unengen und der Überdruß am Allzubekanntem. Das Neue ist ein Reiz, der die alltägliche Langeweile durchbricht. Daher die curiosité, die in Raritätenkabinetten und auf Jahrmärkten Monstren bestaunt, die Sensationslust, daher aber auch in der Literatur der Exotismus. Das Ungewohnte bringt nicht nur Abwechslung, sondern charmiert ästhetisch.

Über den intellektuellen und ästhetischen Gewinn hinaus versieht aber das Fremde eine konstitutiv bauende Funktion am Eigenen. Auch dies gilt anthropologisch: der Mensch lebt nicht und aus sich heraus, sondern hat sich nur auf dem Umweg über die Welt. Es gibt aber ebenso sehr auch ethisch: über das andere führt der Weg zum vollen Selbst. Wir sind nicht nur was wir sind, sondern werden, und wir werden nicht nur aus organisch vorgezeichnetem Wachstumsge-
setz, sondern in der Auseinandersetzung mit dem Gegenüber. In der Bearbeitung der Materie mit ihren wechselnden Eigenheiten, im Umgang mit mannigfaltigen Menschen, von denen jeder anders behandelt sein will und andere Forderungen an uns stellt, wachsen auch uns bisher schlummernde oder nicht einmal schlummernde Fähigkeiten zu.

³ Indem ich einen Gegenstand denke, mache ich ihn zum Gedanken, und nehme ihm das Sinnliche: ich mache ihn zu etwas, das wesentlich und unmittelbar das Meinige ist: denn erst im Denken bin ich bei mir, erst das Begreifen ist das Durchbohren des Gegenstandes, der nicht mehr mir gegenübersteht, und dem ich das Eigene genommen habe, das er für sich gegen mich hatte. Wie Adam zu Eva sagt, du bist Fleisch von meinem Fleisch, und Bein von meinem Bein, so sagt der Geist, dies ist Geist von meinem Geist und die Fremdheit ist verschwunden. Jede Vorstellung ist eine Verallgemeinerung, und diese gehört dem Denken an. Etwas allgemein machen, heißt, es denken. Ich ist das Denken und ebenso das Allgemeine. Wenn ich Ich sage, so lasse ich darin jede Besonderheit fallen, den Charakter, das Naturelle, die Kenntnisse, das Alter. Ich ist ganz leer, punktuell, einfach, aber thätig in dieser Einfachheit. Das bunte Gemälde der Welt ist vor mir: ich stehe ihm gegenüber und hebe bei diesem Verhalten den Gegensatz auf, mache diesen Inhalt zu dem meinigen. Ich ist in der Welt zu Hause, wenn es sie kennt, noch mehr wenn es sie begriffen hat. So weit das theoretische Verhalten.

RPH. § 4 Zusatz, in WW, Jubiläumsausg. Bd. VII, S. 51, vgl. XII 167: »Die Wahrheit ist, sich im Gegenständlichen nicht zu verhalten als zu einem Fremden.« Daher ist für Hegel die Subjektivität die Identität des Nichtidentischen.

Wenn ein Ritter in die Ferne zog, so nicht nur aus Lust am Abenteuer, sondern weil nur sie ihn in immer neue Situationen bringt, in denen er sich bewähren muß, in denen seine Kräfte geweckt werden und denen er so eine höhere Selbstverwirklichung verdankt. Wenn zur gehobenen bürgerlichen Erziehung die Jahre im Ausland gehören, dann nicht nur, weil dort die Bildung im rezeptiven Sinne zu vervollständigen ist. Erst wenn der junge Mensch, aus der heimischen Umgebung gelöst, ganz auf sich selbst steht, entfaltet er seine bisher noch überlagerte und nicht gerufene Individualität. Im Vergleich mit Gegenmöglichkeiten wird er sich der Besonderheit seines Seins bewußter. Was er bisher naiv war, ist er jetzt aus der Distanz dessen, der sich selbst auch mit den Augen der andern sieht. Dadurch wird er sich selbst teils mehr bejahen und in sich befestigen, teils entdeckt er kritisch, wo seine Grenzen liegen und wo er noch an sich arbeiten muß. Er wird sich zum Problem, zur Aufgabe. Manches von jenen fremden Möglichkeiten mag er sich noch im eigenen Sein aneignen, und selbst wo er dies nicht will oder wo es ihm nicht gelingt, da dienen sie ihm doch dadurch, daß er wenigstens verstehend an ihnen teilhat, zur Ausweitung der jeder Individualität anhaftenden Einseitigkeit und Enge. Es ist ja das Wunder und Geschenk des Verstehens, daß wir uns auch in das einfühlen können, was wir selbst nicht sind und nie sein werden, und daß sich uns so in der Berührung mit nichtichhaften Daseinsformen noch befruchtend eine reichere Ganzheit erschließt.

Das schon immer Gelebte wurde in der Goethezeit Einsicht. Hatte der im 18. Jahrhundert neu erwachende historische Sinn der Aufklärung dazu gedient, sich von unverbindlich gewordenen Vergangenheiten zu distanzieren, der Romantik umgekehrt dazu, sich wehmütig in sie zurückzuzufügen, so entdeckt Humboldt in ihm die neue Bestimmung, daß er durch Universalität der Bildung die Totalität der Person herstellt. Hatte die ältere Pädagogik befürchtet, daß wir uns durch Versenkung in uns ungemäße Glaubens- und Staatsformen verlieren, so erkennt man jetzt, daß dies ebensowenig der Fall ist wie im Großen, wo analog, wie Fichte es in seiner 13. Rede an die deutsche Nation ausspricht, der richtig verstandene Kosmopolitismus die eigene Nationalität nicht auslöscht oder überspringt, sondern in ihrem guten Kern bestärkt. Für den existentiellen Bereich hat Schleiermacher in seinen »Monologen« gesehen, daß sich das Ich aus dem Du empfängt. Solches Wissen ist entgegen der schlechten Tradition eines sich selbst und die Welt aus sich allein heraus konstituierenden transzendentalen ego auch in unserm Jahrhundert in der Philosophie der Dialogik Bubers und nicht nur Bubers abermals vorgebrochen (um den ichtiftenden Sinn der Freundschaft *wissend* müssen wir uns freilich – sonst ist sie verraten – die Naivität bewahren, ihn nicht zum *Motiv* der Freundschaft werden zu lassen).

Wie wir vom Fremden her uns selbst neu sehen, und dadurch neu werden, so sieht auch umgekehrt oft, wer nicht wie die andern mit ihnen vertraut ist, Dinge und Verhältnisse neu. Da ihn keine praktisch-nahen Bezüge mit ihnen verbinden, zeigen sie erst ihm ihre bildhafte Schönheit, ihre reine Form: Der Garten des Nachbarn wirkt

ästhetischer als der eigene. Nichtzugehörigkeit, Nicht-darin-gewachsenheit, schafft aber auch für die Erkenntnis eine fruchtbare Distanz. Oft entdeckt ein Außenseiter, weil nicht in feste Denkgeleise eingefahren, was der Zutritt entging.

Um uns das Neu-sehen von der objektiven Seite her zu erleichtern, bedient sich Brecht auf seinem Theater der Technik der »Verfremdung«, indem er das Stück etwa in China spielen läßt, einen Erzähler einführt, die einzelnen Szenen mit spruchartigen Überschriften versieht u. a. m. Dadurch wird das Bekannte wieder unbekannt, das scheinbar Selbstverständliche, bei uns unreflektiert Hingenommene in unerwartete Auffälligkeit, Fragwürdigkeit und Erklärungsbedürftigkeit getaucht. Die Verfremdung nimmt den Verhältnissen, deren Endgültigkeit in Wahrheit Schein ist und die nur die Entfremdung des Menschen verkörpern, »den Stempel des Vertrauten, der sie heute vor dem Eingriff bewahrt«. Sie »proviziert« beim Zuschauer das Bewußtsein, daß, was er für ein Naturgegebenes hielt, in Wahrheit ein von Menschen geschichtlich Gemachtes und daher auch anders Machbares, Veränderbares ist. So dient die ästhetische Verfremdung dem revolutionären Zerbrennen der gesellschaftlichen Entfremdung.

Was nicht fremd ist, findet befremdlich!
Was gewöhnlich ist, findet unerklärlich!
Was da üblich ist, das soll euch erstaunen.
Was die Regel ist, das erkennt als Mißbrauch
Und wo ihr den Mißbrauch erkannt habt
Da schafft Abhilfe!
Die Ausnahme und die Regel, Schluß.

III

Die Doppelbewegung von Überwindung und Entdeckung des Fremden. Sein objektives Wachstum.

Eine zurückweichend sich verschließende und eine bereitwillig inklinierende Haltung zum Fremden bekämpfen sich also in uns. Man kann Menschentypen, Völker und Zeiten danach unterscheiden, ob diese oder jene Haltung bei ihnen prävaliert. Der Extravertierte etwa geht leicht auf das Neue ein, der Introvertierte sagt zunächst nein zu ihm, gewöhnt sich nur langsam an es, hält dann aber stärker als jener daran fest.

Die elementare seelische Polarität wird aber geschichtlich dadurch überkreuzt, daß im Lauf der Zeit eine Bändigung und Familiarisierung des Fremden stattfindet. Der Primitive, so konfrontiert Worringer,⁴ wird noch von der Willkür und Zusammenhangslosigkeit der Erscheinungen verwirrt und geängstigt. Daher seine ornamentale Kunst: abstraktionsgeborenes Symbol der Festigkeit, der Notwendigkeit. Durch die Leblosigkeit geometrischer Linien, aus denen

⁴ Nach »Abstraktion und Einfühlung« und »Formprobleme der Gotik«.

die Unruhe des Werdens eliminiert ist, sucht er das Chaos zu beschwören, dem Grauen zu begegnen. Bei den Griechen dagegen erkennt der Verstand in der Außenwelt eine Ordnung sinnvollen Geschehens. Aus der Ohnmacht vor ihr wird, wenn nicht Herrschaft über sie, so doch ein harmonisches Vertraulichkeitsverhältnis. Der bisherige Dualismus zwischen dem Menschen und ihr erlischt. Die Anschauungsqual des primitiven Menschen schlägt um in Anschauungslust. Daher die realistische, sich in Dinge und Wesen einfühlende griechische Kunst, die nicht mehr dem Selbsterhaltungstrieb dient. Damit gibt Worringer einmal Entwicklungsstufen an, zugleich ist aber das Frühere doch nicht das schlechthin Überwundene, denn in der Tiefe bleibt die »aller intellektuellen Erkenntnis spottende Unergründlichkeit der Erscheinungswelt« bestehen. Daher nimmt nachgriechische Kunst wieder Elemente der Primitivkunst auf.

Wie der Graben zwischen dem hegend Eigenem und dem schreckhaft Fremden mit sich hebender Kultur allmählich verschwindet, dafür ist symptomatisch, was wir schon einmal berührten, daß von dem ursprünglichen Gegensatzpaar »geheuer – ungeheuer« das erste Glied später aus der Sprache verschwunden ist und das zweite neue Bedeutungen angenommen hat: der geheure Zustand war selbstverständlich geworden, der Gegensatz bestand nicht mehr und mußte, konnte daher auch nicht mehr bezeichnet werden. Aus dem *hostis* wird der *hospes* und der Gast. Wo man früher die Barbaren verachtete und fürchtete, da bereist nun ein Herodot die orientalischen Kulturen und berichtet vorurteilslos über sie, ja idealisierend projiziert man in sie die eigenen unerfüllten Wünsche. Aus dem »Elend« wird die lockende Ferne, in der der Ritter dem Abenteuer oder in der man romantisch dem Wunderbaren, dem Geheimnisvollen zu begegnen hofft. Was kümmern den Jäger und Hirten kahle und beschneite Berggipfel? Erst das 19. Jahrhundert hat sie benannt.⁵ Wo früher die Erkenntnis nur das ihr von außen Begegnende angriff, da sucht sie sich heute spontan immer neue Forschungsobjekte. Sie macht auch, obgleich wir dabei innerlich eine Gegentendenz überspringen müssen, vor dem nicht mehr Halt, was unsern eigenen Glauben, unserer eigenen Wahrheit widerspricht, setzt ihren Stolz in die Erforschung dessen, wozu kein Gefühl uns hin zieht. Ihre Methoden, sich in das uns Heterogene hineinzusetzen und es uns verständlich zu machen, verfeinern sich zunehmend. Schon wir verstehen die Pindarische Archaik besser als noch Wilamowitz.

An dieser Stelle aber müssen wir innehalten. Wir verstehen etwas besser – heißt das soviel wie: es ist uns jetzt weniger fremd, ist uns näher, vertrauter? Laufen diese beiden Reihen wirklich parallel? Oder verstand vielleicht Wilamowitz Pindar deshalb nicht, weil er ihn noch nicht genügend als sich fremd empfand?

Dem Aufriß, daß wir eine primordiale Fremde nachträglich in die Vertrautheit einholen, steht der Aufriß gegenüber, daß umgekehrt die Vertrautheit am Anfang steht und die Fremde das sich erst spät Zeigende ist. Die Ambivalenz unserer Gefühlshaltung zum Fremden

⁵ Nach P. Zinsli, Grund und Grot, 1946.

reflektiert sich geschichtlich in einer Doppelbewegung, in der es gleichzeitig überwunden wird und zunimmt. Denn wohl schrecken den frühen Menschen, anders als uns, Donner und Blitz, weil er sie noch auf ein vernichtungssinnendes höheres Wesen zurückführt; aber indem er ein solches Wesen hinter ihnen ansetzt, hat er sie bereits nach Analogie seines eigenen Seins und Handelns, Wollens und Wertens interpretiert. Da ist keine kalte Gleichgültigkeit des Weltlaufs: er läßt ihn auf sich bezogen sein, »und was nie empfinden wird empfand«. Ernst Topitsch hat das biomorphe, das technomorphe und das soziomorphe Modell unterschieden, durch die im primitiven Denken, im Mythos und noch in der Metaphysik das Universum unter die uns vertrauten Kategorien subsumiert wird. Alle drei Modelle aber sind anthropomorph, und dieser Anthropomorphismus ist kein nachträglicher, dazu bestimmt, unbestehbare Fremdnis zu entschärfen und sie in unsere Welt- und Lebensordnung zu transponieren, vielmehr wirkt er in unserem Erleben apriori, de prime abord, und stellt uns so von vornherein, ohne daß es zur Fremdbegegnung überhaupt käme, in eine – wenn auch illusionäre – Heimat.

Was, von hier aus gesehen, in einem zweiten Schritt einmal gewonnen und entdeckt werden mußte, das war, daß es das Fremde überhaupt gibt. Der es verdeckende falsche Uranthropomorphismus mußte zuerst abgebaut und zerschlagen werden: die Welt ist nicht unser Analogon, ist nicht für uns eingerichtet. Den Gipfel- und Endpunkt dieses Jahrtausende währenden, stationenreichen Prozesses bildet erst Descartes: erst er reißt die beiden Bereiche der Seele und des Raumes, des Erlebten und der Materie radikal auseinander: beide gehorchen sie verschiedenen Gesetzen, sind einander in der Substanz fremd. Ähnlich wie Descartes will uns später auch Hume von der Trägheit losreißen, die uns die Fremdartigkeit der Welt verbirgt.

Wie es die bereits bessere Erkenntnis der Natur war, die ihre Pseudofamiliarisierung rückgängig machte, so stimuliert nun diese Rückgängigmachung, ins Grundsätzliche gehoben, rückwirkend wieder die Erkenntnis. Das eitle Scheinwissen, dies war schon die Methode des Sokrates, muß elenktisch destruiert werden, dann erst kann die Bewegung der Weisheitsliebe in Gang kommen. Das Bekannte, so sekundiert ihm Hegel in der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«, ist noch nicht das Erkannte. Erst als die Natur wieder unbekannt, als sie durch Descartes fremd geworden war, wurde von der Naturwissenschaft die wahre Mechanistik ans Licht gebracht. Offenbar ist die größere Distanz zum Objekt die fruchtbarere Erkenntnisdistanz: je mehr sie es als ganz andere voraussetzt als das ihr sonst Gewohnte, anders als sie es bisher sah, umso besser durchdringt sie es. Reculer pour mieux sauter! Der Zwang zu einer neuen Anstrengung mobilisiert erst ihre Kerntuppen.

So ist es überall. Wir erblicken heute im Kind nicht mehr den kleinen Erwachsenen, im Primitiven nicht mehr den noch nicht arri- vierten Europäer, im Träumer nicht den entspannten Wachenden, im Tier nicht mehr den defizienten Menschen. Hier überall haben wir die Befangenheit im propriozentrischen Evolutionsschema, das das andere bloß als Vor- und Tiefstufe des Eigenen gelten läßt, preis-

gegeben zugunsten typologischen Denkens, das Eigenständigkeit und Eigenwert des Anderen gerade in seiner Andersheit ehrt. Gerade deshalb wissen wir heute vom Kind, vom Primitiven, vom Traum, vom Tier so unendlich viel mehr als noch das 19. Jahrhundert. Und deshalb verstehen wir auch Pindar besser als Wilamowitz, weil wir ihn von innen, aus seinem individuellen Zentrum verstehen und nicht mehr die Maßstäbe des eigenen literarisierten Zeitalters naiv auf ihn übertragen. Wie wir zu unterscheiden hatten zwischen dem Eigenen und dem Vertrauten – auch das Nicht-eigene kann vertraut sein –, so müssen wir also auch unterscheiden zwischen dem Vertrauten und dem Erkannten – gerade das Nicht-vertraute wird oft besser erkannt.

Psychologisch steht am Anfang der horror alieni. Durch die Familiarisierung wird er jedoch zurückgedrängt, so daß der amor alieni sich vorwagen kann. Geschichtlich dagegen steht am Anfang die Familiarisierung, und während dort den zweiten Schritt die Positivität bildet, bildet ihn hier umgekehrt die Negativität. Es setzt eine Entfamiliarisierung, mitten im scheinbar Nahen eine Wiederentdeckung des unerwartet und unbehebbar Fremden ein. Psychologisch vollzieht sich damit ein dritter Schritt: war zuerst der horror dem amor gewichen, so kippt dieser, vom unbewältigbar Fremden frustriert und entmutigt, nun wieder in den horror zurück, der nur scheinüberwunden war und daher, sobald dies erkannt ist, wieder durchbricht.

Familiarisierung, so zeigt sich, gelingt offenbar nur eine Strecke weit: wir können das Bedrohliche der Welt bändigen, mit ihm umgehen, ja es beherrschen. Aber damit treffen wir nur ihre Außenseite. Im Wesen bleibt sie uns nach wie vor undurchdringlich fremd. Daher weicht nur der horror vor dem Bedrohlichen; der horror vor dem Undurchdringlichen bleibt bestehen und kehrt zurück.

Die Fremde wächst. Im Guten wie im Schlimmen. Durch die Moral, so lehrt Nietzsche, hatten wir uns ein eindeutiges Bild unser selbst zurechtgemacht, aber »nun aber haben wir die Moral vernichtet – wir selber sind uns wieder völlig dunkel geworden«. (WzM 594). Wir tragen, so sagt er auch, gemeinhin eine Maske vor unserm eigenen Innern. Das pragmatische Bewußtsein verfälscht unsere wahre Tiefe. Das von Nietzsche postulierte Ethos einer neuen, höheren Aufrichtigkeit fordert aber, daß wir uns selbst diese Maske herunterreißen und uns das Chaotische, das Raubtier- und Schlangenhafte in uns eingestehen. Die Motive, die uns wirklich dirigieren, sind ganz andere als die, aus denen wir rationaler- und moralischerweise zu handeln glauben. Nietzsches großer Vorgänger hierin ist Schopenhauer, sein großer Fortsetzer Freud.

Von einer andern Seite her ergänzt dies auch die Existenzphilosophie. Durch haltgebende weltanschauliche Gehäuse kapseln wir uns ab gegen die Grenzsituationen, in denen wir in Wirklichkeit stehen, gegen unsere Unbehautheit und Fragwürdigkeit. Ihnen stattdessen mutig ins Auge blickend, gewinnen wir nicht nur Wahrheit, sondern – so wie schon Nietzsche aufgrund der Erkenntnis des Dionysischen in uns den dionysischen Menschen entbinden wollte – wir werden auch in unserm realen Sein echter, eigentlicher. Was wir uns zu verschleiern pflegen, das ist zudem – und hier wird Kierke-

gaard wieder aufgenommen – nicht nur die Nachtseite unseres Wesens. Es ist bei Iaspers die übergegenständliche Transzendenz, von der her alles Wirkliche erst Hintergrund gewinnt, und es ist der steile, fordernde Anspruch unserer höchsten je-meinigen Möglichkeiten an uns, die uns im Gewissen rufen. Erst indem wir quer zum Durchschnittsgerede, das ihn – nach Heidegger – nicht aufkommen lassen will, diesem Anspruch in uns zum Durchbruch verhelfen, leben wir aus unserm existentiellen Kern. Was wir zunächst abwiesen enthüllt sich als unser Bestes, als unsere Wahrheit.

Nicht nur aber unsere Erkenntnis des immer vorhandenen Fremden nimmt zu, sondern im geschichtlich-zivilisatorischen Prozeß auch das Fremde selbst. Die Entfremdung, so weiß Marx, ist eine erst spät gewordene. Das gilt auch für ihre außer-marxistischen Formen. Im Dorf, im Städtchen spielten Relationen zwischen jedem und jedem; heute kommen wir selbst beim Nachbarn im selben Wohnblock über ein flüchtiges Wort nicht hinaus. Durch Technik beherrschen wir die Natur, richten sie uns wohnlich ein. Aber von einem bestimmten Punkt spezialisierter Rationalität ab entleitet uns die technische Zwischenwelt selbst. Wie der Wagen fährt begreift noch jeder, das Radio können wir nur noch äußerlich bedienen. Daher lebt der Primitive zwar in einer noch ungezähmteren Natur, aber in durchschaubarerem technischem, wirtschaftlichem und sozialem Kreis. Die Physik hat uns, wofür noch Lukrez sie feiert, die Angst vor Donner und Blitz genommen: alles geht mit natürlichen Dingen zu. Aber indem sie andererseits alles Gestaltvolle und Qualitative, das wir erleben, nur subjektive Erscheinung sein läßt, die wir selbst aus einer ganz anders beschaffenen, atomaren und quantitativen Materie gestiftet haben, raubt sie uns den heimatlichen Halt in der Welt und wirft uns auf unser einsames Menschsein zurück. Indem sie sich mit der Technik verbindet, wird diese, einst zu unserer Annehmlichkeit entstanden, in ironischem Umschlag heute zur Weltbedrohung und schafft eine neue Angst.

Ebenso in Wissenschaft, Wirtschaft, Politik: vom Menschen für Menschen geschaffen, emanzipieren sie sich zur autonomen Sphäre, die sich nach immanenter Logik weiterentwickelt, den verapparaten Menschen nur als Konkretisator in Dienst nimmt und sich um seine Ansprüche, um das ihm Gemäße nicht mehr kümmert.

Ansichts dieses Eigengesetzlich- und Übermächtigwerdens des Werks seiner eigenen Hände empfindet der Mensch »promethische Scham« (Günther Anders). Das Nichtgeheure, das er zurückgeschlagen und besiegt wähnte, zieht, und vermöge der Mittel seines eigenen Sieges, während es früherwenigstens noch außerhalb ihrer lag, in die bisherige Sphäre des Geheuren selbst ein und blickt ihn aus ihr mit kalten Augen an. Das Pendel, das von der Urzeit zum neuzeitlichen Zivilisationsjubiläum schwang, schwingt wieder zurück. Auch die Kunst – schon Büchners, Van Goghs, in Übergrellung Kafkas, Picassos – spiegelt im Zerfall der vertrauten Bezüge, im Doppelbödig- und Doppelgesichtigwerden aller Dinge, diese tiefe Alienation.

IV

Die Philosophie und das Fremde

Das heute wiederkehrende und gegen früher vielleicht noch verstärkte Leiden unter der Fremdheit darf uns nicht vergessen lassen, womit sie uns in ihren milderen Formen immerhin beglückt. Wie wir sahen, gesellt sich einer urtümlichen Tendenz des Kuckzugs vor ihr auf reinerer Stufe nicht nur eine Tendenz des Eroberns und Eingemeindens, sondern auch ein Wissen um die befruchtende Wirkung, die sie gerade als Fremdheit auf uns ausstrahlt. Fragen wir nun jedoch zum Schluß bei der Philosophie an, wie sie sich mit ihr auseinandergesetzt hat, so finden wir in ihr von einer solchen Positivität der Fremdheit wenig. Die Philosophie steht nur zu einem Teil auf seiten der Aufklärung und der Progressivität. Zu einem andern Teil seiten der Aufklärung und der Progressivität. Zu einem andern Teil seiten – noch einmal gerade ältere Haltungen, die von der allgemeinen Kultur längst nicht mehr gelebt, von Weitdeutung und Wissenschaft nicht mehr bestätigt werden. Ins unverbindliche Medium der von der Realität nicht kontrollierten Spekulation können sie sich flüchten und retten. So auch hier. Die klassische Philosophie ist fremdheitsfeindlich. Sie hat den Schritt zur zweiten Stufe der Fremdheitsbejahung nicht mitgemacht.

Zwei archaische – im psychischen wie im geschichtlichen Sinne – Schemata sind es, die, aus Negation des Fremden, wenn nicht aus einer Angst vor ihm, schon geboren, seine gerechte Erkenntnis durch die Philosophie verhindern. Ein vorzeitlich Eines, eine Ursubstanz, so will es alle monistische Metaphysik, hat sich erst sekundär in die Vielheit entäußert. Zu dieser Vielheit gehören auch die Gegensätze von Subjekt und Objekt, von Geist und Natur. Alle diese Differenzen sind also nachträglich, sie sind nicht eigentlich. Höher als sie steht das Eine, das es nach wie vor als fortwirkendes in ihnen zu erkennen gilt und in das sie dereinst im Anodos zurückkehren werden. M. a. W., anthropologisch gewendet: daß wir erkennend und handelnd auf Gegenstände bezogen sind, daß uns überhaupt etwas gegenübersteht, das ist schon Abfall, ist letztlich bloße Erscheinung. In tieferer Wahrheit sind wir mit allem unterschiedslos eins. Hinter den scheinbaren Spannungen verbirgt sich eine ewige Harmonie.

Das zweite Schema hat sich mit der Polarität von Mensch und Welt abgefunden. Aber, so sagt es, die Seele lebt hienieder nur auf Wanderschaft und wie in einer Verbannung. Der Gegensatz von Heimat und Fremde spielt nicht auf Erden, sondern die Erde als ganze ist – so in der Gnosis, aber auch noch für das Christentum – eine Fremde. Wie sie dies metaphysisch ist, als das Nicht-mehr- oder Noch-nicht-wieder-bei-sich-sein des Einen, so ist sie es auch für die Seele, die ihre Heimat an einem himmlischen Ort hat. Von dort her abgefallen, trägt sie gleichwohl ihren wahren Schatz und ihre Bestimmung – die Rückkehr zu jenem Ort – von dort her bereits in sich. Daher soll sie auf die Welt, die ihr ein *allótrion* ist, nicht zu sehr einlassen und sich vielmehr auf ihr *oikeion* zurückbesinnen und

zurückziehen. Sie soll sich wohl in ihr bewähren, aber sie hat nichts von ihr zu empfangen, höchstens an sie zu verlieren. Die Berührung mit der üblen Welt kann sie nur verunreinigen. Am reinsten ist sie als isoliert untangierte, für sich bestehende. Wie die Welt, so können ihr auch Schicksal und Geschichte nichts geben. All dies gehört auf die Seite der dumpfdunkeln Materie, während sie aus einem Lichtreich stammt.

Wenn die Ethik des autonomen Individuums uns aus Vernunft das selbsterkannte Gute tun heißt, dann kommt dies freilich aus anderer Wurzel. Wenn sie aber die Situation, in die das Individuum eintritt, die Aufgabe, vor der es steht, das Schicksal, dem es unterworfen bleibt, nicht als gleichwertig-produktive Mitfaktoren einsetzt, dann ist auch die Ethik noch verkappte Gnosis der weltlosen, weltverschreckten Seele. Und ebenso ist die transzendentalistische Erkenntnistheorie, die mehr den Gegenstand von unserm Geist als diesen von jenem beschenkt sein läßt. Nur an einem äußeren Anstoß und bestimmenden Widerstand, so sieht Fichte, kann das individuell-endlliche Ich praktisch werden und so seinen Auftrag erfüllen; indem er diesen Widerstand dann jedoch durch das absolute Ich als Nicht-ich aus sich setzen läßt und ihn zum bloß indifferent-nichtigen »Material der Pflicht« erklärt, hält er zwischen neuem und altem Denken genau die Mitte.

Nach dem Modell der modernen Psychologie dagegen ist die Seele von vornherein abgestimmt auf einen Dialog mit der Welt, auf ein Partnerschaftsverhältnis mit ihr, in dem auch sie nicht bleibt was sie schon immer war, sondern im Wechselspiel modifizierend modifiziert wird. Erst an der Repugnanz erwacht sie zur Bewußtheit, nur das Erlebte gibt ihrem Erleben Form und Sinn. Sich mit Bildern, Begebenheiten, Gestaltungen füllend findet sie ihre eigenen Höhen und Tiefen. Sich an von außerhalb an sie gestellten Forderungen erprobend leistet sie mehr, als sie nur sich allein überlassen je geleistet hätte. Deshalb ist auch der Künstler dankbar für den von außen kommenden Auftrag und noch für die in ihm liegenden Begrenzungen. Gerade der starke Mensch ist der Mensch des Objektiven, ist reich an Welt und identifiziert sich mit seiner Aufgabe. Nicht mit dem Objekt zur Einheit zu verschmelzen also sollten wir wünschen noch in vermeintlicher Autarkie an ihm vorübergehen, sondern ihm im Gegenteil für sein Gegenüberstehen und seine Andersheit noch danken.

Vermutlich ist es das Übermaß des gefährvollen und vernichtenden Fremden, das zur Depravation des Fremden überhaupt, zur Scheu und zur Warnung vor ihm geführt hat. Analog steht es beim Begriff des Schicksals: wegen des widrigen Schicksals erscheint es in sich verhärtender Anti-Emotion, aber auch aus einer Parteilassung der Philosophie selbst heraus, die dem aus der Vernunft selbst Aufsteigenden glaubt den Vorzug geben zu müssen, in der Philosophie nur als das durch Autonomie und rationelle Praxis zu Überwindende, ohne daß man sich den Blick verwahrte für das (oft noch

in der Härte) segensreiche Schicksal.⁶ Dasselbe gilt für die Begriffe der Krise, des Widerspruchs, des Opfers, der Not («Not lehrt denken»: Ernst Bloch). Sie alle der Gegenaufklärung zu überlassen wäre armselig. Es ist hier wie mit den Reizen, die in großen Mengen als Gifte, in geringen dagegen heilsam wirken (Arndt-Schulzsches Gesetz). Nach der Geschichtsphilosophie Toynbees läßt ein Zuviel an Herausforderung seitens der Natur, wie etwa in Grönland bei den Eskimos, nur eine geringe Kulturhöhe entstehen, ebenso aber auch ein Zuwenig, wie vielfach in der Südsee, weil dann der Stimulus fehlt. Nur auf das mittlere challenge kann die schöpferische Antwort gelingen.

Angesichts des furchtbaren und zerstörenden Fremden ist der Geist aufgerufen, ihm entgegenzutreten, es aufzulösen und ein Eigenes an seine Stelle zu setzen. Es gibt aber auch ein gnädiges und beschenkendes Fremdes. Wie gegen jenes abwehrend und aktiv, so muß er sich vor diesem hinnehmend-demütig verhalten. Will er gerecht sein, so darf er über der einen Form des Fremden die andere nicht vergessen.

V

Im Angriff auf die Exzesse der Entfremdung die notwendige und gute Entfremdung verkannt hat auch Marx. Durch die erst geschichtlich entstandene Arbeitsteilung, genauer: durch das Privateigentum an Produktionsmitteln – dies ist das Kernstück seiner Lehre –, ist der Mensch seinem wahren Wesen konstitutiv entfremdet. Ist er zu einem Unwesen geworden. Denn statt des Menschlichen dominiert nun die Welt der Dinge, der fetischisierten Waren und des Geldes. Unter sie geknechtet, nimmt der Mensch selbst Ding- und Warencharakter an. Statt allseitig und unspezialisiert seine Wesenkräfte verwirklichen, allen seinen Interesse nachgehen, jede Tätigkeit ausüben zu dürfen, muß er aufgespalten und entwirklicht – von der vollen Wirklichkeit des Menschendaseins losgerissen – als Diener des Kapitals an einer Maschine stehen. Er muß sich selbst als Ware verkaufen, um sein physisches Dasein zu erhalten. Wo aber die Menschen selbst nur noch Funktionen, Mittel, Dinge sind, da sinken auch die Beziehungen zwischen ihnen zu Dingbeziehungen herab. Wie seiner eigenen, so ist er der äußeren Natur entfremdet: aus einem »wahrhaft menschlichen Eigentum«, in »freier Tätigkeit« angeeignet, hat auch sie sich in ein Privateigentum an brauchbaren und tauschbaren Dingen verwandelt. Entfremdet ist er seiner Arbeit, dem Akt der Produktion: auch sie ist kommerzialisiert, denn er steht an einer fremden Maschine und hat Wert nur als deren Glied. Entfremdet ist er dem Erzeugnis seiner Arbeit, dem Industrieprodukt: es stillt nicht sein oder seiner Nächsten Bedürfnis, es wird als Ware verkauft, entgleitet ihm im Moment der Herstellung in den von ihm unabhängigen Nachtbetrieb des Ökonomischen. Generell springt das, was einst vom Menschen zu seinem Nutzen geschaffen wurde, um in selbständige »versteinerte

⁶ Vgl. Verf., *Virtus und Fatum*, in: *Pluralität und Autonomie*, 1963.

Verhältnisse«, in denen nun nicht mehr er der Formende ist, sondern umgekehrt diese ihm ihre Form aufzwingen. »Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß mein Lebensmittel (das) eines anderen ist, daß das, was mein Wunsch, der unzugängliche Besitz eines anderen ist, als (darin), daß jede Sache selbst ein anderes als sie selbst, . . . daß meine Tätigkeit ein anderes ist, . . . endlich« – und das gilt auch für den Kapitalisten – »daß überhaupt die unmenschliche Macht herrscht.«

Aufgehoben werden kann die Entfremdung nur durch die Revolution des Proletariats, in der das Privateigentum an Produktionsmitteln abgeschafft wird. Durch sie emanzipiert sich der Mensch wieder aus der Herrschaft von Geld und Ware, gewinnt seine Identität zurück, er eignet sich sein verlorenes Selbst und die gegenständliche Welt neu an. In der klassenlosen Gesellschaft der Zukunft kehrt aber nur auf höherer Spirale wieder, was auf vorindustriell agrarischer Stufe resp. beim mittelalterlichen Handwerker schon einmal Wirklichkeit war. Wie damals, so werden auch dann Natur und Produktivkräfte nicht mehr Kapital sein, der Einzelne wird wieder aus seiner Totalität alle Tätigkeiten ausüben können, deren Produkte unmittelbar allen gemeinsam gehören, nicht von einem Einzelnen zum Profit benutzt werden. Noch Marx füllt so mit neuem Material das klassische Schema: Ureinheit, Urharmonie – Abfall, Wanderschaft, Exil, Höllenfahrt, spekulativer Karfreitag, Negation, Antithese – Apokatastasis, Rückkehr zum Anfang, Wiedervereinigung des Getrennten, Synthese. Als Ziel schwebt Marx vor die Wiederherstellung der Identität von Mensch und Natur.

Daß das kommunistische Ende das durch die Entfremdung verlorengegangene ursprüngliche Wesen des Menschen nach dem Muster eines sich schließenden Kreises zurückbringen werde, das ist freilich das Geschichtsbild nur des *jungen* Marx (1844). Später hat für ihn die Geschichte überhaupt kein angebbares Ziel mehr, ist nicht Durchsetzung eines feststehenden normativen Wesens des Menschen, sondern kontingent-offener, schöpferischer Prozeß, in dem die Bedürfnisse sich erweitern und neue Tätigkeiten entstehen. Entsprechend wandelt der (von Hegel und Feuerbach übernommene) Entfremdungsbegriff seinen Sinn und tritt zurück.

Von seinem auch Fichteschen Erbe her weiß Marx auch, daß der Mensch nur durch Arbeit – also auf ein welthaftes Objekt hin aus sich herausstretend – zur »Selbstverwirklichung« kommt. Arbeit ist bereits die Schließung einer unausweichlichen Gespaltenheit, »das Für-sich-werden des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch«. Die Auflösung des Widerstreits zwischen Mensch und Natur kann daher nicht bedeuten, daß sie zusammenfallen, sondern nur, daß sie dialektische Momente eines Umspannenden sind. Der Marx des »Kapitals« vollends sieht, daß es immer ein Ringen zwischen Mensch und Natur geben wird und daß ein Reich der Notwendigkeit bestehen bleibt, innerhalb dessen Freiheit nur begrenzt realisierbar ist. Ihre Zweiheit als solche ist als Urtatsache hinzunehmen, ja zu begrüßen.

Man muß zwei Entfremdungen unterscheiden, von denen die vorindustrielle noch benigne ist. Marx spricht von der »gleichgültigen Fremdheit«, die sogar das Positive hat, daß der Mensch im Unterschied zum Tier sich seiner selbst und seiner Tätigkeit bewußt ist – also das schon Plotinische Motiv, daß die Vielheit für sich selbst durch die Möglichkeit der Spiegelung, der Reflexion entschädigt. Auf sie folgt erst die »ökonomische«, »wirklich feindselige Entfremdung« in der Klassengesellschaft,⁷ die nicht nur »Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit«, sondern auch die ungleiche Distribution des Reichtums bringt. Nicht die Entfremdung abzuschaffen wäre dann die Aufgabe, sondern nur, sie wieder auf ihr notwendiges und segenreiches Maß zurückzudrehen. Ähnlich unterscheidet die Psychoanalyse eine durch die repressive Gesellschaft überflüssig und unerträglich gesteigerte Versagung, die wir aufheben können, und eine unumgängliche, die zu verarbeiten ist.

Gibt es aber auch zu bejahende Entfremdung, dann stellt sich die Frage, ob es von ihr nicht auch verschiedene Formen und Stufen gibt. Vielleicht müssen immer neue Entfremdungen für höhere Selbstverwirklichungen in Kauf genommen werden: Entfremdung war nicht nur einmalig das Werkzeug der Menschwerdung, sondern bleibt auch geschichtlich dasjenige weiteren Aufstiegs. Auch der Sozialismus kann keine Idylle zurückzaubern: die Welt geht durch ihn ihrer Entfremdung ebensowenig verlustig, wie sie durch das Christentum erlöst wurde. Gerade um die von Marx zu Recht angeprangerte Entfremdung mit ihm bekämpfen zu können, müssen wir die von ihm zu Unrecht angegriffene gegen ihn in Schutz nehmen.

Alle ihre Erscheinungsweisen, die Marx anführt, sind Kehrseiten echter Errungenschaften. Die Arbeitsteilung raubt mir zwar die Totalität, aber sie verfeinert auf engerem Feld meine Fähigkeiten und läßt mich auf ihm mehr erreichen. »Dieser Antagonismus der Kräfte ist das große Instrument der Kultur« (Schiller)! Mit der »urbanen Revolution«, die die Arbeitsteilung systematisierte, begann die Hochkultur. Daß mir das Werk meiner Hände als Ware aus ihnen gerissen wird, ist zwar ein Schmerz, es bewahrt mich aber vor der falschen Identifizierungsbindung des Primitiven, der seine Kraft auf seinen ornamentierten Speer zurückführt und sich mit ihm als Teil seiner selbst begraben läßt, und setzt den Geist frei für Besseres. Daß ich zu den meisten Mitmenschen nur noch eine »gesellschaftliche« und nicht mehr eine »gemeinschaftliche« Beziehung habe, intensiviert die engere Gemeinschaft und ist zudem, wie Georg Simmel im vierten Kapitel seiner »Philosophie des Geldes« gezeigt hat, nur die Begleiterscheinung und Voraussetzung der nicht wieder preiszugebenden stärkeren Individualisierung und Freiheit. Daß der Arbeiter nicht mehr als Mensch gemietet wird, sondern nur noch seine Arbeitskraft wie eine Ware verkauft, hebt, indem es aus der bisherigen Untertä-

⁷ Vgl. hierzu Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch*, 1953.

nigkeit eine rein sachliche Beziehung von Leistung und Gegenleistung macht, seine Persönlichkeit. Auch daß er nicht der Besitzer seines Arbeitsmittels ist, differenziert ihn als Person.⁸

Wenn Sartre in der »Kritik der dialektischen Vernunft« von der geschichtlichen Entfremdung, die Marx mit Recht bekämpft, eine anthropologisch-permanente, unaufhebbare unterscheidet, so ist das nur scheinbar eine partielle Neutralisierung des Begriffs, in Wahrheit eine Ausdehnung seiner Negativität: schon in der Arbeit als solcher, in der Sozialität als solcher liegt nach Sartre die Entfremdung, und wenn sie auch damit unausweichlich ist, so bleibt sie doch furchtbar und unmenschlich. Wir müssen sie hinnehmen, ohne sie gutheißen zu können. Daß der privativ-restriktive Aspekt einen produktiven verhüllt, daß auch die in der Geschichte wachsenden Entfremdungen Aktiva einschließen kann, sieht Sartre nicht.

Der Osten⁹ erkennt heute das Fortbestehen der Entfremdung an, obgleich die sozialistische Gesellschaftsordnung erreicht ist. So will etwa Kurella »den Begriff 'fremd' entdämonisieren«. »Im praktischen Leben ist das Fremde durchaus nicht etwas Abstoßendes oder Feindliches.« Nach ihm ist die Entfremdung »ein unendlicher Vorgang, eine ständige notwendige Bedingung der Selbstentwicklung des Menschen.« Andere wenden sich gegen diese »anthropologische Umdeutung« des Entfremdungsbegriffs. Ihre Überwindung bleibt unverrückt Postulat. Aber nun wird umgekehrt bei Schaff und Oisermann die Überwindung zum unendlichen Prozeß erklärt, deren Endziel unerreichbar sei wie der Limes der mathematischen Reihe. Gesellschaftliche Differenzierung, Arbeitsteilung und Staat bleiben bestehen. Nach Heise gehören die Reste der Entfremdung im heutigen Sozialismus als Muttermale der alten Gesellschaft nur zur Übergangsperiode. Allerdings gibt es eine Entfremdung nicht nur als Rückstand, sondern als innere Gefährdung des Sozialismus selbst: durch Bürokratie und Personenkult entstehen neue Entfremdungen. Klaus trennt gesellschaftliche und technische Entfremdung: die erste ist schon aufgehoben, die zweite kann es durch technischen Fortschritt prinzipiell werden.

So wirkt das psychologisch und durch philosophiegeschichtliche Tradition bedingte Vorurteil zuungunsten des Fremden bis heute fort. Es bedarf nicht matter Revision, sondern mutig-radikaler Destruktion.

⁸ Nach Georg Simmel, a. a. O. S. 362 ff. Individuum, in: Zs. f. philos. Forschg. 21, 1967 (über Schaff). Besonders hingewiesen sei auf den Aufsatz von E. Ch. Welskopf, Entfremdung, historisch gesehen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 6/1965.

⁹ Das Folgende nach Peter Christian Ludz, Parteilite im Wandel, 1968. Vgl. noch Helmut Fleischer, »Umriss einer Philosophie des Menschen« (scil. bei Marx und bei neueren marxistisch-leninistischen Philosophen), in: Hochschulinformationen No 2, 1967, 18. Jg. (dort auch Literatur). Ferner Otto Baumhauer, Marxismus und das menschliche.

POLITISCHE ENTFREMDUNG UND REVOLUTION

Franc Cengle

Sarajevo

Wir leben in einer Welt, die durch die Vorherrschaft von Technik und Politik gekennzeichnet ist; wir sind also von einem System umgeben, in dem die »Techniker im allgemeinen« und besonders die »Techniker der Politik« immer mehr an »Bedeutung« gewinnen, in erster Linie deshalb, weil sich im Laufe der letzten Dezennien die Möglichkeiten und Gefahren der Instrumentalisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse und des Lebens der Menschen ungeheuer vermehrt haben. Kaum je im Laufe der Geschichte hat so vieles für die Marxschen Thesen vom enthumanisierenden, entfremdenden und entfremdeten Wesen der Technik als Technokratie gesprochen für die These von der Macht der Technik, die den Menschen völlig ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit unterordnet; einst handelte es sich dabei überwiegend um den Fabrikarbeiter, der auf das Niveau der Maschine herabgewürdigt wurde (Marx), heute geht es schon fast um die gesamte Menschheit. Die Technik beherrscht alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens, besonders diejenigen, die wie beispielweise die Politik, das Kennzeichen des »Allgemeinen«, d. h. allgemeiner Geschäfte, eines »allgemeinen Standes« tragen, dessen Existenz von vielen Seiten durch Forderungen, ja sogar durch die »Notwendigkeit« eines »allgemeinen Zustandes«, einer »abstrakten Situation« und der »Atmosphäre« der ökonomischen usw. Gespaltenheit der zeitgenössischen Welt und Gesellschaft »gerechtfertigt wird«. Das alles ist dermaßen flagrant und fast mit Händen greifbar, daß die Politik immer häufiger als eine »allgemeine Form« der Äußerung der technischen Vernunft, als eine totale, totalitaristische, technologische und technische Rationalisierung angesehen wird, als eine Entfremdung, die ihrer Form nach eine *politische*, ihrer Substanz nach jedoch eine »rationale Technologie«, eine technologische und technische Manipulierung und Reglementierung ist, die im sozialen Sinne als faktische *Nivellierung* der individuellen und gesellschaftlichen Potenzen und Bedürfnisse des Menschen in Erscheinung tritt. Das kommt daher, weil die technologische Reglementierung und die technische *Gleichschaltung* de facto eine *technokratische* Gleichschaltung der menschl-

chen und gesellschaftlichen Bedürfnisse und Potenzen ist: sie dringt in das Wesen dieser Potenzen und Bedürfnisse ein, wandelt sie um, beeinträchtigt sie, entfremdet sie dem Menschen und unterwirft dadurch den Menschen und seine Gemeinschaften den großen Zentren der technischen und politischen, – also der technokratischen Macht. Als ob Technik und Politik sich selbst zum Ziel hätten, und nicht den Menschen als Menschen; als ob die technokratische Manipulation ein Ziel an sich und für sich wäre, etwas Nichtentfremdetes und Nicht-entfremdendes! Die Politik als »politischer Staat«, als ein »abstraktes Allgemeines«, von der technologischen Vernunft durchgedrungen und geleitet, stellt in Wirklichkeit die Negation des *Individuellen und Spezifischen* dar, vereitelt die Vokation der »politischen Gemeinschaft« im ursprünglichen, klassischen Sinne, die sie noch bei den alten Griechen hatte.

Den modernen »politischen Staat« hat Marx als einen »Apparat des Zwanges« gekennzeichnet, hat aber, anders als seine großen Vorgänger, (unter anderen Hobbes und Hegel) in dieser Institution der jüngeren Geschichte, neben ihrem »kohäsionellem« *Funktionieren* auch ein par excellence dissolutionelles, »antisoziales«, dehumanisierendes, unterordnendes, entfremdendes Funktionieren entdeckt, das den bürgerlichen Menschen zwar politisch emanzipiert, ihn aber auch spaltet in den Dualismus: Citoyen-Bourgeois, in einen abstrakten und einen konkreten Menschen, in die Opposition: »Untertan eines Staates« und »egoistischer Mensch«. Marx hat einerseits die Hegelschen Betrachtungen von dem Antagonismus zwischen der »bürgerlichen Gesellschaft« und dem »politischen Staat« (der »politische Staat« ist nach Marx der »Staat als Staat«) akzeptiert, hat aber andererseits, die Hegelschen Gedanken weiterführend, die Existenz »des politischen Staates« durch den »gewaltsamen Widerspruch« in dem sich der Staat selbst gegenüber der »bürgerlichen Gesellschaft« als »Schlachtfeld der privaten Interessen« (Hegel) befindet, als die Sphäre der Tätigkeit des »egoistischen Menschen« usw. definiert, indem er bewies, daß ein solcher Staat den Menschen nicht als Menschen *von* der Religion, *von* der Politik, *von* dem Egoismus usw. emanzipiert, sondern daß er seine allgemeine, *politische* Existenz gerade in diesen und solchen »Begrenzungen des wirklichen Lebens«, die von dem Staat selbst erzeugt werden, gründet, so daß er daher zwangsläufig als Ausdruck und auch als Ergänzung dieser Begrenzungen erscheint. Der Staat zerschlägt, dirimiert die Sozietät, übernimmt die Rolle eines Vermittlers in der Art eines »allgemeinen Repräsentanten«. Wie in dieser Hinsicht jede *einzelne* Sphäre ein bloßes Mittel jeder anderen Sphäre der Gesellschaft ist, so werden sie auch alle zusammen zum Mittel der politischen Sphäre der politischen Manipulation des »politischen Staates«, der auf »politische Weise« revolutioniert, wie eine »staatliche«, »politische« Allgemeinheit. Er geht so auch mit dem Menschen um, und deshalb definiert Marx seinen »antisozialen« Charakter durch die Aussage daß »der Staat der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen« sei (Frühschriften I, 1932, S. 235), wodurch auch der »politische Mensch« nichts anderes als der »nur abstrahierte, künstliche Mensch, der Mensch als *allegorische*,

moralische Person« sei (ibid. S. 254), er sei *citoyen* und als solcher »Diener des egoistischen homme« (ibid. S. 250); das ganze Verhältnis sei »auf den Kopf gestellt«, weil innerhalb dieses Verhältnisses der »Zweck als Mittel« und »das Mittel als Zweck« in Erscheinung traten (ibid. S. 251). Mit anderen Worten, indem der Staat auf dieser Umkehrung der Beziehungen fußt, wird der »politische Staat« zum Selbstziel, nicht nur in der Weise, daß er den »Menschen als Mittel« emanzipiert, sondern primär so, daß er sich selbst als »freien Staat« emanzipiert, (mit diesem Problem befaßt sich Marx auch in einer Kritik des Gothaer Programms), und gerade deshalb reduziert der Staat die »politische Revolution« auf eine »politische Emanzipation«, weil die politische Emanzipation wie auch die politische Revolution ihre eigene Grenzen in sich bergen: die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik ist politische Emanzipation kat'exochen, und ist nicht nur auf die Affirmierung des Politischen innerhalb einer dirimierten Sozietät beschränkt, sondern macht diese Direktion zu ihrer raison d'être. »Die Grenze der politischen Emanzipation«, schreibt Marx, »erscheint sogleich darin, daß der Staat sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch wirklich von ihr frei wäre, daß der Staat ein Freistaat sein kann, ohne daß der Mensch ein freier Mensch wäre (ibid. S. 234–235). Die Befreiung des Menschen »durch das Medium des Staats«, also die politische Befreiung, bedeutet zwangsläufig eine partielle, nicht zu Ende geführte Befreiung, was eben das Wesen der Marxschen These vom Staat als dem Vermittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen bildet, zugleich ist das aber auch die Erklärung der Marxschen These (aus dem »Kapital), daß dem Vermittler immer der Löwenanteil zufällt.

Wird aus diesem Kontext heraus nun die Frage nach den Aufgaben der radikalen Revolution gestellt, die ihrem Wesen nach eine soziale und universelle ist, dann ergibt sich unmittelbar daraus der Schluß, daß nach Marx solch eine Revolution primär als Aufhebung der »politischen Vermittlung« möglich ist, eigentlich also als die Aufhebung der Politik, als eine revolutionäre Reduzierung. Es muß jedoch besonders hervorgehoben werden, daß das nur die primäre Aufgabe der Revolution ist, nicht aber ihr Hauptziel, weil sonst die Revolution qua Revolution eine politische Revolution wäre ein Mittel der Politik, eines »antisozialen« Standpunktes der Welt und dem Menschen gegenüber wäre und bleiben würde. Sie würde auch nicht dazu führen, die primordialen Voraussetzungen herzustellen, unter denen es erst dem Menschen als Menschen möglich ist, auf menschliche Weise mit »eigenen Kräften« (»forces propres«) sich die Totalität der eigenen Welt, der »Welt des Menschen« anzueignen. Der präziseren philosophischen Artikulation wegen ist es jedoch nötig, im Zusammenhang mit dem oben Dargestellten auf eine weitere, sehr bedeutsame Marxsche These hinzuweisen, nämlich auf die These von der Konsequenz des Philosophierens über die Politik. Diese These hat Marx in der »Rheinischen Zeitung« (14. 7. 1842, Nr. 195, Beiblatt) in dem berühmten Text unter dem Titel »Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung« definiert. Sie lautet:

»Es fragt sich hier nicht, ob über den Staat philosophiert, es fragt sich, ob gut oder schlecht, philosophisch oder unphilosophisch, ob mit Vorurteilen oder ohne Vorurteile, ob mit Bewußtsein oder ohne Bewußtsein, ob mit Konsequenz oder ohne Konsequenz, ob ganz rational oder halb rational über den Staat philosophiert werden soll« (ibid. 192–193).

Zur Marxschen, also zur posthegelianischen Zeit war es überhaupt nicht mehr fraglich und ganz bestimmt nicht für Marx selbst (wie das übrigens auch zwanzig und mehr Jahrhunderte früher für Heraklit, Plato, Aristoteles, Epikur, die Stoiker usw. nicht fraglich war) ob die politesta Gegenstand der Philosophie und des Philosophierens sein kann (weil sich alle menschliche Tätigkeit de facto ausschließlich innerhalb der polis ereignete), sondern es war und ist bis auf den heutigen Tag eine Streitfrage der praktischen und theoretischen Akkommodation gewesen und geblieben (daher stammt auch die Marxsche Unterscheidung zwischen einer praktischen und einer theoretischen Partei) und der Inkommодierung (der Marx eine seiner brilliantesten Ausführungen gewidmet hat), die Frage nach der Konsequenz der Stellungnahme gegenüber dem Widerspruch der politischen und der sozialen Realität oder, mit anderen Worten, die Frage nach der Konsequenz des Philosophierens über den »Staat als Staat«, über den politischen Staat, über den Staat »im allgemeinen«, mit einem Wort, über Politik und »politische Technik«, also als Frage nach dem praktischen oder theoretischen Charakter des Philosophierens.

Dieses Intrigieren des Problems darf nicht auf aprioristische Weise verstanden werden als die Affirmation irgendeines politischen Nihilismus, der für den Anarchismus so überaus charakteristisch ist, als eine bloße Negation des Politischen als solchen, umso eher, da eine kritische Interpretierung des Marxschen Werkes und des Marxschen Gedankens auch die Marxsche These, daß das »*Medium des Staates*« de facto ein »*notwendiges Medium*« ist, daß es – mit anderen Worten – weltgeschichtlich begründet ist, so lange überhaupt das bestehen wird, was Marx den »Widerspruch des Staats mit *bestimmten weltlichen Elementen* (. . .), den Widerspruch des Staats mit seinen *Voraussetzungen* überhaupt« nennt (ibid. S. 234).

Das Philosophieren über den Staat ist demgemäß nur dann konsequent wenn es das Verhältnis zwischen Staat und seinen weltgeschichtlichen und empirischen Voraussetzungen ununterbrochen vor Augen hat. Das sind in erster Linie der Mensch als Mensch, seine Gattungs- und individuelle Tätigkeit (nach Marx: eine freie und universelle Tätigkeit als solche!) und die Sozietät, und zwar als Ergebnis der »reziproken Aktion der Menschen« (Marx im Brief an Annekov) und als Feld ihrer praktischen Tätigkeit (Marx im »Kapital«). Das Philosophieren über den Staat ist zweitens konsequent, wenn es ein kritisches Erörtern der Frage nach dem entfremdeten oder freien Charakter der menschlichen Tätigkeit ist, wenn es die Entfremdung bereits in dem »Akt der Produktion« als partielle und abstrakte Tätigkeit der Menschen fixiert und demgemäß auch in der

Sphäre des Politischen, die ihre Existenz gerade der Entfernung und Entfremdung des Menschen vom Menschen verdankt, der Entfremdung des Menschen von seiner Gemeinschaft, der Trennung jeder sozialen Sphäre von allen anderen Sphären, der Entfernung der Politik von diesen Sphären und vom Menschen, der Verselbständigung der Politik als einer besonderen, allgemeinen Sphäre gegenüber allen anderen Sphären der Gesellschaft. Die Absonderung der Politik ist für Marx das argumentum crucis der politischen Entfremdung, der Politik als entfremdeter und entfremdender »technologischer« Tätigkeit, was, konsequent durchgeführt, nach Marx bedeutet, daß die Politik als besondere und vereinzelte Sphäre, als Sphäre der veräußerlichten und entfremdeten Existenz des Menschen und der menschlichen Tätigkeit nicht *wesentlich* humanistisch konsequent ist. Demgemäß ist es für Marx – und das muß wieder betont werden – überhaupt nicht problematisch, ob über den Staat philosophiert werden soll oder nicht, sondern es ist primär problematisch, – was auch gezeigt wurde, – ob über den Staat *mit oder ohne Konsequenz* philosophiert werden soll, was wiederum nicht Sache der bloßen »politischen« Entscheidung für oder gegen den Staat ist, sondern die Frage aufwirft, ob der Gedanke jenes weltgeschichtliche Niveau erreicht hat, innerhalb dessen, im Geiste des Marxschen Philosophierens, sich der Gedanke als weltgeschichtliche, unwandelnde, revolutionisierende Praxis identifiziert und innerhalb dessen diese Praxis ihre eigene philosophische konsequente Sinnverwirklichung anstrebt.

Davon ausgehend könnte man sagen, daß philosophisch konsequent sein, wenn es sich um Politik handelt, soviel heißt, wie (so auch Marx) konsequent sein in der Anerkennung und Bestätigung der weltlichen, *menschlichen* und *sozialen* Grundlage der Politik, denn die radikale (*radix* = Mensch) Revolution kann nach Marx keine primärere und preliminärere Aufgabe haben als die radikale *Zurückführung* der Politik auf das Soziale, als die *Abschaffung* der politischen Entfremdung durch die »Umwandlung« der politischen Tätigkeit als einer entfremdeten, als der Abschaffung des Politischen als einer »Lebensweise«, als der Unterwerfung, als der Negation der Freiheit, und das ist eben jene Grenze, an deren Abschaffung die soziale Revolution beginnt – wenn sie konsequent, radikal, radikal konsequent ist! Deshalb kann auch noch gesagt werden, daß nach Marx auch das Philosophieren über den Staat, das Philosophieren als eine radikale Kritik an allem »Antisozialen« und »Widernatürlichen« eigentlich der Beginn des Revolutionierens der Sozietät als der »natürlichen« Grundlage des »Staats überhaupt«, als der »Basis« der »politischen Weise« der Existenz ist. Der Philosophie kommt – nach Marx – die eben genannte Rolle zu, und nicht diejenige, die ihr von Hegel zugewiesen wird, der, in der Metapher von der Eule der Minerva besonders deutlich die These von der faktischen Machtlosigkeit der Philosophie inauguriert, von ihrer kontemplativistischen »Funktion«, davon, daß die Philosophie dem Geschehen nicht vorangeht, sie nicht inspiriert und sie nicht durchdringt, sondern daß sie – prinzipiell genommen –

immer post festum kommt, alles grau in grau darstellend. Die Philosophie hat nach Hegels Meinung die Aufgabe, die Idee mit der »Wirklichkeit« zu versöhnen, und das ist in dieser Hinsicht das Höchste, was Hegel der Philosophie zubilligt. Bei Marx ist es aber gerade umgekehrt! Wenn im Einklang mit Marx auch die Scham schon Revolution ist, dann bedeutet die Philosophie als »Weisheit (...) der Welt«, gerade in dieser Hinsicht viel mehr, weil sie – nach Marx – nicht nur behauptet, daß der »Staat (...) ein zu ernstes Ding« sei, »um zu einer Harlekiniade gemacht zu werden« (ibid. 212), sondern weil sie sich zur revolutionären Tat der Abschaffung aller Harlekiniade entschließt in Dingen, die den Menschen angehen, und die allein durch diese Tatsache zur Radikalität und Konsequenz verpflichten. Solcherart ist – nach Marx – die *proletarische soziale Revolution*, weil sie, als verwirklichte Einheit des Proletariats und der Philosophie, die einzige Revolution ist, die in ihrem Radikalismus radikal und konsequent sein und bleiben kann.

Aus dieser Sicht kann die proletarische Revolution auch keine Frage der »politischen Technik« sein, sondern primär eine Frage der Radikalität bei der Durchführung eines weltgeschichtlichen Unterfangens, das die These von der radikal-humanistischen Realisierung der sozialen Revolution, also der vom Standpunkt des Menschen aus motivierten Revolution, zu seinem Program macht. Es muß aber auch betont werden, daß, ebenso wie das Insistieren auf der radikalen Abschaffung der politischen Entfremdung mit dem politischen Nihilismus aber auch mit dem Nihilismus der Politik gar nichts gemein hat, auch die philosophische Kritik der Technik nicht aus dem technischen Nihilismus resultiert, sondern daß diese Kritik als solche eine *Warnung ist*, daß die soziale Revolution heute gerade durch den Nihilismus der Technik aufgehalten werden könnte und daß die Frage des Menschen keine »technische Frage« oder Sache des bloßen technischen und technologischen »Fortschrittes« und schon gar nicht des »Reichtums« ist, sondern Sache einer praktisch-philosophisch durchdachten und existentiell radikal motivierten Entscheidung. Marx hat übrigens auch selbst gesagt, daß »humane Verhältnisse auch in der Armut möglich sind«, in der richtigen Annahme, daß ein »reicher Staat« und »Reichtum als solcher« nicht an sich das Ziel der Menschheit sein können. Und das ist der Grund, warum Marx' Gedanke ein primär humanistische ist, *wesentlich* philosophisch artikuliert bis zu einem Grad, daß man nicht von der Marxschen Theorie der Revolution sprechen kann, sondern nur prinzipiell, von der Marxschen *Philosophie* der Revolution (aber nicht in einem so bekannten, wenn auch heute schon in Vergessenheit geratenen, empirisch-politischen, positivistischen Sinne). Die Marxsche *Philosophie* der Revolution ist der Gedanke von der konsequenten Radikalisierung der Welt des Menschen, der Gedanke von der Humanisierung, die radikal gegen den Dogmatismus der politischen und jeder anderen Form der »antisozialen« Faktizität gerichtet ist. In diesem Sinne ist auch die Idee der Selbstverwaltung eine wesentlich philosophische und die Bewegung der Selbstverwaltung – eine Bewegung der universellen Dedogmatisierung der weltgeschichtlichen Lage des zeitgenössischen Menschen. Die Revolution,

die nicht ihre eigene philosophische Sinngestaltung anstrebt, die nicht konsequent darauf beharrt, radikal zu sein, hat gar keine Chance, sich im Marxschen Sinne als eine soziale, humane, universelle zu bestätigen, als ein radikaler und konsequenter Bruch mit der »Vorgeschichte«. Nur eine radikale, soziale Revolution, nur sie kann dazu führen, daß der Mensch, der individuelle und generische Mensch *wirklich selbstverwaltet, sich selbst wirklich unmittelbar verwaltet*, also als Mensch, und nicht, daß er im Schatten seiner eigenen Institutionen, seiner eigenen Werke lebt, die, sobald sie sich von ihm gelöst haben, ihn zu beherrschen und zu unterdrücken beginnen.

CHRISTENTUM UND REVOLUTION

(7 Thesen)

Günther Nenning

Wien

1. Die derzeit vor sich gehende *wissenschaftlich-technische Revolution* ist, außer Gefahr, insbesondere auch Chance.

1.1. *Im »Westen«* enthält die wissenschaftlich-technische Revolution die Gefahr des Geworfenwerdens aus dem Reich der relativen Freiheit in die totale Sklaverei der Technokratie, die mit dem sanften Terror der Manipulation arbeitet und auskommt.

1.2. *Im »Osten«* enthält die wissenschaftlich-technische Revolution die Gefahr des Geworfenwerdens aus dem offenen stalinistischen Terror in den sanften Terror der Manipulation durch ein Bündnis von Bürokratie und Technokratie, wie es das post-stalinistische Establishment vom westlichen Establishment lernen kann.

1.3. In der *»Dritten Welt«* enthält die wissenschaftlich-technische Revolution die Chance des Aufstiegs aus Hunger und sonstigem Elend.

2. Die wissenschaftlich-technische Revolution enthält erstmals in der Geschichte der Menschheit die reale Möglichkeit des Sprunges aus dem Reich der Notwendigkeit in das *Reich der Freiheit*.

2.1. Die wissenschaftlich-technische Revolution hat den *globalen Krieg* bereits unmöglich gemacht. (Es sei denn, wir nehmen an, daß die Menschheit oder ihre Führer geisteskrank sind oder werden, wofür es gewisse Anzeichen gibt).

2.2. Die wissenschaftlich-technische Revolution kann alle *materiellen Probleme* der menschlichen Gesellschaft lösen. Sie kann privaten wie öffentlichen Reichtum erzeugen, sie kann den Unterschied zwischen privaten Reichtum und öffentlicher Armut verschwinden lassen.

2.3. Mit dem fast unbegrenzten Wachstum öffentlichen wie privaten Reichtums fällt der Unterschied zwischen den beiden. Die Institution des *Privateigentums* wird bedeutungslos.

2, 4. Der Reichtum der Gesellschaft, die Verkürzung der Arbeitszeit, die fast unbegrenzten Möglichkeiten der Ausbildung machen beliebigen Berufswechsel möglich. Die *Arbeitsteilung* oder doch ihre Permanenz wird überholt.

2,5. Die wissenschaftlich-technische Revolution versteht die Menschen mit einem fast unbegrenzten Maß an *Freiheit*. Das Reich der Freizeit wird zum Reich der Freiheit.

2,51. Die fast unbegrenzte Freizeit kann politisch genützt werden. Der Bürger kann freigestellt werden zwecks Befassung mit der Politik als Regierung aller über sich selbst.

2,52. Die fast unbegrenzte Freizeit kann *kulturell* genützt werden. Der Bürger hat alle Möglichkeiten der Weiterbildung, der wissenschaftlichen und künstlerischen Betätigung. Wenn jemand das Zeug zu einem Einstein oder Picasso hat, kann er ein Einstein oder Picasso werden.

2,53. Befreit von materiellen Lasten und versehen mit fast unbegrenzter Freizeit eröffnen sich für den *christlichen Glauben* Perspektiven, die wir auf keine Weise ermessen können. Not lehrt nicht immer beten. Ob Reichtum beten lehrt, bleibt abzuwarten, gewiß nicht in Untätigkeit. Jedenfalls haben Millionen durch ungerechtfertigte, verksklavende, erniedrigende Not das Beten verlernt. Was wird nun aus der Religion, wenn sie nicht mehr Religion für schlechte Zeiten sein kann? Was wird aus dem Christentum im Wind der freien Konkurrenz mit allen anderen Möglichkeiten geistiger Entfaltung des Menschen? Was wird aus dem Christentum, wenn die Menschen nicht mehr zu Boden blicken, den Nacken gebeugt vom Joch materieller Notwendigkeit, sondern frei sind zum Blick nach oben und nach vorne?

3. Gesellschaftlicher Reichtum, der Wegfall des Privateigentums und der Arbeitsteilung, die Selbstverwaltung und die volle geistige Entfaltung sind natürlich die klassischen Elemente der Utopie der klassenlosen Gesellschaft. Mit dem einzigen Unterschied: daß die klassenlose Gesellschaft. Mit dem einzigen Unterschied: daß die Revolution zur realen Möglichkeit geworden ist. Aus der *romantischen Utopie* wird *reale Utopie*.

4. Die von der wissenschaftlich-technischen Revolution dargebotenen Chancen müssen genützt, die reale Utopie muß in Realität verwandelt werden. Dies ist nur möglich durch die Revolution.

4,1. Im »Westen« bedeutet die Revolution radikale Strukturformen. Sie müssen mit parlamentarischen und außerparlamentarischen Mitteln durchgesetzt werden. Es ist wahrscheinlich möglich und jedenfalls wünschenswert, daß die Gewalt der bestehenden Ordnung oder vielmehr Unordnung durch Revolution ohne blutige Gewalt beseitigt werden kann.

4,2. Ähnliches gilt wahrscheinlich und hoffentlich von der nötigen Revolutionierung der post-stalinistischen Gesellschaftsordnung oder -unordnung im »Osten«.

4,3. Revolution ohne blutige Gewalt ist auch in der »Dritten Welt« wünschenswert, wahrscheinlich aber in nicht wenigen Ländern unmöglich. Die Gewalt der bestehenden Ordnung oder Unordnung, sehr oft blutige Gewalt, ist hier naiv, brutal und schwach. Das aber sind die Bedingungen, unter denen eine Revolution ohne blutige Gewalt unmöglich, eine blutige Revolution hingegen möglich und notwendig wird.

5. *Das Christentum in der Welt von heute verpflichtet zur sozialen Revolution.* Gemessen am Maßstab des christlichen Glaubens ist der bestehende Zustand im »Westen«, »Osten« und in der »Dritten Welt« im Widerspruch zur Nächstenliebe. Es ist real möglich, dies zu ändern. Also muß es geändert werden.

5,1. Christen müssen mit allen nur möglichen Mitteln dahin wirken, daß der Kampf gegen die Gewalt, oft blutige Gewalt, der bestehenden Ordnung bzw. Unordnung geführt wird *ohne blutige Gewalt*. Jede blutige Gewalt, auch wenn sittlich gerechtfertigt, neigt zur Entartung, zum Terror um seiner selbst willen, fordert ungeheure Menschenopfer, entsetzliche Zerstörungen.

5,2. Erst wenn alle Möglichkeiten der Revolution ohne blutige Gewalt erschöpft sind oder von vornherein aussichtslos erscheinen, erst dann kann und muß es ein *christliches Ja zur Revolution mit blutiger Gewalt* geben. Christen müssen stets dahin wirken, daß die blutige Gewalt auf ein unvermeidliches Minimum beschränkt bleibt und so rasch wie irgendwie möglich durch unblutige Mittel ersetzt wird. Christen müssen den Vorgang des Messens einer bestehenden gesellschaftlichen Struktur am Maßstab ihres christlichen Glaubens in Permanenz vornehmen. Sie müssen ständig fragen:

5,21. Verletzt die *bestehende Ordnung* das Gebot der Nächstenliebe *mehr*, als die alternative revolutionäre Umwälzung?

5,22. Verletzt das Beharren auf *Revolution ohne Gewalt* und die sich daraus ergebende Unmöglichkeit der Revolution und somit das Fortbestehen des bestehenden Zustandes das Liebesgebot *mehr* als der Übergang zur Revolution mit blutigen Mitteln?

5,23. Verletzt das Verbleiben bei der *Revolution mit blutigen Mitteln* das christliche Liebesgebot *mehr* als der Übergang zu unblutigen Mitteln, selbst wenn dadurch manche Errungenschaften der Revolution gefährdet werden?

5,3. Nur nach diesem Meßvorgang gemäß dem besten Wissen und Gewissen (Sachwissen und christlichem Gewissen) läßt sich gegebenenfalls antworten: *die Revolution ist ein Akt christlicher Nächstenliebe.*

6. Die reale Möglichkeit des Übergangs von der realen Utopie zur Realität bedeutet nicht, daß die *Utopie verwickelt* werden kann im Sinne eines irdischen Paradieses und eines Endes der Geschichte.

Jeder erreichbare menschliche Zustand ist unvollkommen und überholbar. Aber das ist kein Opiat, keine Ausrede für Untätigkeit, sondern ein Antrieb zur Aktion.

7. In der wissenschaftlich-technischen Revolution stecken, außer großen Chancen, auch große Gefahren. Wer kein großes Ziel vor sich sieht, sieht stattdessen nur diese Gefahren. Christen und Marxisten sehen große Ziele vor sich. Sie unterschätzen die Gefahren nicht, für größer aber als die Furcht, halten sie die Hoffnung.

REVOLUTION DER ARBEIT

Branko Despot

Zagreb

Wenn man des ursprünglichen Seins wegen, und nicht bloß wegen der alltäglichen Bedürfnisse, einerlei welcher Schicht, die sozialistische Revolution, oder, was dasselbe ist, die Revolution wie sie von Marx *a priori* konstruiert worden ist, durchdenkt, dann ist es notwendig – ohne Bezug darauf, was hier oder dort, gestern oder morgen als z. B. historische Wirklichkeit und Möglichkeit geschieht –, den, suzusagen, metaphysischen Sinn dieser Revolution zu umgrenzen.

Die Revolution ist für Marx die Verwirklichung der Philosophie und nichts anderes. Wir fragen, wie ist es überhaupt möglich, eine Verwirklichung der Philosophie zu verlangen? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der Marxschen Fassung der Philosophie.

Das Seiende ist für Marx die Natur und der Mensch. Das Sein dieses Seienden, der Natur und des Menschen, das, wodurch es ist *was es ist, daß es ist, wann, wo und wie* es ist, ist das selbständige Verhältnis der Natur und des Menschen, in welchem Verhältnisse die Natur sich selbst produziert durch die Produktion des Menschen und der Mensch sich selbst produziert durch die Produktion der Natur. Dieses Verhältnis der sich selbst naturierenden Natur und des sich selbst humanisierenden Menschen ist die Arbeit. Die Wissenschaft der Arbeit wird dadurch zur Wissenschaft des Seins – ontologia fundamentalis. Kosmologie (rationale, empirische, alte, neue, formelle, materielle, spekulative, historische etc.) und Anthropologie (reine, theologische, historische, revolutionäre, futuristische usw.) gehören hier, streng genommen, nicht der Philosophie an. Das Sein ist die Arbeit, oder, die Arbeit und das Sein sind ein und dasselbe. Nur das Arbeitende ist, und ist durch die Arbeit, das was es ist und daß es ist. So begriffen ist die Arbeit nicht das Mittel zum Sein, »zum Leben«, ist nicht die bloß zweckmässige Tätigkeit, sondern sie ist Selbstzweck, das heißt, die sich selbst produzierende Einheit-Versöhnung der Essenz und der Existenz, das in sich selbst erfüllte psychophysische Leben, welches sich selbst durch sich selbst und für sich selbst lebt. Der Begriff der Arbeit oder die Arbeit des Begriffes als Begriff des Seins ist die Philosophie.

Wie ist aber die Forderung der Verwirklichung der Philosophie möglich? Sie ist nur so und dann möglich wenn die Arbeit nur der Möglichkeit nach und nicht in der Wirklichkeit Selbstzweck ist, das besagt, wenn die Arbeit wirklich nur Mittel des Zwecks ist, gleichgültig, ob eines konkreten oder abstrakten, utopischen oder technologischen, realen oder irrealen, gegenwärtigen oder zukünftigen, erhabenen oder niederen und so weiter.

Die Arbeit ist wirklich zweckmäßig dort, wo das Sein außer ihr liegt. Wenn das Sein das Kapital ist, und weiter systematisch entwickelt, wenn das Sein der Staat, die Geschichte, das Schöne, das Gute, der Gott, das Absolute und die Wahrheit ist, ist die Arbeit bloßes Mittel zum Zweck. Das Mittel-zum-Zweck-sein anstatt einer Selbstzweckigkeit ist die Entfremdung der Arbeit. Alles mögliche geistige und materielle Elend, Armut und Reichtum, Recht und Unrecht, das Heilige und das Profane sind dann nur Phänomene der Zwecktätigkeit oder der Entfremdung. Weil Hegel die Arbeit als Mittel zum Zweck fasst, deswegen, und nur deswegen, kann Marx sagen, das Hegel auf dem Standpunkt der politischen Oekonomie steht. Demgegenüber ist die Verwirklichung der durch Hegel (und durch die klassische Oekonomie) nur positiv, und nicht auch negativ, und – was das Wichtigste ist – nicht *absolut* begriffenen Arbeit für Marx Verwirklichung der Philosophie, das heißt, die Selbstaufhebung des Lebens das nur als Zweck außer der Arbeit erscheint und zugleich Selbstverwirklichung des arbeitenden, sich selbst bedürftig-erfüllenden Lebens. Revolution nicht als soziale, nicht als politische Revolution, nicht in der Kunst, in der Religion, in der Wissenschaft, also, Revolution weder in der Produktionsverhältnissen noch in den Produktionskräften, sondern Revolution in *der Produktionsweise*, als einzigartige Verwirklichung der »Selbsttätigkeit« oder des *wahren*, weil durch sich selbst und für sich selbst produzierenden Reiches der Freiheit, das ist *die* Revolution. Auf dieses Wahre, das z. B. Marcuse wegen seiner nur kritisch-ontologischen, sozio-psychologischen und ökonomisch-politischen Denkweise ausgelassen hat, kommt bei Marx eigentlich alles an.

Die Forderung der Verwirklichung der Philosophie oder der Revolution als der Umkehrung des natürlich-menschlichen Lebens aus der Zwecktätigkeit in die Selbsttätigkeit ist also nur möglich, wenn das selbstständige, aber doch nur partielle, Natur-Mensch-Verhältnis des metaphysischen Ganzen als das Absolute begriffen ist.

Soviel über Marx-Hegel, Marxismus, Antimarxismus und Metamarxismus.

Es bleibt die Frage, ob die – weder theoretische noch praktische – sondern wesentliche Aufgabe, im Gegensatz zur Selbstverwirklichung des (arbeitenden) Absoluten im Kleinen, nicht doch das destruktive Transzendieren des Absoluten selbst in seiner metaphysischen Ganzheit ist.

TECHNOLOGY AND HUMANISM

Howard L. Parsons

Bridgeport

The meaning of the transformation of agrarian societies into industrial societies is well known: machines; the harnessing of natural power (water, coal, steam); factories and the making of cheaper and more numerous commodities in factories; modern cities; a system of distribution of manufactured commodities; an increase in population; the rise of a new kind of national state; the mechanizing of national wars; and the centralized control of industrial and social processes.

The meaning of the »postindustrial« revolution is not so well known: the systematic application of scientific theories and methods to industrial and other problems. We may also call this the »scientific«¹ or »technological« revolution, since »technology« means the application of theoretical knowledge to the development of technique (working method) usually in industry or the industrial arts. The technological revolution developed gradually – in an industrial society of synthetic chemistry, atomic fission, electronics, automation, and cybernation. It has resulted in a postindustrial society growing out of industrial society and gradually changing it: a relative shrinking of the extractive industries (hunting, fishing, agriculture, forestry, mining); an increase in service occupations (trade, finance, real estate, sales, recreation, government, travel, education, health); an increase in professional and scientific groups; an increase in the role of theory in society and in intellectual institutions; an increase in urbanization, population, centralized control, nationalism; and the application of advanced technology to national and international wars.²

Since the industrial and technological revolutions have overlapped and since many recently industrialized societies will skip over same

¹ C. P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press, 1961. In Vol. I of *Capital*, in the next to the last chapter, Marx mentions among the trends of capitalism »the conscious technical application of science.« But as Snow points out, such application did not occur on a large-scale until relatively recently.

² See *Daedalus*, Summer, 1967, for a discussion of these tendencies.

stages of 19th century industrialism, we shall refer in this paper to the conditions and problems generated by both kinds of revolution insofar as technology is in issue. According to one prediction, which takes income per capita as the index, in the year 2000 40 percent of the world's population will live in postindustrial societies (in the U. S., the U. S. S. R., France, West Germany, Benelux, Great Britain, East Germany, Poland, Czechoslovakia, Japan, Canada, Scandinavia, Switzerland, Italy, Israel, Australia, and New Zealand) and in advanced and mature industrial societies (in Spain, Portugal, Austria, Yugoslavia, Albania, Greece, Bulgaria, Hungary, Ireland, Turkey, Mexico, Argentina, Colombia, Venezuela, Chile, Taiwan, South Korea, Hong Kong, Malaysia, $\frac{1}{4}$ of Latin America, $\frac{1}{3}$ of the Arab world, $\frac{1}{2}$ of S. E. Asia).³

Technology is not confined to the problems of industry, however. In the general sense it is the application of thought to any technique in an effort to improve that technique. And a technique is a developed way or method of doing something, of attaining an end. Man is *par excellence* the technician. To live and to create himself, man must be receptive to his environment, think about it, and manipulate and dominate it. To do so, he contrives procedures or techniques. And to attain and assure his ends – food, water, clothing, association with others, objects of esthetic delight, etc. – he endeavors to improve, by practice and thought, the effective execution of such procedures. Hence in the course of things he becomes a technician, and, with the application of reflective methods to technique, a technologist. What is known as »science« consists of technique of inference, prediction, and control as well as specialized techniques of self-correction of those techniques. The science of chemistry, for example, which evolved out of primitive cooking, medicine, metallurgy, etc., and then the fantasies of alchemy, transcends its predecessors by virtue of its power to correct and improve its technique. Probably all techniques insofar as they are successful (e. g., playing or composing music) involve some self-correction, i. e., mutual influence of observation and reflection relevant to some end. But scientific technique is the highest development of self-corrective techniques on both formal and empirical levels. Technology which employs the techniques of science has produced and will produce changes in human living which not even its 18th century enthusiasts could foresee.

The term »science« here, as in ordinary language, is used loosely. Whitehead has pointed out that »the greatest invention of the nineteenth century was the invention of the method of invention.«⁴ Invention is not the whole of science; but the methods of careful observation and experiment are an important part of it. Men have been inventive throughout history, but in the 19th century they became consciously and systematically so. Thus the methods of controlled and self-correcting observation more and more entered into the habits of pro-

³ Herman Kahn and Anthony J. Wiener, »The Next Thirty-Three Years: A Framework for Speculation«, *Daedalus*, Summer, 1967. pp. 716, 718.

⁴ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*. New York: The New American Library, 1948, p. 91.

fessional groups. That is, technological method spread. Today, a housewife who shops observantly and critically has begun to pass from mere technique in the direction of improving that technique by the application of self-correcting methods that anticipate systematic science.

But it is an error to think that man is only or essentially a technician and technologist. He concerns himself with technique in consequence of a prior tendency – need and demand for values, for forms of fulfillment. This need finds expression through man's symbols – his creating of signs to signify valued and intended things that are absent and future. Man is futuristic, valuing, creating activity. He projects, promises, and commits himself to a valued future. Accordingly he becomes concerned with present means to future ends. He signifies means-ends relations (sowing-reaping, machine-finished product) in which the envisaged end functions as a guiding factor controlling present conditions and means. Thus the original and primary function of technique and technology is to serve man in his creative activity. To become preoccupied with particular conditions, ends, means, and techniques is a diversion and perversion of our fulfillment. It is a loss of our full human creativity.

There are techniques of the practical arts (farming, fishing, mining, cooking, weaving, pottery-making), of the fine arts, of the theoretical and applied sciences, of logic, of the social arts and sciences (such as economics and politics), of religion, of warfare, etc. In the U. S. a great deal of money is made by the writing of books or the conducting of schools in the techniques of how to win friends and influence people, how to make a million dollars in the stock market, how to succeed in business, how to get into the college of your choice, how to be a better sexual partner, »how to get thinner once and for all«, »how to get and hold a woman« (»Do not try to reason with a woman, just manipulate her in her feelings«). We now have a book »in non-technical, narrative form« which presents the »techniques of joy« – »pushing, nudging, bumping, wrestling, guided fantasy, 'acting-out', talking, silence, and non-verbal communication.« Since some of these techniques »may be emotionally dangerous without professional guidance«, we are advised to seek the help of technicians themselves to possess some joys.

It is important to keep this range of techniques in mind. For many identify technology with the improvement of industrial processes and products, and, thanks to the techniques of idea-manipulators, forget that vast and profitable sciences (technologies) have developed in the areas of buying, consumption, political processes, advertizing, etc. There is the view also that techniques and technicians are somehow »value-free« and not responsible for their anti-humanistic accompaniments or consequences, a view that derives from an artificial separation of the sciences and humanities. In this essay the term »technology« will normally be used in this broader sense. With that sense, we can more clearly see the relation of technology to humanism.

The technological revolution in industry has produced an unprecedented set of interconnected problems: a rapid and large increase in world population; a relative decrease of food supply and arable

land; the problem of discovering and transforming for human use natural resources and energies; the despoilation of the land, the polluting of air and water, and the upsetting of the chemical and climatic balances in the ecological environment; urbanization, with its crowding, over-stimulation, loss of privacy, interpersonal conflict; imperial organizations of industry and business; political centralization and bureaucracy; the development of new genocidal weaponry, including thermonuclear, chemical and biological warfare; new forms of imperialism; increasing demands on education; mass culture; leisure time; rapid institutional changes (in family, school, business, industry, science, etc.); revolutions based on a sense of national or radical identity.

Men have responded to industrial technology and to the problems created by it in a variety of ways. (1) They have drifted and remained indifferent to the problems, willing to accept the values generated by technological changes and to seek immediate gratifications. Here we can find many of the passive middle class of United States society as well as many of the hungry, diseased, illiterate poor of the world. (2) They have violently and blindly rebelled against the problems, aiming to vent their hostility and resentment against the oppression they feel but lacking a clear direction for change toward new values. Here are the riots and insurrections occurring in the cities of the U. S. (3) They have sought to separate themselves from the possible human values of the technological society by escaping from those values. Such escape may be effected by remaining in the society and dutifully performing certain social and technological functions, but by repressing awareness of the problems and seeking satisfactions in a world of entertainment, fantasy, sports, and other private »diversions«. Here are large groups in affluent societies who find forms of escape, provided and encouraged by decision-makers, relatively cheap and accessible. Escape may also be effected through physical removal of oneself from the society – emigration or movement to the countryside or hinterland to establish a Utopian community. (4) They have sought to control the conditions of their technologies, institutions, communities, or societies in the interest of an established or aspiring élite. Such control is aimed at conserving traditional ways and values and at repressing and resisting change in the direction of more democratic sharing in decision-making, responsibility for such decisions, and the fruits of such decisions. Here we find the owners and controllers of wealth and power in feudal and capitalistic societies, as well as the politicians with vested interests and special privileges in socialist societies. (5) They have sought to control the conditions of their technologies, institutions, communities, or societies in democratic ways in the interest of the great masses of people. Here we find the successful revolutionary movements of modern times which have borne fruit in the socialist nations and are continuing to bear fruit in countries like Vietnam.

These ways of responding to technology and its problems are not of equal value. They compete for the loyalties of men and they do not with equal effectiveness solve the problems. Moreover, as we have observed, technique and technology are always instrumental to values

tv which men are implicitly or explicitly committed. The question of evaluating responses to technology can be answered only as we answer the question: What human values should technique and technology serve?

Let us begin with some elementary definitions. »Value« in the general sense will here mean anything relevant to the fulfillment of a human preference or interest. Thus a specific value may be some thing toward which a person actually shows a preference (»preferred value«). It may be sought and cherished (»positive value«), or shunned and destroyed (»negative value«). It may be something which satisfies an interest (»satisfying value«). It may be something which in fact fulfills a real human need (»human value«), independently of whether or not it becomes an explicit and preferred object of interest. And it may be symbolized as a value (»ideal value«) or not. An individual person's satisfaction of his interests in a mutually reinforcing way is »personal value«. The mutual reinforcing of personal values is »social value«. The mutual reinforcing of non-human conditions to support personal and social values is »ecological value«. Because man is a preferential activity fulfilling itself, in process of creating or *realizing* value, the life of value may be studied objectively. But it includes a commitment to a future which transcends value-facts and aims at the creation of new value - facts.

The standard which we propose for directing and judging technology is that of »human value«, i. e., values that in fact fulfill real human needs, both personal and social. Man can value (prefer, be satisfied with, symbolize as ideal) and has valued a great variety of things - luxury, asceticism, homicide, torture, slavery, illusion. But there is evidence that some values conduce to man's life and fulfillment on the whole and in the long run, while others do not. Such evidence is to be found in a certain consensus throughout many cultures in human history and in the sciences that bear upon man's behavior, including those sciences concerned to discover man's real human needs, personal and social, as distinct from illusory needs. (A »need« is an unstable condition and drive to stabilize it; a real human need is such that its deprivation means deprived humanity). Furthermore, the evidence that all men have a primary propensity for life and personal and social fulfillment is indicated in the struggle of men in history to live and live better, as well as in psychological studies in depth of both deprived and fulfilled personalities.⁵

This standard is here called »generic humanism«. »Humanism« means, pertaining to values (forms of fulfillment) that occur in human experience, that are known to man's observation and reflection, that can be changed and improved by man's thought and action. »Man« is here taken in the broadest sense to include all men in the long run. »Generic« means, a certain *genus* of man distinguishing him from what is non-human, as well as a certain corresponding *genus* of fulfilling activity distinguished from purely preferred or satisfying values. Studies in the biological and psycho-social sciences indicate

⁵ See, for example, the work of Erich Fromm, Karen Horney, Harry Stack Sullivan, A. H. Maslow, Ashley Montagu, Carl Rogers, and Ian D. Suttie.

that man is defined by a certain biological structure with corresponding functions, and that he satisfies the needs associated therewith in certain ways in a social and ecological context of a certain kind.⁶ To this extent man has a certain objective *genus* – a value realizing nature aiming at generic values – which in their specific realization are functions of the variables of biological constitution and of social and ecological context. Such generic values indicated by the sciences are also found recurrently expressed in the great symbolized, ideal values – the philosophies and religions – of past and present cultures.

Man is psychosomatic being with an underlying genotype that survives and develops in interaction with the things and persons of his social and ecological environment. Whatever his specific need may be (hunger, need for others, etc.), he is required to satisfy it by a receptive, active, and sensible response to the world. He needs continuously (1) to adjust to things and persons by letting them act on him; (2) to act upon things and persons and to control them to some degree; and (3) to perceive them in sensory form and relate the sense data in such ways as to act upon, and be acted upon, by things and persons in the environment. When these three basic needs work together to maintain the person in dynamic balance and growth, they represent the inclusive need of creativity.

The three categories of need-action-value may be called receptivity, dominance, and detachment.⁷ They can be oriented toward self or others. They are, respectively, functions of basic components of the somatic organism: endomorphy (the digestive viscera), mesomorphy (bone, muscle, connective tissue), and ectomorphy (nervous tissue, skin).⁸ These somatic structures in turn are the expression of a structural genotype continuously at work in the organism.⁹ Thus both the similarities and the differences in the values of individual persons may be explained by consideration of the interplay of these somatic variables as they function in relation to the natural and social world.

Technique is a developed, habitual action of dominance: it is control of things or persons exerted toward some end. Technology is the theoretical effort to improve technique. Hence the central humanistic question for technology is: How can technical and technological dominance more effectively serve the realization of human values?

Contrary to Jacques Ellul and others,¹⁰ technique and technology as such are not bad. They are in fact values; men require them to live,

⁶ The fact that scientists do not agree on a precise list of needs is overshadowed by a converging consensus on needs. Probably most would accept most of the needs listed by Ashley Montagu: oxygen hunger, hunger, thirst, fatigue, restlessness, somnolence, bladder pressure, colon pressure, fright, pain, internal excitation feeling of nondependency or aloneness, general need or tension. *On Being Human*. Second edition. New York: Hawthorn Books, 1966, pp. 50-51.

⁷ Charles Morris, *Varieties of Human Value*. Chicago: University of Chicago Press, 1956. I have used the term »receptivity« instead of Morris »dependence.«

⁸ William H. Sheldon, with the collaboration of S. S. Stevens and W. B. Tucker, *The Varieties of Human Physique*. New York and London: Harper and Brothers, 1940.

⁹ William H. Sheldon, with the collaboration of C. Wesley Dupertuis and Eugene McDermott, *Atlas of Men*. New York: Harper and Brothers, 1954, p. 19.

¹⁰ Jacques Ellul, *The Technological Society*. Translated by John Wilkinson. New York: Alfred Knopf, 1964.

they practice them, they find them to be satisfying, they symbolize them as values. The categorial value that men find in technique and technology is dominance: men enjoy controlling things and persons and dominating them; they enjoy perfecting procedures to certain ends. Dominance is not bad in itself; it is not necessarily domination (domineering)¹¹ – e. g., a man controls his car (is dominant over it) in order to enjoy the scenery and to go to the seaside to relax. The larger questions are: What ends and other values are being served by technology? Who controls the technology and determines its ends and consequences? Who shares in the goods and services of economic technology? Technology is a »threat« only insofar as the values of dominance restrict, repress, or displace the development of other human values like those of creativity, receptivity, and detachment. From studies of college students' preferences in the U. S., Norway, India, China, and Japan about 1950¹² – partially repeated in recent years¹³ and supplemented by recent data from Poland and Hungary¹⁴ – there is evidence that most people do not prefer a way of life in which the values of dominance and technology are highest. They in fact prefer ways of life which favor receptivity, or detachment, or an integration of the values of receptivity, dominance, and detachment.

Industrialization as carried out under capitalism concentrates industrial technology and dominance in the hands of a small class, a dominance which spreads from the economic base to the whole society. It was the great merit of Marx to see this: »all means for the development of production transform themselves into means of domination over, and exploitation of, the producers.«¹⁵ He saw also the rising countermovement of the dominated class in the direction of a non-dominating, democratic society. But under socialism also, as we have seen, the struggle of some to dominate others is carried on from the political base and from there through the whole society. It is a struggle that is not entirely explainable in economic or political terms, for it goes on within socialism and among ruling groups. Stalinism as practised does not re-establish the doctrine of original sin or the recent »scientific« view (a secular version of the former) put forth by Lorenz, Ardrey, and Storr that man is an aggressive, domineering animal. But it does lead us to inquire more radically into the causes of dominance and submission in men. In China, for example, we have seen a struggle of those supporting a »cultural revolution« to »recapture« the Party leadership from those »taking the capitalist road.« The alleged dominance is not economic or technological. It has to do with »education, literature and art and all other parts of the super-

¹¹ Charles Morris, »Technique and Human Value«, p. 13. Unpublished paper for the Symposium on the Technological Society, The Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Barbara, California, 19–23 December, 1965.

¹² Charles Morris, *Varieties of Human Value*, Ch. III.

¹³ Charles Morris, »Technique and Human Value«, p. 21.

¹⁴ The data from Poland and Hungary – gathered by Mieczyslaw Choynowski, Psychometrical Laboratory, Academy of Sciences, Warsaw, and by Károly Varga of Budapest – have not at the present time (August, 1968) become available to this writer.

¹⁵ *Capital*, Vol. I. Moscow: Foreign Language Publishing House, n. d., p. 645.

structure not in correspondence with the socialist economic base...»¹⁶ The revolution claims to be directed against Party bureaucrats and demands the dominance of the masses. Similarly, the situation in the Czechoslovak Communist Party in the post-war period has been described as follows:

The incorrect line of the leadership changed the party from a political party and an ideological alliance into a power organization which became very attractive also to egotists avid for rule, calculating cowards, and unprincipled people.¹⁷

Protest against the dehumanizing effects of dominance – industrial, political, or otherwise – is evident in nearly all societies throughout the world today. The protests take different forms, have different goals, and reach different levels of consciousness.

In the more advanced capitalist industrial societies (U. S., Japan, Canada, Scandinavia, Switzerland, France, the German Federal Republic, Benelux, Great Britain, Italy, Israel, Australia, New Zealand), the protest tends to take the form of intellectual criticism, political opposition, or direct action like demonstrations and strikes. In the industrially advanced socialist societies (Soviet Union, the German Democratic Republic, Poland, Czechoslovakia), the protest tends to be intellectual, as it does in less industrialized socialist states such as Yugoslavia, Bulgaria, Hungary, and Rumania. At times, of course, the protest has in some of these countries involved both intra-party and extra-party political struggle and direct action.

In the less industrialized capitalist societies (e. g., Spain, Greece, Argentina, Colombia, Venezuela, Chile), the forms of protest are similar, though protest may be borne more fully by the industrial working classes and the peasants.

In the poorly industrialized societies, protest is directed against the local landlords and foreign industrialists engaged in exploitation. Such has been the situation in many of the 60-odd nations, chiefly in Asia and Africa, which since World War II have emerged from colonial status. In a number of such cases, as well as in Latin American countries, the protest has taken over revolutionary form.

It seems that as nations become more industrialized and integrated, protest tends to take intellectual and political form rather than the form of direct, collective, destructive action. As societies pass from a partially industrialized state to an advanced industrialized state, they develop three kinds of protest against industrial dominance: revolutionary peasant-proletarian, proletarian-political and political-intellectual. These are not mutually exclusive. For example, the revolutionary peasant-proletarian protest includes political and intellectual forces, but the peasants and proletariat represent its base.

¹⁶ Central Committee of Chinese Communist Party, «Sixteen Points», August 8, 1966.

¹⁷ «2000 Words to Workers, Farmers, Civil Servants, Scientists, Artists and Everyone», issued in Czechoslovakia by «a group of leading intellectuals.» *The New York Times*, July 21, 1968.

Also, protest in an advanced capitalist society is qualitatively different from protest in an advanced socialist society. In the former, most protesters reflect the qualities of the capitalist system: they are liberal, reformist, romantic, anarchistic, etc.; and if they are realistic they know that a basic source of the dehumanization is a dominant economic class in control of technology. In the latter (aside from C. I. A. collaborators) perhaps most protesters know what it means to live in a socialist society as contrasted with a capitalist one; hence the protests tend to be focused on politicians, bureaucrats, managers, and others whose policies have had dehumanizing effects. The proletarian revolution which Marx foresaw in industrialized western Europe did not materialize, and »the self-government of the producers« which he anticipated under socialism has not been perfected. But it should be remembered that at the heart of Marx's teaching was a call for a radical transformation of human living. Marx had in mind a humanistic order which would release men from the constrictions of special groups bent on dominating the society in their own interest. To prevent this domination, he saw that the control over industrial and technological processes and indeed over all social processes must be appropriated once and for all by the people themselves.

The development of dehumanizing technology has prepared the way for a reaction against it, just as the development of 19th century industrial society generated the forces of its own criticism. In incipient post-industrial societies like the U. S., the growth of population, the disappearance of dispersed agrarian communities in favor of crowded urban centers, the expansion of scientific, professional, and service occupations relative to skilled and unskilled workers, the spread of education and cultural pursuits, the increase of leisure, affluence, consumption, and opportunities for sensate pleasures, have all developed a vague consciousness in people concerning the repressed values of receptivity, detachment, and creativity. They have made people increasingly aware of the dominance of their lives by forces they do not control and, correspondingly, of their own frustrated self-determination. Under this advanced capitalism the traditional values of individual dominance, made possible for a number in the »free market« of an earlier day, have given way to the values of an intensified, disguised corporate dominance. Nostalgia and hope for such »freedom« have led to the rise of reactionary groups opposed to the welfare state, the labor movement, the income tax, World War II, communism, the United Nations, etc.¹⁸ An »inner-directed« society has become »other-directed.« The dominance of the 19th century European industrial ruling class – which Marx and Engels described as »naked, shameless, direct, brutal exploitation«¹⁹ – has taken on an additional characteristic masking the exploitation of subordinate classes at home and abroad. That characteristic is social, political, and ideological manipulation of masses of people through large, impersonal, organizations in industry, business, the service occupations

¹⁸ Seymour Martin Lipset. »The Sources of the 'Radical Right'«, in *The Radical Right*. Edited by Daniel Bell. Garden City, N. Y.: Doubleday and Co., 1964, pp. 333–334.

¹⁹ *Manifesto of the Communist Party*.

(especially education), the sciences, the professions, and the mass media. The influence of the governmental-military complex is interwoven into these organizations – e. g., more than one-half of all scientists and engineers are involved in military work. Corporate capitalism in the U. S. has produced affluence for 7 percent of the population, comfort for 50 percent, and deprivation and poverty for 43 percent.²⁰ Hence the task of masking its exploitation is easier than in the earlier period: the economically exploited people are not so numerous or concentrated, proportionately, as earlier, and the instruments of emotional and mental manipulation are more effective.

Most Americans have not focussed on the nature and causes of this corporate dominance, but increasing numbers are aware of it. The Negroes, the unemployed, the poor, the unskilled and semi-skilled workers, the draftable students, have felt it directly. Young people, facing entrance into a society they know to be conformist, impersonal, and repressive, have led the way in rebelling against it, though their rebellion has often been either blind, destructive, passive, retreating, or indulgent. Many have protested against the system by stressing the ideal and actual values of individual receptivity and detachment – the cultivation of sensuous enjoyment and detachment from institutional ties and responsibilities. The new hedonism of the Hippies, of happenings, of be-in's, of inner exhilaration, expresses this rejection of a social order which threatens the diversified and free fulfillment of the individual person. Herbert Marcuse's work is popular among such American youth not so much because of its revolutionary Marxism as because of his emphasis on instinctual pleasure vs. repression and on the values of individual »immediacy« vs. »organized domination.«²¹ He articulates the revolt of the youth against dominance in favor of receptivity and detachment. Protest is also expressed in patterns of dominance, as seen in the militant actions of some youth; but some of the militancy is aimed at the balanced values of a democratic order.

Throughout its history class society develops ever more elaborate and subtle forms of social dominance. Thorstein Veblen pointed out how the military and priestly coercion of barbarism evolves into the more complicated economy of business enterprise. The predatory class creates a culture of exploit, aggression, emulation, invidious comparison, prowess, trophies, booty, conspicuous leisure, conspicuous consumption, etc.²² Social status emerges to reflect economic power. Patterns of value feature self-assertion as primary – not as direct power over others, but in the forms of wealth and leisure. Thus what was and continues to be unchecked economic dominance over other men is supplemented by a *display* of dominance. »Accumulate, accumulate! That is Moses and the prophets!«²³ In the early stages of capitalism this means the ruthless use and extermination of plants, ani-

²⁰ Conference on Economic Progress, *Poverty and Deprivation in the United States. The Plight of Two-Fifths of a Nation*, Washington, D. C., 1962.

²¹ Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston: The Beacon Press, 1955, p. 96.

²² Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, New York: The Macmillan Co., 1899.

²³ Marx, *Capital*, Vol. I, p. 595.

mals,²⁴ and men, and the reckless, wasteful manipulation of land, minerals, waterways, and whatever materials the capitalist can lay his hands on. »Wealth is virtue«, as one of Balzac's characters puts it in *Père Goriot*. Capital in the form of money and surplus-value becomes an essential means for the growth of such dominance. In the later stages the accumulation of material objects – material »goods« – becomes an object in itself and is held up for popular admiration. In the early stages the possession of material goods both as material objects and as social values is impossible for the masses. But advanced capitalism makes such objects available to large groups of people, and hence what was previously only admired at a distance is increasingly possessed and enjoyed. In this, capitalism in western European countries and the United States has gradually lifted up large numbers into the realization of its values of material accumulation and material display. It has incorporated the workers into its system of values.²⁵ By means of its rising productivity and the tendency to level its materialistic ideals (Fords become surrogates for Cadillacs, suburban homes for estates, frozen foods for maids, mass-produced clothes and coiffures for privately produced ones, television for special entertainment and travel, inexpensive boats for yachts, artificial perfumes and shampoos for natural ones, etc.) – many non-capitalists have been converted to the gospel of capitalism.

Moreover, in this way the revolt against dominance in favor of receptivity is somewhat appeased. For in its more affluent stages capitalism is able to blur the distinction between those who control the economy and those who do not. Politicians serve as the facade of the empire of high finance. And a politician, as Americans demand, must mingle with the people and be one of them. Through its advertizing and its political programs capitalism is able to convince large masses that the happy way of life is the life abundant in material goods. If men in the past objected because their lives were dominated by others and because life was all work and no play – then today those who do not object do not see the dominators and can proceed to enjoy their beer, their television and their sports. There is no desire, longing, or fulfillment which has not been captured, promoted, and commercialized by the system of corporate capitalism: surf-riding, sky-diving, space exploration, sports cars, clothes, cosmetics, nudism, drugs, painting, music, sculpture, cinema, drama, polymorphous sexuality, pornography, gambling, etc. (When a reform group wishes to »legalize« one of these hitherto underground or undeveloped activities, what it usually means is that it wishes to open up the field for exploitation by money-making groups other than the »criminal« ones now operating it. It wants an Open Door Policy in the exotic land of the heathen). Two experts have predicted that among the technical innovations likely before the year 2000 (presumably in the U. S.) are controlled supereffective relaxation and sleep; improved capability to »change«

²⁴ The increase, misery, and exploitation of the surplus-population is compared by Marx to »the boundless reproduction of animals individually weak and constantly hunted down.« *Capital*, Vol. I, p. 643. Marx also took note of how the farmers in their greed ruin the soil. *Ibid.*, p. 265.

²⁵ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*. Boston: The Beacon Press, 1964.

sex; competitive synthetic foods and beverages; nonharmful methods of overindulging; extensive and permanent changes in features, figures, complexion, skin color, and physique; and programmed dreams.²⁶ Such innovations will no doubt satisfy some. But those who submit uncritically to such technological »advances« are already candidates for this new colonization, already in need of an opiate and a new »spirit« for a »spiritless situation.« Thus new opiates become the new religion of the people.

Why is dominance, as exercised through technological control by a few, anti-human and bad?

1) By virtue of a monopoly of power in the hands of a few, technological dominance deprives the large masses of men of the primary human value of creativity. Dominance in itself is not the primary human value. It is necessary for survival and fulfillment. But in the context of the full human being functioning healthily in society and nature, dominance functions alongside receptivity and detachment as a mode through which man creates and fulfills himself and others. Hence when dominance is singled out by a few men as their dominant life-principle and used to dominate other men, it becomes dehumanizing. It deprives those men of initiative, self-determination, cooperation, and responsibility. A »welfare state«, whether capitalist or socialist in outer form, is therefore bad to the extent that decisions and their execution affecting all members of the society are monopolized by a few. However wise the few, they cannot become the creators of the many; undemocratic, they can only become the manipulators and dominators of the many. This is the very contradiction of man himself, who in his real and axial being is a self-creator.

2) Dominance, whether exercised by the few or the many, when it takes precedence over values like receptivity and detachment, becomes shortsighted and destructive. All obsession is ruthlessly exclusive. In allowing themselves to be dominated by the drive to manipulate and control the things and persons in their world, men lose sight of the other needs of their natures. They also become blind to the needs and demands of others, the conditions of the non-human environment, and the consequences of their actions. History and its creative reflection, literature, are filled with the lesson that those whom the gods would destroy, the first make mad with the lust for power. Insofar as the American imperialists, the latest madmen on the scene, attempt in Vietnam to put a humanistic face on their crimes of genocide, they do it in the name of »freedom«, »democracy«, »justice«, etc. But such slogans are only mockeries of the fact that in their greed for dominance they cannot begin to feel and understand the passions and ideals of the Vietnamese people. To dominate others is to treat them as objects – inanimate, usable, expendable for one's own driving purposes. Correspondingly, natural objects like land, water, plants, and animals are stripped of their humanistic meanings and values, both instrumental and intrinsic, and are wantonly destroyed in pursuit of the all-consuming end of dominance. The same

²⁶ Herman Kahn and Anthony J. Wiener, *op. cit.*

exploitive attitude shows itself in the industrialists who pollute the water and air with waste products and the lumbermen of California bent on destroying magnificent beauty and 2000 years of natural history for the sake of power over nature, men, and the almighty dollar.

The value of dominance, like any other value, becomes a confused and self-defeating value if isolated from other values in the dialectic of a creative life. For if a man dominates a person, a plant, an animal, or another natural object to the exclusion of appreciating and understanding it, its own autonomous being and life, its own qualities and forms and movement, disappear. Total domination ends in destruction. And what can this mean except that the dominator is driven by his own self-destructive tendencies? A creative person, by contrast, is dominant and receptive, active and thoughtful, attached and detached; he preserves the dialectic of creation, being dominant and destructive only for the sake of a fuller life for itself and others in the long run. He maintains the generic human values of receptivity, dominance, and detachment in dynamic and flexible balance, in himself and with other persons and the world.²⁷ Some values must always be lost, forsaken, and destroyed. But the guiding principle of his life is the optimal creation of all men.

3) Technological dominance, by arrogating to itself the central position in the determination of human culture and its value, produces an unhealthy imbalance. A social system based on the dominance of a class which maintains and extends its dominance through the elaboration of technology cannot purposefully and systematically direct its technology toward humanistic ends and thus keep in balance all the values of human existence. The U. S., for example, spends more money on chemical and biological warfare than on cancer research, more on the space program than on poverty; and while it can devote \$ 30 million this year to the Vietnam war, more than 10 million of its people go hungry. The pattern of dominance, competitiveness, acquisitiveness, established in the ways in which people earn their living, pervades the society. It suppresses the values of sensuous responsiveness, release, relaxation, enjoyment, emotional warmth, tenderness, compassion, etc., and the values of perceptual acuity, sensitivity, delicacy of response, it displaces the dynamic, integrating, spontaneous, growing, life-affirming drive of the healthy person with the static, piecemeal, mechanical, arrested, death-oriented tendency of the unhealthy person. It distorts personality and culture. Nietzsche, who is often misrepresented as a proponent of a dominant, ruthless will to power and nothing more, described this kind of distortion: »human beings who are nothing but, a big eye or a big mouth or a big belly or anything at all that is big. Inverse cripples I call them.«²⁸

Various psychological studies show that what characterizes the sick person and society is just this deviation from life.²⁹ The courage to

²⁷ This »way to live,« in Charles Morris' studies, was on the average the best liked way. »Technique and Human Value,« p. 24.

²⁸ *Thus Spoke Zarathustra*, in *The Portable Nietzsche*. Edited by Walter Kaufmann. New York: The Viking Press, 1954, p. 250.

²⁹ See, for example, the references in footnote 5.

grow, to venture, to enter into new relations and integrate new meanings and values in a give-and-take exchange with things and persons, is given up. In their insecurity men seek the regular, the orderly, the controllable. This mechanism is deep-seated. It can be traced back to the magic and religion of primitive times and is seen in the mythologies and rituals of ancient slave society and feudalism. In industrial and pre-industrial societies the mechanical and the technological have provided the main outlets for this neurotic need. Science applied on a massive scale to industry and business, capitalistic efficiency, bureaucratic system, political »machines,« vast military organizations, total war, the Protestant ethic, the Freudian »repetition compulsion,« the anal-obsessive character, and other »mechanisms« of defense, the authoritarian personality – all express and appease this need. Men become preoccupied with routine techniques, organizational procedures at their place of work and at home, machines and gadgets, for like the *lares* and *penates* they give protection against the new, the strange, the unknown, and the unpredictable in man's spirit and in his society and world. In industrial society men derive a sense of satisfaction and accomplishment by driving a car, doing »paper work,« putting the shop and desk in order (reward: status, money), making house and yard neat by using the many machines they have been induced to buy (reward: status), shopping, paying bills, etc. Men often lavish more care on their food, clothes, houses, yards, cars, machines, and tools than on persons. They are often more interested in the means, the techniques, the act of controlling, than in the ends. In the U. S. life, liberty, and happiness are vaguely presumed to be the ends; but how many people are lively, free, and happy.

In the complex and uncertain world of capitalist industrial society, men are tempted to turn to and deal with the inorganic and inanimate, the vegetative and the animal, because their technique and technology there can give them that tidy order that they compulsively seek but cannot find among genuine and creative human beings. If they deal with human beings, they endeavour to reduce them to the level of things, where they can be, in good »scientific« and »political« fashion, enumerated, correlated, consensualized, and controlled. Likewise, in this process of dehumanizing others, they themselves become dehumanized. They learn how to subordinate their own purposes to the efficient running of a social machine. They manipulate and shift their techniques to suit its demands. In such a way they become successful workers, leaders, social and natural scientists, market researchers, military men, politicians, bureaucrats, concentration camp managers, organization men, and citizens. Hubert Humphrey »has been called an opportunist by some, for which he has, as always, a fast answer: 'What's wrong with taking advantage of the opportunities?'... 'Politics of the old days – when you pitted one group against another – it's out, it's obsolete,' he said not long ago. 'Hell, I'm an organization man.'«³⁰

³⁰ Robert Sherrill and Harry W. Ernst, *The Drugstore Liberal*, New York: Grossman Publishers, 1968.

Erich Fromm has argued that man's love of the mechanical and the dead is not an inborn instinct but is a secondary reaction to the frustration of his primary love of life.³¹ He has also asserted that »the spirit of capitalism, the satisfaction of material greed, is conquering the communist and socialist countries.«³² This is misleading. There are persons, institutions, and policies in socialist countries which stress dominance over the environment through technique and technology – bureaucrats, managers, technocrats who see man only as an economic, technical animal. But the general spirit that pervades socialist societies, as compared with the spirit of capitalist societies such as the U. S., is more cooperative, balanced, peace-keeping, humanistic. In no socialist society on earth is the preoccupation with over-kill, megatonnage, imperialist dominance, guns, violence, and the instrumentalities of death so virulent as it is in the U. S. Does not U. S. society represent the supreme example of how capitalism, generating technology as a means for its own expansion, comes to be dominated by its own empty and destructive techniques of dominance?

Nevertheless, Fromm's warning is *à propos*. The utopian and revolutionary socialism that arose between 1789 and 1848 was a reaction against the dehumanizing, deadening »order« of the conservative Tories and feudalists, on the one hand, and the equally dehumanizing, fixed order of bourgeois liberalism. The theory of the latter gravitated toward materialism, but it was mechanical materialism, which missed the communal and dynamic character of human life and history. Marx saw how the processes of industry isolate, mechanize, and destroy men; but unlike the utopians, he also saw the promise of industry for man's humanization, both in the cooperativeness which it engendered and in its promise of the liberation of men from necessary labor. The point of revolution was to release men from the repressive conditions of the feudal and bourgeois order but to do this through industry. Socialist societies have thus always struggled with the problem of maintaining the revolutionary, humanistic vision while developing and subordinating industry and technology to it. In political terms, this is the problem of creating a genuine democracy among people who know their real human needs and who have the knowledge and the technological and other means to fulfill them.

But the achievement of humanism is not easy. Analysts like J. J. Servan-Schreiber have recognized the growing American dominance of the western European economic community through investment and management. U. S. corporations in Europe control 15 percent of the production of radios, television sets, and recording devices; 50 percent of semiconductors; 80 percent of computers; and 95 percent of integrated circuits. The answer proposed to the »dynamism, organization, innovation and boldness that characterize the giant American corporations« is »creativity« – which for Servan-Schreiber means mo-

³¹ Erich Fromm, *Man For Himself*. New York and Toronto: Rinehart and Co., 1947, pp. 210-216.

³² Erich Fromm, »The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory,« in *Socialist Humanism*. Edited by Erich Fromm. Garden City, N. Y.: Doubleday and Co., 1965, p. 215.

re effective corporate capitalism in Europe. Servan-Schreiber accepts the fundamental dogma of capitalist technology; the humanistic values and consequences of technology are shoved into the background. Is it not clear by now, however, that neither technology nor capitalism is a god that will guarantee men a good life but that, on the contrary, both pose a serious threat to man? The major theoretical alternative to the anti-humanistic technology of capitalism in western Europe is the humanistic technology of socialism. But whether this can become a practical alternative, a real possibility, depends on the exemplary success of humanism in existing socialist states in eastern Europe and throughout the world. People prefer the goods and services of industrial and post-industrial technology, capitalist or communist, to little or no technology. But as real human beings they also prefer a humanistic technology to a non-humanistic one.

In these terms Lenin's view that »without a revolutionary theory there can be no revolutionary movement«³³ means that the values and goals of social change must be fully clarified – not abstractly, but in concrete criticism of current conditions. What is to be said and done will vary from society to society. But change cannot be revolutionary unless it is basic, and therefore criticism must be basic, i. e., must cut to the assumptions, the philosophical roots, the beliefs concerning man, history, the world, values, and methods, which dominate the society. When they »occupy« university buildings and »confront« the authorities, American students imagine that they are making a »revolution«. But many repudiate theory and »ideological garbage« (meaning any ideology), and the consequence is far from revolutionary. But the development of a widespread, informed, radical consciousness among Americans – hitherto preoccupied with the immediate and pragmatic – would indeed be a step in the direction of radical social change. That consciousness would have to direct itself not only to capitalism but to the whole problem of the dialectics of humanism and technology. In this sense the revolution for Americans must be a double one, just as citizens of socialist countries must now save themselves from the potential distortion and dehumanization of their own technology.

How can technology be made more humanistic – how can it better serve the whole range of human values?

1) All of the people to the extent of their ability shall have access to knowledge about themselves, their values, proposed decisions on technological policies affecting their values, and the consequences of such policies for themselves and others.

Corollary: All formal education should make questions of value basic and pervasive.

Corollary: Specialists in knowledge about human beings and human values, technology, planning, leading, etc. should communicate and discuss with people affected, the technological policies proposed and affecting them in their institutions.

³³ V. I. Lenin, *Selected Works*. Vol. I. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1950, p. 227.

Corollary: No group, independently of such communication and discussion, should make technological policy.

2) All of the people affected should, in consequence of such discussion, decide upon and determine a course of action with regard to instituting or changing technological policy.

3) All of the people affected, after the instituting of technological policy, should discuss, evaluate, and, if decided, change or eliminate such policy.

4) Institutions (families, schools, unions, government, etc.) should be organized so that the democratic-scientific methods of solving value-problems become established and habitual.

Corollary: Non-democratic, authoritarian, élitist, impulsive, traditional methods of problem-solving shall be eliminated.

SCIENTIFIC AND TECHNICAL PROGRESS AND HUMANISM

Ivan Kuvačić

Zagreb

»If man seeks to design a better mousetrap he is the soul of enterprise; if he seeks to design a better society he is a crackpot« (Galbraith)

Many conflicts in discussion are fictitious due to the fact that the terms used are not clearly defined. A good example of such would be the dispute on the question: Where should the promoters of progress primarily be sought, among manual workers or among intellectuals?

Obviously such a dispute arises out of a misunderstanding, which is to be sought in different uses of the term *progress*. While the supporters of the first view have the *technological* aspect of progress in mind, their opponents put all the emphasis on the *social* aspect. In the first place everything is reduced to the question of how much individual or social groups contribute to technological development. Others again maintain that the only safe guarantee of progress is the ambition of the working class to free itself from »social servitude« into which it has been brought by the »class division of work«.

From what has been said, we may draw the conclusion that besides the progress expressed by the figure of income per capita of the population, there also is progress in social relations. It may be suggested here that these are two sides of one and the same process and that the one is impracticable without the other. This is ultimately true, but one must not forget that technological progress has its own inner logic of development, which does not come up against any major social obstacles, because it provides the basis of material well-being, while on the path of improving social relations there are barriers of deeply rooted interests and concentrated social power.

This inner contrast of development needs to be treated and emphasized differently according to real historical circumstances.

Thus, there is no doubt that in backward countries technological development appears as a precondition of any humanization and pro-

gress. The inclusion of a primitive peasant into industrial life is to be seen as progress even when carried on under conditions of detailed division of labour.

On the other hand, it is obvious that scientific and technological progress are becoming powerful instrument of domination and increasing exploitation of a large part of the population. The growth and expansion of production is used as the main factor, in the name of which in most developed countries the essence of human being has been put in question. The abundance of consumer goods has a high price; it is paid for by giving up the aspiration for freedom and truth.

The best way to treat this problem is to consider a man in his relation towards the organization or system of life. Romantic humanism usually does not take into account the fact that man exists within the system as its part. Or better to say, being reified and reduced to same particular part of the system, a man resists the pressure. Thus, it occurs that man's existence lies within the span of impossibility to be reduced to the system and practical functioning in it.

This inner human conflict has its social implications. Those social strata which are so closely connected with the system that they cannot be separated from it necessarily appear as the defenders of the existing social order. Their ideas are dominant. They provide value orientation which is compulsory for all members of society. From their point of view the main question is: What to do in order that men behave as is expected from them? If they fail to do this, the next task is to find out appropriate means to keep them in line. Their theoreticians are concerned with questions of functional unity and social control.

Poor and oppressed social strata are interested in social change. They adopt the view that 'every society contains the seed of its own destruction'. Accordingly, they challenge the existing social equilibrium, which theoretically means that man as a total being cannot be reduced to system. It follows that no mechanical laws of the structure but a man as a being of *praxis* should be seen as the source of revolutionary changes.

Having this in mind, it becomes clear, why the functional theory in its numerous variations has been adopted by all most powerful social establishments. This is especially true for modern industrial establishment, which being based on total organization leads towards absolute reification. The partial role determining the position within the system is more important than man as a whole, who is seen only as a means to strengthen the system. The mechanism is based on interrelation between productive growth and the satisfaction of human material needs. The fact that man is becoming the function of these needs is the reason why the other potentialities gradually disappear.

The average man does not notice this because he is perfectly adjusted to the situation in which he lives. However, what does not seem to worry the average adult is moving increasingly into the focus of attention of youth at schools and universities. Young people who are not yet included in the rhythm of earning become more easily aware

that such things as beauty, humanity, dignity, span of life lie completely beyond the reach of the system in which they live. Their resistance appears as extraordinarily sensitive, for the University being the basis of scientific and technical progress is becoming the focus-point of productive growth and expansion. The resistance has called in question the financial incentive as the exclusive promoter of development. By this is shown that the existing system has its interior limit, for there is a fatal vacillation among the actors who are naturally expected to take over important functions within the system.

However this is not only a problem of the capitalism. In the West and in the East there exist powerful systems, the greatest danger is the view that all that is evil is on the enemy's side. This view leads to Stalinistic functionalism, the developing of a powerful organization in which the force of the complex routine of labour is followed by complete negation of the freedom. Man is reduced to a standard, changeable part of an all-encompassing system.

It was hitherto possible because of the backwardness and poverty of the great majority of the population, who in their eagerness to satisfy basic material needs could not develop other aspirations. The situation has changed as a result of economic and cultural growth. New needs have appeared which till now were latent and oppressed. Now men are less ready to resign their own individual freedoms because of the common interests. Accordingly the system is forced to modifications. It becomes more democratic. Of course, this does not go smoothly without overcoming great resistance. Opposition and clashes between certain social strata and groups are at stake. Relations are not simple, for in every country they are determined by many external and internal factors. However, obviously the men in power are the biggest adversaries of radical changes. The need for functional stabilization is the main reason why are ready to give up Marx's epochal vision. This is the reason why in socialist countries clashes occur between bureaucratic structure and those forces in search of new solutions. While the former defend the view that freedom is a known necessity, the latter argue that the opportunity to chose between alternatives is the necessary precondition of real freedom.

Those who repress freedom in the West and in the East claim it as necessary from the standpoint of technical progress. However, there are essential differences. The West does it by defending a system which has become a historical anachronism. Because of this scientific and technical progress, which is directed towards strengthening the social status quo, necessarily imply aggressive exploitation of poor and underdeveloped. In the East in socialist countries scientific and technical progress has been put into the service of the destruction of the old and the creation of a new and better social system. Only in most of these countries there is a dominant belief that society must first create the material prerequisites of freedom for all its members before it can be a free society. Although this belief is not without some justification, its role is reactionary. Today it is used as a shelter by those privileged groups, which tend towards increasing material abun-

dance within existing, fixed social relations. Their exclusive emphasis on *technical* progress endangers *social* progress in its essential human dimensions.

Finally, there is the question: Whether it is necessary in the name of technical progress to strengthen the net of dependence and subordination which needs the bureaucrat who is capable of »putting in brackets« all that is human and of functioning with machinelike precision, – or can one speak of a situation in which an allpowerful apparatus will be replaced by personality acting freely and responsibly. Although the chance of the latter alternative seems minimal, we have to defend it, for it opens up the possibility of true human progress.

SOCIOLOGIE MARXISTE ET CONDITIONS DE LA RECHERCHE

Serge Jonas

Paris

Le marxisme peut se définir, en gros, par une démarche critique, l'utilisation d'une méthode dialectique et la saisie de la totalité. Il se définit également par une option politique, une attitude révolutionnaire, une volonté de transformer la société et l'homme, de faire aboutir le projet socialiste et de favoriser la naissance d'une société nouvelle, non antagoniste, non réifiée, et d'un homme nouveau, moins aliéné que n'est celui d'aujourd'hui ou celui d'hier. Il s'agit là d'une prise de position idéologique, mais cela n'empêche pas le marxisme de fournir une théorie et une méthode scientifique qui, dans les diverses sciences humaines, donne naissance à une école particulière: une école historique marxiste, une école économique marxiste et une école sociologique marxiste, comme il y a l'école durkheimienne ou weberienne. Par ces fondements théoriques tirés du matérialisme historique, la sociologie marxiste s'oppose aux courants positivistes ou pragmatistes, fonctionnalistes, culturalistes ou structuralistes de la sociologie dite «bourgeoise».

Mais la part idéologique de sa vision du monde n'est-elle pas susceptible de fausser ces travaux scientifiques? A cet égard je crois fermement que toute recherche dans le domaine des sciences humaines a comme point de départ une motivation idéologique consciente ou inconsciente. La différence entre le non-marxiste et le marxiste est que ce dernier en est conscient et l'explique alors que chez l'autre cette motivation demeure souvent inconsciente et s'exprime d'une façon implicite dans ce qu'il fait. C'est un peu comme pour le psychanalyste qui sait très bien qu'il risque pendant l'analyse de projeter ses propres conflits sur les conflits du malade et que son travail scientifique peut être faussé par sa propre superstructure, qui même si elle a été partiellement démolie par l'analyse didactique a tendance à se reconstituer sans cesse. Ces notions d'idéologie implicite et de démystification, constituent un apport essentiel du marxisme à la sociologie de la connaissance. De même que le psychanalyste démystifie le malade en lui montrant les ressorts cachés de son comportement et la façon dont

s'est élaborée sa superstructure, de même la critique marxiste tend à démystifier les sciences humaines en montrant les ressorts cachés des théories, qui sans cet examen critique resteraient des systèmes logiques de rationalisation et de justification. Cette critique permet également de découvrir l'idéologie implicite qui préside au choix des orientations de la recherche et aux options portant sur les méthodes et les concepts.

On a beaucoup parlé de la possibilité ou de l'impossibilité pour les sociologues marxistes d'utiliser les concepts élaborés dans l'ensemble des sciences humaines dites «bourgeoises». Je crois qu'à ce propos il y a une assez grande confusion. Il ne faudrait pas trop utiliser le mot de «concept». On a tendance à le coller sur n'importe quoi. La terminologie est une chose, le concept en est une autre.

Chaque science a besoin d'une terminologie avec laquelle elle constitue sa typologie et ses catégories. Malheureusement tout cela n'est pas encore au point dans les sciences humaines à l'heure actuelle. Il est évident que sociologues marxistes et non-marxistes peuvent se mettre d'accord sur une terminologie, sur une typologie. En ce qui concerne les concepts, certains peuvent, être empruntés à la sociologie classique d'autres devront être complètement réinterprétés ou remplacés. Je ne crois pas qu'on puisse s'interdire ce que Marx ne s'est pas interdit. Il a bien pris des concepts tels qu'ils avaient été élaborés dans la pensée et dans la science «bourgeoise», chez Ricardo, chez Saint-Simon ou chez d'autres.

Cependant, il est indispensable pour une sociologie marxiste de faire une critique radicale non seulement de la société actuelle, qu'elle soit bourgeoise ou socialiste – et cette critique ne peut se faire que si elle est fondée sur des études empiriques de cette société – mais aussi une critique radicale des théories et des concepts ainsi que des méthodes et des techniques développées dans les sciences humaines. Or cette critique ne signifie pas le rejet de l'énorme apport des sciences humaines à la connaissance de la société, mais uniquement le rejet de certains concepts, de certaines options dans les méthodes et les techniques. Et il est évident que cette critique doit aussi porter sur les concepts de Marx et des marxistes.

En fait, les concepts élaborés par Marx ont une triple limitation. Ils ont la limitation géographique: ils ont été élaborés en Europe, avant la découverte de la réalité spécifique des sociétés non européennes qu'il lui était impossible de percevoir telle que nous la voyons aujourd'hui. Il y a aussi la limitation historique: Marx appartient à une époque marquée par le capitalisme concurrentiel et l'industrialisation. Si le capitalisme n'a pas disparu aujourd'hui il s'est du moins profondément transformé: dans les pays occidentaux en capitalisme organisé technocratique et dans les pays de l'Est en socialisme bureaucratique. Enfin, il y a la limitation sur le plan scientifique: les sciences humaines ont énormément progressé depuis Marx, du moins sur le plan de la recherche empirique et de la découverte des faits. De multiples spécialisations se sont formées, il y a eu ce qu'on pourrait appeler une explosion des sciences humaines. Marx avait une culture énorme dans ce domaine, mais ne dépassant nullement les limites humaines, vu le faible développement de ces sciences à son époque. Il avait en outre

une culture encyclopédique qui de moins en moins peut être acquise aujourd'hui en même temps que la spécialisation exigée par le progrès continu des diverses disciplines. Il connaissait six à sept langues et les principales littératures de l'Europe, les mathématiques, les sciences exactes, et presque tout ce qu'on pouvait connaître à son époque dans les domaines de la philosophie, de l'économie, de la sociologie et de l'histoire.

Il est impossible aujourd'hui, qu'un homme puisse avoir dans ce domaine les connaissances et la pratique qui lui permettraient la même démarche que Marx, c'est-à-dire en même temps historiques dialectique et synthétique. Seul un institut pourrait faire aujourd'hui ce que Marx et Engels avaient fait à leur époque. Mais pour cela il faudrait que ce soit un institut qui travaille comme eux, c'est-à-dire libre de toute emprise universitaire, étatique ou policière; libre de toute censure ou autocensure, qu'impose l'appartenance à un appareil de parti ou une dépendance vis-à-vis de celui-ci.

J'en arrive ainsi à la question de l'arrêt du marxisme en tant que courant créateur dans le domaine des sciences humaines, alors que le développement de celles-ci a été réalisé principalement par des non marxistes ou même par des anti-marxistes. Cet arrêt a eu pour cause: à l'Est l'absence de liberté, l'action policière et pratiquement l'extermination de tous les penseurs marxistes pendant la période stalinienne; et à l'Ouest l'absence des moyens matériels leur permettant le travail scientifique, car durant la même période il y a eu le durcissement que nous connaissons dans le monde capitaliste, qu'il s'appelle fasoisme, ou mac-carthysme ou simplement nationalisme et conformisme bourgeois, qui n'a pas permis aux savants marxistes en sciences humaines d'accéder aux leviers de commande des universités, des instituts et des centres de recherche.

Si bien qu'à l'Ouest il a été possible de forger les instruments de la recherche sociologique et de développer les travaux empiriques, mais la théorie sociologique n'a pas avancé. Il y a eu en même temps crise du marxisme et crise des sciences humaines, deux aspects de la crise globale de notre monde. Pour des raisons politiques, la sociologie fut orientée de façon à pouvoir lutter contre la pensée marxiste. Pour cela on a coupé la théorie de la pratique empirique, l'histoire de l'étude analytique de la société existante. En empêchant la pensée sociologique d'être historique et synthétique, de saisir la réalité dans son mouvement et sa totalité, il était possible de poursuivre l'étude de la réalité sociale sans risquer la confirmation de certains postulats du marxisme. Si bien que ces postulats, qui doivent être considérés comme des hypothèses de travail, n'ont pu être vérifiés par une pratique scientifique adéquate, dont les quelques théoriciens marxistes se trouvaient séparés. Or il n'est plus possible au stade du développement des sciences humaines d'en rester à une théorie, même élaborée avec un maximum de rigueur, sans la vérifier dans une pratique aussi bien sociale que scientifique.

Comment sortir de cette impasse? Il faudrait bien sûr que cessent et s'atténuent les conditions qui ont provoqué cet état de choses, dans les pays de l'Est en particulier et dans le monde en général. Mais en at-

tendant je crois qu'il est tout de même possible de faire quelque chose, surtout au moment où tout démontre sur le plan de la pensée et de la créativité, la profonde sclérose et paralysie de tous les grands organismes, appareils et institutions étatiques ou non étatiques. Il faudrait que les chercheurs marxistes en sciences humaines fassent eux-mêmes quelque chose, s'associent, forment dans chaque pays des groupes de travail pluridisciplinaires, des séminaires indépendants, pour élaborer en commun un appareil conceptuel et théorique mis à l'épreuve par une pratique empirique et par des travaux d'expérimentation propres à vérifier certains postulats du marxisme. Il est évident qu'il est impossible, au moment où des dizaines de milliers de chercheurs, dans des centaines d'organismes de sciences humaines dotés de tous les moyens matériels, travaillent sur les bases théoriques du positivisme, d'y opposer les travaux d'une poignée d'isolés utilisant la méthode marxiste, travaillant d'une façon artisanale, en franc-tireurs.

Pour faire revivre une véritable école marxiste de la sociologie, les chercheurs marxistes doivent se regrouper entre eux, et comme dans les sociétés savantes de jadis, par leurs propres moyens, entreprendre collectivement une sociologie synthétique et historique avec des travaux empiriques organisés conformément à une théorie librement élaborée, en dehors de tout contrôle, de toute censure ou auto-censure, de toute pression qu'elle soit celle d'un mandarinat castrateur, d'une bureaucratie stérilisante ou d'un conformisme derrière lequel se dissimulent les intérêts de classe ou de caste.

Nous avons pu voir en Tchécoslovaquie à quel point peut être fertile un travail collectif de savants marxistes, disposant d'instituts et de moyens matériels, même limités, et échappant à la férule bureaucratique, même durant une brève période.

Un des grands problèmes de la sociologie est l'accès aux sources d'information. Qui peut imaginer qu'à l'Est, des sociologues puissent étudier le fonctionnement du parti communiste, son mode de recrutement, sa bureaucratisation, ses rapports avec les diverses instances du pouvoir? Mais peut-on également imaginer qu'à l'Ouest, les sociologues puissent étudier dans les conseils d'administration des grands monopoles les dessous des décisions prises et les rapports entre ces monopoles et les diverses instances du pouvoir? A l'Est comme à l'Ouest, le secret du fonctionnement des grands organismes, des institutions, est jalousement gardé, qu'il s'agisse de l'armée, de l'église, du système judiciaire et de la police, des partis politiques et même dans une certaine mesure de l'université, du barreau, de l'ordre des médecins, etc . . .

Pour ce qui est en dehors de ces zones déterminantes de la société, l'étude en est assurée aussi bien à l'Ouest qu'à l'Est par une sociologie essentiellement empirique, se préoccupant fort peu de la théorie, de la démystification ou de la transformation de la société. Tout ce qui lui importe, c'est de faciliter le fonctionnement du système existant, sans jamais porter de jugements de valeur sur ce système, quel que soit le danger qu'il constitue pour l'avenir de la société et pour l'intégrité de l'homme.

Que reste-t-il donc comme champs d'étude à une sociologie marxiste? A mon avis, il y a trois domaines qui commencent à peine à être défrichés. Le premier est celui de la créativité, des superstructures, propres à la sociologie de la connaissance, à la sociologie des sciences, de l'art, de la littérature, de l'urbanisme et de la vie quotidienne. Les prémisses théoriques en seraient principalement les concepts d'aliénation, de réification et de fétichisation chez Marx, ceux de la canalisation et de la sublimation de la libido chez Freud, et certaines idées élaborées par Nietzsche et par Fourier.

Le deuxième domaine est celui des révolutions et des mutations. La sociologie des révolutions a été à peine esquissée jusqu'ici. Ni la sociologie du conflit ni celle du changement telles qu'elles se pratiquent aux Etats-Unis ne pourront apporter grand chose si elle n'absorbent pas la plupart des concepts marxistes. C'est surtout dans ces deux domaines qu'a été grand l'apport de sociologues et d'historiens marxistes, pour la plupart isolés et non orthodoxes, comme Isaac Deutscher, Georg Lukács, Henri Lefebvre, Herbert Marcuse, ou encore Georges Gurvitch, très proche du marxisme et Georges Balandier, initiateur en France de la sociologie dynamique et empruntant, lui aussi, maints concepts au marxisme.

L'étude des mutations est d'autant plus urgente que nous vivons aujourd'hui une des mutations la plus extraordinaire et la plus gigantesque de toute l'histoire de l'humanité. Il ne s'agit plus de changements quantitatifs qui surviennent continuellement au cours des siècles, mais d'un bond qualitatif. C'est une transformation – beaucoup plus vaste, plus totale que celles des autres périodes de transition comme la Renaissance ou la révolution industrielle – donnant naissance à une société totalement nouvelle, aussi bien par son environnement écologique que par la base techno-économique, par sa structure sociale et sa superstructure mentale, ses modes de perception, de communication et de comportement. Elle est le nœud de la convergence de plusieurs processus révolutionnaires: la révolution scientifique et technique, la révolution socialiste, la révolution du tiers-monde. Je ne ferai qu'en mentionner ses principaux aspects et ses conséquences contradictoires: l'automation et les ordinateurs, l'un changeant les rapports entre le travailleur et la machine, l'autre transformant tout le fonctionnement de l'administration et de l'information; l'éclatement des villes et l'urbanisation des campagnes; la quasi disparition de la classe paysanne dans les pays développés au moment où dans les pays du tiers-monde la paysannerie devient le sujet historique. Pendant que s'opère la transformation du capitalisme concurrentiel en capitalisme organisé ou en socialisme d'Etat, se produit la dissolution de la famille patriarcale, l'émancipation des femmes, de la jeunesse, la libération sexuelle, l'accès des prolétaires à plus de loisirs, de consommation et d'éducation, la création d'une foule de spécialisations scientifiques engagées directement dans la production, un essor inouï de la science. Mais s'opère également le remplacement de la structure mentale libérale par la structure mentale techno-bureaucratique avec renforcement de la fétichisation du pouvoir, du conformisme et de l'aliénation, la rupture entre les classes d'âge, la mise en place d'une société de consom-

mation et de ses mass média déshumanisés et la décomposition de la civilisation européenne fondée jadis sur le vieux fond de la créativité paysanne et artisanale et l'héritage gréco-romain et judéo-chrétien élaboré selon des critères aristocratiques, puis produite et »consommée« essentiellement pour et par le mâle, adulte, bourgeois, européen. Elle se trouve aujourd'hui submergée par les masses qui étaient en marge de cette civilisation: les femmes, les jeunes, les prolétaires et les non-européens, qui ne se reconnaissent pas en elle car ils en étaient les opprimés.

Plus que toute autre, la méthode marxiste est propre à assumer l'étude sociologique des phénomènes dynamiques comme ceux des processus contradictoires de cette mutation.

Un autre domaine où des groupes restreints de sociologues marxistes peuvent arriver à résultat est celui de l'étude des transformations des catégories socio-professionnelles, saisies à l'intérieur d'un processus historique et non comme quelque chose d'atemporel ainsi que le fait la sociologie classique. Il faut transformer les concepts de stratification sociale et de mobilité sociale en celui d'une dynamique sociale, ne plus voir la stratification comme des dépôts de couches hiérarchisées selon les revenus, mais la lier à la lutte des classes, au pouvoir politique et à gestion de l'économie. Quant à la mobilité sociale, l'utilisation de ce concept socio-psychologique donne l'impression que le choix d'une activité, d'une profession est une affaire purement individuelle, et le passage d'un individu d'une strate à l'autre ne permet pas de déceler le mouvement des strates elles-mêmes ni leur transformation.

L'étude des catégories socio-professionnelles, notamment des techniciens, des travailleurs intellectuels et des praticiens des professions libérales peut rendre compte des contradictions fondamentales de notre société et permettre de saisir en même temps les modalités du recrutement de la formation de ces catégories et du fonctionnement des institutions qui les régissent. Elle peut rendre compte de la contradiction ville-campagne, manuels-intellectuels, celle de la compétence des spécialistes et de leur réification due à un savoir parcellaire. Enfin l'inefficacité d'un système bureaucratique créé par souci d'efficacité et engendrant l'aliénation par le divorce entre les instances de décision et les exécutants, l'opacité de son mode de fonctionnement et le cloisonnement de l'information; ou encore la contradiction que constitue l'expansion de l'enseignement supérieur et la diminution des fonctions impliquant une responsabilité.

La contradiction se révèle quand il n'y a plus concordance entre la finalité d'une profession et les modalités réelles de son exercice. Il en est de même en ce qui concerne une institution, lorsqu'il y a discordance entre les buts qui ont présidé à sa création et le rôle qu'elle exerce en réalité. C'est ainsi qu'aujourd'hui beaucoup se demandent si la médecine est faite pour les médecins ou pour les malades, si l'enseignement est fait pour les étudiants ou pour les enseignants, si l'architecture et l'urbanisme sont faits pour les architectes et les urbanistes ou pour l'ensemble de ceux qui habitent les maisons et qui vivent dans une ville. Professions et classes sociales sont intimement liées. La

classe dominante s'est toujours réservée le monopole de certaines professions, plus propres, moins fatigantes, plus intéressantes, comportant le plus de temps libre, de possibilités de décision et de moyens d'exercer le pouvoir. Mais aussi à l'intérieur des catégories socio-professionnelles apparaît le clivage entre la classe dominante, exploitante et la classe dominée exploitée. C'est ainsi que l'on a le haut-clergé et le bas-clergé, la haute magistrature et les avocats de quartier, les médecins grands-patrons et les médecins de quartier et de campagne, les professeurs d'université, sortis des grandes écoles et les simples professeurs de lycée et de instituteurs; les architectes, les ingénieurs des Ponts-et-Chaussées, les Polytechniciens et les simples techniciens. Le tout rappelle l'armée où les hauts grades sont le monopole de la classe privilégiée et les grades subalternes abandonnés aux classes défavorisées.

Or c'est tout ce système qui a été mis en question par la révolution de mai, qui est elle-même l'expression de la profonde transformation qualitative survenue dans les catégories socio-professionnelles après un processus de changements quantitatifs et fonctionnels commencés il y a une cinquantaine d'années. Aujourd'hui c'est toute la question des grandes écoles et de la formation différentielle des couches défavorisées qui se pose. Au début du siècle, la médecine, l'enseignement et l'urbanisme étaient exclusivement réservés à la bourgeoisie. Médecins, enseignants, avocats, architectes, ingénieurs étaient d'extraction bourgeoise, constituent la couche sociale dite des professions libérales; leur nombre était relativement réduit. La révolution scientifique et technique et la mutation sociale déjà évoquée ont amené une expansion rapide de ces professions et une transformation de celles-ci: une partie de leurs représentants se sont bureaucratisés, d'autres sont devenus des salariés d'un nouveau capitalisme concurrentiel. Il y a des architectes, des médecins, des avocats qui sont les salariés d'autres médecins, architectes et avocats; des techniciens et des scientifiques, des écrivains et des artistes travaillent comme salariés dans des bureaux d'étude ou pour les industries de mass-média. D'autres appartenant aux mêmes catégories sont salariés dans les divers organismes de l'Etat. Ainsi la profession libérale est en voie de disparition alors que les structures de formation et d'organisation ne sont pas modifiées pour la remplacer par autre chose. Pendant ce temps, sous l'impulsion de la révolution scientifique et technique, s'accroît sans cesse la cohorte puissante des techniciens, ingénieurs et scientifiques, salariés du secteur de pointe dans les monopoles ou des entreprises de l'Etat et dont le rôle dans la production augmente d'année en année.

Que l'on se rappelle ce qui s'est passé en mai-juin en France. Dans toutes ces professions des comités d'action se sont joints au mouvement étudiant et à la grève pour contester les structures existantes. Même dans les organismes juridiques s'est formé un comité d'action de 150 magistrats et il est inutile de rappeler ce qui s'est passé dans l'ordre des médecins, des architectes et à l'O.R.T.F. Or les étudiants, qui à l'époque où ils étaient les fils de la bourgeoisie étaient 30.000 sont aujourd'hui 600.000. Ils sont donc une classe d'âge d'une couche sociale de travailleurs intellectuels, prolétaires, dans le sens où Marx

l'entendait, c'est-à-dire privés de la propriété des moyens de production et que l'on peut comparer par son importance dans le secteur de pointe à celle des ouvriers métallurgistes du XIXème siècle.

Dans une certaine mesure, de même que la bourgeoisie en créant le prolétariat et en lui donnant l'éducation primaire pour que la force de travail qu'elle achetait soit plus efficace, produisait ses propres fossoyeurs, de même la couche techno-bureaucratique en donnant une éducation universitaire à un nombre croissant de prolétaires pour augmenter l'efficacité du système, produit aussi ses propres fossoyeurs, et l'explosion de mai est peut-être la première révolution, manquée certes, mais appartenant authentiquement au monde nouveau du XXème siècle. C'est pour cela que sa contestation a surtout porté sur l'autoritarisme et l'aliénation et que sa principale revendication a été l'autogestion.

TWO CONCEPTS OF SCIENCE AND HUMANISM

Staniša Novaković

Beograd

It is characteristic but at the same time paradoxical that positivistic as well as humanistic Marxism operate with one and the same concept of science. This is paradoxical since positivistic Marxism takes scientific knowledge uncritically as the only form of knowledge and the only basis for changing the world; humanistic Marxism, on the contrary, critically reduces scientific knowledge to the level of a mere instrument in the hands of philosophical knowledge. The latter is, in their view, the only authentic knowledge and the only basis for changing and humanizing the world.

In fact, both tendencies in contemporary Marxist thought start from that concept of science which predominates in western philosophy which takes the study and analysis of this scientific knowledge as its main task. However, this does not mean at all that it is the only possible or the only correct concept of science. In what follows I shall try to oppose this concept by a concept of science which is, in my opinion, much more profound, much more dialectical, attractive and adequate.

But first let us ask the following question: if positivistic Marxism has adopted the positivistic concept of science, why has the humanistic Marxism done the same?

In concentrating on criticism of all that prevents opening up of prospects for a more humane society, humanistic Marxism is interested mainly in problems of the relationship between man and society and in criticising and overcoming various forms of man's alienation in modern society. Thus humanistic Marxism has greatly neglected the problems of the relationship between man and nature, almost completely disregarded the problems of scientific knowledge, and completely failed to develop its own philosophical concept of the essence of scientific knowledge, of its humane character and humanizing role. To indicate just these shortcomings need not necessarily mean a particularly major criticism of humanistic Marxism – which otherwise takes a critical attitude towards contemporary positivism – had it not adopted or quite uncritically absorbed a basically primitive

and one-sided positivistic concept of scientific knowledge. But in having done so it has – quite understandably – taken an essentially negative attitude towards science. I say »negative« because I believe that when science is reduced merely to »one of the instruments in the struggle for the humanization of reality« (Životić), or when philosophy seeks to separate itself completely from science because »the positivistic spirit of science negates philosophy as such« (Vranicki), this in fact means taking a negative or negatory attitude towards science, or displaying in a serious philosopher a rather unexpected lack of determination to get to the essence of what is certainly one of the most important spheres of human knowledge.

In fact, as I see it, if the question of scientific knowledge is approached from a broader philosophical viewpoint, then what is understood as science by a positivistic and really rigorously conceived philosophy is only a substitute for true science. Naturally, whether we shall call something science or not, depends greatly on our not always philosophically reasoned decision; just as whether we shall call somebody a scientist or not depends greatly on our social conventions. And yet, being philosophers, we should not uncritically adopt the concept of science maintained by a so-to-speak anti-philosophically orientated modern thought, but should concentrate more seriously on the question of what is the essence of scientific knowledge, of what forms the essence of science.

In order to present most clearly that concept of science which I regard not only as far more appropriate than the positivistic one but also as far more acceptable from the point of view of humanistic Marxism, I shall briefly analyse this concept and oppose it to the prevailing positivistic concept. It is in order here to indicate that this concept is based on the concept of science of Karl Popper, which is also confronted with the positivistic one. Unfortunately, positivistic concept of science – although obviously already becoming obsolete – still predominates in two fields: (1) among philosophers concerned with the study of scientific knowledge, and (2) among those people whom, according to the currently valid norms, we call scientists.

If we wanted immediately to indicate what constitutes the essential difference between the two concepts under discussion, we might say that it amounts to the difference which could exist between the following two ideal types: the Scientist-Creator and the Scientist-Technologist. The SC could be described as seeking to arrive at such theories as will offer increasingly satisfactory explanations of the world surrounding us; he is primarily interested in activity which would help to change and improve the theoretical structure of science, i. e. in the development and growth of scientific knowledge. The ST, however, could be described as interested in the application of the existing fund of scientific knowledge; he is primarily concerned with activity based on the given structure of scientific theories, so that one can say that essentially he is quite uninterested in any profound change in or development of scientific knowledge. The SC makes discoveries; the ST makes inventions. The SC seeks after knowledge in the sense of increasingly true theories; the ST seeks after knowledge in the sense of its growing instrumental effectiveness and applicability, regardless

of whether the underlying theories are true or false. Thus, while the ST is interested exclusively in the application and possible practical results of a theory, the SC is interested in the application of a theory primarily for theoretical reasons or in order to test the theory. The SC tends to regard knowledge as something containing an element of conjecture, something that is subject to error, i. e. to believe that the »book of nature« can be wrongly read; the ST tends to regard knowledge as something final, something infallible and given once for ever, i. e. to believe that the »book of nature« is open and that – when certain conditions are fulfilled – it can be read without any errors. In other words, for the SC knowledge is always *doxa*; he admits ignorance but not authority; for the ST, however, knowledge is always *epistēmē*; he denies ignorance, but accepts authority. So for the SC scientific knowledge is also something human, imperfect and incomplete, while for the ST it is something super-human, perfect and complete.

Equally interesting and significant is the methodological difference between the two concepts: while the ST is primarily interested in cases which confirm a theory, the SC is interested above all in cases which refute theory. While the ST is interested in establishing a theory, and thus also in avoiding criticism, the SC readily exposes himself to severe criticism, in the same manner as he is eager to refute theories of other scientists, considering this to be the only means of ensuring a more rapid growth of scientific knowledge. Thus, what for the SC is a sign of the progress of scientific knowledge (i. e. criticism), is seen by the ST as a sign of its destruction. Or, finally, as regards the procedure by which new theories are arrived at, – the ST seeks to transcend the available set of data as little as possible, and is careful not to disturb anything in relation to already existing theories, i. e. he relies completely on previous knowledge, whereas the SC is ready to doubt everything and even to come out with an apparently most improbable hypothesis, or to transcend extensively what is actually given in the background knowledge, since he believes that genuine science consists of *doxa*-views which are under the permanent control of critical discussion on the one hand and experimental *technē* on the other, i. e. that the game of science has no end; consequently, if somebody decides one day that scientific statements do not require any further testing (that they are definitely confirmed), this would mean that he in fact gives up this game. However, a definite rejection of the certainty of the scientific knowledge means at the same time the abolition of all those claims (also displayed by humanist Marxism) for strict demarcation between science and philosophy.

This comparison I believe shows that the concept of science of the SC is more in keeping with the contemporary situation and the trends and methods of development of scientific knowledge. It also shows I presume that this concept is far more dialectical and far more in keeping with humanistic Marxism, while the latter one fully suits positivistic Marxism. However, this allows the conclusion – and for the time being this is the only conclusion which I should like to draw – that humanistic Marxism ought thoroughly to re-examine its essentially negative attitude towards scientific knowledge.

EINIGE FRAGEN ZUR REVOLUTIONÄREN ANTHROPOLOGIE

Božidar Debenjak

Ljubljana

»... Die Vollendung des Idealismus des Staats war zugleich die Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft. Die Abschüttlung des politischen Jochs war zugleich die Abschüttlung der Bande, welche den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hielten. Die politische Emanzipation war zugleich die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik, von dem *Schein* selbst eines allgemeinen Inhalts. Die feudale Gesellschaft war aufgelöst in ihren Grund, in den *Menschen*. Aber in den Menschen, wie er wirklich ihr Grund war, in den *egoistischen Menschen*«; (K. Marx, F. Engels, *Werke*, Band 1, Berlin 1957, S. 369) .. »der Mensch als bourgeois (wird) für den *eigentlichen* und *wahren* Menschen genommen« (op. cit. S. 366).

»Christlich ist die politische Demokratie, indem in ihr der Mensch, nicht nur ein Mensch, sondern jeder Mensch, als *souveränes*, als höchstes Wesen gilt, aber der Mensch in seiner unkultivierten, unsozialen Erscheinung, der Mensch in seiner zufälligen Existenz, der Mensch, wie er geht und steht, der Mensch, wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist, mit einem Wort, der Mensch, der noch kein *wirkliches* Gattungswesen ist.« (op. cit. S. 360).

Diese Kritik der »letzten Form der menschlichen Emanzipation *innerhalb* der bisherigen Weltordnung« (der wesentliche Inhalt der »Judenfrage«) stellt uns vor die Frage, wie soll *die* Revolution beschaffen sein, die *aus* der bisherigen Weltordnung hinaustritt, das Weltzenarium im Grunde ändert, den »wahren«, »eigentlichen« Menschen als ein »wirkliches Gattungswesen« erweckt – im Gegensatz zu dem Menschen, »wie er geht und steht«, dem verlorenen, veräußerten, verdorbenen Menschen der »bisherigen Weltordnung«, dem egoistischen Privat-Menschen. (Es ist charakteristisch, daß die Revolution in diesen Sätzen fast immer das grammatikalische Subjekt und die Menschen das grammatikalische Objekt sind – die politische

Revolution hat die Menschen emanzipiert). Die »demokratische« Revolution bringt nicht die gründliche Revolutionierung des Menschen hervor – sie emanzipiert nur *den* Menschen, der die Grundlage der vorherigen Gesellschaftsform war – den egoistischen Menschen »wie er geht und steht«. Die gründliche Revolution, die den egoistischen »homme« mit dem moralischen »citoyen« vereinigen soll, um den Menschen der »wahren Gemeinschaft« (Dt. Ideologie) zu etablieren – das ist ein Teil der Marxschen Vision. Und gerade dieser Teil geht vielleicht am entschiedensten über die vulgärmarxistischen Simplifizierungen hinaus, über die angeblich streng wissenschaftlichen Lehren, die Revolutionen seien nur Hebel für die Beseitigung ökonomischer Schranken und Fesseln. Die Revolution in Permanenz hieße dann »die permanente Revolutionierung der Technologie« und nicht, wie bei Marx, den Entstehungsprozeß des »wahren Menschen« als »wirklichen Gattungswesens«. Diese Simplifizierungen entspringen einer Situation, die geschichtlich äußerst tragisch ist: die »Abschüttlung der Bande, welche den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hielten«, ist fast vollendet: die Logik der Macht ist vorherrschend, der Zynismus der Macht fast unbegrenzt, die Blöße der imperialistischen Ziele braucht nur noch halb verhüllt zu sein im Gewande des Pseudohumanismus und der Pseudomoral; die Napalm-Bomben und Giftgase oder einfach Tanke müssen noch für »Frieden«, »Freiheit« oder »Sozialismus« zu Felde gehen; wie lange noch? Wenn es so weitergeht, wird schon bald die Macht selbst genügen. Auch die Länder, die aus den sozialistischen Revolutionen hervorgingen – aus einer Revolte, der das System der Manipulation und Repression *wesensfremd* ist, haben sich im großen Maß »deformiert« und der *Welt des Imperialismus* »konformiert«: auch sie traten ein – und zwar mit Erfolg – ins Spiel der Macht nach außen und des permanenten Bürgerkriegs nach innen, auch sie haben die raffinierteste Technik im Dienste der Armee und der Polizei entwickelt.

Es steht fest, daß die Worte über die »Abschüttlung der Bande, welche den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hielten«, auch die Forderung nach der Überwindung dieses egoistischen Geistes enthalten. Auch hier dürfte es vulgärmarxistische Wurzeln haben, wenn behauptet wird, die Ökonomie sei der einzige Hebel für diese Überwindung des egoistischen Geistes. Die Ökonomie ist *in letzter Instanz* das entscheidende Moment – aber wie könnte die Geschichte alternativ sein im Sinne »entweder Kommunismus oder Barbarei« oder, in Engelsscher Fassung (Antidürring) »eine Umwälzung der Produktions- und Verteilungsweise (muß) stattfinden, die alle Klassenunterschiede beseitigt, falls nicht die ganze moderne Gesellschaft untergehn soll.« Die Alternative: die wirkliche Gemeinschaft, sonst die Barbarei oder der Untergang – zeigt sich auch als moralische Entscheidungsalternative. Und mögen die Herrschaftsideologen auch so laut versichern, die Moral sei verlogene Ideologie und jede moralische Position sei philosophisch längst passé, es bleibt wahr, daß gerade in den Trümmern des moralischen Bewußtseins einer der unentbehrlichen Bestandteile der revolutionären Negation zu suchen ist. Marx und Engels basierten bekanntlich einen wesentlichen

Teil ihrer Polemik gegen Bakunin darauf, daß die Mittel der Internationalen moralisch, die der Anarchie jesuitisch gewesen seien. (Vgl. auch Marcuse: »Das Ende der Utopie«, S. 57–58).

Es ist eine Lehre der Geschichte, die Marx und Engels gezogen hatten, daß die moralische Empörung immer zu einer materiellen Kraft wurde, wenn die Mißstände und der Zynismus der Macht gipfelten: die Revolutionen erwuchsen immer aus dem Bewußtsein des Nichts, der eigenen Nichtigkeit der Individuen und sozialen Klassen, und der Zynismus der Macht ist das sicherste Zeichen der »Unwirklichkeit« der Macht. Sollte das heute nicht mehr wahr sein?

Es ist eine nie beendete Diskussion, ob Marx' Revolutionslehre heute veraltet ist, weil die industrielle Gesellschaft keine militante Arbeiterklasse mehr kennt, oder, wie man Herbert Marcuse fragte, ob die Revolution heute noch einen »Adressaten« habe. Einerseits ist es zu bemerken, daß Marx von der *menschlichen* Emanzipation sprach und im Proletariat die Nichtigkeit *konzentriert* sah; daß das Proletariat die *ganze* Gesellschaft zu befreien hatte. Zweitens müssen wir feststellen, daß auch zu Marx' Lebzeiten das entwickeltste Industrieland – England – keine starke Arbeiterbewegung kannte, daß man also mit demselben Grund behaupten dürfte, Marx' Revolutionslehre könnte nicht veralten, sie wäre ja nie zeitgemäß gewesen. Diese Schlußfolgerung ist notwendig, wenn wir die Marxsche Lehre von seiner revolutionären Anthropologie isolieren und sie in eine Soziologie verwandeln.

Es ist bekannt, welche »soziologische« Unsicherheit in der Bestimmung des »Proletariats« in Marx' Werken herrscht; wie unbestimmt es in den »Deutsch-französischen Jahrbüchern« steht; daß in der »Deutschen Ideologie« sogar von »Millionen Proletarier oder Kommunisten« die Rede ist, die Proletarier also mit Kommunisten identifiziert werden; daß die Proletarier gewöhnlich als »ihrer selbst *bewußte* Arbeiterklasse« verstanden werden; und endlich, man kann durch das Bewußtsein ein Proletarier werden: Engels schrieb an den Internationalen Kongreß sozialistischer Studenten (1893): »Möge es Euren Bemühungen gelingen, unter den Studenten das Bewußtsein zu wecken, daß aus ihren Reihen das intellektuelle Proletariat hervorgehen soll, welches berufen ist, an der Seite und inmitten seiner Brüder, der Handarbeiter, eine bedeutende Rolle in der nahenden Revolution zu spielen.« Nur eine, und zwar nicht vorwiegend soziologische, Zusammenfassung dieser Bestimmungen scheint möglich: ein Proletarier ist der, der sich bewußt ist oder der zu mindest fühlt, daß ihm die Nichtigkeit zuteil ist, daß er *als er selbst*, nicht als sein anderes, Nicht-Macht und Nicht-Kapital ist; daß er, was eben er macht, sich in sein anderes entäußert, daß er, wenn wir Grundrisse S. 357–8 paraphrasieren dürfen, seine »eigene Wirklichkeit nicht als Sein für sich, sondern als bloßes Sein für andres, und daher als bloßes Anderssein oder Sein des Andren gegen sich selbst setzt«; daß er sich nur objektiv setzt, indem er seine »Objektivität als sein eignes Nichtsein oder als Sein seines Nichtseins« setzt. Und das ist m. E. das anthropologische Fundament der Marxschen Revolutionslehre.

PROSPECTS OF SOCIALIST REVOLUTION
IN THE PRESENT TIME

Svetozar Stojanović

Beograd

1.

The 150th anniversary of Marx's birth coincided with the revolutionary movements in Vietnam, Czechoslovakia and France. Invoking Marx in circumstances so different in type, revolutionary forces have confirmed once more that he is the greatest social thinker of our era. The historical events in those countries embody three kinds of problem: (1) socialist revolution in undeveloped countries, (2) socialist revolution in countries which call themselves socialist, and (3) socialist revolution in highly developed capitalist countries.

Marxists have devoted much discussion to the prospects of socialism in the contemporary world. Why do we return now to the same theme? Primarily because of the events in Czechoslovakia and France. A small country, classified as socialist, began recently to introduce *revolutionary* novelties. Five other countries, which also profess to be socialist, have carried out aggression against it in order to prevent these changes. On the other hand a situation, described as *revolutionary*, developed in a rich capitalist country in May of the same year. Sartre's journal *Les Temps Modernes* in its May/June (1968) issue published a leading article which begins with the following enthusiastic words: »We now know that socialist revolution is not impossible in a West European country, and perhaps even in two or three West European countries!«

Marxism is the thought of revolution and therefore it must face this situation which is so new in many respects. It is a situation that on the one hand arouses in Marxists an angry despair, while on the other raises great hopes.

Since the cruel collectivization of peasant communities in the Soviet Union in the late 1920s, followed by the mass extermination of communists in the 1930s, the Stalinist offensive against Yugoslavia in 1948 and later on, the military intervention in Hungary in 1956, down to the occupation of Czechoslovakia – to mention only some of the events – Marxists have been wondering in despair: How is all this possible in *socialism*? But the question is wrongly formulated and so a satisfactory reply is not forthcoming. We must discard *the theoretical framework* within which this question has been moving and simply ask: How is all this possible?

I have already suggested and explained in detail this new theoretical framework in some of my earlier articles.¹ Therefore I want to recall it here only briefly and then apply it to the case of Czechoslovakia.

Our age abounds in ideologico-political myths. Outstanding among them is the super-myth of our age: the statist myth of socialism. The degeneration of the socialist revolution under Stalinism created a new class system which consistently presents itself as socialism. Unfortunately almost everybody believes in the socialist identity of Stalinist society.

The ideologists of the most developed »socialist« statism announced long ago that their society has finished creating socialism and has begun developing communism. Their line is that the development of communist society can also be centred on an all-powerful state. This means that beside the statist myth of socialism there also exists an statist myth of communism.

True Marxists have a theoretical and practical obligation to penetrate this mythic curtain to the statist reality behind it. Marx foresaw a fundamental turn from class pre-history into the beginning of mankind's real history. Stalinism changed his thought into the ideology of a new phase of this pre-history which Marx could not have anticipated.

Historical experience since Marx has shown that two possibilities and tendencies are inherent in capitalism – one statist the other socialist – and not only one as he thought. The epochal dilemma: capitalism or socialism is gradually receding into the background while the epochal dilemma: statism or socialism is moving more and more to the forefront.

»Socialism« for which such things as de-bureaucratization and democratization, overcoming of the centralistic distributive economy, elimination of police terror and censorship, introduction of workers' self-management, attainment of national sovereignty, etc. – amount to counter-revolution, can by no means be socialism in the Marx' meaning of the word. And yet many people still try to persuade *the Stalinist oligarchy* that its aggression against Czechoslovakia has delivered a serious blow to the cause of *socialism*, and naively expect a favourable effect.

¹ See my articles: »The Statist Myth of Socialism«, *Praxis*, No. 2/1967, and »Još jednom o statističkom mitu socijalizma«, *Socijalizam*, No. 1-2/1968.

The case of Czechoslovakia has pushed all Marxists against the wall: they must either expose the statist myth of socialism or continue helplessly to ask themselves how this is possible in socialism. If they choose the latter solution, they will implicitly agree to this case too being *charged upon socialism*. The aggression against Czechoslovakia has removed the last socialist mask from the oligarcho-statist system. Palliative explanations are no longer of any use.

The usual formula of a »crisis of socialism« has long lost its persuasive force because what is involved is a system which regularly produces such »crises«. Nor can we speak any longer of »socialism with serious deformations«, because there are so many of these and of such a nature that they have already produced a new quality.

The third usual theoretical crutch is that about »abuses« in socialism. However, there is a limit beyond which the accumulation of abuses completely changes the nature of the abused. It is therefore high time to speak not of abuse but of a systematical use of means for achieving non-socialist objectives. Unless this is realized, loyalty to socialist objectives and faith in their realization become a fetishism. Revolutionary aims then become the last defence of a false, alienated consciousness of social reality. As if proclaimed objectives have the miraculous power to lend a socialist character to the reality which invokes them although not having that character! This is at the same time a fetishization of the revolutionary past: love of the October Socialist Revolution becomes a drug which prevents Marxists from seeing the real character of the present.

The militaristic element in the Stalinist oligarchy now threatens to get ascendancy over the politocratic and technocratic elements. Naturally, this naked, brutal and arrogant power is not going to cease presenting itself as the champion of socialism, truth and morals. When as evidence of *socialist* advancement the U. S. S. R. is described as a *super-power*, an essentially non-socialist criterion of »socialism« is in fact applied.

It is hardly necessary to recall that historical experience knows of very few instances of a similar physical power, especially those combined with internal repression, that had not ended with aggression. The fact that Stalin did not carry out aggression against Yugoslavia in 1948 but only used political, economic, diplomatic and military pressure, does not imply anything for the present situation. He was immensely self-confident and at first it did not even occur to him that he would have to undertake military action if he was to change the situation in Yugoslavia. Later on when he recovered, it was already too late, among other things because of Yugoslavia's breach of the blockade and because of the possibility of a military clash with the West which at the time was incomparably superior in nuclear armament.

The non-aligned orientation of a country like Yugoslavia must be *permanent*. But not only because of her wish to contribute to peace and co-existence, but also in order to preserve the socialist elements in her own internal system. Together with a revival of illusions about

the nature of the internal system of the U. S. S. R., forces have emerged in this country from time to time which want Yugoslavia to give up that orientation.

In its intervention in Vietnam and the Dominican Republic American imperialism tries to hide behind liberalistic phraseology (»the free world«, »democracy«), while the Stalinist oligarchy, for a similar purpose, invokes the principle of »proletarian internationalism«. However, the mask of »brotherly assistance« was far too thin to conceal nationalistic hegemonism. Therefore Stalinist ideologists had to reach for the old imperialistic thesis of »limited sovereignty« to which, of course, they added Marxist rhetorics about the »socialist commonwealth«. Only incorrigible Stalinists in the communist movement can believe in the mystification with »higher interests of socialism« and »strong reasons« which »the Soviets must certainly have had« when they decided to take such a serious step as »preventive intervention« in Czechoslovakia. There has been more than enough opportunity since 1948 to see through it.

Stalinism imposed on Czechoslovakia from outside an economic-political system which is on an incomparably lower level than is that which would have organically grown from that country's rich leftist tradition.

After the January Plenum of the Czechoslovak Communist Party in 1968 a fast de-Stalinization process began in Czechoslovakia. Revolutionary pressure from below combined with important personal changes in the highest State and Party posts. A great chance was created for the victory of true socialism. Leaving out the international position, for this the *objective* conditions existing in Czechoslovakia were much more favourable than those in Yugoslavia. Czechoslovakia is a highly developed industrial country with a great culture and strong democratic traditions with which it wants to establish a creative and critical continuity. A remarkable level of political democracy was established within a very short time: freedom of criticism, of the press and meetings, legal security of citizens, etc. The intelligentsia began to play the role which it is entitled to play in the revolutionary process. The Action Programme of the Communist Party proposed the introduction of self-management and economic reform as basic changes in relations of production.

Czechoslovakia obviously could have served as a model of socialism for developed countries. The occupation of Czechoslovakia will greatly hamper the struggle of Western communist parties for what is called the democratic path into socialism. And not only because the electorate will be less favourably inclined to them, although they denounced this aggression. For intervention perpetrated by one side gives the other side the excuse for military intervention if a communist party is to come into power.

Before the »Prague Spring« Yugoslavia had the »monopoly« of socialist avant-gardism in Europe, and had therefore from time to time lulled herself into complacency. Between January and August 1968 Czechoslovakia opened the way not only for the closest co-operation, but also for competition, with Yugoslavia in initiating revolutionary changes.

The Stalinist military intervention was provoked not so much by Czechoslovakia's wish for national independence (there has been no intervention in Rumania) as by her internal *revolutionary* changes. It was finally confirmed that in the Soviet Union de-Stalinization was understood as only the elimination of the »personality cult« and of the worst aspects of the Stalinist criminal State. In this respect even Khrushchev was regarded as too radical and had to go. Thus there is no reason to speak of a kind of *neo-Stalinism*.

Under the pretence of seeking to prevent a bourgeois counter-revolution the Stalinist oligarchy carried out a statist *counter-revolutionary* intervention in Czechoslovakia. This intervention once more revealed the true face of the internal system of the Soviet Union in its relationship with other countries. A certain relaxation of inter-bloc discipline has not essentially affected its dominant position regarding the foreign policies and internal systems of the Warsaw Bloc countries. The Stalinist oligarchy does not even allow different paths into-statism, let alone into socialism. How effective the misconceptions regarding the nature of Stalinism still are can best be seen from the complete surprise experienced by the Marxists at the time of the invasion of Czechoslovakia.

As new centres of revolutionary action emerged following the October Revolution, mono-centrism and hegemonism grew within the Stalinized communist movement seeking to impose on every-body one model of »socialism«. The dissolution of the Third International by Stalin in 1943 was but a diplomatic gesture of good will towards the western allies. A formal international Stalinist organization was no longer indispensable for hegemonistic aims. And yet a »small International« was created after the war in the form of the Cominform. For some time now the international consultative meetings of communist parties have served hegemonistic aims. Nevertheless, since 1948, individual countries and parties have become independent: first Yugoslavia, then China with one group, and finally a large number of communist parties in the West.

Even after the normalization of Soviet-Yugoslav relations pressure has been repeatedly applied against Yugoslavia, to mention only that provoked by the adoption of the Programme of the League of Communists of Yugoslavia.² Before that, in 1956, the attempt of revolution in Hungary was quelled in blood and the revolutionary revival which had begun in Poland was gradually suppressed. At the time almost the entire communist movement approved the military intervention in Hungary. As if nobody realized that the events in that country had begun with socialist changes and that elements of bourgeois counter-revolution crept in only later on when foreign and domestic Stalinists prevented an opening to the left. But even if this had not been so, how could communists put up with interference

² It is all the more curious that in Yugoslavia the old illusions of the nature of the Soviet socio-political system have re-emerged in recent years. Yugoslavia's youth have been told almost nothing about Stalinism even on the occasion of the 20th anniversary of the Cominform Resolution. After 21th August, 1968, the situation in that respect has changed very quickly.

in the internal affairs of a country, regardless of the kind of excuse used for it. Did they not, though involuntarily, give the green light for future interventions?

The aggression against Czechoslovakia has accelerated the process of differentiation within the communist movement. Unless socialism is separated from statism, it is impossible to explain all the depth of the disagreement between communist parties. Obviously one and the same name – communist – now conceals very different, even opposite parties. Some of these long ago lost the right to call themselves communist in the Marx' sense. An appropriate name for them would be: statist parties. There are sharp conflicts between these parties, for some of them advocate primitive politocratic statism while others stand for modern technocratic statism.

Our hopes for socialist changes in the Soviet Union *in some more distant future* can be based on the following factors. Carrying out fast industrialization, statism has created a massive industrial proletariat as its own »grave-digger«. As we have seen, history already knows of attempts, even violent attempts, by East European working classes to create their self-management. In this connection the boomerang effect of the Marxist self-rationalization of statism must also be taken into consideration. With its revolutionary humanistic programme, whose emphasis is on the free association of producers, true Marxism will exert some pressure in the direction of socialist change.

The Stalinist party did not dare completely to eliminate social self-management from its programme, but »only« postponed it to the communist future. However, this postponement cannot go on for ever without the Marxist and communist ideological identity card, on which the statist party is so keen, being irretrievably lost. Today, fifty years after the Revolution, the working class must still struggle for its right to share in the management of enterprises, i. e. for something that it has already achieved in some capitalist countries. Promoting mass education, statism has created a very numerous intelligentsia. One can assume that one part of the intelligentsia will help the masses to see through the ideological mask of statism and break out of the informative isolation into which they have been thrown.

Marxism has not yet established the laws of the functioning and the crisis of the statist system. Is the emergence of tendencies towards its transformation into socialism a social law? Marx's *Kapital* has long been inadequate to the requirements of the workers' movement in the contemporary world. It is to be hoped that the movement will produce a genius of Marx's calibre who would write »Statism«.

3.

Marx's thesis on the proletarian revolution has met a curious fate. Many of its followers nowadays see the chances of revolution only in the poor parts of the world, while he believed in the possibility of socialist revolution *first* in the most highly developed capitalist countries. At one time orthodox Marxists denied that revolution was possi-

ble before capitalism was fully developed, while today many Marxists do not believe that it can come about at all once capitalism has reached this stage. The line dividing revolution from evolution is drawn by many people between the world's developed and undeveloped parts.

In view of the modernization of Western capitalism many Western communist parties have *expressis verbis* given up the hope of revolution. In this particular respect there is no longer any difference between them and the social democratic parties. The former too seek to win the majority of the electorate by entering into coalition with other left-wing parties.

The Chinese ultraleftism only apparently keeps up the Marxist revolutionary tradition, because it implicitly starts from the view that the proletariat of the West has turned »bourgeois«. Thus Chinese politicians and theoreticians no longer see a real chance for socialist revolution in a clash between labour and capital but in the contrast between developed and undeveloped countries. Obviously they thus project their own revolutionary experience on to a world scale. The Chinese revolution had its basis in the country's rural areas, from where the ring was gradually tightened round Chiang Kai Shek's cities. By analogy with this situation, China's leaders look for the promoter of revolution among the mass of peasantry of the undeveloped countries who will increasingly surround the imperialist fortress of the developed countries. Recently they have begun including the U. S. S. R. in this fortress.

Like any true dogmatists the Chinese leaders are trying to universalize the classical model of revolution: armed struggle. Feeling that there are no real prospects for it in the West, they want to preserve it as a general pattern of revolution in the form of national liberation struggles in undeveloped countries which should gradually narrow the area round developed countries as a nucleus of class society. Since it obviously does not fit the actual situation and requirements of the workers' movement in the West, the Chinese theory of revolution has met with no real response there. The most that the Communist Party of China has achieved there has been to create miniature pro-Chinese parties or factions.

Certain Marxists have a special interpretation for the contradiction between undeveloped and developed countries. For them, for instance, the Vietnam revolution and counter-revolution is a contrast *within* rather than outside the American capitalist system. But I do not believe that the Chinese viewpoint can thus be reconciled with the classical Marxist concept according to which the internal class contradictions of capitalism are the main source of socialist revolution.

Cuba is now facing the same temptation that neither the Soviet nor the Chinese Revolution have been able to resist. Naturally, being a smaller country Cuban pretensions are more modest. According to Castro, Guevara and Debré the Cuban pattern of revolutionary guerrilla war ought to be generally adopted *throughout Latin America*.

Many leftists are opposed to this mono-centric Cuban ambition, especially those who believe that other forms of struggle too have a chance in that part of the world. Thus they began with mutual accu-

sations of pseudo-revolutionary adventurism on the one hand and of opportunistic reformism on the other. The one group insist that the Cuban case cannot be repeated, because the United States will never again allow herself to be caught by surprise. The other group's reply is that Vietnam shows that even the biggest military power *cannot* use its *entire* technical potential against national guerillas or break them. After all, independently of this »It is the duty of every revolutionary to make revolutions«, says Castro.

Guevara is the heroic embodiment of this vow. His entire life and his death demonstrated an unbreakable conviction that a revolutionary situation can be not only created but even forced. His revolutionary romanticism is one extreme in seeing the relation between revolutionary will and social reality. In comparison with Guevara's views, how poor looks the opposite view which deludes itself than in the assessment of revolutionary chances underestimation is always a lesser evil than over-estimation! In fact it is only in action that man can with certainty feel the wall dividing real possibility from hopelessness. Castro's and Guevara's movement in Cuba started from this principle of revolutionary activism, while the Communist Party kept aloof because it imagined that it *a priori* knew the whole scale of real possibilities.

Similar behaviour has recently been observed in the French Communist Party. In the name of realism it tried to restrain the revolutionary spontaneity of the students and workers! How and why did this »expansion of the area of what is possible« (Sartre) remain in France outside the field of vision of a party which aspires to poli-scale of real possibilities.

4

France's working class did not even try to seize power in May 1968, and its organizations even less so. An attack at the centres of state power would certainly have led to civil war in France. As is known such risk is taken only by a class which is oppressed by great material poverty, and then only if it assesses that the existing system is weak. Readiness to overturn the mainstays of state power depends not only on the attitude towards it, but also on the feeling of its strength. The ruling class in France was in the position to use brutal force against anybody who may have tried to oust it from power. But even had it not been, any such move would most probably have provoked international bourgeois intervention.

The possibility of civil war, with all its human and material losses, has been pushed to the margin of consciousness among workers in the West. The disposition to use revolutionary violence has disappeared in these countries in proportion to the development of living standards, culture, and political democracy, together with the respective mentality. Only under *special* conditions could this possibility become real again.

However, it is difficult to deny that the French working class demonstrated its revolutionary spirit in a different way: millions of strikers »occupied« almost all productive and cultural institution. The working class showed a spontaneous and massive revolutionarity, and the Communist Party did everything to reduce the general strike from the »gestionnaire«³ to the classical trade-union type.

The relationship between spontaneity and organization in the revolutionary process must therefore be carefully re-examined. It has been shown that a small and almost unorganized group can play the role of revolutionary detonator. Left-wing theoreticians and politicians were caught unprepared by the French events, because they were accustomed to expect initiative from above, from parties. This underestimation of revolutionary spontaneity and its potential had become manifest in another manner as well: as a rule, whenever the workers' movement was discussed, workers' organizations were meant. The May events in France refuted the thesis about the integration of the working class in capitalism. It turned out that only the many political and trade union organizations which speak in its name are integrated.

The French Communist Party has recently declared itself in favour of what is called the peaceful path to socialism, and so in May it did everything to gain a democratic reputation. It slid into a false dilemma: civil war or parliamentary struggle. However, the general strike, which also had the »gestionnaire« dimension, was neither. Such strike transcends democracy as understood by the bourgeoisie. The French Communist Party, otherwise a sharp critic of bourgeois democracy, has now become a captive of its own rules and procedure. It rightly estimated that a struggle for the introduction of the dictatorship of the proletariat would certainly lead to the disastrous adventurism of civil war. This realism of the Communist Party, however, also had its other, non-realistic side: it failed to see or to exploit certain real revolutionary chances.

The »occupation« of factories by workers with the objective of introducing self-management or at least a share in management was neither an attempt to introduce proletarian dictatorship nor democratic action in the classical sense of the word, although it possessed certain characteristics of both. It was an attempt to exact by peaceful means the recognition of the right to participation or even to self-management. This leaves any possible use of force to the ruling class. But this negation of democracy was at the same time democratic in a deeper sense. For bourgeois democracy excludes democracy from the basic cells of everyday life, because they are based on private and eventually state ownership. The »gestionnaire« strike is democratic in the sense that the working people try to obtain control over their own groups and institutions.

The parliamentary Left is too much orientated towards the state and has not worked out a strategy for the struggle for workers' participation and workers' self-management. Participation or self-management in the basis would introduce dualism in the capitalist

³ Intended to achieve participation in management.

system. Revolutionary changes on the higher levels of management would have better prospects after the establishment and development of this dualism. The leading article in »Les Temps Modernes« quoted above rightly stated that the outcome of the French events would most probably have been different if there had existed a strong *revolutionary* party to inspire and organize the strikers to elect councils of self-management organs and start operating the »occupied« factories and institutions under such management.

If we suppose that the Left wins the elections one day, it is difficult to see how it could seize and maintain power without having the support of basic participation or self-management. The French events have shown that there is no sharp dividing line between the workers' political and trade union aspirations because the general strike was both of the classical trade-union type and of the political »gestionnaire« type.

It must be established what things can move people to revolutionary action in the highly developed capitalist countries. As is known, there is close correlation between revolutionary readiness and the tolerability of living conditions. The working classes of the West do not live in material poverty and so they have no feeling of the urgency of revolution nor are they disposed to risk what they possess for its sake. One need not accept the exaggerations of the theory of the »affluent society«, the »consumer society«, etc. to realize that in this part of the world the proletariat is no longer a class which stands to lose only its chains.

Seeing in material poverty a *necessary* condition for socialist revolution, communist parties felt they should give up all hope of the revolutionary potential of the proletariat unless it was pauperized. Therefore they have been trying for a long time, far too long, to preserve at any price the old, now already mythological idea of the pauperized proletariat in the West. In order to preserve this concept, communist theoreticians had to introduce additional concepts. One of these was the concept of a »worker' aristocracy«; however, something could be achieved by it only during Lenin's time and for a short period afterwards. Nowadays far too great a proportion, and in certain countries even the majority, of the working class of the West are »aristocratized«.

The existence of political democracy in the West only stimulates man's wish to share in running the institutions and groups in which he lives and works every day. This need, naturally, lacks both that force and that spontaneity with which the desire for a safe material existence is manifested. In a situation where the material position does not motivate people to revolution, the consciousness of their general social position moves into the forefront. After all, individual Marxists have long been emphasizing that for Marx the working class is the quintessence of entire poverty rather than of material poverty alone, and that it is in this idea that the key to understanding the changes in its revolutionary motivation has to be sought.

In this light the increasing role of the intelligentsia and its theoretical and ideological work in the revolutionary movement in the West

must be viewed.⁴ In material poverty the worker manifest his revolutionarity directly. A penetrating view of man's total social position and prospects must be the mediator between *human* poverty and revolutionarity. Therefore the role of the intelligentsia as the proletariat's *main and indispensable* ally is becoming more and more important. (This shows all the inadequacy of the view that revolutionary or any other ideology has come to an end). However, though the revolt of the intelligentsia is not without revolutionary meaning, it is not the intelligentsia who are the basic revolutionary subject. After all, a large proportion of the intelligentsia is in the position of the intellectual proletariat. Disappointed with the working class which they used to fetishize, some people now fetishize the revolutionary potential of the intelligentsia. The French events showed that part of the intelligentsia, especially young intellectuals, can act as a revolutionary detonator, but they confirmed at the same time that nobody can replace the working class in its revolutionary role.

The socialist transformation of the class manner of production is impracticable without the participation of the proletariat as the chief productive class.⁵ The »new working class« (S. Mallet), which has a future because of the expansion of automation, consist of technicians, controlors, engineers and research workers rather than of manual producers of the classical type. This eliminates the sharp dividing line between the working class and a major proportion of the intelligentsia. If the »new working class« is an increasingly important and powerful part of the working class, then it is no surprise that the manner in which it manifests its revolution is undergoing profound changes.

The French workers occupied the factories not only to negotiate about distribution, but also about management. Their demands included the redistribution of wealth. De Gaulle himself admitted that it was not exclusively a question of the level of salaries, length of working hours and improvement of working conditions but that the workers desire for self-determination was also involved. He realized that capitalism can be saved only by concessions – by the participation of workers in the management of enterprises. Why then all that hesitation by the Left in accepting these concessions and raising new and bigger demands afterwards? Participation could harm the workers' movement only if the workers deluded themselves that by achieving it they had achieved their final aim.

The working class's struggle for participation in capitalism is most likely to have a great effect on the outcome of the epochal dilemma – statism or socialism – in those countries. Whether the workers' politi-

⁴ The instances of Poland and Hungary in 1956 and now of Czechoslovakia suggest the same for the intelligentsia on the other side.

⁵ In his speeches in Korčula (1968) and under the impression of the events in France, H. Marcuse returned to the classical Marxist view of the working class's revolutionary potential. Previously he had been too much impressed by the American situation and used it as basis for his general conclusion that the working class in the West is integrated in the capitalist system; however, he did not deduce any *reformist* conclusions from that. He put his *revolutionary* hopes in the »outsiders« of the capitalist system, i. e. the national and racial minorities, the permanently unemployed and hopelessly poor, the students and the youth in general.

cal organizations will become independent or will be mere executors of the workers' wishes will greatly depend on what position the workers will have in the management of enterprises at the moment when their political organizations seize power.

Almost all revolutionary movements in capitalism have been marked by the workers' aspiration for self-management. It is not the first time that the French workers have »occupied« factories. This latest wave has refuted the thesis that workers are interested in self-management only when they live in material poverty, as it has also refuted once more the view that the capitalist system of management is socially the most effective. This could hardly be said of a system which has aroused the revolt of so many millions of workers!

In order to give a theoretical explanation for the events in France we need not change Marx's meaning of »revolution« but only his vision of the process of socialist revolution. Revolution should continue to be understood as the radical transformation of a socio-economic totality, above all of its manner of production which chiefly determines the nature of the whole totality. It is irrelevant today in what order and by what means this process develops. Marx expected political revolution to be the first step followed by other radical changes. The development of socialist revolutions to date has only strengthened the belief of Marxists in this order of succession. As there was no prospect of seizing state power in France, the Old Left saw no chance for any other radical changes either. There is every prospect that political revolution in the West will only be the *finale* of the long process of social revolution. In this respect socialist revolution will more resemble the bourgeois democratic revolutions than to date socialist revolutions. Besides, previously revolution was also linked with violence, while in recent times the term »violent revolution« is not a pleonasm, nor is »peaceful revolution« a *contradictio in adjecto*.

In contrast to Old Left, the New Left in the West does not restrict its political armoury to bourgeois democratic means. This is why among contemporary Marxists Herbert Marcuse appeals to it so much. Its opinion of Old Left is also shown by the fact that it is just Che Guevara who is the idol of the young rather than any leftist who competes for power or already is in power. The Old Left, of course, does not simply accept this and accuses the New Left of anarchism, extremism, adventurism, revolutionary impatience, etc. Having replaced impatience with indifference, many old leftist, including communists, see eye to eye more often with the bourgeois opposition than with the new leftist generation.

And yet, in discussion on the *New Left* caution is advised because the same name is given to the new edition of the *Old Left*: Trotskyists, Maoists, etc. It is especially important to establish what makes Maoism so attractive for certain number of young people in the West today. They seem to be attracted, among other things, by asceticism, by the efforts to instil moral values and, finally, by the engagement of the masses of the people in political life. However, asceticism is very attractive provided it is viewed from the distance of what is called consumer's society. Certain young leftists fail to realize that the

Maoist system of moral values excludes one »tiny detail« – the freedom of the personality, and that behind the great and »spontaneous« mass movements in China the actual manipulators of the movements cannot easily be seen.

The emergence of the New Left is welcome among other things because it will promote differentiation throughout the left wing of the contemporary political scene. In analogy with the former separation of communists from social democrats a new differentiation is now in prospect: between the revolutionary left and the opportunist left, and *within* the existing left parties. A large proportion of the Old Left has become harmless to capitalism, and in statism it has become the ruling and conservative Right. The left-orientated younger generations should infiltrate the left-wing parties and try to revolutionize them. This in my view is a more promising course than if it tried by itself to create completely new organizations.

Unfortunately, the New Left has an aversion towards any permanent organization, although it has otherwise displayed a marked sense for quick and spontaneous organization. While the organizations of the Old Left suffer from ossification, the New Left is threatened by the danger to fetishize revolutionary spontaneity.

Socialism is one of those great humanistic ideologies which have suffered serious setbacks in their realization, but nevertheless continue to renew themselves. The present leftist generation does not suffer from any of the illusions about Stalinism that marked the pre-war Left and the generation educated by it. With their latest actions the Stalinist oligarchy has done everything to strengthen the youth's immunity to its »socialist« mythology. The New Left, fortunately, is unwilling to identify socialism with the reality of any country as a »beacon«. Although a large proportion of the Old Left – in the form of Stalinism and groundfloor social-democratic opportunism – had wrecked socialist ideals several times, they continue shining from the depths and magnetically attracting new generations of followers, both in capitalism and statism. Socialism will not vanish as long as every ossified Left is replaced by a New Left.

BEDINGUNGEN FÜR EINE REVOLUTIONIERUNG SPÄTKAPITALISTISCHER GESELLSCHAFTSSYSTEME

Jürgen Habermas

Frankfurt

Marx war der Überzeugung, daß eine Revolutionierung jenes kapitalistischen Gesellschaftssystems, das er vor Augen hatte, möglich sei: 1) weil damals der Antagonismus zwischen den Eigentümern der Produktionsmittel und den Lohnarbeitern als Klassenkampf manifest hervortritt, nämlich den Subjekten selbst zu Bewußtsein kommt und darum politisch organisiert werden kann; und: 2) weil der institutionelle Zwang zur Kapitalverwertung in privater Form das Wirtschaftssystem auf die Dauer vor ein unlösbares Problem stellt. Ich weiß, daß für Marx diese beiden Bedingungen zwar notwendige, aber noch keineswegs zureichende Bedingungen für eine Revolution darstellen. Ich beschränke aber meine Diskussion darauf, weil bereits diese beiden Bedingungen, wie ich glaube, im staatlich geregelten Kapitalismus nicht mehr erfüllt sind.

ad 1). Die erste Bedingung eines politisch organisierbaren Klassenkampfes ist gegeben, wenn die Beziehung zwischen privilegierten und depravierten Gruppen auf Ausbeutung beruht und wenn diese Ausbeutung subjektiv bewußt wird, d. h. *unvereinbar* ist mit den geltenden Legitimationen der Herrschaft. Ausbeutung heißt dabei: daß die herrschende Klasse von der Arbeit der abhängigen Klasse lebt und darum durch Kooperationsentzug ihrerseits genötigt werden kann. Die depravierte Lohnarbeiterschaft des 19. Jahrhunderts war in diesem Sinne eine ausgebeutete Klasse. Gleichzeitig war dieses Verhältnis der Ausbeutung unvereinbar mit der bürgerlichen Ideologie. Dieser Ideologie zufolge sollte ja der Verkehr der Privatleute untereinander durch die Äquivalenz der Tauschbeziehungen geregelt sein und sich daher in einer von Herrschaft emanzipierten und von Gewalt freien Sphäre abspielen.

ad 2). Die Analyse des kapitalistischen Wirtschaftssystems, die Marx auf der Grundlage der Arbeitswerttheorie durchgeführt hat, dient bekanntlich dem Nachweis der Unvermeidlichkeit von systemgefährdenden Disproportionalitäten. Solange das wirtschaftliche

Wachstum an den Mechanismus der Verwertung des Kapitals in privater Form gebunden ist, müssen sich (wenn wir einmal von dem umstrittenen Fall der Profitrate absehen) Realisationskrisen einstellen. Diese periodische Vernichtung nicht verwertbarer Kapitalreserven ist im übrigen darum eine Bedingung der Revolution, weil sie eine anschauliche Demonstration des Mißverhältnisses zwischen den entfalteten Produktivkräften einerseits und dem institutionellen Rahmen des kapitalistischen Gesellschaftssystems andererseits darstellen und dadurch das unlösbare Systemproblem den Massen zu Bewußtsein bringen.

Im folgenden möchte ich zwei Entwicklungstendenzen nennen, die für den staatlich orientierten Kapitalismus der Gegenwart bestimmend sind. Diese große Rekonstruktion seiner Entstehung soll einerseits begrifflich machen, warum die klassischen Bedingungen der Revolution heute nicht mehr gegeben sind; sie soll aber gleichzeitig die strukturelle Schwäche des Systems erkennen lassen, die sich stattdessen als Angriffspunkt bietet.

I.

Seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts machen sich in den kapitalistisch fortgeschrittensten Ländern zwei Entwicklungstendenzen bemerkbar: ein Anwachsen der interventionistischen Staatstätigkeit, welche die Systemstabilität sichern muß, auf der einen Seite, und eine wachsende Interdependenz von Forschung und Technik, die die Wissenschaften zur ersten Produktivkraft gemacht hat, andererseits. Beide Tendenzen zerstören jene Konstellation, durch die der liberal entfaltete Kapitalismus sich ausgezeichnet hatte.

1) Die staatsinterventionistische Dauerregulierung des Wirtschaftsprozesses ist aus der Abwehr systemgefährdender Dysfunktionalitäten eines sich selbst überlassenen Kapitalismus hervorgegangen. Die Basisideologie des gerechten Tausches, die Marx theoretisch entlarvt hatte, brach praktisch zusammen. Die Form der privatwirtschaftlichen Kapitalverwertung ließ sich nur aufrechterhalten durch die staatlichen Korrektive einer kreislaufstabilisierenden und Marktfolgen kompensierenden Sozial- und Wirtschaftspolitik. Dadurch verändert sich das Herrschaftssystem selbst. Nach dem Zerfall der Ideologie des gerechten Tausches, auf der auch die modernen Naturrechtskonstruktionen des bürgerlichen Rechtsstaates beruhen, verlangt die politische Herrschaft eine neue Legitimationsgrundlage. Nun, da die indirekt über den Tauschprozeß ausgeübte Macht ihrerseits durch vorstaatlich organisierte und staatlich institutionalisierte Herrschaft kontrolliert werden muß, kann die Legitimation nicht länger aus einer unpolitischen Ordnung, den Produktionsverhältnissen, abgeleitet werden. Insofern erneuert sich der in den vorkapitalistischen Gesellschaften bestehende Zwang zur direkten Legitimation. Andererseits ist die Wiederherstellung unmittelbar politischer Herrschaft (mit einer traditionellen Form der Legitimation aufgrund kultureller Überlieferung) unmöglich geworden. Die formal demokratische Herrschaft in Sy-

stemen des staatlich regulierten Kapitalismus steht unter einem Legitimationszwang, der durch Rückgriffe auf die vorbürgerliche Legitimationsform nicht mehr eingelöst werden kann. Darum tritt an die Stelle der Äquivalenzideologie des freien Tausches eine Ersatzprogrammatisierung. Sie ist an den sozialen Folgen nicht der Institution des Marktes, sondern einer der Dysfunktionen des freien Tauschverkehrs kompensierenden Staatstätigkeit orientiert. Sie verbindet das Moment der bürgerlichen Leistungsideologie (die freilich die Statuszuweisung nach Maßgabe individueller Leistung vom Markt auf das Schulsystem verschiebt) mit dem Versprechen von Wohlfahrt (mit der Aussicht auf Arbeitsplatzsicherheit sowie auf Einkommensstabilität). Diese Ersatzprogrammatisierung verpflichtet das Herrschaftssystem darauf, die Stabilitätsbedingungen eines soziale Sicherheit und Chancen persönlichen Aufstiegs gewährenden Gesamtsystems zu erhalten und Wachstumsrisiken vorzubeugen. Das erfordert einen erheblichen Manipulationsspielraum für staatliche Interventionen, die um den Preis der Einschränkung von Privatrechtsinstitutionen die private Form der Kapitalverwertung gerade sichern und die Loyalität der Massen in die kapitalistische Gesellschaftsform binden.

Soweit die Staatstätigkeit auf die Stabilität und das Wachstum des Wirtschaftssystems gerichtet ist, nimmt nun die Politik einen eigentümlich negativen Charakter an: sie ist an der Beseitigung von Dysfunktionalitäten und an der Vermeidung von systemgefährdenden Risiken, also nicht an der Verwirklichung praktischer Ziele, sondern an der Lösung technischer Fragen orientiert. Die Staatstätigkeit wird durch präventive Handlungsorientierungen auf technische Aufgaben eingeschränkt. Das Ziel ist 'just to keep the system going'. Dabei fallen die praktischen Fragen gleichsam heraus.

Ich bediene mich hier der Unterscheidung von technischen und praktischen Fragen. Technische Fragen stellen sich im Hinblick auf die zweckrationale Organisation von Mitteln und die rationale Wahl zwischen alternativen Mitteln bei gegebenen Zielen. Praktische Fragen hingegen stellen sich im Hinblick auf die Annahme oder die Ablehnung von Normen, in unserem Falle von Normen des Zusammenlebens, die wir mit guten Gründen stützen oder verwerfen, verwirklichen oder bekämpfen können. Der Unterscheidung von technischen und praktischen Fragen entspricht, wie ich gleich hinzufügen möchte, die Unterscheidung zwischen Arbeit und Interaktion. Arbeit ist ein Titel für beliebige Formen des instrumentalen oder strategischen Handelns, während Interaktion ein reziprokes Verhalten von mindestens zwei Subjekten unter gemeinsamen, nämlich intersubjektiv verständlichen und verbindlichen Normen heißen soll.

Ich kehre zurück zur Frage der Eliminierung wesentlich praktischer Gehalte aus der Politik des Spätkapitalismus. Die Politik älteren Stils war schon allein durch die Legitimationsform der traditionellen Herrschaft gehalten, sich im Verhältnis zu praktischen Zielen zu bestimmen: die Interpretationen des 'guten Lebens' waren an Interaktionszusammenhängen festgemacht. Das gilt auch noch für die Ideologie der bürgerlichen Gesellschaft. Heute bezieht sich aber die Ersatzprogrammatisierung nur noch auf das Funktionieren eines ge-

steuerten Systems. Sie schaltet praktische Fragen aus, und damit die Diskussion über die Annahme von Standards, die allein der demokratischen Willensbildung zugänglich waren. Die Lösung technischer Aufgaben ist nämlich auf öffentliche Diskussion nicht angewiesen. Öffentliche Diskussionen könnten vielmehr die Randbedingungen des Systems, innerhalb dessen die Aufgaben der Staatstätigkeit erst als technische sich stellen, problematisieren. Die neue Politik des staatlichen Interventionismus verlangt darum eine Entpolitisierung der Masse der Bevölkerung. Im Maße der Ausschaltung der praktischen Fragen wird auch die politische Öffentlichkeit funktionslos. Die Massenmedien übernehmen vielmehr die Funktion, jene Entpolitisierung der Massen zu sichern. Andererseits läßt die herrschaftslegitimierende Ersatzprogrammatik ein entscheidendes Legitimationsbedürfnis offen: wie wird die Entpolitisierung der Massen diesen selbst plausibel? Marcuse hat darauf eine Antwort gegeben: dadurch, daß Technik und Wissenschaft auch die Rolle einer Ideologie übernehmen.

2) Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts setzt sich eine zweite Entwicklungstendenz, die den Spätkapitalismus auszeichnet, immer stärker durch: die Verwissenschaftlichung der Technik. Mit der Industrieforschung großen Stils werden Wissenschaft, Technik und Verwertung zu einem System zusammengeschlossen. Sie verbindet sich inzwischen mit einer staatlichen Auftragsforschung, die in erster Linie den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt auf militärischem Gebiet fördert. Von dort fließen die Informationen in die Bereiche der zivilen Güterproduktion zurück. (So werden Technik und Wissenschaft zur ersten Produktivkraft, womit die Anwendungsbedingungen für Marxens Arbeitswerttheorie entfallen. Es ist nicht länger sinnvoll, die Kapitalbeträge für Investitionen in Forschung und Entwicklung (Research and Development) auf der Grundlage des Wertes der unqualifizierten (einfachen) Arbeitskraft zu berechnen, wenn der institutionalisierte wissenschaftlich-technische Fortschritt zu einer unabhängigen Wertquelle geworden ist, gegenüber der die von Marx allein in Betracht gezogene Quelle des Mehrwertes: die Arbeitskraft der unmittelbaren Produzenten immer weniger ins Gewicht fällt.) Daraus ergibt sich nun die Entstehung eines eigen tümlich technokratischen Bewußtseins.

Solange nämlich die Produktivkräfte anschaulich an den rationalen Entscheidungen und dem instrumentalen Handeln der gesellschaftlich produzierenden Menschen festgemacht waren, konnte sie als Potential für eine wachsende technische Verfügungsgewalt verstanden, nicht aber mit dem institutionellen Rahmen, in den sie eingebettet sind, verwechselt werden. Das Produktivkräftepotential nimmt aber mit der Institutionalisierung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts eine Gestalt an, die den Dualismus von Arbeit und Interaktion im Bewußtsein der Menschen zurücktreten läßt.

Zwar bestimmen nach wie vor gesellschaftliche Interessen die Richtung, die Funktionen und die Geschwindigkeit des technischen Fortschritts. Aber diese Interessen definieren das gesellschaftliche

System so sehr als ganzes, daß sie mit dem Interesse an der Erhaltung des Systems sich decken. Die private Form der Kapitalverwertung und ein loyalitätssichernder Verteilerschlüssel für soziale Entschädigungen bleiben als solche der Diskussion entzogen. Als unabhängige Variable erscheint dann ein quasiautonomer Fortschritt von Wissenschaft und Technik, von dem die wichtigste einzelne Systemvariable, nämlich das wirtschaftliche Wachstum, in der Tat abhängt. So ergibt sich eine Perspektive, in der die Entwicklung des gesellschaftlichen Systems durch die Logik des wissenschaftlich-technischen Fortschritts bestimmt zu sein scheint. Die immanente Gesetzmäßigkeit dieses Fortschritts scheint die Sachzwänge zu produzieren, denen eine funktionalen Bedürfnissen gehorchende Politik folgen muß. Wenn dieses technokratische Bewußtsein, das natürlich ein falsches Bewußtsein ist, die Evidenz einer alltäglichen Selbstverständlichkeit erlangt, dann kann der Hinweis auf die Rolle von Technik und Wissenschaft erklären und legitimieren, warum in modernen Gesellschaften ein demokratischer Willensbildungsprozeß über praktische Fragen seine Funktionen verlieren und durch plebiszitäre Entscheidungen über alternative Führungsgarnituren des *Verwaltungs-personals* ersetzt werden muß. In diesem Sinne übernehmen Technik und Wissenschaft heute eine doppelte Funktion: sie sind nicht nur Produktivkraft, sondern auch Ideologie. Daraus erklärt sich auch, warum das Mißverhältnis zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen heute nicht mehr sinnfällig, eben für das Bewußtsein der Masse evident ist.

II.

Kehren wir nun zu den beiden strukturellen Bedingungen der Revolution zurück, die Marx genannt hat. Die zweite Bedingung, daß nämlich der Mechanismus der Kapitalverwertung in privater Form als solcher das System vor unlösbare Probleme stellt, ist nicht mehr erfüllt, wenn es richtig ist, daß die Institutionalisierung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts die ökonomische Anwendbarkeit der Arbeitswerttheorie grundsätzlich in Frage stellt und wenn durch die Organisation der Wissenschaft als erster Produktivkraft der Spielraum tatsächlich geschaffen wird, in dem die Staatstätigkeit wirtschaftliches Wachstum und Massenloyalität durch Umverteilung prinzipiell sichern kan. Darauf möchte ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen. Mich interessiert, daß auch die erste Bedingung, die Möglichkeit eines politisch organisierbaren Klassenkampfes, nicht mehr ohne weiteres erfüllt ist. Denn die kapitalistische Gesellschaft hat sich infolge der beiden genannten Entwicklungstendenzen so verändert, daß *zwei* Schlüsselkategorien der Marxschen Revolutionstheorie, nämlich Klassenkampf und Ideologie, nicht mehr unstandslos angewendet werden können.

1). Das System des Spätkapitalismus ist durch eine die Loyalität der lohnabhängigen Massen sichernden Entschädigungs-, und das heißt: Konfliktvermeidungspolitik so sehr definiert, daß der mit der

privatwirtschaftlichen Kapitalverwertung nach wie vor in die Struktur der Gesellschaft eingebaute Klassenkonflikt derjenige ist, der mit relativ größten Wahrscheinlichkeit latent bleibt und daher hinter anderen Konflikten zurücktritt, die zwar ebenfalls durch die Produktionsweise bedingt sind, aber nicht mehr die Form von Klassenkonflikten annehmen können. Claus Offe hat den paradoxen Sachverhalt analysiert: daß sich offene Konflikte an gesellschaftlichen Interessen umso wahrscheinlicher entzünden, je weniger ihre Verletzung systemgefährdende Folgen hat. Konflikträchtig sind die an der Peripherie des staatlichen Aktionsbereiches liegenden Bedürfnisse, weil sie von dem latent gehaltene Zentralkonflikt entfernt sind und daher keine Priorität bei der Gefahrenabwehr genießen. An ihnen entzünden sich Konflikte in dem Maße, als die disproportional gestreuten staatlichen Interventionen zurückbleibende Entwicklungsbereiche und entsprechende Disparitätsspannungen entstehen lassen. Die an der Erhaltung der Produktionsweise haftenden Interessen sind im Gesellschaftssystem nicht mehr als Klasseninteressen eindeutig lokalisierbar. Denn das auf die Vermeidung von Systemgefährdungen gerichtete Herrschaftssystem schließt gerade eine 'Herrschaft', die in der Weise ausgeübt wird, daß ein Klassensubjekt dem *anderen* als identifizierbare Gruppe gegenübertritt, aus.

Das bedeutet nicht eine Aufhebung, aber eine Latenz der Klassengegensätze. Wohl können wir als empirische Soziologen gut belegen, daß immer noch die klassenspezifischen Unterschiede in Form subkultureller Überlieferungen und entsprechender Differenzen nicht nur des Lebensniveaus und der Lebensgewohnheiten, sondern auch der politischen Einstellungen fortbestehen. Zudem ergibt sich die sozial, strukturell bedingte Wahrscheinlichkeit, daß die Klasse der Lohnabhängigen von den gesellschaftlichen Disparitäten härter getroffen wird als andere Gruppen. Und schließlich ist das verallgemeinerte Interesse an der Erhaltung des Systems auf der Ebene unmittelbarer Lebenschancen auch heute noch in einer Privilegienstruktur verankert: der Begriff eines gegenüber den lebendigen Subjekten vollständig verselbständigten Interesses müßte sich selbst aufheben. Aber die politische Herrschaft im staatlich regulierten Kapitalismus hat mit der Abwehr von Systemgefährdungen ein über die virtualisierten Klassengrenzen hinwegreichendes Interesse an der Aufrechterhaltung der kompensatorischen Verteilerfassade in sich aufgenommen.

Auf der anderen Seite bedeutet die Verschiebung der Konfliktzone von der Klassengrenze auf die unterprivilegierten Lebensbereiche keineswegs die Beseitigung von schwerwiegenden Konfliktpotential. Wie der Rassenkonflikt in den USA als extremes Beispiel zeigt, können sich in bestimmten Gebieten und Gruppen so viele Disparitätsfolgen kumulieren, daß es zu bürgerkriegsähnlichen Explosionen kommt. Ohne Verbindung mit Protestpotentialen anderer Herkunft sind aber alle aus solchen Unterprivilegierungen allein hervorgehenden Konflikte dadurch ausgezeichnet, daß sie das System womöglich zu scharfen, mit formaler Demokratie nicht mehr zu vereinbarenden Reaktionen herausfordern, aber nicht eigentlich umwäl-

zen können. Denn unterprivilegierte Gruppen sind keine sozialen Klassen. Sie stellen auch potentiell niemals die Masse der Bevölkerung dar. Ihre Entrechtung und ihre Pauperisierung fällt nicht mehr zusammen mit Ausbeutung, weil das System nicht von ihrer Arbeit lebt. Sie können allenfalls eine vergangene Phase der Ausbeutung repräsentieren. Aber die Erfüllung der Ansprüche, die sie legitimerweise vertreten, können sie nicht durch Kooperationsentzug *erzwin*-repräsentieren. Aber die Erfüllung der Ansprüche, die sie legitimerweise nichtbeachtung ihrer legitimen Ansprüche können unterprivilegierte Gruppen im Extremfall mit desperater Zerstörung und Selbsterstörung reagieren: einem solchen Bürgerkrieg fehlen jedoch die revolutionären Erfolgchancen des Klassenkampfes, solange keine Koalitionen mit privilegierten Gruppen zustande kommen.

In der spätkapitalistischen Gesellschaft treten sich die depravierten Gruppen und die privilegierten, soweit die Grenzen der Unterprivilegierungen überhaupt noch gruppenspezifisch sind und nicht quer durch die Bevölkerungskategorien verlaufen, nicht mehr *als* sozioökonomische Klassen gegenüber.

2). Das technokratische Bewußtsein ist einerseits 'weniger ideologisch' als alle vorangegangenen Ideologien; denn es hat nicht die Gewalt einer Verblendung, die Erfüllung von Interessen vorspiegelt, indem sie die unterdrückten Triebwünsche nur kompensiert. Andererseits ist die gläserne Hintergrundideologie, die die Wissenschaft alten Typs, weil sie mit der Verschleierung praktischer Fragen nicht nur das partielle Herrschaftsinteresse einer bestimmten Klasse rechtfertigt und das partielle Bedürfnis der Emanzipation auf seiten einer anderen Klasse unterdrückt, sondern das emanzipatorische Gattungsinteresse als solches trifft.

Das technokratische Bewußtsein ist keine rationalisierte Wunschphantasie, keine 'Illusion' im Sinne Freuds, in der ein nicht repressiver wunscherfüllender Zusammenhang von Interaktionen vorgestellt wird. Noch die bürgerlichen Ideologen ließen sich auf eine Grundfigur gerechter und herrschaftsfreier, für beide Seiten befriedigender Interaktion zurückführen. Gerade sie erfüllten die Kriterien von Wunscherfüllung und Ersatzbefriedigung auf der Grundlage einer durch Repression derart eingeschränkten Kommunikation, daß das mit dem Kapitalverhältnis einst institutionalisierte Gewaltverhältnis nicht beim Namen genannt werden konnte. Aber das technokratische Bewußtsein drückt nicht mehr eine Projektion des 'guten Lebens' aus, das mit der schlechten Wirklichkeit, wenn nicht identifiziert, so wenigstens in einen virtuell befriedigenden Zusammenhang gebracht wird. Gewiß dient auch die neue Ideologie wie die alte dazu, die Thematisierung gesellschaftlicher Fundamente zu verhindern; damals war es die soziale Gewalt, die der Beziehung zwischen Kapitalisten und Lohnarbeitern unmittelbar zugrunde lag, heute sind es die strukturellen Bedingungen, die die funktionalen Aufgaben der Systemerhaltung vorgängig definieren: nämlich die privatwirtschaftliche Form der Kapitalverwertung und eine die Massenloyalität sichernde politische Form der Verteilung sozialer Entscheidungen. Allein, alte und neue Ideologie unterscheiden sich doch in zwei Hinsichten.

Einmal begründet das Kapitalverhältnis heute wegen seiner Bindung an einen loyalitätsverbürgenden politischen Verteilermodus nicht mehr eine unkorrigierte Ausbeutung und Unterdrückung; die Virtualisierung des fortbestehenden Klassengegensatzes setzt voraus, daß die ihm zugrundeliegende Repression geschichtlich zu Bewußtsein gekommen, und *dann erst* in modifizierter Form als Systemeigenschaft stabilisiert worden ist. Das technokratische Bewußtsein kann deshalb nicht in derselben Weise auf einer kollektiven Verdrängung beruhen wie die Geltung älterer Ideologien. Zum anderen kann Massenloyalität nur mit Hilfe von Entschädigungen für privatisierte Bedürfnisse hergestellt werden. Die Interpretation der Leistungen, an denen das System sich rechtfertigt, darf im Prinzip nicht politisch sein: sie bezieht sich unmittelbar auf verwendungsneutrale Zuteilungen von Geld und arbeitsfreier Zeit, mittelbar auf die technokratische Rechtfertigung der Ausschaltung von praktischen Fragen.

III.

Damit habe ich den entscheidenden Punkt in meiner Argumentation erreicht.

Ich behaupte, daß die Bedingungen eines politisch organisierbaren Klassenkampfes im Spätkapitalismus solange nicht erfüllt sind, als es gelingt, zwei Motivationsketten, die in der Arbeiterbewegung und in der marxistischen Theorie stets verbunden waren, effektiv so zu trennen, daß das eine Interesse befriedigt und das andere unterdrückt werden kann. Befriedigt wird nämlich das ökonomische Interesse der Verbraucher an gesellschaftlich produzierten Gütern und Leistungen und das der Arbeitnehmer an reduzierter Arbeitszeit, unterdrückt wird hingegen das politische Interesse der Einzelnen, ihre Autonomie dadurch zu gewinnen, daß sie an allen Entscheidungsprozessen, von denen ihr Leben abhängt, auch ungezwungen partizipieren. Die Stabilisierung des staatlich geregelten kapitalistischen Gesellschaftssystems hängt davon ab, daß die Loyalität der Massen an sozialen Entschädigungen der unpolitischen Form (von Einkommen und arbeitsfreier Zeit) festgemacht wird, und daß die Ausschaltung ihres Interesses an der Lösung praktischer Fragen des besseren und guten Lebens garantiert wird. Darum beruht aber das gesellschaftliche System des staatlich geregelten Kapitalismus auf einer sehr schwachen Legitimationsgrundlage. Das Herrschaftssystem ist fast nur noch negativ, durch Ablenkung der Interessen breiter Schichten auf den Privatbereich und nicht mehr affirmativ durch Ziele praktischer Art gerechtfertigt. Diese systemnotwendige Entpolitisierung der Öffentlichkeit, auf deren Boden die Willensbildung eine demokratische Form nicht annehmen kann, enthüllt den strategischen Punkt der Verletzbarkeit des Systems.

Bevor ich die Kräfte nenne, die sich auf diesen Angriffspunkt richten, will ich die beiden *internationalen Tendenzen* wenigstens erwähnen, die bisher eher zu einer Stabilisierung des Kapitalismus beigetragen haben.

1). Der Zusammenhang zwischen der wirtschaftlichen Stabilität der entwickelten kapitalistischen Länder und der katastrophalen wirtschaftlichen Situation in den Ländern der Dritten Welt scheint heute durch die Imperialismustheorie nicht mehr zureichend erfaßt zu werden. Ich zweifle nicht daran, daß die ungünstigen sozialen und ökonomischen Ausgangsbedingungen in diesen Ländern durch den Imperialismus der heutigen Industrienationen geschaffen worden ist. Aber vieles spricht dafür, daß Beziehungen ökonomischer Ausbeutung zwischen Ländern der Ersten und der Dritten Welt tendenziell abgelöst werden durch Verhältnisse strategischer Abhängigkeit und wachsender Disparität. Auch auf internationaler Ebene bezeichnet Unterprivilegierung die Form einer empörenden Entrechnung, die aber nicht mehr automatisch und in Zukunft immer weniger mit Ausbeutung zusammenfällt. Das erklärt auch eine gewisse Moralisierung der Ansprüche, die jene, eine vergangene Phase der Ausbeutung repräsentierenden Länder heute gegen die ehemaligen Kolonialmächte überzeugend anmelden.

2). Die Etablierung eines Blocks sozialistischer Staaten im Gefolge der russischen Revolution und des Sieges der Aliierten über das faschistische Deutschland hat eine neue Ebene des internationalen Klassenkampfes geschaffen. Sowohl die militaristische Präsenz als auch das Muster einer staatssozialistisch organisierten Gesellschaft über einen Konkurrenzdruck aus, der wenigstens zur Selbstdisziplinierung des Kapitalismus beiträgt. Der interne Druck, der durch den Imperativ entsteht, Massenloyalität durch Wirtschaftswachstum und soziale Entschädigungen aufrechtzuerhalten, wird durch den externen Druck greifbarer Alternativen verstärkt. Eine Gefährdung für den staatlich geregelten Kapitalismus wird sich freilich daraus solange nicht ergeben, als das alternative Muster nur durch die Herrschaftsform eines bürokratischen Sozialismus repräsentiert ist.

Gleichwohl ist der Immobilismus der 50er Jahre aufgebrochen, gleichwohl haften sich die Zeichen für neue revolutionäre Entwicklungen. Gibt es, wenn die klassischen Bedingungen der Revolution nicht länger erfüllt sind, alternative Bedingungen? Diese Frage möchte ich zum Schluß einerseits für die Entwicklungen innerhalb spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme und andererseits für den internationalen Bereich wenigstens in Thesenform zu beantworten versuchen.

IV.

1). Weder der alte Klassengegensatz noch die Unterprivilegierungen neuen Typs enthalten Protestpotentiale, die vorerst auf eine Repolitisierung der ausgetrocknete Öffentlichkeit tendieren. Das einzige Protestpotential, das sich durch erkennbare Interessen auf die neue Konfliktzone richtet, entsteht vorerst unter bestimmten Gruppen von Studenten und Schülern. Dabei können wir von drei Feststellungen ausgehen:

a) Die Protestgruppe der Studenten und Schüler ist privilegiert. Sie vertritt keine Interessen, die sich unmittelbar aus ihrer sozialen Lage ergeben und durch Zuwachs an sozialen Entschädigungen systemkonform befriedigen ließen. Die ersten amerikanischen Untersuchungen¹ über die studentischen Aktivisten bestätigen, daß es sich überwiegend nicht um sozial aufsteigende, sondern um die statusbegünstigten Teile der Studentenschaft handelt, die sich aus den ökonomisch entlasteten Sozialschichten rekrutieren.

b) Die Legitimationsangebote des Herrschaftssystems scheinen für diese Gruppe aus plausiblen Gründen nicht überzeugend zu sein. Die sozialstaatliche Ersatzprogrammatische für zerfallene bürgerliche Ideologien setzt eine gewisse Status- und Leistungsorientierung voraus. Den genannten Untersuchungen zufolge sind die studentischen Aktivisten aber weniger privatistisch an Berufskarriere und künftiger Familie ausgerichtet als die übrigen Studenten. Ebenso wenig fördern ihre akademischen Leistungen, die eher über dem Durchschnitt liegen, und ihre soziale Herkunft einen Erwartungshorizont, der durch antizipierte Zwänge des Arbeitsmarktes bestimmt wäre.

c) In dieser Gruppe kann sich ein Konflikt nicht am *Ausmaß* der geforderten Disziplinierungen und Lasten, sondern nur an der Art der imponierten Versagungen entzünden. Nicht um einen höheren Anteil an sozialen Entschädigungen der verfügbaren Kategorien: Einkommen und arbeitsfreie Zeit kämpfen Studenten und Schüler. Ihr Protest richtet sich vielmehr gegen diese Kategorien der »Entschädigung« selber. Die wenigen Daten, die vorliegen, bestätigen die Vermutung, daß sich der Protest der Jugendlichen aus bürgerlichen Elternhäusern mit dem Muster des seit Generationen üblichen Autoritätskonfliktes nicht mehr deckt. Die aktiven Studenten haben eher Eltern, die ihre kritischen Einstellungen teilen; sie sind relativ oft mit mehr psychologischem Verständnis und nach liberaleren Erziehungsgrundsätzen aufgewachsen als die nicht aktiven Vergleichsgruppen. Ihre Sozialisation scheint sich eher in den vom unmittelbaren ökonomischen Zwang freigesetzten Subkulturen vollzogen zu haben, in denen die Überlieferungen der bürgerlichen Moral und ihrer kleinbürgerlichen Ableitung ihre Funktion verloren haben, so daß das Training für das »Umschalten« auf Wertorientierungen des zweckrationalen Handelns dessen Fettschisierung nicht mehr einschließt. Diese Erziehungstechniken können Erfahrungen ermöglichen und Orientierungen begünstigen, die mit der konservierten Lebensform einer Ökonomie der Armut zusammenprallen. Auf dieser Grundlage könnte sich ein prinzipielles Unverständnis für die sinnlose Reproduktion überflüssig gewordener Tugenden und Opfer herausbilden – ein Unverständnis dafür, warum das Leben einzelnen trotz des hohen Standes der technologischen Entwicklung nach wie

¹ S. M. Lipset, P. G. Altbach, Student Politics and Higher Education in the USA, in: S. M. Lipset (hrsg.), Student Politics, N. Y. 1967, S. 199ff.; R. Flacks, The Liberated Generation, An Exploration of the Roots of Student Protest, in: Journ. Soc. Issues, July 1967, S. 52ff.; K. Keniston, The Sources of Student Dissent, ebd., S. 108 ff.

vor durch das Diktat der Berufsarbeit, durch die Ethik des Leistungswettbewerbes, durch den Druck der Statuskonkurrenz, durch Werte der possessiven Verdinglichung und der angebotenen Surrogatbefriedigung bestimmt ist, warum die Disziplin der entfremdeten Arbeit, Tilgung von Sinnlichkeit und ästhetischer Befriedigung aufrechterhalten werden. Dieser Sensibilität muß eine strukturelle Ausschaltung praktischer Fragen aus der entpolitisierten Öffentlichkeit unerträglich werden.

Ich gebe zu, daß diese Perspektive geläufige Annahmen der marxistischen Theorie auf den Kopf stellt. Meine Hypothese soll bedeuten, daß nicht materielles Elend, sondern materieller Überfluß die Grundlage ist, auf der die kleinbürgerliche Struktur der Bedürfnisse, die sich unter dem Zwang des individuellen Konkurrenzkampfes in Jahrhunderten herausgebildet und nun auch in die integrierte Arbeiterschaft hinein fortgepflanzt hat, gebrochen werden kann. Erst die Psychologie des Überdrusses an erreichbarem Wohlstand macht, dieser Hypothese zufolge, für den ideologisch verschleierte Zwang jener bürokratisierten Arbeits- und Lebensformen empfindlich, innerhalb deren der Wohlstand von vergangenen Generationen erarbeitet worden ist. Die Revolution würde, wenn das zutrifft, die Abschaffung der Armut nicht herbeiführen, sondern voraussetzen. Dafür sind, freilich, im globalen Maßstab die Aussichten nicht gut. Der Jugendprotest kann umwälzende Folgen unter gegebenen Umständen nur haben, wenn er in absehbarer Zeit auf ein unlösbares Systemproblem trifft, das ich bisher noch nicht erwähnt habe. Ich meine das Problem, das durch eine strukturell bedingte Aushöhlung der Ideologie der Leistungsgesellschaft immer dringlicher sich stellen wird. Das Maß des gesellschaftlichen Reichtums, den ein industriell entfalteter Kapitalismus hervorbringt, und die technischen wie organisatorischen Bedingungen, unter denen dieser Reichtum produziert wird, machen es immer schwieriger, die Statuszuweisung an den Mechanismus der Bewertung individueller Leistung auch nur subjektiv überzeugend zu binden.

2). Auf der internationalen Ebene zeichnen sich zwei Entwicklungen ab, die Vermutungen über qualitative Veränderungen des systemexternen Druckes gestatten. Wiederum möchte ich zwischen Beziehungen zu sozialistischen Ländern sowjetischen Typs unterscheiden.

a) Vieles spricht für die Unfähigkeit, sowohl seitens des organisierten Kapitalismus als auch auf seitens des bürokratischen Sozialismus, aus sich selbst heraus hinreichende Motivationen zu entwickeln, um eine effektive, das heißt ausschließlich an den Interessen der Empfängerländer orientierte Entwicklungshilfe in einer relevanten Größenordnung zu leisten. Man schätzt, daß die reichen Länder 15–20% ihres Sozialproduktes für diesen Zweck abzweigen müßten, um die ökonomische Schere zwischen armen und reichen Ländern zu schließen. Da das unwahrscheinlich ist, kann mit Sicherheit eine überdimensionale Hungerkatastrophe für spätestens die 80er Jahre vorausgesagt werden. Das Ausmaß dieser Katastrophe wird vermutlich so groß sein, daß an diesem Phänomen auch für die

Bevölkerung der industrialisierten Länder das Mißverhältniss zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen wieder eine unmittelbare Evidenz gewinnen kann. Ein solches Bewußtsein von der Unfähigkeit der etablierten Systeme, Probleme des Überlebens in anderen Teilen der Welt zu lösen, könnte zumal dann eine internationale Klassenkampfsituation erneuern, wenn es einem dieser Länder, und ich denke dabei an China, gelingt, ein für atomare Erpressungen hinreichendes industrielle Potential zu entwickeln, ohne gleichzeitig die Formen bürokratisierter Herrschaft und jene Mentalität zu entwickeln, die bisher stets die Industrialisierung einer Gesellschaft begleitet hat. Wenn China trotz industriellen Wachstums die revolutionäre Ausgangssituation festhält und das Bewußtsein dieser Ausgangssituation in jeder Generation wirksam erneuert, werden die pauperisierten und entkräfteten Nationen, die heute nicht mehr automatisch die ausgebeuteten Nationen sein müssen, einen Anwalt finden. Dieser Anwalt könnte die fehlenden ökonomischen Druckmittel des Kooperationsentzuges durch militärischen Druck kompensieren, ohne sich dabei an die empfindlichen Spielregeln der atomaren Großmächte zu halten. Allerdings ist vorauszusehen, daß die Hungerkatastrophe hereinbrechen wird, bevor China ein hinreichendes Industriepotential entwickelt hat.

Eine alternative Entwicklung, die mit geringeren Risiken ebenfalls zu einem externen Druck auf die entwickelten kapitalistischen Gesellschaften führen könnte, halte ich nur für wahrscheinlich, wenn sich trotz der brutalen Unterdrückung der tschechoslowakischen Reformer eine antiautoritäre Auflösung des bürokratischen Sozialismus bald durchsetzen könnte. Erst eine radikale Demokratisierung der entwickelten staatssozialistischen Länder könnte ein konkurrenzfähiges Muster hervorbringen, das die Schranken des staatlich geregelten Kapitalismus sinnfällig, und das heißt für das Bewußtsein der zunächst gut integrierten Massen sichtbar machen würde. Die Überlegenheit der sozialistischen Produktionsweise kann, unter gegebenen militärtechnischen und strategischen Bedingungen solange nicht effektiv und sichtbar werden als beide Seiten ökonomisches Wachstum, die Versorgung mit Gütern und die Reduktion der Arbeitszeit, also privaten Wohlstand, zum einzigen Kriterium des Vergleiches wählen. Die Überlegenheit der einen Produktionsweise über die andere kann sich nur an dem Spielraum zeigen, den sie für eine Demokratisierung der Entscheidungsprozesse in allen gesellschaftlichen Bereichen eröffnet.

LE MONDE CONTEMPORAIN ET LA REVOLUTION SOCIALISTE

Ueljko Cvjetičanin

Zagreb

Le titre de ce thème indique qu'il y a une relation entre le monde contemporain et la révolution socialiste. En vérité, les problèmes fondamentaux non seulement du thème donné, mais aussi de l'homme actuel et de son monde se trouvent dans ce rapport. Mentionnons tout de suite quelques questions concernant complexe de problèmes: dans quelle mesure la révolution socialiste est-elle le programme et dans quelle mesure est-elle la pratique sociale du monde contemporain? Qu'est-ce qui rend possible la révolution socialiste et pourquoi est-elle nécessaire, c'est-à-dire quel est son sens essentiel? Y a-t-il des suppositions fondamentales pour la réalisation de la révolution socialiste dans le monde contemporain et quelles sont ses propres insuffisances? Les questions suivantes sont peut-être les plus importantes: En quoi consiste «*diferentia specifica*» entre la révolution socialiste et l'accélération des événements, la densité des événements presque dans tous les domaines de l'action humaine contemporaine, qui sont indiquées comme révolutionnaires? Qui est le sujet de la révolution socialiste et quelle est la direction stratégique de l'action et sa préoccupation fondamentale? Et enfin, ne sommes-nous pas témoins du détour dans les cours théoriques et pratiques de la révolution socialiste et de l'enrichissement du modèle du socialisme?

Les réponses théoriques sur les questions fondamentales de la révolution socialiste deviennent de plus en plus fréquentes dans notre temps, mais nous ne possédons pas encore une théorie un peu plus complète. Il semble que dans la considération de ces questions nous devions revenir à Marx, non à cause de son anniversaire, mais à cause de ses pensées qui sont la base la plus adéquate pour la compréhension de la révolution socialiste dans le monde contemporain.

Je rappellerai brièvement les thèses de Marx, qui sont importantes pour notre analyse ultérieure. C'est peut-être nécessaire à faire pour qu'on sépare la pensée authentique de Marx sur la révolution socialiste des interprétations dogmatiques postérieures de la révolution dans le cadre du marxisme. La théorie de Marx de la révolution se fonde

sur les suppositions ontologico-anthropologiques. L'homme en tant que l'être créateur et autocréateur de la pratique crée lui-même et son monde, la société humaine. Mais toutes les sphères de la vie sociale sont aliénées de l'homme. D'après Marx, le plus haut degré de l'aliénation se réalise dans le capitalisme. C'est pour quoi le capitalisme produit avec la nécessité du processus naturel sa propre négation – la révolution. Cette vision philosophique, Marx l'exprime dans les catégories sociologiques par la détermination des conditions sociales de la révolution: »A un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, en parlant dans les catégories juridiques, avec les rapports de la propriété dans le cadre duquel les forces productives se développaient jusqu'à ce moment. De la forme du développement des forces productives, ces rapports se transforment en leurs fers. Alors commence l'époque de la révolution sociale.« En employant le mot »époque«, Marx a voulu mettre en relief la longue durée de la révolution sociale dans la pratique. »Jamais, continue Marx, une formation sociale n'échoue avant que ne soient développées toutes les forces productives pour lesquelles elle est assez vaste, et jamais les nouveaux rapports de production supérieurs ne se présentent avant que les conditions matérielles de leur existence ne soient pas nées déjà dans l'aile de la vieille société elle-même«. Il est connu que cette attitude a été très utilisée, et probablement autant abusée dans l'explication des révolutions socialistes dans les pays sous-développés. Les rapports de production bourgeois, finit Marx, sont la dernière forme antagoniste du processus social de la production, mais en même temps les forces productives qui se développent dans l'aile de la société bourgeoise, créent les conditions matérielles pour la solution de cet antagonisme.«

La révolution sociale n'est pas une rupture complète avec l'ancien, c'est-à-dire elle n'a pas le caractère d'une catastrophe, comme les dogmatiques prétendent, mais elle est une négation dialectique des structures existantes de la société. La révolution socialiste doit dominer les résultats de l'époque bourgeoise, ce qui la qualifie non seulement comme la spontanéité, mais comme, sine qua non, l'action consciente créatrice. Marx a fondé la supposition ontologique de la révolution sur les moyens de production desquels dépendent les forces productives et de celles-ci dépendent les rapports dans la production. Les moyens de production répondent à la question comment on produit, ce qui a servi à Marx comme base pour l'explication de la succession des systèmes sociaux. Il semble que Marx ait anticipé l'objection injustifiée sur l'économisme vulgaire, quand il a dit sur le caractère des moyens de production: »De tous les outils pour la production, la plus grande force productive est la classe révolutionnaire, elle-même«. Le prolétariat est cette classe révolutionnaire dans le capitalisme, parce que l'abstraction de toute humanité, même du semblant de toute humanité, est pratiquement terminée dans le prolétariat développé, étant donné que dans les conditions de vie du prolétariat sont comprises toutes les conditions de vie de la société d'aujourd'hui, dans sa partie la plus inhumaine. Il est évident de cette thèse que Marx ne considère pas le pro-

létariat en tant que sujet de la révolution seulement ou avant tout à cause de la misère économique, ce qu'on peut découvrir par endroit chez lui aussi, mais à cause des conditions de vie inhumaines du prolétariat en entier. La thèse sur la misère économique est devenue plus tard l'objet de la spéculation des dogmatiques autour de la constatation des conditions pour la révolution. Le prolétariat est pour Marx le phénomène mondial et historique en tant que le produit du développement industriel moderne et son action révolutionnaire – la révolution, qui tend vers la constitution du communisme, est aussi mondiale, universelle et permanente. La révolution communiste pour Marx est jusqu'à présent la révolution la plus radicale dans l'histoire, ce qui provient de l'existence de l'aliénation de l'homme au plus haut degré ainsi que de l'indispensabilité de son dépassement.

De la thèse dans le «Manifeste» que le premier pas dans la révolution ouvrière est l'élévation du prolétariat dans la classe dominante et que le prolétariat profitera de son pouvoir politique pour centraliser tous les outils, on prétend que pour Marx la question fondamentale de la révolution est la prise du pouvoir. Non seulement que cette interprétation n'est pas en esprit de la théorie de Marx, de la révolution, mais aussi elle a des implications négatives sur le cours lui-même de la révolution socialiste dans le monde contemporain. La question fondamentale de la révolution pour Marx, c'étaient les changements structureaux et la constitution de la propriété sociale au-dessus des moyens de production en tant que supposition de la réalisation de la commune authentique humaine. La révolution sociale (socialiste) se distingue de toutes les autres révolutions parce qu'elle change la façon de l'action, de la production, ce qui dépend du changement de l'aspect technique – des moyens de production, ainsi que de l'aspect essentiel sociologique – de la constitution de l'association des travailleurs, »du travail associé en tant que nouvelle façon de la production«. Or, l'association des travailleurs est l'essence et »diferentia specifica« de la révolution sociale du type socialiste.

Dans les dernières pages du «Développement du socialisme de l'utopie à la science«, Engels a exprimé peut-être le plus complètement la compréhension de Marx et la sienne de la révolution. De la contradiction entre la socialisation des moyens de production et l'appropriation privée capitaliste, dans laquelle se trouve »tout le conflit de l'heure actuelle«, Engels formule encore trois contradictions de la société capitaliste: la contradiction entre le capitaliste et l'ouvrier, la contradiction entre l'organisation de la production dans l'usine et l'anarchie dans la société, et enfin, la contradiction entre l'abondance des moyens de production et des produits d'un côté, et de l'autre côté, la masse ouvrière sans travail et sans moyens pour l'existence. D'après Engels, cette dernière contradiction augmente jusqu'à l'absurdité. Toutes ces contradictions seront, d'après Engels, résolues par la révolution socialiste, l'œuvre qui libère le monde, et son exécuteur sera le prolétariat.

Le développement pratique des événements a confirmé la théorie d'Engels de la révolution, excepté sur un point »de la contradiction entre l'abondance des produits et la masse ouvrière sans travail qui augmente jusqu'à l'absurdité«. Le capitalisme moderne réussit à adou-

cir cette contradiction. Pour l'analyse de l'état contemporain il est important de rappeler encore une pensée d'Engels. »Les conditions pour la révolution socialiste ne sont pas mûres, si le travail social total surpasse à peine le minimum d'existence«.

La théorie de Marx et d'Engels de la révolution ne peut être que la base, parce qu'une série des phénomènes nouveaux, les événements révolutionnaires dans les conditions qu'ils n'ont pas supposées, ainsi que les aberrations révolutionnaires, exigent la création d'une plus complète théorie contemporaine sur la révolution socialiste.

En dehors de la Commune de Paris, qui n'a pas fini victorieusement, l'époque des révolutions socialistes a commencé par la Révolution d'Octobre, ensuite suivent les révolutions chinoise et yougoslave, et les changements révolutionnaires encore dans quelques pays. A côté des spécificités, la caractéristique commune de toutes ces révolutions est que la contradiction fondamentale s'est aggravée au seuil inférieur du développement socio-économique capitaliste, et que la première tâche de la révolution était la prise du pouvoir politique. Plus tard, en pratique ainsi qu'en théorie, les tendances se sont manifestées que la prise et la consolidation du pouvoir politique étaient la tâche principale de la révolution socialiste. Bien que dans ces pays la révolution ait commencé il y a quelques décennies, en URSS il y a un demi-siècle, la réalisation du programme de la révolution sociale est à son commencement. Pour mieux dire, la discontinuité des changements révolutionnaires avait lieu dans les secteurs fondamentaux de la vie sociale. Nous pouvons qualifier les événements d'aujourd'hui dans ces pays comme la crise de croissance de la révolution socialiste qui pourrait se transformer également en croissance de la crise effective du développement du socialisme s'il n'y a pas d'action adéquate des forces subjectives organisées. D'ailleurs, les tendances de la situation effective de crise peuvent être vérifiées d'une manière empirique.

La contradiction entre les potentiels économiques grandissants et la direction planifiée centraliste et étatiste, ainsi que la contradiction entre les forces sociales et le système politique pétrifié, fondé sur le principe de la tyrannie »révolutionnaire« s'aggravent de plus en plus dans ces pays. Le centralisme économique, le monolithisme politique ainsi que le monopole idéologique deviennent les points névralgiques du cours de la révolution sociale à l'avenir. A cause de la brièveté, nous mentionnons seulement que l'avant-garde de la révolution en Yougoslavie a inauguré le programme de l'autogestion en tant que continuation logique et l'essence de la révolution socialiste. C'est ainsi qu'on a établi de nouveau, dans un autre temps et un autre espace ainsi que dans d'autres modalités, la continuation de la réalisation de l'association des producteurs, interrompue violemment par l'étranglement de la Commune et par la noyade des soviets en tant que formes autogestionnaires des ouvriers, dans les vagues de leur propre révolution. Mais à cause des raisons objectives et subjectives, la différence entre le programme autogestionnaire et la pratique autogestionnaire sociale en Yougoslavie est caractéristique.

Le rapport entre la révolution socialiste et l'Ouest suscite les discussions les plus vives et les thèses contradictoires. Pourquoi? Premièrement, l'Ouest est le berceau du marxisme, du mouvement ouvrier et de la première révolution prolétarienne, mais le socialisme n'a encore vaincu dans aucun pays. D'après certaines opinions, l'Ouest est perdu non seulement pour les révolutions armées, mais aussi pour le socialisme, soit que la nouvelle révolution scientifique et technique crée les conditions pour la solution des tensions intérieures et que les sociétés à l'Ouest ne représentent plus une région troublante et révolutionnaire, ou que le centre de la révolution socialiste dans sa marche historique, se soit déplacé à l'Est, dans les régions sous-développées du monde. Deuxièmement, l'Ouest représente la plus forte concentration du pouvoir économique, politique et idéo-propagandiste et il exerce l'influence essentielle sur le mouvement mondial en totalité. Il n'est pas exagéré de prétendre que le sort du monde contemporain dépend du sort de l'Ouest lui-même.

Notre thèse est que dans cette partie du monde aussi, se trouve à l'œuvre la révolution sociale, en tant que phénomène total qui transforme tous les secteurs de la vie sociale, pour le moment surtout par la création des suppositions quantitatives du socialisme, de ses facteurs et des tendances du développement socialiste.

La révolution scientifique change l'être social de la science, en le transformant en facteur fondamental du développement du socialisme. Le progrès révolutionnaire de la science prépare aussi la révision des compréhensions existantes sur la révolution socialiste et sur les modèles désuets du socialisme.

La révolution scientifique et technique est un procès universel des changements structuraux dans tous les domaines de la société. Cette révolution en tant que particularité la plus significative de l'Ouest contemporain crée une nouvelle réalité industrielle, qui nie spontanément la propriété privée capitaliste. La révolution scientifique et technique trouble les fondements du vieux monde, avant tout sa pierre angulaire – la propriété privée capitaliste. D'après les prévisions des futurologues, les changements industriels et techniques jusqu'en 1980. seront plus grands que ceux qui avaient lieu en 250 ans derniers. Bien sûr, les structures socio-politiques auprès de cette intensité des changements ne peuvent rester intactes. La révolution scientifique et technique accélère les changements dans tous les domaines de la vie sociale, aggrave les contradictions intérieures, influence l'émiettement du travail, mais l'automation en tant que sa conséquence, est en vue, qui préparera les conditions techniques pour le dépassement de la personnalité humaine morcelée. La révolution scientifique et technique ne produit pas automatiquement les nouveaux rapports sociaux et les formes du socialisme, parce que le néo-capitalisme peut encore retrouver les solutions propres, mais elle prépare les bases ontologiques indispensables du socialisme.

La révolution scientifique et technique accélère la croissance quantitative des forces productives et les changements qualitatifs dans les rapports de production. L'importante conséquence socio-politique de la croissance économique quantitative est que l'humanité dans notre

temps est pour la première fois capable de produire la nourriture plus vite (deux jusqu'à quatre fois) que la population croît. C'est une des suppositions réelles de la réalisation du socialisme. En vérité, il est connu que les ressources économiques s'étendent d'une manière inégale et c'est pourquoi il y a des apparitions de la faim et de la mortalité de faim. Parmi les changements qualitatifs nous mentionnerons seulement la séparation de plus en plus grande de la fonction de la gestion du droit, de la propriété, ce qui représente »la désintégration de la propriété privée capitaliste dans le cadre du capitalisme« et l'impossibilité du capitalisme d'organiser la reproduction élargie sur sa propre base sans intervention de l'Etat dans l'économie. Or, la socialisation des moyens de production et de la production continue d'une manière accélérée, mais elle n'est pas suivie par la pratique adéquate de la décision sociale, de la direction. Pour le moment les tendances de la décision monopole et étatiste, de la direction, sont plus fortes. L'accent passe successivement de la possession de la propriété privée à la participation des groupes sociaux déterminés, avant tout des groupes bureaucratique-technocratiques, au pouvoir, c'est-à-dire aux centres du pouvoir social. La demande à la participation apparaît au premier plan dans les mouvements révolutionnaires d'aujourd'hui chez les différents groupes sociaux, surtout chez les ouvriers et la jeunesse. L'importance de l'autogestion et la demande à sa réalisation croîtront avec une accélération de plus en plus grande du progrès technique et économique.

Les changements dans l'infrastructure de la société conditionnent aussi les changements dans la stratification de classe et sociale. Qu'est-ce qui se passe avec la classe ouvrière, ce sujet historique de la révolution socialiste? On écrit et on dit: la classe se réduit numériquement, ajourne la révolution, suit les traces des suppositions objectives du socialisme, perd en totalité la capacité révolutionnaire, s'intègre dans le système existant à cause de l'accroissement du standard etc. Il faudrait considérer chacune de ces thèses séparément, mais nous devons nous limiter à la mise en relief d'une attitude générale. L'entité de la classe ouvrière change. Elle n'est plus ce qu'elle était au temps de Marx. Sa structure qualificative change, son volume s'élargit par les nouvelles catégories qualifiées et la classe ouvrière devient la force nationale fondamentale des sociétés à l'Ouest. La classe ouvrière continue à être le sujet historique du socialisme, parce que sa place dans le système capitaliste de production n'a pas changé avec l'amélioration du standard. La classe ouvrière est le groupe social productif de base; d'après ses possibilités vérifiées dans la pratique, elle est le groupe le plus organisé de la société contemporaine, et elle est le porteur le plus naturel de son propre intérêt historique – de la réalisation de la société sans classe.

A cause des raisons déterminés qui ne peuvent être ici le sujet d'une analyse, la classe ouvrière à l'Ouest changeait les méthodes et les formes de sa propre action. Sur cette voie elle a obtenue des importants résultats socio-politiques, qui changent progressivement sa place dans la société, mais elle reste encore le porteur de la fonction créatrice humaine du travail exploité.

Au cours de notre siècle, le détour historique des cours de la révolution sociale à l'Ouest se développait spontanément, mais les partis et les organisations ouvriers se conduisaient comme si ce détour historique n'avait pas lieu. Après les insuccès fréquents ils propageaient la remise de la révolution pour un avenir mythique ou par la devise de l'attente ils plaidaient en faveur de l'importation du socialisme (l'exemple du parti communiste). Les partis social-démocrates acceptaient la devise de la révolution tranquille, en tant qu'une lutte pour la majorité dans le parlement, ainsi que la devise des changements quantitatifs dans le cadre du système existant.

A l'Ouest la révolution sociale est déjà à l'œuvre. Il la faut avant tout déchiffrer théoriquement, pour qu'on puisse influencer ses cours postérieurs. La nouvelle théorie de la révolution doit rejeter la logique »ce qui est pis, c'est mieux« et doit défendre la nouvelle logique »ce qui est mieux, c'est mieux«, ensuite, elle doit exiger les changements dans la structure du parti en tant que l'organisation spécifique de la classe. Il est sûr que la variante stalinienne du type de Lénine du parti ne correspond pas au degré contemporain et aux tâches de la révolution sociale à l'Ouest. Il est également indispensable de changer la théorie classique marxiste sur le rapport du prolétariat et de l'état dans ce sens que l'influence directe de la classe dans tous les domaines de la vie sociale ainsi que la prise du pouvoir politique soient un processus synchronisé, et non la prise du pouvoir en tant qu'un point de départ de la révolution. Il est incontestable qu'à l'Ouest on acquiert les conditions pour les cours »tranquilles« de la révolution, bien qu'on ne puisse pas exclure en entier l'application de la révolution armée.

Voilà trois décennies qu'un monde nouveau des pays en voie de développement naît sur les ruines du système colonial. Ces pays représentent une nouvelle dimension dans le développement socio-économique du monde contemporain. Au moyen des méthodes tranquilles ou de la lutte armée pour l'indépendance, les mouvements de libération sont devenus également porteur des tendances socialistes dans ces pays. Ces mouvements représentent la critique pratique des compréhensions de la révolution socialiste jusqu'à présent, surtout de ses porteurs sociaux et de la forme de l'organisation politique d'avant-garde. Evidemment, le système des catégories du socialisme scientifique, paru à l'Ouest, n'est pas entièrement adéquat pour la compréhension des changements révolutionnaires dans cette partie du monde. L'accent de l'eurocentrisme se sentait dans la valorisation des événements dans cette partie du monde. Dans ces pays, outre les déclarations socialistes et les discussions théoriques sur le socialisme, les transformations révolutionnaires sont en cours, qui enregistrent les flux et reflux de la libération de l'homme travailleur, des classes exploitées et des peuples asservis. La lutte de libération obtient progressivement, spontanément et consciemment, le caractère de la révolution socialiste dans certains de ces pays (par exemple d'Algérie et Cuba). On réduit ou on saute des siècles entiers de la pratique des méthodes du capitalisme libéral. De plus en plus mûrit la pensée qu'il faut dépasser également les méthodes étatistes et bureaucratiques, par l'animation d'une large initiative des hommes travailleurs dans la gestion des affaires sociales.

L'évolution de la conscience de ces mouvements marche devant leur base socio-économique. La conditionnalité internationale socialiste ainsi que la présence de plus en plus grande de la théorie du socialisme scientifique dans ces mouvements agissent à ce cours des événements.

Or, dans les modalités et les directions différentes, et avec une intensité différente, la révolution sociale devient en pratique le processus universel mondial. Outre les conditions concrètes régionales, la révolution sociale en tant que phénomène universel agit aussi sous les conditions globales communes. Deux conditions suivantes sont les plus importantes.

Le monde contemporain, grâce aux immanents processus intégraux devient de plus en plus un tout, mais dans lequel agit aussi la loi du développement sans régularité. L'inégalité du développement planétaire conduit à la contradiction fondamentale du monde contemporain: entre le nord développé et le sud sous-développé. On tire de cette contradiction qui s'aggrave de plus en plus les différentes conséquences théoriques pour le cours postérieur de la révolution sociale.

On prétend que la contradiction intérieure de la société capitaliste: bourgeoisie – prolétariat soit transposée sur le plan global et ainsi toutes les nations se divisent en nations bourgeoises et prolétaires. Les nations prolétaires, qui vivent dans le sud sous-développé, sont le centre de la révolution socialiste de laquelle dépend également la victoire du socialisme dans la société développée des nations bourgeoises. Cette contradiction, aggravée par l'explosion démographique de la population, crée en effet les conditions de l'impatience «révolutionnaire» de la population dans ces pays. La situation sociale s'aggrave rapidement. D'après les statistiques de l'Organisation des Nations Unies deux milliards d'hommes sont mal nourris, 500 millions ont faim, et chaque année 15 millions meurent de faim. Nous ne croyons pas que la révolution socialiste qui conduirait vers la victoire définitive du socialisme, puisse procéder de cette situation, mais plutôt l'explosion des structures sociales dans la forme de la nouvelle guerre mondiale, parce que «la pauvreté n'importe où, représente le danger partout». On prévoit que ce bouillonnement social atteindra le point culminant déjà au commencement de la décennie suivante. Le paradoxe de cette situation provient de ce que l'opposition: développé – sous-développé, est la façon d'existence du capitalisme en tant que système mondial à cause de sa propre nature. Or, cette opposition peut être radicalement dépassée par la négation du pouvoir capitaliste dans les métropoles.

De l'existence de deux systèmes socio-économiques: du capitalisme et du socialisme, le besoin s'est imposé pour leur coexistence. La coexistence est la façon d'existence de l'humanité en tant qu'espèce, à cause du danger de la guerre thermonucléaire. Les compréhensions sur le développement de la révolution socialiste dans les conditions de la coexistence sont diamétralement opposées. D'après les uns, la révolution socialiste dans les conditions de l'acceptation de la coexistence ressemble à la quadrature du cercle, tandis que d'après les autres, la révolution socialiste n'est possible que dans les conditions de la coexistence. Nous considérons cette dernière compréhension d'être exacte.

parce que les différents systèmes sociaux ne sont pas l'arène de la lutte de classe. La révolution socialiste dépend avant tout des suppositions intérieures et des forces sociales de tout pays. Cependant, indépendamment de la théorie de la coexistence, la coexistence effective de deux blocs militaires et politiques, réunis autour des puissances les USA et l'URSS, qui s'identifient avec les systèmes sociaux, est tellement sensible au changement de l'équilibre, que l'apparition de la révolution socialiste à n'importe quel endroit plus importante, même avec les propres forces (l'exemple de ce printemps en France), provoquerait l'exportation de la contrerévolution. Il semble que cela peut ralentir les cours de la révolution socialiste. Par conséquent, le sort de la révolution socialiste dépend aujourd'hui beaucoup du schisme de bloc du monde et surtout de la nature et du comportement des puissances de bloc.

Non seulement les USA, mais aussi l'URSS en tant que centre du groupement de bloc fait l'exportation de son propre modèle »socialiste«, lis: de la contrerévolution. Comme l'expression des structures étatico-bureaucratiques sur le plan intérieur, on tâche par tous les moyens de soutenir une conception supranationale, bureaucratique, étatiste et de bloc, au nom de laquelle on essaie théoriquement et pratiquement réduire les différents modèles plus progressifs du socialisme qui possèdent le visage humain. L'influence positive du développement de la révolution en URSS est dans un rapport réversible avec le temps, c'est-à-dire au cours du temps, l'influence devient moins positive. L'influence négative aux mouvements ouvriers des pays capitalistes développées provient également de l'absolutisation des propres expériences d'un milieu social retardé.

Dans le monde contemporain la révolution sociale qui se déroule sous le signe de la vision de Marx de la révolution, est à l'œuvre. Les parties intégrales de cette révolution sont faites par: les révolutions socialistes, dont la prolégomène était la révolution armée, ensuite la révolution scientifique et technique avec les importantes conséquences sociales, ainsi que la révolution nationale et libératrice avec ses tendances socialistes. Le programme de Marx de la révolution sociale »en tant que passage de la préhistoire humaine à l'histoire humaine«, se réalise à peine initialement, et certains événements pratiques qui se nomment marxistes, se trouvent au-dessous du niveau de sa compréhension de la révolution sociale.

La misère économique en tant que source de la révolution n'est pas essentielle en tant que supposition de la révolution dans la vie pratique du monde contemporain, surtout à l'Ouest. Sous la pression de l'événement pratique, la révolution armée et le pouvoir du Parti Communiste se sont formés dans la théorie comme critères essentiels de la révolution socialiste. D'après ces critères, d'autres actions pratiques de la classe ouvrière vers la transformation du monde ont été valorisées plus faiblement. Le détour historique de la révolution sociale consiste dans le fait que la préparation onthologique et la demande anthropologique à la nouvelle façon de la production de la vie sociale totale sont sa source et son sens essentiels. La nouvelle façon de la production de la vie consiste dans la réalisation »de la façon de la production

des producteurs associés». L'essence de la révolution socialiste se trouve dans la négation dialectique de tout existant, et sa tâche essentielle est le dépassement des obstacles vers l'humanisation totale de la personnalité.

La spontanéité des événements ne conduit pas directement au socialisme, parce que la pratique sociale humaine est fondée sur le poly-déterminisme, mais la lutte des forces sociales organisées est indispensable. Leur front s'élargit dans le monde contemporain. Quelles sont ces forces: »per definitionem« la classe ouvrière, ensuite l'intelligentsia à cause de la connaissance de plus en plus profonde de l'indispensabilité des changements radicaux de la civilisation contemporaine, et la jeunesse, ce qu'elle a surtout prouvé dans les derniers événements, à cause de la netteté de la compréhension et du refus a priori du système existant des valeurs de la civilisation contemporaine en tant que motivation intérieure.

La création de la théorie de la révolution socialiste adéquate au monde contemporain, est indispensable, parce que cette théorie accélérerait les cours révolutionnaires pratiques, et la préoccupation fondamentale pour les marxistes n'est pas l'explication, mais le changement du monde.

ON THE IDEA OF A POLITICAL AVANT-GARDE
IN CONTEMPORARY POLITICS: THE INTELLECTUALS
AND TECHNICAL INTELLIGENTSIA

Norman Birnbaum

Amherst

The continuing and international process of student revolt, the extent to which intellectuals have constituted themselves into a group spiritually (and not infrequently politically) allied to the dispossessed of the Third World, and certain indications of increased demands for occupational autonomy amongst the technical intelligentsia in some societies, suggest a new phenomenon in the politics of industrial societies. A new political avant-garde seems to be emerging, distinctive from (and often in striking opposition to) the political organisations of the working class and the established socialist or left bourgeois parties. I propose to examine this process in the capitalist and neo-capitalist societies (more particularly, in the USA and western Europe), and to advance some tentative notions on the political potential of this group. It is necessary, first, to see whether it is a group in any sense at all – or whether we have to do with disparate and discrete reactions to a common historical situation not yet fully mastered by the consciousness of those most immediately affected by it.

I. The most conspicuous internal development in the class systems of the neo-capitalist societies, recently, has been the quantitative expansion of the technical intelligentsia. This has been caused by the changed character of the production process: knowledge has become a factor of production, in the form of the technological derivatives of scientific enquiry and in the indispensable contribution of other forms of knowledge (in the applied social sciences, as law and administration, economics and social research) to the organisation and maintenance of the productive process. Indeed, the ineluctable development of a fusion of administrative, political and productive processes in neo-capitalism (visible in phenomena like the emergence of a »defense« economy in the U. S. and in the more diffuse phenomena of regulation of the private sector by the state everywhere) has made it difficult to specify where precisely production stops and administration begins, and has rendered virtually impossible a distinction bet-

ween »political« and »economic« decisions. Briefly, that form of predictability described by Weber as indispensable to the emergence of rational capitalism (a market free to develop under the protection of a rational-legal state) has now led to the organisation of entire societies as markets. Entire areas of social behaviour once relatively isolated from market organisation are now in effect programmed to maximise profitability, if only by serious attempts to diminish their potentially negative impact on production. In our historical circumstances, something of the Saint-Simonian vision of an organisation of society by the »industrialists« has been realised – with the conspicuous difference that the higher rationality of the whole is missing, that centralisation is operated against and not on behalf of the interest of the collectivity. Knowledge, in these circumstances, does mean power – not the power of the collectivity over nature but the seizure of this aspect of the collectivity's cultural capacity by those who control the organisation and application of knowledge.

The technical intelligentsia cannot be conceived of as adjuncts or ancillaries to a technocracy because the notion of technocratic rule itself requires severe examination. The extreme importance of knowledge in the production process does not entail dramatic accruals of power to the knowers: these can be, and are, employed and knowledge can be and is bought. Those with intellectual and technical skills, therefore, do not exercise autonomous direction of the production process and the associated social processes. They apply their skills at the behest of and on behalf of those who command concentrated property. These last by no means constitute a monolithic group. Equally, however, they are by no means guided by exclusively technical interests in the rationalisation of production. Moreover, the political considerations which influence their economic decisions have little to do with the application of criteria of general welfare and much with the maintenance of the control of property. The view that our societies are ruled by technocracies is not valid, however right it may be to insist that contemporary rule requires a maximum of technical skill in the most diverse areas.

Societies of our type are not ruled by a technocratic elite, and an elite of this sort would in fact experience immense difficulties in developing purely technical criteria for political decisions. Nevertheless, those in the upper reaches of the technical intelligentsia (higher civil servants, managerial servants of the private sector, directors of the communications and knowledge industries) do manifest a technocratic consciousness, in part a realistic assessment of their indispensability in industrial society, in part an ideology designed to advance their interests as a group with determinate economic claims and political concerns. This consciousness may be elaborated as a doctrine of the limits of political decision (ministers propose but bureaucrats dispose) or it may refer to the supposed independence of the technocrats' remarks considerations (in which case it merges with the ideology of »public service« utilised by the great national and international corporations to legitimate their economic and political power). What is of direct interest to us is the question of the extension of this consciousness to other strata in the technical intelligentsia.

This grouping comprises a considerable range of occupations. In the most technically advanced of industrial societies, the United States, it grew from eight to thirteen percent of the labour force in the period from 1950 to 1965. (The U. S. Census category is »professional and technical workers« and it is interesting to note that during the period at issue the white-collar segment of the labour force as a whole grew from forty and one-third percent to forty-seven and one-half percent, whereas manual workers declined as a percentage of the total from thirty-nine and one-third percent to thirty-six and one-fifth percent.) In France, during the period 1954 to 1962, the category »professions liberales et cadres superieurs« grew by thirty-seven and four-tenths percent while the category »cadres moyens« (including certain technical occupations grouped in the U. S. with »professional and technical workers«) grew by thirty-four percent. This growing segment of the labour force in the industrial societies is vertically divided with respect to level of education, income, status, and the exercise of occupational authority. Its members are at different distances from those who command this new hierarchy of occupational skills, and these last are in turn at one remove from those who actually dominate the political and economic bureaucracies which constitute the armature of our societies. The rapid increase in the general availability of positions in the technical intelligentsia does not necessarily entail a rapprochement of the members of this grouping with either their superiors or their superiors' masters, even if for many involved in these transformations a technical career represents an objective measure of social ascension.

In the circumstances, the technical intelligentsia must employ its acquired skills by selling its labour power to bureaucratic employers. The supposed »professionalisation« of certain newer intellectual occupations has been accompanied by a bureaucratisation of professional activity generally. In this sense, »professionalisation« means a certain control of entry into privileged employment and not the emergence of new sets of bourgeois virtuosi onto a substantively as well as formally free labour market. The new division of technical and intellectual labour corresponds not alone to the progression of the sciences, but to the requirements of the administrative and productive apparatus for a trained and specialised (in contradistinction to an educated and cultivated) labour force. These requirements have in the past two decades brought immense changes in the situation of the universities, and it is to these that we now turn.

II. The universities in the advanced societies have everywhere undergone considerable quantitative expansion. For every 100 students in higher education in the German Federal Republic in 1951, there were 177 in 1961. The corresponding figure for France was 174, and for the interval 1953/63 in the U. S. A. the figure was 173. The 1960s have seen a continuation of this expansion. The immediate discontents it has caused (overcrowded facilities, the diminished effectiveness of a university teaching corps which has not expanded nearly as fast) are obvious. For present purposes what is more important is the inadequacy of received university traditions to deal with the new demands

made upon the universities by social elites exceedingly aware of the importance of a scientific and technical dimension in the conduct of society. The universities previously prepared a high bourgeois group for a defined and limited set of bourgeois occupations: teaching, the professions, the administrative state services. They did so with a student body already inducted into a high bourgeois culture by their families. The new importance of technology, the expansion of the tertiary sector in the labour force generally, have drastically disturbed the very tentative equilibria between social demand and educational supply once fixed in the universities. The new student body is recruited from a far more heterogenous social background (if still one from which the working class is largely excluded) and must make its way in an extremely diversified occupational system. The newer directions in educational planning, therefore, adopt American (and Soviet) models of a functionalised university system. The »production« of graduates (a term which is in itself expressive of the mentality and intention of the educational planners) is supposed to match the needs of the economy for a trained labour force. These demands, however, have been imposed upon universities whose teachers and structures represent a previous phase in the existence of bourgeois culture. Moreover, as the American case suggests, even where the remnants of that phase can most successfully be reduced to ineffectuality different forms of student (and faculty) discontent arise. The universities still harbor advanced forms of bourgeois humanism which serve to incite criticism of the total functionalisation of higher education. Furthermore, the functionalisation in question is not complete: large numbers of students are educated in a manner which bears no discernible relationship to their later occupational opportunities. This is not simply a matter of the adjustment of allocations amongst the fields to more accurate projections of future manpower needs: the students are encouraged to master a general culture fragmented in social practise, and they sense the contradiction.

We may state the contradiction experienced by the present student generation in another, more aphoristic, manner. They are inculcated with bourgeois humanist conceptions of individual intellectual and cultural attainment – precisely as a preliminary to bureaucratic employment in a society which may properly be deemed post-bourgeois. Insofar as the universities have attempted to adapt to the newer social forms of a changed process of production, they have organised intellectual work in a bureaucratic manner all the more repellent because of its formal dissonance with the intellectual content of an historically elaborated system of high culture. This last can now be seen as experiencing a process of ossification (consider the virulently hostile slogans of the May rising in Paris, amongst the students, with respect to high culture). It is significant in this connection that both the technocratic innovators who would thoroughly rationalise the universities and the younger socialists who would make of the academies new bases for revolutionary action wish for a changed relationship of high culture to *praxis*. Confronted with these multiple and contradictory pressures, the universities have also had to deal with other mutually incompatible demands: they are supposed to offer fundamental in-

struction in high culture, advance the frontiers of this last by programs of pure scholarship, attend to the application of the findings of pure or – more accurately – abstract thought, prepare the future technical and intellectual labour force, and offer in addition a number of services to the society at large or to powerful interest groupings within it. In the absence of any unifying conception of their functions, manifesting a rhetoric often absurdly remote from their actual aims and activities, they have been able to operate in the ensuing crisis only by a desperate reinforcement of their authoritarian and hierarchial tendencies (which were supportable as long as the authority in question could claim legitimation from a relative constancy and plausibility in its functions). It is now, perhaps, somewhat more clear as to why the present student generation has responded to this situation with revolt. It remains to examine that revolution.

III. The sources of the revolt of the new student generation are many, and the salience of one rather than another component of the general historical situation varies according to time and place. The general or common causes of student discontent are evident: the inadequacy, verging on the comical, of the universities' structures and traditions is omnipresent and oppressively evident. The historically specific forms of inadequacy reflect the most diverse tendencies. A generation raised in (relative) prosperity finds itself asked to prepare for elite and sub-elite positions in the exploiting fraction of global society. Within western society proper, the new generation is constrained to employ theoretic and practical knowledge to maintain received systems of domination and inequality. The maximum development of individual intellectual powers, demanded by the universities, conflicts with the maximally conformist psychology required for bureaucratic careers. Not yet fully integrated into the career system, and not yet therefore instrumentalising human power (in the form of higher culture) in the pursuit of goals set by an inhuman or ahuman social mechanism, the students have assumed the role of surrogates for the missing humanity of their educated elders.

The universities, then, are foci of contradiction in societies rent by conflicts. The latent aspects of much of the crisis of advanced industrial societies make of critical intelligence a unique refracting medium for the crisis. With many others in their societies mired in routine or pursuing short-term advantages, the student generation has practically alone thought about the course of the future. The discontents experienced in the faculties have been generalised to encompass contradictions, lacunae, injustices and brutalities in spheres remote from the daily experiences of the students. It is characteristic of the student movement everywhere that it has sought allies, or more precisely allied itself with, the negatively privileged. The global underclass has been a favoured object of student concern: the Viet-Nam conflict has crystallised and strengthened tendencies long before evident in the student movement. Indeed, active sympathy for the Viet-Nameese has often been strongest in societies like the Federal German Republic or France which were not directly connected with the conflict between an imperialist America and a national liberation movement. In the United

States itself, however, the enormous force of student resistance to the war in Viet-Nam was preceded by an alliance of the most conscious and active of the student critics of American society with the American underclass itself, at first with the black population in the south and then in the north. It was the extension of the campaign for civil rights to the north, the discovery of the ineluctable resistance of the total socio-economic system to those changes which would assure the blacks a fair share in American life, that contributed to the radicalisation of an American student generation which had begun with a »liberal« ideology in the American sense. That is to say, a new form of American socialist movement has developed amongst those who began by supposing that they were simply serving as catalysts to the conscience of a society committed to a welfare politics. In both the alliance with the blacks and the campaign against the war in Viet-Nam, the American student movement has been conspicuously distant from the American labour movement, the preferred instrument of whose leaders is the American Democratic Party and the preferred policies of whose members are often imperialistic, chauvinistic and racist.

In France, the student movement (aided by other intellectuals and the left university teachers' organisation) led the movement against the war in Algeria in a period in which the unions and the French Communist Party were far from prominent in their opposition to that war. In Germany, the SDS (Sozialistische Deutsche Studentenbund) was expelled from the Social Democratic Party and has ever since had at best ambiguous and at worst hostile relationships to the German trade unions. The alliance of students and younger workers in the French May events, as exciting and portentous as it was, has not proven durable: the majority of the French working class has remained, after the initial wave of enthusiasm for the general strike in May, quite loyal to the established and bureaucratic leadership of the traditional French left. The choice of allies by the student movements, then, reflects a correct sense of their own relative isolation within the usual configuration of socialist and reformist forces within their countries. In particular, the student movement as a self-designated socialist vanguard has quite abandoned (and been abandoned by) the organisations of the working class.

Despite their relative isolation, the students seem to have revived some of the most profound critical traditions in their societies. In the United States, everyone talks of »pragmatism« and means by this a strict undertaking *not* to experiment, to continue allegiance to the bureaucratic and centralised mode of effecting social decision which is characteristic of an economy and a policy dominated by giant corporate enterprise. The American student movement, however, (and some of its adult mentors) takes »pragmatism« quite seriously: it intends experiments with new forms of communal association and control and manifests a curiously Yankee faith in the possibilities of a humanity living on a different scale. Like the German and French students, the American students see bureaucratisation as the incarnation of the forces against which they are struggling; they therefore refuse political solutions which would entail the utilisation of bureaucracy for diffe-

rent or newer ends, and they justify their refusal precisely by citing a common variant of »bourgeois« sociology, namely that variant which insists on the ubiquity of large-scale organisation, on the tendency of organisation to dictate societal ends as well as means.

The French and German movements, which confront stagnant yet formidable working class movements, have had the advantage (as compared with the American student movement) of working with a socialist tradition, if a dessicated one. Not surprisingly, they have turned to recently neglected aspects of their own countries' revolutionary traditions. In France, the vocabulary and program of the student revolt constituted a rebirth of the anarcho-syndicalist tradition, once so prominent in French socialism – much to the astonishment and dismay of that most Leninist of parties, the French Communist Party. In Germany, the student movement's efforts to mobilise working class support have followed from theories of mass action derived from the Luxembourgist critique of rigidity in German Social Democracy. Both the German and French student movements, finally, have exhibited a theoretical level far more complex and advanced than that attained by the American movement – again, quite in accord with national political traditions. (It is commonly supposed that theoretically the German SDS has been a tutor to the rest of the European movement. The vertiginous course of the May revolution in France, the rapid adhesion to the movement of tens of thousands of students previously remote from it, should not obscure the considerable theoretical work which prepared for the rising – even if the rising took, not last, the younger French socialist theorists by surprise.)

The student movement, then, appears to constitute a socialist avant-garde in an epoch in which the socialist traditions of the working class have been severely attenuated. We may ask whether the students can form the nucleus of a new socialist alliance, with a composition as different from the older one (socialist workers and a small set of bourgeois intellectuals) as our epoch differs from previous phases in the social history of capitalism. In this connection, a number of observations are of interest. Firstly, we had best distinguish between radical (or revolutionary) student organisations and the radicalisation of other student groups. The radical or revolutionary student movements do not appear to comprise more than the percent of the student bodies in the societies in which they have been most visible. It is quite true, however, that in moments of crisis the student left has been able to activate radical impulses amongst ostensibly more neutral student organisations. The German SDS has at times had immense success in carrying the local ASTAs with it (ASTA is Allgemeine Studenten Ausschuss, or the representative and »constitutional« organ of the German student bodies in the several German universities) and has also had considerable success at the national level with VDS (Verband Deutsche Studentschaften), the national co-ordinating body for the ASTAs. The French UNEF (Union Nationale des Etudiants Français) was in fact about dormant when the crisis precipitated by the extremely small Movement of 22nd March (which was joined in the Sorbonne courtyard by a miscellany of small radical organisation) radicalised both the leadership of UNEF and the mass of French students. Those who

dismiss the smaller French student groups («grouposcules» in the French vocabulary) as sects forget that there are moments when sects do become churches. In the United States, the Berkeley Free Speech Movement was a coalition of student forces which included political clubs which were nominally on the right. In the recent American university disturbance at Columbia, a small chapter of Students for a Democratic Society secured considerable support from the rest of the student body, including liberal elements (in the American sense) whose abhorrence for the physical occupation of university buildings by SDS was quickly enough matched by their revulsion for the tactics of the university's governors. In all of these instances, the precondition for the assumption of leadership by the radical student organisations was an initial alliance of a militant left and a moderate or hitherto dormant center about issues directly connected with the condition of the students in the universities. The process of generalisation, from a critique of the universities to a critique of society, has by no means been completed for the great majority of students in the western universities. Temporary burst off radical energy (the Berkeley revolt, the French May rising) do subside, and if they leave an enlarged radical remnant amongst the student bodies in question, we cannot ignore the fact that only a minority of students have as yet been radicalised. I am quite aware that the tendency towards radicalisation seems to continue unchecked, that it has spread to the academic secondary schools, and that a newer group of young university and secondary school teachers will soon be graduated from the student movement to posts in which they can influence the young.

Who are the student radicals? In the first instance, they seem in no society to comprise more than ten percent of the university student body. (In the United States, entire institutions – technical ones, or those patronised by lower middle class and working class students – are untouched by student radicalism.) They seem to come from families with radical or liberal traditions, and often from bourgeois families already inducted into higher culture. Their »proletarianisation«, then, may lie in the future: it does not reside in their past. With the significant exception of the French May rising and certain recent disturbances in the German technical schools, the student movement has until now been led by students of the humanities and social sciences. The French events did entail considerable activity by pure and applied scientists, including medical students (as well as by their elder counterparts in these fields in the universities and in professional institutions generally), whose concern was with the social uses of their knowledge as well as with the organisation of instruction and enquiry in these fields. This may well indicate a change in the basis of the student movement in the future, but for the moment we may assert that the most consistently radical elements in it have been those not facing imminent induction in the administrative and productive process. Precisely why students of sociology, in particular, should be prominent in the movement is not easy to answer. Once intended as a discipline encompassing the understanding of society as a whole, sociology has often been degraded to one defined by a set of research techniques useful as ancillary instruments of administrative techno-

logy. The students, more interested in the discipline's critical traditions than in their teacher's techniques, have found intellectual incentives for refusing this world in portrayals of it which insist on its immutability. (It is true that in France and Germany, especially, sociology has also been taught by a very few radical university professors.) At any rate, were we obliged to find a brief formulation, we should have to say that the radical student movement has been led by the intellectuals amongst the students. This remains true even where, as in the United States, certain of the radical leaders manifest a considerable disdain for intellectual tradition. Their revulsion for it, and the adherence of critical students in other societies to a (seriously radicalised) version of tradition, have common roots: the conviction that university education reveals, if unintendedly, the deformation of a society.

IV. In this essay, I have described the technical intelligentsia as a determinate group within the labour force. My terminology has now altered somewhat, and I have written of »the intellectuals«. This distinction, indeed, occurs in the essay's title. Each term refers to groups in possession of a higher education and, more generally, of access to a part of the society's traditions of higher culture. Certain distinctions do, however, enable us to speak of the groups as different. The intellectuals have addressed themselves directly to publics on matters of public concern. Their activities have been communally regulated, by the interplay of public preference and taste with the criteria of relevance recognised by the intellectuals themselves. United in informal but effective groups, the intellectuals through these groups have exhibited a limited but definite autonomy. The technical intelligentsia, by contrast, have solid technical skills on the labour market. Their employers stand as intermediaries between the technical intelligentsia and the larger society or significant sectors of it, and the form in which their intellectual work has affected society has been determined not by themselves but by these employers. The regulation of the technical intelligentsia occurs through codification of the rules governing professional or technical qualifications, and their autonomy is considerably more restricted than that of the intellectuals. The groups differ then, with respect to the content of their activity, their mode of converting that activity into social products, and the degrees of autonomy with which they work.

I am painfully aware that the difference between intellectuals and members of the technical intelligentsia, as I have given it, may well be derived from a previous phase in the social organisation of intellectual activity. The intellectual, in this conception, does bear a conspicuous resemblance to the individual (if hypothetical) participant in the free market. The autonomy of which I have written may be as much a matter of the relatively open organisation of the market for intellectual work in the 19th and early 20th centuries as of the conception of homo faber bound to bourgeois activity in general. It would follow that we require new conceptions of intellectuals and their activities, able to comprehend the transformations in the market which have taken place in recent generations. Nevertheless, if for the mo-

ment we take as a minimal criterion distinguishing intellectuals from the technical intelligentsia their relative remoteness from the administrative and productive process in industrial societies, we find that minimal and maximal criteria give about the same results.

The intellectuals are artists, writers, scientists in the pure rather than the applied fields of the natural sciences, scholars in the human sciences not directly involved in the manipulation of behaviour. It is clear that persons in these categories may from time to time accept employment which entails the utilisation of their intellectual labour power by bureaucratic employers for purposes quite different from the creative or expressive motives animating the intellectuals. The boundary lines are often unclear, but the existence of two separate areas of intellectual activity is hardly in doubt. Indeed, when agencies of power call upon intellectuals it is not always for the purpose of inducing them into the discipline of power. Precisely the indiscipline of relatively free intellectual activity attracts the powerful as guaranteeing the relative disinterestedness and novelty they hope to find in the ideas of intellectual counsellors. It is one of the ironies of our present situation that so many intellectuals strive to identify with the perspectives of kings, whilst their rulers value them for their activity as philosophers.

The critics of the intellectuals amongst the powerful and practical (and those most embittered of critics, the self-hating segment of the intellectuals) have made too much of the supposed defects inherent in the intellectuals' position. Remoteness from a certain experience of reality, they argue, has led the intellectuals to abstract and extreme formulations, which in the end may be little more than the ideology of a special interest group. The »experience of reality«, of course, is also a matter for (argumentative) definition. If »reality« is defined as a certain willingness to accept the assumptions intrinsic to the operation of a system of power, the intellectuals' resistance to this definition (a resistance which has at times taken on quite explicitly reactionary forms) may contain within it the possibilities for alternative definitions, critiques of reality which could in time lead to alternative social institutions. The cultivation of an idea and a practise of wholeness, of the notion of life as a work of art, is as much part of the tradition of the intellectuals as a certain re-enactment of the hypothetical individuation of the commodity market. The fact that in critical instances the intellectuals speak to others than themselves, and precisely to the members of the technical intelligentsia, attests not merely their attention to public issues. It expresses the fascination exercised upon those who cannot, or who are not allowed to, think freely by those whose *metier* is free thought – or something like it.

The *metier*, then, is a primary source of the intellectuals' politics. The distinctive form taken by these generally entails a considerable amount of abstraction: the intellectuals of a movement, or of a class, may be amongst the first to comprehend the implications of the historical moment experienced by others simply in its concreteness. The bourgeois thinkers (like Marx) who saw in the nascent artisanal sects and incoherent protests of the new proletariat the beginnings of a totally new society, the German imperial (and later Nazi) theorists who

pushed to logical conclusions the instinctive anti-semitism of more popular German groupings, were certainly of unequal moral value. Each set of thinkers did, however, illustrate a certain ideological consistency, even ruthlessness, amongst the intellectuals. Combined precisely with their eccentric position with respect first to the market and later to the bureaucratic organisation of intellectual activity, this trait has often enabled the intellectuals to sense and formulate the contradictions of a society at a given moment in its development. I have cited the role of intellectuals in two movements, the one for the liberation of the working class and therewith for the creation of a new humanity, and the other an ignoble and barbaric nationalism which eventuated in German fascism. Our examples could be drawn at legion, if not entirely at will, but one point is clear; the intellectuals distance from certain kinds of material activity, their occupational repugnance for certain forms of bureaucratic organisation, their attachment to abstract versions of bourgeois tradition rather than to the sub-stratum of bourgeois activity, their familiar quest for sinecures within the interstices of bureaucratized intellectual systems, combine to endow them with what was once an anticapitalist and is now an anti-bureaucratic ethos. It does not follow that this must produce a socialist politics, since it can also produce an extremely conservative set of political beliefs and indeed, can also eventuate in one or another variant of fascism. At present, however, the intellectuals seem divided in our societies between two positions. The first encompasses what can be described as critical endorsement of the bureaucratic organisation of our societies: an alteration in priorities, a more just distribution of the social product, a broadening of the basis of higher culture (assumed to be relatively intact and in the possession of contemporary elites, of course), in short perfectly plausible reformist solutions to present conflicts are envisaged as not alone compatible with the present political and social system but very likely to be attained only by utilising that system's intrinsic possibilities. The second position supposes that bureaucratic organisation is not a simple instrumentality but an agency of domination, that priorities cannot be altered in a system which functions so as to obscure but invariably maintain certain kinds of domination, and that a newer and freer human culture can be created only if an entire system of social constraints disappear. In brief, it is a position of social criticism so profound as to generate a revolutionary politics. But what revolutionary agency can be found by the intellectuals, other than themselves?

The first position constitutes, of course, an affirmation of the present position and functions of the technical intelligentsia and the elites which direct it. It is, therefore, a rationalisation of the social importance of the intelligentsia, and as such neatly calculated (consciously or not) to allow a political union of the intellectual and that considerable segment of the public (because more than nominally literate) comprised by the intelligentsia. The intellectuals who, by contrast, have developed a structural rather than a pragmatic critique of industrial society at first glance appear to have isolated themselves from the technical intelligentsia. The latter, educated (or rather, trained) and rewarded for tasks within the system, generally have

been extremely resistant to critiques of the system – except, of course, insofar as these have demanded a more ample role and larger rewards for the intelligentsia. A critique which questions the rationality of the whole, which demands a different social definition and evaluation of technique, and which specifically questions the present system of access to privileges and rewards, has generally struck the intelligentsia as an expression of the self-pity of those whose culture was unadapted to the implacable demands of new social and intellectual forces. Recent developments, however, have encouraged the critical intellectuals to hope for allies from the groups with whom, previously, they had ambivalent relationships: the intelligentsia admired the intellectuals for their virtuosity in the realm of culture, derived such entertainment and enlightenment as they could from their work, but disdained their social criticism. Precisely as the intelligentsia has increased in size and importance, however, it has in some respects become more receptive to criticism of this kind. Its social position assured, it (or rather some of its members) have begun to ask whether it is not entitled to a far larger share in the direction of precisely the technical operations in which it is skilled. This would imply, of course, a direct assault on powers of command hitherto reserved by elites which govern state, economy and society (with or without technocratic justifications). The pressure upon the technical intelligentsia in this respect are diverse: they derive from exceedingly distinct sources. The one is the conviction, tied to their immediate occupational activities, that they can do as well or better as those placed above them in their present organisations. The other is the sentiment that in their public and private lives off the job, they are constantly encountering obstacles which result from elite incompetence in the coordination of the whole. The students, free of immediate occupational involvement and the servitudes it brings, have been free to voice these views with unmatched clarity and force. The critical intellectuals have hitherto looked to the students as allies, as agents of possible revolutionary changes in a world which voiced reformist rhetoric but manifested conservative intent. In viewing the students in this fashion, the critical intellectuals have everywhere emphasised the generational nature of the student movement. Suppose, however, that it were in effect an anticipatory strike by the technical labour force of tomorrow? Much vitiates this hypothesis: the concentration of the student revolt in disciplines of a nontechnical kind, the disinclination of the students involved to embark upon technical and bureaucratic careers of an ordinary sort and the corresponding remoteness of the probability that many of them will ever join the technical labour force, the small or uncertain support for the revolt amongst the technical intelligentsia to date. Nevertheless, it is an hypothesis which offers some hope that the critical intellectuals can transcend the limits (however imprecisely or loosely drawn) of their own situation to make contact with a group of very considerable political potential. It is, further, an hypothesis which is lent some plausibility by the events of May in France, during which the technical labour force often participated in a direct onslaught on authority, and during which it not alone formulated demands and projects for »auto-gestion« but proceeded

in the rush of events to put these into effect. The trend to unionisation in the technical labour force in the United States (in the public sector, to begin with) may point in the same ultimate direction. The final section of this essay will attempt a direct assessment of the revolutionary potential of the new political avant-garde.

V. A brief summary is in order. The importance of the students as a political avant-garde rests on a number of factors. The quantitative expansion of student bodies has accompanied a quantitative change in the functions of knowledge in the processes of administration and production so large as to be qualitative. The student revolt has given concrete form to a critique of advanced industrial societies by the intellectuals hitherto as abstract as it was desperate. The student revolt, however, can have lasting political importance only if it can be converted from a generational movement (important enough in and of itself) to one encompassing the technical intelligentsia. Long receptive to the work of the intellectuals in a passive and non-committed manner, this group now exhibits a certain generalised restiveness. Specifically, it is critical of the technical command of technical operations by its superiors, and sceptical as to the value of the results of their direction of society. Only in France has this led to an upsurge of revolutionary sentiment amongst the technical intelligentsia, and that but for an episode as yet transient. The revolutionary students, by and large, have not been preparing for careers amongst the technical intelligentsia. Their relationship to the students preparing for such careers may be likened to the relationship of intellectuals in general to the technical intelligentsia, the former utilising higher culture to criticise a world maintained (with the same culture, if in a different variant) by the latter. The political avant-garde, to establish itself as an enduring historical force, must encompass the technical intelligentsia. There follows an estimate of its capacity to do so.

I have said that the intellectuals have frequently entertained the technical intelligentsia (which is increasingly co-terminous with the educated public). Art, however, is not primarily diversion. It is also, if implicitly, a critique of experience. The turning upon itself of modern culture in the forms of the new visual art, the utilisation of the detritus of daily experience to mock that experience, constitutes a mode of social criticism. Pop art, it is true, does not go beyond the surface of the visual and tactile experience of an industrial (and a commercialised) culture. Dwelling on the surface, it allows its consumers to mock the elements of their daily life, without abandoning it. Indeed, the consumption of art in the organised market for leisure serves at times to encapsulate the social criticism of the aesthetic avant-garde. The recent prominence of artists of all sorts (those in literature, the plastic arts and theatre) as allies of the students suggests that this sort of containment may have begun to reach its limits. The artists, briefly, will no longer allow their public to be tranquilised – or to be titilated by an acceptable minimum of dissent.

In an environment in which the intellectually dominant group (in contradistinction to the politically and economically dominant one) insists on the contradictions inherent in daily experience, the technical

intelligentsia will find it difficult – at the least – to refuse consciousness of those contradictions. The students' experience of contradiction takes the form of the discrepancy between the mastery of higher culture ostensibly offered as an ideal and the bureaucratic reality actually awaiting them. The intellectuals, insofar as they have mastered a higher culture, can find no mode of synthesizing, that mastery with daily life in a society whose real criteria of choice lie elsewhere. The technical intelligentsia have until now avoided contradiction by accepting very considerable rewards of the exercise of technical expertise. As expertise becomes increasingly difficult to distinguish from the rendering of labour service, on the one hand, and merges on the other with the alteration of the social environment, the intelligentsia previous security is in jeopardy. The rendering of labour services casts it back into spiritual proletarianisation; a challenge to the sorts of social control exercised by elites with the product of the technical intelligentsia's labour power pushes it forward to social criticism and a revolutionary politics. That these are matters, for the moment, of primarily spiritual import does not diminish their ultimate political significance. The psychological pre-condition for political action of a critical or revolutionary sort is usually far more important in generating it than an »objectively« revolutionary situation – whatever that may be.

The chances for a radicalisation of the technical intelligentsia, and therewith of the extension of the student revolt, cannot be assigned a mathematical weight – not even approximately. I believe that I have shown that the chances do exist. Two final questions remain to be discussed. The first concerns the avant-garde role of the manual working class itself. Is it so totally exhausted? Periodicities in the conflict of social classes, phenomena like the bureaucratic encapsulation and regulation of that conflict by the trade unions, ought not to overshadow the continuing existence of deep and divisive conflicts of class interest in industrial societies. A radicalised technical intelligentsia in the labour force, itself in touch with the intellectuals outside it, may well provide an historical successor to the nineteenth century labour aristocracy so prominent in the unions. It may be argued that the labour aristocracy, after all, had the function of leading the unions and the socialist movement into class collaboration. One answer is that the technical intelligentsia have hitherto been class collaborators, so that nothing much remains to be lost on this score. Another is that history does not repeat itself, and that the technical intelligentsia – mounting a challenge to those in command of our society in conscious alliance with a working class itself exceedingly technicised – may prove to have a radical force of an entirely different kind than its supposed predecessor. It will also be recalled that in a society with expanding educational facilities, the new technical intelligentsia (if fewer of the intellectuals) will increasingly be recruited from the working class. The entry of the technical intelligentsia into the union movement may contribute to its re-radicalisation. (The evidence from France, again, points in this direction). At any rate, barring a profoundly visible and rapidly developing economic crisis, the manual working class as such seems unlikely to play the role of an avant-garde. Its very integration in bureaucratic society may, however, pre-

dispose it to respond to avant-garde groups nominally integrated in that society as well – particularly if these groups are in daily contact with the working class and involved in routines comprehensible to it.

In short, the technical intelligentsia may serve as an indispensable cultural and political link between the working class and the intellectuals. One of the characteristics of recent developments has been the seeming indifference, and often the hostility, of the working class to the forms of cultural revolution propounded (in practise as well as theory) by the intellectuals. The doctrine of the student movement (elaborated with especial intensity in the United States, where no bourgeois culture worthy of the name exists but where ordinary middle-class culture is in effect subject to the immediate vagaries of the market) holds that participation in the student revolt is part of a process of liberation from a culture become ossified, authoritarian, and inhuman. The psychological precipitates of political activity, then, seem as important to many in the student generation as that activity's political consequences. No immediate prospect of the spread of this sort of liberation to other social groups is visible. However, the sharing of a common sector of mass culture (one in which the cultural consumers, for once, do affect the structure of the market) by younger workers and students may again point in the direction of a more open future. The cultural and instinctual liberties of the student revolution do enflame many of their elders, and are not infrequently gaucheries in the perjorative sense. They do, however, show a disengagement from routine, a willingness to experiment with new life styles, which may have exemplary influence on others.

The students, in their cultural experimentation, have sought to establish a concrete utopia. They have refused to wait for future and hypothetical changes in social structure, despite their desire for these, to live a new life. Much of their belief that the new life can be lived, permanently, on the margin or in the interstices of industrial society may well prove illusory. Politically, it may prove worse than that, precisely if true: the establishment of libertarian colonies supported by the rest of a bureaucratic society may guarantee an indefinite continuation of bureaucratic rule, by diverting from politics some of the most imaginative and energetic of the young. For the moment, no such difficulty confronts us: cultural and political radicalism may be its demonstration to those caught in routine that other routines are possible. It is, however, too much to expect that the entire technical intelligentsia will come to radical politics by passing through a phase of hippydom. Rather, the intelligentsia may come to radical politics by generalising from its concrete occupational dissatisfactions to a larger dissatisfaction with society. Part of that dissatisfaction must inevitably turn on the cultural and instinctual restrictions it now accepts as the price it must pay for its present status. The students have moved from the view that their lives are wrongly lived (insofar as these follow adult models) to the view that the society about them is wrongly organised. The intelligentsia can afford no immediate change of life; it will have to move to the view that its lives are defective from a general critique of society, and this – for a group already in

the concrete discontents of its occupational situation. The multiple interconnections and interpenetrating spheres of industrial society may render this movement exceedingly rapid once it does begin. For the moment, the avant-garde function of the students and the intellectuals may well reside in their capacity to exercise moral leadership on the technical intelligentsia. Without an extension of the present movement beyond its present base, activity conceived as avant-gardism may in the end be seen as inspired sectarianism. The analysis of modern society promulgated by the new left and the student movement in a number of societies, laboured at by the critical intellectuals for the past two decades, is too profound, too just, a vision of reality to merit this fate. It follows that the effort to convince other groups of its truth must be the main task of the avant-garde in the next period. In this sense, the avant-garde cannot be understood as leading a movement, but as constructing one.

REVOLUTION SOCIALISTE ET POUVOIR POLITIQUE

Ljubomir Tadić

Beograd

»L'Etat a besoin de recevoir du peuple une éducation très dure«

Karl Marx, *Critique du programme de Gotha.*

La révolution socialiste (au sens de Marx) est en même temps un mouvement de classe *pour* la conquête du pouvoir politique (comprenant préalablement la destruction du pouvoir bourgeois légitime), et un mouvement *contre* le pouvoir politique en tant que tel. Mais l'orientation de la révolution socialiste vers la conquête du pouvoir politique par la classe ouvrière («conquête de la démocratie»), en tant qu'acte de violence, dans la pensée de Marx, se situe depuis le début à l'ombre du grand but de la révolution *sociale*, ou socialiste, l'abolition des classes et du règne de classe. Si la révolution socialiste n'employait ses formes qu'à la destruction de l'ancienne structure politique et à la construction d'une nouvelle, si c'était là son unique et dernier but, dans le meilleur des cas elle ne dépasserait pas le niveau de la révolution politique, *via facti* de la révolution bourgeoise, et ne se distinguerait pas de ces «révolutions» qui sortent aujourd'hui en abondance des subversions militaristes, des cliques fascistes de gorilles ou de généraux, des complots politiques, des coups d'Etat et des putsches. La révolution socialiste peut avoir recours à la violence politique, mais seulement comme *moyen* de changement fondamental *qualitatif* de la structure sociale dans son ensemble, et ce n'est qu'à cette condition qu'elle peut acquérir non seulement un sens historique, mais aussi une base et une justification éthique. C'est en ce sens, on le sait, que s'exprime Marx lui-même: »La révolution en général, le renversement du pouvoir existant, la désagrégation des anciens rapports – ce sont des *actes politiques*. Le socialisme ne saurait se faire sans révolution. Il a besoin de ces actes *politiques* dans la mesure où il a be-

soin de la *destruction* et de la *désintégration*. Mais là où commence son activité *organisatrice*, où apparaît le *but qui lui est propre*, son *âme*, le socialisme rejette son enveloppe *politique*.¹

On ne saurait être plus clair. Toute révolution, même la révolution socialiste, a un caractère *politique*, si elle détruit l'ancien pouvoir et si cette destruction fraye un nouveau chemin au progrès et au développement de la société. Mais le recours à la violence politique, cette «césarienne particulière» effectuée sur le corps social (laquelle, soit dit en passant, Marx ne considère pas comme la supposition absolue de la révolution socialiste), a un caractère tout à fait secondaire dans la théorie pratique de Marx sur la lutte des classes et la lutte sociale. Elle est et doit être soumise constamment au but final de cette lutte – à la réalisation de l'état social que Marx appelle «société sans classes», état qui marque la fin de la «préhistoire» de l'humanité et sur le seul terrain duquel peut commencer la véritable histoire de l'homme. Marx est d'avis que l'antagonisme social, dont le point culminant se situe le plus souvent, dans la «préhistoire» de l'humanité, au cœur des luttes entre nations et entre Etats, dans la dévastation insensée qui résulte des *guerres*, est possible à orienter par les courants rationnels du changement révolutionnaire qui porte en lui l'unification de l'idéal de l'utopie sociale et du droit naturel, c'est-à-dire la réalisation du bonheur humain et de la liberté humaine sur la terre.

C'est la raison pour laquelle, au cœur profond du marxisme, dans l'idée de société sans classes, se cache l'idée de la *paix humaine* opposant à la bestialité de la «struggle for life» la perspective d'un homme «naturisé» et d'une nature «humanisée». S'il en était autrement, si chaque avance pratique dans la lutte pour la nouvelle société n'était pas faite en fonction de ce «but final», de cette instance critique suprême, si la «société sans classes» n'était pas présente, au moins sous une forme fragmentaire, dans tout acte pratique de la révolution. Le recours à la violence au nom du socialisme et du marxisme ne pourrait ni se justifier ni se distinguer d'aucun des actes de domination insensés qui abondent dans la «préhistoire» de l'humanité.

Marx était profondément conscient de la possibilité et de la portée de la révolution politique, car il avait sous les yeux l'exemple de la grande révolution française et du plus fameux de ses protagonistes, Robespierre, lequel, comme le fait observer Marx, a voulu faire disparaître la pénurie, qui constituait une gêne pour la démocratie pure, en instituant l'épargne à un degré tout spartiate. Ce faisant, Robespierre croyait en la toute puissance de la *raison politique*, en la *volonté politique*, en un mot, en la *politique*. Il n'était pas conscient des *limites* de la politique en tant que telle.²

Cependant, on pourrait dire que Marx lui aussi doit en un certain sens son idée de la «dictature du prolétariat» à la «raison politique» de la révolution française, car, c'est bien connu, l'idée de la dictature révolutionnaire, avant Marx, Engels et Lénine, a été exprimée par Rousseau et par ses disciples jacobins. C'est un fait exposé clairement

¹ Cf. Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 1., Dietz, Berlin 1958, p. 409.

² Ibid. p. 402.

par H. Marcuse dans «Éthique et Révolution».³ Dans la théorie et dans la pratique de la dictature révolutionnaire, (de la démocratie totalitaire), la violence constitue un élément nécessaire et essentiel du progrès social, autrement dit, seul le recours à la violence permet aux hommes de se libérer des rapports amoraux et répressifs dans lesquels ils vivent. Cette philosophie politique est illustrée par l'adage qui affirme qu'un clou chasse l'autre; il faut que l'homme soit contraint pour être libre. D'où la théorie de ce qu'on appelle la dictature *éducative*, bien que *temporaire*.

Une question se pose ici, c'est celle de savoir en quoi la dictature révolutionnaire, en tant que dictature éducative, trouve sa justification. On peut répondre que recours à la violence révolutionnaire est légitimé par l'*histoire* même. En effet, si la violence et les sacrifices, la misère, l'injustice, ont toujours accompagné l'histoire jusqu'à nos jours, pourquoi ne serait-il pas possible qu'un mal en soi, comme la violence, soit inversé et mis au service du progrès, au service de cette liberté créatrice qui couperait à la racine le malheur et l'injustice, les remplaçant par la possibilité objective de la cessation de la lutte des hommes pour leur survie? Si l'histoire, comme disait Hegel, n'est pas le «sol du bonheur», pourquoi le malheur, la douleur et les sacrifices historiques de millions d'hommes au cours de guerres et de luttes insensées ne se fonderaient-ils pas en énergie pratique des masses au service de la révolution, source de libération et de bonheur du «démos»?

La théorie et la pratique de la dictature plébéienne mettent en relief la pensée de Robespierre sur la nécessité de distinguer despotisme de la liberté et despotisme de la tyrannie. La dictature éducative, despotisme de la liberté, ramène la définition moderne de la démocratie comme le *règne de la majorité*, comme le disait Locke, aux sources antiques, à la définition d'Aristote qui concevait la démocratie comme le *règne des pauvres*. Mais la liberté et le bonheur humains ne peuvent pas réussir spontanément sans effort organisé, sans *éducation* des masses populaires. Il faut concevoir ici un système de guidage assuré par des tuteurs, une *direction* des masses par des guides populaires, dont on supposerait qu'ils connaissent mieux le chemin qui mène à la liberté: «la démocratie totalitaire est donc une *démocratie dirigée*».⁴

L'idée de la dictature des pauvres, pour ces raisons, devait rejeter le dogme chrétien concernant le salut, la sainteté, l'inviolabilité de la vie, et créer le sacrifice historique. Cette pensée a été exprimée par Walter Benjamin sous la forme vigoureuse qui suit: «Il est faux et bas d'affirmer que l'existence vaut plus que l'existence justifiée, si existence doit signifier existence pure et simple», puisque «l'homme, justement, n'est jamais la vie humaine pure et simple... ou l'intégrité de sa personne corporelle... Car alors, qu'est-ce qui distinguerait essentiellement l'homme des animaux et des plantes?»⁵

³ Cf. Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, Francfort/le Main, 2, Suhrkamp, 1966, p. 180.

⁴ Laissons de côté pour le moment la question de savoir s'il s'agit ici de démocratie, ou d'une forme politique particulière qui ne fait que lui ressembler.

⁵ Cf. Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, Suhrkamp, Francfort/ le Main 1965, p. 62.

En d'autres termes, si la violence politique fut la constante permanente de l'histoire humaine jusqu'à nos jours (de la préhistoire selon Marx); si le pouvoir politique fut constamment entre les mains des maîtres privilégiés du monde placés au-dessus des producteurs, les serviteurs n'ont-ils pas seulement le droit mais le devoir d'avoir recours à la violence contre les propriétaires des esclaves, non afin de devenir à leur tour des maîtres, mais, comme dit Benjamin, afin d'utiliser «un moyen pour des buts justes», pour une existence qui ne serait pas réduite à la vie pure et simple, mais qui s'élèverait à un niveau digne de l'homme et de son œuvre créatrice, une vie qui s'écoulerait dans la paix, dans la joie de création, qualités positives de la liberté et du bonheur de l'homme.

C'est là que ce cachent le sens et l'importance profonde de la terreur révolutionnaire, c'est là que l'on peut voir le rôle de la guillotine et du tribunal révolutionnaire, «instrument de la justice d'en bas» (E. Bloch), par opposition à la «justice d'en haut», exprimée symboliquement par l'épée de Damoclès? Car, rappelons-nous que Marx affirmait que la dictature du prolétariat devait servir à l'émancipation de l'homme, non à l'émancipation partielle d'une classe, puisque l'injustice faite au prolétariat n'est pas une injustice particulière, mais l'injustice en général.

Marx a vécu un «type» de dictature prolétarienne, sur le terrain classique de la «raison politique», en France. C'était en 1871, la Commune de Paris. Cela lui a permis non seulement de vérifier les positions sur la révolution socialiste qui étaient les siennes depuis vingt sept ans, mais aussi d'aboutir à de nouvelles conclusions plus riches.

Dans le manuscrit préparatoire à «La Guerre civile en France» (qui n'est pas encore publié dans notre langue), Marx écrit que «la Commune n'abolit pas la lutte de classe par laquelle les classes ouvrières veulent obtenir l'abolition de toutes les classes et... le règne de classe, puisqu'elle ne représente aucun intérêt particulier. Elle représente la libération du «travail», la libération des conditions fondamentales et naturelles de la vie individuelle et sociale, qui ne peuvent s'imposer à la majorité que par l'usurpation, le mensonge et la fourberie de la minorité. Mais elle crée un stade intermédiaire rationnel dans lequel cette lutte de classe peut passer par différentes phases d'une façon *plus rationnelle et plus humaine* (souligné par Lj. T.)... La lutte des classes aborde... son grand but lorsque d'un côté elle abolit l'activité non productive, nuisible, des parasites d'Etat, supprimant les causes pour lesquelles sont sacrifiées d'immenses parties du produit national pour rassasier le monstre Etat; et lorsque de l'autre le véritable travail local et national de gestion est rémunéré au tarif d'une paye d'ouvrier. Aussi commence-t-elle par une épargne à grande échelle, par la réforme économique et par la transformation politique».⁶

Comme on le voit, la forme et le contenu de la Commune de Paris, comme «type idéal» de dictature du prolétariat, sont décrits ici de façon claire et simple. La victoire politique de la classe ouvrière sur la bourgeoisie ne signifie pas la cessation de la lutte des classes, c'est le

⁶ Cf. Karl Marx/F. Engels, Werke, Bd. 17, Dietz, Berlin 1962, p. 545/546.

premier point. Cependant, le conflit social change maintenant de fonction, il perd son caractère de paroxysme terroriste qui est propre à la dictature jacobine. La dictature du prolétariat, en tant que »stade intermédiaire rationnel«, continue à utiliser les luttes sociales comme un moyen de progrès social, mais elle les utilise »d'une façon plus rationnelle et plus humaine«. Elle montre déjà son »but« et son »âme« si elle rejette l'usurpation, le mensonge et la fourberie artificielle. parasitaire, de la *minorité*«, pour que la *majorité* productive réalise ses droits et sa liberté. Aussi la Commune de Paris ne sépare-t-elle pas la »réforme économique« de la »transformation politique«, puisque la libération de la classe ouvrière, et à travers elle de la société tout entière, ne peut être obtenue sans une organisation politique reposant sur une »épargne à grande échelle«, autrement dit sur un »gouvernement à bon marché«. Pour marquer la fin de la révolution *politique* et le début de la révolution *sociale*, la réforme économique doit d'abord frapper le pouvoir gouvernemental, arracher à la racine les protubérances parasitaires des fonctions bureaucratiques *étatiques*, à partir desquelles peut se reproduire encore la violence politique au service de l'asservissement social, même après la suppression de la propriété privée. C'est justement dans le fait que le règne prolétarien ne représente aucun intérêt particulier que réside son caractère humain général, son universalité, son rôle libérateur. S'il en était autrement, le règne prolétarien n'aurait aucune raison d'être jugé autrement que toute autre terreur répressive dans l'histoire de la société de classe.

C'est la raison pour laquelle Marx attachait tant de prix à la mesure révolutionnaire de la Commune de Paris consistant à couper à la racine la *force physique* du régime d'Etat. Il a souligné avec une profonde sympathie la proclamation du Comité central de la Garde nationale du 22 mars où il était dit que la milice nationale servait maintenant à protéger les citoyens du gouvernement, par opposition à la puissance permanente qui avait servi à protéger le gouvernement des citoyens.« Et plus loin: »La police indépendante' à été supprimée et remplacée par les serviteurs de la Commune«.⁷

La conclusion naturelle de Marx est que la rationalité et l'humanité de la lutte de classe qui transforme la révolution politique en révolution socialiste ne peuvent pas être assurées »sous le regard et la pression de la police indépendante« et secrète. Car la politique, œuvre et pratique des citoyens libres, ne peut jamais se manifester là où existe la pratique arcanique du régime sans liberté, du moins là où n'existe pas la liberté de la parole. »Mener une politique« sans une lutte d'*opinions* publiquement exprimée, sans *dialogue libre*, forme rationnelle et humaine de la lutte sociale permettant seule de parvenir à une *concordance humaine*, c'est possible si l'on conçoit la politique exclusivement comme une certitude apodictique, une contrainte, un pouvoir tout cru et une exécution *muette* des tâches dans ce

⁷ Ibid. p. 544.

qu'on appelle un Etat bien organisé. Dans ce cas, la parole et le langage ont une place, comme le pensait Hobbes, seulement dans la mesure où elles permettent de recevoir et de donner des ordres.

Cependant, ce point de vue exclut les constellations changeantes de la vie pratique, le domaine de ce que l'on appelle l'«impondérable», le domaine de la *probabilité* et des arguments plus forts, et on oublie que la discussion permet justement d'atteindre à l'unité la plus forte, la plus sincère et la plus constante. On l'oublie, parce que, volens nolens, on mène alors une politique caractérisée par le camp militaire et la discipline de caserne. Aristote fut premier à montrer que le procédé dialectico-réthorique (en politique), par opposition au procédé théorico-apodictique (dans les sciences exactes), se distingue en ceci que pour lui, une chose est d'autant mieux fondée que l'on cite plus d'arguments qui plaident en sa faveur. Car la dialectique de l'Agora est différente de celle du Lycée et de celle de l'Académie,⁸ et très loin de la «dialectique» de la caserne et de toute organisation politique militarisée.

Il est vrai que la dialectique réthorique et topique a perdu son sens au cours d'une longue histoire qui s'étend de l'Antiquité à nos jours, le point culminant en étant la création de la machinerie d'Etat centralisée et bureaucratique. C'est un état d'esprit très bien expliqué par la doctrine politique de Hobbes ou par la «philosophie sociale» qui voit dans la lutte sociale un mal extirpable seulement par recours à l'épée publique« d'un souverain absolu. La stabilité et la justice sociales imposées d'en haut devraient être la meilleure garantie du maintien de l'ordre social et d'une harmonie obtenue par la violence, comme dit Hobbes, expliquant la théorie du droit naturel du contrat social.

Toute la pensée bourgeoise, surtout après les luttes révolutionnaires au cours desquelles les masses populaires ont quand même pris la parole de temps en temps, s'est efforcée de trouver une formule satisfaisante d'intégration statique du système social et politique face à la dynamique «anarchique» de la lutte sociale. L'incertitude de la *dynamique* (de la pratique!) sociale, devait être remplacée, grâce à un système fermé, solide et politiquement autarchique, par la coexistence pacifique, sinon idyllique, des égoïsmes et des cupidités humaines sous le patronage du droit d'Etat (public). La pensée conservatrice est dominée par l'idée que les hommes sont naturellement méchants et bas. Pour éviter l'«anarchie», la société a besoin de la répression qui peut être faite seulement par des individus doués d'une grande force morale, capables de développer les bons instincts et de refréner les mauvais. Cette pensée soutient main-mise de l'élite sur la masse anarchisante et encline à la révolte. Le pouvoir de la minorité privilégiée sur la majorité exploitée. D'après Joseph de Maistre, l'un des idéologues de la contre-révolution française, le bourreau est la base principale de la société. La méchanceté est un caractère psychologique inné chez

⁸ Cf. Eugène Thionville, De la théorie des lieux communs dans les topiques d'Aristote et des principales modifications qu'elle a subie jusqu'à nos jours», Auguste Durand, Paris, 1855, p. 25.

l'homme, et ne peut être refoulée que par la violence, par des sanctions psychologiquement motivées, par la peur, par le «droit de poing». La stabilité du système doit être assurée par l'omniprésence de la police, par l'intégration de la violence. La paix en conserve est la meilleure garantie de l'existence contre l'incertitude de toutes les luttes sociales et de toutes les révolutions.

Mais cette philosophie, praticable quoique anti-pratique, flatte la croyance naïve en la possibilité de créer une société sans luttes, une société sans histoire véritable, comme si la violence faite aux courants naturels de la vie publique ne faisait pas fatalement surgir à la surface toutes les forces, toutes les passions refoulées et insatisfaites, et cette fois de façon éruptive, dramatique, souvent même sensationnelle. C'est ce qui se produit fatalement là où il existe une politique *sans alternative*, une *orientation politique linéaire*, où l'autocritique n'a pas de place, et qui se révèle par conséquent incapable de considérer les choses dans leur complexité, dans leur totalité, se montrant seulement capable d'y voir une série d'événements isolés et sans lien entre eux.

Nous avons vu que pour Marx l'édification de la société socialiste commençait par la réforme économique et la transformation politique. Réforme et transformation qui doivent frapper d'abord les attributs du pouvoir politique classique, le parasitisme, la force matérielle du régime, pour que la lutte des classes, «au stade révolutionnaire intermédiaire», se déroule de façon plus humaine et plus rationnelle, pour que la lutte sociale prenne enfin la forme d'un différend humain rendant possible la solution non-violente des oppositions sociales. Et l'unique sphère subjective d'apaisement des luttes sociales est le langage, à la fois moyen d'entente, de compréhension profonde, expression de la sincérité, de la confiance, de la cordialité, et surtout, de la *solidarité*, qualités morales de la classe ouvrière qui s'objectivent et se réfléchissent comme des rapports purs et nobles entre les hommes.⁹

Le passage de la révolution politique à la révolution sociale selon Marx, n'est pas un processus aussi long et incertain que le voulaient et le veulent encore les partisans et les défenseurs de l'éternisation de la «dictature éducative». Marcuse, dans l'ouvrage cité, a posé la question dans le même esprit que Marx: *qui éduque l'éducateur*, et les moyens dictatoriaux sont-ils suffisants pour obtenir la libération en tant que but?¹⁰

Nous sommes ramenés ici à la question essentielle: la démocratie dirigée est-elle une démocratie, ou une forme politique qui a l'aspect extérieur de la démocratie sans en être une, bien au contraire?

Les esquisses de cette forme politique, véritable *succédané de la démocratie*, nous ont été offertes par Jean-Jacques Rousseau dans *Le Contrat social*, et il faut bien les garder en mémoire: «Nous revenons

⁹ «L'unité non-violente se trouve partout où la culture du cœur humain a donné un pur moyen d'entente» (Cf. Walter Benjamin, o. c. p. 47).

¹⁰ O. c. p. 135. Comme on le sait, Rosa Luxemburg, dans sa fameuse polémique avec les bolcheviques, a vivement contesté l'importance du type jacobin de dictature prolétarienne, en lui donnant le nom de «dictature bourgeoise». Pour Rosa Luxemburg, dictature prolétarienne, cela signifie prédominance des masses, laquelle abolit l'opposition entre forme et contenu de la démocratie bourgeoise par le moyen de l'opinion publique.

à l'unanimité», écrit Rousseau, »chaque fois que les citoyens, maintenus en esclavage, ne jouissent plus ni de leur liberté ni de leur volonté. Alors la peur et la flatterie transforment les voix en applaudissements; on ne discute plus, on adore ou on maudit. C'est de cette horrible façon que le sénat donnait son opinion sous les empereurs».¹¹

Cette unanimité sans volonté est propre au plébiscite que l'histoire européenne connaît surtout depuis la fin de la république romaine et l'arrivée de Jules César et des princes sur la scène historique.

Comme Plutarque nous l'apprend, la sévérité à l'égard des grands hommes fut toujours la marque des peuples forts. Cependant, l'arrivée de César correspond à la fin de cette vertu des peuples de l'antiquité. La »Pax romana«, c'était l'assouvissement de la soif de paix au détriment de la liberté. La peur est source de flatterie et d'émotions artificielles. La raison et l'argument fort reculent devant l'approbation noncritique, devant les ovations, les acclamations. Le serviteur du peuple devient »dictator in perpetuum«, puis il acquiert la »tribunitia potestas«, avant de finir comme »pontifex maximus« et »parens patriae«, sans responsabilité devant le peuple. De l'autre côté, ceux qui sont obligés de vérifier ses qualités (les sénateurs romains), rivalisent de protestations de fidélité, car ils ne dépendent plus de la volonté du peuple mais du »jus comendationis« de César. Voilà comment un peuple fort baisse la tête devant son »grand homme« et comment l'»individu historique« se transforme en »personnalité harismatique« à vocation non plus historique mais mytique (»divi filius«).

La chute de la république romaine est un avertissement valable pour tous les temps: la fatigue causée par les luttes politiques ouvre largement la porte à l'usurpation du pouvoir politique. Les grandes révolutions des temps modernes montrent elles aussi que se ne sont pas les masses populaires en tant que sujet de l'histoire qui cueillent les fruits de la lutte révolutionnaire, mais que les *profiteurs* de la révolution réussissent à saisir le pouvoir politique et à transformer l'intérêt général en propriété privée.¹²

Dans la »dictature éducative«, que les éducateurs refusent d'être éduqués par le peuple, ou que le peuple n'ait pas la force de les y obliger, le résultat politique est le même. Les éducateurs deviennent fatalement des tuteurs refusant de traiter les hommes en *citoyens majeurs* et construisant sur cette soi-disant minorité une dictature perpétuelle, puisqu'ils ajournent à un avenir pratiquement inaccessible l'avènement de la société sans classes.

Dans la pétrification institutionnelle du pouvoir politique qui devient un but en soi, se cache en fait l'interruption de la révolution socialiste, son impuissance à échapper à l'»enveloppe politique«, à la limitation due à la politique. Il semble qu'on doive trouver ici ce point historique où la »contrainte pour la liberté« se transforme tout doucement en droit policier, en un état social qui, sous couvert de régime juridique, abolit toute liberté politique et introduit de facto l'état de

¹¹ Cf. Jean-Jacques Rousseau, Contrat Social.

¹² Rappelons-nous seulement le mot de Napoléon: »Dans la révolution il y a deux sortes de gens: ceux qui la font, ceux qui en profitent.«

siège permanent à la place de la *révolution permanente*. C'est déjà le pouvoir qui se veut lui-même et qui pose son existence à tout prix non seulement au-dessus de l'existence juste seule digne de l'homme, mais au-dessus de l'existence humaine pure et simple. Dans ce climat de non-criticité plébiscitaire, la «démocratie totalitaire» finit inévitablement dans un décor terroriste d'agression sur le plan de la politique extérieure, de camp de concentration et de dictature idéologique. En l'absence de contrôle populaire, la lutte pour le pouvoir prend des dimensions inouïes, et tout changement au sommet, du fait du »jus comendationis«, ou de l'»investiture hiérarchique«, selon le mot de Marx, revêt un caractère obligatoirement dramatique, car il s'accompagne de dérèglements constants de l'équilibre politique par les putsches, les complots, les coups d'Etat, ou, ce qui est fréquent, par les procès préventifs secrets. Quand cela se produit, et dans l'histoire du développement socialiste avec »âme politique« au cours du dernier demi-siècle, c'est une chose qui fut de règle, le pouvoir politique, nous le savons, dévore la révolution socialiste, et l'*aliénation politique* devient le grand obstacle à tout effort fait pour que le socialisme exprime son âme et son autonomie.

Au moment de cette mutation du moyen en but, le socialisme coïncide inévitablement avec le *régime politique* régnant, avec les intérêts du *gouvernement*, et l'index des rapports sociaux ne se reflète pas juridiquement dans la *constitution*, mais dans le *code pénal*. Cette identification des intérêts du gouvernement avec le socialisme a fait l'objet des sarcasmes de Brecht dans son poème »Solution« :

»Après l'insurrection du 17 juin
le secrétaire de l'Association des écrivains a ordonné
que dans l'Allée Staline on distribue des tracts
où il est écrit que le peuple
a perdu la confiance du gouvernement et que
il ne la retrouvera qu'en travaillant double.
S'il en est ainsi n'est-il pas plus simple
que le gouvernement dissolve le peuple
et en élise un autre.«

Ce poème montre bien le sens de cette »perversion politique« qui du »despotisme de la liberté« passe au »despotisme de la tyrannie«, à la violence brutale. Pour que le socialisme puisse exprimer son âme, la théorie socialiste affirme que le gouvernement doit être le simple *serviteur* du peuple et que le peuple peut révoquer le gouvernement à chaque instant. Cependant, la pratique aliénée du socialisme politique fait tout pour que le peuple soit placé sous la dépendance totale du gouvernement, et que les intérêts du gouvernement et du parti soient placés au-dessus des intérêts du peuple (des intérêts de classe). Cette »dictature éducative« exerce son activité pédagogique en poussant le peuple à coups de bâton dans le paradis socialiste, non seulement en planifiant inhumainement, à partir des bureaux ministériels, le futur bien-être du peuple, ou en jugeant et jaugeant vérité et beauté à partir du bureau désuet de l'agitprop, mais aussi en mettant la

violence au service de ce qu'on appelle l'«économie pure». Dans tous les cas, cette pédagogie politique a pour effet de soutenir le pouvoir *politique* d'une minorité privilégiée, l'*élite conservatrice*, sur la classe ouvrière.

Pour que la révolution socialiste du sens de Marx perce l'écorce de l'entrave politique, pour éviter que le droit et la morale de la révolution ne deviennent vouloir arbitraire du pouvoir politique incontrôlé, la révolution doit commencer par respecter les leçons d'histoire générale et surtout les leçons de la révolution bourgeoise, en même temps que ses expériences historiques. Elle doit savoir que dans la lutte contre l'absolutisme politique, il n'y a pas de meilleur outil que la liberté politique, car la liberté politique est le moins limité de tous les aspects de l'entrave politique. Mais la liberté politique ne saurait se réduire à une partocratie, ce pluralisme institutionnalisé du monde bourgeois, parce que son pluralisme est tourné vers l'innovation et le changement. La révolution socialiste doit rejeter le pluralisme pétrifié de la démocratie bourgeoise au même titre que le monolithisme dictatorial de type stalinien. Elle le fait lorsqu'elle est consciente du fait que les deux types assurent le règne du conformisme tyrannique, d'une unanimité insipide en vase clos.

GEDANKEN ÜBER DEN DEMOKRATISCHEN SOZIALISMUS

Július Strinka

Bratislava

I

1. Vor allem ist die Frage zu beantworten, ob wir zum Terminus »Sozialismus« das Attribut »demokratisch« berechtigt hinzufügen, ob der Terminus »demokratischer Sozialismus« nicht euphemistisch ist.

Wenn wir den Begriff »Sozialismus« in seiner eigentlichen Bedeutung verstehen, das heißt, als Synonym der sogenannten »humanen, freien Gesellschaft«, könnte das Attribut »demokratisch« überflüssig sein. Neben dieser Bedeutung gewinnt der Terminus »Sozialismus« noch eine andere Bedeutung: er wird die Bezeichnung für dieses konkrete Gesellschaftsmodell, das als angebliche Realisierung von Marx' Idee vom Sozialismus entstand, das heißt des Modells, welches in der Sowjetunion entstand und nach ihrem Beispiel auch in anderen Ländern. Die Kritik dieses Modells hat überzeugend gezeigt, daß ihm entweder mehrere wesentliche Attribute der demokratischen Gesellschaft fehlen, oder sich in ihm nicht genügend entfaltet haben. Falls wir daher den wahren Sozialismus, dem die Demokratie immanent wäre, von diesem undemokratischen Modell des Sozialismus unterscheiden wollen, können wir das durch Hinzufügung des Attributes »demokratisch« tun.

Das ist das erste Argument für die Berechtigung des Terminus »demokratischer Sozialismus«.

2. Den zweiten Einwand könnte man ungefähr folgendermaßen formulieren: wenn das bisherige Modell des Sozialismus nicht der echte Sozialismus ist, wenn der wahre Sozialismus gerade der demokratische Sozialismus ist, muß man dem undemokratischen Modell des Sozialismus einfach die Bezeichnung »Sozialismus« entziehen, resp. ihn konsequent als »stalinistischen«, »etatistischen« u. ä. bezeichnen und den Terminus »Sozialismus« ausschließlich dem neuen, humanen, wahren Sozialismus vorbehalten. So würde das Attribut »demokratisch« überflüssig werden.

Dieser Grund hat einen rationalen Kern. Der undemokratische Sozialismus ist wirklich kein Sozialismus in der wahren Bedeutung dieses Wortes und deswegen kann sich der Terminus »Sozialismus« in seiner vollen Bedeutung nur auf den demokratischen Sozialismus beziehen. Leider existiert der demokratische Sozialismus vorläufig nur im Keim oder nur als Projekt – auch das nur in groben Umrissen, in ungenügend ausgearbeiteter Gestalt. Dennoch trägt auch das bisherige Modell des Sozialismus gewisse Züge des Sozialismus – wenn auch unentwickelt oder verzerrt. Deshalb können wir wegen der Unterscheidung dieser zweier Gestalten des Sozialismus, ohne das erwähnte Attribut schwer auskommen.

Es gibt jedoch noch einen weiteren Grund.

Im Stadium der theoretischen Destruktion des stalinistischen oder byrokratisch-etatistischen (wie ihn die Jugoslawen treffend bezeichnen) Modells des Sozialismus konzentrierte sich die Theorie vor allem auf die negativen Seiten des bisherigen Modells des Sozialismus, auf ihre Kritik und Negation. Was die positive Vorstellung vom Sozialismus betraf, die hatte gewöhnlich nur die Gestalt von allgemeinem abstrakten Prinzipien und sie entfalteten sich nur in der Kontradiktion zum inhumanen Sozialismus, im Rahmen der Erwägungen darüber, wie der Sozialismus *nicht sein soll*.

Jetzt treten wir in ein neues Stadium; ins Stadium, in dem gesagt werden muß, wie der Sozialismus *sein soll*. Natürlich soll es nicht nur beim Konstatieren bleiben, vielmehr soll ein konkretes, realisierbares politisches Programm ausgearbeitet werden, ein Programm das die realen gesellschaftlich-politischen Kräfte als ihr eigenes ansehen könnten, das nicht nur eine Proklamation, sondern eine Anleitung zur Aktion wäre, eine Anleitung zur Selbstverwirklichung dieser realen gesellschaftlich-politischen Kräfte und gleichzeitig der Gesellschaft als Ganzem.

Wenn der wahre Sozialismus ein politisches Programm werden soll, muß er sich genau und positiv vom bisherigen Sozialismus unterscheiden. Es muß nämlich klar gesagt werden, daß es sich nicht nur um ein Verbessern, ein Vervollkommen des bisherigen Modells des Sozialismus handelt, sondern um seine wesentliche, strukturelle Umwandlung, um ein qualitativ neues Modell, ein neues System des Sozialismus. Und diese Unterschiedlichkeit vom alten Modell des Sozialismus im positiven Sinn wird sehr klar gerade durch das Attribut »demokratisch« ausgedrückt.

Das ist das zweite Argument für die Berechtigung des Ausdrucks »demokratischer Sozialismus«.

3. Es gibt auch einen dritten Einwand: ob nämlich der Ausdruck »demokratischer Sozialismus« nicht synonym mit dem Terminus »sozialistische Demokratie« ist, ob dies nicht eine überflüssige Tautologie ist.

Dieser Einwand ist der am wenigsten wirksamste. Beide Ausdrücke bezeichnen etwas vollkommen Verschiedenes. Der Terminus »sozialistische Demokratie« bezieht sich nur auf das politische System des Sozialismus, auf die Gesamtheit der politischen Formen und Institutionen der sozialistischen Gesellschaft. Der Terminus »demokratischer

Sozialismus« bezieht sich jedoch auf die Gesellschaft als Ganzes, auf die Gesellschaftsordnung in ihrer Gesamtheit, nicht nur auf politische Formen der ökonomischen Aktivität der Gesellschaft, auf das System der ethischen Werte der Gesellschaft u. ä. Die »sozialistische Demokratie« als politisches System, als Form des politischen Lebens der Gesellschaft ist daher nur eine Komponente, resp. eine Seite dessen, was wir als Ganzes als »demokratischen Sozialismus« bezeichnen müssen.

Selbstverständlich, ist der Schlüssel zur Umwandlung des »byrokratisch-etatistischen« Modells des Sozialismus in ein »demokratisches« Modell die Umwandlung des politischen Systems des Sozialismus, das heißt des Systems der sozialistischen Demokratie. In der ersten Etappe dieses Bestrebens richtet sich die Aufmerksamkeit vor allem auf diese Aufgabe, auf die Umwandlung des politischen Systems des Sozialismus. Es kann der Eindruck entstehen, als ob darin eigentlich auch das Problem der qualitativen Umwandlung des Sozialismus als Ganzes voll enthalten wäre. Von diesem Schein dürfen wir uns jedoch nicht beirren lassen. Die strukturelle Umwandlung des politischen Systems ist eine der Aufgaben, die auf uns warten. Obwohl eine der Hauptaufgaben, ist es nicht die einzige. Das Problem des »demokratischen Sozialismus« auf das Problem der »sozialistischen Demokratie« zu reduzieren, bedeutet Inhalt und Sinn der geforderten Umwandlungen verringern, sie aus dem breiteren Rahmen des humanistischen Projektes herausnehmen. Wenn also die Identifizierung der Begriffe »sozialistische Demokratie« und »demokratischer Sozialismus« vom sachlichen Standpunkt aus unrichtig ist, ist es vom ideologischen Standpunkt aus sogar noch retardierend.

4. Der Sinn dieser Erwägungen ist natürlich keine semantisch-logische Analyse und Begründung für die Berechtigung des Terminus »demokratischer Sozialismus«. Dennoch war auch das notwendig, denn, obwohl dieser Terminus stark frequentiert ist, wurde für seine Begründung verhältnismäßig wenig getan. Der Sinn dieser Erwägungen ist der Versuch zu identifizieren und einige positive Aspekte der Problematik des demokratischen Sozialismus zu analysieren. Im weiteren Text werden wir daher den Terminus »demokratischer Sozialismus« als adäquaten Terminus für die Bezeichnung dessen, was den positiven Inhalt und das Ziel ausmacht, als Beziehung des heutigen Bestrebens, der treibenden Kräfte einer sozialistischen Erneuerung, als Bezeichnung des gesellschaftlichen Projektes, das sich als Ideen Ausdruck dieses Bestrebens formulierte, als Bezeichnung des politischen Programms der Reformkräfte des Sozialismus.

II

5. Wenn wir unter Sozialismus ein System verstehen, in dem – im Vergleich zu vorhergegangenen Systemen – die menschliche Gesellschaft sich dem Ideal einer »humanen, freien Gesellschaft« nähern würde, muß den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit bei der Erforschung der grundlegenden Attribute des Sozialismus, unbedingt das Problem der Freiheit bilden.

Wir beginnen bei Alfa, aber es ist unumgänglich notwendig, einige Gedanken allgemeinerer Gültigkeit hervorzuheben. Der Zwist zwischen dem Element der Freiheit und dem Element der Sklaverei, der sich durch die ganze Geschichte, zieht, ist nämlich auch der lebendige Nerv des heutigen schmerzlichen Streites zwischen zwei möglichen Sozialismen.

Wir verstehen die Freiheit oft viel zu eingengt: nur als Recht, im Sinne der eigenen Intentionen zu handeln, resp. noch weniger -, als Recht, eine Alternative zu wählen. Dabei werden wir uns gar nicht bewußt, daß schon diese Intentionen äußerlich gegeben sein können, daß sie in die Kette des unumgänglich Notwendigen eingeschmiedet sein können und daß unter den gegebenen Alternativen gerade die richtige fehlen könnte. Die Illusion der Freiheit ist oft ein Ersatz für die wirkliche Freiheit.

Die wirkliche Freiheit ist nicht Sache des gegenwärtigen Augenblicks, Sache der Wahl im gegebenen Moment. Diese kann schon determiniert sein. Determiniert nicht nur von Außen, sondern auch von Innen - aus den Tiefen der Subjektivität. Für das Wahlergebnis ist der Entwicklungsgrad des Subjektes, wie das Subjekt für den gegebenen Augenblick der Wahl vorbereitet ist, nicht ohne Bedeutung.

Aber nicht nur das. Das Subjekt ist nur dann wirklich frei (natürlich immer relativ), wenn es nicht nur wählen kann, sondern auch die Möglichkeit und Fähigkeit für Alternativwahlen besitzt, wenn der Wahlakt nicht nur die Antwort auf den Druck von Außen, sondern der Höhepunkt seiner eigenen inneren Aktivität, seines eigenen vorgehenden zielbewußten Hinzielens ist.

Das Element der Freiheit, ihr natürliches und einzig mögliches Milieu, ist daher die Sphäre der Subjektivität. Das Maß der Freiheit ist das Maß der Entfaltung des Subjektes, das Maß des sich Selbstbewußtwerdens, seiner Aktivität, seiner Fähigkeit, sich die Bedingungen seines zielbewußten Entscheidens zu formen.

6. Dieses Abschweifen in die Problematik der Freiheit ist nicht ohne Zusammenhang mit unserer Erwägung über die Probleme des demokratischen Sozialismus.

Was bedeutet nämlich eine »wirklich humane freie Gesellschaft« aufbauen?

Es heißt vor allem, den Aufbau einer solchen Gesellschaft, in der sich im größten Ausmaß die Subjektivität eines jeden einzelnen ihrer Angehörigen, einer jeden natürlich entstandenen Gruppierung von Menschen und schließlich auch die gesamte Subjektivität der Gesellschaft als Ganzes entfalten und zur Geltung bringen könnte.

Es ist zu allgemein und abstrakt gesagt, aber nur bei dieser Betonung der Bedeutung der Subjektivität können wir einen produktiven Ausgangspunkt zur Definition des demokratischen Sozialismus finden. Denn wenn der Sinn des Sozialismus die Befreiung des Menschen, die Wiederherstellung seiner menschlichen Substanz, seines Attributes des authentischen freien Wesens ist, kann der Weg zu dieser seiner Freiheit nur der Weg der Kultivation seiner Subjektivität, der Weg zur Bildung von Bedingungen und Voraussetzungen für ihre Entfaltung und Selbstrealisierung sein.

Das Hinzielen zur Freiheit geht nicht als geradliniges Anwachsen der menschlichen Subjektivität, ihres Gewichtes und Einflusses vor sich. Bereits Hegel und nach ihm Marx wiesen darauf hin, wie dem Menschen sein eigenes Wesen entfremdet wird, wie ihn die vergegenständlichten Produkte seiner eigenen Aktivität um seine Subjektivität bringen können, wie sie es zuwege bringen, eine eigene Subjektivität zu erwerben und den Menschen in ein bloßes Objekt oder Werkzeug seines eigenen Zwecks zu verwandeln. Das Hinzielen zur Freiheit entfaltet sich als erbitterter Kampf des Menschen um sein menschliches Wesen gegen entfremdete feindliche Kräfte, die er durch seine widerspruchsvolle Tätigkeit selbst hervorbrachte und unablässig in die Welt setzt.

Die Quelle dieser Entfremdung des menschlichen Wesens dem Menschen sah Marx im Privateigentum. Apologeten des stalinschen Modells, sich auf einige vereinfacht aufgefaßte Aussprüche Marx' stützend, behaupteten, daß es im Sozialismus, da ja das Privateigentum aufgehoben ist, keine Entfremdung gibt.

Dazu muß gesagt werden, daß Marx, als er vom Privateigentum als Quell der Entfremdung sprach, nicht dessen bloße ökonomische Gestalt als Privateigentum der Produktionsmittel im Sinn hatte, sondern jedes gesellschaftliche Verhältnis, in dem sich die Bedeutung des Menschen und des Dings ins Gegenteil verkehrt, in dem sich der Mensch »vergegenständlicht«, in dem das Objekt des »Besitzens«, Manipulierens, umgewandelt wird und das Ding (zum Beispiel die Maschine, aber auch die Institution, Organisation u. ä.) sich »subjektiviert«, d. h., zum Zweck seiner selbst wird und den Menschen, die Menschen, als lebendes Material in die Sphäre seiner Eigenbewegung zieht. Das Wesen der Entfremdung ist gerade diese Verwechslung der »Subjektivität« und »Gegenständlichkeit«, das sich Aneignen der Subjektivität durch das Ding und die gleichzeitige Vergegenständlichung des Menschen.

Diese eingehendere Interpretation der Entfremdung führen wir nicht deswegen an, weil wir mit der banalen Behauptung vom Nichtexistieren der Entfremdung im Sozialismus polemisieren wollen, sondern weil wir die Aufmerksamkeit auf den Punkt, auf den Moment, auf den Bruch des Geschehens lenken wollen, in dem sich das Positive ins Negative, das Humane ins Antihumane, die Freiheit in Sklaverei verkehrt. Dieser Punkt ist ganz und gar nicht an das Privateigentum in seinem striktem ökonomischen Sinn gebunden. Die Entfremdung in der Sphäre der gesellschaftlichen Beziehungen ist an jedwede Erscheinung geknüpft, die dem Menschen als autochtonem Träger der Subjektivität und Freiheit seine Wesensattribute nimmt, in der Mesch vom Subjekt zum Objekt, oder – um einen politologischen Terminus zu benützen – Gegenstand der Manipulation wird.

8. Die Kritik des Stalinschen Modells des Sozialismus hat überzeugend gezeigt, daß dieses System die dargelegte verzerrte Beziehung permanent reproduzierte. Träger der Subjektivität waren nicht Menschen, Bürger, oder ihre natürliche gebildeten Gruppierungen und Organisationen, sondern das System als solches, seine Institutionen, seine gestellten Mechanismen. Die Gesellschaft wird entzweigespalt-

ten: auf einer Seite war hier die Gesamtheit von einander isolierten, atomisierten Individuen, authentisch nur in ihrem intimsten Privatleben oder in engen unformellen Gruppen, ohne originellen Einfluß auf die Bewegung des Ganzen, und auf der anderen Seite das allumfassende und allmächtige institutionelle System, eingeschlossen in sich selbst und seinem Zweck dienend.

Ähnlich gespalten wie die Gesellschaft war auch der Einzelne; nur ein Teil seines Wesens gehörte ihm selbst – den anderen Teil entzog ihm das System als lebendige Nahrung seines eigenen Funktionierens, für seine eigenen (aber nur vegetativen) Bewegungsfunktionen; es gab auch Zeiten, da der gefräßige Leib des totalitären Systems auch Menschen verschluckte und nur ihre Asche erbrach.

Kein Wunder, daß eine Gesellschaft, die selbst als Ganzes zwiespaltig war und auch Einzelindividuen spaltete (oder auch vierteilte), keine wirklichen Persönlichkeiten hatte: sie entledigte sich ihrer noch ehe sie geboren werden konnten. Wesentlich für die Persönlichkeit ist gerade die Geschlossenheit, die innere Integrität. Die behielt sich jedoch in vollem Maß nur das System vor. Jede wie immer gartete Integrität außerhalb seiner war nicht nur unerwünscht, sondern auch gefährlich. Deshalb vernichtete es sie im Keim.

9. Dort wo ein byrokratisch-statistischer Sozialismus besteht, den demokratischen Sozialismus zu konstituieren, ist in seiner Art ein revolutionärer Akt. Jedwedem Versuch, die sich vertiefende Divergenz zwischen dem politischen System und der lebendigen Gemeinschaft von Menschen nur durch irgendwelche Korrekturen oder durch einen Wechsel der einzelnen Machthaber (oder auch ganzer Garnituren), kann kein dauernder Erfolg beschieden sein. Der empirische Beweis dafür ist, daß während der letzten 12 Jahre einige demokratische Zyklen scheiterten oder in eine Sackgasse gerieten. Eine wesentliche Wiedergutmachung kann nur durch eine Umbildung des politischen Systems, durch seine wesentliche Umwandlung, so, daß das Ergebnis faktisch ein neues politisches System ist, herbeigeführt werden. Das ist nur in der revolutionären Bewegung zu verwirklichen. Den charakteristischen Zügen dieses revolutionären Prozesses im Rahmen des Sozialismus werden einige weitere Gedanken gewidmet sein.

LES TERRITOIRES RESERVES POUR LA PAROLE ET POUR L'ACTION

Milan Mirić

Zagreb

La confiance en la parole considérée comme un instrument suffisant pour changer le monde est peut-être l'expression la plus totale des besoins spirituels de cette partie de l'intelligentzia qui voit encore la justification de son existence dans un programme d'édification de la communauté humaine libre. L'expression la plus totale, parce qu'il lui semble que la parole est la seule chose qui demeure. Déçue par tous les mouvements de gauche en tant qu'action politique, et humainement encore assez troublée pour accepter le séduisant oubli qu'elle peut trouver dans le giron de la classe au pouvoir, l'intelligentzia, partout au monde, s'est repliée sur elle-même. L'impossibilité de choisir, parce qu'il n'y a pas de vraies alternatives, n'a fait que fortifier la certitude amère où elle est de ne trouver en elle aucune possibilité pour une authentique *pars pro toto* sociale, car sa nature lui refuse les conditions préalables essentielles pour faire aboutir par elle-même sa parole, sa pensée, à un acte social plein. L'expérience vécue par la pensée quand les structures politiques de l'organisation l'acceptaient est suffisante pour que l'intelligentzia s'en détourne. Aussi aujourd'hui, plus d'un intellectuel, tout en refusant parfois la pensée de Sartre pour l'essentiel, réfléchit plus ou moins sur la partie de son programme où il est question du groupement dans la société d'une nouvelle force composée de restes de groupes socialement définis, d'individus politiquement indéfinis, de la jeunesse, des petits-bourgeois, et enfin des intellectuels irrésolus. Dans ce conglomérat, la parole devrait faire naître une conscience de la possibilité des changements sociaux révolutionnaires, et promouvoir l'action. Toute l'expérience de Sartre quant à la parole ainsi orientée, qui voudrait permettre l'action dans un contexte social non défini, montre bien la noblesse pathétique, mais aussi le caractère illusoire d'un tel programme. La parole qui ne sait pas à qui elle s'adresse, sur qui elle s'appuie, qui ignore qui devrait la réaliser, si combattante qu'elle soit, si chargée d'intensité spirituelle, reste en fait non combattante, socialement inexistante, car en réalité, elle n'a pas d'ennemi réel. Elle s'adresse à tous, c'est-à-dire à personne.

Ainsi la situation dans laquelle vit l'intelligentzia la pousse souvent à douter de sa forme naturelle de correspondance avec la société, la parole. La confiance devient désespoir, et dans ce désespoir, l'intelligentzia trouve des moyens qui ne font que mettre l'accent sur sa situation dans un *no man's land* social où toute son action est condamnée d'avance au seul geste. Les pétitions, proclamations, lettres à l'opinion publique, avec une multitude de signatures d'hommes de grande réputation intellectuelle et morale, n'ont jamais donné les résultats escomptés, même pas ébranlé cette »force spirituelle« informelle dans laquelle l'intelligentzia a gratuitement confiance et qu'elle appelle l'opinion publique. Les institutions sociales restent hors de portée de ces tentatives, et l'intelligentzia cherche une autre forme à donner à l'illusion qu'elle a de pouvoir faire quelque chose. Son dernier geste international spectaculaire est le tribunal Russel-Sartre, pour la dénonciation des crimes de guerre américains au Viet-Nam. N'étaient la tragédie sanglante d'un peuple, et la sincérité des juges, ce tribunal ne serait qu'une comédie montée par des oisifs en quête de distractions excentriques. Mais en fait, c'est une tragédie dans la tragédie, car ce contre quoi les intellectuels devraient se dresser, c'est justement cette justice à laquelle ils ont emprunté leur toge. Juger, c'est accepter le non parti-pris, c'est même accepter la défense, ce qui est absurde. L'homme ne peut pas aujourd'hui être touché par un geste, alors qu'il reste moralement insensible à l'image vivante des crimes perpétrés au Viet-Nam, qui pénètre dans sa maison avec tous les détails atroces au moment même de l'événement ou presque. Le vice de la situation est tel qu'un Steinbeck, par exemple, avec sa promenade au front vietnamien en uniforme militaire et ses reportages dépourvus de tous critères humains, peut faire plus impression sur la conscience du citoyen américain, que toute la machinerie judiciaire de Russel et de Sartre sur la conscience de l'Européen cependant prétendu socialement plus sensibilisé. La parole de Steinbeck, plus insensée, est aussi plus agressive et plus active, et de plus, elle sait à qui elle s'adresse, et ce destinataire est spirituellement préparé à l'accepter, à la faire agissante en dépit de ses non-sens.

Et qu'en est-il de notre intelligentzia et de sa parole? Bien entendu, ce qui nous intéresse ici, c'est seulement le groupe social que l'on appelle intelligentzia humaniste, le seul à recourir à la parole pour définir ou repenser les rapports sociaux, s'opposer à eux ou les affirmer.¹

Le seul titre de cet article nous montre déjà le rapport. L'intelligentzia, si elle n'a pas accepté la position d'examinateur muet, si elle n'a pas refusé sa caractéristique principale, sa justification sociale en tant qu'intelligentzia, vit dans une réserve hermétiquement close. La réserve, ce sont les revues autour desquelles elle se groupe, ses livres, ses réunions de travail, ses manifestations, établissements et institutions, c'est-à-dire tout ce qui, conformément à sa vraie nature,

¹ Dans un article intitulé »Racine et sens du malentendu«, »Razlog«, No 46-47-48, nous avons essayé de montrer quelles sont à notre avis les causes du malentendu qui a opposé la gauche intellectuelle au mouvement social organisé en Yougoslavie entre les deux guerres. Le texte donné ici forme un tout avec le précédent, dont il continue la pensée.

devrait être utilisé à la destruction des barrières, devrait se rebeller à tout instant devant la plus petite possibilité d'un conformisme intérieur, ou d'une fermeture résultant de la pression institutionnelle extérieure.

Au sens social, l'intelligentzia est donc déclassée. Dans toutes les formations sociales, elle ne se trouve ni d'un côté ni de l'autre, et c'est à elle-même de décider où elle ira. En tant que couche sociale, elle n'a pas d'intérêts sociaux à part, elle n'a pas le désir du pouvoir immédiat tant qu'elle se sent intelligentzia. Il lui appartient d'analyser ou d'exécuter la synthèse spirituelle pour le compte des autres groupes ou classes sociales, dont les intérêts sont en lutte. En se déterminant et en remplissant sa fonction naturelle, elle devient condition sine qua non de la classe ou du groupe vers lequel elle s'est tournée. Ce n'est qu'à travers elle que la classe ou le groupe aboutit à sa prise de conscience spirituelle, devient donc une force de valeur capable d'apporter des changements essentiels dans le statu quo social, ou au contraire de le conserver. Aussi l'intelligentzia court-elle à chaque instant le risque d'être élue ou persécutée, attirée par les honneurs ou corrompue par l'argent, désintégré de l'intérieur et niée. Socialement indéfinie, elle se trouve exposée aux fustigations des critères moraux, et elle est le seul groupement que l'on traite d'honnête ou de malhonnête. Elle n'a pas la protection de la classe, ni d'un groupe social puissamment déterminé, dont les intérêts et les moyens pour les réaliser sont en dehors des principes moraux, si ces principes ne sont pas contenus dans la chose elle-même. En ce sens, le propriétaire et l'ouvrier jouissent d'une protection totale, car ils sont complètement identifiés, en tant qu'individus, aux intérêts du groupe, et n'ont ni choix à faire, ni dilemmes moraux. C'est précisément la raison pour laquelle ils se reconnaissent le droit d'imposer de tels dilemmes à tout individu placé hors du cercle de leurs intérêts les plus immédiats. Leur degré d'identification avec les intérêts du groupe ou de la classe sociale n'est pas nuancé par des critères moraux, mais par la connaissance raisonnée grâce au programme, ou par la conscience intuitive de la situation sociale de la classe.

Les sociétés qui, par un acte ou par un autre, se sont proclamées sociétés socialistes, ont gardé à la base et parfois même renforcé une inégalité héritée de l'organisation sociale précédente. Ce fait ne peut trouver une justification véritable et l'histoire connaît les actions révolutionnaires qui prouvent qu'il est impossible d'en trouver, mais on a créé malgré cela toute une théorie de la société de transition qui utilise un fait connu, plus ou moins vérifiable à travers toute communauté humaine dans l'histoire, uniquement pour la justification théorique de l'inégalité sociale conservée ou renforcée. Comme dans ces sociétés, la production est la forme dominante de l'organisation sociale et le point d'expression et de solution des intérêts sociaux, l'intelligentzia y reste aussi déclassée. La production est conçue sous sa forme la plus basse, la production de la marchandise, mais sans acceptation de ce que Marx déduisait de cette conception dans sa critique de l'économie politique. La production ainsi conçue ne *devient* pas mais *reste* l'idéal social exprimé quantitativement, et l'intelligentzia qui ne prend pas part à la production directe et ne peut donc pas voir son idéal dans l'augmenta-

tion de la marchandise, reste aussi socialement exclue. Ces sociétés ont pour critère la productivité, en vertu de laquelle l'intelligentzia est pourvue d'un nouveau qualificatif concernant sa situation sociale, lequel prétend la définir plus radicalement que le principe moral.

Tout ce que l'intelligentzia crée dans la société devient seulement un appendice de la production basement conçue. Dans notre société, qui prétend être plus libre que les autres sociétés socialistes, l'oeuvre de l'intelligentzia est en outre un jeu fermé qui entend établir lui-même ses règles, s'épuiser en lui-même. C'est le rapport envers la culture dans la société bourgeoise, et chez nous, c'est le rapport de la bureaucratie qui, à la base d'un accaparement du surplus du travail qui maintient en position dépendante les ouvriers comme la classe de jadis, en lui laissant l'illusion d'une décision libre à l'intérieur dont elle a rigoureusement défini les courants et les frontières, de même qu'elle a limité par le programme la parole réfléchie qui appelle à l'échange. Deux réserves profondément séparées l'une de l'autre laissent ainsi entre elles un large espace dans lequel se meut la bureaucratie, s'organisant, acceptant les couches et groupes sociaux qui se trouvent dans les dites réserves, y élisant des exécutants obéissants et des soutiens de sa puissance.

Pour maintenir cet état en fait parfaitement normal, conformément aux modèles connus jusqu'à maintenant, et pour le réconcilier avec certaines thèses théoriques et programmatiques essentielles, la bureaucratie a inventé d'abord la théorie de l'Etat populaire sans conflit, de la communauté de travailleurs où chacun est de la même façon travailleur et dirigeant, tandis que l'état, puissance pratiquement exprimée des individus, groupes et classes sur d'autres individus, groupes et classes, perd rapidement son caractère social principal: la répressivité. Voilà comment le véritable visage de la bureaucratie et des rapports sociaux qu'elle crée reste *inchangé*, mais aussi *caché* aux regards critiques. La bureaucratie reste seule sur le terrain de l'action sociale. Ayant éliminé tous les autres, les ayant amusés, comme elle aime à le dire, avec leurs «problèmes les plus immédiats», comme s'ils représentaient la mesure de la liberté totale, elle se promène tranquillement et à pas lourds sur l'ensemble social, sans être même responsable d'elle-même. A l'instant même où l'irrationalité de sa position la conduit à réfléchir, à la lumière de maigres déclarations, sur le résultat, elle, en rationalisant, change tranquillement les critères, les développe dans de nouvelles déclarations adaptées aux rapports sociaux du moment. Les lois, à l'intérieur des rapports sociaux, sont inexistantes, car c'est elle-même qui les détermine et les abolit, établissant quand quelque chose doit se passer et comment. Les crises intermittentes dont elle souffre parfois sont l'effet normal de l'inharmonie qui règne entre les prémisses théoriques de la nouvelle société, et ce qui se réalise comme établissement social. L'écart est de plus en plus évident, malgré la paix qui règne dans les réserves sociales. Pour sortir de la crise, la bureaucratie a toujours recours à une seule ruse. Cherchant les causes plus rarement dans les individus que dans les conditions objectives, proclamant la crise comme devant nécessairement accompagner le progrès, osant même avouer que la crise est le résultat d'un système fausement conçu (comme si elle n'en était nulle-

ment responsable), elle attaque la paix somnolente des réserves. Elle sort des mots d'ordre révolutionnaires, elle s'efforce d'ébranler et presque de mobiliser les intérêts sociaux, les groupes sociaux qui se tiennent derrière eux. Elle s'accuse même, ce qui donne une apparence de possibilité réelle à l'acte social révolutionnaire. Dans les réserves, cet appel a toujours trouvé des échos. En effet, on voyait alors se défaire les barrières entre les réserves, la critique virtuelle se réveillait, mais – c'est là la ruse, la vraie force de la bureaucratie – de possibilité pour une action réelle, il n'en existait pas. Et le relâchement des barrières entre réserves s'avérait vite une apparence; dans le meilleur des cas, il ne se produisait que là où la parole avait été entravée, mais pas là où l'on attendait que commence l'action. Par cette relâche momentanée, la bureaucratie ne faisait que reprendre souffle avant d'entreprendre sa réorganisation, ou plus exactement, avant de trouver de nouvelles façons formelles de garder son ancienne puissance. Après, elle s'efforce d'oublier le plus vite possible le sens et la tension émotionnelle des cris avec lesquels elle s'était mise à la recherche de l'issue de la crise. La crise réelle de la société, elle ne la reconnaît que lorsqu'elle est elle-même en crise, elle l'explique parfois véritablement, mais les solutions qu'elle y cherche ne sont toujours que des solutions pour elle.

L'expérience historique montre que le véritable acte révolutionnaire germe à la racine de la hiérarchie sociale. Le point le plus bas de l'échelle hiérarchique dans notre société, ce sont encore les ouvriers. C'est d'eux que l'on peut attendre, et d'eux seulement, en tant que classe, une action pour le changement authentique de l'image de la société. Mais en ce moment, cette possibilité n'existe que dans l'abstrait. Aussi paradoxal que cela puisse paraître à première vue, l'autogestion ouvrière telle que nous la connaissons aujourd'hui, en tant que structuration existante de l'action des ouvriers, n'est qu'une réserve dans laquelle ces ouvriers, comme la classe de jadis, vivent dans l'illusion que, se gérant eux-mêmes en tant que partie, ils gèrent le destin de la société en tant que tout. L'autogestion actuelle n'est pas *la gestion de toute la société* par la classe ouvrière, elle est l'autogestion intérieure des ouvriers par eux-mêmes. Voilà pourquoi elle n'est pas en état d'ériger l'intérêt des ouvriers en intérêt de classe, lequel apparaîtrait comme une exigence dans la société, car l'autogestion morcelée dans les usines exclue la possibilité de synthèses et de communauté d'intérêts.

L'autogestion en tant que principe réalisé pratiquement comme la gestion de toute la société par les ouvriers est incompatible avec le chômage, avec l'accroissement des différences sociales, avec les formes classiques de la lutte pour les droits des ouvriers dans la société bourgeoise (la grève, par exemple). Toutes ces incompatibilités montrent aujourd'hui la position des ouvriers dans notre société, qui leur rend peu à peu tous les signes extérieurs de la classe ouvrière classique dont l'ennemi de classe est la bureaucratie. La bureaucratie a fixé à l'autogestion, intérêt de classe des ouvriers à gérer toute la société, des limites sévères, elle l'a réduite à une autogestion distributionnelle morcelée, gardant pour elle la distribution sociale globale, base réelle de la véritable puissance, elle en a fait une convention sociale

estropiée, qui, comme toute convention vide, est devenue un jeu sans signification sociale active. D'où les grèves qui sont à la grande confusion de la bureaucratie, bien qu'elles représentent la forme la plus basse de la lutte sociale, et portent régulièrement sur des revendications de salaires, le chemin sur lequel les ouvriers entendent se retrouver en tant que classe. La bureaucratie n'a pas pu faire longtemps silence sur ce sujet. Son attitude actuelle est soit l'incompréhension totale, soit la tentative d'accuser l'autogestion. L'accusation va de la négation totale de l'autogestion en tant que principe, à l'essai de faire porter le poids de telle grève à l'autogestion de l'usine où elle s'est déclarée, accusant l'administration de l'usine, laquelle la bureaucratie baptise en gros bureaucratie. Les arguments essentiels sont le non développement des rapports autogestifs, la non information des ouvriers sur la situation de l'usine. Pour valider ces appréciations, on trouve facilement des preuves. Et pas seulement sur les lieux de la grève.

Cependant, s'il faut rendre l'autogestion responsable des grèves, ces accusations ne peuvent frapper que la bureaucratie, car toute déclaration sur l'autogestion qui se veut autre chose qu'une glorification hypocrite, doit aujourd'hui exiger que la classe ouvrière gère la politique globale des investissements, et pas seulement les investissements à l'intérieur de l'usine, à la base des fonds des usines; exiger que la classe ouvrière gère la politique sociale globale, et non l'achat d'appartements avec l'argent de l'entreprise; exiger que la classe ouvrière décide avec l'intelligentzia de l'éducation et de l'instruction, bases de la société, et pas seulement de la contribution personnelle à l'entretien des établissements scolaires et des cours de qualification; exiger que la classe ouvrière décide de la politique économique globale et pas seulement de l'intégration de sa propre usine aux nouvelles mesures politico-économiques; exiger que la classe ouvrière décide de la distribution du revenu national et pas seulement de la distribution du revenu à l'intérieur de l'usine, ou même du revenu des unités économiques où souvent on ne peut même pas parler de distribution. Etc. Si, dans une *gestion ouvrière de ce genre*, les différences sociales s'aggravaient, s'il y éclatait des grèves, alors il serait possible d'accuser l'autogestion en tant que forme de pouvoir, mais aussi la classe ouvrière en tant que sujet ayant perdu aux cartes sa chance historique dans des conditions où elle avait *toutes possibilités* de la réaliser.

»La base matérielle augmentée de l'autogestion« créée par la distribution préalable du revenu national, est proclamée grande limite du pouvoir bureaucratique. On a dit que l'»organisation de travail« avait maintenant »les mains libres« pour l'autogestion. Cependant, aucun changement essentiel n'est survenu dans les rapports sociaux, ce qui est tout à fait logique. La bureaucratie a bienveillamment »laissée« le revenu aux »organisations de travail«, mais cet »abandon« peut très bien s'imaginer de la façon suivante: un latifundiste a distribué une partie de sa terre à quantité de paysans sans-terre, avec obligation de lui verser tous les ans le dixième de leur revenu. Il a accompagné son geste de phrases philanthropiques affirmant qu'ils s'est fait volontairement pauvre. Les paysans sans terre, chacun sur son petit morceau, soit fécond, soit stérile, selon ce qui lui est échu, sont

devenus des hommes libres de travailler et de gérer par eux-mêmes. Mis dans la situation de ne plus pouvoir se plaindre à personne ni à rien, ils sont responsables de leur misère, ils doivent avec leur maigre revenu acheter leurs outils, leurs semences, et bien entendu, ils sont tenus de verser la dîme au généreux seigneur. Et lui, en fait, avec sa propriété emputée, n'est nullement devenu un moins gros propriétaire. La puissance qu'il exerce sur sa terre distribuée et morcelée est dans son essence la même. Il prend une partie de la récolte de ces terres, pour moderniser et améliorer la partie qui lui reste. Dans cette situation, les petits propriétaires »radicaux« voient une porte de sortie dans la diminution de leurs obligations, et les petits propriétaires »révolutionnaires« songent à morceler entièrement la grande propriété en parties indépendantes. Ils y voient le gage de rapports plus justes, de la liberté de l'individu, et même du succès de la production. Mais il ne s'agit pas de faire des paysans sans terre des »petits propriétaires libres«, sans que leur position sociale soit changée pour autant; non, il s'agit de faire disparaître la propriété, de faire que les paysans sans terre gèrent la totalité, travaillent dans cette totalité.

Bien que contestable dans les détails, cette image exprime probablement l'essence véritable des rapports entre la bureaucratie et les ouvriers. L'autogestion ainsi conçue a réduit l'intérêt de classe des ouvriers à l'usine; il est perdu en tant qu'intérêt de classe, car *l'intérêt des ouvriers en tant que classe est d'abord dans la société en tant que tout, où naît alors la pensée de l'homme en tant que tout*. Cependant, la tentative de réveiller l'intérêt des ouvriers en tant que classe courra toujours le danger de se voir taxer d'intention centraliste par la bureaucratie, qui se présentera alors comme le défenseur des droits autogestifs immédiats des ouvriers.² Ajoutons encore l'appel aux sentiments nationaux, et nous aurons une image suffisante de la disqualification qui est régulièrement le lot de cette idée »centraliste«.

On nous dira: quel intérêt de classe y a-t-il dans la technologie moderne, dans la production automatique, où l'ouvrier classique disparaît, où les anciennes différences de classe fondent et brûlent comme fond la cire de la bougie qui se consume dans son abri; quel intérêt de classe y a-t-il dans l'ouvrier corrompu par la semaine de travail raccourcie et les bons salaires, puisque dans la production contemporaine, le rôle essentiel passe de plus en plus à la gestion, à la manipulation de la production, et non plus au travail vivant de l'ouvrier? Ce sont là des points dont le caractère irréfutable force la réflexion. Mais ce qui force encore plus la réflexion, c'est que c'est précisément la bureaucratie qui a embrassé leur vérité irréfutable. Son plus grand rêve est même la disparition des caractéristiques de classe des ouvriers par cette voie corrompue, qui aboutit à l'éternisation de sa position de gérant, c'est-à-dire de propriétaire de la communauté humaine. La bureaucratie ne quitte pas des yeux cette perspective, bien qu'en ce moment, chez nous, on ne puisse pas parler de production automatisée,

² Quant à l'aspect pratique de cette autogestion distributionnelle, nous l'avons exposé en prenant comme exemple une entreprise dans un article intitulé »Les Saints distribuent le trésor«, »Razlog«, No 45.

bien que ce que l'on y rencontre, se soit l'ouvrier prolétaire classique, qui restera tel encore assez longtemps. Mais justement, *tant qu'il existe*, son intérêt historique de classe et d'homme est de *protéger la société* de cette perspective. Aussi ne doit-il pas laisser se perdre ses caractéristiques de classe à part, sauf dans la gestion de la société en tant que tout, en même temps que par son maintien dans la production. Par cette voie, et par elle seule, il assure un avenir qui a des chances de prendre peu à peu des dimensions humaines, et il crée une société qui, en tant que communauté humaine, peut nourrir l'espoir de ne pas se noyer sans révolte dans le désert informe d'une civilisation technique manipulée technobureaucratiquement.

L'autogestion actuelle, si elle représente un progrès social indubitable par rapport à une administration bureaucratique conséquente, ne permet même pas aux ouvriers d'y réfléchir. En rabaisant leurs intérêts, l'autogestion actuelle les a dispersés en tant que classe, en a fait des ouvriers amorphes, leur a enlevé toute possibilité d'action dans la perspective de la société en tant que tout. L'action, s'il est possible dans ces rapports de parler d'action, commence et finit à l'intérieur de groupes écrasés, si bien qu'au lieu de tenir la société sous la tension du mouvement, elle ne fait qu'ajouter à sa statucité.

Les conditions dans lesquelles se trouve l'intelligentzia ne sont pas essentiellement différentes. Nous ne pouvons pas appeler intelligentzia cette fraction qui s'est tournée vers la bureaucratie et qui a accepté l'attitude apologetique envers les déclarations pragmatiques et les saisies gestionnaires politiques quotidiennes. Elle a perdu la base qui caractérise l'intelligentzia, le caractère critique. Aussi ne peut-elle apparaître, même dans le giron de la bureaucratie, comme son correctif nécessaire, même pas dans la mesure que nécessite sa fonction apologetique.

La partie de l'intelligentzia devenue consciente des effets produits par le développement des rapports sociaux existants conserve ce trait essentiel, la criticité, et s'efforce de s'en servir pour repenser son existence sur le plan de la valeur sociale.

Le pouvoir bureaucratique sur les hommes et leurs rapports est sensible à la critique. Cette sensibilité a sa racine dans la peur de ce qui pourrait suivre la critique. Aussi la bureaucratie tente-t-elle de contester à la critique d'abord son droit moral, s'efforce de la dégrader dans ses intentions humaines. Ayant gardé pour elle les possibilités réelles d'action sociale, la bureaucratie veut étendre sa puissance aux critères de l'action. Comme la critique n'a pas les mêmes possibilités et que sa nature lui interdit d'y prétendre, car dans le cas contraire, elle deviendrait d'essence bureaucratique, par une ruse diabolique, c'est justement d'avoir ces prétentions qu'on l'accuse. Aux termes de cette accusation, l'intelligentzia cacherait derrière ses phrases humanistes des intentions bureaucratiques et aspirerait en dernier ressort à prendre le pouvoir dans la société. Cette accusation est l'un des moyens qui ont servi à repousser le plus efficacement l'intelligentzia dans sa réserve. Accusée, elle devait se défendre, prouver que, en tant que groupe social, elle ne songeait nullement à quelque pou-

voir que ce fût ni sur les hommes ni sur les choses, de sorte que, après chaque tentative sérieuse, elle s'est trouvée garée sur une voie secondaire.

Exposée sans cesse à toutes les suspensions, l'intelligentzia a édifié à l'intérieur de sa réserve un système d'expression, libre, grâce à des symboles qui ne sont intelligibles qu'à elle, car la bureaucratie, si elle les comprenait, comprendrait du même coup son inefficacité, et feindrait de ne pas saisir à qui la critique est adressée. Mainte analyse de la nature du pouvoir bureaucratique chez nous se cache derrière le mot »stalinisme«, dont le caractère imprécis, évocateur de l'oeuvre d'un homme, dans une société qui différerait de la nôtre depuis le début, ne dit rien du tout de notre réalité. Et ce mot ne peut rien dire de précis sur nous, puisque chez nous, le »stalinisme« en son temps a lutté contre la bureaucratie, avec les forces sociales d'avant-garde. D'autres analyses se cachent derrière le plan général de l'étude, que n'a pas devancé l'analyse du phénomène du pouvoir bureaucratique chez nous dans sa singularité. En admettant même que ces tentatives aient fait froncer les sourcils à la bureaucratie, il y avait toujours une excuse: il s'agissait de la bureaucratie en général, de la technobureaucratie en tant que problème mondial du »stalinisme« et de la société soviétique. La bureaucratie avait ainsi une satisfaction formelle, et il restait à l'intelligentzia un plaisir stérile, celui d'avoir encore une fois sauvé sa peau tout en jouant au plus fin avec la bureaucratie, car enfin, tous ceux qui devaient savoir de quoi il s'agissait le comprenaient parfaitement en comparant leurs propres expériences avec les généralités de l'étude.

Une accusation encore plus grave est celle qui veut que l'intelligentzia manie la critique dans des buts politiques. Dans l'impersonnalité de cette accusation, il y a quelque chose de mystérieux qui fait peur; et c'est de cette accusation que l'intelligentzia se défend le plus àprement, car dans sa réserve, elle était sur le terrain de la science, de l'art, de la théorie pure, terrain qu'elle prétendait éloigné de toute politique. Car si elle méprise un peu la politique, encore bien plus la redoute-t-elle, en ayant compris le caractère secret, tandis que la bureaucratie usurpe la politique, fait des moyens un but, de la manipulation politique pragmatique son horizon spirituel. Ainsi la politique bureaucratique est toujours progressiste, alors que toute critique a des buts réactionnaires. En vivant dans la liberté close des réserves, limites connues, »nécessité connue«, l'intelligentzia n'est pas parvenue à démystifier la notion de politique, à lui donner sa véritable mesure et à dire: oui, la pensée, et la parole que nous appuyons ont aussi un but politique, en appuyant sur le *aussi*. Dans une société politique, la parole ne peut pas chasser d'elle l'intention politique. Elle ne doit pas juger suffisante la description désintéressée du phénomène, la description ne pouvant pas non plus la faire sortir de la réserve.

Il semble que la voie en dehors d'elle est encore moins un essai d'accepter la situation sociale existante, et d'expliquer l'individu dans la société comme l'esclave de forces auxquelles il ne peut échapper. Tout ce qu'il peut faire, c'est de mieux voir son sort, qui surgit de sombres profondeurs historiques comme un désir impuissant d'assurer à l'homme la dignité, tandis que l'avenir, toujours, ne brille que de

l'éclat froid du néant. Le marxisme conçu comme un système de pensée *fermé*, offre dans son programme historique assez de raisons d'être à cette synthèse de la marche historique de la production dans le monde, en tant que production de rapports sociaux. L'acceptation de ces bases, ou de la synthèse du sens historique de l'homme, comme un séjour éternel aux portes du néant, justement le fait de la bureaucratie. Si le développement historique de l'humanité, promu par la production, est inévitable, inévitable est aussi l'existence sociale de la bureaucratie et sa puissance. Ainsi l'intellectuel nihiliste, qui voit où conduisent les rapports humains, qui apprend leur nécessité dans l'historique et l'existant, qui se contente de la découverte et de l'explication, ne fait qu'offrir un alibi spirituel et historique à la bureaucratie, bien que, par son optimisme pragmatique qui ne s'interroge ni sur le sens dernier de l'existant ni sur le sens historique qui n'entre pas dans le cercle de son intérêt, elle ne puisse jamais atteindre ce niveau de connaissances. Il s'ensuit que la conviction de cet intellectuel s'ajoute à toutes celles qui foisonnent dans l'ordre trompeur de la réserve, selon laquelle, pour remplir son devoir humain et social, il suffit de varier et d'accumuler les preuves quant à la vérité évidente de la dialectique négative de l'existence de l'homme dans l'histoire et la société.

Si vraiment le marxisme, sous sa variante de système de pensée fermé, n'est que la base spirituelle du cours historique mondial de la production en tant que production de l'homme - être réifié, et menace d'identifier l'essence même de l'homme au néant, si le néant doit devenir l'être même et la pensée historique mondiale un pur et simple séjour à sa proximité; si les rapports sociaux actuels trouvent leur postulat spirituel précisément dans un ensemble de pensées ainsi fermé; alors, s'en tenir à la constatation pure qu'il en est ainsi, cela n'est pas loin de l'acceptation, de la réconciliation avec le néant comme être de l'homme, la tâche de sa réalisation nous revenant au sein de cette réconciliation. L'effort intellectuel ne peut devenir humainement digne qu'avec cette pensée qui, ayant découvert le néant dans l'expérience historique, l'ayant vu dans l'existant, comprendra le néant historique et existant de l'homme comme le dernier appel vers quelque chose qui, avec une âpre persistance, se perd, puis réapparaît à l'horizon de l'homme.

La parole critique, dans ses tentatives pour trouver cette orientation, est restée elle aussi à l'intérieur de la réserve. La raison en est, certes, dans des conditions extérieures à la réserve, mais combien plus encore dans le fait qu'elle ignorait à qui elle devait s'adresser. Car la pensée, même la plus combative, ne s'adresse toujours qu'à la bureaucratie, elle a l'ambition de redresser et non de rendre consciente la force qu'elle voudrait changer. Dans l'estimation des forces socialement valables, elle ne voit, sur le terrain de l'action sociale, que la seule bureaucratie et elle-même. L'éparpillement des ouvriers, elle l'a compris, mais en l'entendant comme une constante, comme un acte social fini. Cela l'a conduite à penser qu'elle doit assumer le rôle social de la classe ouvrière, tout en sachant qu'elle n'a pas les condi-

tions requises pour le tenir. Sa parole critique s'est donc nécessairement transformée en discours de morale, en avertissements adressés à la pensée classique de la nouvelle société.

Ce faisant, l'intelligentzia s'est rendue utile. En tous cas, elle a ouvert la voie à une plus grande liberté dans la discussion, dans l'échange des pensées, ce qui pendant des années avait été considéré comme actes d'hostilité envers la société et l'état. Mais comme la bureaucratie est restée maîtresse de décider si la critique est justifiée ou non, cette liberté, bien qu'augmentée, reste une liberté de réserve. Elle n'est à aucun moment liberté d'action.

La connaissance du vide et de la stérilité de ses intentions fut certainement d'un plus grand profit que l'acte socialo-éducatif lui-même. Cette connaissance, nous l'avons dit, a conduit les uns au nihilisme, tandis que les autres découvrent peu à peu où se trouve encore une force sociale capable d'amener un changement dans la société. Dans leurs textes, la classe ouvrière sera citée de plus en plus souvent, ils ne se contenteront plus d'exemples de travaux théoriques du siècle dernier, ils analyseront notre situation sociale actuelle. Ce qui est donc envisagé, ce n'est plus une parole critique adressée à la bureaucratie comme sa conscience, mais un examen analytique des rapports sociaux, lequel se conformera au programme de la préparation *spirituelle* de la société. Cette tentative intellectuelle est la seule susceptible de franchir les limites de sa propre réserve, de retrouver les ouvriers qui peuvent faire leur sortie à la base de leurs aspirations naturelles et du programme repensé sur le plan de la classe de la synthèse de ses aspirations naturelles et des résolutions spirituelles de l'intelligentzia. Les rapports sociaux de la réserve ont renforcé la puissance bureaucratique et mis en question le socialisme, non en tant qu'institution d'état, mais en tant que communauté humaine. Cette communauté humaine ne peut se réaliser que par la révolution. Quelle forme prendra cette dernière, comment elle formulera son programme, quel but suprême elle se fixera, c'est l'affaire de ceux qui la prépareront. En ce moment historique, elle est pour nous possible avec l'intelligentzia et avec les ouvriers en tant que classe non inhibée par la civilisation technique et l'idéal distributionnel, faux besoin de l'homme. C'est là que l'intelligentzia retrouvera son essence, si elle réussit à élever l'acte de la révolution jusqu'à la certitude qu'il ne doit jamais, en tant qu'acte humain, sentir la nécessité d'un caractère fini.

Paraphrasant Emmanuel Mounier, on peut conclure ainsi: la révolution économique sera en même temps révolution spirituelle ou elle ne sera pas. Si c'est cette dernière chose qui arrive, il ne restera plus à l'intelligentzia que le pathos désespéré de la phrase que nous avons écrite au début de ces notes, tandis que les ouvriers n'auront rien du tout.

WIDER DEN PARZIVAL-SOZIALISMUS

Arnold Künzli

Basel

Revolutionstheorien kranken beinahe ausnahmslos an einer defizienten Anthropologie. Die Revolutionstheorie von Marx macht da keine Ausnahme. Wenn Heinz Lubasz gesagt hat, Marx habe das revolutionäre Proletariat nicht entdeckt, sondern erfunden, aus englischen, französischen und deutschen Komponenten zusammengestückt, und wenn Vanja Sutlić ergänzte, die Marx'schen Begriffe hätten einen dialektisch-spekulativen, ja einen metaphysischen Charakter, dann gilt das in besonderem Maße auch vom Marx'schen Begriff und Bild des Menschen.

Die Frage »Was ist der Mensch?« hat Marx kaum gekümmert und er scheint eine Vorstellung vom Menschen als selbstverständlich vorausgesetzt zu haben, die stark Rousseau'sche Züge aufweist. Das Böse im Menschen ist für Marx wesentlich nur die Folge einer falschen sozioökonomischen Ordnung. Das heißt: eine falsche sozioökonomische Ordnung ermöglicht es dem Menschen, ja provoziert ihn dazu, das in ihm latente Böse zu realisieren. Ändert die Verhältnisse, dann hat das Böse gewissermaßen keinen Ansatzpunkt oder kein Lebens-element mehr – es stirbt ab. Dadurch aber vollzieht sich im Menschen eine radikale Wandlung, die durchaus dem entspricht, was etwa die christliche Theologie mit der Umkehr, der Metanoia meint. Bloß daß bei Marx diese Umkehr nicht durch Gnade, sondern durch Revolution, nicht über das Anerkennen von Schuld, sondern über das Verändern von Institutionen, nicht individuell, sondern gesellschaftlich erfolgt.

Das ist eine eschatologische Konzeption des Menschen, die von der unbewiesenen Voraussetzung ausgeht, daß der Mensch ein »noch nicht« sei. (Empirisch spricht ebensoviel und ebensowenig dafür, daß er ein »nicht mehr« ist). In den Pariser Manuskripten stellt Marx fest, daß »das Tier . . . unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit«¹ sei, der Mensch jedoch sich intellektuell und werktätig »verdoppelt« habe.² Diese Verdoppelung manifestiert sich in den verschiedenen

¹ Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, p. 104.

² a. a. O., p. 105.

Entfremdungen des Menschen von der Natur, von den andern Menschen und von seinem eigenen Wesen, Entfremdungen, die alle bedingt sind durch die eine fundamentale Entfremdung der Arbeit. Ist diese durch eine revolutionäre Aufhebung des Privateigentums beseitigt, dann ist der daraus resultierende Kommunismus u. a. »die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen...«³ Hier verwandelt sich die Revolutionstheorie von Marx in eine Identitätsphilosophie. Der Mensch gelangt mit Hilfe der sozialen Revolution zu seiner Identität. In den Worten der »Deutschen Ideologie«: »Diese Millionen Proletariat oder Kommunisten denken indes ganz anders (als Feuerbach, A. K.), und werden dies ihrer Zeit beweisen, wenn sie ihr 'Sein' mit ihrem 'Wesen' praktisch durch eine Revolution in Einklang bringen werden.«⁴ Für den jungen Marx ist »die Aufhebung des Privateigentums... die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften« von der Tyrannei des Habenwollens, also des Egoismus, also des Bösen. Dieser neue Mensch, das Produkt der Revolution, hat sich vom Bösen in sich selbst emanzipiert: »das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre egoistische Natur... verloren...«⁵ Alle menschlichen Sinne sind durch einen Prozeß des Exorzismus hindurchgegangen, in dessen Verlauf sie vom Bösen geläutert wurden: das menschliche Auge ist kein rohes, unmenschliches Auge, das menschliche Ohr kein rohes Ohr mehr.⁶ Dank der Aufhebung des Privateigentums ist der Mensch menschlich, gut, mit sich selbst identisch geworden.⁷ Dieser neue Mensch ist die Tolstoi'sche Inkarnation und Personifikation des Reiches Gottes.

Dieses eschatologische Menschenbild liegt der ganzen Marx'schen Revolutionstheorie zugrunde.⁸ Eine solche Revolutions-Anthropologie jedoch, die das Problem des Bösen ausschließlich als Reflex der sozioökonomischen Verhältnisse sieht, macht jede Ethik obsolet. Wenn mein Egoismus nur so lange virulent ist, als es Privateigentum gibt, genügt die Abschaffung des Privateigentums, um ihn zum Verschwinden zu bringen. Eine Ethik würde – deshalb auch Marx' vehementer Kampf gegen alles Moralisieren – nur unsere Aufmerksamkeit von der Notwendigkeit des revolutionären Kampfes zur Veränderung der Verhältnisse ablenken. Sie wäre bloße Ideologie. Das Böse, die Schuld haben sich bei Marx institutionalisiert und sind zu einer ausschließlich gesellschaftlichen und geschichtlichen Kategorie geworden. Es ist dem-

³ a. a. O., p. 127.

⁴ Zit. in: S. Bahne: »Die deutsche Ideologie« von Marx und Engels. Einige Textergänzungen. In: International Review of Social History, Vol. VII (1962), Part. I, p. 96.

⁵ Marx/Engels: p. 132.

⁶ a. a. O., p. 102.

⁷ Im Sinne einer immanenten Kritik sollen hier die Begriffe »gut« und »böse« so verstanden sein wie Marx sie in seinen Jugendschriften als selbstverständlich voraussetzt: das Böse ist der Egoismus des Habenwollens mit allen seinen Begleiterscheinungen, es manifestiert sich vor allem in der Entfremdung; das Gute manifestiert sich im Willen, alle von Marx in den Pariser Manuskripten aufgezählten Entfremdungen zu überwinden.

⁸ Helmut Gollwitzer meint in seinem Buche: Forderungen der Freiheit, München 1962, p. 175: »Der Mensch ist für Marx ein eschatologischer Begriff; er wird erst sein...«

nach nicht möglich, von Marx her eine Ethik aufzubauen, und hier ist wohl auch eine Antwort auf die Frage zu suchen, warum zum Beispiel Ernst Bloch zwar eine marxistische Ethik gefordert, sie aber nicht selbst geschrieben hat, und warum sowohl Georg Lukács wie auch Jean Paul Sartre ihr Versprechen nicht eingelöst haben, eine Ethik zu schreiben.⁹ Die ethischen Grundbegriffe Schuld und Verantwortung kommen bei Marx nicht vor, sind keine marxistischen Kategorien. Hingegen steht Marx Robert Owen sehr nahe, der jede personale Verantwortlichkeit des Menschen kategorisch gelehnt hat, da der Mensch »von Natur aus gut«¹⁰ sei und nur durch »eine unendliche Vielfalt von Umständen«, über die er »nicht die geringste Kontrolle« hat, zu dem unvernünftigen Lebewesen gemacht wurde, das er ist.¹¹ Eine solche extreme, verabsolutierte Milieutheorie läßt keine Ethik zu, mögen ihre Verfechter noch so sehr von – unartikulierten – ethischen Vorstellungen inspiriert sein.

Diese Marx'sche Ethik-Abstinenz nun ließe sich ethisch und im Sinne eines sozialistischen Humanismus rechtfertigen, wenn Marx' eschatologische Anthropologie der Wirklichkeit des Menschen einigermaßen entsprechen würde. Das heißt: wenn das Böse im Menschen tatsächlich allein durch eine revolutionäre Veränderung der Verhältnisse – insbesondere der Produktionsverhältnisse – zum Absterben gebracht werden könnte, wenn sich also tatsächlich aus der Asche des Privateigentums der Phönix eines neuen Menschen erheben würde. Aber unsere bisherigen Erfahrungen mit dem Menschen, den man von der Tyrannei des Privateigentums befreit hat, scheinen einer solchen Annahme grundsätzlich zu widersprechen. Fünfzig Jahre nach der revolutionären Abschaffung des Privateigentums lassen sich in der Sowjetunion keinerlei Veränderungen im Menschen feststellen, die zur Annahme berechtigen würden, daß da ein neuer Mensch im Kommen sei. Im Gegenteil: überall hat sich der alte Adam auch den revolutionär veränderten Institutionen gegenüber durchgesetzt, ja allzuoft ist es ihm sogar gelungen, sich in diesen behaglich einzurichten und sie sich dienstbar zu machen. Womit bloß anthropologisch umschrieben ist, was unter der Degenerierung des Sozialismus zum Ektatismus verstanden wird. Waren das Marx'sche neue, totale Menschen die mit sowjetischen Panzern in die Tschechoslowakei einfielen? Und

⁹ Ernst Bloch: »So also brauchen wir ... auch eine neue Ethik... Dies ist ein Geschäft innerhalb eines rechtverstandenen und sich fortentwickelnden Marxismus.« Ernst Bloch – Fritz Vilmar: Mit Marx über Marx hinaus. In: Gewerkschaftliche Monatshefte, Köln, Juli 1965, H. 7, p. 392. – Georg Lukács: »Ich hatte vorgehabt, eine marxistische Ethik zu schreiben. Aber ein theoretischer Teil davon hat sich gewissermaßen ... selbständig gemacht... Nach der Vollendung dieses Buches [einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins, A. K.] will ich also versuchen, die Ethik selbst niederzuschreiben...« Theodor Pinkus: Gespräch mit Georg Lukács. In: Frankfurter Rundschau, Nr. 67, 20. 3. 1965, p. III. – Jean Paul Sartre: »Alle diese Fragen ... können nur im Rahmen der Ethik beantwortet werden. Wir werden ihnen unser nächstes Buch widmen.« Schlußsätze von Jean Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962, p. 786.

¹⁰ Robert Owen: Erörterung des Ursprungs und der Folgen des moralisch Bösen und der Prinzipien und Werke des moralisch Guten... In: Die frühen Sozialisten hg. v. Frits Kool u. Werner Krause, Olten 1967, p. 388.

¹¹ Robert Owen: Botschaft an die arbeitenden Klassen, a. a. O., p. 380f.

wer einwenden wollte, 50 Jahre seien eine allzu kurze Zeit, dem müßte man entgegen, daß ein halbes Jahrhundert immerhin lang genug ist, um zumindest den Beginn des Beginns des Entstehens eines neuen Menschen erkennen zu lassen. Wer wollte, mit den jüngsten Lügen der sowjetischen Propaganda und den Schüssen von Prag im Ohr, behaupten, daß das der Fall ist? Außerdem: wenn die Geburt des neuen Menschen ein Prozeß ist, der offenbar Jahrhunderte und Jahrtausende benötigt, warum hat man es dann im Machtbereich der Sowjetunion so schrecklich eilig gehabt, daß man um einer Beschleunigung dieser Geburt willen Millionen von Menschen – größtenteils aufrichtige Kommunisten – liquidierte?

Nun ist dieser Einwand gegen die Marx'sche eschatologische Anthropologie nicht neu. Er gehört zu den beliebtesten Requisiten des permanenten reaktionären Schauprozesses gegen allen Sozialismus. Der Umstand, daß er bisher meist nur in antisozialistischer Intention vorgebracht wurde, hat ihn in den Augen der Sozialisten diskreditiert und ihm ihre Ohren verschlossen. Zu Unrecht, denn sein Wahrheitsgehalt ist unabhängig vom politischen Mißbrauch, den man mit ihm treiben mag. So gilt es denn heute, diesen Einwand, um ihm bei den Sozialisten Gehör zu verschaffen, gewissermaßen von links her, das heißt um des Sozialismus willen, zu erheben. Wenn wir festzustellen gezwungen sind, daß die Marx'sche Revolutions-Anthropologie – zumindest auf kurze Sicht – der Wirklichkeit nicht entspricht, dann wird damit in keiner Weise der sozioökonomische »status quo« sanktioniert, sondern lediglich erkannt, daß ein Sozialismus, der auf eine qualitative Veränderung des Menschen hintendiert, auf diesem Wege allein nicht verwirklicht werden kann.

Aber auch unabhängig von der Frage, ob und in welchem Ausmaß der Mensch qualitativ wandelbar ist, bleibt der Sozialismus ein Postulat. Selbst wenn wir zu der Erkenntnis gelangen müßten, daß – um mit Kant zu sprechen – »aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, . . . nichts ganz Gerades gezimmert werden« kann¹² und der Mensch dazu verurteilt ist, ein »alter Adam« zu bleiben, ohne je ein qualitativ »neuer Mensch« oder gar ein Marx'scher »totaler Mensch« werden zu können – selbst dann bleibt es eine erste Aufgabe, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, geknechtetes, entwürdigtes, ausgebeutetes Wesen ist. Auch das Leiden des alten Adam muß ernst genommen werden, auch ihm gegenüber gibt es Schuld und Verantwortung, auch er hat Anspruch auf Freiheit und Selbstbestimmung. Ja – es hat sich bisher sogar erwiesen, daß ein Marxismus, der sich ausschließlich von Marx' eschatologischer Anthropologie leiten ließ und der allzu ungestüm auf das Fernziel des neuen, totalen Menschen zusteuerte, nicht nur diesem Ziel um keinen Schritt näher kam, sondern eben dadurch den Sozialismus in einen autoritären Etatismus verwandelte, der den alten Adam, anstatt ihn im Rahmen des Möglichen zu befreien, bloß in ein neues System der Erniedrigung, der Knechtung, der Entwürdigung

¹² Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Sämtl. Werke, hgg. v. G. Hartenstein, Bd. 4. Leipzig 1867, p. 149.

und der Ausbeutung zwängte. Damit hat einmal mehr Pascal recht bekommen, der meinte, der Mensch sei weder Engel noch Tier, und wer ihn zum Engel machen wolle, mache ihn zum Tier.

Vielleicht genügt unsere Kenntnis des Menschen noch nicht, um Gültiges auf die Frage antworten zu können, ob – und wenn ja, inwieweit – der Mensch überhaupt qualitativ wandelbar ist. Man darf im Zeitalter von Verdun, Auschwitz, Hiroshima, Vietnam und »Prag« wohl gewisse Zweifel anmelden. Jedenfalls scheint eines vernünftig nicht bestritten werden zu können: da vom neuen Menschen nichts in Sicht ist, hat der Sozialismus es zumindest auf absehbare Zeit noch mit dem alten Adam zu tun. Das aber heißt, daß die in den sogenannten sozialistischen Ländern erfolgte revolutionäre Negation des Privateigentums qua Negation noch keineswegs genügte, um positiv den Sozialismus zu verwirklichen, da der alte Adam von dieser Negation unberührt blieb und sich in den neuen Verhältnissen sogleich wieder breit-zumachen begann. Die revolutionäre Negation schuf erst eine negative Vorbedingung des Sozialismus, keineswegs schon den Sozialismus selbst. Die historische Dialektik hat nicht automatisch funktioniert. Stalin war im Marx'schen dialektischen Fahrplan nicht einkalkuliert, wie übrigens auch Hitler nicht. Ebenso wenig der Einmarsch der Sowjetunion in die Tschechoslowakei. Der Sozialismus als Position wird nicht automatisch-dialektisch aus dem Sozialismus als Negation geboren. Der Glaube an die positive Schöpferkraft der Negation hat sich bisher allzuoft als dialektischer Wunderglaube erwiesen. Damit ist wiederum keineswegs die Notwendigkeit revolutionärer Negationen negiert, sondern bloß die Erkenntnis festgehalten, daß diese durch den alten Adam allzugerne konterrevolutionär mißbraucht werden, wenn man nicht bewußt an die Konstruktion des Positiven, der sozialistischen Position geht.

Dazu aber ist, im Gegensatz zu Marx, zunächst eine neue, eine sozialistische Ethik nötig. Diese Ethik soll nicht die revolutionäre Negation ersetzen, nicht die Revolution auf Moral reduzieren, sondern sie soll Normen für den alten Adam in der Zeit der Konstruktion des Sozialismus aufstellen, um es – soweit überhaupt möglich – zu verhindern, daß dieser den neuen Verhältnissen seinen Charakter aufdrückt. Um bildhaft zu sagen, was damit gemeint ist: diese Ethik soll nicht – wie die sowjetische »Klassenmoral« – dazu dienen können, Moskauer Schauprozesse und den etatistischen Terror zu legitimieren, sondern umgekehrt dazu, alles als unsozialistisch zu deklarieren, was während des Aufbaus des Sozialismus die menschliche Person in ihrer Würde und ihrer – relativen – Autonomie angreift. Vor allem müßte sie auch versuchen, das schwere Problem der personalen Schuld und Verantwortung aus der Sicht der gesellschaftlichen Verpflichtungen des Einzelnen zu erörtern. Ein Sozialismus hingegen, der ohne eine eigene Ethik auszukommen glaubt, wird immer wieder eine Beute des alten Adams mit seinem von Marx so vehement denunzierten Habenwollen und dessen Begleiterscheinungen werden.

Nötig ist aber noch und vor allem ein Zweites. Was hier von der Ethik gesagt wurde, gilt ebenso von den sozioökonomischen und politischen Institutionen. Man spricht immer nur davon, die sozialistische

Revolution schaffe die Bedingungen, die allein es ermöglichen, daß der Mensch alle in ihm schlummernden Möglichkeiten, die in den bisherigen Gesellschaftsordnungen gewissermaßen unter Verschuß lagen, frei entwickeln könne. Dabei geht man stillschweigend von der Überzeugung aus, daß es sich bei diesen Möglichkeiten ausschließlich um gute, um Möglichkeiten zum Guten handle. Auch hier läßt man sich von der optimistischen Anthropologie der Rousseau, Owen, Marx leiten, wonach der Mensch an sich gut und bloß durch die Verhältnisse verdorben oder an der vollen Entfaltung seiner guten Kräfte verhindert worden sei. Dabei hat man es aber wiederum unterlassen, die Frage nach dem Verbleib des Bösen im Menschen des Sozialismus zu stellen. Da wir erfahren haben, daß durch die Negation des Privateigentums allein das Habenwollen, der Egoismus, das Böse noch nicht verschwinden, bietet die revolutionäre Befreiung bisher gefesselter Möglichkeiten des Menschen, so wünschenswert sie als Ausdehnung des Raums der Freiheit selbstverständlich ist, allein noch keine Garantie, daß der Mensch des Sozialismus dann auch tatsächlich den Gebrauch von diesen ihm geschenkten neuen Möglichkeiten macht, den er nach der stillschweigenden Voraussetzung der Marx'schen Revolutionstheorie davon machen wird.

Wir wissen noch immer viel zu wenig vom Menschen, um gültig voraussagen zu können, ob er als Masse etwa eine Reduktion der Arbeitszeit auf wenige Stunden im Tag »ertragen« wurde, ohne mit dem ihm geschenkten Übermaß an Freiheit gefährlichen Mißbrauch zu treiben. Welcher Soziologe, Psychologe, Politologe – von den Philosophen, Metaphysikern und Utopisten ganz zu schweigen – hat vorausgesehen, daß es mitten in einer Zeit unwahrscheinlicher Hochkonjunktur und noch nie erreichten Wohlstandes zu Studenten – und zum Teil auch zu Arbeiterunruhen kommen würde, die zumindest im Falle Frankreich zu einer Staatskrise und um ein Haar zu einer Revolution geführt haben? Wissen wir, ob sich unter den Möglichkeiten des Menschen, die in den bisherigen Gesellschaftssystemen unter Verschuß lagen, nicht auch dunkle, solche zum Bösen befindende, die – eine neue Büchse der Pandora – durch eine sozialistische Revolution mitbefreit würden? Die bisherigen Revolutionen im Namen des Sozialismus konnten uns dazu noch kein Erfahrungsmaterial vermitteln, da die revolutionäre Negation des Privateigentums und der alten politischen Ordnung ja sogleich von der Einführung neuer, zum Teil noch brutalerer repressiver Maßnahmen gefolgt war, sodaß nur in einem sehr beschränkten Maß neue Möglichkeiten entfaltet werden konnten. Aber wie dem auch sei: das Böse im Menschen wird auch durch die vollkommenste Revolution nicht beseitigt, es überdauert die Revolution, und man kann nicht einmal mit Sicherheit ausschließen, daß es nicht noch Zuwachs erhält.

Wiederum muß gesagt werden: das ist kein Argument gegen den Sozialismus, sondern bloß ein Argument gegen einen naiv-utopischen Sozialismus, der, indem er den Menschen zum Engel will, ihn gelegentlich in ein Tier, ja in weit schlimmeres verwandelt. Der Sowjetische Atomphysiker Professor Andrej D. Sacharow, Mitglied der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften, hat kürzlich ge-

schrieben, es seien »mindestens zehn bis fünfzehn Millionen Menschen ... in den Folterkammern des NKWD durch Torturen und Hinrichtungen umgekommen.«¹³ Da ist sogar mehr als nur der alte Adam wiederauferstanden. Marx hatte es versäumt, in seine Theorie des Sozialismus Sicherungen einzubauen, die es solchen Massenmördern zumindest verunmöglicht hätten, in seinem Namen zu foltern und zu töten. Auch findet man bei Marx bekanntlich wenig, ja fast nichts, woran man sich bei der Formulierung einer mit dem alten Adam rechnenden Konzeption des Sozialismus halten könnte. Auch seine vielzitierte Schrift über die Pariser Kommune ist da sehr vage, ganz abgesehen davon, daß Marx sich später in einem Brief an Domela-Nieuwenhuis eindeutig von den Versuchen distanzierte, die Pariser Kommune als Modell für den Sozialismus darzustellen, da »die Majorität der Kommune keineswegs sozialistisch« gewesen sei.¹⁴

Wir befinden uns also bei dem Versuch der Formulierung einer sozioökonomischen und politischen Theorie des Sozialismus, die aus den bisherigen katastrophalen Erfahrungen mit der eschatologischen Anthropologie die Konsequenzen gezogen hat und auf absehbare Zeit mit dem alten Adam rechnet, in einer ähnlichen Situation wie vorhin bei unserer Suche nach einer Ethik. Auch hier erweist sich die von den Dialektikern in der Hegel-Tradition und neuerdings – wesentlich unter dem Einfluß von Marcuse – von manchen studentischen Ideologen angebotene Lösung der sich selbst genügenden Negation für grundsätzlich falsch, ja gefährlich und für den Sozialismus vielleicht sogar tödlich. Gemeint ist die dialektische These, daß die Negation immer schon die Position in sich trage und so die Konstruktion sich gewissermaßen von selbst in Gang bringe, umso besser, je kräftiger vorher negiert worden ist. Das ist ein kindlicher Wunderglauben an eine eschatologische Potenz der Negation, der durch unsere bisherigen Erfahrungen immer wieder auf so schaurige Weise dementiert worden ist, daß man sich nur wundern kann, findet er trotzdem immer wieder neue Apostel und Jünger. Wo man hinsieht, ist die Dialektik in Panne geraten, hat die Negation statt einen neuen Menschen nur wiederum den alten Adam von Bürokraten, Arrivisten, Machtbesessenen, Hypokriten, Lügner, Neurotikern und sogar Mördern produziert.

Es ist an der Zeit, daß der Sozialismus diesem verheerenden dialektischen Wunderglauben an eine schöpferische Kraft der Negation abschwört und sich – wie es die Tschechoslowaken versucht haben – an die Konstruktion des Modells einer sozialistischen Gesellschaft macht, die mit dem alten Adam rechnet und im Rahmen des Möglichen institutionelle Garantie dagegen zu schaffen versucht, daß dieser den Sozialismus in eine Fortsetzung des Kapitalismus mit anderen Mitteln verwandelt.

Ernst Bloch hat in seiner frühen Schriften, vor allem auch in seinem 1935 erschienenen Buche »Erbschaft dieser Zeit«, den Mar-

¹³ A. D. Sacharow: Wie ich mir die Zukunft vorstelle. In: Die Zeit, Hamburg, 28. Juni 1968.

¹⁴ Brief vom 22. 2. 1881. In: Marx/Engels: Ausgewählte Briefe, Berlin 1935, p. 406f.

xismus davor gewarnt, durch das Ausklammern des Irrationalen es den Nazis zu ermöglichen, mit Hilfe eben dieses Irrationalen in große Gebiete des Sozialismus einzubrechen. Die Nazis, so meinte er, hätten Phänomene wie »Seele«, »Leben«, »Unbewußtes«, »Nation«, »Reich« nicht für sich verwerten können, hätte der Marxismus sich dieser Phänomene als seiner alten Erbguts erinnert.¹⁵ Hätten die Marxisten damals auf Bloch gehört, wäre der Welt vielleicht einiges erspart geblieben.

Heute nun sehe ich eine ganz ähnliche Gefahr, wenn auch in anderer Gestalt: wenn die Sozialisten im allgemeinen und die Marxisten im besonderen heute das Feld der rationalen sozioökonomischen und politischen Theorie unter Hinweis auf die alleinseligmachende schöpferische Potenz der dialektischen Negation ihren Gegnern überlassen, dann ermöglichen sie es diesen, im Westen das bestehende »establishment« zu konsolidieren, während im Osten der Sozialismus immer mehr ideologisch degeneriert, bis er endgültig zu einer neuen Art Opium des Volkes entartet ist, wie heute in der Sowjetunion: diese hat mit ihrer Behauptung, in der CSSR den Sozialismus gegen die Konterrevolution verteidigen zu müssen, in Wahrheit nur die Tatsache ideologisch getarnt, daß sie die etatistische Konterrevolution gegen den Sozialismus verteidigen mußte.

Auch die jüngsten Ereignisse in Frankreich, die nach meiner Ansicht nicht allzu optimistisch interpretiert werden dürfen, waren eine Probe aufs Exempel. Nicht nur hat sich hier ausgerechnet diejenige Partei, die sich eine marxistische nennt, konterrevolutionär verhalten, sondern es ist genau das eingetreten, wovor vorhin gewarnt wurde: da die Linke keine konstruktive Alternative anzubieten hatte, ein moderner, differenzierter Industriestaat aber nach drei Wochen Generalstreik wieder eine Ordnung braucht, griff die große Mehrheit des Volkes zu der einzigen Ordnung, die sich anbot, nämlich zu der bestehenden.

Utopien und Eschatologien von einem »Reich der Freiheit« und von einem »neuen Menschen« sind kein brauchbarer Ersatz für ein Ordnungs-Modell. Mit dem monotonen, gebetsmühlenartigen Wiederholen solcher unverbindlicher Leerformeln kommen wir nicht weiter. An sozialistischen Utopien herrscht nun wahrlich kein Mangel mehr und man fühlt sich nachgerade utopisch überfüttert. Was hingegen das Gebiet der Ethik und der sozioökonomisch-politischen Theorie angeht, ist der Sozialismus auf eine lebensgefährdende Weise unterernährt. Die Philosophen, die allzugerne bereit sind, den Ruf nach dem Konkreten abschelzuckend als positivistische Verirrung abzutun, nehmen ihre Aufgabe zu leicht. Was hat es denn für einen Sinn, weiterhin abstrakt und allgemein von einem »Reich der Freiheit« zu schwärmen, wenn uns doch eine nüchterne Analyse der Gesellschafts- und staatspolitischen Wirklichkeit lehrt, daß es heute auch im idealsten Falle keine differenzierte, technisch hochentwickelte, moderne Gesellschaft – auch keine sozialistische – geben kann, die

¹⁵ Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt a. M. 1962, p. 16ff.

nicht bis zu einem gewissen Grade hierarchisch strukturiert, ja sogar – *horribile dictu* – elitär ist, in der sich nicht die Probleme der Führung, der Autorität, ja der Gewalt stellen, die nicht eine gewisse Zentralisierung einführen, die Gewaltenteilung regeln, die demokratische Willensbildung und Repräsentation organisieren, Kontrollmechanismen zur Wahrung der Rechtsstaatlichkeit einbauen muß – und so weiter? Mit einem Wort: die, gerade als sozialistische, nicht an allen Ecken und Enden Sicherungen installieren muß, um im Rahmen des Möglichen den alten Adam daran zu hindern, immer wieder neues Unheil anzurichten?

Eine sozialistische Staat- und Gesellschaftstheorie müßte herausarbeiten, welche Hierarchien, Eliten, Autoritäten, Gewalten, zentralen Leitungs-, Befehls- und Koordinationstellen usw. aus politischen und technischen Gründen heute unbedingt notwendig sind, um eine solche moderne Gesellschaft lebens- und funktionsfähig zu erhalten, und welche abgebaut oder umgewandelt werden müssen, weil sie nur zur Aufrechterhaltung einer überholten sozioökonomischen und politischen Ordnung, wie zum Beispiel der kapitalistischen Klassengesellschaft, dienen.

Aber anstatt diese Aufgabe in Angriff zu nehmen, gebärden die sozialistischen Philosophen sich alzuoft wie reine Toren, die als Apostel eines unartikulierten Unmöglichen das sozialistische Mögliche und Notwendige verfehlen und versäumen und so mitverantwortlich dafür werden, daß das große Lager des Marxismus sich heute aufspaltet in einen philosophischen Parzival-Sozialismus und einen empirischen Sowjetpanzer-Sozialismus. (Von China und Jugoslawien abgesehen, die aber zum Teil mit denselben Problemen ringen).

Die klassischen Revolutionstheorien des Marxismus helfen uns bei der oben skizzierten Aufgabe, eine sozialistische Staats- und Gesellschaftstheorie für die unmittelbare Zukunft zu entwerfen, nicht viel. (Es versteht sich, daß eine solche Theorie flexibel, anpassungs- und entwicklungsfähig bleiben müßte.) Führende Kommunisten und marxistische Theoretiker wie etwa der Oesterreicher Franz Marek stellen heute fest, »daß . . . das Marx'sche Modell in Widerspruch geriet zu den meisten von Marxisten durchgeführten Revolutionen«. ¹⁶ Auch »die Revolution in den rückständigen Ländern entsprach nicht den Vorstellungen von Marx und Engels . . . Die Wirklichkeit hielt sich nicht an die Vorstellungen der Klassiker.« ¹⁷ Es sei »offensichtlich, daß dieses klassische Modell (der Revolution wie Marx es im Vorwort zur 'Kritik der politischen Ökonomie' entwarf, A. K.) schon von der Oktoberrevolution gesprengt worden ist.« ¹⁸ Dazu wäre noch sehr viel mehr zu sagen. Jedenfalls würde ich – was Europa und die hochentwickelten Industriegesellschaften anbelangt – überhaupt dafür plädieren, das Wort »Revolution« aus unserem politischen Vokabu-

¹⁶ Franz Marek: Philosophie der Weltrevolution, Wien 1966, p. 80.

¹⁷ a. a. O., p. 102.

¹⁸ a. a. O., p. 103.

larium zu streichen. Umsomehr, als mit dem Marx'schen Begriff der Revolution derjenige einer Diktatur des Proletariats verknüpft ist, ein Begriff, der heute in Westeuropa aber nur noch als Dissertationsthema interessant und im übrigen bloß falsches Bewußtsein ist. Ganz abgesehen davon, daß die praktische Identifizierung der Diktatur des Proletariats mit der Diktatur sowjetischer Panzer dieser Konzeption auch im Bewußtsein der europäischen Arbeiterschaft wohl den Todesstoß versetzt hat.

Ich würde deshalb vorschlagen, anstatt von Revolution von »radikaler Demokratisierung« zu sprechen. Das meint im Westen primär eine Ausdehnung der demokratischen Selbstverwaltung auch auf den Wirtschaftsprozess – was ex definitione einer Aufhebung privater Alleinverfügung über das Kapital gleichkommt – unter Beibehaltung einer demokratischen politischen Struktur und unter Wahrung der bürgerlichen Freiheitsrechte. Und das meint im Osten primär die Einführung einer demokratischen politischen Struktur und ganz allgemein einer gesellschaftlichen Selbstverwaltung unter Beibehaltung der sozialistischen Produktionsverhältnisse, also genau das, was in der Tschechoslowakei versucht worden ist. Für den Westen hat es der Marxist Franz Marek bereits gültig formuliert: »Die sozialistische Revolution in den entwickelten kapitalistischen Ländern, in denen es starke demokratische und parlamentarische Traditionen gibt, wird anders verlaufen und muß anders verlaufen (als in den rückständigen Ländern, A. K.). Sie kann überhaupt nur realisiert werden, wenn große Teile der Bevölkerung davon überzeugt werden, daß die Revolution zu den bestehenden demokratischen Freiheiten und Freizügigkeiten durch die Ausschaltung des Kapitals zusätzliche demokratische Freiheiten erwirken, die Spannweite der Demokratie entscheidend vergrößern wird.«¹⁹

Das heißt keineswegs, alles auf ein Problem der Strukturen und der Verwaltung, der Organisation und Plankonstruktion reduzieren zu wollen. Das Postulat einer qualitativen Veränderung von Mensch und Gesellschaft bleibt als Leitnorm ebenso bestehen wie die – am radikalsten von Herbert Marcuse formulierte – Kritik an den Degenerationerscheinungen unserer Konsumgesellschaft und der westlichen politischen Demokratie ihre Gültigkeit behält. Aber muß man das Kind mit dem Bade ausschütten und mit ihrer Entartung die von der bürgerlichen Revolution entwickelte politische Demokratie als solche negieren? Diese Frage stellt sich ganz besonders dringlich, wenn man als Alternative nichts anderes anzubieten hat als den utopisch-eschatologischen Wunderglauben dialektischer Philosophen an die selbsttätige schöpferische Kraft der großen Negation oder irgendwelche unverbindliche Utopien, mögen sie sich auch konkrete nennen.

Auf diesen ausgetretenen Trampelpfaden sozialistischer Hoffnungen kommen wir, so fürchte ich, nicht ans Ziel. So plädiere ich denn dafür, daß die Utopisten und die Eschatologen, die Metaphysiker und die Theologen der Revolution, denen wir zweifellos sehr viel

¹⁹ a. a. O., p. 119.

verdanken und deren Aufgabe es weiterhin bleibt, den brennenden Dornbusch zu hüten, für eine Weile ins zweite Glied zurücktreten. Was wir heute vor allem brauchen, sind Ethiker und Anthropologen, Politologen und Soziologen, Ökonomen und Staatsrechtler einer Radikaldemokratisierung, die auf absehbare Zeit noch mit dem alten Adam rechnet und nicht um des eschatologischen Fernziels eines total neuen Menschen willen das hier und heute zu tun Mögliche verfehlt und versäumt. Herbert Marcuse hat sein Referat unter das Motto gestellt, das er in den Mai-Tagen an einer Wand der Pariser Sorbonne entdeckte: »Soyons réalistes, demandons l'impossible!« Im Widerspruch dazu möchte ich das Motto wählen: »Soyons réalistes, demandons enfin – mais radicalement – le possible!«

MARX'S CONCEPTION OF THE REVOLUTIONARY PROLETARIAT

Heinz Lubasz

Brandeis University

Marx's conception of the proletariat as *the* revolutionary class in bourgeois or capitalist society is something of an embarrassment to contemporary Marxism. The industrial working classes have not in fact been conspicuously revolutionary. Indeed, they have everywhere been largely absorbed into the prevailing system. This being the case, a strict adherence to Marx's view leaves one in a quandary. For, if the radical transformation of bourgeois society can only take the form of proletarian revolution, whence – in the absence of a revolutionary proletariat – is the thrust towards radical transformation to come from?

Before we can answer this large and important question (and I shall not attempt to answer it here) we must first explain the failure of the industrial working classes to live up to Marx's expectations. This failure is not to be explained in terms of developments since Marx's time which he was unable to foresee. It is to be explained in terms of the very developments with which Marx was acquainted, but which he misconstrued. The failure – so to speak – lies not with the proletariat but with Marx. For all his insistence on the need to proceed empirically, Marx did not *discover* the revolutionary proletariat: he *invented* it.

If we look at the proletariat of the nineteenth century we find that in fact revolutionary activity and proletarian status do *not* go hand in hand. The revolutionaries were not in the main proletarians; the proletarians were not in the main revolutionaries. As I see it, Marx's conception of a revolutionary proletariat is a composite which corresponds to no known historical reality. It conflates certain features of English, of French, and of German history in the late eighteenth and early nineteenth centuries, and fits this abstraction into a quasi-Hegelian schema of social development.

In England Marx found an industrial proletariat in the making, in France an urban but pre-industrial lower class with a Jacobin heritage, in Germany a class (or classes) that was in society but not of it. Out of

these ingredients Marx composed the concept of the revolutionary proletariat: a revolutionary class of industrial workers without property in the means of production, a class that was in society but not of it. The point, however, is that the composite does not fit the ingredients. The industrial proletariat in England (in contrast to artisans and small farmers) was not revolutionary; the French revolutionists were not an industrial proletariat; and the German workers in town and countryside who could rightly be said to be in society but not of it were neither industrial proletarians nor a revolutionary force. In short, there was no *one* class which was at once an industrial proletariat, a revolutionary force, and a social pariah.

What in fact we do find in England, which Marx took to be the paradigm case (*»de te fabula narratur«*), is that revolutionary activity among the lower classes between about 1760 and 1848 was largely confined to artisans, small tradesmen, small farmers – men who did have some small property in the means of production and who took to revolutionary action against those encroaching forces of larger-scale industrial capitalism which menaced their mode of existence and threatened to make them into a proletariat properly so called. By contrast the very advance of proletarianization, particularly in the second half of the nineteenth century, brought with it a marked decline in revolutionary politics and in the revolutionary striving for a radical transformation of society. Working class movements, as is well known and as Lenin clearly saw, tended quite generally to become trade unionist, reformist, oriented towards parliamentary politics.

* * *

Marx's conception of the revolutionary proletariat forms part and parcel of his comprehensive schema of historical development, a schema which Marx may be said to have adapted from Hegel but which he tried to work out in terms of his own reading of history. In this schema class and revolution are indissolubly linked: within any given stage of historical development, one class and one class only prepares the conditions that will eventually burst the existing forms asunder and bring forth a new society; the transition from one form of society to another is a revolutionary change; hence the class which generates new forms and relations within the womb of the old society is the revolutionary class.

Now, if I am not mistaken, Marx relied quite heavily, in constructing this scheme, on the supposedly revolutionary role of the bourgeoisie in England and France in the seventeenth and eighteenth centuries, respectively. Here, too, however, he misread the historical evidence. The English revolutions of the seventeenth century were the work of nobles, gentry, yeomen and artisans as much as of urban merchants and manufacturers (Marx's *»bourgeoisie«* properly speaking). The French Revolution of 1789 – as Lefebvre, Soboul, and others have sufficiently shown – was the work of aristocrats, peasants, artisans and shopkeepers as much as of the bourgeoisie. This is not to say that these revolutions were not *»bourgeois«* revolutions in some sense (at least if one accepts – as I actually do not – Marx's identification of

capitalism with the bourgeoisie.) It may well be true that they sprang from strains and tensions generated by the advance of capitalism, and it seems clear that at least in some measure they gave rise to conditions even more favorable to the further advance of capitalism. The point I wish to make is simply that it is impossible to identify the English urban middle classes of the earlier seventeenth century and the French bourgeoisie of the eighteenth century as the revolutionary classes par excellence.

The trouble with the idea that the proletariat is the single revolutionary class in bourgeois society is not that there is now no such class. The trouble is that there has never been a single revolutionary class, proletarian or bourgeois. Marx's linking of radical transformation with the role of a single class seems to me to be a mistake, and a costly one for contemporary radical thought.

* * *

One last point. In Marx's conceptual scheme the simplification of class conflict plays a very important part, since it provides for the reduction of the actually contending classes to two. In this way social conflict is presented as ultimately completely polarized, so that revolution can be conceived rather too simply as the triumph of one class over one other. The fact is, as the late Professor Ossowski showed so well in *Class Structure in the Social Consciousness*, that one can trace in Marx's writings two quite different modes of presenting class structure. When he undertakes »scientific« analyses of certain specific historical situations, Marx identifies five, six, or even seven distinct classes. It is only when he is writing with polemical intent – as for instance in the *Communist Manifesto* – that he reduces the number of contending classes to two and portrays social conflict as a purely bipolar struggle. As an antidote to the tendency among modern Marxists to adopt the polemical and oversimplified picture of conflict it is worth remembering that Marx himself, towards the end of his life, in the well-known unfinished last chapter of the last volume of *Capital*, identified at least three great classes in society not two.

* * *

I conclude that in all important respects Marx's conception of the revolutionary proletariat is too simple. Its characteristics he simplified by excessive abstraction; its role he simplified by misconstruing the historical record; its relation to other classes he simplified – at least in his polemical and most popular writings – even though he knew better. This simplicity it is that gives Marx's schema its great polemical force. But it is this simplicity also that makes the schema inadequate to both the theoretical and the practical problems of the present day.

We shall get nowhere either by looking to the industrial working class or by going in search of a »new« proletariat that will take its place. Reality is too complex to yield to so simple a scheme. Today, in order to be effective in political praxis, we need a more complex theory.

VON DER PRODUKTION DES REVOLUTIONÄREN SUBJEKTS DURCH DIE SELBSTVERWANDLUNG DER INDIVIDUEN

Iring Fetscher

Frankfurt

Ich möchte versuchen, durch Erinnerung an eine Äußerung des frühen Marx und deren extensive Deutung einen Beitrag zur Lösung des Dilemmas zu leisten, das Herbert Marcuse gestern noch einmal formuliert hat. Des Dilemmas, das darin besteht, daß zwar eine »objektiv« revolutionäre Situation, die Möglichkeit der Transformation der existierenden spätkapitalistischen Industriegesellschaften gegeben ist, ein »revolutionäres Subjekt« jedoch nicht vorhanden zu sein scheint. Es gibt zwar eine Millionenmasse von Individuen, deren Situation dem kritischen Bewußtsein eines revolutionären Analytikers »unerträglich« erscheint, aber diese vielen Individuen selbst gelangen vorerst nicht zum Bewußtsein ihre Lage, bleiben in bloß punktuellm Unbehagen befangen. Sie stellen daher wohl »an sich« eine revolutionäre Klasse dar (die Gesamtheit der Lohnabhängigen), aber es läßt sich schwer vorstellen, wie sie sich in eine Klasse »für sich« verwandeln sollen.

Karl Marx hat genau gewußt, daß der Prozeß der Bildung zur »Klasse für sich« keineswegs gradlinig und reibungslos sich vollzieht. Er hat z. B. im »Elend der Philosophie« die Tatsache unterstrichen, daß »die einzelnen Individuen . . . nur insofern eine Klasse bilden . . . als sie einen *gemeinsamen* Kampf gegen eine andere Klasse zu führen haben«, gleichzeitig jedoch »*selbst in der Konkurrenz* (einander) *feindlich gegenüberstehen*« (MEW IV 151 f). In dem Maße wie die Konkurrenz unter den Individuen vorherrscht, können diese nicht von der Erkenntnis der »Dieselbigkeit der Interessen« zum Bewußtsein der »Gemeinsamkeit ihrer politischen Ziele« und der Notwendigkeit ihres Zusammenschlusses gelangen. In der spätkapitalistischen Gesellschaft wird aber der individuelle Konkurrenzkampf unter den Lohnabhängigen gerade in dem Augenblick gesteigert, in dem die marktförmige Konkurrenz der Warenproduzenten sonst eingeschränkt wurde und monopolistischer oder doch oligopolistischer Marktbeherrschung wich.

Das entscheidende Mittel um den Konkurrenzkampf unter den Lohnabhängigen zu steigern ist die Hochdruckreklame, mit der den »Konsumenten« immer neue Bedürfnisse suggeriert werden, für deren Befriedigung sie meist unzulängliche Mittel besitzen oder ihnen nur unter erneuter Steigerung der Arbeitsintensität und der Arbeitszeit erreichbar sind. Die von kleinbürgerlichen Moralisten bedauerte »Begehrlichkeit« des Konsumenten ist zugleich ein konstitutives Merkmal und eine unabdingbare Voraussetzung für die Existenz und das Fortbestehen der spätkapitalistischen Gesellschaft. In dem Maße wie die lohnabhängigen Einzelnen vom Konkurrenzkampf um Konsumsteigerung beherrscht werden, sind sie unfähig zu gemeinsamer revolutionärer Aktivität sich zu erheben. Die beiden Haltungen des passiven Konsumenten (dessen Kaufmotiv konkurrenzpsychologisch determiniert ist) und des aktiven Revolutionärs sind diametral entgegengesetzt. Wie soll die zweite an die Stelle der ersten treten können?

An dieser Stelle könnte zunächst die orthodox-leninistische Antwort gegeben werden, auf die Herbert Marcuse hingewiesen hat: das politische Klassenbewußtsein muß in das Industrieproletariat *von außen* hineingetragen werden. Dieser bekanntlich von Karl Kautsky zuerst formulierte Gedanke hat aber in der Folge zu einer verhängnisvollen Teilung in »politisch bewußte revolutionäre Eliten« und nur zu oft manipulativ gelenkten Massen geführt. Das mochte in einem Land ohne ausreichende proletarische Bevölkerung und mit geringem Bildungsniveau unvermeidlich sein, kann aber für ein hochindustrialisiertes Land kaum als Modell empfohlen werden. Hier ist vielmehr an die Kritik zu erinnern, die Marx in seiner »dritten These über Feuerbach« an der materialistischen Auffassung der Revolution geübt hat: »Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in *zwei Teile* – *von denen der eine über ihr erhaben ist* – sondieren«. Dieser über der Gesellschaft (und ihren Schäden) erhabene Teil ist natürlich die revolutionäre Elite. Die Gefahr ist stets groß, daß Minderheiten, die einen Bewußtseinsvorsprung gegenüber der Bevölkerungsmehrheit haben oder zu haben glauben daraus ein elitäres Selbstbewußtsein und eine undiskutierbare Führungslegitimation ableiten.

Demgegenüber ist es notwendig, immer wieder daran zu erinnern, daß *alle* Schichten und Klassen der spätkapitalistischen Gesellschaft *von ihr geprägt* sind, keine von ihren Mängeln und moralischen Schäden sich frei wähnen darf. Wenn man daher Ausdrücke wie »Vorhut« oder »bewußteste Führung« gebraucht, darf man nicht vergessen, daß es sich immer nur um eine graduelle Distanz, nie um eine radikale qualitative Differenz zwischen dieser Minderheit und der (potentiell revolutionären) Masse handeln kann. Wenn es keine »über der Gesellschaft erhabene« Klasse gibt, von der die revolutionäre Verwandlung der Umstände (der Sozialstrukturen) erwartet werden kann, dann kann nur die revolutionäre Tat selbst zugleich die Veränderung der Umstände und die der die Umstände verändernden Individuen bewirken. Mit den Worten von Marx: »Das Zusam-

menfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefasst und rationell verstanden werden«. Friedrich Engels hat in seiner Redaktion der Thesen die Worte »oder Selbstveränderung« weggelassen und »revolutionäre Praxis« durch »umwälzende Praxis« ersetzt. Beides nimmt dem Zitat den wesentlichen Gehalt. Marx hat in der »deutschen Ideologie« noch zwei Mal auf den gleichen Sacherhalt aufmerksam gemacht: »Sowohl zur massenhaften Erzeugung des kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst (ist) eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer Revolution vor sich gehen kann; daß also die Revolution nicht nur nötig ist, weil die herrschende Klasse auf keine andre Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die stürzende Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gessellschaft befähigt zu werden« (MEW III S. 70). Und an der andren Stelle heißt es knapp »In der revolutionären Tätigkeit fällt das Sich-Verändern mit dem Verändern der Umstände zusammen« (a. a. O. S. 195).

Diese Marxsche These bedarf nur geringfügiger Modifikationen, um auf unser Problem anwendbar zu sein. Während Marx daran dachte, daß der Neubau der künftigen Gesellschaftsordnung nur von den durch die Revolution selbst verwandelten Proletariern bewerkstelligt werden könnte, erscheint uns die Entstehung der revolutionären Klasse selbst schon als ein Produkt gemeinschaftlicher Aktionen, Aktionen, die sich über eine längere (revolutionäre) Periode erstrecken und deren Charakter erst im Zusammenhang deutlich erkennbar wird.

Rosa Luxemburg hat in »Massenstreik, Partei und Gewerkschaften« (1906) gezeigt, wie ökonomische Streicks in einer revolutionären Situation immer wieder in politische umschlagen und aus erfolgreichen politischen Massenstreiks wiederum eine Fülle neuer ökonomischer Streiks hervorgeht. In diesen Aktionen bildet sich die Masse der in proletarischen Verhältnissen lebenden Individuen zur revolutionären Klasse. Die Funktion der Sozialdemokratie kann in solchen Situationen nur darin bestehen, »die Parole, die Richtung . . . anzugeben, die Taktik des politischen Kampfes so einzurichten, daß in jeder Phase und in jedem Moment des Kampfes die ganze Summe der vorhandenen und bereits ausgelösten, betätigten Macht des Proletariats realisiert wird und in der Kampfstellung der Partei zum Ausdruck kommt, daß die Taktik der Sozialdemokratie nach ihrer Entschlossenheit und Schärfe nie unter dem Niveau der tatsächlichen Kräfteverhältnisse steht, sondern vielmehr diesem Verhältnis vorseilt...« (R. Luxemburg, Politische Schriften Bd. I. S. 183). Das Verhältnis von »Avantgarde« und »Gros« wird bei Rosa Luxemburg nicht als ein autoritäres Lehrer-Schüler-Verhältnis gedeutet, sondern nach dem Muster moderner Pädagogik, deren Ziel es ist, die Lernenden zu freier Selbstenfaltung gelangen zu lassen. Zur Selbstenfaltung gelangt aber in der revolutionären Periode noch nicht das (all-

seitig-harmonische) Individuum, sondern zunächst die politischbewußte, emanzipationswillige *Klasse*. Deren Formierungsprozeß im Kampf und durch den Kampf zu fördern, ist die eigentliche Aufgabe der sogenannten »Avantgarde«, die sich richtiger als »Geburtshelferin« der revolutionären Klasse verstehen sollte.

Wie sehr die einzelnen Proletarier in einer revolutionären Situation über »Unterstützung heischende vorsorgliche Familien-Väter« hinauswachsen und zu einem ungeahnten »Massenidealismus« befähigt werden, hat Rosa Luxemburg gleichfalls am Beispiel der russischen Revolution von 1905/6 gezeigt. Die Mai-Ereignisse in Frankreich haben ähnliche Einsichten vermittelt. Die kleinlichen Sorgen bürokratisierter Gewerkschaftsleitungen, die Kosten und Verproviantierung im voraus berechnet haben wollen, bevor irgend eine Aktion gewagt wird, sind in solchen revolutionären Situationen mit einem Male vergessen. Das Verhalten der KPF und der CGT-Führung gegenüber den Mai-Streiks war aber genau demjenigen entgegengesetzt, das Rosa Luxemburg als richtig empfahl. Statt den politischen Bewußtseinsaufschwung zu nutzen und zu konkretisieren waren die bürokratischen Führer darum bemüht, aus der kollektiven politischen Anstrengung private konsumptive Vorteile für die Arbeiter abzulesen. Statt auf der sich anbahnenden Konstituierung einer revolutionären Klasse weiterzubauen und sie zu festigen, schien die Führung kaum rasch genug die Auflösung der politisch-gefügten Masse in passive und manipulierbare Konsum-Bürger fördern zu können. Grund oder doch unbewußtes Motiv für diese den herrschenden Kreisen nur zu willkommene Tendenz war die starke Eigentendenz, die revolutionäre Spontaneität der Massen gegenüber der sich die KPF- und CGT-Führung ohnmächtig fühlte. Das leninistische Erbe hatte hier – in seiner degenerierten Spätform – entscheidend zur Schwächung und zum Abbau der revolutionären Situation beigetragen. Die von Lenin gelehrt Geringschätzung der Spontaneität der Massen, die aus eigener Kraft nur zu trade-unionistischen Forderungen gelangen könne, wurde im Mai ad absurdum geführt. Es waren die Massen welche – wenn auch unter Inspiration junger Arbeiter und indirekt auch studentischer Kräfte – *spontan* politische Forderungen stellten und es war die (bewußte) Führung, die von diesen Forderungen zu trade-unionistischen Zielen zurücklenkte.

Es läßt sich – wie gerade Frankreich gezeigt hat, schwer vorausberechnen, wann und wo revolutionäre Situationen in spätkapitalistischen Gesellschaften entstehen können, in denen sich – durch die Aktion – eine revolutionäre Klasse bildet; aber es scheint mir – überall – nur diesen einen Weg zu geben: den Weg über die etappenweise Konstituierung der »objektiv proletarischen« (lohnabhängigen) Individuen zur Klasse im Kampf, der von punktuellen Anlässen ausgehend zum Bewußtsein der Gemeinsamkeit weitergehender Ziele und der Stärke der vereinigten Lohnabhängigen führt. In der Bundesrepublik Deutschland hat die Sozialdemokratie seinerzeit mit dem »Kampf gegen den Atomtod« zum letzten Male den Versuch einer

Massenmobilisierung und Politisierung (außerhalb der Wahlkampfzeiten) unternommen, der Kampf gegen die Notstandsgesetze hatte zum Teil eine ähnliche Funktion. In dem Maße wie die Sozialdemokratie aufgehört hat, die Verwandlung der passivierten Konsumbürger in ein aktives, und bewußtes revolutionäres Subjekt zu betreiben, hat die Außerparlamentarische Opposition deren Erbe übernommen. Sie kann nur Erfolg haben, wenn sie sich als Katalysator (wie Marcuse es genannt hat) oder als Geburtshelfer der Bildung eines solchen selbstbewußten politischen Subjekts versteht und entsprechend tätig wird.

TOTAL REVOLUTION

Sós Vilmos

Budapest

In our epoch social revolution has to mean a basic structural transformation of the given social system as a totality. Perhaps every revolutionary would agree with this, but the expression social totality allows different interpretations, and these interpretations in all probability depend upon how we imagine the transformation of the given system.

1. Speaking about the countries that have liquidated the capitalistic private property, the traditionally accepted most popular conception is the following:

After the seizure of power and the liquidation of capitalistic private property the over-riding task is to create such an optimal economic system which in the relatively short run is able to over-take the efficiency of the capitalistic economic system and to ensure the fulfillment of the needs of the population. Without regard to the possibility of their fulfillment, economic efficiency and industrialization have been transformed from a means to an end; they have become the final goal of social development, so that the whole process takes the form of an irrational and hopeless race in which the most essential factor of the process of production, the factor of man, is not taken into account. I do not wish to speak about the details, but I think that it is quite clear that this conception, not only socially, but also economically, has not fulfilled the hopes which were connected with it. Economically, the distance between these countries and the leading capitalistic countries has increased not decreased. And we have found ourselves in the most uncomfortable position in respect to those who are saying that the modern capitalistic society, the so-called consumer society, has achieved a basic social change, or if you want a revolution, in the domain of efficiency and the fulfillment of needs. To identify ourselves with this wholly economic sense of revolution means today a complete abandonment of any revolutionary position, an approval, as a matter of fact, of the consumer society. This does not mean that this conception has not in the past practically fulfilled some positive functions, such as the achievement of economic reconstruction, the liquidation of hunger, etc.

2. Another conception, taking into account such facts as the changes in the character of modern capitalism, the negative experience of these socialist countries that accepted the conception mentioned above, took as the primary aim of the socialist transformation the humanization of social relations and the liquidation of alienation. In this conception, economic efficiency was regarded as a means for the self-realization of the essential capabilities of man (*Wesenskräfte*). This conception in many respects has re-established, or in any case, has put on the agenda, the original Marxist conception of revolution, which speaks about the transformation of the social system as a whole and not only about changes in economics. The great historical significance of the Yugoslavian experience is that it has shown in practice that there exists not only one way for creating a socialist system, but that the abolition of private property only opens new alternatives and there does not arise a necessary pre-determined way of social development.

Marx began with the conception that in history man is the only active agent and that history is only the history of men in their active practical interrelation with each other. The Marxist world view does not accept any super-historical forces, neither in the form of ideas nor in the form of laws. History is a teleological process in the sense that in it, contrary to the natural processes, we are confronted, not with events and successions of events, but with men acting consciously, whose actions are founded upon each other and constitute a coherent system endowed with meaning. Historical social relations do not *take shape*, but *we shape* them, not arbitrarily, but also not in a necessary, pre-determined way.

The liquidation of capitalistic private property in itself does not yet mean the creation of a socialistic type of property relationship. Property relations are not juridical relations and their essence is not possession, but the main feature determining their character is who has the actual power to manage, control and make decisions concerning my work, and the results of my work, and therefore, concerning me. This depends first of all upon the given level of the division of labour.

All my personal sympathies are naturally on the side of the shortest realization of humanized social relations. But in all existing socialist countries this has to be seen as a long-run historical goal that cannot be realized by a single social and historical act. To believe in the immediate establishment of humanized and non-alienated social relations is an illusion. Why?

1) Our countries are economically relatively undeveloped countries because the level of economic development of one country can be measured only relative to the given level of the international economic and technical development.

2) In our countries the composition and the development of the labor force in many aspects did not even follow the relatively rapid development of the existing means of production, and from the economic theory of growth it is now clear that the factor of labor force is the most important factor in any economic development.

3) We can perhaps realize a self-management in the factories, but its economic efficiency is questionable. On the higher economic level, however, it is clear that no self-management exists at all and that the work and the effectiveness of individual factories, depends in many respects on these higher economic and social institutions. These higher state institutions decide about credits, they can establish new factories, they concentrate in their hands almost all the means and conditions of economic and social power, and this unquestionably has an affect upon the factories organized in principle in a democratic way. In the individual factories we also can find indications that the hierarchy is once again being created and that the workers are more and more excluded from making actual decisions and so the bureaucracy is stabilized step by step.

There have been new attempts to re-think socialist tasks and perspectives. After 1949 in Yugoslavia, after 1956 in Poland and Hungary, and now in Czechoslovakia, but the inconsequent solutions of questions were interrupted in the progress of development. In most of these countries there has been a strengthening of the tendency to conserve the status quo, the absolutizing of the way of development chosen by each country and this means, in fact, an effort to force Marxism, the origin and function of which is international into national limits.

Let's speak clearly. Revolution is not a single act after the accomplishment of which we have only to maintain and to strengthen its results. The maintainance of the actual revolution, the strengthening of the socialist power can only mean that we never have to stop the revolution and that we have to make it permanent and that we have to overcome each of its results itself in a revolutionary way. Total revolution means permanent revolution. This is one of the most important aspects of the Marxian theory of revolution. To represent and to realize this is our obligation as communists. To elaborate and to develop its theory is an elementary obligation of a Marxist philosopher or sociologist.

REVOLUTION PERMANENTE ET CONTINUITE REVOLUTIONNAIRE

Mladen Čaldarović

Zagreb

»Révolution permanente« est un terme qui renferme la question du caractère des problèmes intérieurs et de la méthode de la révolution internationale en général (Trotsky). Elle a pour caractéristique de compléter les tâches démocratiques et de libération nationale. Ce terme de »compléter« nous indique déjà que cette tâche incombait à l'origine à la bourgeoisie des pays développés, et que, dans les pays sous-développés, notamment dans les pays coloniaux et semi-coloniaux, c'est le prolétariat qui termine, qui complète.

Avec sa conception de la révolution permanente, Trotsky se situe déjà hors des idées types classiques de la révolution prolétarienne, tout en les prenant comme point de départ et en les intégrant. La thèse sur la révolution permanente n'est pas seulement le produit d'une conception profonde de la dialectique fondamentale du développement social, ni seulement une mise au point historique des idées de Marx sur la révolution politique et sociale, mais elle constitue une application conséquente des principes léninistes sur les tâches révolutionnaires de l'époque actuelle, sur la stratégie de la révolution socialiste.

Sur les onze thèses de Trotsky, plusieurs sont consacrées à la lutte de libération nationale, facteur essentiel de la révolution permanente. Elles sont l'expression de la compréhension des conditions et des caractéristiques particulières à la révolution d'un pays multinational, elles sont la formulation et la concrétisation de la question de la possibilité des solutions révolutionnaires des rapports nationaux en Europe de l'est, différente de l'Europe de l'ouest, où ces problèmes sont en général déjà résolus, et de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique latine, où ils viennent seulement d'apparaître. La révolution permanente peut être conçue comme l'interaction perpétuelle des mouvements révolutionnaires des pays développés, y compris ceux qui ont déjà dépassé la révolution politique, et des mouvements de libération des pays et des régions dépendants et vivant sous le régime de l'inégalité.

Cependant, le prolétariat au pouvoir, excepté dans les premières phases, n'a pas fait preuve d'une conséquence aboutissant à une concrétisation qui auraient permis des résultats définitifs. Des questions sont restées sans solution, bien que les principes formulés par les constitutions fussent au-dessus de tout reproche et que les résolutions des congrès de l'Internationale, du P. C. URSS, de la Ligue des communistes de Yougoslavie, des P. C. de Bulgarie, Pologne et autres, sans ambiguïté aucune.

Le développement suit une voie dégénérante, où s'établit une corrélation directe entre un processus de bureaucratisation et la détérioration des rapports internationaux et du principe de l'internationalisme prolétarien. C'est le cas pour l'Union soviétique, la situation en Yougoslavie étant à cet égard beaucoup plus complexe. En effet, la portée de la princiabilité et de la conséquence dans la solution des rapports entre peuples au sein de notre communauté multinationale, oscille constamment d'un pôle à l'autre et subit des changements de contenu en même temps que constitutionnels. Le système stalinien a eu beau exercer une influence considérable dans la première période après la Deuxième Guerre mondiale, la force vitale de la révolution socialiste, la politique de fraternité et d'unité de lutte de nos peuples, base de la lutte de libération nationale combinée de façon originale avec les buts de la révolution socialiste, toute cela a donné aux solutions de principe la force d'acquisitions séculaires, bien plus comme un potentiel moral à l'usage des jeunes générations que comme une série de décisions réfléchies sur les rapports, possibilités et garanties concrètes du développement, et ceci dans tous les domaines, économie, instruction, culture, rapport envers le traditionnel, l'accumulation des difficultés dans une politique qui devenait de plus en plus pragmatique, dans la période d'administration centraliste autant qu'au cours du processus de démocratisation commencé en 1948, surtout dans le cadre de la libération des rapports de marché et d'une conception grossière de leur régulation et direction autogestive – cette accumulation a créé le besoin de changements toujours nouveaux de déterminations constitutionnelles, et de proclamations de principe, ce qui prouve assez qu'il existe des rapports de force et des constellations de positions rendant difficile la saisie du problème à sa racine même. Les forces bureaucratiques se sont épuisées, plus exactement, immobilisées, dans l'enchevêtrement de leurs oppositions dans les groupes, les républiques et les hiérarchies, et les forces révolutionnaires démocratiques n'ont pas encore mis au point avec assez de lucidité, de précision et de décision, leurs positions de principe. Et l'on n'a pas réuni encore toutes les conditions nécessaires au dépassement du nationalisme, à son extirpation à la racine, à la solution de questions qui constitueront le domaine de son activité destructrice tant qu'elles ne seront pas résolues.

La pensée du prolétariat révolutionnaire a traditionnellement hérité d'une conception claire et d'une expérience vérifiée, lesquelles permettent une perspective rationnelle, méthodologique, scientifiquement prognostiquées, et un espoir visionnairement inspiré en même temps qu'éthiquement enthousiaste, en l'unité d'un monde divers, d'un univers conçu comme l'unique sol de l'homme. Cette pensée jete à

la poubelle de l'histoire le nationalisme et l'inimitié servile qui séparent les hommes et les peuples. Mais elle trouve les voies de l'affirmation des sujets historiques dans le processus de la lutte révolutionnaire – classe ouvrière, couches opprimées et communautés ethniques – et elle sait qu'ignorer les oppositions historiques ou s'en indigner au nom de projections visionnaires, c'est enlever à l'action contemporaine de transformation de la société l'une des plus grandes sources d'énergie révolutionnaire et permettre en même temps aux forces petites-bourgeoises nationalistes et réactionnaires de créer de façon absurde et anachronique, à l'intérieur de la situation révolutionnaire, des plates-formes et des programmes contre-révolutionnaires. Ce *phénomène d'insuffisance* de la position internationaliste de la classe ouvrière, nous le suivons depuis plusieurs décennies dans l'activité des partis socialistes des super-puissances coloniales, dans l'impuissance de la social-démocratie à poser le problème national des peuples de l'Autriche, à accepter par exemple les désirs de liberté de la jeunesse serbe hors des frontières de la Serbie, les aspirations libératrices yougoslaves des attentateurs progressistes croates, et les aspirations de libération en général dans les pays multinationaux d'Europe centrale et orientale. Les problèmes traditionnels portent le poids des omissions traditionnelles, par exemple dans le cas de la position du P. C. français envers la lutte de libération du Viet-Nam et de l'Algérie, et dans le cas de la position mal définie du mouvement révolutionnaire envers les mouvements de libération en Amérique latine, en Asie et en Afrique.

Donc, la situation concrète en Yougoslavie a beau avoir été historiquement différente et incomparablement plus conforme à la vision de Marx, Lénine et Trotsky, elle a beau renfermer des caractéristiques qui lui sont tout à fait personnelles, il n'en est pas moins possible de rendre *permanent* le développement historique de notre pays, la différenciation des forces plus claire, les forces et les positions bureaucratiques centralistes et stalinistes, plus faibles, si les idées essentielles sur la révolution permanente sont acceptées, mises au point et appliquées.

C'est le moment où se termine, dans les pays socialistes, et les partis communistes, un tir de barrage de lamentables déclarations pharisaïques sur le respect de la souveraineté, sur la non-ingérence dans les affaires intérieures d'autrui, sur le droit à la voie personnelle vers le socialisme, etc. L'occupation soviétique en Tchécoslovaquie a arraché le dernier voile à ce faux jeu. Et la situation politico-révolutionnaire est actuellement impossible à examiner de façon restreinte, comme une preuve de la nature non-démocratique criante du système post-stalinien en Union soviétique; on doit y voir une *trahison* intégrale des principes marxistes dans le domaine des rapports entre nations. La ligne de janvier du P. C. de Tchécoslovaquie liait d'un lien indéfectible la question de la déstalinisation et de la démocratisation, avec l'organisation fédérative du pays, donc avec des rapports internationaux entre des peuples vivant dans le socialisme; de même la violence soviétique contre les aspirations révolutionnaires et démocra-

tiques et contre les acquisitions obtenues est indissolublement liée à l'attaque armée brutale de la souveraineté nationale et de l'indépendance des Tchèques et des Slovaques.

Arrêtons-nous au *problème des forces armées en général*, facteur spécifique, sur un plan particulier et latéral, du développement du cours de la révolution.

L'intervention des forces armées des différentes »Saintes alliances« contre la révolution relève d'un type immuable qui a donné de bons résultats dans chaque cas ou presque, sauf dans celui de l'intervention des pays de l'Entente contre la jeune république soviétique, dans celui de l'invasion hitlérienne en Union soviétique, et récemment de l'attaque américaine sur Cuba. La force armée d'une réaction unifiée a permis la restauration des anciens rapports, les acquisitions de la révolution s'installaient de nouveau dans les révolutions à venir, ou comme des institutions destinées à servir aux forces les plus mesurées qui avaient pris part aux révolutions précédentes et s'étaient désagrégées au cours de leur période thermidorienne.

L'intervention contre la jeune république soviétique peut être expliquée seulement en partie comme une exception, si l'on considère les espaces immenses dont se compose l'Union soviétique, la combativité exceptionnelle du parti bolchevique, son organisation, l'épuisement des unités interventionnistes, et une certaine aide, bien que sans correspondance avec ce qui était attendu, de la part des classes ouvrières des pays agresseurs. Car on peut se demander si chasser les interventionnistes correspondait à une victoire complète de la révolution, si ce n'est pas à ce moment-là qu'ont commencé à apparaître, comme effect indirect de l'intervention, du blocus, de la faim, de terribles difficultés économiques, les bases de cette structure militariste autoritaire et bureaucratique que nous connaissons sous le nom de stalinisme. L'armée rouge a joué un rôle héroïque, dans sa victoire sur l'armée hitlérienne et sur le fasoïsme, favorisant par là l'éclosion des possibilités les plus générales de perspective socialiste dans les autres pays, mais en même temps, elle défendait les monstrueuses protubérances d'une révolution dégénérée. Ni les terribles défaites passagères, ni la victoire finale n'ont changé à cet égard le caractère de force armée de l'Union soviétique. Pendant les cinq décennies qui ont suivi la révolution d'Octobre, les forces armées sont devenues de plus en plus ce facteur constant, en des phases différentes, de la négation des grands idéaux et des acquisitions de la révolution dans le domaine essentiel des rapports sociaux, c'est-à-dire des rapports humains, de la liberté de pensée et de l'inspiration créatrice. Dans la période stalinienne, et dans une période post-stalinienne dont on ne peut pas voir la fin, les forces armées sont devenues de plus en plus un facteur de freinage pour la révolution dans les autres pays.

On pourrait dire qu'il n'y a pour ainsi dire pas de force armée, d'armée permanente d'un état, qui ne joue une fois ou l'autre un rôle réactionnaire, ne serait-ce que celui de l'armée d'un pays socialiste qui, par sa passivité, n'offre pas l'aide due aux mouvements de libération nationale, parce qu'elle est liée par les calculs de la politique des blocs ou par une dissimulation opportuniste.

La forme contemporaine de lutte armée révolutionnaire semble être de plus en plus la *guérilla*, sous ses nombreux aspects encore mal définis, avec toutes les qualités qu'elle comporte: large base de classe des participants, le village comme base d'appui et terrain de lutte, l'initiative massive et l'enrôlement total de la population des régions soulevées, l'union des buts et des tâches de libération nationale d'une part, de révolution socialiste de l'autre.

Le problème de la révolution à l'époque contemporaine reste donc mal posé si on n'y adjoint pas la question du rôle réactionnaire de l'armée permanente et des autres formations armées des pays socialistes, sauf en deux ou trois cas exceptionnels. Ajoutons à cela l'extrême tension entre les blocs armés, la perfection de la technique de guerre, les doctrines sur la guerre totale, les menaces de catastrophes constituées par les magasins de bombes thermo-nucléaires: on voit qu'il reste peu de place pour une action révolutionnaire efficace, de type classique ou moderne. Toutes les idées sur la négation révolutionnaire de l'existant, l'esprit de décision des nouvelles générations rejetant l'institution de la manipulation technique de l'homme, dès qu'elles passent à l'action pour changer les rapports, prennent inévitablement une certaine tournure qui conduit droit aux barricades, face à des cordons d'hommes armés, à la brutalité, aux sacrifices vains, aux mensonges et aux falsifications monopolistes des moyens d'information publics, à la défaite et au découragement.

Aussi la pensée de la révolution contemporaine ne peut-elle trouver grand appui ni dans les conceptions de Marx concernant le rôle des formations armées, ni dans les révolutions internationales concernant une grève générale destinée à paralyser les armées, ni dans les visions de fraternisation des fronts, ni dans des illusions concernant une lutte parlementaire couronnée de succès pour la limitation des dépenses militaires et le remplacement de l'armée permanente par le peuple armé, etc. La pensée de la révolution contemporaine doit regarder en face la réalité contemporaine, rejeter le schématisme du passé, et trouver, à côté de la *guérilla en tant que défense*, les formes correspondantes de l'action offensive, la *guérilla d'attaque*.

L'occupation soviétique de la Tchécoslovaquie présente certaines caractéristiques qui se sont manifestées clairement pour la première fois à cette occasion. La force militaire du Pacte de Varsovie tente en vain de montrer qu'elle est tournée contre les ennemis du socialisme: elle n'est pas en état de citer quoi que ce soit d'autre que les falsifications concernant une prétendue demande de protection. Les armes soviétiques sont dirigées bel et bien contre une institution démocratique constitutionnelle, contre la direction de l'état et du parti. Jamais le processus de démocratisation d'un ancien pays staliniste n'avait été aussi conséquent et complet, quant au contenu et à la procédure. C'est la raison pour laquelle les directions élues ont été défendues à l'unanimité. C'est la raison pour laquelle les forces du P. C. tchécoslovaque et l'autorité du socialisme dans ce pas sont devenues en si peu de temps aussi générales, véritablement l'affaire nationale des Tchèques et des Slovaques. Le bureaucratisme conservateur a montré son vrai visage. Il est devenu clair que le système soviétique est dans les mains de forces qui menacent le processus révolutionnaire démocratique, la

souveraineté, l'indépendance et l'égalité des peuples des pays socialistes – au même titre que l'impérialisme des super-forces américaines et autres forces capitalistes, car c'est là un système de privilèges et de monopoles qui ne peut se reproduire que par la domination et la pression.

Si la révolution internationale a jamais été quelque chose de plus qu'une vision de révolutionnaires passionnés, elle l'est aujourd'hui, à cette époque où les mouvements de libération éclosent les uns après les autres en Asie, en Afrique, en Amérique latine, et où les partis révolutionnaires et leurs programmes marxistes gagnent de plus en plus d'influence.

Si les espoirs que l'on mettait dans l'action révolutionnaire de la classe ouvrière des métropoles impérialistes apparaissent vains depuis des décennies, nous sommes témoins aujourd'hui d'une véritable explosion d'énergie révolutionnaire portée par les étudiants et donnant les premiers exemples d'une action et d'une lutte communes avec la classe ouvrière, sur les barricades de Paris et d'autres villes d'Europe, d'Asie ou d'Amérique.

Si l'on a vu dès l'époque de l'Informbureau les acquisitions de la Révolution d'octobre sombrer dans le stalinisme, aujourd'hui, après une série de succès, de défaites, et de certaines solutions, en Yougoslavie, Pologne, Hongrie, Roumanie, à Cuba, on a le spectacle de la résistance totale du parti et du peuple tout entier de Tchécoslovaquie à l'occupation des troupes soviétiques et autres, pour la défense de la voie révolutionnaire démocratique de l'édification du socialisme.

Les idées des grands révolutionnaires concernant la révolution permanente à l'échelle internationale reçoivent leur confirmation et les jeunes générations, partout au monde, rétablissent la continuité révolutionnaire. Comme au siècle dernier, l'arrêt de la révolution peut être évité justement par l'entrée en lice des jeunes générations. On dirait qu'approche le moment dont parlait Lénine quand il disait que la révolution est possible quand les masses opprimées ne veulent plus vivre comme avant, ni les forces régnautes régner comme avant.

Une nouvelle guerre mondiale destructrice et la violence brutale des forces militaires et policières restent les seuls moyens pour l'impérialisme mondial et l'expansionnisme stalinien de s'opposer à la transformation révolutionnaire du monde. La classe ouvrière, la jeunesse intellectuelle et les mouvements de libération insistent de plus en plus sur la nécessité de rendre impossibles ces moyens de la réaction et de résoudre au profit de la révolution le dilemme catastrophe nucléaire ou révolution.

REVOLUTION UND INTERNATIONALISMUS

Zador Tordai

Budapest

Revolution und Internationalismus sind Begriffe, die bei Marx engstens verbunden sind. Dies ist kein Zufall, und es handelt sich auch nicht um subjektive oder gedanklich-philosophische Gründe. Der Zusammenhang der genannten Begriffe fußt auf einer – gesellschaftliche Realität ausdrückenden – Wahrheit. Wenn also unser Thema Marx und die Revolution ist, dann müssen wir, so glaube ich, auch das Problem des Internationalismus kurz untersuchen. Und dies selbstverständlich im Zusammenhang mit der sozialistischen Revolution – was meines Erachtens die einzige Weise der Untersuchung sein kann.

Als einen zweiten, aber nicht nebensächlichen, Grund dazu möchte ich erwähnen, daß die Behandlung, in der das Problem des Internationalismus in der marxistischen Literatur unserer Tage erscheint, allzuoft unannehmbar ist und nicht dem Sinn entspricht, in dem Marx dieses Problem auffasste.

Ich möchte sogar eben mit diesem zweitgenannten Zusammenhang beginnen. Von den sich bietenden Objekten befasse ich mich nur mit einigen, eben den wichtigsten, mit denen, die zur Klärung des eigentlichen Themas am meisten beitragen können.

Der Internationalismus wird heutzutage sehr oft als eine Forderung vom »Sollen«-typ aufgefasst. In dieser Form erscheint der Internationalismus gewissermaßen als eine moralische Norm. Zugleich wird aber die Abstraktheit, die in ihr als Norm dominiert, mit einem mehr oder weniger pragmatischen Anspruch verbunden. Sie erscheint als quasi-moralische Norm auch in Verbindung mit dem nationalen Gefühl als Gegenpol zum Nationalismus. Auf dieser Ebene wird der Internationalismus ideologisch. Und in dem Moment, in dem er als Norm sich über die Wirklichkeit »erhebt«, kann er sehr leicht gegen diese Wirklichkeit verwendet werden.

Daß aber eine solche Auffassung und Benützung des Begriffes nicht viel mit der Marxschen Verwendung zu tun hat, muß nicht ausführlicher begründet werden. Für Marx war Internationalismus nie etwas, das z.B. aus einem abstrakten Humanismus entsprang, es

war immer das Gegenteil eines Kanon-haften Glaubenssatzes. Es war für ihn ein Ausdruck und eine Komponente der gesellschaftlichen *Interessen* des Proletariates, und zwar von Interessen, die allein im revolutionären Klassenkampf ihren Platz fanden. Es handelt sich also um eine Interessenskategorie, und dies muß unterstrichen werden, da es eben das Wesentliche ist. Lesen wir nicht im Kommunistischen Manifest folgende Feststellung: »Die theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind. Sie sind nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes...«¹

Ein anderer Passus bezieht sich direkt auf unser Thema: »Die Kommunisten unterscheiden sich von den übrigen proletarischen Parteien nur dadurch, daß sie einerseits in den verschiedensten nationalen Kämpfen der Proletarier die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen zur Geltung bringen, andererseits dadurch, daß sie in den verschiedenen Entwicklungsstufen, welche der Kampf zwischen Proletarier und Bourgeoisie durchläuft, stets das Interesse der Gesamtbewegung vertreten.«²

Das Interesse der Gesamtbewegung ist aber nicht ein allgemeines Interesse, das über den Interessen der verschiedenen Proletarierbewegungen schweben würde. Im Gegenteil. Es handelt sich um eine Komponente des Interessenkomplexes jeder Proletarierbewegung. Das Gesamtinteresse existiert eben in den Interessen jedes Teiles der Bewegung in einer spezifischen und gerade dadurch in einer konkreten Form. Im Inneren des Interessenkomplexes einer jeden- im nationalen Rahmen existierenden - Proletarierbewegung sind die Gesamtinteressen eben die, die die radikalsten sind, die also die eine, am weitestgehende Form der Verwirklichung der Konkreten Interessen verlangen.

Marx formulierte seine diesbezüglichen Ansichten vor allem in Bezug auf die Abschaffung der Herrschaft der Bourgeoisie. In diesem Sinn lesen wir im Manifest bezüglich des Proletariates: »Vereinigte Aktion, wenigstens der zivilisierten Länder, ist eine der Bedingungen seiner Befreiung.«³ Vergessen wir auch nicht, daß Lenin die sozialistische Revolution immer in Sicht der Weltrevolution verstand.

Daß die Macht der Bourgeoisie in einer Reihe von Länder gebrochen wurde gab dem Problem neue Dimensionen. Die ganze bisherige Entwicklung unterstrich aber eindeutig, daß die Weltrevolution das Interesse einer jeden revolutionären Bewegung ist, und daß es sich nicht um ein beliebiges, sondern um ein wesentliches Interesse handelt.

Man muß klar sehen, daß, solange die Revolution und der Sozialismus als ein immer erweiternder und vertiefender Prozeß der Transformation der Gesellschaft sich nicht auf die ganze Erde ausgestreckt hat (oder wie Marx sagte, wenigstens auf alle zivilisierte Länder), der Prozeß des Sozialismus sich nicht wirklich frei ent-

¹ Marx-Engels: Ausgewählte Schriften, Dietz Verlag, Berlin 1966 I. Bd. S. 38.

² *Ibidem*.

³ *op. cit.* S. 43.

wickeln und nicht maximal entfalten kann. Die parallele Existenz des Kapitalismus zwingt den Sozialismus dazu, einer (nicht geringen) Teil seiner wirtschaftlichen Kräfte in einer Form zu verwenden, die nicht von den eigenen inneren Bedürfnissen, sondern von der genannten Situation bestimmt ist.

Es handelt sich dabei nicht nur um eine quantitative Einschränkung. Diese selbst bedeutet nämlich zugleich eine Beeinflussung des Rhythmus und der inneren Proportionen der erweiterten Reproduktion. Ähnlicherweise kann in dieser Situation auch die Proportionalität der verschiedenen Produktionszweige nicht *nur* den inneren Bedürfnissen und Interessen gemäß bestimmt werden. So kann auch die Struktur der Produktion nicht ganz in das Interesse des Menschen gestellt werden. Mit einem Wort: die ökonomische Sphäre wird zugleich von nichtsozialistischen Faktoren mitbestimmt. Darin spielen nicht nur ökonomische, technische und militärischen Faktoren eine Rolle, sondern auch solche, die einer Wechselwirkung der Konsumtionsstrukturen (und der damit verbundenen Wertsysteme) entspringen. Denken wir auch an andere Konsequenzen, an solche wie z.B. die Begrenzung der Möglichkeiten der optimalen Ausbreitung der Freizeit, der optimalen Beschränkung der notwendigen Arbeit, um die Probleme der Verteilung des Arbeitspotentials gar nicht mehr zu erwähnen.

Die genannten Zusammenhänge führen zu Vielseitigen Folgen. Eines dieser ist, daß die wirtschaftliche Entwicklung spürbar unter dem (technisch-wirtschaftlich) möglichen Niveau bleiben muß. Dadurch ist aber zugleich auch der Gang der wirtschaftlichen und auch der ganzen gesellschaftlichen Umgestaltung verlangsamt und eingeeengt, sie bleibt auch unter der optimalen Möglichkeit. Dies betrifft auch die konkreten inneren Strukturen der Wirtschaft und Gesellschaft. Andererseits wird durch diese Situation auch der Charakter der Arbeitsstellung beeinflusst und »mitbestimmt«. Seine Umgestaltung kann auch nicht optimal vor sich gehen, sie kann sich auch nicht ganz den inneren Möglichkeiten und Interessen anpassen.

In einem Wort, der ganze Transformationsprozeß des Sozialismus wird eingeeengt und verlangsamt. Und diese Situation besteht gesetzmäßig so lange kapitalistische Mächte existieren. Unter diesen Umständen kann die Herrschaft des Menschen über seine eigene Welt, über die Verhältnisse seiner Existenz sich nicht erfüllen. Diese Erfüllung ist von dem Weltsieg der Revolution abhängig.

Aus dem Gesagten folgt, daß der Weltsieg der Revolution das grundlegendste Interesse jeder Revolution und jeder revolutionären Bewegung ist – es ist sein Eigeninteresse. Und dies zeigt sich gleichfalls in den Gesamtinteressen und in den konkreten Interessen als ein Verhältnis zur Gesamtbewegung und zu allen revolutionären Bewegungen im konkreten.

Ich habe bisher auf wirtschaftliche Zusammenhänge hingewiesen. Das ist selbstverständlich bei weitem nicht alles, was man sagen kann. Aus den weiteren wichtigen Zusammenhängen möchte ich nun einen solchen erwähnen, der abgesehen davon, daß er eine große Rolle spielt, auch einige kritische Bemerkungen zu einigen Formen

der am Anfang genannten Auffassungen des Internationalismus ermöglicht. Es handelt sich um den Staat und die zwischenstaatlichen Beziehungen.

Seit sozialistische Staaten existieren, ist dieses Problem sehr wichtig geworden. Und die diesbezüglichen Fragen sind noch selten klar aufgeworfen und beantwortet worden. Aber alle Probleme konzentrieren sich auf dieser Ebene auf Folgendes: ist der sozialistische Staat die Ebene und die Form in der sich die allgemeinen Interessen primär oder dominant heraus – kristallisieren oder nicht, – formulieren sich die allgemeinsten Interessen der Gesamtbewegung dominant gerade auf dieser Ebene oder nicht.

Es ist unzweifelhaft, daß der sozialistische Staat ein Ausdruck allgemeiner Interessen ist. Aber der Staat ist seines Wesens gemäß ein Instrument zur Verwirklichung der sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft. Ein Instrument bedeutet hier auch eines der Instrumente. Sein sozialistischer Charakter entspringt daraus, daß er ein *Werkzeug dieses* Prozesses ist. Nur in dem Maße, wie der Staat der sozialistischen Transformation immer mehr zur Ausbreitung verhilft, kann er das allgemeine Interesse vertreten und zum Ausdruck bringen. Er kann Ausdruck des Allgemeinen nur auf Grund des Verhältnisses zum »eigenen« Revolutionsprozeß werden. Demgemäß kann er zu den Interessen der Gesamtbewegung nur dann ein positives Verhältnis haben und nur dann internationalistisch sein, wenn er innen radikal ist. Sein Verhältnis zu der Gesamtbewegung hängt vom Verhältnis zur eigenen Revolution ab. Und dies zeigt sich auch darin, daß sein internationalistischer Charakter darin bedingt ist, daß er von der eigenen revolutionären Bewegung *abhängig* ist. Andererseits muß gesagt werden, daß der Staat nur eines der Werkzeuge ist, nicht aber das einzige. Andere Formen und Beziehungen können und dürfen so auch auf der Ebene der Verhältnisse zur Gesamtbewegung und zu allen anderen Bewegungen nicht ausgeschlossen werden.

Um die hier auftauchende Probleme klarer zu sehen, müssen wir auch den sozialistischen Staat in der Gesamtheit seiner Beziehungen fassen. Und dabei müssen wir darauf hinweisen, daß der sozialistische Staat eben als Unterdrückungsinstrument in einer speziellen Korrelation im Rahmen aller Staaten der Erde existiert. Daraus folgt daß der sozialistische Staat seinen Negationsinhalt zum Teil eben in Bezug auf die kapitalistischen Staaten bestimmt. So aber wird die parallele Existenz von sozialistischen Staaten zu einem den Charakter des sozialistischen Staates mitbestimmenden Faktor. Die gegenseitige Negation, die in den Parallelverhältnissen existiert führt zu einer gegenseitigen Codetermination, und das Erscheinen einer sozialistischen Staatsraison hängt nicht im kleinen eben davon ab. Sein Inhalt wird teilweise durch Faktoren, die aus eben dieser Situation entspringen, bestimmt. So erscheinen auch Notwendigkeiten und Interessen, die nicht gegensätzlich, aber doch von den Eigeninteressen der sozialistischen Bewegungen verschieden sind. (Diese kehren zu den eigenen Interessen nur durch die Interessen der Gesamtrevolution zurück). In dieser Situation erscheinen auch Interessen, die im Moment von den Interessen der Gesamtbewegung verschieden sind.

(Zur Illustration: Das Interesse des Friedens mit den kapitalistischen Staaten und die Unterstützung aller revolutionären Bewegungen in denselben Staaten sind Interessen, die nicht gegensätzlich sind, doch aber unterschiedbar und verschieden sind). Gegensätzlich wären sie dann, wenn die Revolution nicht Sache dieses Volkes selbst sein würde. (Wir haben es also mit einer Verdoppelung der Interessen zu tun. Die Doppelheit der Interessen benötigt aber eine doppelte Politik). Es ist eine Polarisation, die nie eine Entzweiung bedeutet, die aber doch real ist. Das eine Niveau dieser Interessen kann spezifisch vom Staat, das andere von der Kommunistischen Bewegung getragen werden. Umso wichtiger ist es daß, falls die Parallellität nicht in Erscheinung tritt, falls die Doppelheit nicht »organisiert« wird, die Zweiseitigkeit der Interessen (nicht zu einer zweiseitigen sondern) zu einer zweideutigen Politik führen. Und im Fall von solcher Zweideutigkeit sind es die Interessen der Gesamtbewegung, die ins Hintertreffen geraten, da ja die radikalsten Interessen der eigenen Bewegung verletzt werden. (Diesbezüglich können wir als gegenseitige Exempel auf verschiedene Aspekte der Politik Stalins sowie der Chinesischen Partei hinweisen).

Das Gesagte betrifft allgemeine Aspekte, aber es bezieht sich auch im Konkreten speziell auf Beziehungen zwischen sozialistischen Staaten und den Bewegungen in kapitalistischen Ländern. Ein anderes spezielles Problem betrifft die Beziehungen sozialistischer Staaten.

Diesbezüglich möchte ich ein Problem herausgreifen, das meines Beziehungen zwischen den sozialistischen Staaten viel von Souveränität und dadurch des Interesses wert ist. Heutzutage wird bezüglich der Beziehungen zwischen den sozialistischen Staaten viel von Souveränität, von Gleichheit und von gegenseitiger brüderlicher Zusammenarbeit gesprochen. Was die Beziehungen innerhalb der internationalen kommunistischen Bewegung betrifft, so treffen wir oft dieselben Begriffe wieder. Beobachten und untersuchen wir aber diese Begriffe etwas näher, so können wir feststellen, daß wir es gewissermaßen mit den dreiteiligem Schlagwort der Französischen Revolution, oder mit etwas damit sehr Verwandtem zu tun haben: Liberté, Fraternité, Égalité. Die genannten Forderungen gehen ihrem Wesen gemäß nicht über den Inhalt solcher Prinzipien hinaus die von der bürgerlichen Revolution geprägt wurden. (Es ist auch wahr, daß sie nie von der bürgerlichen Revolution auf die zwischenstaatlichen Beziehungen ausgedehnt wurden, daß sie sich auf die Ordnung individueller Beziehungen bezogen – aber selbst da sich nie verwirklichten und verwirklichen konnten. Ihr bürgerlicher Inhalt ist aber nichtsdestoweniger Tatsache). Können diese Prinzipien die Interessen der sozialistischen Gesamtbewegung ausdrücken, können sie ihre Formen adäquat bestimmen? Ich glaube nicht. Ihre Verwirklichung ist meines Erachtens allenfalls wenig. Dies bedeutet nicht, daß ihre Verwirklichung nicht notwendig und wichtig sei – es handelt sich aber um Vorbedingungen. Sie müssen als überholt und dadurch gewissermaßen – im Hegelschen Sinn – aufgehoben werden. Sie müssen eben überholt verwirklicht werden. Daß aber gerade sie in unserer Zeit so in den Vordergrund getreten sind, ist kein Zufall –

es deutet aber auf eine »anormale« Situation hin. Auf eine Situation die durch die Stalinsche Praxis hervorgerufen wurde. Denken wir nur auf die Substitution des Internationalismus durch den »Monolithismus«. Wir wissen das in der gesellschaftlichen Wirklichkeit kein realer Monolithismus existiert. Aber aus dieser Situation folgt auch, daß Zergeltungskommen der gemeinsamen Interessen durch die Differenziation möglich wird. Dies umso mehr, da diese gemeinsamen Interessen eben auf konkrete Revolutionen abzielen und durch die konkreten revolutionären Interessen zu Geltung kommen können. So kam es, das eigentlich Prämissen in den Vordergrund traten. Zum Abschluß dieses Gedankenkreises möchte ich wieder Marx zitieren. Er sagte nämlich in einem Interview über die Internationale folgendes: »Unsere Ziele müssen so umfangreich sein, damit sie alle Formen der Wirksamkeit der Arbeiterklasse einschließen. Hätten wir einen besonderen Charakter gegeben, dann hätten wir sie den Bedürfnissen nur einer Sektion der Arbeiterklasse nur einer Nation anpassen müssen. Doch wie könnte man alle Menschen veranlassen, sich für die Interessen einiger weniger zu vereinen? Wenn unsere Assoziation dies täte, dann hätte sie nicht mehr das Recht, sich Internationale zu nennen. Die Assoziation diktiert keine bestimmte Form der politischen Bewegung; sie verlangt nur daß diese Bewegung auf ein und denselben Endzweck ausgerichtet ist.«⁴

Es sei mir erlaubt, hier noch auf einen heutzutage oft aufscheinenden Zusammenhang hinzuweisen. Es handelt sich um das Problem des antiimperialistischen Kampfes. Das er äußerst wichtig ist daran ist nicht zu zweifeln. Aber er ist ebenfalls nur eine Prämisse, eine Vorbedingung des Internationalismus, die den Interessen der Gesamtbewegung zu Gute kommt. Diese Interessen zielen nämlich auf die Revolution selbst. Der antiimperialistische Kampf nimmt aber verschiedenste Formen an. Er ist nicht notwendigerweise mit der sozialistischen Revolution verbunden. Es ist wahr, daß der konsequenteste antiimperialistische Kampf eben die Revolution ist, aber dies zeigt eben, daß es sich um mehr handelt. Für die Arbeiterbewegung bedeutet dies, daß nicht der antiimperialistische Kampf den Internationalismus bestimmt, sondern umgekehrt, sein Inhalt kann für die Arbeiterbewegung eben nur von den revolutionären Interessen bestimmt werden. Mit dem antiimperialistischen Kampf kann man sich also in dieser Hinsicht nicht begnügen.

Damit wäre ich am Ende angelangt. Das bisher Gesagte war dem Inhalt nach teilweise in der Form der Negation verfaßt. Sein positiver Inhalt kann aber leicht hervorgebracht werden. Und vor allem müssen wir unterstreichen, daß Herzstück der gemeinsamen Interessen eben das Allgemein- und Gesamtwerden der sozialistischen Revolution, mit einem Wort, die Weltrevolution ist. Dies ist auch ein spezifisches Eigeninteresse jeder Revolution und jeder revolutionären Bewegung. Eben deswegen können wir diesbezüglich von Gesamtinteresse, vom Interesse der Gesamtbewegung reden. Es folgt, weiter, daß den Gesamtinteressen und den Interessen je-

⁴ Marx-Engels: Werke, Dietz-Verlag, Berlin 1964, Bd. 17, S. 641.

der einzelnen Bewegung das radikale Weiterführen, das Vertiefen und Ausbreiten jedes revolutionären Transformationsprozesses entspricht. Anders gesagt: das Gesamtinteresse verlangt: maximale Unterstützung aller tatsächlich revolutionären Bewegungen und Prozesse; das ständige Vorantreiben der eigenen revolutionären Prozesse und Bewegungen. Im Falle des Sozialismus bedeutet dies die Vertiefung und Ausbreitung der Umgestaltung der Gesellschaft (was das Wesen des Sozialismus ist). Und so handelt es sich um die immer radikaler werdende Selbsttransformation im Sozialismus, in jeder sozialistischen Gesellschaft. Und wenn dies in Form einer Demokratisierung aktuell ist, so dient dem gemeinsamen Interesse eben eine maximale Verwirklichung und eine maximale Hilfe der Demokratisierung. Den internationalen Interessen ist eine solche Unterstützung gemäß, ebenso wie auch der Kampf gegen die sich zurückziehenden, konservativen Kräfte diesen Gesamtinteressen entspricht. Erlauben sie mir, daß ich damit schließe, daß ich mich wieder auf das Manifest berufe, welches die Definition des Kommunisten in eben diesem Zusammenhang unterstreicht. Da können wir lesen: »Die Kommunisten sind also praktisch der entscheidendste, immer weiter treibende Teil der Arbeiterparteien aller Länder.«⁵

⁵ Marx-Engels: Ausgewählte Schriften. Dietz-Verlag. Berlin 1966 Bd. I. S. 38.

IMPERIALISM, THE ERA OF DUAL ECONOMICS

SUGGESTIONS FOR A MARXIST CRITIQUE OF »SCIENTIFIC MANAGEMENT«

Alfred Sohn Rethel

Birmingham

Lenin's theory of »labour aristocracy« thriving on the crumbs from the super-profits of imperialism serves to explain the rise of social-democrat reformism and revisionism from the 1880's and '90's onwards. Under the impact of the need for capital export all the capitalist powers divided up the available space on the Globe as colonial or semi-colonial possessions entangling themselves in inter-imperialist conflicts in the process. While Lenin's account for the rise of working class income in the era of imperialism is undoubtedly correct, other causes besides colonial expansion cannot be excluded. There is one characteristic feature of monopoly capital in particular which may well be a contributory factor in these trends. The introduction of methods variously known under the names of »Taylorism« or »scientific management« is responsible for a sharp increase in the rate of exploitation of labour, not the labour of colonial people abroad, but of workers at the home-base. These methods have set new standards of industrial modernisation by their boost of labour productivity. The degree of labour productivity has since become the measuring rod of »advancement« among the leading capitalist countries. On these standards the USA and Germany, and more recently Japan, have well overtaken Britain and France, the two chief protagonists of colonialism, in terms not only of profit levels but also of the rise, absolute and relative, of working class incomes. It is with the aim of seeking a Marxist evaluation of these developments that the following pages have been written.

To understand what happened in the field of industrial organisation in the USA in the 1880's and '90's, one does well to turn to the writings of Frederick W. Taylor: »A Piece Rate System, being a step towards partial solution of the labor problem« (1895), the pioneer work on »The Art of cutting Metals« (1906), and two popular books »Shop Management« (1903) and »Scientific Management« (1911).

Taylor was himself involved in the initial drive for a new form of organisation of the labour process of capitalist production, which took place in the works of the Midvale Steel Co. in Philadelphia. The essential of this new departure were contained in what came to be known as »job analysis« the aim of which was to organise every job in a given workshop so that the working time and energy of each worker was utilised to its maximum in a compulsory fashion and also so that the functional co-operation of all the jobs of the workshop could run without avoidable loss of time. In practically all cases this pursuit led to a complete recasting of workshop patterns, to introduction of new designs of machine tools, new supervisory functions of foremen and tightening of their authority over the workers. The workers were lured into acceptance of these new methods, which involved minute instructions of how to do their jobs and entailed the enforcement of a set working rhythm, by higher wages so that the transition from the old working methods to the new ones showed a conspicuous leap in their earnings. It paid the firm to grant such wages because the rise of profits resulting from the new methods was staggering. While the workers' earnings rose, say, by 20%, the firm's profits rose by 80%. The method was found of maximising profits on the basis of rising wages! In Taylor's words: »High wages and low labour cost are not only compatible, but are, in the majority of cases, mutually conditional.«¹

The merits of the new departure were not an advantage confined for long to Midvale Steel. Taylor read his papers before the American Society of Mechanical Engineers and his conception of labour management spread throughout the US steel industry and from there to other industrial fields, including meat-packing in Chicago and motorcar manufacture in Detroit. It was within purely logical lines of development that it led to the devices of chain work and conveyor-belt system in aiming at the ideal of the »continuous process« type of workshop organisation, and in our days to automatism. In short, the new methods became the foundation of what is usually summed up under the name of mechanised mass-production.

The decisive outcome of this evolution of the labour process of capital was the unintentional creation of a new kind of economics: the internal plant economy governing the industrial processes under the control of a given financial concern. The chief ruling of this economy is the systematic synchronisation (or proportionate timing) of all part-processes of production. If there are certain sections which perform their set task in a shorter time than the sections preceding or those following them, then these slower links hold up the total process and the capital invested in the entire plant is prevented from working at its potential optimal efficiency and profitability. The principle of maximising profits impels the reorganisation of the plant until it satisfies the rule of proportionate timing. This rule is a basic principle of economy; it was formulated by Marx in »Grundrisse« (the rough draft to »Capital« of 1857/8): »Economy of time, this is wherein all economy ultimately resolves itself.« (ib. p. 89) The rule is one, but its applica-

¹ Shop Management, p. 21/22.

tion results in a host of different technological and organisational devices and methods according to the differences of the labour processes in the various industries and their divisions and departments, including the bureaucracy of their administration itself.

Now what is the effect of the consistent application of this basic principle upon »plant economy«? Note that this whole evolution has been described without once mentioning the market or referring to the system of market economy, except that the efficiency of different plants according to their rate of flow shows in terms of profit. How, then, does an industrial complex organised to satisfy the demands of plant economy fit into the existing system of market economy? Does it conform to its requirements, or does it contradict them? First of all, observe that plant economy and market economy are not by origin interrelated; they are independent of each other, springing from different roots. They now exist side by side, both operating upon the same object, i. e., the tasks of production, and applying different norms to it. The director of a modern industrial firm is caught between the two. Which is he to follow, the demands of plant or of market economy? The production managers clamour for the reorganisation of certain departments which hold up the rest. The result of widening these bottle-necks will mean, of course, a substantial increase of output and permanent capacity. The sales managers are appalled at this prospect and assure the director that the market will not absorb it, that the increased output will upset the existing balance precarious as it is, unless, of course, the director is prepared to concede a lowering of prices regardless of monopolistic conventions and also of the fact that it would coincide with the new capital expenditure on the plant. Clearly the demands of plant economy cannot often harmonise with those of market economy, and if they do it is by no other logic than that of sheer coincidence.

The reason of the inadaptabilities are manifold. A well-adjusted complex of industrial production of the new type cannot increase or diminish ad lib. It may be able to slow down its rhythm of operation to a certain degree or increase it to a given maximum, but the minimum and the maximum are set by the lower and upper »critical limits« defined by the technology of the plant. Moreover, the economy of the plant is vitally affected by variations of its operational speed. A slowing down, and diminution of output, is not matched by a proportional decrease of cost. In fact, there are very few variable cost factors left beyond materials used. In a modern plant most factors of cost tend to be inflexible, including even the wage bill for a large part of the workers who are functionally and organisationally indispensable where they work so long as the plant is to run at all.² Therefore it is enormously expensive in terms of unit cost to run such a plant considerably below its rated capacity. But it is precisely at times when the market demand slackens and prices ought to come down to meet it that the need for a diminution of output arises. At the opposite end of the scale, speeding the operational flow beyond the capa-

² Cf. the last chapter of Maurice Dobb's »Studies in the Development of Capitalism«.

city rate will lower the unit cost without involving additional capital outlay, except that incurred by excessive wear and tear of the plant, and thus send profits soaring and unleash a boom out of proportion with existing market levels. Market economy regulated social production, however imperfectly, only so long as the stage of development of the productive forces permitted a scaling up or down of production capacities by gradual amounts and cost changed in fairly close proportion to output. In modern mechanised mass-production these possibilities no longer exist. Similarly a mass-production firm cannot easily meet market demand in terms of quality by a change of its output models. More often than not this involves a replacement of entire plants by others of new design and new quantitative proportions technologically as well as economically. Continuity no longer reigns in the changes of magnitude or direction of modern production. The variance of mechanized mass-production follows principles most aptly denotable by the name of *quantum economics*, in analogy to «quantum physics» where quality has invaded mathematics.

Thus as industries become more and more perfect in terms of plant economy they become increasingly imperfect in terms of market economy. The impact of plant economy makes it impossible for capitalist firms to obey the requirements of the market. They are hence compelled to try to make the market obey the demands of plant economy. Their methods to achieve this are varied, but one word describes them all – monopoly. The essence of monopoly capital is the irreconcilable contradiction between plant and market economy.

Lenin has shown »that the economic quintessence of imperialism is monopoly capitalism«, and the latter he describes as »the transition from the capitalist system to a higher social order«.³ »The question naturally arises: to *what* is this new, 'transitory' capitalism leading? But the bourgeois scholars are afraid to raise this question.«⁴ We want to take up that question, and if possible, take it further.

Lenin derives the development of capitalist monopoly from the growing concentration of capital and the resulting magnitude of the individual capitalist enterprise. This explanation is undoubtedly correct and allows for closer specification. The increase of quantity engenders qualitative change in more than one direction. What caused the first introduction, at Midvale Steel in the 1880's and a little later at Bethlehem Steel, certainly was the growing size of the works, the »heaviness« of their capital structure, or to use the Marxian term, its growing »organic composition«; and soon these firms merged indeed to form the giant United Steel Industries Inc. Mounting pressure for an increased rate of exploitation of labour ensued from this trend as inevitable consequence and met with growing restiveness and revolutionary resolve on the part of the workers. It was out of this aggravation of the class struggle that Taylor's initiative was born. To defeat the workers' resistance was the unswerving determination that

³ Imperialism, the highest stage of capitalism. Sel. works vol. 5, p. 114.

⁴ ib. p. 85.

animated his work. In his more popular books this motive force is perhaps less articulate, but it is stressed in the sub-heading to the paper of 1895 and most expressive in his major treatise and especially its introduction. The year 1895, incidentally, was also the date of the remarks of Cecil Rhodes which Lenin quotes⁵ in which he gives vent to his »cherished idea« that empire-building could be »a solution of the social problem«. Certainly both ways, the drive for colonies and the intensified exploitation of workers at home, did achieve their political aim of diverting substantial sections of the working class to striving for advancement within capitalism. But of the two ways the second, based upon incisive changes in the labour process, is the more fundamental one, affecting much greater masses of workers throughout the world of advanced capitalism and touching upon the mode of production itself. It also contributes to make the »uneven development of capitalism« in the world more extreme. For needless to say, both roads are in no way exclusive of each other; on the contrary, they merge. The methods of mechanised mass production found their way, even though somewhat belatedly, into Britain and France and to other reluctant modernisers, while the USA before long assumed the role of the leading imperialist power in the world. Both movements thus combined to deflect the trend of capitalist development from the course which Marx had expected. The masses which Cecil Rhodes watched and those F. W. Taylor faced were indeed the pauperised ones which Marx had cast for the role of overthrowing capitalism and initiating socialism. Instead, the labour process of production lost the structure to which Marx had traced the system of classical political economy; it underwent a structural change engendering new economic principles which, on the one hand, brought rising living standards to the working class, and on the other, set a process of disruption of capitalist market economy in motion by slow anonymous necessity. What, then, is this new economy which we have so far met only in the guise of the plant economy of monopoly capital? It is time we had a closer look at it.

Potentially the plant economy of monopoly capital is socialist economy. In the labour process of modern mechanised mass production the trend towards ever more highly socialised forms of labour, which Marx has traced from its beginnings in the co-operative methods of pre-mechanical »manufacture«, has reached a new stage which is, in fact, the stage of its structural completion. Modern plant economy is therefore the economy of completely socialised labour brought about by an amalgamation of technology and labour in such a way that the motions of machinery are measured in terms of labour and the motions of labour in terms of machinery. The operating principle of the totally socialised labour process is the unity of measurement of labour and machinery motion. »Job analysis« aims to achieve this unity for an individual operation. It is the same unity which extends to a row of consecutive operations through the synchronising action of linking

⁵ ib. p. 71/2.

their function by a conveyor-belt or similar device. It is still the same principle which reaches up to the complete absorption of labour in automation.⁶

Nor does the range of application of the operating principle of socialised labour end within the factory. Just as it regulates the relationship between the individual operations composing the production process of a factory or factory department so it governs the relationships between these departments and these factories within the wider industrial complex of which they are part. And in the same way it would allow, once capitalism was abolished, for the optimal economic relationship of various industries and fields of production within the orbit of the national economy, although here the related parts are of course not linked by mechanical means. Their relationship and the various potentialities would have to be worked out in thought, but the principle of this thought, viz. proportionate timing in accordance with the unity of measurement of labour and machinery motion, is perfectly clear and simple, in fact sufficiently so to come within the easy grasp of Lenin's much-contested charwoman. Apart from the form principle of socialised labour, the immense increase in productivity which it entails qualifies the modern labour process for the role of the basis of socialist economy.

The elements of socialist economy have developed in the womb of capitalism, albeit in the utterly alienated and irrecongnisable shape of modern plant economy and conceived in terms of »scientific management« which serves monopoly capital as one of its most potent tools for the submission of the workers under its dominion. In a country of far advanced monopoly capitalism like the USA one can clearly see how its logical pattern as a potential socialist economy⁷ is artificially and arbitrarily cut up into the patchwork of private corporations and their random empires each of which is a rival to the others within the straitjacket of market relations which none of them is any longer able to fit. They supplement their output for the market by production of non-marketable goods, mostly armaments, to eke out the worst discrepancies between plant and market economy. At present this supplementary spate of production runs at between 9% and 10% of GNP, but its importance far exceeds its numerical proportion because it enables the monopolists to avoid the disproportionately heavy losses incurred by sub-utilisation of plant. The »law of the tendential fall of the rate of profit« (Marx) still operated aggravated by the increasing economic contradictions and the irresistible pressure for rising wages which the organisational power of socialised labour is able to maintain. Hence the ever growing drive of American capital and

⁶ It is as its unity of measurement with labour endowed the machinery with an economic sense. It is indeed more appropriate to speak of the absorption of labour into the technology than of an elimination of labour by it. An automated labour process is still a labour process; only in this capacity does it take a specific place in the social process of production.

⁷ In the post-war strikes this pattern occasionally showed, as when a strike of the sheet metal workers soon brought the car manufacture at Detroit to a standstill on the one side and the Pennsylvanian coal mines on the other. But according to the prevailing capitalist fiction the coal mines still sold their output, and the car manufacturers bought their supplies, on the open market.

military force outside the USA plundering the material resources of the Third World, exploiting its pauperised masses, penetrating the other capitalist countries and altogether building up an imperialist power enmeshing the whole of the non-socialist world. The root of this power is the insecure and ever more contradictory state of the American home base. In the Third World the perspective of increasing pauperisation still holds, and so do its revolutionary implications.

But let us come to the crucial question: How can the plant economy of monopoly capital be turned into its opposite, socialist economy? The answer is that the operating principle of socialised labour offers an excellent example of dialectics. Its formula, the unity of measurement of labour and machinery motion, allows for the complete subjection of labour to technology under capitalism, and it allows for the control of labour over technology in socialism.

Judging in terms of his individual operations within a socialised labour process, the worker has never been more impotent and the anonymous forces of capital arrayed against him more overwhelmingly crushing than in this present age of monopoly capital. For his operations, his contribution to the social process, are cut down to fragments of a job, to fractions of a fragment, down to the meaningless »therbligs« of synthetic timing. The productivity of his labour, however, has increased to an unfathomable multiple of what it was when craftsmen performed the entirety of their jobs themselves in the one-man shops of the Middle Ages. But the productivity is not his in terms of his individual labour, and taking his individual operations as a standard of judgment the productivity is that of the capital in whose employment he works.

The position appears transformed, however, when it is judged in terms of the functional total of socialised labour which works the continuous flow of a given production process as if it were done by One labour force acting with the bodies and brains of the hundreds of individual workers that compose it. In these terms the relation is reversed against the previous one. For now the human labour wields the technology for the sake of the productivity that it can draw from it. The productivity has become what it really is, the productivity of the socialised labour of workers utilising the capital at their disposal – if only it was theirs!

Socialised labour as the essence of plant economy is afflicted with its peculiar fetishism just as is commodity, the basis of market economy (and upon the contemporary mind both are acting in conjunction). This fetishism, we suggest, or at least an essential part of it, is managerialism. By this we do not refer only to James Burnham's peculiar brand of it, but more generally to the ubiquitous notion that modern industrial establishments or indeed large-scale establishments of any kind cannot be run without their hierarchy of managers in control of every detail of production and of organisation, and in particular, of course, of the workers. What is the basis of this rooted conviction? It is that under capitalism the workers are pinned down to the status of individual labour forces, and on this foundation the ideas we termed »managerialism« are indeed incontrovertible. But the reason is not that the »science« of management is beyond the worker's grasp. On

the contrary, there is no better place from which to grasp that »science« than the place of work of the workers. In fact, the managers cannot even start to evolve their »science« before they have laboriously extracted the basic information that underlies it all from the workers by means of time and job analysis. And all that this »science« is about is how to make the individual workers act effectively as forces of socialised labour. But as each of these forces is pinned down to the sub-standard of its individual status, the functions and conditions of their own socialised labour becomes an object nature outside them, to be studied, elaborated and enforced upon them by separate agents. This is not to deny the obvious truth that there is a great deal of technical knowledge involved concerning the machinery (understood in the widest sense of the word) of production, not indeed the science needed for devising and making the machine, but knowledge of their functioning as mechanical and even automatic labour forces. This is not, however, the part of their »science« that gives the managers their position of power. Moreover, this technical knowledge regarding the machinery functions and organisational intricacies of the modern labour process ought to be the knowledge of the workers instead of anyone else's. In support of these views it is worth going back to the beginning and quoting Frederick Winslow Taylor at length:

In the Introduction to his treatise on »The Art of Cutting Metals« he tells exactly what started him on the whole course of his enquiries:

»In the fall of 1880, the machinists (read machine operators – SR) in the small machine shop of the Midvale Steel Company, Philadelphia, most of whom were working on piecework in machining locomotive tires, car axles, and miscellaneous forgings, had combined to do only a certain number of pieces per day on each type of work. The writer, who was the newly appointed foreman of the shop, realised that it was possible for the men to do in all cases much more work per day than they were accomplishing. He found, however, that his efforts to get the men to increase their output were blocked by the fact that his knowledge of just what combination of depth of cut, feed and cutting speed would in each case do the work in the shortest time, was much less accurate than that of the machinists who were combined against him. His conviction that the men were not doing half as much as they should do, however, was so strong that he obtained permission of the management to make a series of experiments to investigate the laws of cutting metals with a view to obtaining a knowledge at least equal to that of the combined machinists who were under him. He expected that these experiments would last not longer than six months.« (§ 7) – Of course we know that instead of six months his investigations took him 26 years.

»A study of the recommendations made throughout this paper will illustrate the fact that we propose to take all of the important decisions and planning which vitally affect the output of the shop out of the hands of the workmen, and centralize them in a few men, each of whom is especially trained in the art of making those decisions and in seeing that they are carried out, each man having his own particular function in which he is supreme, and not interfering with the func-

tions of other men.« (§ 124) – Hence the names of »functional foremanship« and »task management« which Taylor chose for the scheme he advocated.

While his experiments resulted in many valuable discoveries (concerning the technique of machine tools and tool steel, etc.) »we regard as of by far the greatest value that portion of our experiments and of our mathematical work which has resulted in the development of the slide rules« which enable the shop managers »to fix a daily task with a definite time allowance for each workman who is running a machine tool, and to pay the men a bonus for rapid work«, (§ 51) and again: »The gain from these slide rules is far greater than that of all the other improvements combined, because it accomplishes the original object for which in 1880 the experiments were started; i. e., that of taking the control of the machine shop out of the hands of the many workmen, and placing it completely in the hands of the management, thus superseding the „rule of thumb“ by scientific control.« (§ 52)

Towards the end of his paper he emphasizes that »he did not underestimate the difficulties of and resistance to using the slide rules. He would add, however, that he looks upon task management as of such great moment, both to the workmen in raising their wages and rendering strikes and labor troubles unnecessary (! – SR) and to the manufacturers in increasing and cheapening output,« that he staked the remainder of his days to further assisting in the putting into practice of his conception of management. (§ 1197)

In his book on »Shop Management« he makes the additional point that his system is aimed at establishing a clearcut and novel division of mental and manual labour throughout the workshops. It is based upon the precise time and motion study of each workman's job in isolation (! – SR) and relegates the entire mental parts of the tasks in hand to the managerial staff working out minutely detailed job-cards which the workmen are left to follow out in the prescribed speed which, in the further evolution of the scheme, was soon to be mechanically enforced by conveyor-belt at a pace set, not by the workers, but by the management.

It is well known that the resistance to »taylorism« was much fiercer than even Taylor himself had anticipated and that it could only be enforced in practice with modifications which spoiled some of its intended beauties. Still, the methods now in force in practically all modern industrial plants throughout the world, and also in modernised and mechanised agriculture, are direct or indirect derivatives of Taylor's pioneer scheme, and although there are not libraries filled with literature on »scientific management«, it still pays to go back to the source for a knowledge of the principles.⁸

Needless to say, with all his dogged efforts⁷ it was none of Mr. Taylor's intentions to start a development which would lead to the total socialisation of labour by a change in the labour process of pro-

⁸ »... and the writer of this paper has perhaps the faculty of holding on tighter with his teeth than any of the others«, thus runs Taylor's selfappraisal.

duction of such a kind⁹ that it would, by blind and irresistible necessity, cause the final disruption of the capitalist mode of production. This disruption, which we witness in an advanced stage, is the direct result of the contradiction, foretold by Marx and Engels, between the increasingly social character of production and the private character of capitalist appropriation. The dialectic of this contradiction can now be seen at work. By itself this disruption does not solve humanity's problems. On the contrary, if allowed its course it can only lead through the anarchy of violence to the catastrophe of destruction. The rule of monopoly capital must be overthrown and capitalism have cleared out of the way before the caricature of socialised labour that we termed »plant economy« can assume its proper shape of socialist economy in which it becomes the basis of the socialist mode of production.

Socialised labour cannot achieve its proper identity except by a re-appropriation by the workers of the mental functions which capitalist management has alienated from them. This can only be done by the workers acting as a revolutionary class in conscious realisation of the implications of their status as socialised labour in the processes of national production. However, effective absorption of the managerial rule and the corresponding change of status by the workers is, in fact, tantamount to the formation of socialist man. This can only be achieved with the help of persistent socialist education, practical and theoretical, under guidance and as a vital part of the proletarian dictatorship instituted by the revolutionary party.

In the years following the great October Revolution and the victorious conclusion of the civil war and wars of intervention there was a springtide of socialist initiative and thinking invading every factory and field of activity throughout the Soviet Union and crystallising in such methods as Subotnikism, socialist emulation, Stakhanovism, etc., etc.¹⁰ This socialist advancement was responsible for the astounding economic progress made without which the Soviet Union could not have stood up to the approaching fascist onslaught and defeated it. These developments of socialism in Soviet production were, however, largely left to the spontaneity of the people concerned, and this together with the excessive pressures of necessity and of leadership may help to explain why, even before the tide of revisionism broke in 1956, the initial hopes of socialism did not mature. To judge from studies such as D. Granick's »The Management of the Industrial Firm in the USSR« (Col. Un. Press, USA, 1954) socialist management does not seem to have been successfully established and there are signs to suggest that managerial rule over the workers has since seen an recrudescence. Managerial rule is centred upon, but by no means con-

⁹ To fall in with Etienne Balibar's most useful structural analysis - »Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique«, in Vol. II of Louis Althusser, »Lire le Capital«, François Maspéro, 1965 & 1967 - I wish to specify that the change regards the relationship between labour and machine, first only in »real relationship« (relation d'appropriation réelle) but demanding to be followed up also in the »property relationship« (relation de propriété).

¹⁰ Cf. Andrew Rothstein's inspiring account of this stage in his »Man and Plan in the Soviet Union«.

fined to, the places of production; the struggle against it or for it, the successes or failures in securing the foundations of a socialist economy are bound to tell throughout the material and ideological life of a country and find their most significant expression in the social class structure.

These signs of regression mark precisely the dangers which the Cultural Revolution led by the Chinese Communist Party was designed to avert. Here socialist thinking and socialist practice is made, under Mao Tse-tung's guidance, the conscious aim of education, not only of the cadres, but of the masses. And this education is given chiefly the form of self-education of the masses by the critical challenge of any authority claiming a right of command over them. In China people in command seem to be recognised for what they are: agents of social functions giving them power over the people from whom the functions are alienated. Individuals become socialists in the process in which they collectively learn to assume these functions themselves and transform them as a result. The wider the range of the functions, the more difficult this process becomes. But as they are successively mastered, in wave after wave of cultural revolution, these processes become the stepping stones to communism.

It was said above that the elements of socialist economy develop in the womb of capitalism – the elements only, not of course socialist economy itself. The socialist mode of production cannot be expected to take shape by blind and anonymous processes as was the case with all previous modes of production in history. With the socialist revolution we move out the world of »human pre-history« in the Marxian sense. Socialism can only be built by conscious action undertaken with full insight into the working of history in the age of socialised labour. While Marxism has immense value for the understanding of past history, it assumes incomparably greater importance for the building of socialism and communism. For example, one of the essential changes in the production relations resulting from the productive forces enshrined in socialised labour is that the rhythm at which a production process moves sets a direct measure for the technology it requires in every detail. In capitalism there exists no common term between technology and economics; technology develops in complete blindness as to the economic effects of its application. But under the rule of the principle of unity of measurement of labour and machinery motion the gap between science and economics, or between nature and society, will, if correctly handled, tend to close.

It is important to realise, however, that the institution of wage labour (the earning of individual income, and of different individual income), which is older than capitalism and will outlast in throughout the age of socialism, militates against a full realisation of the status of socialised labour. This means that unless a positive victory for socialism is gained by the efforts of a cultural revolution, the negative status of class division, of one kind or another and antagonistic or non-antagonistic, remains. No cultural revolution, and especially not an early one, can ensure the victory of socialism for good until it becomes possible to dispense with wage labour completely and establish communism.

DISKUSSION MIT HERBERT MARCUSE

Ernst Bloch

Tübingen

Ich glaube, liebe Freunde, wir alle waren sehr beeindruckt, zum Teil bewegt, und zum größeren Teil, wie ich annehme, belehrt, durch die ebenso feurigen wie präzisen Ausführungen Herbert Marcuses. Er ist wirklich rechtzeitig gekommen. Diese Zeit der Studentenunruhen brachte Formulierungen und brachte etwas, woran man sich halten kann. Und, daß dieser Halt, wenn er ein stabiler, kein statischer ist, wie es alle die sein müssen, die die Establishments uns anbieten, oder angeboten haben, und hoffentlich nicht mehr zu lange anbieten werden. Studentenunruhen, sind eine Revolte gegen Autorität, ohne vordringliche ökonomische Ursachen allein. Hier brach also das durch, was man aufrechten Gang nennen kann, und Willen zum aufrechten Gang. Ein Anliegen das im klassischen Naturrecht eine sehr große Rolle spielte und poetisch bei Alfieri und Schiller Ausdruck fand. Das Anliegen des Naturrechts ist nicht untergegangen, sondern sucht neue Formulierungen. Etwas von diesem Willen zum aufrechten Gang ist in der Studentenbewegung der ganzen Welt höchst lebendig, ein Wille, der im Marxismus nicht genügend kultiviert und vor allem nicht reflektiert wurde. Es gibt Mühselige und Beladene, das sind die Ausgebeuteten. Es gibt Erniedrigte und Beleidigte, das sind die Unterdrückten und sich selbst Entfremdeten, wobei die Ausgebeutete auch erniedrigt und beleidigt sind. Ein neues Motiv, das dringend seinen Namen und seinen Begriff verlangt, und das im Marxismus, vor allem in Stalinismus, kaum mehr gehört wurde. Wodurch eben der Stalinismus in theoretischer wie moralischer Beziehung wenig Widerstand fand. Auf diese Weise hat sich eine neue Knechtschaft unter einem neuen Namen etabliert. Und Marcuse gebührt unser Dank, daß er als einer der klarsten Streiter für antiautoritären Sozialismus eingetreten ist. Was eine kritische Frage an ihn nicht ausschließt.

Marcuse ließ harte Worte gegen die Kategorie Humanismus fallen. Die historische Wirksamkeit des Humanismus ist dabei nicht ganz, wie mir scheint, zu ihrem Recht gekommen. Denn Humanismus gilt in

jeder stalinistischen Verapparatchung als eine Strafsache. Es genügte zum Schluß der Stalinzeit das Wort »menschlicher Sozialismus« auch nur einmal ausgesprochen zu haben, um schon mit einem Fuß im Zuchthaus zu stehen. Kann also eine Kategorie so ganz unwert sein, die von der Unterdrückung oder von der Verschlechterung oder nicht Erfüllung des Sozialismus als so gefährlich betrachtet wird? Fällt sie wirklich nur zusammen mit der »O Mensch-Phrase« aus der Werfel Zeit? Gewiß, in der »O Mensch-Phrase« steckt noch, was Marx mit so großem Recht, in den »Elf Thesen«, am Feuerbach kritisierte: daß hier das Gattungswesen Mensch verabsolutiert ist, ein »Schwüler Libestau«, wie Marx sagt, sich ergießt, mit ewigen Mensch – Mensch – Mensch-sein bis zur verdächtigen Entspannung zur k. und k. Toleranz, »Menschen san mer alle!« Womit alle Gegensätze, und vor allem alle Fronten verwischt worden sind; Marx setzte darum mit so viel Recht statt des leer sentimentalisierten Gattungswesen Mensch den konkreten Begriff des Ensembles gesellschaftlicher Verhältnisse. Das was nötig gewesen, mag auch heute noch streckenweise nötig sein. Ein anderes aber ist die ebenso generelle Abwertung einer so bedeutenden Kategorie wie Humanismus, mit so großer revolutionärer Vergangenheit und mit gebliebenen Sprengkraft gegen alle Verapparatchung, mit besonderer Sprengkraft im Kampf gegen Selbstentfremdung. Was ist denn das Selbst von dem man sich entfremden? Das ist der unbekannte Mensch, der homo ignotus in uns, der immer wieder die Flügel regt, der revolutionär gegen Unterdrückung aufsteht, von Spartakus an. Er ist nicht nur homo oeconomicus, sondern ein Mensch mit aufrechtem Gang, an dem und zu dem hin die soziale Orthopädie, sich vollzieht und die am wenigsten abgegolten ist. An dieser Stelle stehen Individuum und Individualität. Selbstverständlich das überall befreite Individuum mit einer dadurch erst vollendbaren sozialen Solidarität, die einzig gültige konkrete Erscheinung dessen, was unter dem abstrakten Genus Mensch gedacht worden ist. Alle »Springquellen des gesellschaftlichen Reichtums sollen fließen« (Marx), damit das Individuum befreit wird. Es gibt das Geheimnis dessen, das in dem Wort Menschensohn steckt, also nicht der Sohn des großen Herrn, nicht Gottessohn, menschlicher Sozialismus, dies Wort allein aber sagt schon so viel, daß alle Zuchthäuser und Katorgas des stalinschen Russland damit denunziert waren, und die Katorgadirektoren haben das wohl gespürt. Deshalb die Strafsache, »menschlicher Sozialismus«.

Marcuse erwähnt die Kategorie Möglichkeit. Das ist das Unentdeckte im Menschen, nicht nur unsere äußere Wirklichkeit, auch unsere inwendige und menschlich-gesellschaftliche; alle Vorhandenheit ist von einem viel größeren Meer objektiv-realer Möglichkeit umgeben. Und Realismus ist das, was sich gerade ins objektiv-real Mögliche begibt, das Gute darin befördert, das Schlechte darin verriegelt. Mögliches ist das partiell Bedingte. Es ist nicht voll bedingt, sonst wäre es wirklich, und wenn es ganz voll bedingt ist sogar notwendig. Wenn es partiell bedingt ist, dann ist es möglich, und damit es wirklich wird, fehlt noch ein Bedingungsfaktor, und dieser ist der subjektive Faktor der Tat, des Übergangs von der Theorie zur

Praxis. Alle diese marxistischen Kategorien haben ersichtlich als Hintergrund die lange noch nicht genügend erforschte Kategorie Möglichkeit, als objektiv-reale Möglichkeit, die gleiche worin eben auch Mensch und Menschlichkeit, Homo und Humanismus stehen und gelten. Das ist das unentdeckte, ja ungewordene Land in das wir fahren, und das Mittel dazu ist die sozialistische Gesellschaft.

Solches mit Eindringlichkeit am Schluß betont zu haben ist auch ein bedeutender Zug in Marcuses Rede, um endlich, fern allem Sektierertum, etwas zu schaffen, was mit der bisherigen Welt nichts gemein hat, nur in ihren besten und edelsten Träumen antizipiert worden war. Dies aus dem Zustand des Wischiwaschi, des bloßen Spintisierens herauszuführen, es zu verbinden mit der objektiv-realen Möglichkeit, mit der Tendenz und Latenz im Gesellschaftsprozess, ja, sogar im Weltprozess: das ist die Aufgabe die ohne Kompromiß mit der veralteten Welt, veraltetem Wohlstand, enntsetzlicher Entmenschlichung durchzuführen ist. Ohne deren Ablenkung von dem Einen, was uns wirklich not tut, das ist das, wozu der Sozialismus doch angetreten ist. Es wäre noch sehr vieles dazu zu sagen, das mit dem Humanismus lag mir überwältigend am Herzen. Es steckt ja implizite im Pathos des Individuums, es steckt mehr als implizite in unserem Selbst. Mit diesem Blickpunkt, Schritt für Schritt, doch stets immanentem Fernziel, muß gearbeitet werden, damit die Zeit der Mißerfolge, der Entsagung, der Deteriorierung der Mittel, und die Zeit der Haltlosigkeit überwunden wird. Wir wollen also das haben, woran wir uns halten können, auf dem Weg der konkreten Utonie, wir wollen mit dem Sextanten arbeiten, damit wir den richtigen Kurs einschlagen und wir wollen in Umrissen wenigstens genau ahnen, damit wir nicht durch falsche Erfüllung betrogen werden können, Korrigieren und berichtigen, das Geradeaus aus enttäuschten Hoffnung zu finden, lernend aus der Enttäuschung sich berichtigen, aus der Enttäuschung sogar wider die Hoffnung hoffen zu können, das ist unser Amt und das Amt, das in die Hände der intelligenten Jugend gegeben ist.

Gefreut hat mich auch zu hören, daß das Verständnis oder Mißverständnis in das Marcuse eine Zeitlang geraten war, wonach er eine sektiererische Trennung zwischen Intelligenz und Proletariat vorgenommen habe, sich behoben zu haben scheint. Oder nicht nur scheint, sondern durch Berichtigung ins Lot gekommen ist. Wunderbar doch, daß die Intelligenz nicht mehr freischwebende Intelligenz heißt, wie bei Karl Mannheim. Sie ist zwar nicht frei, aber sie schwebt auch nicht, sondern sie spürt genau was sie nicht will. Sie schewbt also nicht, sondern sie kann und muß sich niederlassen, und muß in Allianz geraten, in selbstverständlich brüderliche Allianz, mit dem was überall um sie her die Ausgebeuteten, die Mühseligen und Beladenen, die Erniedrigten und Beleidigten bewegt, mit denen sie eine gemeinsame Not leiden und ein gemeinsames Ziel der Freiheit vor Augen haben.

So möcht' ich Marcuse danken.

REVOLUTIONARY SUBJECT AND SELF-GOVERNMENT

Herbert Marcuse

San Diego

I would like to offer some tentative answers to two questions raised with reference to my paper which I did not have time to answer.

I would like to point out that these questions were raised by students, and I would be very happy if students would speak in the discussion. In the United States (and that is one of the advantages there), after such a lecture, the students talk, and not my colleagues. I love my colleagues very much, but I would also very much like to hear what the students have to say, and what the students have to ask.

The first question referred to the »revolutionary subject.« How can we today, when the situation is obviously different from the time when Marx and Engels wrote, how can we today identify the revolutionary subject?

I would like to offer a very tentative definition of revolutionary subject by saying: It is that class or group which, by virtue of its function and position in society, is in vital need and is capable of risking what they have and what they can get within the established system in order to replace this system – a radical change which would indeed involve destruction, abolition of the existing system. I repeat, such a class or group must have the vital *need* for revolution, and it must be capable of at least initiating, if not carrying through such a revolution.

If we use this notion of the revolutionary subject, we will have to say that revolution without the industrial working class is still unimaginable. I cannot think of any technically advanced country where a revolution could be carried through without the industrial working classes. On the other hand, precisely in the most advanced countries of the capitalist world, the majority of the working classes do not have the vital need for revolution, they are not willing and, quite understandably, so they are not willing to risk what they have for an entirely different social system.

Can we reconcile these two obviously conflicting realities? We have here one of the cases where apparently highly abstract and philosophical concepts of dialectical logic manifest their very concrete con-

tent. The Marxian tradition distinguishes between the revolutionary subject *an sich*, by itself, or in itself, and the revolutionary subject *für sich*, for itself. If we apply this distinction to the situation of the working classes in the advanced industrial countries, we can say that the working classes in these countries are *an sich* the revolutionary subject as long as they are the only class which still constitutes the human base of the process of material production, and the only class which, by virtue of its function in the productive process, is capable of arresting this process, and of redirecting it.

I said that the working classes in the advanced industrial countries are *an sich*, by themselves, still the revolutionary subject *as long as* they retain the central and basic position in the process of production. I introduced this time factor (»as long as«) in view of the decisive transformations of capitalism at this stage of development: the decline of blue collar in proportion to white collar workers. As an increasing number of unqualified or less qualified workers cease to be necessary elements in the productive process, the more production tends towards automation, and the weaker the role of the old industrial working classes in this process. But we are still even in the United States far from the point where this tendency would change the basic situation.

But while the industrial working classes are *an sich* still the revolutionary subject, they are not revolutionary subject *für sich*: they do not have the political and class consciousness which remains a decisive force in the revolutionary process. And they do not have this political and class consciousness because they are to a large extent integrated into the capitalist system, integrated not only by virtue of the dynamism of the working process itself, but also because they share, to a great extent, the needs and goals of the capitalist system.

I think it would be inexcusable for anyone who still takes Marxian theory not as a dogma but as a critical theory to overlook and minimize the fact that today, to a large extent the working classes in the advanced industrial countries are not only a class in the capitalist system, but also of the capitalist system. They repress or they are forced to repress their own situation, their own real needs, their own real interests; and, in this sense, they think and feel and act in terms of the system of domination and repression.

Now what are the possibilities of accentuating the objective, revolutionary potential of the industrial working classes? A revolutionary working class could counteract this integration; a revolutionary party could develop the consciousness, the awareness of the fact that the working classes in the advanced capitalist countries, in spite of their standard of living, indeed live under intolerable conditions. This discussion during this Conference has emphasized several times that there are intolerable conditions other than those of impoverishment, misery, *Verelendung*.

The so-called affluent society, the so-called society of consumption is intolerable in its aggressiveness, in its waste, in its brutality, in its hypocrisy. It is intolerable in the way in which it perpetuates obsolete forms of the struggle for existence, in the way in which it perpetuates poverty and exploitation, inhuman working conditions of all kinds

of speed up and oppressive supervision, in the face of the possibilities of authentic automation. It is intolerable in the way in which it extends the commodity form of things and men to the entire society in all its dimensions.

These intolerable conditions exist, but they have not yet generated the political consciousness and the vital need for radical change. A revolutionary party which would have the function of developing this political consciousness and political praxis does not exist. On the contrary, the major communist parties have amply demonstrated their conservative (Social-Democratic) tendencies.

Under these circumstances, the task of developing radical political consciousness and practice falls upon non-integrated groups, groups whose consciousness and needs are not yet integrated into the system of domination, and who, by virtue of this fact, are capable and willing to develop a radical consciousness. They are aware of the vital need for change, not only in the institutions, not only in the production relations, but also in the revolutionary subject itself as a type of man, in his values, and aspirations.

I believe that the student intelligentsia today is such a group, not by itself a revolutionary force, but as I said before, a *détonateur*, a catalyst, a militant minority. And it is no larger a »*freischwebende Intelligenz*« or some other marginal group in the bourgeois world.

This student intelligentsia is *potentially* a revolutionary group because from this group, capitalism will recruit its future cadres in the productive process, its technicians, scientists, engineers, mathematicians, even sociologists and psychologists, and perhaps even philosophers! This group will thus assume an increasingly basic function in the productive process itself.

I would like to refer to the paper that was submitted to this conference by Ernst Fischer, and which unfortunately could not be delivered. In this paper, Ernst Fischer points out that, in the revolt of the student intelligentsia, one of the greatest productive forces, and one of the most tabooed and repressed social forces is in open rebellion against the society: the moral, the instinctual, I would even say the biological and physiological revulsion against the conditions and values of the capitalist system.

Now the question of *autogestion*. The example at the end of my presentation already indicated where my criticism would start. I believe that self-government is a stage, is a step in the very revolutionary process only if and when the new form of control is exercised by men and women who are willing and capable of re-directing the capitalist process of production towards an essentially different way of life.

It was said here before that self-government is a way of life. I agreed and asked what kind of way of life? The way of life in which people no longer satisfy the repressive, aggressive needs and aspirations of class society, and in which they no longer produce the same stuff for the same goals. In other words, self-government in the enterprises, in the factories, in the shops, can be a liberating mode of control only if a liberating change in the controlling groups themself-

ves has occurred. Otherwise the change would not break the continuum of commodity form and commodity production to another level of administration and of relationships.

In one word, self-government, to be more than a mere change in the form of administration, must develop within a political working class which has already overcome the fetters of class society. We cannot hope for the miracle that such a change would come in the process of self-government after its establishment. Once the process of self-government has started without a change in the subjective conditions, we may get the same only bigger and better. That may be already great progress, one should not minimize it, but it is certainly not the beginning of a socialist society as a qualitatively different form of life.

ANTWORT AN A. KÜNZLI

Günther Nenning

Wien

Mein Freund Künzli hat Marx wieder einmal getötet. Ich glaube nicht, daß es erforderlich ist, Marx gegen Ihn zu retten. Marx ist schon so oft getötet worden und hat es ausgehalten, er wird es, glaube ich, auch diesmal aushalten. Die Frage ist gar nicht: Hat Marx recht? Hat er nicht recht? Hat er uns etwas zu sagen? Hat er uns nichts zu sagen? Ich glaube, die Frage ist: *Was sollen wir jetzt und hier tun?*

Ich glaube der Akzent darf nicht auf der theoretischen Erörterung liegen betreffend Feinheiten der marxistischen Theorie, deren Verifikation oder Falsifikation, sondern der Akzent muß auf der *Aktion* jetzt und hier liegen.

Wenn Künzli meint: das Absterben des Bösen, das Marx sich erwartete von einer Umwälzung der Gesellschaft, dieses Absterben sei doch nicht eingetreten in fünfzig Jahren Sozialismus, so würde ich antworten: was sind fünfzig Jahre für eine *solche* Aufgabe? Wenn man fragt: Was sollen wir tun? So muß man weiter fragen: 50 Jahre Scheitern des Sozialismus, heißt dies, daß der Sozialismus unmöglich ist, oder heißt dies, daß wir *mehr und besseren Sozialismus* brauchen?

Ich glaube das ist die praktische, konkrete Fragestellung, die aus dieser quasi archäologischen Marx-Interpretation herauszuholen wäre.

Eine zweite Frage betrifft die Marxsche Anthropologie; Künzli behauptet, und das stimmt ohne Zweifel: diese Anthropologie, dieses Menschenbild entspricht nicht der gegenwärtigen Wirklichkeit. Nun, glaube ich, daß mit einer solchen Feststellung schon gesagt ist, entgegen Künzli, daß Marx eine Ethik hat. Denn Ethik schafft eben, Zielbilder die nicht ein gegenwärtiges Ist betroffen, sondern ein zukünftiges Soll betreffen. Marx sagt: der Mensch ist wie er ist, aber er *soll* anders sein. Ich glaube, das ist ein ethischer Ansatz, das rechtfertigt zu sagen: im Keim *gibt* es eine Marxsche Anthropologie.

Eine dritte Frage die mir wichtig erscheint unter dem Aspekt: Was soll man tun? – das ist die Frage nach dem sogenannten Programm der neuen Revolution. Man fragt: Wo ist dieses Programm konkret in feinsäuberliche Paragraphen ausgearbeitet? Ich glaube

die Antwort darauf ist unter anderem: Programme gibt es genug. Es gibt herrliche Programme. Fast jede Partei hat ein wunderschönes Programm, einen ganzen Supermarket von herrlichen Programmpunkten. Die Frage ist: wie verwirklicht man alle diese Programmpunkte. Bringt man sie der Verwirklichung näher, indem man zu Programmen noch ein $x+1$ -tes Programm schafft? Kann man das Schreiben von Programmen vordringliche Aufgabe einer neuen Revolution ansehen?

Ich glaube, gerade aus der Verzweiflung an *zuviel* Programm und *zuwenig* oder gar keine Aktion, gerade daraus versteht man erst, was heute als neue Revolution heranreift. Diese Revolution kann zunächst nur sein eine relativ spontane, relativ ungeordnete, unorganisierte, uninstitutionalisierte Aktion, bestehend aus einem massiven und womöglich totalem Ungehorsam gegenüber der Repression und Manipulation der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung.

Dieser spontane Ungehorsam ist, glaube ich, der Boden, aus dem erst Neues wachsen kann, aus dem erst ein Programm wachsen kann, das nicht nur Papier ist, wie so viele schöne Programme, die wir haben in aller Welt, in Ost, West, wo sie wollen.

Ein vierter Punkt betrifft Künzlis Feststellung: da der Adam doch im Wesentlichen ein alter Adam sei, werde auch der Sozialismus Repression brauchen. Um es noch ein Stück größer zu sagen: Auch im Sozialismus werde es geben müssen Ordnung, Gewalt und all das. Das ist, wenn man den Kopf zurückdreht in die Geschichte, Empirie. Wenn man aber vorwärts blickt in die Zukunft, ist es vielleicht nur Mangel an Phantasie. Vielleicht nehmen wir die angenehmen Möglichkeiten, die die neue technologische Gesellschaft bietet oder bieten könnte einfach nicht genügend wahr; vielleicht ist es falsch das Maß an Repression, das auch in Zukunft nötig ist, einfach abzulesen aus den *bisherigen* Gesellschaftsordnungen.

Wenn man sagt: Sozialismus, das geht in *Ordnung*, ein bißchen weniger Gewalt wird es schon geben, aber im Wesentlichen wird es auch eine repressive Gesellschaft sein – ich glaube da liegt einfach Phantasiemangel vor, dessen wir uns alle schuldig machen, soweit wir der älteren Generation angehören.

Marcuse hat vor einigen Tagen angespielt auf die Inschrift an der Mauern der Sorbonne: »Soyons réalistes, demandos l'impossible!« Dem hat Künzli entgegengesetzt: »Demandos radicalement le possible!« Ich würde einfach sagen, vergrößert: diese beiden Forderungen sind in Wahrheit identisch. Denn: Utopie ist nicht zu definieren als etwas, was schlechthin unmöglich ist, Utopie ist das, was unmöglich ist in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, aber möglich, realistisch, von einem Künftigen, z. B. auch technologischen Standpunkt her. Das heißt von den Möglichkeiten her, die die moderne technische Revolution einer Gesellschaft bietet, Möglichkeiten, die die gegenwärtige Gesellschaft entweder gar nicht nützt oder benützt zu Manipulation und Repression.

Ein fünfter, letzter Punkt betrifft die Forderung Künzlis, man möge doch bitte das Wort Revolution streichen. Ich bitte vielmals um Entschuldigung, aber ich vermute, daß sich die neue Revolution um eine solche Forderung überhaupt nicht kümmern wird. (Applaus).

Ich vermute, daß sich die neue Revolution mit der Kategorien der alten nicht erfassen läßt; wenn man die Marxsche Hieroglyphen studiert, so weiß man damit nicht, was die Schrift an der Wand in der *Gegenwart* ist. Ich glaube, das ist wiederum eine Verwechslung von Marxismus mit Archäologische, die hier vorliegt.

Was in Betracht zu ziehen wäre und woraus die neue Revolution in Europa doch entspringt, das ist schlicht und einfach das ungeheure Erlebnis der Resistenz der modernen Gesellschaft gegen *wirkliche* Veränderungen.

Ich meine die Gummiwände, die diese moderne Gesellschaft aufgebaut hat und gegen die man hilflos rennen kann; vielleicht sind Sie hier in Jugoslawien noch nicht ganz so weit, daß es nur Gummiwände sind, gegen die Sie rennen, aber bei uns ist es so: sie können diskutieren, schreiben, lesen, demonstrieren, was sie wollen, *in Wahrheit ändert sich nichts*. Ein Programm, ein noch so schönes, noch so gut entworfenes Programm hilft nichts gegen diese grundsätzliche Tatsache, daß die Gesellschaft, sowie sie etabliert ist, resistent ist gegen Veränderungen.

Da gibt es dann, wie immer im Leben, zwei Möglichkeiten: die ältere Generation zieht daraus einen Schluß, der eher nach Resignation aussieht. Ich glaube, die neue Generation wird daraus den umgekehrten Schluß ziehen, nicht: Revolution streichen – sondern mehr, bessere, neue Revolution. Und nochmals, diese neue Revolution wird sich nicht darum scheren, wenn sie den Definitionen der Gelehrten nicht entspricht. Alles, was die Gelehrten tun können, ist einfach zu lernen, was die Unterschiede zwischen der alten Revolution und der neuen sind.

POUR COMPRENDRE LA NOTION DE »REVOLUTION« DE MARX

Uanja Sutlić

Zagreb

La notion de »révolution« de Marx se perd dans les hypothèses de ses interprètes si l'on omet de considérer le *tout systématique* interne de sa pensée – lequel tout est libre de »systématicité« restreignante – comme, bien entendu d'abord à l'arrière-plan, le porteur de la »valeur« et de la »fonction« de cette *notion* capitale. Toute philosophie – pensée de la *structure* décomposée de l'être en tant qu'être comme tel et dans le tout (de l'être suprême, du cosmos et de l'homme) – même dans son »abolition« par la »réalisation«, même dans sa version nécessaire apparemment scientifique (par exemple la critique de l'économie politique en tant que science fondamentale), est un *système* pour lequel l'oeuvre systématique du philosophe n'est qu'un abri approximatif dans la langue, épuisant et pour finir épuisé. Marx étant le maître de la »réalisation« de la *philosophie* par la voix de la *critique* de l'économie politique et, en même temps, de la réalité économique (»de la société bourgeoise« N. B.) dans l'effectuation *révolutionnaire* de l'»association des producteurs libres« etc., aucune approche scientifique particulière, aucune approche pratique ne saurait venir à bout de sa notion de »révolution«, mais au contraire la suppose déjà. Conformément au caractère de la philosophie et de sa »réalisation«, il convient de parler de la *structure ontologique* de la notion de »révolution« de Marx.

Car la critique de la notion de »révolution« de Marx ou de sa notion du »prolétariat révolutionnaire« ne peut pas se faire sur le terrain d'une réflexion empirico-historique. Il a été dit que le »prolétariat révolutionnaire« n'est pas une »découverte« (Entdeckung) de Marx, mais une »invention« (Erfindung), pour ne pas dire une fiction. Il est certain que, si on l'examine empiriquement, Lubacs, qui est l'auteur de cette affirmation, a raison – toutes les notions de Marx, à commencer par celle de »capital«, étant »inventées«: mais lui en faire grief, construire sa critique sur ce fait, c'est ne pas comprendre la »nature«, c'est-à-dire l'essence de la formation des notions de Marx, l'essence de la pensée dialectico-spéculative. Toutes les notions

de Marx tendant vers le tout de l'époque historique sont rigoureusement définies et conditionnées systématiquement et pas seulement systématiquement. Ce système, présent explicitement et implicitement, est dialectiquement spéculatif, c'est-à-dire traditionnellement philosophique (métaphysique), et ceci dans le sens de l'*essentialisme ontologique* qui, à la manière hégélienne, présente le primat de l'essence sur l'existence sous la forme de leur médiation d'identité. – Tout processus particulier de la production capitaliste (par exemple en Angleterre, en France, en Allemagne, etc., etc.), *doit* se comporter en son *essence*, en dépit de toutes les irrégularités et modifications spatiales et temporelles, comme le «modèle» décrit dans le «Capital». Vues globalement, «notion» et «réalité» se recouvrent en notion réelle, en réalité notionnelle, notion, bien entendu, n'étant pas pris au sens de «reflet subjectif», d'«élément du jugement» dont la vérification se ferait pour chaque cas à l'intérieur d'une époque. La «vérification» des notions de Marx se heurte au dilemme de la constructivité de l'époque dans la philosophie spéculative, ou de la destruction révolutionnaire de l'époque dans la «réalisation» de la philosophie. C'est la seule façon de comprendre pourquoi, pour Marx, le «communisme est . . . la véritable solution du différend de l'existence et de l'essence» (K. M. Frühe Schriften, Erster Band, Cotta, Stuttgart 1962, p. 594).

Et il est bien vrai que non seulement la notion de «prolétariat révolutionnaire», mais aussi toutes les notions d'économie politique critique du «Capital» sont inventées et non pas découvertes. Cependant, cela ne parle pas contre Marx, mais pour lui, c'est-à-dire pour une notion de «révolution» «essentialiste» et non «empirique», qui englobe la transformation de toute une époque historique. L'interprétation empirico-scientifique de la «révolution» va de pair avec le réformisme et le révisionnisme, l'interprétation dialectico-spéculative de pair avec la théorie et la pratique révolutionnaire.

PRAXIS: DEUX ANS DE PLUS¹

Gajo Petrović

Zagreb

L'actuelle rédaction de *Praxis*, pratiquement identique à celle qui avait été formée au début de l'année 1964, s'est vu confier un nouveau mandat de deux ans par l'assemblée de la Société croate de philosophie, fin 1966. Dans le compte-rendu que voici nous examinerons les deux ans écoulés. Chose curieuse, ces deux ans forment un tout, un cycle particulier rappelant sur certains points celui qui l'a précédé.

Avant tout il convient de rappeler brièvement quelques données essentielles. En 1967, nous avons publié, en édition yougoslave, 6 numéros, soit 900 pages, et en édition internationale, 4 numéros, soit 620 pages. Au total, 1520 pages. En 1968, nous avons publié jusqu'à ce jour, en édition yougoslave, 4 numéros, et en édition internationale, 2 numéros (un double numéro). Un second double numéro international est sous presse (N^o 3-4, 1968). Pour des raisons financières, nous avons dû renoncer à la publication des numéros 5 et 6 de l'édition yougoslave. Nous en avons informé tous nos abonnés, par circulaire. La publication de 1968 sera donc de 460 pages pour l'édition yougoslave, et de 524 pages pour l'édition internationale, soit au total 984 pages.

Si l'on considère qu'en 1965, nous avons publié 956 pages d'édition yougoslave et 592 pages d'édition internationale, soit au total 1548 pages; en 1966, 876 pages d'édition yougoslave et 510 pages d'édition internationale, soit au total 1386 pages, il s'avère qu'en 1967 le volume de nos publications a augmenté par rapport à 1966, et que nous avons réussi à atteindre le même chiffre qu'en 1965. Cependant, en 1968, le volume de nos éditions est tombé non seulement par rapport à l'année précédente, mais aussi par rapport à toutes les années écoulées (mis à part 1964, où nous n'avons publié que deux numéros).

Il ne faut pas chercher les raisons de cette baisse pour 1968, et par voie de conséquence au cours des deux années écoulées, dans un manque de manuscrits, mais dans les graves difficultés financières qui sont

¹ Rapport (en quelques points abrégé) fait à l'assemblée annuelle de la Société croate de philosophie, le 16 décembre 1968.

les nôtres. En réalité, nous pouvons considérer comme un succès le fait que, dans une situation financière exceptionnellement ardue, nous n'ayons pas eu à réduire plus sévèrement encore notre activité. Ce succès est dû tout d'abord à nos collaborateurs et aux membres de la rédaction qui ont collaboré cette année à la revue, soit en fournissant des textes, soit en accomplissant un travail de rédaction, sans recevoir d'honoraires en échange.

Les chiffres concernant le volume de nos publications ne disent rien de leur qualité, de leur importance, de leur valeur. Il est donc nécessaire de combler cette lacune.

Dans l'article d'introduction intitulé «Au commencement de l'année nouvelle», paru dans le premier numéro double de 1967, nous écrivons que «*Praxis* doit garder la physionomie et l'orientation qu'elle avait jusqu'à présent»; que «*Praxis* doit rester fidèle à sa physionomie, qu'elle doit toujours rester „l'ancienne" *Praxis*, parce que c'est le seul moyen pour qu'elle soit et qu'elle devienne toujours et encore „nouvelle"». Notre activité au cours des deux ans écoulés s'est conformée à ce principe, comme en témoignent les thèmes auxquels certains numéros de la revue ont été consacrés, et les textes publiés dans les autres rubriques.

La partie thématique de l'édition yougoslave a été consacré en 1967 et 1968 aux thèmes suivants: «Bureaucratie, technocratie et liberté»; «Actualité de la pensée de Marx»; «Phénoménologie et marxisme»; «Créativité et réification»; «A propos des événements de Pologne»; «National, international, universel». Dans l'édition internationale a paru également une discussion, «La philosophie dans la société contemporaine», qui avait été publiée par une autre revue yougoslave. Les titres cités montrent que la revue continue à se consacrer à l'examen des questions les plus actuelles du monde contemporain, en les rattachant à l'étude des questions fondamentales de la philosophie.

Les autres rubriques témoignent de la même orientation. C'est ainsi que *Praxis* a publié des études sur Marx et sur les grands penseurs marxistes comme Lénine, Gramsci, Bloch, Korsch, en même temps que sur les grands penseurs non marxistes du vingtième siècle, comme Husserl, Hartmann, Merleau-Ponty, Unamuno, Camus. *Praxis* a également réservé une place à la psychanalyse et au bouddhisme, à la philosophie slovène et croate, au marxisme contemporain français et russe. Dans les rubriques «Pensée et réalité», «Discussion» et autres, les thèmes suivants ont été examinés: sens de l'engagement en philosophie, rapport de la philosophie et de l'enseignement de la philosophie, auto-gestion et avant-garde, l'aliénation et le socialisme, mythe et praxis, les intellectuels et le problème de l'intégration de l'Europe, le Grand Octobre 1917 et la littérature actuelle, réflexions sur la notion d'idéologie, l'homme et la pensée philosophique, ontologie et utopie, les pré-suppositions de la sociologie de la connaissance. Nous avons publié aussi une discussion à part sur un thème intéressant et actuel: «Le socialisme et les rapports monnaie-marchandise». Parmi les auteurs dont certains livres ont été présentés dans la rubrique «Comptes-rendus et notes», citons: G. Lukács, H. Lefebvre, E. Fromm, A. Gorz, N. Abbagnano, K. Axelos, B. Moore, I. Fetscher, J. K. Galbraith, V. Sutlić,

M. Zivotić et beaucoup d'autres. La rubrique «Vie philosophique» a noté les événements philosophiques d'importance survenus en Yougoslavie et à l'étranger. La rubrique «Echos» a rendu compte des écrits les plus caractéristiques consacrés par l'étranger à notre vie philosophique et à *Praxis*. Dans les rubriques «Documents» et «Chroniques», le lecteur a pu trouver des textes de caractère documentaire et les réponses à certaines critiques dirigées contre *Praxis*.

Ce qui a retenu particulièrement l'attention de l'opinion yougoslave et internationale, c'est la déclaration faite par la Rédaction de *Praxis* au moment des événements de Pologne, et les lettres envoyées à la rédaction par les membres du Comité de rédaction, dont les philosophes et sociologues marxistes les plus éminents, qui ont soutenu la position de la rédaction en la complétant par leur propre pensée. Encore plus remarquées furent les déclarations faites par la rédaction, le comité de rédaction et d'autres participants de l'Ecole d'été de Korčula le 21 août 1968, jour de l'occupation de la Tchécoslovaquie, au matin. L'appel lancé à l'opinion mondiale et le télégramme adressé au Président Tito qui sont partis ce matin-là de Korčula furent les premiers documents importants à l'échelle mondiale à condamner l'occupation de la Tchécoslovaquie. Malheureusement, ces importants documents, si remarquables dans le monde entier, n'ont pas été notés dans la presse quotidienne yougoslave. A ma connaissance (et je serais heureux d'être contredit), ces documents ont été publiés uniquement par «Književne novine» (Journal littéraire) de Belgrade et «Delo» de Ljubljana. Quant à la Croatie, seule «Slobodna Dalmacija» (Dalmatie libre) à signaler, ces documents, au passage, dans un rapport consacré aux discussions poursuivies par l'organisation locale de la Ligue socialiste de la ville de Korčula à propos de l'occupation de la Tchécoslovaquie.

J'estime que dans l'ensemble, on peut dire qu'en 67-68 *Praxis* a poursuivi ses activités en suivant la même orientation générale, progressant dans le domaine de la qualité et s'affirmant professionnellement et culturellement tant à l'étranger qu'en Yougoslavie. En portant ce jugement général, mon but n'est pas de dissimuler que certains numéros publiés vers le milieu de l'année 1967 ne nous ont pas donné entière satisfaction. Mais je pense que le relâchement noté vers cette époque peut parfaitement être compris comme la conséquence de la fatigue survenue après les graves difficultés de 1966, qui avaient requis toutes nos forces pour notre seul maintien.

En réalité, peu de revues, tant en Yougoslavie qu'à l'étranger, auraient pu survivre comme nous l'avons fait aux assauts que nous avons eu à soutenir à plusieurs reprises, et notamment en 1966 et 1968. Le seul fait que nous ayons réussi à nous maintenir, pour nous, mais aussi à l'échelle internationale, est d'importance. Je suis peut-être mal informé, mais je ne connais véritablement aucune revue, dans aucun pays socialiste, au cours des cinquante dernières années, qui ait pu soutenir les assauts combinés dont nous avons fait l'objet pendant de longues années et résister sans en venir à aucun compromis, sans renier ses positions marxistes et socialistes.

Puisque nous en sommes aux attaques dont *Praxis* a fait l'objet, avouons que nous avons cru naïvement, au début de l'année 1967, qu'un changement durable était survenu dans les méthodes de lutte contre la revue, et que le combat continuerait sous une autre forme qu'en 1966. Cette illusion était due d'abord à la position brusquement changée de la presse, d'où les attaques violentes contre *Praxis* ont presque totalement disparu début 67. Ces attaques n'étaient pas remplacées, certes, par des informations objectives sur l'activité de la revue, mais par un silence systématique, coupé ça et là de désinformations bien conçues se taisant sur l'essentiel et enregistrant l'accessoire. Cette position était un progrès par rapport à la précédente, et nous espérons ne jamais voir se renouveler les tapageuses campagnes de contre-vérités et d'insultes et assister à une mise en sourdine de la pression financière. Ce qui nous a fortifiés dans cet espoir, ce sont les déclarations réitérées de certains facteurs responsables assurant que la revue serait traitée financièrement comme toutes les autres.

Malheureusement, les promesses n'ont pas du tout été tenues. La discrimination financière loin de s'adoucir s'est même aggravée, et nous avons atteint la fin de 1967 avec une dette s'élevant à 10 millions d'anciens dinars environ. Nous avons songé un instant à entreprendre une collecte pour couvrir nos dettes et à liquider la revue. Puis d'autres promesses nous ont été faites, à la suite de quoi nous nous sommes efforcés de poursuivre notre travail malgré nos dettes. Quand les promesses réitérées se sont de nouveau avérées lettre morte, et quand, vers le milieu de l'année 1968, nous nous sommes encore trouvés dans une situation financière sans issue, nous avons vu s'engager contre nous une nouvelle campagne pareille en bien des points à celle de 1966, mais plus violente et déchaînée. Ce que voyant, nous avons écrit dans le N° 4/1968: »Depuis longtemps, aucune revue n'avait essuyé autant de critiques, d'accusations et d'insultes que la nôtre ces derniers temps« (N° 3-4/1968, p. 507). C'est là le passé récent, et il est inutile de rappeler en quels termes on parlait de nous. Inutile aussi de rappeler la réponse publiée par nous dans un article de la rédaction intitulé »A l'occasion des critiques les plus récentes adressées à Praxis«. Je voudrais ajouter une seule chose. La dernière campagne lancée contre *Praxis* a tenté de se justifier en évoquant le rôle joué par certains membres de la rédaction de *Praxis* et du comité de rédaction dans les événements de juin. Mais comme cette campagne de 68, semblable en cela à celle de 66, était postérieure au renforcement de la pression financière combinée avec les attaques réapparues dans une partie de la presse, il est difficile de s'ôter de l'esprit que tout fut prémédité et que les prétendues raisons furent des prétextes et des mobiles accueillis à bras ouverts. On admettra difficilement que le hasard seul a voulu que les deux grandes campagnes dirigées contre *Praxis* (66 et 68) aient été organisées quelques mois avant l'assemblée annuelle de la Société croate de philosophie, en des années où justement était traité le problème des rapports de la Société et de la rédaction de *Praxis*.

Mais si les attaques dirigées contre nous dans notre pays sont encore fraîches et présentes à tous les esprits sans qu'il soit utile d'en parler, il n'en est pas de même de celles qui partent des rangs du stali-

nisme international. Ces dernières méritent qu'on s'y attarde. En fait, il serait intéressant d'analyser en détail comment ces attaques, liées au développement des rapports internationaux, ont changé de forme sans changer d'essence. Il serait notamment intéressant d'examiner de près le mouvement croissant de ces attaques, depuis la parution du premier numéro de *Praxis*, où elles ont fait leur apparition, jusqu'à l'occupation de la Tchécoslovaquie, date à laquelle elles ont atteint leur point culminant. Cette recherche pourrait être considérée comme une contribution valable à l'étude de la lutte à l'échelle mondiale entre le stalinisme international et le marxisme véritable. Le cadre du présent rapport ne permet pas un compte-rendu de ce genre. Aussi me contenterai-je de citer, à titre d'exemple, les attaques dirigées contre *Praxis* dans les deux derniers numéros de la revue soviétique »Filosofskie nauki« (Sciences philosophiques). Dans le numéro 4/1968 aucun article à part n'est consacré à *Praxis*, mais on trouve dans quatre articles des accusations assez graves portées contre notre revue. Dans un compte-rendu intitulé »La substantielle revue philosophique des savants yougoslaves«, G. A. Davidova présente avec enthousiasme la revue belgradoise »Dijalektika« et salue notamment son »orientation marxiste«, ajoutant plus loin: »on ne peut pas en dire autant de la revue *Praxis*, qui, niant les principes fondamentales du matérialisme dialectique et même l'appellation »matérialisme dialectique«, qu'elle remplace par »humanisme naturaliste« et autres choses de ce genre, s'oriente vers la littérature des courants de la philosophie bourgeoise. La revue »Dijalektika« est un phénomène important dans la vie philosophique en Yougoslavie, et prend une place de plus en plus grande dans la littérature philosophique internationale. Bien entendu, *Praxis* non plus ne passe pas inaperçue, chez les philosophes des autres pays, mais surtout, si elle est remarquée et popularisée, c'est par des gens qui, toutes proportions gardées, ne sauraient être considérés comme marxistes« (167).

De son côté S. M. Morozov, plus froid et plus concis, sous le titre »En lisant une revue philosophique«, parle du №1/2-1967 de la revue philosophique yougoslave »Filozofija« en ces termes (nous ne citons qu'un passage extraits de la conclusion): »Comme nous le voyons, dans cette revue, toute une série d'articles (ceux de S. Stojanović, de Lj. Tadić, etc.), sont d'une conception qui les rapprochent des courants libéraux bourgeois prêchant »l'humanisme anthropologique«, conception qui est devenue le propre ces dernières années du groupe de la revue »Praxis«. Cette conception remplace la critique de la philosophie et du monde bourgeois, par la »critique de tout l'existant«, et, en son essence, par la critique de la société socialiste, et de sa conception du monde. (Cette remarque rappellera peut-être à quelques-uns des phrases écrites dans les journaux yougoslaves; je m'en excuse -- G. P.). Remarquons toutefois que beaucoup de collaborateurs de la revue »Filozofija« occupent une autre position et dans les pages de leur revue font des réserves en ce qui concerne les idées douteuses des auteurs de *Praxis*, s'efforçant de trouver une ligne »médiane« entre les

positions de cette revue et celles du matérialisme dialectique (disons en passant que, un seul article a été cité comme à peu près positif, un article de V. Pavićević – G. P.). En réalité, dans le double numéro de la revue dont nous rendons compte, les résultats obtenus dans la recherche de cette « ligne médiane » ne sont pas encore visibles, et il est difficile de deviner quelle sera désormais la physionomie de « Filozofija ». (p. 169)

Trois éminents philosophes soviétiques, M. T. Jovčuk, I. S. Narskij et M. N. Rutkovič, ont décrit en dix pages grand format et petits caractères « La rencontre des rédacteurs des revues philosophiques et sociologiques des pays socialistes européens » qui a eu lieu en décembre 1967 à Opatija. Presque tous les participants yougoslaves, de Vranicki, Kangrga et Korać, à Bošnjak et Pešić-Golubović, en passant par Životić, Supek et Stojanović, ont été gratifiés chacun de son petit paquet de remarques « critiques », sans oublier les réflexions concernant leur appartenance à la rédaction ou au comité de rédaction de *Praxis*. C'est ainsi que nous apprenons que « P. Vranicki et quelques autres auteurs de « Praxis » (par exemple Kangrga), dans la ligne d'E. Fromm, considèrent l'aliénation comme la qualité éternelle de la vie sociale » (p. 172), que R. Supek, de *Praxis*, a parlé « sur le ton catégorique qui lui est habituel » (p. 192), etc. Citons de nouveau quelques extraits tirés de la conclusion de ce compte-rendu : « Les marxistes bulgares et hongrois, les philosophes de la République démocratique allemande, de l'Union soviétique, quantité de philosophes de Pologne, de Roumanie, de Tchécoslovaquie, de Yougoslavie, critiquent dans la presse (et ont plus ou moins critiqué au cours de cette rencontre), les points de vue erronés qui percent dans certaines revues théoriques des pays socialistes, en particulier dans les revues « Praxis » et « Filozofija » ainsi que des articles et autres matériaux fallacieux publiés dans certaines autres revues. – Il faut regretter l'absence, à la rencontre d'Opatija, de tout un groupe de philosophes et de sociologues de la Yougoslavie socialiste, réunis autour des revues « Dijalektika », « Socijalizam » et autres éditions théoriques, dont les idées s'opposent radicalement à celles de « Praxis » et de « Filozofija » sur bien des points. . . . La rencontre a montré aussi que, dans les conditions actuelles d'exacerbation des luttes idéologiques, de renforcement de la réaction impérialiste pour désintégrer la communauté des pays socialistes de l'intérieur, par « l'infiltration » de la philosophie bourgeoise dans les pays socialistes, les philosophes marxistes ont la mission de lutter contre l'éloignement des principes du marxisme-léninisme qui caractérise certains auteurs de revues des pays socialistes (« Praxis » et « Filozofija » en Yougoslavie, revues philosophiques en Pologne dans le passé, etc.) » (p. 178-179).

Mais les collaborateurs de la revue « Filozofskie nauki » ne pensent pas à « Praxis » seulement quand ils écrivent sur les autres revues yougoslaves et sur les rencontres philosophiques auxquelles ont participé les philosophes yougoslaves. *Praxis* apparaît comme une sorcière là où il s'agit de faire peur aux philosophes de son propre pays. Dans ce même numéro 4 de la revue en question, on trouve un article polémique

que intitulé «Des rapports du matérialisme envers le principe de l'identité de l'être et de la pensée». Cet article est dirigé contre E. V. Ilenkov et G. S. Batiščev, deux philosophes soviétiques de la jeune génération, dont les travaux, remarqués en URSS et dans le monde, diffèrent sur bien des points des travaux de leurs aînés, d'orientation stalinienne. L'article vient donner son appui à un premier article d'attaque publié de concert par G. A. Davidova, déjà citée, et par un émigré politique yougoslave, agronome de profession, et passé à la philosophie, Jovo Elez (dont on nous affirmait en URSS, en 1966, qu'il avait été convaincu de plagiat). Les auteurs des nouvelles attaques, I. A. Grundinnjin et M. B. Savić, sont peu connus comme philosophes, mais leur signature nous apprend que l'un travaille à la chaire de philosophie marxiste-léniniste de l'Ecole technique supérieure de Moscou N. E. Bauman, et autre à la chaire de marxisme-léninisme de l'Académie militaire. En ouvrant le feu sur leurs brebis égarées, selon les règles de la technique et de l'art militaires contemporains, ces spécialistes de la guerre, pour leur faire peur, font le rapprochement entre leurs points de vue et ceux de *Praxis*. Et les philosophes soviétiques sentant leur foi en la théorie du reflet légèrement ébranlée, les maîtres en art militaire leur adressent cet avertissement: «En ce qui concerne les attaques dirigées contre la théorie matérialiste-dialectique du reflet, ce qui les caractérise, c'est qu'elles prétendent dépasser la passivité et le dualisme du «matérialisme naïf». M. Kangrga, R. Supek, G. Petrović et d'autres philosophes qui écrivent dans la revue zagréboise «Praxis», rejettent la théorie du reflet sous prétexte qu'on ne peut la rattacher à la conception de l'homme en tant qu'un être actif, agissant – (p. 121). Et dans la conclusion de cet article, nos grands stratèges affirment: «Les faits de la réalité témoignent clairement que la contestation de la question fondamentale de la philosophie ne conduit pas au «développement créateur» de la philosophie marxiste, comme le veut G. Petrović (voir «Filozofija», Belgrade 1966, N° 4, p. 461), mais qu'elle est le point de départ d'une confusion théorique s'écartant du marxisme... Nous en arrivons ainsi à la même conclusion que J. Elez et G. A. Davidova dans leur article, c'est-à-dire que...» etc, etc. (p. 123).

Ce tir d'artillerie était-il un but en soi? Ou la première manifestation d'une entreprise de plus grande envergure? La réponse à ces questions nous est donnée par le N° 5 de la même revue, où sous le titre «En lisant la revue „Praxis” pour 1967», deux auteurs de sexe différent J. E. Eremin et V. M. Ivanova exposent leurs pensées. Avant de se promener dans les pages de la revue, les auteurs du compte-rendu ont étudié la couverture et notent avec satisfaction: «Il n'est pas sans intérêt de remarquer que la couverture de la revue «se pare» d'une douzaine de noms de philosophes et sociologues bourgeois éminents, membres du Comité de rédaction (A. Ayer, E. Bloch, E. Fromm, H. Lefebvre, M. Marcuse, etc.) et aussi d'hommes auxquels se donnent le nom de marxistes, alors qu'ils sont parfaitement étrangers au marxisme». (p. 153) Ayant ainsi aimablement rayé Fromm, Lefebvre, Mar-

cuse et Bloch, même de la catégorie des gens qui se donnent à eux-mêmes le nom de marxistes, les auteurs s'adressent à leurs complices yougoslaves. C'est ainsi qu'on peut lire entre autre: »De nombreux auteurs qui écrivent dans les pages de la revue *Praxis* s'écartent du développement marxiste, de classe, concret et historique, de la notion de liberté« (p. 153). »Partant d'une opposition abstraite entre liberté et état, on aboutit dans ce cas-là à une opposition sans aucun fondement entre état socialiste et auto-gestion, sans comprendre que cet état est le »squelette de l'auto-gestion sociale« dans les conditions du socialisme« (p. 155), etc. L'éclectisme, l'ultracriticisme, le volontarisme, l'idéalisme subjectif, le révisionnisme – tels sont les péchés dont se rend coupable »Praxis«, à une exception près, les articles de Mandel et de Lukacs. D'où la conclusion finale: »Au total la connaissance du contenu de la revue »Praxis« pour 1967 montre qu'elle publie de plus en plus fréquemment des articles dont les auteurs s'écartent de plus en plus des principes du marxisme, se rapprochant de certains courants de la philosophie et de la sociologie bourgeoise contemporaine. La revue »Praxis« est dans la ligne de la révision de la philosophie marxiste et se rapproche de plus en plus de la pensée bourgeoise« (p. 159).

Et jusqu'où donc est allé cette dernière révision du marxisme? Cela, ce n'est pas le compte-rendu cité qui nous l'apprend, mais d'autres articles du même numéro. C'est ainsi que le rédacteur en chef de la revue, M. Jovčuk, a découvert une grande similitude entre R. Supek et la revue chinoise »Hunci«; P. V. Korneev une »grande ressemblance« et »le même courant de pensée« chez G. Petrović et A. Gehlen, et »une attitude très bienveillante envers le capitalisme contemporain« chez P. Vranicki. M. Mitin rattache les »écrits antiléninistes de certains philosophes yougoslaves« directement à Mao-Tsé-Toung, et P. V. Korneev, de l'Institut de construction d'appareils de chimie de Tambov, a trouvé une formule politico-chimique définitive: »En fin de compte, les rédacteurs de »Praxis« collaborent directement avec les philosophes bourgeois; tout en se donnant le nom de marxistes, ils s'inclinent de plus en plus bas devant les ennemis du marxisme, et ne leur ménagent pas les compliments... En choisissant la voie de la coexistence pacifique avec l'idéologie bourgeoise, les rédacteurs de »Praxis« renouvelle la triste expérience de l'anthropologie philosophique bourgeoise, dont le manque de perspectives scientifiques devient de plus en plus évident, même aux yeux de ses représentants« (p. 76-77).

Je m'excuse de la longueur de ces citations: mais elles sont assez éloquentes par elles-mêmes pour que je n'aie pas besoin de les commenter. Etant donné que les collaborateurs de »Praxis« renouvellent la triste expérience de l'anthropologie bourgeoise, et que devient de plus en plus évident, à eux, c'est-à-dire à nous, le manque de perspectives de cette entreprise, il ne nous reste plus qu'à remercier le camarade Korneev de nous avoir ouvert les yeux.

Pour finir, il faudrait dire quelques mots de la future rédaction de «Praxis», et des rapports entre la rédaction et la Société croate de philosophie.²

L'actuel comité de rédaction de «Praxis» n'a pas l'intention de proposer à la Société de l'élire à nouveau, non plus que de la révoquer. Il semble que les deux membres de l'alternative se situent en dehors du réel. Il n'est pas possible d'élire ou de révoquer la rédaction de «Praxis», pour la bonne raison que la revue ne se distingue pas de sa rédaction. Les membres actuels du comité de rédaction et du comité de soutien de «Praxis» ne sont pas les «dirigeants» de la revue. Ils n'en sont pas non plus exclusivement les promoteurs et les organisateurs. Ils sont ceux qui ont donné à la revue son orientation, qui ont réalisé par leurs travaux cette orientation, qu'elle soit bonne ou mauvaise. C'est la raison pour laquelle, s'il est possible d'interdire ou de supprimer «Praxis», il est impossible d'éliminer de la revue les membres du comité de rédaction et du comité de soutien sans éliminer «Praxis» comme «Praxis».

Si l'on réfléchit à «l'élection de la rédaction» il y a deux ans, on se convaincra facilement que, sous les apparences d'une élection de rédaction, on a vraiment voté, pour savoir si la Société croate de philosophie continuerait à être l'éditeur de la revue telle qu'elle s'est constituée et affirmée. La Société a donné à cette question une réponse positive, et nous lui en sommes reconnaissants.

Il nous semble qu'il n'y a pas de raison pour que la Société ne donne pas encore une fois la même réponse à la même question. Certes, pendant des années, «Praxis» a eu bien des ennuis, mais la Société n'en a pas pâti. La revue a fait face seule aux difficultés. Cependant, si, parmi les membres de la Société, certains estimaient que la Société peut avoir des difficultés à cause de «Praxis», et qu'il n'est pas dans son intérêt d'en faire l'une de ses activités, nous les prions de s'exprimer sans hésitation. Dans ce cas, nous proposerons nous-mêmes que l'éditeur de «Praxis» ne soit plus la Société croate de philosophie, que la revue cherche un autre éditeur, ou, comme on dit, qu'elle se débrouille comme elle pourra. En exposant cette possibilité, je veux souligner que là n'est pas notre désir, ni notre espoir. Je l'expose seulement parce que nous désirons que les rapports entre la Société et la revue soient tout à fait clairs, parce que nous voulons que notre colla-

² La conclusion qui va suivre était précédée dans le texte original de données sur le travail du comité de rédaction et du comité de soutien de «Praxis», sur les soirées de discussion à la rédaction de «Praxis», sur la collaboration avec d'autres revues, et avec l'Ecole d'été de Korčula. Ces données ayant été exposées auparavant dans la revue (rubrique «Brèves informations»), et les appréciations de principe ne diffèrent pas essentiellement de celles que j'ai exposées fin 66 dans le rapport «Deux ans et demi de la revue „Praxis”, j'ai supprimé ce passage pour gagner du temps à l'assemblée annuelle de la Société. Je fais de même maintenant, ajoutant seulement que, dans la période écoulée, outre les réunions régulières du comité de rédaction, ont eu lieu deux réunions du Comité de soutien de «Praxis» (toutes les deux à Korčula pendant l'Ecole d'été, en 67 et 68.), ainsi que huit discussions élargies à la rédaction de «Praxis» (à Zagreb). La rédaction a entretenu de fréquents contacts avec le comité de l'Ecole d'été de Korčula et avec la rédaction de la revue «Filozofija».

boration se fasse dans un esprit de liberté et de franche camaraderie. Donc, si vous n'attendez pas de nous différentes possibilités théoriques, mais une *proposition*, nous proposons que »Praxis«, avec son actuelle rédaction et les mêmes modalités, reste la revue de la Société croate de philosophie.³

Quelle que soit la décision concrète que vous preniez, nous sommes persuadés que rien ne peut empêcher une fructueuse collaboration entre la Société croate de philosophie et »Praxis«, pour le bien de la pensée philosophique dans notre pays et dans le monde.

³ L'assemblée a accepté la proposition avec seulement quatre voix d'abstention (remarque postérieure).

ECOLE D'ETE DE KORČULA VI-e SESSION INTERNATIONALE

La VI-e session internationale de l'école d'été de Korčula aura lieu à Korčula du 20. au 20. août 1969.

Le thème général: POUVOIR ET HUMANITE

Parmi les participants annoncés se trouvent: E. Bloch, K. Axelos, S. Avinieri, R. Berlinger, N. Birnbaum, J. Bober, B. Bošnjak, P. Brockelman, J. Chapman, J. Černy, W. van Dooren, M. Đurić, E. Fischer, H. Fleischer, L. Goldmann, D. Grlić, W. Hoffmann, S. Jonas, G. K. Kaltenbrunner, M. Kangrga, V. Korać, A. Krešić, A. Künzli, I. Kuvačić, H. Lefebvre, L. Lombardo-Radice, S. Mallet, E. Mandel, F. Marek, M. Marković, E. Paci, G. Petrović, D. Pirjevec, J. Pronteau, A. Schwann, M. Spinella, J. Strinka, V. Sutlić, Lj. Tadić, A. Topolsky, R. Tucker, K. H. Volkmann-Schluck, P. Vranicki, K. H. Wolf et d'autres.

L'Ecole travaillera en séances plénières et en quatre sections avec des langues suivantes: anglaise, française, allemande et serbo-croate.

Président de l'Ecole: Rudi Supek.

Vice-président: Veljko Korać.

Présidents des sections: S. Stojanović (anglais), B. Bošnjak (allemand), V. Milić (français), I. Kuvačić (serbo-croate).

Secrétaire: Veljko Cvjetičanin .

Adresse de l'école: Korčulanska ljetna škola, Filozofski fakultet, Ulica Đure Salaja 3, Zagreb, Yougoslavie.

Pour la réservation aux hôtels et chez les particuliers prière de s'adresser à: *Turističko društvo, Korčula, Yougoslavie.*

GAJO PETROVIĆ (Hrsg.): REVOLUTIONÄRE PRAXIS

Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart

Aus dem Serbokroatischen von Karl Held. 290 Seiten,
Leinen DM 29.- (Sammlung Rombach, NF, Bd. 3).

INHALT: Gajo Petrović: Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift »Praxis« / Veljko Korać: Lob der philosophischen Vernunft / Mihailo Marković: Ideale, Möglichkeiten, Wirklichkeit / Milan Kangrga: Der Sinn der Marxchen Philosophie / Mihailo Đurić: Formen des historischen Bewusstseins / Milan Kangrga: Praxis und Kritik / Rudi Supek: Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis / Miladin Životić: Die Dialektik der Natur und die Authentizität der Dialektik / Gajo Petrović: Sinn und Möglichkeit des Schöpfungstums / Danko Grlić: Aktion und Kreation / Ljubomir Tadić: Bürokratie als verdinglichte Organisation / Rudi Supek: Die ethischen Antinomien revolutionärer Existenz / Branko Bošnjak: Sozialismus und Religion / Andrija Krešić: Humanität, Politik und Krieg / Anhang: Dokumente zur Entwicklung der Zeitschrift »Praxis« / Notizen über die Autoren / Sachregister / Personenregister.

DIESER BAND zeigt zum ersten Mal in deutscher Sprache das gesamte Spektrum undogmatischen marxistischen Denkens im heutigen Jugoslawien.

VERLAG ROMBACH

FREIBURG IM BREISGAU

L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ

REVUE INTERNATIONALE DE RECHERCHE
ET DE SYNTHÈSES SOCIOLOGIQUES

Rédaction - Administration - Abonnements

Editions ANTHROPOS, 15 rue Racine, Paris 6^e - Dan 99-99

No. 11

Janvier - Février - Mars 1969

SOMMAIRE

Études, débats, synthèses

Boris FRAENKEL: le freudo-marxisme (présentation)

Wilhelm REICH: L'application de la psychanalyse à la recherche historique

Eric FROMM: Tâche et méthode d'une psychologie sociale analytique

Herbert MARCUSE: L'idée de progrès à la lumière de la psychanalyse

I. A. CARUSO: Psychanalyse et société de la critique de l'idéologie à l'autocritique

Constantin SINELNIKOFF: Situation idéologique de Wilhelm Reich

Edmund BERGLER et Géza ROHEIM: La psychologie de la perception du temps

Menachem ROSNER: Aliénation, fétichisme, anomie

Joachim ISRAEL: L'humanisme dans les théories de Marx

Joseph GABEL: Mannheim et le marxisme hongrois (essai de réinterprétation)

Essais théoriques

Jacques BERQUE: Vic sociale et variations de mode et de densité

Guy DHOQUOIS: Propositions pour une classification nouvelle des sociétés humaines

Études critiques

Philippe RICHARD: A propos de l'origine des manières de table chez Claude Lévi-Strauss

René LOURAU: Raymond Aron, ou la bourgeoisie introuvable, l'État-patron du philosophe

Christine GLUKSMANN: A propos de la théorie marxiste de l'état capitaliste. Vers une conception nouvelle de la politique

Jacques FLAMAND: Erotisme et société de consommation: le roman Emmanuelle

Sylvain PERIGNON: Dialectique et sociologie du conflit

Recherches - Comptes-rendus - Revue des Revues

Le numéro: 15 F

Abonnement: 1 an 4 numéros: France: 50F - Etranger: 55F

CCP 8 721 23

TO OUR SUBSCRIBERS AND READERS

We apologize for publishing this double number (No. 1-2/1969) with a considerable delay. We are glad that it has been possible to publish a double number which is more than equal in size to two single numbers.

So that we may be able to publish this journal more regularly in the future we have found it necessary to increase the price of a single copy from U. S. dollars 1.50 to U. S. Dollars 2. Accordingly we have had to increase our subscription rates (starting with 1959) as follows: 1 year - 7 dollars, 2 years - 13 dollars, 3 years - 18 dollars.

We hope our readers and subscribers will understand this decision. We appeal to all our readers and subscribers to send their subscription, for 1969 (and possibly also for 1970 and 1971) as soon as possible, and to advise their friends and acquaintances to subscribe to *Praxis*.

NOTICE TO SUBSCRIBERS AND READERS

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

POWER AND HUMANITY (1. IX 1969)
PHILOSOPHY OF LIFE TODAY (1. I 1970)

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

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

Manuscripts should be sent in two copies to the address: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đ. Salaja br. 3. Only manuscripts of previously unpublished papers will be considered. Manuscripts are not returnable. Published contributions do not necessarily express the views of the Editorial Board.

TO OUR SUBSCRIBERS

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

YUGOSLAV EDITION: single copy, 1.25 U.S. dollars or the equivalent in any convertible currency. Subscription rates: 1 year, 6 U.S. dollars; 2 years, 11 U.S. dollars, or the equivalent in any convertible currency.

INTERNATIONAL EDITION: single copy, 2.— U.S. dollars, or the equivalent in any convertible currency. Subscription rates: 1 year, 7.— dollars; 2 years, 13.— dollars, 3 years, 18.— dollars, or the equivalent in any convertible currency.

SUBSCRIPTIONS are payable by cheque sent to *Praxis, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3, Yugoslavia.*

