

PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL

πραξις

PRESENTATION DE »FILOSOFIJA« -
M. Kangrga, A. Krešić, S. Stojanović, Lj.
Tadić, M. Životić, V. Korać, V. Pavićević,
M. Marković, P. Vranicki, Z. Pešić-Golubović,
V. Rus, N. Milošević ● PORTRAITS
ET SITUATIONS - G. Wolandt: Anthro-
pologie, G.-A. Kaltenbrunner: Klages, O. K.
Flechtheim: Futurologie ● PENSEE ET
REALITE - K. H. Volkman-Schlück: Re-
flexion und Denken, J. Kamaryt: Kritische
Ontologie, J. H. Berke: Free University ●
DISCUSSION - P. Kurtz and M. Marković
on Humanism ● COMPTES RENDUS ET
NOTES ● VIE PHILOSOPHIQUE

3/4 • 1969

PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL

Editorial Board

BRANKO BOŠNJAK, DANKO GRLIĆ, MILAN 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 FINE (Freiburg), IVAN FOCHT (Sarajevo), ERICH FROMM (Mexico City), LUCIEN GOLDMANN (Paris), ANDRÉ GORZ (Paris), JÜRGEN HABERMAS (Frankfurt), ERICH HEINTEL (Wien), AGNES HELLER (Budapest), BESIM İBRAHİMPAŞIĆ (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 ZANARDO (Bologna), MILADIN ŽIVOTIĆ (Beograd).

Publisher

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO ZAGREB

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

PRESENTATION DE »FILOSOFIJA«

Note d'introduction	351
Milan Kangrga / Révolution politique et révolution sociale	353
Andrija Krešić / The Proletariat and Socialism in the Works of Marx and in the World Today	371
Svetozar Stojanović / The Dialectics of Alienation and the Utopia of Dealienation	387
Ljubomir Tadić / L'intelligentsia dans le socialisme	399
Miladin Životić / The End of the Ideals or of Ideology	409
Veljko Korać / The Phenomenon of »Theoretical Antihumanism«	430
Vuko Pavićević / Über den Sinn des Lebens und die Bedeutung des Menschen	435
Mihailo Marković / Economism or the Humanization of Eco- nomics	451
Predrag Vranicki / Philosophie in unserer Zeit	476
Zagorka Pešić-Golubović / The Trends and Dilemmas of Yu- goslav Sociology	485
Vojan Rus / Morality in the Life of the Yugoslav People	497
Nikola Milošević / The Problem of Motivation in »Crime and Punishment«	515

PORTRAITS ET SITUATIONS

Gerd Wolandt / Zeitgemäße Anthropologie	532
Gerd-Klaus Kaltenbrunner / Ludwig Klages	542
Ossip K. Flechtheim / Futurologie: Möglichkeiten und Grenzen	548

PENSEE ET REALITE

- K. H. Volkmann-Schluck / Reflexion und Denken 572
Jan Kamarýt / Kritische Ontologie und die Wirklichkeit der
modernen Wissenschaft 579
Joseph H. Berke / Founding of the Free University of New York 586

DISCUSSION

- Paul Kurtz / Humanism and the Freedom of the Individual . . 593
Mihailo Marković / Basic Characteristics of Marxist Humanism 606

COMPTE RENDUS ET NOTES

- Nikola Skledar / Andrija Krešić: Political Society and Political
Mythology 616
Slobodanka Damjanović / Danko Grlić: Warum? 618

VIE PHILOSOPHIQUE

- Toma Stamenković / Meeting of Czechoslovak and Yugoslav
Philosophers 620

NOTE D'INTRODUCTION

Les traités que nous publions dans cette partie représentent un choix de la revue »Filosofija« (»Philosophie«) qui paraît à Belgrade en tant qu'édition de l'Association yougoslave de philosophie. Cette revue a été lancée en 1957 sous le titre »Jugoslavenski časopis za filozofiju i sociologiju« (»La Revue yougoslave de philosophie et de sociologie«) en tant qu'édition de l'Association yougoslave de philosophie et de sociologie d'alors. Après la division de cette organisation en deux associations indépendantes (philosophique et sociologique) cette revue a continué de sortir depuis 1959 sous le nom de »Filosofija«, comme organe des philosophes. De 1957 à 1962 la rédaction de la revue a été confiée à Ueljko Korać, de 1962 à 1963 à Uuko Pavićević, et depuis 1963 à Miladin Životić (de 1963 à 1966 tout seul, de 1967 à 1968 avec Svetozar Stojanović, et depuis 1969 avec Ljubomir Tadić).

Au cours de douze ans de sa parution continue, la revue a joué un rôle important dans la vie philosophique de la Yougoslavie. Les philosophes de tous les coins de la Yougoslavie y ont collaboré avec des travaux de tous les domaines philosophiques. La revue a, entre autres, publié régulièrement les apports des symposiums que l'Association yougoslave de philosophie organisait. Depuis la création de »Praxis« (en 1964), toutes les deux revues ont collaboré avec succès, et dans les événements des dernières années elles ont toutes les deux soutenu solidairement l'idée du marxisme créateur et du socialisme humaniste.

Le choix de »Philosophie« que nous y publions, a été réalisé tout à fait indépendamment par la rédaction présente de »Philosophie«, composée, à côté des rédacteurs en chef: Ljubomir Tadić et Miladin Životić, par: Jovan Arandelović, Jelena Berberović, Muhamed Filipović, Andrej Kirn, Zdravko Kućinar, Mihailo Marković, Zagorka Mičić, Dragoljub Mićunović, Nikola Milošević, Zagorka Pešić-Golubović, Zvonko Posavec, Jordan Radevski, Uojan Rus, Svetozar Stojanović et Uanja Sutlić.

La présentation de »Filosofija« dans ce numéro de »Praxis« doit être comprise en tant que commencement d'une pratique périodique dans la présentation d'autres revues philosophiques et sociologiques, en premier lieu de celles qui sont d'après leur orientation fondamentale proches de »Praxis«. Nous espérons que les lecteurs salueront cette nouveauté dans la rédaction de la revue.

REVOLUTION POLITIQUE ET REVOLUTION SOCIALE
RAPPORT DE LA SOCIETE ET DE L'ETAT CHEZ HEGEL ET CHEZ MARX

Milan Kangrga

Zagreb

«La limite de l'émancipation politique apparaît aussitôt en ceci que l'état peut se libérer d'une entrave sans que l'homme en soit réellement libre, que l'état peut être un état libre, sans que l'homme soit un homme libre... car l'émancipation politique n'est pas la manière achevée, non contradictoire de l'émancipation humaine».

Karl Marx

Dans l'analyse du rapport de la société et de l'état tel que le pose Hegel, Marx part de l'examen critique de l'idée hégélienne exposée dans l'Avant-propos de la *Philosophie du droit*: «Ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel».

Nous n'examinerons pas ici jusqu'au fond ce problème capital qui reflète globalement le rapport essentiel de la philosophie à la réalité, donc au monde de l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire le problème-clé du monde moderne et de notre contemporanéité; mais nous rappellerons que pour Hegel, l'état, c'est justement ce qui est en soi et pour soi rationnel, et c'est à cette définition que s'attache essentiellement la critique de Marx. Certes, Marx partage le point de vue de Hegel en ce qui concerne sa première partie (ce qui est rationnel est réel), mais il voit dans la seconde partie une contradiction évidente, puisque ce qui est réel est par essence précisément non-rationnel. Comme Hegel, Marx obéit à la nécessité de réconcilier idée et réel, et toute son œuvre est tournée vers cette perspective historique, comme vers la question de la possibilité, du sens et de la signification de cette réconciliation. Cependant, la différence essentielle entre Marx et Hegel est en ceci que le premier ne cherche pas cette réconciliation dans l'idée, mais précisément dans le réel, autrement dit, non pas dans la sphère de la philosophie par opposition au monde, mais dans le monde réel lui-

même, dans sa rationalité ou dans sa philosophité (= sensité). En un mot, Marx exige la réalisation du rationnel, c'est-à-dire la réalisation de la philosophie.

Partons-nous maintenant sur le plan de la notion, du problème et de la définition de l'état: Marx ferait alors observer critiqueusement à Hegel que l'idée philosophique d'état peut être conçue comme le modèle idéal, comme le modèle le plus rationnel et le plus libre d'étatisme, sans que la réalité de l'état existant ne touche en rien à ce qui est essentiellement valable pour la liberté de l'homme. Considérant l'état sous cet autre aspect qu'il a toujours par essence dans le monde moderne, aspect résultant surtout de la Révolution française qui créa l'état politique au sens moderne, Marx donne une nouvelle dimension à la discussion, et atteint des résultats très différents de ceux de Hegel.

Soulignons dès maintenant que la position critique de Marx, qui lui permet cette définition, se trouve en dehors ou en deça, de l'autre côté de cet angle politique sous lequel on regarde l'état, par quoi ne sont atteints et acquis que le principe et le critère de la qualification essentielle de cette sphère politico-étatique. Ce principe-critère est contenu dans la notion d'émancipation de l'homme, ou de liberté de l'homme, donc part de l'essence de l'homme en tant qu'auto-activité libre. C'est seulement sous cet angle qu'apparaît aussi l'état et l'émancipation politique en tant que forme limitée de l'émancipation qui se réalise, apparaît et reste seulement dans l'hypothèse et dans le cadre de la société bourgeoise, et, loin d'être seulement caractéristique de l'état, est la forme la plus élevée possible de l'émancipation à l'intérieur de l'état. C'est en ce sens que Marx formule la pensée que nous avons citée au début, et qui nous accompagne dans sa réalité historique de fait jusqu'à aujourd'hui, où elle est, à mon avis, encore plus actuelle qu'en 1843, date où elle a été écrite, pour toute prise de conscience du monde et des événements socialistes contemporains, et par suite pour l'édification même du socialisme.

Nous disions donc que cette pensée concerne autant la révolution socialiste que ses résultats immédiats, c'est-à-dire l'état bien déterminé qu'elle apporte avec elle, ainsi que les hypothèses essentielles sur lesquelles elle évolue. Dans quel sens faut-il l'entendre? Il convient avant tout de souligner qu'il ne s'agit pas ici de révolution ou d'émancipation socialiste en tant que telles, c'est-à-dire quant à l'idée, la signification historique, la définition essentielle, mais de la forme historique contemporaine de fait, de son apparition à un certain degré de développement et de progrès social. Cependant, la position de Marx concerne directement la révolution, ou l'émancipation socialiste, l'état socialiste et l'état de fait socialiste, premièrement quand la révolution socialiste s'épuise véritablement, s'arrête à la révolution politique ou au coup d'état politique et s'en tient là; deuxièmement quand on considère qu'elle est terminée avec ce coup d'état en dépit de ses agents et exécuteurs réels; et troisièmement, quand elle reste et opère seulement à l'intérieur du résultat obtenu, comme si elle y voyait les suppositions parachevées du socialisme lui-même. Ce qu'elle met en œuvre à ce moment, c'est soit une mystification consciente, soit l'automystification d'un état social qui ne respecte pas cette connaissance historique

profonde de Marx qui creuse jusqu'aux fondements non seulement de la société bourgeoise et de sa structure essentielle, mais aussi du monde moderne dans sa totalité, au sein duquel prend naissance le mouvement socialiste, c'est-à-dire communiste.

Et cette critique radicale de Hegel et de sa *philosophie* de l'état et du droit qui – comme le dit Marx – est à sa façon « une analyse critique de l'état moderne et du réel lié à lui », ouvre des perspectives sur la facticité du mouvement historique après Hegel, regard qui est en même temps la limite pensée et éprouvée de la possibilité de cet auto-mouvement à l'intérieur des suppositions essentielles de l'existence bourgeoise jusqu'à ses dernières conséquences. C'est ce qui fait la grandeur de Marx. Il s'agit du fait que la révolution socialiste, comme le montre l'expérience historique, peut être éprouvée et traitée, sous les conditions et dans les conjonctures citées, comme socialiste, tout en ne restant pas autre chose que l'accomplissement des dernières possibilités et leçons essentielles de la société et du monde bourgeois lui-même dans sa totalité. Bien entendu, il peut en résulter une débacle historique dramatique, sous la forme d'une perte de perspective totale, d'un piétinement, débacle à laquelle contribueront pour une grande part les forces de droite conservatrices, réactionnaires et contre-révolutionnaires dans le mouvement socialiste (dans toutes les couches de la société), lesquelles forces ont identifié ce mouvement d'un côté au coup d'état politique, et de l'autre à l'état réel qui en est sorti. Au sein même du mouvement socialiste, ces forces venues au pouvoir lutteront farouchement pour le maintien du statu quo.¹

La pensée critique radicale de Marx anticipe cet état. C'est la raison pour laquelle il souligne qu'« avec la destruction politique de la propriété privée, non seulement on ne dépasse pas la propriété privée, mais encore on la *suppose* ». ²

Marx ajoute aussitôt une explication en examinant le point de vue d'où cela est supposé, c'est-à-dire le *point de vue de l'état*. Car c'est ce point de vue qui est en fait par essence indifférent à tous les moments de l'état en tant qu'état, et par conséquent davantage encore à l'homme en tant qu'homme et en tant qu'individu.

L'état, pour assurer sa véritable édification et son développement essentiel (en tant qu'état bourgeois) ayant aboli l'inégalité par la naissance, la profession, l'éducation, la couche sociale etc., et proclamé tous ces moments des inégalités *non-politiques*, par ce fait même a donné à comprendre que pour lui en tant que tel, tout cela dans l'ensemble n'est pas essentiel. » Aussi l'état – comme dit Marx – permet à la propriété privée, à l'éducation, à la profession, d'*agir* à leur façon, c'est-à-dire en tant que propriété privée, éducation et profession, et de mettre en valeur leur propre essence *particulière*. Loin d'abolir ces inéga-

¹ C'est un danger sur lequel Georg Lukács a insisté longuement il y a quarante-cinq ans, dans son œuvre bien connue, *Histoire et conscience de classe*. C'est probablement la raison pour laquelle (entre autres) il a été aussitôt proclamé par les forces de droite, bureaucratiques et par essence contre-révolutionnaires du mouvement ouvrier de la Troisième Internationale (d'obédience stalinienne), révisionniste, étranger au mouvement, homme politique douteux. Il n'est pas seul dans son cas. C'est une accusation qui se renouvelle constamment depuis, tantôt ici, tantôt là.

² Sur la question juive, *Oeuvres de jeunesse*, Kultura, Zagreb 1953, p. 49.

lités *réelles*, il existe au contraire seulement s'il les suppose, et ce n'est qu'en s'opposant à ces éléments qui sont siens qu'il se sent état politique et met en valeur sa généralité.»³

Considérant la situation yougoslave actuelle, caractérisée par le multinationalisme, on pourrait compléter Marx en se contentant d'ajouter aux éléments déjà cités l'élément *national*, lequel est tel que plus on le souligne, plus l'état existe sous sa supposition, plus il se sent état politique, plus il souligne sa généralité et sa nécessité, ainsi que sa raison d'être inéluctable. N'insistons pas trop sur le fait qu'il pourrait y avoir là un sol propice au développement d'une bureaucratie politique ou autre (médiateurs et »protecteurs«) et ne nous étonnons pas de voir que c'est justement d'elle qu'émanent les incitations invisibles mais bienveillantes à l'intolérance, aux divisions, aux malentendus, aux problèmes, luttes, insécurités, psychoses, malaises, menaces, etc., destinés à embrouiller le véritable état de choses et à détourner le regard de la classe ouvrière et du peuple qui pourraient voir en elle le grand obstacle au développement du mouvement socialiste progressiste, c'est-à-dire dans ce cas-là, un obstacle à la poursuite de la révolution socialiste sur un plan qui lui est essentiel, le plan social et humain. En effet, c'est justement sur le plan des rapports sociaux et humains que la révolution a à remplir sa tâche historique, la tâche qui répond à l'idée de socialisme, de communisme et de libération de l'homme.

Donc, quand il s'agit de l'état en tant qu'état *politique*, de l'émancipation en tant qu'émancipation *politique*, d'après la critique de Marx (dirigée contre B. Bauer dans *Sur la question juive*), la grande faute c'est de soumettre à la critique une forme d'état déterminée, dans le cas qui nous occupe l'»état chrétien«, et non pas l'»état en général«, c'est-à-dire l'état en tant que tel. Pour que la critique soit possible, elle ne peut s'adresser ni à l'état empiriquement *existant*, ni à l'*idée* d'état au sens hégélien; la critique réelle devient possible, dit Marx, si »on recherche le rapport de l'émancipation politique à l'émancipation humaine« (ibid. C'est Marx qui souligne). Par conséquent la critique de l'état ne peut pas se mouvoir dans »la substitution non critique de l'émancipation humaine générale à l'émancipation politique«. Autrement dit, la question ne peut trouver de réponse que si l'on se demande en même temps si la *liberté politique* (ou, selon la coutume bourgeoise, les libertés politiques, au pluriel), est la forme *véritable* de la liberté humaine. On voit que la question atteint Hegel lui-même, qui a vu dans l'état en tant que création politique la liberté de l'homme-individu, de même qu'elle atteint la notion et la forme de la liberté *bourgeoise*, historique et empiriquement seule possible, anticipée selon Hegel. Elle se manifeste comme le système politico-juridique de la démocratie bourgeoise *formelle*, malgré sa réalisation substantielle concrète dans un *état* existant bien déterminé, qui est nécessairement impliqué ici comme base, cadre et garant de l'»émancipation politique achevée«. Aussi Marx déclare-t-il explicitement que »la révolution politique est la révolution de la société bourgeoise«.⁴

³ Ibid., p. 49.

⁴ Oeuvres de jeunesse, ibid. p. 62.

En ce sens, l'état *socialiste* (contradictio in adjecto, si l'on se place du point de vue de l'émancipation humaine, autrement dit, pour Marx, de l'émancipation socialiste) n'est lui-même pas autre chose que l'une des formes de cette émancipation politique achevée, par conséquent une forme d'émancipation *bourgeoise*, bien qu'apparaissant historiquement et empiriquement, et de fait jusqu'à maintenant, comme une détérioration de la notion de démocratie bourgeoise politico-juridique, avec perte de certaines libertés démocratiques réelles formelles qui constituent nécessairement *sa supposition* historico-sociale. Cette détérioration est l'expression et le résultat du manque de traditions démocratiques dans certains pays qui ont choisi la voie du socialisme, et aussi longtemps que cela durera, aussi longtemps que la détérioration ne sera pas réparée par la lutte des forces progressistes de la société en question, la révolution socialiste se déroulera de façon primaire sous le signe de l'exécution des tâches essentielles de la révolution bourgeoise, c'est-à-dire, inévitablement, avec les suppositions de la révolution bourgeoise. La tâche historique directe et immédiate des forces progressistes révolutionnaires du mouvement socialiste consiste justement à comprendre ce phénomène, à avoir conscience du fait que l'émancipation socialiste, humaine, ne peut s'identifier à l'émancipation politique (et s'épuiser en elle), car cette identification, ou désordre, n'est pas suffisante pour permettre d'enjamber réellement l'horizon de la société bourgeoise dans sa totalité. Dans ce cas, on ne ferait que piétiner sur place, végéter et tourner en rond, comme l'être bisexuel qui n'est ni mâle ni femelle et ne sait même pas ce qu'il devrait être.

Ce que Marx voulait faire, c'était dévoiler radicalement et critiquement le secret qui se cache dans l'essence de l'état. D'où sa rigoureuse critique de la philosophie de l'état de Hegel, qui voit l'état susceptible d'être constitué sous sa seule forme bureaucratique poussée à l'extrême; par là Hegel, certes, anticipe le développement postérieur de fait de l'état moderne, mais pas la possibilité de la *liberté*, notions qui non seulement se contredisent, mais, selon Marx, s'excluent l'une l'autre. Il s'ensuit, toujours selon Marx, que l'on pourrait poser l'alternative: ou l'état, ou la *liberté*; et comme l'état moderne est constitué dans son essence bureaucratiquement, c'est-à-dire reste état politique partout et toujours, cette alternative pourrait prendre la forme suivante: ou la bureaucratie, ou la *liberté*. Et comme il s'agit ici de la liberté réelle dans le monde contemporain, du prolétariat, véritable signe de non liberté sous tous ses aspects, au point qu'il n'y a pas de liberté tant qu'il y a un prolétariat *en tant* que tel, l'alternative peut encore prendre une troisième forme: ou le *prolétariat*, ou la *bureaucratie*!¹⁵

Soulignant que l'esprit de l'état est dans son essence un esprit religieux, car il sert de médiateur entre l'homme et sa liberté, la religion étant de même la reconnaissance de l'homme par voie détournée et à l'aide d'un médiateur (Dieu), de quoi il découle que l'état qui se libère de la religion (qui se sépare de la religion) n'assure pas pour autant que l'homme s'en libérera, soulignant tout cela Marx écrit:

¹⁵ Voir à ce sujet l'excellent et très instructif article de Ljubo Tadić *Le prolétariat et la bureaucratie*, dans le recueil *Humanisme et socialisme II*, Naprijed, Zagreb 1963, p. 35-67.

»Les membres de l'état politique sont *religieux* du fait du dualisme existant entre la vie individuelle et la vie générique, entre la vie de la société bourgeoise et la vie politique, ils sont religieux parce que l'homme se comporte envers la vie de l'état, qui est l'au-delà de son individualité réelle, comme envers sa propre vie véritable, ils sont religieux dans la mesure où la religion est l'esprit de la société bourgeoise, l'expression de la séparation et de l'éloignement de l'homme loin de l'homme».⁸

Il s'ensuit que du point de vue de l'état, on peut être *athée* tout en restant *religieux* (par rapport à l'état, bien que l'athéisme, d'un autre côté, ne soit rien d'autre que le second pôle du théisme et de la religion, l'un complétant l'autre); il s'ensuit aussi que dans l'état politique, l'homme peut être religieux en tant qu'*être privé* (dans le rapport direct de lui à son dieu, ou indirect, à travers l'église), et en tant que *personne publique* (à travers l'organisation soit de l'église, soit de l'état, soit du parti). Si on ajoute encore le soudage opéré par le stalinisme à l'époque contemporaine, autrement dit la symbiose de l'appareil bureaucratique, étatique et de parti, qui a aspiré tous les éléments essentiels de la vie civique et privée sous l'aspect d'une *politisation* totale et *abstraite* de la vie tout entière de la société et des individus, on comprendra pourquoi cet esprit religieux d'état et de parti a pu atteindre un point culminant et être perfectionné jusqu'à ses dernières conséquences. C'est là que l'aliénation de l'homme atteint à l'aliénation totale qui menace sous cette forme institutionnalisée la nature humaine elle-même, et à sa racine. C'est une situation qui engendre toujours des explosions imprévisibles, et parfois redoutables, qui font peser des menaces de catastrophe sur un peuple, sur une communauté sociale tout entière, car elles sont le produit et le résultat de la destruction pure et simple de l'avenir, elles brisent toute espèce de perspective et conduisent au chaos, la seule base d'«idée» subsistante étant alors la résignation, le nihilisme total, et pour l'individu, le suicide (comme ce fut le cas en Hongrie lors des événements de 1956). On voit que l'esprit bureaucratique religieux d'état et de parti poussé à l'extrême est lourd de conséquences indésirables, s'il n'est pas décomposé de l'intérieur par les poussées démocratiques que les circonstances engagent à demander droit de cité et qui percent à la surface en empruntant différentes formes et différents aspects, dans une situation profondément intolérable pour l'homme.

Dans ses analyses critiques, Marx a anticipé exactement les possibilités qui découlent de l'essence même de l'état politique moderne, bien qu'il n'ait pas pu songer, cela va de soi, qu'on en arriverait un jour à ces violentes contradictions, à ses tensions intérieures poussées à l'extrême, et ceci précisément en ce qui concerne les suppositions de la réalisation du socialisme, sous la direction des communistes, à l'ère de la dictature du prolétariat, processus de dépérissement *immédiat* de l'état qui s'est vu transformé en système bureaucratique. L'issue ne peut être que dans la négation, la destruction, la ruine totale, et par conséquent l'abolition radicale, le dépassement de ce système bureau-

⁸ Sur la question juive, *ibid.* p. 55.

cratique, de manière à ce que les principales contradictions de la société socialiste en gestation ne se résolvent plus ni avec le secours de la bureaucratie, ni dans ses cercles fermés, mais dans la sphère de la société même, sur le plan de l'idée et sur le plan de l'homme, en partant de l'homme auto-gesteur, de ses motifs créateurs, de ses intérêts, de ses besoins particuliers et généraux, en un mot – du prolétariat lui-même.

Tout cela est déjà esquissé et même mis au point dans la critique que fait Marx de la conception de l'état de Hegel. Cette critique, nous l'avons dit, a pour point de départ le rapport de la société à l'état bourgeois, c'est-à-dire, le rapport de la société politique à l'état politique, rapport qui croît et se dessine sur les bases de la situation politico-économique qui est *par excellence* *bourgeoise*. Considérant critiquement ce rapport, lequel Hegel lui-même, constatant la désunion réelle de la société et de l'état bourgeois (qui, sous leur aspect philosophique, apparaissent comme des moments et des degrés dans le développement de l'esprit objectif) a montré déjà comme un rapport de fait – considérant ce rapport donc, Marx aperçoit la possibilité d'ouvrir sur la base de cet héritage philosophique une perspective sur les produits et les résultats réels, de fait et essentiels de la révolution française, modèle historique de première grandeur de la révolution bourgeoise en tant que telle. En effet, la philosophie de Hegel, comme d'ailleurs tout l'idéalisme allemand classique, comme le fait remarquer Marx lui-même, ne constitue pas seulement une résonance spirituelle directe, mais aussi la véritable théorie de cette révolution. C'est précisément sur cette base, d'un côté philosophique, et de l'autre historique de fait, que Marx aboutit à la signification essentielle de ce rapport entre la société et l'état bourgeois, signification qui pour nous, aujourd'hui, est non seulement instructif ou utile sur le plan de la méthode, mais aussi valable notamment quand il écrit ce qui suit:

«L'état politique en use avec la société bourgeoise de la même façon spiritualiste que le ciel avec la terre. Il se trouve vis-à-vis d'elle dans la même opposition, il la dépasse de la même façon que la religion dépasse la limite du monde profane, c'est-à-dire de telle façon qu'il doit de nouveau la reconnaître, l'instaurer et l'autoriser à régner avec lui. Dans son réel le *plus proche*, dans la société bourgeoise, l'homme est un être profane. Là où il vaut pour lui-même et pour les autres en tant qu'individu réel, il est un phénomène *non-vrai*. Au contraire, dans la situation où l'homme vaut en tant qu'être générique, il est le membre imaginaire d'une souveraineté imaginaire, dépourvu de vie individuelle réelle et rempli d'une généralité non réelle».⁷

Il est évident ici que Marx a présente à l'esprit l'image du rapport de l'état à la société bourgeoise, du général au singulier, tel que l'a esquissé et dessiné Hegel dans sa *Philosophie du droit*. Mais malgré tout, ce n'est plus la même image: ici, ce qui est représenté avant tout, c'est le rapport réel de l'état à la société bourgeoise, avec insistance sur la question de la situation de l'homme en tant qu'individu concret dans la société bourgeoise, comme dans l'état, analyse qui aboutit à quelque chose d'essentiellement différent de la définition hégélienne de l'état. qui apparaît non plus comme le lieu de la liberté de l'individu, mais

⁷ Ibid. p. 50

comme une communauté imaginaire. Marx ne fait ici que souligner et affirmer avec conséquence ce que Hegel avait suggéré implicitement à sa façon dans sa construction rationnelle de l'état, à savoir que l'homme devrait être dans l'état justement ce que de fait *il n'est pas* en tant qu'être social individuel concret, c'est-à-dire *être générique*. C'est là que gît pour Marx le nœud de la question, à savoir que l'homme en tant qu'être concret et individuel, en quoi et par quoi il est homme réel, n'est pas en même temps immédiatement *être social*. C'est dire et affirmer indirectement *la vérité même* de ce rapport qui veut que l'homme réel, dans la société bourgeoise, soit par essence un être *sans essence* qui doit transférer sa socialité, autrement dit son essence véritable, sur quelque chose de différent, en dehors ou au-dessus de lui-même, précisément sur *l'état*. C'est seulement là, dans l'état, que l'homme pourrait et devrait valoir en tant qu'être générique. L'analyse critique conséquente peut déceler dès maintenant une contradiction essentielle dans la définition hégélienne de l'état, en ce qui concerne *la notion de liberté*. Si en effet l'état est ce qui est en soi et pour soi rationnel, ou la réalisation de l'idée morale, et partant, le domaine de l'esprit objectif – ce qui revient à dire que l'état est la seule supposition de la possibilité d'une solution du problème de la liberté, ou, pour parler clair et net, la liberté elle-même, généralité véritable, dans laquelle se réalise l'être générique de l'homme – s'il en est ainsi donc, l'homme peut être un être libre non pas par lui-même ou par sa socialité, considérée comme son essence, c'est-à-dire par son activité sociale et humaine, mais par *quelque chose d'autre* qui n'est pas lui-même. C'est déjà là sous une forme *logique* la négation de l'essence de l'homme et de la liberté qui permet cette essence sur la base de son univers et de son activité personnelle. On aboutit ainsi à un *dualisme* de la vie qui apparaît non plus seulement comme caractéristique de l'homme dans la société bourgeoise, mais comme précisément son *essence véritable* (ce qu'on appelle Homo duplex).

Avant d'aller plus loin, arrêtons-nous à une question qui se présente non seulement comme importante, mais comme décisive pour tout le problème que nous considérons ici. S'il s'agit ici de la véritable essence de l'homme dans la société bourgeoise, laquelle essence se manifeste donc nécessairement sur la base et sous l'aspect de ce dualisme de la vie, comment cette essence peut-elle être mise en question au point de devenir elle-même une interrogation, autrement dit au point de pouvoir se soumettre à tout critère que lui contesterait le droit à l'existence, ou qui tenterait d'abolir la valeur et la dignité d'une existence nécessaire dans ce qu'elle est déjà de fait?! En d'autres termes, comment ce dualisme est-il visible sans qu'il reste quelque chose que nous comprendrons et accepterons comme intelligible en soi, parce que donné en tant que tel? Marx lui-même, analysant cette chose-là, se réfère à la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* que la révolution française nous a présentée comme sa plate-forme idéologique, c'est-à-dire comme la plate-forme idéologique de la société bourgeoise, mise au point pendant tout un siècle par les meilleurs des promoteurs spirituels de cette révolution bourgeoise. La seule considération du titre permet de voir que les auteurs de cette Déclaration, qui dessine toute

une époque historique encore actuelle, n'ont éprouvé ni étonnement ni gêne devant la contradiction flagrante, le caractère peu naturel et problématique de ces quelques mots où est exprimé, déclaré et affirmé le dualisme dont nous avons parlé. Il est donc question ici, nous le voyons, des droits de l'homme d'une part, et des droits du citoyen de l'autre, ce qui est loin d'être la même chose, car s'il en était autrement, un seul terme suffirait dans le titre (avec la possibilité d'un «ou»). Cela revient à dire que l'homme est une chose, le citoyen une autre, ou encore, que l'homme n'est pas le citoyen, ni le citoyen l'homme. Dans le meilleur des cas, ce sont deux sphères distinctes et autonomes de la vie. Et nous pouvons constater l'évidence de ce fait en observant que les droits de l'homme ne sont pas les droits du citoyen, et inversement, autrement dit que l'homme n'a pas les mêmes droits que le citoyen ni le citoyen les mêmes droits que l'homme. En réalité, ce sont deux hommes distincts, si nous ne supposons pas que le citoyen n'est pas un homme, puisqu'en fait il en est un quand même. C'est là que se trouve toute la vérité de l'homme dans le monde bourgeoise, cette vérité qui naît de la spécificité de son être socialo-historique en tant que façon particulière d'exister dans un monde donné.

Ce qui vient d'être dit nous permet de nous rapprocher de la réponse à notre question concernant la possibilité de la mise en question et de la problématique de cette existence fondée sur le dualisme qui est celle de l'homme bourgeois. Cette possibilité, certes, n'est pas visible dans l'horizon ou à partir de l'horizon de la société bourgeoise dans sa totalité, car, le titre et encore plus le contenu de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, le prouvent bien, cette dualité va de soi. Aussi, l'explication critique de cette contradiction essentielle n'est-elle possible et nécessaire qu'à condition que celui qui explique échappe au cadre et aux suppositions essentielles de la société et du monde bourgeois, si l'horizon de ce monde est dépassé. Et cet horizon est dépassé ou peut l'être si l'on part de la possibilité d'un autre monde, d'une autre société, monde et société supposés différents de ce qu'ils sont. Et ce possible différent de ce qu'il est, est le point de départ et la position essentielle de la pensée critique radicale de Marx, donc de la pensée révolutionnaire à sa racine.

Cette pensée n'est plus la théorie de l'existant, car dans ce cas elle resterait une pensée bourgeoise théorique gardant les yeux fixés sur son monde, sa société, et l'homme qui y vit, en considérant comment ils se dressent et apparaissent empiriquement dans son existence immédiate, mais sans les voir dans leur essence véritable, laquelle reste cachée derrière cette apparence comme derrière le présent sécularisé et hypostasé, donc idéologisé. C'est la raison pour laquelle la société et le monde bourgeois dans leur totalité et en tant que tels n'ont pas d'autre avenir que l'avenir bourgeois, la pensée bourgeoise voyant et expliquant le passé comme son propre passé bourgeois pas encore assez développé, de quoi il découle que le monde est comme il est, comme il était et comme il sera, je veux dire le monde bourgeois dans son éternité abstraite de durée et de renouvellement.

Déjà au départ, la pensée de Marx est donc fondée sur le futur possible, et c'est par cela qu'elle dépasse non seulement l'état de fait du monde bourgeois, mais aussi son horizon de pensée, donc de théorie, ce que Marx exprime comme suit:

»Déjà comme adversaire radical de la conscience politique *allemande* actuelle, la critique de la philosophie spéculative du droit ne trouve pas son but en soi, mais dans les *tâches* pour l'accomplissement desquelles on ne dispose que d'un moyen: la *pratique*«. ⁸

C'est en allant plus loin que le point atteint par la philosophie classique allemande que s'exprime la pensée de Marx dans sa radicalité, pensée qui se veut de la pratique ou de la révolution, comme il le dit dans cette déclaration bien connue dont les applications et la portée sont incalculables:

»Les armes de la critique ne sauraient en aucune façon remplacer la critique par les armes, la force matérielle doit être repoussée par la force matérielle, mais la théorie devient elle-même force matérielle quand elle s'empare des masses. La théorie est capable de s'emparer des masses dès qu'elle témoigne *ad hominem*, et elle témoigne *ad hominem* dès qu'elle devient radicale. Etre radical, cela signifie s'emparer de la chose à la racine. Et la racine, pour l'homme, c'est l'homme lui-même«. ⁹

Nous pouvons revenir maintenant au point où nous en étions lorsque nous présentions le dualisme comme la véritable essence de l'homme dans la société bourgeoise. En effet, nous sommes maintenant parvenus à rendre cette essence assez visible pour pouvoir être soumise à la critique radicale dans la dimension de l'avenir considéré comme possibilité, et même possibilité pratique unique du différent de ce qui est, possibilité reposant sur l'homme lui-même, ou plutôt, sur son essence. Ce n'est qu'à condition de considérer cette essence de *l'homme en tant qu'homme* que l'on pourra découvrir et connaître l'essence véritable et de fait de *l'homme bourgeois* qui, dans son caractère dualiste, apparaît comme *l'essence aliénée de l'homme*.

Ainsi donc, cet écartement entre l'essence de l'homme et l'essence de l'homme bourgeois (= l'homme existant de notre époque) doit toujours être présent à l'esprit de qui entend approcher *critiquement* le phénomène avec la conscience historique de sa position rationnelle et pratique dans l'espace et dans le temps. Et c'est là que l'on découvre tout à coup que cette *compréhension* de l'état de choses existant dans sa totalité est sa véritable *non-vérité*, autrement dit, que l'essence même (l'être même) de l'homme bourgeois existant (de son monde), est fondée sur la non-vérité de la vie, du fait même qu'il considère sa propre vie comme le résultat fini de l'évolution sociale, qu'il la conçoit et l'affirme comme son *unique vérité*. Et elle se révèle être ce qu'elle est, c'est-à-dire un mensonge, dans la confrontation de ce qui essentiellement n'est pas encore, avec ce qui essentiellement est déjà. Ce qui essentiellement est déjà, c'est le monde bourgeois lui-même, et toutes les possibilités qui découlent de son être historique, lequel

⁸ *Apport à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, Oeuvres de jeunesse, ibid. p. 80.

⁹ ibid. p. 80-81.

n'est pas l'être de l'homme en tant que tel, mais bien précisément l'être de l'homme bourgeois, l'être qui s'affirme dans la façon historique *spécifique* de l'existence de l'homme. Dans cette mesure on peut dire l'homme n'est pas d'après son essence ce qu'il est déjà (monde bourgeois, société bourgeoise, homme bourgeois), mais ce qu'il n'est pas encore. Dans le cas contraire, on devrait affirmer que l'homme en tant que tel est par son essence et par son être homme bourgeois, et que c'est là la seule possibilité qu'il a. Nous serions alors, et nous resterions, des hégéliens aussi bien en pratique qu'en théorie, car c'est précisément Hegel qui a affirmé avec le plus de profondeur et de complexité cette vérité de l'homme bourgeois, car c'est précisément lui qui a défini avec le plus de conséquence l'essence de l'homme comme essence de l'homme bourgeois. Cette identification découlait logiquement de la certitude où était Hegel que la société bourgeoise n'est pas seulement le degré *actuel* le plus élevé, mais aussi le degré *le plus haut possible* du développement historique. Par là était niée à la racine la notion dialectique de la possibilité historique, et affirmée l'essence du monde actuel dans ce qu'il est déjà ou dans ce qu'il pourrait être en *tant que tel*, dans les limites du présent essentiel qui par ce fait même se transforme directement en passé comme le prolongement pur et simple de ce qui a été essentiellement, donc sur les suppositions d'une durée sous l'aspect du non-essentiel.

Et nous vivons toujours aujourd'hui *en fait* comme des hégéliens si par notre vie (consciemment ou non), nous affirmons cette *identification de la possibilité historique à l'essence du monde existant*, ce qui conduit à l'affirmation de l'auto-aliénation de l'homme qui vit alors en acte sa non-liberté, puisque sa possibilité essentielle et unique est d'être et de rester ce qu'il est, l'être bourgeois et rien de plus.

Si nous nous reportons à ce qui a été dit plus haut, nous verrons qu'être un être bourgeois signifie être un être *contradictoire* en soi, un homme *désuni*, comme Marx le faisait observer critiquement à propos de la définition de Hegel et de la Déclaration des Droits de l'homme de la bourgeoisie révolutionnaire, en remarquant aussi à quel point l'homme est défini par l'économie politique classique dans le monde bourgeois. D'après Hegel, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise est essentiellement *citoyen* de l'état, d'après la Déclaration, il est d'un côté homme (*bourgeois*), et de l'autre *citoyen*, tandis que d'après l'économie politique, il est essentiellement *travailleur*, c'est-à-dire membre de la société de travail (société ou monde de travail, Arbeitswelt). Le cadre social et la dimension de son apparition sont la société politique et l'état politique, et sa liberté apparaît comme liberté *politique*, *droit aux libertés* politiques, (donc dans le pluralisme de son existence politico-sociale), ce qui signifie que l'homme est réduit au citoyen, à l'être politique, car il est seul en tant que tel conçu dans son aspect général comme être *générique*, la liberté de l'homme étant réduite à la liberté (ou plutôt aux »libertés) du citoyen. Tous ces moments dans leur essence sont une seule et même chose qui peut s'exprimer en une seule et même formule: en tant qu'être privé, donc en son existence particulière réelle, l'homme

est *travailleur*; en tant qu'être général, il est *citoyen*, donc être politique, et par là citoyen d'un état donné. Il est donc par essence être double.

Mais c'est en même temps dire et cacher quelque chose de très important. Puisque que l'homme bourgeois vit, agit, pense et sent vraiment son être comme un être double et doit *abandonner* sa sphère privée de travailleur, il s'ensuit que cette universalité, ou politique sociale, n'est pas valable directement pour sa position de fait comme travailleur, et qu'il peut et doit rester travailleur. Car être travailleur, dans cette *dimension*, ce n'est pas prendre place dans une catégorie politique, mais, dans le meilleur des cas, dans une catégorie économique, et chaque amélioration de la position du travailleur ne peut être qu'une amélioration économique de son état (de son «standing de vie») dans le cadre de l'existant: il reste toujours travailleur.¹⁰ Mais de l'autre côté sa sphère politique, dans laquelle entre le souci des affaires générales, c'est-à-dire de l'état, lui garantit le *droit* au travail, autrement dit le *droit d'être travailleur*. La société bourgeoise, avec son état politique, donne donc à l'homme la liberté d'être travailleur et le droit au travail (et la notion de «libération du travail» n'a et ne peut avoir que ce sens),¹¹ et par conséquent lui assure une existence de travailleur, la propriété privée et la liberté d'être un être

¹⁰ Des discussions se rapportant à cet ensemble de problèmes étant actuellement en cours chez nous, il nous paraît intéressant de citer ici un assez long texte de Marx qui va au coeur de la question:

»L'économie nationale part du travail en tant qu'esprit véritable de la production. quand bien même elle ne donne rien au travail et tout à la propriété privée. Proudhon a conclu de cette contradiction en faveur du travail et contre la propriété privée; nous, nous voyons cependant que cette contradiction apparente est la contradiction du *travail aliéné* à lui-même, et que *l'économie nationale a exprimé seulement les lois du travail aliéné*.

C'est pourquoi nous remarquons que *salaire et propriété privée* sont identiques: car le salaire est comme le produit, l'objet du travail, le travail lui-même payé seulement une conséquence nécessaire de l'aliénation du travail, car dans le salaire le travail n'apparaît pas comme but en soi, mais comme le serviteur de la pave.

L'augmentation forcée du salaire (malgré les autres difficultés et en dépit du fait qu'elles pourraient en tant qu'anomalies se maintenir seulement par la force), n'est qu'un *meilleur paiement des esclaves*, et ne confère ni au travail ni à l'ouvrier une définition et une dignité humaine». (Oeuvres de jeunesse, Kultura, Zagreb, 1953, p. 206-207).

La question qui se pose est celle de savoir si la discussion qui se mène chez nous aujourd'hui sur l'ensemble des problèmes politico-économiques se situe ou non sur le plan du proudhonisme.

¹¹ Marx a établi clairement et explicitement la limite véritable et la portée de ce que l'on doit concevoir historiquement sous l'expression «se libérer du travail», dans le passage suivant:

»Donc, tandis que les serfs enfuis ont voulu seulement développer et faire reconnaître leurs droits dans les conditions déjà existantes qui étaient les leurs, ce qui faisait qu'ils n'arrivaient qu'en dernier au *travail libre*, les prolétaires, eux, pour faire reconnaître leur droits, doivent abolir la condition de ce qui a fait jusqu'à maintenant leur existence, qui est la condition de la société actuelle tout entière, c'est-à-dire doivent *abolir le travail*. Ils se trouvent donc en opposition directe avec l'état, avec la forme qui servait jusqu'à maintenant aux individus de la société comme expression générale; pour la réalisation de leur personnalité, ils doivent détruire l'état.» (Ibid. p. 343).

Marx ne parle donc de la libération du travail ni du travail libre (ce vers quoi tendent les serfs libérés de la société bourgeoise), mais bien de la libération de la classe ouvrière par l'abolition du travail en tant qu'activité humaine aliénée.

privé, en même temps qu'elle lui permet de se manifester en tant qu'être général, en tant que citoyen, en tant que personne politique dans le cadre de la société bourgeoise.

Ce que nous venons de dire suffit à montrer que la révolution politique, définie par Marx comme la révolution de la société bourgeoise, reste sur les suppositions et dans le cadre de cette même société bourgeoise, parce qu'elle n'envisage pas le renversement des éléments qui en sont les produits et les résultats. C'est la raison pour laquelle cette révolution ne prend son sens que lorsqu'on parvient à se libérer de ces éléments (se libérer du travail) dans ce qu'ils sont, afin que d'un côté ils puissent atteindre leur pleine et libre expression, tout en restant de l'autre intacts dans leur existence de fait. Dans cette mesure-là, ils ne sont pas soumis à une explication plus large, mais acceptés et reconnus en tant que tels. Et l'ensemble des problèmes qu'ils posent évolue à la surface de ce fini, de cet achevé.

Mais si l'on regarde toute l'affaire sous un autre angle, on découvre un résultat essentiel qui apparaît comme le trait capital de la société bourgeoise, et qui montre bien ce qu'elle a d'essentiellement paradoxal, ou, mieux, d'essentiellement contradictoire. En effet, la société bourgeoise, produit de la révolution politique, avec sa notion de liberté confondue avec celle d'émancipation politique, apparaît d'un côté comme une *société politique* par excellence, tandis que de l'autre cette politicalité en tant qu'essence se détache, se sépare de cette société bourgeoise même dans sa facticité, donc, de tous les éléments libérés par la révolution politique et abandonnés à eux-mêmes qui constituent sa base naturelle et la base de son existence. Bien plus, cette politicalité sous forme de *sphère politique autonome* s'oppose à la base qui est la sienne et qui repose, nous l'avons vu, sur la division de l'homme en citoyen abstrait ou personne politique d'un côté, et de l'autre en individu privé égoïste. Mais puisque la politique, ou plutôt, cette sphère politique dans l'état politique a assumé le rôle de la socialité de l'homme, lequel se sent et connaît en tant qu'individu comme être social ou être de la communauté seulement par l'intermédiaire de cette sphère, il s'ensuit que l'homme a séparé ou aliéné sa propre essence sociale à la forme d'une puissance politique extérieure ou superposée à lui. Ainsi autonomisée en tant que sphère particulière de la vie sociale, la sphère politique vit une *vie* refermée sur elle-même et qui, coupée de l'intérêt réel et des besoins de l'homme-individu, devient une force étrangère et ennemie, au lieu d'être ce qu'elle devrait et ce qu'elle prétend être, à savoir la possibilité de la réalisation de la sociabilité en tant qu'essence de l'homme, base et supposition de son futur d'être véritable de la communauté, laquelle le fait aussi individu, comme le disait déjà Hegel. Si maintenant avec Marx nous établissons que « toute émancipation est une *réduction* du monde de l'homme, des rapports de l'homme, à l'homme lui-même », ¹² car finalement tout concerne l'homme et lui seul, et avant tout sa liberté, nous verrons que la révolution politique et l'émancipation politique, dans leurs conséquences et par leurs résultats, sont dans un certain sens dirigées en fait contre l'homme, qu'on le considère comme citoyen

¹² Ibid. p. 65.

abstrait ou comme individu privé. Car ni l'un ni l'autre ne renferme la totalité de l'être humain, de son individualité concrète, de sa socialité et de son humanité, puisqu'il existe comme être désuni, son existence réelle étant la preuve flagrante de son aliénation essentielle et réelle. Il est homme aliéné en tant qu'être politique et en tant qu'être privé. Et l'un conditionne et permet l'autre, dans le cercle fermé de l'existence bourgeoise.

Ajoutons – et c'est essentiel – que cette sphère politique ne s'élève pas au-dessus de cette base pour elle-même, car la puissance et le pouvoir politiques, ainsi que le désir d'y parvenir et les luttes qui s'ensuivent, n'ont jamais été et ne sont pas un but en soi, conditionnés qu'ils sont par la réalisation, l'actualisation, la préservation et la fortification des intérêts et des privilèges économiques et sociaux (de classe, de profession, de groupe, etc.): il est clair que ces intérêts ne sont pas et ne peuvent pas être les intérêts de *l'homme en tant qu'homme*, mais que l'intérêt de l'homme en général est tout entier soumis à l'intérêt particulier et singulier, lequel apparaît alors comme le seul et vrai intérêt général. Par conséquent, non seulement les intérêts généraux et particuliers n'arrivent pas à coïncider, mais encore ils s'opposent et s'excluent (en dernier ressort sous la forme de la lutte des classes). Donc la sphère politico-économique, base *naturelle* de conflit des intérêts singuliers et particuliers, prend le pas sur tous les autres domaines de la vie sociale et humaine, et le mouvement tout entier apparaît comme la nécessité naturelle d'un *mécanisme* qui se produit et reproduit à la façon des phénomènes naturels selon une loi qui reste *indépendante de l'homme*.¹⁸

C'est là que se pose le grand problème de Marx et qu'apparaît la préoccupation théorique tout entière de sa vie. Il a voulu expliquer ce qui est l'essentiel du problème, autrement dit, par l'analyse critique, faire la lumière sur la base du mouvement de la société bourgeoise et du système capitaliste, base sur laquelle l'activité humaine consciente et libre (la praxis) se métamorphose en travail qui se déroule en obéissant à la nécessité d'une loi de la nature. Tel est le point central de la pensée de Marx: la théorie bourgeoise ne pouvait pas le comprendre à fond (pas plus que de nombreux théoriciens marxistes jusqu'à aujourd'hui). Ils ont compris cette *nécessité de loi de la nature* qui domine le mouvement social capitaliste au sens littéral et universel, sans voir que la définition de Marx constitue *la critique la plus profonde* de la base essentielle du système-même et de la société bourgeoise dans sa totalité. Car l'être de la société *bourgeoise* (et il s'agit ici de la société bourgeoise seule, et pas du socialisme), apparaît comme la nécessité naturelle d'un mécanisme automatique qui se déroule à côté de l'homme, contre l'homme et son activité, bien que l'homme seul soit le producteur et le sujet de ce mouvement. C'est là justement pour Marx que se trouve l'aliénation de l'homme, laquelle découle de la socialité *spécifique* du monde bourgeois, qui apparaît sous un aspect de *réification* totale. En d'autres termes, Marx veut montrer que

¹⁸ Lukács a montré clairement que justement pour cela, il ne peut y avoir de «mécanisme socialiste» qui reproduise, en tant que rapport de production achevé, lui-même et le socialisme.

l'être que nous avons sous les yeux, c'est l'être aliéné du monde bourgeois. C'est donc seulement dans la société bourgeoise qu'apparaît l'être de l'homme en tant qu'être aliéné, par conséquent soumis à la critique radicale de Marx au moment-même où l'on se trouve dans la nécessité de changer ce monde de fond en comble. *Le point de départ de Marx n'est donc pas le monde bourgeois aliéné mais justement son abolition et son dépassement* (Marx dirait en termes philosophiques: l'objectivité se transforme en activité objectale). C'est là que l'on trouve les frontières historiques essentielles qui séparent Marx de toute théorie (bourgeoise ou marxiste) *en tant que* théorie de ce monde-là, qui reste dans le cadre de la pure contemplation. Comme fil directeur, dans cette recherche et dans cette critique radicale du monde existant, Marx utilisait le résultat obtenu par l'analyse des conséquences et du sens véritable de la révolution politique bourgeoise, et de la critique de l'économie politique (économie politique en tant qu'état socio-économique historique spécifique, et économie politique en tant que science de cet état, donc en tant que conscience idéologique d'un mouvement social). Quand nous parlons de résultats, n'oublions pas qu'ils n'apparaissent pas chez Marx comme une constatation pure et simple d'un état de fait, mais en *même temps* comme l'indication d'une possibilité d'abolition, et par conséquent, comme l'exigence d'un changement de cet état de fait. Aussi Marx peut-il écrire:

»C'est seulement quand l'homme individuel réel aura réintégré le citoyen abstrait; quand l'homme individuel sera devenu *être générique* dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels; c'est seulement quand l'homme aura reconnu et organisé ses propres forces en tant que *forces sociales* et ne sera plus séparé de la force sociale sous forme de *puissance politique*, c'est seulement alors que l'émancipation de l'homme sera accomplie«.¹⁴

Bien entendu, il ne s'agira plus alors d'une émancipation dans le cadre ou dans la sphère du politique, donc pas d'une émancipation politique, mais – comme le dit Marx – d'une émancipation de l'homme, ou humaine. C'est là justement un point de vue que nous appelons avec Marx le point de vue de la *révolution sociale*, laquelle ne s'arrête pas et ne peut s'arrêter au coup d'état politique pur et simple (= bourgeois) qui n'en est que la supposition. En d'autres termes, nous n'avons plus affaire ici à la libération politique, ou à ce qu'on appelle les libertés politiques; il s'agit de se libérer du politique. Il s'agit de décomposer, d'abolir le politique, qui apparaît ici sous sa forme abstraite bourgeoise aliénée, et de le transformer en *rapport social* immédiat, rapport dans lequel l'homme (et sa socialité) est le seul lien entre les hommes. Le politique n'apparaît plus sous l'aspect d'un médiateur autonomisé et particulier entre l'homme et l'homme (état), au-delà de sa vie réelle, l'homme cessant d'être seulement un être social intermédiaire inclus à un appareil et à un système politiques (le parlementarisme bourgeois), qui se trouve placé au-dessus de lui. Il doit devenir un être social immédiat dans la vie individuelle.

¹⁴ Ibid. p. 65.

Il doit reconquérir cette essence sociale, qui était jusqu'à présent pour lui »de l'autre côté«, en tant qu'essence politique, ou économique, ou morale, ou philosophique.

Lorsque Marx écrit que l'émancipation de l'homme sera achevée si ces conditions sont remplies, ce qui pourrait bien vouloir dire que ces conditions sont indispensables à la libération totale de l'homme, il faut bien se garder de trouver un sens eschatologique à ces déclarations comme on le fait trop souvent. D'abord Marx ne parle pas ici d'un *état social* qui serait un état de la liberté humaine achevée ou réalisée, ce qui reviendrait à nier la notion et l'essence de la socialité en tant que processus historique, et à arrêter ou liquider l'histoire, qui est la base et le résultat de l'activité de l'homme, l'édification active et toujours renouvelée du rapport personnel, social et humain, dans lequel l'homme vit vraiment sa vie individuelle, donc sa vie d'homme concret – ce que Marx appelle l'ensemble des rapports sociaux. En outre, l'essence de l'homme ne s'épuise pas dans la sphère de social; et la notion de social n'est pas identifiée à la notion d'humain,¹⁵ bien que Marx, dans certaines de ses œuvres de jeunesse, donne parfois à cette définition sociale de l'homme le moment de l'humain. Il le fait à juste titre, dans le sens où nous devons comprendre la position de Marx, c'est-à-dire si cette notion de socialité réalisée et rendue à l'homme est comprise comme véritable et unique supposition de son humanité. Car ce que Marx veut nous dire ou plutôt nous suggérer ici (et pas seulement ici), c'est seulement ce que toute pensée philosophique profonde dans l'histoire de la philosophie, lorsqu'elle se penchait sur la socialité de l'homme, prenait pour base, à savoir que l'homme est par nature un être social ou un être communautaire (cf. Aristote: *zoon politikon*). C'est voir, anticiper et affirmer théoriquement toujours la même chose: ici apparaît une nouvelle sorte de loi ou de façon de vivre de l'homme, que Kant par exemple a nommé causalité de la liberté, par opposition avec la causalité de la nature. Mais Aristote lui-même, on le sait, dans son *Ethique à Nicomaque*, distingue (tout en définissant l'homme comme un être politique et social – citoyen de la polis) vertus éthiques et vertus diano-éthiques, les premières étant limitées au cadre de la vie quotidienne, sociale, commune, et les secondes étant l'apanage du philosophe dont l'activité philosophique, théorique et contemplative, ne s'épuise pas dans la sphère de la vie sociale, mais la dépasse, la transcende, devenant ainsi, nous-nous dire, éminemment humaine.

En ce sens également la définition que donne Marx de la socialité est une supposition de l'humanité, car l'homme – comme il le dit – ne peut devenir homme que dans la communauté sociale (ce sur quoi

¹⁵ Si le social était identique à l'humain, l'activité de l'homme, par exemple, pourrait se trouver dans le prolongement perpétuel de la société bourgeoise ou dans l'affirmation de l'être du monde bourgeois, qui serait alors le domaine de l'humanité réalisée de l'homme, ou au moins l'une de ses possibilités ou dimensions. Dans ce cas la critique de Marx serait radicalement dépourvue de fond et de sens, mais aussi superflue, bien plus, essentiellement non-humaine, ou anti-humaine. Et l'épuisement (de fait ou à venir) de la possibilité du monde bourgeois recouvrerait nécessairement l'épuisement de la possibilité historique (humaine) en tant que telle, ce qui serait la fin (réelle ou anticipée, mais essentielle), de l'histoire en tant qu'événement possible de l'avenir.

Hegel est d'accord), mais cette socialité n'est pas conçue comme un *but en soi*, car, toujours selon Marx, elle est le développement des forces essentielles de l'homme, de sa personnalité, de son individualité, ce qui est toujours (si l'on se place du point de vue historique) un peu plus qu'une définition sociale (en tant que supposition de cette notion ou de ce qu'on appelle «condition sociale», dont Marx dit qu'elle est elle-même le «produit de l'homme»). Mais par ailleurs, là où manque cette supposition réelle, on voit apparaître un étiolement de l'être humain de l'homme. C'est ce que veut dire Marx quand il parle de l'achèvement de l'émancipation de l'homme. Il veut dire que l'émancipation politique n'est pas vraiment l'émancipation sociale, et par conséquent, n'est pas non plus émancipation humaine. Car l'homme, en tant que citoyen abstrait, ou en tant qu'être médiatisé par une sphère politique particulière, n'est pas un être social vrai et humain, puisque sa socialité (caractéristique du monde bourgeois) lui est aliénée sous forme de puissance politique, ce qui revient à dire qu'elle n'est pas encore une force sociale qui *lui appartienne en propre*. C'est pour l'homme voir coupée à la racine la possibilité de se réaliser en tant qu'être humain réel, puisqu'il n'est pas encore être social.

Quand il s'agit de la structure de la société bourgeoise telle que nous l'avons décrite et analysée, l'humanité de l'homme ne peut se réaliser que si l'homme-individu, réduit à lui-même, à son être privé, *s'oppose* à cette société sans la reconnaître comme sa propre supposition et possibilité humaine, puisqu'il voit, sent et vit continuellement en elle un obstacle et une limite, ce qui correspond bien à la réalité.

Il découle *clairement* de tout cela que la critique de Marx apporte déjà tous les éléments essentiels à la *compréhension la plus profonde* de ce qui se passe chez nous, sur la supposition de l'édification du socialisme. On peut répondre à toutes ces questions de façon plus déterminée et plus complexe, et par conséquent, avec plus d'exactitude, si l'on suit le chemin qui va de l'analyse critique de Marx jusqu'au fondement de ce que l'on appelle le *système social bourgeois*. Car la critique de Marx, comme nous l'avons dit, nous découvre la suprême portée et le résultat dernier de la révolution politique bourgeoise achevée, *après laquelle* vient la révolution sociale et socialiste. La première ouvre l'horizon du *monde bourgeois*, l'autre l'horizon du *monde socialiste*. La première est sur la position de la société de *classe*, l'autre sur la position de la société *sans classe*. La première est sur la position du passé et du présent, la seconde sur la position du futur. La seconde est possible avec la supposition de la destruction de la première, donc de la destruction de la société de classe. Ce n'est rien d'autre que la révolution sociale réelle perçant dans le système-même du *rapport social existant*. S'il obéit aux intentions véritables de notre «réforme» sociale et économique, tout mouvement social et économique, et bien entendu, scientifique et culturel, dans notre socialisme, ne peut pas aller vers la réalisation d'un «mécanisme» du meilleur ou du pire fonctionnement du système existant, mais seulement vers un changement réel. La «réforme» consiste seulement à faire que la *classe ouvrière* de notre pays se développe comme le *sujet réel* de la réalisation du socialisme, le sujet de fait des décisions de sa vie, c'est-

à-dire de la vie sociale tout entière. On ne peut pas comprendre autrement la *poursuite* de la révolution sociale (socialiste). L'ouverture radicale de ce processus, voilà notre tâche d'aujourd'hui.

Au moment où l'on fête chez nous et dans le monde entier le cinquantième anniversaire de la Révolution d'octobre, rappelons-nous le slogan *réellement* fondamental qu'elle lançait: *Tout le pouvoir aux conseils ouvriers!* et contre toute forme de parlementarisme bourgeois.¹⁶ C'était proclamer le principe non seulement de la révolution politique, mais de la révolution sociale, non seulement de la révolution bourgeoise, mais aussi de la révolution socialiste prolétarienne.

¹⁶ Ce faisant, on reste conséquent non seulement avec le Programme de la Ligue des communistes yougoslaves, mais aussi avec les principes fondamentaux du programme du parti à l'époque de sa création. Citons à ce sujet quelques points du Programme du PCY adopté au Congrès de *Uukovar* en juin 1920:

»La tâche de la dictature du prolétariat, en ce qui concerne la socialisation, ne sera réalisable que dans la mesure où le prolétariat saura créer les organes de gestion de la production et réaliser cette gestion à l'aide des ouvriers eux-mêmes.»

»La révolution prolétarienne ne lutte pas contre la personne, mais contre les institutions historiques périmées.»

»Le Parti communiste yougoslave est l'adversaire de principe du parlementarisme comme moyen de règne de classe. Après la conquête du pouvoir politique par le prolétariat, le parlementarisme est impossible.»

Citations empruntées à la revue »Kulturni radnik«, Zagreb, № 3/4, p. 125-127.

THE PROLETARIAT AND SOCIALISM IN THE WORKS OF MARX AND IN THE WORLD TODAY

Andrija Krešić

Beograd

Over the past half century and particularly since the second World war, new controversies have arisen and certain older ones been aggravated, concerning the fundamental conditions and possibilities of socialism and the practical value of Marxism for the organization of society.

Thus on the one hand it is often stated as an irrefutable fact that socialism is on the constant advance, that in the period since the 1917 October revolution there has been created a vast world of socialist countries, and that consequently Marx's theory of the inevitable downfall of the bourgeois order and of the classless future of mankind has in practice been proven.

On the other hand there is the opinion, also based on historical experience, that Marxism is a product of the nineteenth century, and that it can serve as a theoretical pointer to social changes only in social conditions more or less resembling those obtaining in Germany in the nineteenth century. Namely, it is a fact that, politically, socialism has been established only in backward areas of the world. In the most highly industrialised countries of Europe and America capitalism is far grown having exhausted its historical possibilities. On the contrary it has shown itself immensely capable of technological progress and economic expansion, and thus of apparently neutralising social conflict instead of creating the further class polarisation and crises anticipated by Marx's theory.

The official ideology of the majority of states which consider themselves socialist claims that they have put into practice Marx's concept of the dictatorship of the proletariat. The basic elements of this dictatorship are the Communist party and the socialist state governed by the Party. The exploitation of man by fellow-man is either in the process of being abolished, or has already been eliminated, but once this has been accomplished the state and ruling party play an even greater role in the regulation of the country's economic, political and cultural life. This mediation of the dictatorship of the proletariat by the state

and party, which later also organise the social order may take various forms, but it is a universal law, or a necessary condition of socialism and communism.

However, recent experience of socio-political trends have faced the above ideology of socialism with serious difficulties. In particular the theory of socialism as the concern of the working class has been called into question. One can scarcely speak of the existence of a modern industrial proletariat in that vast area known as the 'Third World', yet nevertheless many of these countries, once liberated from colonial bondage, undertake political and economic projects which are considered as socialist. The authors of such projects are national-liberation movements of non-working class origin, which in some cases actually operate against the communist party in their country. Here, therefore, we cannot speak of the dictatorship of the proletariat through a state governed by a working-class political party.

In general, the establishment of a proletarian dictatorship, *via* a state machine which is in the hands of a political party, is unable to give rise to serious doubts as to the working-class character both of the Party-state and the State-party. Namely, past experience of socialist movements, particularly in countries where this movement long ago prevailed, has convincingly demonstrated that the working-class origin of a political organization (party and state) is alone not sufficient to guarantee the authentically proletarian conduct of the movement. How otherwise can we interpret the passive and even active resistance of workers to a regime which originated as a worker's movement, or the transformation of a governing party into an instrument of the prolonged domination of a ruling political group.

Consequently, the foregoing experiences confront us with a very significant dilemma: — either socialism does not necessarily depend on the working class, or — if it has literally to be the affair of the working class — than a great deal of what today goes by the name of socialism is not socialism at all.

The dilemma is further aggravated by the particular complex of social and political facts presented by highly developed industrial countries, regardless of whether these are considered as socialist or capitalist. Among other things, very similar shifts in the social structure of the population have been observed. Due to the application of modern technology the rate of growth of the number of workers engaged in material production is decreasing, while at the same time the active population outside the sphere of material production is increasing. Furthermore, the increased productivity of work brings to the workers a higher standard of living, which serves as the empirical basis for projects and theories about the 'State of general prosperity'. It seems as if Marx's thesis of the increase of human poverty proportionately to the increase of human wealth, and of the polarization of the population into two extreme groups: the minority of the exploiters, swimming in abundance, and the exploited majority stagnating in utter poverty, is no longer valid. The above-mentioned contradictory tendencies in the industrial world of today explain to a certain degree why it is that the social-political behaviour of the working class differs from that anticipated by classical Marxism. Powerful workers' orga-

nizations increasingly favour reformism, rather than an intensified struggle for radical revolution. Political antagonism between the two ideological blocks gradually subsides under the pressure of similar economic needs and the social-political formations of industrialized countries. Also related to this trend, cohesion within the blocks slackens, and the economic and political antagonisms between the backward and the industrially advanced countries come into the foreground of international relations.

In various ways the *form* of labour-capital relations in the industrialized countries of the East and West has changed or is in the process of changing. Classical private capital, as a materialised interhuman relation, is disappearing – in some cases by a sudden act of revolution, in others gradually by economic and political reforms – and is being transformed into public capital. 'Public' in that every state considers itself the expression of general social interests. Nevertheless as a result of this transformation of capital the state less and less operates as 'merely a committee-board directing the general business of the entire bourgeois class', as Marx and Engels defined it, and as it formerly really was. The classical bourgeois disappears as the exclusive subject of capital; the state as the instrument of the bourgeoisie also disappears, and their place is taken by the state-capitalist, although of course with different ideologies and symbols for the so-called general good. The worker in the state factory, just as his comrade in the private capitalist-owned factory, feels the *alien* force of capital opposing him, irrespective of the differences between the state employer and the private capitalist, and regardless of the colour of the state flag. Is this empirical attitude of the worker a valid basis for a historical distinction?

The conclusions so far reached do not encompass all that might be concluded about contemporary experience concerning the conditions and possibilities of socialism, but it is sufficient to provoke us to re-examine the value of the relevant concepts in Marx's theory. However the confrontation of theory with experience does not represent a risk only for theory, as empiricists believe, nor only for experience, as dogmatists imagine. An active historical orientation requires an absolute respect for the factual state of affairs, as they really are, and not just as we believe them to be. The real truth attained by theory is something more than any facticity of the world, for it regards it from the angle of a historical totality, as a moment of historical dialectic.

Marx on several occasions in the course of his life emphasised that communism is not the aim of history, but rather a means for the liberation of mankind, and furthermore a means which is *already* in *action*. The same is valid for socialism if this concept is taken as meaning a transitional phase leading to a classless communist community of men.

This in some measure implies the view that history in general is the advancing of the *praxis* of man's liberation, as distinct from Hegel's interpretation of history as the progress of the *concept* of liberty.

Marx discovered in the social reality of his epoch that the working class was the *only* social force that by its very essence was orientated towards substituting a real social movement for the utopian aim of

socialism or communism, and by means of its own liberation to liberate the whole of society from class divisions. In other words, according to Marx, the further historical process of the liberation of mankind is, and can only be, the *work of the proletariat*. He never abandoned this conclusion of his, and to the end of his life worked to promote it, both in his role as a philosopher and as an organiser.

Marx did not exclude the possibility that non-proletarian forces might also advocate socialism and communism as aims in themselves and as a solution to social conflicts. He could not exclude this happening simply because both before him and in his time there really were various non-working-class versions of socialism which to a certain extent also had an influence on workers. However, sooner or later it would become apparent – and it is a great merit of the founders of Marxism to have perceived this – that all these prophecies of socialism, although frequently offering a severe and detailed criticism of the existing bourgeois order, primarily have their origin (whether consciously or unconsciously) in three non-proletarian interests:

(1) to preserve the instructive-utopian *fiction* of socialism dating from the early undeveloped period of the proletariat as a class, *against* the actual class-liberation *workers' movement* (socialism of the elite of advisers or conspirator-revolutionaries)

(2) to win the support of the poor for a feudal reaction against capitalism (Aristocratic and Clerical socialism)

(3) to restrain capitalism from devouring the small private owner, or to perpetuate capitalism by attenuating its internal class antagonisms. Marx's and Engels' critique of these forms of socialism showed that not everything is socialism which calls itself or believes itself to be such.

The reality of socialism, according to Marx, consists in a real movement or the *process of abolishing capitalism*, as the final form of a class society. In other words socialism is a movement or process of liberation of the workers from the alien exploitation of his work, the disalienation of work from its form as wage-labour. Marx's emphasis (in the Manifesto of the Communist Party and elsewhere) that socialism is not an ideal to be aimed at (in the sense of a moral aspiration) that it is not the goal of history, is directed against a teleological conception of history, and against the prophetism of all kinds of reformers who invent and offer to the world paradise on earth. But socialism is not just a beautiful idea, it assumes reality only as an *actual* class-conscious movement for the suppression of capitalism undertaken by those men who actually experience it, who physically suffer because of it, and whose human nature cannot but resist external restraints. The external limitation of work in the form of wage-labour – a necessary condition for capitalism – constitutes violence against the worker's *human* nature. It follows from this that a movement for the abolition of wage-labour, and thus capital, is the natural conduct of the worker, his social characteristic or mode of social life, and not merely conformity to an ideal (nonexistent) model of a socialist society. In his case a socialist awareness must come sooner or later as the awareness of his own *real* social condition, and only as such can it be authentic and radical.

If, then, socialism (and communism) is comprehended as a real *movement* for the abolition of capitalism, and not as a goal, whether *imagined* in the future or already projected into the present, consequently if it is understood in the Marxist manner, then we can speak today of the world reality of socialism, just as we can speak of the world reality of capitalism. In other words we are not confronted with two separate, distinct worlds, one of pure, perfected socialism, the other of perfected capitalism, whose relation would be represented by territorial-political frontiers. Their real, fundamental relation is the world-wide conflict of labour and capital with varying degrees or forms of self-awareness, organization and intensity. We are easily persuaded of this fact if through the haze of political ideologies and symbols we examine above all whether the facts of economic life (production, distribution, exchange, consumption) mutually interact in a manner characteristic of the life of capital, or not.

Marx in his work limited his attention to the abolition of capital in the form which it had in his time – that is, when ownership of the means of production meant the private ownership of the bourgeois-capitalist. This in no way implies, as is sometimes thought, that capital in general has been abolished, if in its classic form it has been suppressed. Capital is only truly abolished when the facts which can be resumed in the formula – money-commodity-money – have disappeared from economic life. Empirical economic science establishes how the elements of Marx's analysis of this formula stand in relation to the actual facts of economic reality, and this irrespective of the various ideological-political modes of running the economy. If the circulation of commodities exists – as it must under the conditions of division of labour amongst men – and if human work embodied in the product-commodity serves only as a means for the circulation of money, then production to satisfy the needs of capital is substituted for production to satisfy human needs. Then man, the producer, is only interesting as an instrument of capital, and human qualities are only valuable because they are useable as a commodity, the labour power for the insatiable self-propagation of capital. The producer is consequently a means of production, man is the instrument of objects. This *qui-pro-quo* of subject and object, of man and materiality, this irrationalism of wealth converted into capital, manifests itself in various economic and social absurdities, arousing the practical resistance of the free human intelligence. However not every resistance to the inhuman force of capital results in socialism.

There can be no capital without wage-labour. It is nonsense to claim, as it is sometimes claimed for reasons of political propaganda, that wage-labour has been abolished while at the same time recognising the economic reality of capital. Where there is capital there must be capitalism. The socialist movement requires a demystified consciousness, capable of comprehending the real state of affairs, in order to continue on its path, having realised that the goal has not been reached merely because it was necessary (if indeed it really was necessary) for one form of capital to be substituted by another. As soon as the self-critical consciousness of the movement falls silent (which easily oc-

curs, seeing that at the very first halting-stop there appear forces in whose interest it is for this transitional stage to become permanent) the process of the abolition of capital, that is socialism, comes to a halt.

The wage-labourer, the proletarian, is the embodiment of wage-labour, just as the capitalist is personified capital. By this we mean to say that categories of men are factually distinguished as economic categories, that they are primarily economically related or determined as long as they are under the sway of the autonomous legality of capital. Thus, 'homo oeconomicus' is a historical determination of man who is a historical being in general. The question arises as to which categories of the population, and to what degree, have an economic interest in ceasing to be what they are, and which are the other categories that do not have an interest in changing their economic situation or status.

In Marx's theoretical presentation of the history of humanism (the history of the humanization of man) he shows, particularly in his critique of political economy, that only the proletariat naturally yearns to abolish itself, and is thus capable of being the author of a definitive liberation of humanity from the domination of natural and economic necessity.

The capitalist is also an economic determination of man, but he is comfortably at home in his social position and has no natural human need to change. He is motivated only by an insatiable hunger for capital, that is to succeed as a capitalist, and therefore, regardless of the progress of capitalism, this historical category or class of men cannot further the progress of humanity. It is quite another matter that the progress of capitalism brings with it the necessary material preconditions for human progress; nor indeed does it stop to ask itself if these are preconditions for humanisation. Marx showed with great exactness that the progress of wealth in the form of capital is in fact the progress of dehumanization, or the reduction of man to the level of an object.

The small property-owner – for instance the craftsman working in his own workshop – has an economic interest in opposing large-scale capital. In this opposition he may even be politically orientated towards socialism, he may, as a philanthropist, react against the universal economization of everything human in man, against the decadence of artistic, moral and other values in face of the omnipotence of currency values. However behind all these forms of petty individualist reaction against capital there lies the need to *maintain* his own economic position, not the need to abolish it. Very similar to this is the negative historical value of the opposition offered by private capital to giant monopoly and state capital, or the resistance of nationalised (state, 'public') capital nowadays to its international forms. It follows from this that nowadays – as in Marx's time – not every *opposition* to capital necessarily implies a progressive *abolition* of capital nor does every negation of capitalism signify socialism, even when it goes by this name. It is another matter that various social groups of opposition to capital, whose interest lies in *maintaining* their economic sta-

tus, may temporarily become the real allies of a movement for the *abolition of capital*, that is, allies of true socialism, even when this alliance is not formally articulated.

The present-day anticolonial movements covering vast areas of the world represent a significant historical manifestation of *resistance* to modern capital or imperialism. The pressure and exploitation exerted by foreign capital, plus the political domination of the metropolis has provoked large-scale national-liberation movements in whose ranks the most diverse social categories are found together: peasants, intelligentsia, professional soldiers, clergy, merchants and other petty capitalists, workers, and traditional indigenous tribal or caste groups, in short, all those who in one way or another suffer from the economic and political domination of foreign power. Thus today we see nations being formed in opposition to imperialist capital, rather than in opposition to feudalism as was the case of Europe in previous centuries. It easily comes about that the ideology of these movements conceives of national emancipation as emancipation from foreign capital, and this as emancipation from capital in general – and this all the more easily the lesser is the significance of indigenous capitalism. However, the movements having once achieved political independence easily falls into crises and begins to disintegrate when, with national liberation, the specific economic interests of different social categories of the population acquire greater freedom of action. The conflict of interests may become so intense that certain parties will actually facilitate the renewed economic and political infiltration of foreign capital in the form of military-political alliance with imperialists. This shows that a national liberation movement against imperialism is not automatically a socialist movement. It is clear that many groups within the movement are motivated by their interest in economic self-preservation and not their interest in self-abolition, which would signify the general abolition of capital.

The newly liberated and generally undeveloped countries are influenced by the world-historical experience of advanced states as to the anachronism of private capital as the basis for an independent national policy in international relations. The less developed is the indigenous private capital the easier it is to implement its nationalisation and substitution by state capital, with the passive or active support of the non-bourgeois majority of the population. Thus the nationalisation of home and foreign capital, and the creation of state capital becomes an affair of the nation, of national statehood, of the national-liberation movement. As a result, in this case nationalisation is often carried out by the military, as the official element of national integrity, and not, as in Europe for example, by ruling political parties whose origins lie in working-class social movements.

The conversion of private capital into 'public' capital, achieved by different economic and political means in underdeveloped and advanced countries, establishes on another level capitalist relations resembling the relations of private capitalists within a classical capitalist state. These are relations in which economically 'strong' states become

stronger, and 'weak' states become relatively weaker along with a host of negative social, political and other consequences for man and for humanity.

When state capital becomes the dominant or even the only form of capital, the capitalist-state also freely employs and seeks for an efficient organization of the economy in order to maintain and improve its position in the international competition of capital. Sometimes there is a very centralised state-planned disposition of capital executed with a great deal of political subjectivism in the calculation of economic proportions, usually as a reaction to the economic anarchy of classic capitalism, or as a method by which to concentrate massive fund on costly projects and branches of the economy. Sometimes a more or less decentralised form of economy is practised, with a certain degree of freedom accorded to the play of purely economic laws, this usually being a reaction to the subjectivist failures, disproportions and application of uneconomical methods brought about by the coercion of state-planning. In this case, the logic of state capital, like that of private capital, may take into account the factor of the material interest of the producer in the production of capital. Calculation with this factor lead, amongst other things, to the legal inclusion of the worker into the management of capitalist firms. Although not wishing to underestimate the historical significance of this phenomenon, we nevertheless cannot explain it exclusively as being the result of the class struggle of the workers, particularly in the case of countries where a working-class movement is only just beginning to make its appearance.

The social subjects of the foregoing historical transformations of capital, which do *not abolish* the antagonistic relation between labour and capital, may be various forces whose interest lies in *maintaining* their own economic-social status. For example, the strata of social-political bureaucrats or technocrats may introduce various reforms of the state capital – although with always the same end in view – to stabilize their collective bureaucratic or technocratic position by means of the economic stabilization of their state structure. To further this goal the workers too may be allowed a certain degree of participation in the reform of conditions by which the economy is run, and a greater degree of responsibility for their work.

It follows from the foregoing that it is possible for varied social categories of men to form a movement against some particular form of domination by capital, and for this movement to be ideologically expressed as socialism, although in point of fact it is nothing of the sort, and cannot be anything more than a temporary alliance with the authentic social agent of socialism, the proletariat. This alliance implies an *objective historical* relation, irrespective of the force of the proletariat as a class within the national boundaries of the movement.

Capital considers itself to be an active, creative principle in relation to material nature (including man) considered as the passive principle. Nature (and man) is only the raw material or instrument of capital, the end-in-itself, and only means *something* when touched by the mystic power of money which animates this material with its *own* life, using it for its *own* reproduction. Capital is thus the secular praxis of

the Christian faith in which God the Holy Spirit touched the body of woman and God the Son was conceived as God's alter ego. Capital is likewise the translation into material terms of that philosophical tradition according to which reason is the active principle or soul of the material world. Hegel's synthesis of the philosophical tradition, according to which the life of the universal spirit consists in alternately objectifying itself in nature and returning in the form of idea from this its alter ego – all this complex mechanism of logical categories is, according to Marx's brilliant critique, nothing other than the alienated life of capital in abstraction. »Logic is the currency of the intellect« comments Marx at this point.

Marx's critique of philosophy – particularly that of Hegel and Feuerbach – together with his critique of traditional political economy demystified the nature of capital and the nature of religions, philosophical and all other ideological conceptions, revealing their real historical human causes and significance. According to this critique, human labour is not an instrument for the end-in-itself which is capital, but a fundamental, generic characteristic of man. As such work is »human action« with a view to the production of use-values, appropriation of natural substances to human requirements; it is the necessary condition for effecting exchange of matter between man and Nature; it is the everlasting condition imposed by Nature upon human existence, and therefore is independent of every social phase of that existence, or rather, is common to every such phase. . . .« (»Kapital« I, Kultura, Beograd, 1958, str. 143.) Comprehended generally and in the abstract, human work is identical with the human mode of existence, *man is the essence of work*. Man is an abstraction of a multitude of historically determined forms of man, just as Work is an abstraction of many historical determinations or forms of work. The wage-labour of a worker is an empirical alienation of work generally, and the worker (like the capitalist) an empirical alienation of man, an inhuman existence. This means that human life is no longer an end in itself, that it is merely the means to some external end, and therefore instead of true anthropological definitions of man, we have various others, determined according to some inhuman end: the citizen (in the sense of the subject of a state) working force, military force, the property-owner, the tailor, the priest, the political functionary, the football player, the hang-man, etc. The liberation of man from bondage to one empirical form of existence begins with the abolition of the existing form or mode of work, this being the necessary condition enabling the realization of unconditioned human activity, in the sense of the free expression and development of his creative nature.

The life of capital is a mode of production of human life in the historical form in which human life itself from being an end becomes merely a means to an end, in which production is not determined by human needs but by the needs of capital. The machine as a form of capital is master of the machine labourer, dictating to him the use of his labour-power as an instrument of capital; it is not the worker's instrument serving the requirements of *his* labour-power. Science under this mode of production is also only valuable in so far as it is an instrument of capital, and is valued exclusively according to the

amount it increases capital, by how 'commercial' it is, and not by how much it increases wealth for human use. Even the values of sport have become primarily values in the service of capital, a way of using the athlete as a commodity for the extraction of money. The consumption of products interests capital exclusively as a means of reproducing capital, and not as providing satisfaction for human needs. Thus it is that in our contemporary 'world of consumption', consumption fever is so effectively created. Thus it is that an album of pornographic photographs may be more attractive for capital than a book of reproductions of the works of a famous artist. And thus it is that the production of weapons can have priority over the production of food for the hungry population of this planet. Consequently, the truly *revolutionary* abolition of capital means the restoring of human significance to production, »the appropriation of natural substances to *human requirements*«, the liberation of work from the form in which materialised work opposes the worker as a hostile social, materialised force. That is, in other words, the abolition of wage-labour which is the fundamental condition of capitalism.

As distinct from all other movements opposing capitalism, the authentic movement of wage-labourers has no interest in *maintaining* a social form threatened by the advance of capital, nor in *retaining* a form of capital in the process of its transformations. On the contrary, it is in the workers' interest for capital to reach as rapidly as possible the limits of its capabilities of reform, for the advance of capital may mean the improvement of the worker's working conditions. Capital, for its part, may find it to be to its interest to raise the purchasing power of the worker, to better the conditions of work, to legalise cooperation with workers, all for the sake of more efficient results. All this has indeed come to pass today in highly developed industrial countries, and this independently of the degree and direction of the political-party activity of the working-class.

The vital interest of the worker in liberating himself from wage-labour cannot disappear in spite of the absolute improvement of working life. Human requirements historically multiply with the result that the worker always needs approximately the maximum that it is *possible* to purchase. Thus it comes about that the worker today may be in a position of actual wealth in comparison with a worker of the nineteenth century, or with a present-day worker in an underdeveloped country, and yet suffer equal or even greater scarcity, that is, the relation of wages to the growth of capital may be the same or even to the greater disadvantage of wages. The value of the commodity that is labour power is decreasing although for its price considerably more commodities of other kinds may be purchased. The colossal force of modern capital has so increased with technical labour that it represents a considerably higher degree of deprivation or dehumanization of the worker. A technician, for example, who has been kept on to control a new machine supplanting ten former workers may receive the sum total of their wages and yet the relative value of his labour-power be inferior to that of the wage of one former worker. What is of importance is that the machine-capital should extract more materialised work out of him than out of the ten former workers. The worker can have a

direct experience of scarcity when he has a complete insight into the life of capital, for example, as a member of the managing body of a capitalist firm. This experience of scarcity must strengthen the aspiration of the worker to have greater rights in the management of capital, to the extent of achieving the complete freedom of the workers to organize production and the distribution of products, that is, the abolition of wage-labour. *It is the abolition of wage-labour that is the fundamental aim of a proletarian revolution.* A real revolutionary consciousness is of use to workers only if it arouses an awareness of the factual experience of scarcity, the direct interests and position of the wage-labourer, and not if it merely offers an abstract, dogmatic image of future happiness in the name of which workers must struggle at the dictates of a doctrinaire and at the price of present misery.

Workers lose nothing by the abolition of wage-labour for they have previously lost all in the act of becoming wage-labourers; instead they gain the power to dispose of everything they produce. This abolition cannot be the abolition of work in general, in the sense of a transformation of the entire population into non-working consumers. Nor can division of labour be abolished all at once (on the contrary it develops still further), but capital is abolished and converted into wealth for human use. The use-value of objects is liberated so that man is the value by which all is measured.

Everything necessary to man is worth producing, and everything that is produced is produced only to fulfill some human need. Man becomes the goal of all human endeavours and his social value is determined exclusively by his participation in the work of society. As long as there is division of labour there will be an exchange of products, but money loses the character of capital and becomes a means of payment or a mediator in the exchange of equivalents of materialized social work. This is the precondition of implementing the socialist principle – from each according to his ability, to each according to his need – and that man as a value in economy should dominate the autonomous law of values.

The independent workers' collective as a producer or *subject* of production resembles an artisan who independently manufactures his artifacts and exchanges them for other consumer goods. Here we are speaking of circulation of goods which has not become independent of the producer-consumer, on the contrary it is subordinate to their production and the use of the product. Relations between equal-standing subjects of production do not depend upon the vagaries of the capital market, but are established by contract of the subject-producers in the form of planned proportions of production in view of various kinds of needs. These are the relations of a rational division of labour within the total work of society to a certain extent similar to the relations of different departments in the coordinated system of a factory. When an economy is coordinated through a united social-economic system according to the dictates of technology and the internal logic of production, that is its rational human element, there is no place for external coordinators in the form of alienated political power or the automatism of an alienated market. The stimulus for economic progress is not hunger for capital which uses as its bait the lure of a lower price or

the market rentability of a certain kind of production. Nor is the stimulus political pressure, although this is manifest in the form of the political loyalty of the producer to state-party concerns, rather people are motivated by their actual needs for products, and producers by their natural need to produce more use-values with less expenditure of work. Outside this sphere of work dictated by natural necessity there opens up a free domain for non-economic activity which can prevail only when automation has considerably reduced man's necessary working hours, creating an abundance of use-objects. Only thus will man, from being 'homo oeconomicus' finally become 'homo humanus'.

Marx was very well aware of the fact of the relative decrease in the number of wage-labourers in industrial production, and the consequent increase of the population outside this sphere. The mere quantity of live labour-power in industry is not the only element making for a revolutionisation of social reproduction, for a change of the social-economic order. This revolutionary factor consists in the totality of productive forces, that is the workers together with the technical means of work. Today it may be said that science is also a direct productive force. The wage-labourer who has become a highly qualified expert in the control of modern machinery has become more significant for the reproduction of capital, and therefore for the fate of capitalism, than a hundred manual workers in a former factory.

The increased amount of labour-power in activities outside industry does not mean, if we are to respect facts, that this no longer falls into the class of labour-power as a commodity, that capitalism does not continue to polarise its population into the owners of capital, and wage-labourers. Marx and Engels in the »Manifesto of the Communist Party« had already observed »It (referring to the bourgeoisie) has converted the physician, the lawyer, the priest, the poet, the man of science into its paid wage-labourers.« In today's state-capital countries, particularly in those where private ownership of the means of production has been abolished, the population lives by wages, that is it sells its labour-power to alien use in order to be able to live. This fact provides the basis for the concept that in such states everyone is a worker. If furthermore the state has been founded on the ruins of bourgeois rule, by the force of the worker's movement then that state is considered as a workers' state. The final conclusion is that the state is the chief instrument of a proletarian dictatorship and the ruling party is the only true subject of socialism. Nevertheless in actual fact the capital-labour relation still exists, and some men are the subjects, while others are just the objects, of capital. Therefore one group is orientated by reason of its social-economic status towards retaining through reform the existing system of relations, while the other is orientated towards the radical change of these relations.

For example, the director of a state enterprise whom the state body has appointed, and engaged by a fixed wage to manage one part of the state capital, is himself in the relation of a paid wage-labourer to his employer. On account of this relation he may find himself together with his workers in opposition to his employers, as for example, when the state body raises the tax on city traffic, or abolishes the family allocations of its employees, etc. However such behaviour is not the

only essence of the director as a social-economic being. In relation to the workers in the enterprise he is the representative of the state-employer. His work as director of the enterprise consists in increasing the sum of state capital with which he has been entrusted, by the use of the labour-power of the workers. In this relation he is the state subject of capital and the workers are his objects or the commodity, labour-power. He cannot possibly have an interest in abolishing this relation, or his social-economic position; as distinct from the workers, in whose interest it lies to abolish their relation as paid wage-labour to him. His only interest in this relation lies in extracting from this labour-power as many values as possible in order to gain a premium for himself on the basis of his worth as a director, that is, in the extraction of surplus value from the labour-power of the workers. His personal ambitions may take him even further, to the position of director of a business association, of a branch of the economy, etc., but this amelioration of his own position as a wage-labourer does not abolish his kind of work, nor does it abolish wage-labour in general. However, if for any reason he abandons his position as director, and finds employment, let us say as an engineer in a laboratory of the same enterprise, he may receive higher wages and yet his social-economic position be identical with that of a wage-labourer whose interest lies in abolishing wage-labour, and in obtaining the right to the free disposition of the conditions and products of his labour in his working unit.

We come across a similar duality of social-economic status at all levels of the state-economic system: in the person of the paid political functionary (the professional politician), the official of the administration, the armed keeper of the public order, the state ideologist-apologist, the bearers of military rank, etc. None of them is motivated by private ownership in his social behaviour. All of them may ideologically, politically and organizationally belong to the official workers' party, and find that in the party's undertakings their professional interest corresponds with the line of the class interest of the proletariat. But they cannot go the whole way with this line, which involves the abolition of all wage-labour, unless they renounce their own dual role as wage-labourer and employer. Their party, that is, the organised political force whose actions are determined by their social-economic position, cannot be the authentic subject of socialism, regardless of the fact that it may sometimes perform socialist actions, that it calls itself a socialist or communist party, and that it may possibly be the only (whether ruling or in opposition) political force in the country with such pretensions. Consequently the mere existence of such a party in a country does not necessarily imply the existence of a real subject of socialism, just as the lack of such a political organization does not signify the absence of all chances of a socialist movement.

However in present-day state-capitalist countries there are far more wage-labourers occupied outside the immediate sphere of material production than there were in Marx's time. These are all those people without personal means of production who sell their labour-power to the state or private owner of capital, and do not have the right to directly dispose of the total product of their work: singers working on the radio or in the cafe, the actor in the theatre, the musician in the

state orchestra, the teacher in the school, the academic in the scientific institute, the doctor and nurse in health establishments, the writer in the publishing-house, the professional athlete in the sports clubs, the hostess in the night-club and many other owner's of simple, naked labour-power which is employed by someone else in order to increase capital. From the social-economic point of view they are all proletarian regardless of the respective differences in the market price of their commodity, labour-power: all suffer the scarcity that is the difference between their wage and the values they create, and its is in their common interest to abolish their social-economic position of scarcity. The proletarian reaction to suffering and hardship is an authentic human impulse in that the proletariat senses that to live under the domination of things is unworthy of man, that he is the passive object of capital, the subject, and that he is not master of his own fate. It was for this reason that Marx insisted that revolution in the sphere of work, which is the sphere of necessity, consists in restoring human dignity to work, through establishing workers' control over the conditions and products of labour, i. e. through a self-managing workers' association. Dialectic sees the state of *passivity* as concealing passion, the instinctive craving of the dissatisfied man to gratify himself. The outbreaks of the proletariat's dissatisfaction according to Marx bear the character of a generic mode of human conduct, since it signifies the negation of a positive state of affairs, man's modification of conditions as opposed to the animal's adaptation to them. Human conduct, however, is rational, not instinctive, and consequently the proletariat cannot abolish his inhuman situation (wage-labour) by simple reactions in the form of an unconscious revolt against capital.

The purely empirical attitude of the wage-labourer is an indispensable precondition for action leading to the abolition of wage-labour, but this class-historical position does not only consist in irrational action. Formerly the discontent of the worker with his position found expression in the fury of the Luddite movement, in the destruction of the means of production, as if these means themselves were guilty for having become capital. His behaviour has its parallel today in that of certain intellectuals who rail against the power of modern technology, failing to see that it is inhuman power simply because it is capital. Many forms of individualist-anarchist opposition to capital fall into this category of instinctive (nonrational) reaction: it took decades of negative experience of opposition to capital before conscious concerted action and organization prevailed over competition within labour, and the direct momentary interest of individual in acting as blacklegs. One form of irrational opposition was, for example, the egalitarian movement of Babeuf and Blanqui of which we are still reminded by present-day demands for equal wages, irrespective of the working abilities of the wage-labourer – as though wage-labourers with relatively high wages were capitalists. The irrationality of such behaviour lies in the fact that opposition to capital is neutralised by internal conflict, i. e. it turns into its opposite. The scientist who receives a large sum of money as a Nobel prize for his discovery made in a state institute continues to remain a wage-labourer in that institute, unless he buys it up, or founds his own institute as a means for

the reproduction of capital through the activity of a group of wage-paid scientists. Capital itself, by reason of the specific conditions of its existence neutralises the empirical need of wage-labour to abolish itself. As long as capital succeeds in this, it preserves the basic requirement of its existence and therefore can afford to agree to improvements in the conditions of wage-labour, in this manner improving its own conditions of existence. The variability of wages from one day to another and from one worker to another is in conformity with a moral and law based on commodity-currency equivalents, but it may act as an instrument to undermine opposition to capital. This instrument is in fact at work in present-day industrialized countries, creating the illusion that it is possible to abolish all the inhuman attributes of the status of wage-labour, i. e. abolish this status itself, while maintaining it by means of constant improvements. The utterly empirical attitude of the wage-labourer prevents him from seeing the absurdity of this, which is why it is possible for there to be so many purely reformist trends in contemporary working-class movements. This makes it more difficult for wage-labourers to envisage and consciously carry on a united economic and political struggle against capital. This is what opposes one category of worker to another, for example, cultural workers to manual workers etc. The multitude of trade-union organizations and political parties, which mutually quarrel and exclude each other within the world of labour, also acts as a brake to the process of abolishing capital.

The general, empirical interest of wage-labourers of all kinds in abolishing wage-labour must therefore be embodied in a united movement for the abolition of wage-labour. This historical act can only be performed by men who themselves suffer from their position as wage-labourers, and *therefore* jointly take their fate into their own hands. In other words, only a united working-class movement can be the true subject of socialism. They alone provide the *basic* possibility for socialism, and therefore *socialism today has greater possibilities in countries where capital and wage-labour are more developed, and the maximum of possibilities in countries where wage-labour has become the only existing form of work.*

Workers capable of rationally manifesting their own personal revolt against their position as wage-labourers, in the sense of a revolt against wage-labour in general, that is, of identifying their individual interest with their general class interest, are orientated towards other workers and are *personally* interested in creating an organised *class* movement of wage-labourers for the abolition of wage-labour. Such, according to Marx, are communist proletarian. They are only truly communists as long as they are truly, in their actions, class-conscious proletarians. However, when they become the professional organizers or paid functionaries of the movement, they very easily lose their personal motivation for furthering class interests, they cease to live as proletarians and as a result no longer act as true communists. They become a separate social-political force within the movement, and finally adopt sectarian positions vis-a-vis the party. Sectarianism is yet another factor making for neutralization of the class movement, an alienation of it in fact. Therefore the existence of individual poli-

tical (party and state) organizations within the workers' movement of a country is not sufficient evidence of the existence there of socialism or an authentic movement for the abolition of wage-labour.

It follows from all this that the worker's perspective for the humanization of his status is not the frog's perspective of spontaneity, empiricism or reformism, nor the bird's perspective of abstract dogmatism or sectarianism in social action. No-one so well as Marx has critically mastered both the position of the incorporeal spirit and the position which comprehends the absurdity of the empirical life of man, revealing their truth in the union of philosophy and the proletariat, of the class being and consciousness (*Klassenbewußtsein*) of the wage-labourer, of the practice and theory of the working-class movement. This union is the human (humanist) perspective which the proletariat bears. It is today the most acute lack and most urgent task, in order that the immeasurably greater possibilities of socialism in developed, industrialized countries throughout the world may be materialized. Consequently Marx is today more relevant to the reality of the socialist movement than many of his successors, would-be Marxists, who in attempt to be more actual, have lead the movement into various impasses.

THE DIALECTICS OF ALIENATION AND THE UTOPIA OF DEALIENATION

Svetozar Stojanović

Beograd

I.

After so many books and articles, is there any sense in writing any more about alienation? The modern renaissance of Marxism and Marxology has brought about the rehabilitation of Marx's concept of alienation. It has even become a part of the official ideological-political jargon in Yugoslavia. The days when our philosophers fought for the affirmation of the idea of alienation have past. In fact, indications show that we shall soon have to control its inflation.

In order to proceed any further, we must give a brief account of what has been done so far. First, Marx's scattered fragments on alienation had to be gathered and made into a coherent theoretical draft. On the whole, I think that this task of a *creative interpretation* of Marx has been successfully completed. Much has also been done to apply his ideas to the criticism of the modern social scene: new manifestations and forms of alienation have been identified.

One should, for the moment, move from application back to theory. Here, two approaches are possible. The one would merely extend the theoretical draft compiled from the creative interpretation of Marx and construct from it a theory of alienation. The other would demand that the draft be subjected beforehand to certain important corrections. A theoretical apparatus built on either approach would once again bring social practice back to critical investigation.

There is no need, here, to enter into a detailed reconstruction of Marx's conceptual network since it has already been largely done. It will be enough to cite three distinguished Yugoslav Marxists who adequately interpret Marx's concept of alienation. There are others, but our purpose here is not informative and even less bibliographical.

Gajo Petrović: »But all these kinds and forms of alienation are in the last analysis one: they are only different forms of the alienation of man from his human 'essence' or 'nature', from his humanity. The self-alienated man is man who really is not a man, a man who does

not realize his historically created human possibilities. A non-alienated man, on the contrary, would be a man who really is a man, a man who fulfills himself as a free, creative being of praxis.¹ And further: »One way to specify and clarify the inequality of the two parts into which a self-alienated self is split is to describe self-alienation as a split between man's real 'nature', or 'existence', and his factual 'properties', or 'existence'. The self-alienated man in such a case is a man who in fact is not what he in essence is, a man whose actual existence does not correspond to his human essence.«²

Vojin Milić: »Alienation, according to Marx, is man's loss of one of his essential characteristics or his inability to realize this characteristic, or generally all of those characteristics which are specific to him as a natural-historical being. Marx calls the collection of these specifically human characteristics of man his generic being.«³

Mihailo Marković: »To be alienated means, in general, not to be what man could and ought to be: a free, creative, fully developed, socialized being.«⁴

Alienation for Marx is the contradiction between man's essence and his existence. Marx often inserts the terms »generic being« and »human nature« for »essence«. Investigation has shown that Marx's »essence« combines, in its own way, cognitive and value content. Marx leans on Hegelian tradition: man is alienated when he is something other than what he is according to the concept of man. Of course, there is another, much more common, *cognitive* sense of essence: a collection of the invariable, general and necessary characteristics of a class of entities. Many people have misinterpreted Marx and incorrectly criticised him because they read exactly this essence into his texts on alienation.

One must also remember that Marx, when he talks about man's essence, has in mind a dynamic rather than a static structure, composed of some of man's fully or partially unrealized potentials. Man *ought* to realize these essential potentials. Although Marx was not systematic in this respect, we can safely point out a few of them: freedom, creativity, universality, sociability, etc. Marx does not include opposite potentials in man's cognitive term.

Alienation is for Marx a general-philosophical concept. It goes beyond the individual fields of social life and beyond the particular sciences, such as economics, sociology, political science, history, psychology, social anthropology etc.

Marx did far more work on the recognition of various manifestations of alienation than he did on the conceptual arrangement of his understanding of alienation. He was primarily interested in those forms of socio-economic organization directed against man's essential poten-

¹ Gajo Petrović: »Marx in the mid-twentieth century«, Doubleday, 1967, p. 138.

² Ibid., p. 146.

³ »Alijenacija i moderna sociologija«, in the collection »Humanizam i Socijalizam«, Zagreb, 1963, Vol. II, p. 91.

⁴ »Marxist Humanism and Ethics«, Inquiry, Vol. VI (1963), p. 24.

tials, concluding that it was class society in all of its forms. Since man's entire life is centered around the production of material goods, Marx justifiably sought the primary forms of alienation there. For him, it is the source of the other forms of alienation: politics and state, religion, alienated conscience, alienated needs, alienated senses etc.

2.

Alienation and dealienation are the most general synthetic-critical categories in Marx's humanistic theory. For him, the »alienated« man is equivalent to the »unhumanized« (or unsufficiently humanized) man. But, as in life so in philosophy, these terms are clearer and more common than »alienated« and »dealienated«. It is much more natural to say that man is not humanized, i. e. that he has not realised essential human potentials, than to say that he is alienated from them.⁵ According to common linguistic usage, an entity is alienated from something else, but not from his own potentials. Finally, the term »alienation« suggests that man was earlier in an opposite, unalienated state. But that surely would not be in the spirit of Marx's conception of pre-class society, although it would be in accordance with some of Engels's romantic illusions about it.

Needless to say, philosophy does not have to acknowledge the advantages of the ordinary way of expression, but one has always to ask oneself what it achieves and what it loses by this. In this case, no one has indicated the gains that would justify the losses. Apart from the above-mentioned, there are also other losses, which in comparison with the former, are far more important since they are not of a terminological nature.

Students of Marx's work discovered that when writing about alienation, he does not mean some abstract but only *historically existing potentials* of man. However, even such an interpretation of Marx's concept of alienation runs into difficulties. We still could not say for a slave, for example, that he was alienated from *his* historically given potential to be free since he never had such a potential. A slave for Marx, however, could not be an unalienated but only an alienated man. Of course, the existence of free citizens indicates that, at the same time, other people had and realized their potential to be free. However, there would be no sense in saying that slaves were alienated from *other people's* potential. If free citizens embodied the real historical optimum of humanness, then one should simply say that slaves were beneath it. This difficulty does not arise if we speak about the slave as an unhumanized man, – then the judgement that the slave was unhumanized would be separate from the question of his potential to be humanized (free). However, the very judgment that the slave was alienated *implies* his potential to be unalienated since it is precisely a question of alienation from his own human potential.

⁵ That is why Zagorka Pešić-Golubović (in her book »Problemi savremene teorije ličnosti«, Beograd, 1966, p. 70) says that it is better to speak about the »lack of humanness« than about the »alienation of humanness«.

Nor is Marx's concept of man's essence, which is the fundamental component of his concept of alienation, quite adequate, not because of what it includes, but rather because of what it omits. Marx left behind for philosophical anthropologists some important observations on man's essential potentials. Yet, his rather narrowed, value-selective concept of essence made it impossible for him to include the opposite, not less important set of human potentials as well. Marx himself sometimes omits that concept of essence and comes close to its more inclusive, cognitive concept, for example in his VIth Thesis of Feuerbach when he writes that human essence is the totality of social relations.

In fact, man's essence includes his destructiveness and not only his creativity, as it appeared to Marx. One can easily say that man is condemned to that duality, to that contradiction of human versus inhuman potentials. The contradiction between essence (in Marx's sense) and existence belongs to man's essence. Only gods and inhuman beings are complete; only with them do their essential potentials and their existence over-lap and become identical – with the former because of perfection and with the latter because of their completely pre-determined being. In contradistinction to Marx's concept of alienation, i. e. dealienation, the concept of dehumanization, i. e. humanization, does not compel us to narrow man's »essence« so that it includes only his human potentials.

3.

Marx was concerned with a more detailed anticipation of communism in his earlier works, particularly in *Economic and Philosophical Manuscripts*, *German Ideology*, and *Manifesto of the Communist Party*. Of his later works one should above all point out his *Critique of the Gotha Programme*. When writing about communism, Marx always firmly opposed the construction of utopias. His era already bore witness to the down-fall of utopian visions: Saint Simon's, Fourier's, Owen's etc. Marx proudly stressed that he was not giving any Comteian recipes for the future. In his *Manifesto of the Communist Party* he dedicated an entire section to the criticism of utopias. Several times he warned that it is not a question of bringing to life some utopian system, but rather of a conscious participation in the historical process of the revolutionary transformation of society.

Marx was one of the most uncompromising dialecticians in the history of human thought. However, turning from the past and the present towards the future, Marx does, in some places, abandon dialectics. In his vision of communism one sometimes feels the tension between a dialectical inclination and a utopia of definite dealienation. Dialectics forced Marx to relativize, and his limitless hopes to absolutize communism as his own critical-historical view-point.

As a dialectician, Marx explicitly denies that communism is the end or the aim of history. »Der Kommunismus ist die Position als Negation der Negation, darum das *wirkliche*, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. Der *Kommunismus* ist die notwendige Gestalt und

das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.«⁶ There are other similar passages. Here I would only like to mention Marx's thesis that communism would be the *beginning* of the true history of humanity. Such texts are quoted by those who resolutely deny that Marx ever treated communism in an undialectical fashion.⁷

However, there were moments when Marx, in his later writings as well as in his earlier, did describe communism as a society in which all basic contradictions would die out, even the contradiction between man's essence and his existence.⁸

»Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus-Humanismus, als vollendeter Humanismus-Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als die Lösung.«⁹

»Die positive Aufhebung des *Privateigentums*, als die Aneignung des *menschlichen* Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein *menschliches*, d. h. *gesellschaftliches Dasein*.«¹⁰

»Die Aufhebung des *Privateigentums* ist daher die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften.«¹¹

»4. glaubt er (Stirner), daß in der kommunistischen Gesellschaft von 'Pflichten' und 'Interessen' die Rede sein könne, von zwei sich ergänzenden Seiten eines Gegensatzes, der bloß der Bourgeoisgesellschaft aufgehört. . .«¹²

»Unter *menschlichen* Verhältnissen dagegen wird die Strafe *wirklich* nichts anderes sein als das Urteil des Fehlenden über sich selbst. Man wird ihn nicht überreden wollen, daß eine *äußere*, ihm von andern angetane *Gewalt* eine Gewalt sei, die er sich selbst angetan habe. In den *andern* Menschen wird er vielmehr die natürlichen Erlöser von der Strafe finden, die er über sich selbst verhängt hat, d. h. das Verhältnis wird sich geradezu umkehren.«¹³

⁶ »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, Werke, Dietz Verlag, Ergänzungsband, Erster Teil, S. 546.

⁷ See, for example, V. Venable: »Human Nature. The Marxian View.«, New York, 1946 and Marek Fritzhand: »Myśl Etyczna Młodego Marksa«, Warszawa, 1961.

⁸ The list is long of those who have noted this.

⁹ Op. cit., S. 536.

¹⁰ Op. cit., S. 537.

¹¹ Op. cit., S. 540.

¹² »Die Deutsche Ideologie«, Werke, Dietz Verlag, B. 3, S. 194.

¹³ »Die heilige Familie«, Ibid., B. 2, S. 190.

About production in communism Marx wrote: »Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren *doppelt bejaht*. Ich hätte 1. in meiner *Produktion* meine *Individualität*, ihre *Eigentümlichkeit* vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle *Lebensäußerung* genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als *gegenständliche, sinnlich anschauliche* und darum *über allen Zweifel erhabene* Macht zu wissen. 2. in deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich *unmittelbar* den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein *menschliches* Bedürfnis befriedigt, also das *menschliche* Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andren *menschlichen* Wesens seinem entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3. für dich der *Mittler* zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eignen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfinden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4. in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein *menschliches*, mein *Gemeinwesen bestätigt* und *verwirklicht* zu haben.«¹⁴

Some of Marx's famous passages on total personality, the coinciding of the division of labour with individual inclinations, the *complete* control of the social processes by associated individuals in communism etc., also sound utopian.

This utopia of complete and definite dealienation is reinforced by Marx's excessively deterministic inclination:¹⁵ the communist future of humanity is assured by the *inevitable* laws of historical development.

It is relatively easy to notice strains in a conceptual construction, but it is far more important to discover how they came about. Marx's wavering between dialectics and the inclination to absolutize communism can, in my opinion, be explained by 1) theoretical, 2) socio-political, and 3) psychological factors.

Hegel's absolutist dialectic left a greater mark on Marx than should be expected if one takes into account only the fact that Marx himself criticized Hegel for the incompatibility of his dialectical method with his system. As in Hegel's absolute, in Marx's communism all basic contradictions have disappeared. The tradition of enlightenment with its exaggerated rationalism, evolutionism and optimism also had an important influence on Marx. It was one of the sources for his limitless belief in man and in his social, scientific and technical progress.

The second and the third factors are closely inter-related. As a radical critic of all past history as pre-history, Marx was psychologically predisposed to absolutize his own view-point. He had to have a *terra firma*, a sort of firm Archimedes point. A thinker would have a hard time calling people to make the most revolutionary step in history

¹⁴ »Auszüge aus Mills „Éléments d'économie politique“, Ibid., Ergänzungsband, Erster Teil, S. 462.

¹⁵ I wrote about this in my paper: »Marx's Theory of Ethics«, in Nicholas Lobkowsics ed. »Marx and the Western World«, University of Notre Dame Press, 1967.

if at the same time he indicated that their achievement would be only relative. It appears that man needs to idealize the society for whose realization he invests enormous effort and sacrifice.

Belief in the possibility of realizing perfect goals aids in the sustainment of the struggle for ambitious but relative aims. Woe be they who fight without serious hope, and no less they who fight with *limitless* hope. After all that befell the revolution and his own life, how did a Trotsky feel who had once dreamed of a communist man: »Man will become enormously stronger, wiser, freer, his body will be more harmoniously proportioned, his movements more rhythmical, his voice more musical, and his forms of existence will be pervaded by dramatic dynamism.« Absolutization of the communist future engenders an exaggerated expectation from socialism as well, as being the »period of transition«. Did not the Bolsheviks attempt in revolutionary ecstasy to simply abolish money, legal matrimony, religion?

It should be pointed out that Marx's absolutization of communism does not have an ideological character. Ideology absolutizes certain *group* view-points. Bourgeois apologists, for example, presented their society as the expression of human nature and the realization of natural human rights. Marx's vision of communism absolutizes *humanistic* rather than any *group* stand-point.

When the dialectic is taken to such an extreme that the turn from a class to a classless society is treated as absolute, then the dialectic defeats itself because it forsee a society in which its basic principle – the conflict of contradictions – will have no place. If one believes in the possibility of the complete and definite elimination of inhumanity in man, he leaves no place for further social development. One cannot remain true to the dialectic of history if one does not respect the dialectic of human nature.

What occurs to Marx's dialectic as a result of absolute utopia, also occurs to his progressivism. The intemperate optimism which believes in the possibility of the definite elimination of the contradiction between human essence and existence is responsible for its own defeat, for it leaves no room for further humanization or progress.

A perfect idea really lacks something because, as Hegel says, it is too good for people. With historical experience and the result of the science of man behind us these past one hundred years, a Marxist can no longer cultivate a *limitless* belief in man's human potential.

Man has a much greater disposition for irrationality, for enslavement and submission, for aggression and destruction, than Marx believed. Our century has witnessed the greatest explosion of human evil. Of course, the conclusion here need not be that human nature is worse today than it was before. Perhaps the modern man is even better, only he has on hand incomparably more terrible means for inflicting evil. Philosophy must reserve room for inhumanity. But, if we want to talk in a more optimistic tone, then we should say that philosophy can reasonably anticipate only a relative and never an absolute humanization.

Let there be no misunderstanding, however. Marx is not being reproached here for constructing a utopia understood as a vision of a non-existing form of social organization, which by that very fact must

contain a certain amount of the unrealizable. Without such an anticipation there would be no radical change of historical reality. Utopia, understood in this relative and not absolute sense, represents a legitimate constituent of Marx's radical-critical theory of society and history. Such a utopia is inherent in his revolutionary dialectics. That is why opportunistic theoreticians in the worker's movement usually came forth against both dialectics and utopia in Marx.

It is characteristics of all conservatives to reject all that which is new and untested as being utopian. A similar aversion to utopias is to be found in the politics of piece-meal reforms. Utopias, however, have often uncovered undreamt – of human potentials, on the basis of which people committed themselves to the struggle for the future. Someone once put it nicely: »The community which casts off its utopians today, will meet moral anemia tomorrow.«

However, Marx sometimes describes that unexisting form of social organisation – communism – as perfect. Then we cannot speak about relative but only about absolute utopia, which finds in the human situation the support for limitless hopes: the elimination of all fundamental existential contradictions. If that were to happen, then the entire human and social situation would be transformed into a sort of »perpetuum immobile« (R. Dahrendorf). Hence, the realization of such a utopia would be undesirable, even if it were possible.

It is an illusion that Marx is a theoretician of a *purely scientific* communism, as compared to a *utopian* communism. The difference between those two types of communism is far more relative than it appeared to Marx and particularly to Engels in his work »The Development of Socialism from a Utopia to a Science«.

However, in spite of periodical absolutization, Marx's ideal of communism is partly based on his insight into some of the real historical possibilities for dealienation: a society free of exploitation, of class, race or other kinds of discrimination, of war, a democratic self-governing community which disposes of material and cultural abundance, an associated humanity etc.

4.

The adherents of Marx's theory of alienation should pay much greater attention to the evolution of his terminology. One cannot easily pass over the fact that in his later works Marx, as a rule, no longer uses the word »alienation«. Already in »German Ideology« Marx self-critically mentions »estrangement«, »human essence«, »generic being« and »human nature«. In »The Manifesto of the Communist Party« he writes: »Die deutschen Literaten gingen umgekehrt mit der profanen französischen Literatur um. Sie schrieben ihren philosophischen Unsinn hinter das französische Original. Z. B. hinter die französische Kritik der Geldverhältnisse schrieben sie 'Entäußerung des menschlichen Wesens'...«¹⁶

¹⁶ Werke, Dietz Verlag, B. 4, S. 486.

In truth, »human nature« appears again in »Das Kapital«: as a general and as a historical nature. It appears that the recognition of a certain essential and at the same time dynamic structure of human nature falls into the specific characteristics of Marxism. But it is by no means necessary to connect the concepts of man's essence and nature with the categories of alienation and dealienation, nor the other way round, for it would – as we have seen – only bring us into a series of unnecessary difficulties.

Alienation and dealienation are for Marx concepts containing: enslavement – freedom, destruction – creation, egoism – sociability etc.¹⁷ These potentials of man must be freed from the terminological framework of »alienation« and »dealienation«, and these terms should be redefined starting from a narrower and more acceptable sense found in Marx. »Alienation« and »dealienation« will thus continue to designate important phenomena, but now these concept will no longer run into the difficulties described earlier in this paper. All aforementioned and other essential potentials of man, together with alienation, i. e. dealienation now redefined, should be synthesized into the category of dehumanization, i. e. humanization.

What kind of a narrower sense of alienation in Marx are we going to lean on? It is the alienation of labor and of the products of labor.

»Und endlich bietet uns die Teilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht.«¹⁸

»Mit der Masse der Gegenstände wächst daher das Reich der fremden Wesen, denen der Mensch unterjocht ist, und jedes neue Produkt ist eine neue *Potenz* des wechselseitigen Betrugs und der wechselseitigen Ausplünderung.«¹⁹

»Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand . . . Die *Entäußerung* des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äußern* Existenz wird, sondern daß sie *außer ihm*, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehen hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt. . .«²⁰

¹⁷ The very nature of language is, in its own way, responsible for the absolutization of the future. When, for example, we contrast an *enslaved* with a *free* man of the communist future, we tend to lose sight of the relativity of these concepts. That is why in speaking in the spirit of Marx's dialectic, it would be better to speak of liberating, socializing and dealienating, than of free, socialized and dealienated man, for these are only the ideal limits of those processes.

¹⁸ »Die Deutsche Ideologie«, Werke, Dietz Verlag, B. 3, S. 33.

¹⁹ »Oekonomisch-philosophische Manuskripte«, Werke, Dietz Verlag, Ergänzungsband, Erster Teil, S. 547.

²⁰ *Ibid.*, S. 512.

»Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unseres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unserer Kontrolle entwächst, unsere Erwartungen durchkreuzt, unsere Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung...«²¹

5.

Alienation should designate a particular kind of relationship between man, on the one hand, and his activity and creation on the other. Such a relationship can be seen in a continuum which begins with the state, in which man loses control over his own activity and creation. Further, that activity and creation can take control, domination and supremacy over man – he becomes dependent on them and even begins to serve them. Finally, they can enslave, terrorize, imperil, and evenmore, destroy man.

»Activity« here is used to mean all kinds of man's mental and physical activity. »Creation« is used in its widest sense, responding to that meaning of »activity«, so that it covers: things, organizations, institutions, ideas, scientific and artistic works, linguistic creations, myths, etc. The terms »activity« and »creation« allow us to include in alienation far more than just the alienation of labor and of labor's product: alienation of the state and other political institutions, ideological alienation etc.

Human activity can alienate itself from man in two ways. First, if it is not freely chosen but rather extorted; the aim and the conditions under which the activity is performed are forced on man; that is why it is not, as Marx would say, self-activity. Second, the entire personality becomes the slave of one of its own activities, for example, securing a material existence; instead of the activity being man's self-affirmation, it dominates him. In both cases, man is more of a creature than a real creator.

Alienation has now, as with Marx, the status of a philosophical concept which transcends the individual areas of human life and of individual sciences. The suggested meaning of »alienation« could be operationalized and so used in concrete scientific research. Even so, neither here nor in Marx is it a purely cognitive concept but rather it is at the same time a value-critical one. We also start from humanistic philosophy, according to which man should have control over his activity and creation, so that the contrary is judged to be negative.

The proposed definition of alienation does not in itself imply man's *potential* to change such a condition. We have already discussed the difficulties which Marx's concept of alienation runs into as a result of the concept of the historically-given potential of man. Two things are non differentiated. First, the ascertainment of alienation. Second, the statement that man should change that condition – only then is his real potential to do that presupposed.

²¹ »Die Deutsche Ideologie«, Werke, Dietz Verlag, B. 3, S. 33.

We further differentiate, in Marx's spirit, among alienation, awareness of alienation and one's attitude towards it. Alienation and creation can be alienated from man and he can be unaware of it; maybe he never knew it or maybe he suppressed it into his sub-conscious. Man can be so totally unaware of alienation that he does not see that an entity is his creation; he can even see himself as the product of his creation (for example in religion) that is the peak of what we can call, following Marx, the *fetishism of human creation*.

Marx saw a real possibility for over-coming some forms of alienation, for example, the alienation of labor and of labor's products, for over-coming the state etc. Today, however, we can no longer believe in the possibility of complete and definite dealienation, which Marx linked with the communist future. There is always going to be the *possibility* that man's activity and creation be alienated from him.

The causes of alienation are varied. In this respect nothing can be stated a priori, before concrete investigation; not even that behind the alienation of activities and creations of some people *always* lie other people who control, enslave and imperil them, although history is full of the domination of individuals and groups over the activities and creations of other people. Man can, for example, fall down on his knees before God without even indirectly subjugating himself to another man.

Marx expected all alienation to disappear with the abolition of private property. He wrote, as we already quoted: »Die positive Aufhebung des *Privateigentums*, als die Aneignung des *menschlichen Lebens*, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung. . .«²² Some modern Marxists do not go along with such and similar passages, and rightly so. For some, for example, religion has deep and varied roots, and it is naive to believe that religion will vanish with a change in the form of property, however long-lasting and radical.

Other critics, however, believe that the resurgence of economical and political alienation in socialism is *in itself* a conclusive argument against Marx. The usual answer to that is that Marx, in fact, never spoke of the simple negation but rather of the »positive negation« (in the Hegelian sense) of private property, and that it is in accordance with his conception of socialism as a long-lasting period of transition. But this counter-argument is only partially satisfactory.

I think that Marx's »positive negation« of private property can be safely understood as the *socialization* of property. The socialist revolution undoubtedly represents the dealienation of social decisions, including the working masses within that process, and therefore, the first step towards a social organization, which should be the »associated force of individuals« (Marx). The revolutionary state serves as the starting lever of that dealienation. The expropriation of private property which it carries out makes up only the beginning of the socialization of ownership. That is why the existence of alienation in the form of a monopoly of the revolutionary state over the administra-

²² See footnote 10.

tion of production, distribution and the society is still no argument against Marx's expectation of definite dealienation after the »positive negation« of private property.

That Janus-faced (producing both dealienation and alienation) socialist state has been adequately portrayed by the best of today's Marxists. Unfortunately, even the sharpest critics of the Stalinist state have not been doing enough to differentiate theoretically between the socialist and the Stalinist state, to destroy the statist myth of socialism.²³ Namely, they believe that the Stalinist state has entirely its dealienatory character and has become the source of a new and terrifying alienation, but even so, they do not deny its socialist character. However, when alienation reaches such proportions it is my opinion that one cannot, in keeping with Marx, speak of socialism, but only of a new class society – statism. In place of private property, not only social but also new class, statist property can and has appeared, and with it economic and political alienation no longer in *socialism* but in *statism*.

Marx remains the greatest critic of alienation in the society of private property and commodity production. It is up to contemporary Marxists to use Marx's ideas in order to discover and criticize alienation both in statism and socialism.

Under Marx's influence students of alienation still feel the need for primarily directing their attention to the production of material goods and its impact on the totality of alienation in society. The reason for this is that even in the most developed countries social and individual life has not ceased to be centered around the provision of a material existence. This, of course, does not bring into question the results achieved by Marxists from such countries in identifying new alienation in leisure time and in consumption.

Today, however, we can no longer seek the greatest and most important alienation in the production of a means for life, but rather in the production of a means for death. We are all witnesses to super-alienation: human products are now orbiting the earth, endangering not only individuals or class but the whole of humanity. The apocalyptic »revolt of things« against its creator – that anthropological form of Final Judgment – is in sight. A cynic would say that the definite disappearance of alienation can concur with its irreversible triumph.

²³ I wrote about this in my articles: »The Statist Myth of Socialism«, *Praxis*, 2/1967 and »Još jedanput o etatističkom mitu socijalizma«, *Socijalizam*, 1-2/1968.

L'INTELLIGENTSIA DANS LE SOCIALISME

Ljubomir Tadić

Beograd

I

Dans la sociologie contemporaine l'intelligentsia, en tant que groupe social, représente un des problèmes les plus controversables, et les plus discutés ce dernier temps. Il semble, pourtant, que ce problème soit posé beaucoup plus avant que la pensée scientifique l'ait été consciemment formulé. On pourrait dire, en outre, que le problème de l'intelligentsia s'aggrave du moment où elle commence à susciter des difficultés ou à «faire des ennuis»,¹ comme disait tout sérieusement J. Schumpeter.

A l'époque féodale beaucoup de princes réclamaient aux «têtes sages» l'adulation et la flatterie, et leur offraient en revanche leur faveur et leur protection. La vie intellectuelle s'est déroulée d'autre part, sous le patronage et le contrôle de l'église. Vu que le serviteur obéissant ne suscitait pas le courroux et les soucis des grands seigneurs, le problème de l'intelligentsia n'a pas été alors sérieusement posé, car comme disait ironiquement Hegel, «l'héroïsme du service muet devient héroïsme de la flatterie». ² C'étaient Wellington et Napoléon qui, en adressant les paroles dédaigneuses aux intellectuels, ont fait savoir nettement que l'intelligentsia s'était rendu désagréable aux milieux dirigeants. Le pouvoir absolu qui exige le «service muet» ne supporte pas la désobéissance, laquelle se traduit dans le conflit des idées avec le pouvoir, et laquelle avec l'opposition à la standardisation du comportement et à «l'état de chose» existant, représentent une des caractéristiques essentielles de l'authentique activité intellectuelle.

¹ Com. Josef Schumpeter, «Capitalisme, socialisme et démocratie», «Kultura», Beograd 1960, 217 p.

² Com. G. W. F. Hegel, «Phénoménologie de l'esprit», «Kultura», Zagreb, 1955, 278 p.

L'apparition de l'intelligentsia est en connexion étroite avec la naissance des *Lumières*, aussi bien de Grèce antique que des temps modernes. Dans tous les deux exemples historiques, l'intelligentsia débute par le réfutation du droit positif. La critique du droit naturel s'élève tout d'abord, contre la »tyrannie de nomos«, parce que les philosophes grecs des Lumières (»sophistes«) n'acceptent plus la loi comme autorité sacrée. Le doute naturelo-juridique en législation positive rejette toute obéissance non motivée, étant donné qu'elle conduit à la tyrannie. La seule conscience naïve peut obéir sans se demander d'où vient l'ordre et dont il peut être justifié. La sophistique grecque rejette la définition ontologique de l'homme vis-à-vis de l'existence, en convertissant le problème métaphysique en problème anthropologique et éthico-pratique: l'homme est la mesure de toutes choses.

Les critiques ultérieures des Lumières grecques, ont établi, pourtant, que tout art philosophique des sophistes s'était épuisé dans les efforts déployés en vue de confondre les hommes en posant des devinettes grossières ou des »questions raseuses« et les amener à donner des réponses confuses et absurdes. Les sophistes passèrent pour des malades de la phrase d'orateur, des maîtres du jeu de mots, de la polémique et de la subtilité. En un mot ils s'étaient complus dans la raboulistique narcissique, la réfutation sans démonstration. L'enseignement sophistique a été classé dans le sensualisme de façon que sa valeur cognitive fût sinon futile, certainement rudimentaire. L'affirmation arbitraire, l'avis individuel ou, comme on dirait aujourd'hui, le jugement de valeur subjectif étaient l'alpha et l'oméga de la doctrine sophistique. Elle était plutôt *l'opinion* que la *pensée* ayant abouti au »Erkenntnis-nihilismus« et abdiqué de rechercher la vérité. Aussi la philosophie authentique ne comence-t-elle qu'avec Socrate, qui a appartenu lui-même à la philosophie des Lumières, ne serait-ce que pour les contester et la dépasser. Contrairement au relativisme des sophistes qui affirmaient qu'il n'y a pas de vérité universellement valable, Socrate a inauguré l'amour acharné de la vérité, qui soit de la même façon valable pour tout et tous. Le but de la pensée philosophique consiste en découverte du concept (»Logos«) qui annule toutes les définitions particulières et subjectives et oriente la philosophie vers le savoir objectif et la pensée conceptuelle. La voie de la philosophie, comme savoir authentique, conduit du dialogue interrogatif stérile à logos productif.

La conclusion principale de la philosophie des Lumières grecque était que les sophistes n'avaient pas été pas philosophes. Le monde des philosophes des Lumières était le monde des *paroles*. Le monde des philosophes est également le monde des paroles, mais les paroles se rattachent à des formes transcendantes, afin que l'esprit humain puisse participer à la vérité. Ce retour aux problèmes métaphysiques et à la »parole de Dieu« qui a par la suite dominé durant des siècles, la pensée européenne a été de nouveau interrompu par les Lumières des temps modernes, lesquelles ont signifié la renaissance de la con-

ception anthropologique au contenu plus profond et plus fructueux que celui de la sophistique de Grèce antique. Les Lumières des temps modernes s'élevèrent contre la métaphysique scolastique, en préconisant la foi en raison et entendement et en luttant pour la lumière (du savoir) et contre les erreurs et les préjugés obscurs des siècles révolus. Ce rôle offensif de la philosophie des Lumières allait se heurter à la dogmatique de l'église et au pouvoir absolu de même qu'il est entré en conflit avec l'ordre positif d'alors pour sa nature naturelo-juridique et pour avoir fait appel à la conscience et aux idéaux de la vérité et de la liberté. De la crise de l'ordre mondial féodal et de sa maladie sociale est née *la critique* des Lumières et son pathos humaniste. En tant qu'enfant de l'époque de la grande bourgeoisie l'intelligentsia des Lumières, notamment l'intelligentsia du droit naturel a porté de nouveau au centre de l'attention les possibilités et les besoins de l'*individu*. Les problèmes moraux de l'individu, ses droits et libertés dans la société ont été opposés de façon rigoureuse au régime de l'arbitraire, à savoir au régime du pouvoir politique absolu. En France où la philosophie des Lumières a pris sa signification socio-politique la plus épurée cette philosophie a nécessairement abouti à des conséquences révolutionnaires. Dans sa Phénoménologie de l'Esprit Hegel a fait remarquer avec raison que la « conscience noble » qui cesse d'être identique aux intérêts généraux et qui est pour cette raison toujours prête à la révolte, devient la « conscience perdue » car « Weltgeist » s'est évaporé d'elle.³ La critique des Lumières a du reste montré que l'ordre positif est entré en conflit avec l'histoire, c'est-à-dire que son authenticité historique est ébranlée au point qu'elle devienne non seulement frein du progrès social mais aussi le mensonge du monde actuel.

III

La sociologie contemporaine de l'intelligentsia, à laquelle J. Schumpeter a donné le ton fondamental, établit que les intellectuels ne sont pas une classe au sens ou le sont p. ex. les ouvriers industriels. Le noyau du groupe constitue les écrivains qui prennent une position critique à l'égard de la société. Ils possèdent trois caractéristiques: 1. le manque de responsabilité immédiate, 2. le manque de connaissance de première main qui ne peut fournir que l'expérience véritable, 3. la tendance à la position critique.⁴ Arnold Gehlen considère également que parmi les intellectuels il convient de compter ceux qui possèdent la force de la parole prononcée et écrite, principalement les publicistes et les écrivains engagés.⁵ Leur est propre la définition de Weber de la soi-disant « éthique de conviction » (à la différence de « l'éthique de responsabilité ») qui ne peut exister qu'en tant que discours, expression, agitation, et avant tout comme réprimande et incul-

³ Ibid. 274 p.

⁴ Com. Josef Schumpeter, n. d. 215 p. et 216 p.

⁵ Com. Arnold Gehlen, « Das Engagement der Intellektuellen gegenüber dem Staat », « Merkur », deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, XVIII Jahrgang, Heft 5, 1964, 403 p. et suite.

pation. Etant donné que la majorité des intellectuels est frustrés par l'état d'oubli, ils manifestent la forme agressive de la critique. Gehlen voit dans le conflit de l'intelligentsia avec le pouvoir politique la lutte de deux aristocraties pour le pouvoir. Raymond Aron de même que Schumpeter et Gehlen, ne compte parmi les intellectuels que les écrivains et les philosophes, en un mot ceux qui vivent pour la raison et de raison et non tous ceux qui ont acquis des hautes qualifications formelles (universitaires). Aron estime aussi que chez l'intelligentsia il s'agit du prestige des hommes des idées sur les hommes de la pratique. Ils oscillent entre la résignation réelle et l'intransigeance verbale, et critiquent afin d'éviter la responsabilité des conséquences désagréables.⁶ M. R. Lepsius suit T. Geiger et établit la dichotomie du pouvoir et de l'esprit qui est ontologiquement fondée («Sur la nature des choses»). Les intellectuels sont des individus non-organisés, qui ne sont responsables que devant leur conscience ou les grands idéaux de l'humanité. S'ils ne veulent pas perdre leur vocation ils ne s'occupent pas de politique. Or, la vocation de l'intellectuel est la critique. Mais l'abstinence de l'activité sociale condamne l'intelligentsia à la résignation, et leur critique devient incompétente et illégitime.⁷ M. Mazzola est d'avis que l'intellectuel se distingue par le geste, les manières et l'amour pour la personne. Son rôle est (double): habitué à l'inefficacité de sa révolte, il finit par sa valorisation, la thématization de la pure révolte ou du pur mouvement de l'âme, de la subjectivité absolue.⁸ W. Mills exprime dans sa théorie la souffrance de l'intelligentsia dans le monde moderne où l'esprit ne peut exister que sur le plan technique. Il semble que, dans le monde d'aujourd'hui, le savoir intellectuel aboutisse à l'impuissance que l'intellectuel soit d'autant plus confondu qu'il possède de plus de connaissance. Aussi l'autocensure est particulièrement présentée dans le domaine des sciences sociales du fait que les intellectuels choisissent des problèmes moins dangereux au nom de la «pure science» ou qu'ils vendent le prestige que leur érudition peut avoir aux buts qui ne sont pas les leurs.⁹

Si nous examinons les points de vue des sociologues contemporains de l'intelligentsia nous remarquerons facilement qu'ils respirent de l'esprit typiquement conservateur ou bien par l'esprit du pessimisme âpre. Certaines affirmations de ces sociologues sont exactes, alors que les autres sont aussi exactes mais de pure forme et superficielles. L'intelligentsia n'est pas certainement une classe aux intérêts stables, car elle était trop longtemps serviteur pour devenir groupe social indépendant. Ce sont les idéaux généraux souvent insuffisamment inartu-

⁶ Com. Raymond Aron, «L'opium des intellectuels», Calman-Lévy, Paris 1955, 215 et suite.

⁷ Com. M. Rainer Lepsius, «Kritik als Beruf zur Soziologie der Intellektuellen», Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 16 Jahrgang, Heft I, 77 p. et suite.

⁸ Com. Michel Mazzola, «De l'intellectuel chez Marx au marxisme des intellectuels», «Arguments», No 20, Paris 1960, 20-26 p.

⁹ Com. Wright Mills, «Le savoir et le pouvoir», «Vuk Karadžić», Beograd 1966, 6 p. et suite.

culés de l'humanité que unissent les intellectuels. En fait, l'intelligentsia constitue une mince couche d'écrivains et de philosophes orientés d'une manière humaniste dont la seule force réside dans la parole écrite et prononcée, parole de la critique, de la protestation et de la contestation, des «passions de la tête». Dans un monde à la civilisation technique, qui apprécie par dessus tout le succès et l'efficacité et l'esprit humain, à savoir l'activité intellectuelle authentique, laquelle ne peut être utilisée comme instrument et transformée technologiquement, soit qu'elle n'ait rien à chercher soit qu'elle «fasse des ennuis». Aussi la critique intellectuelle peut-elle paraître irresponsable et incompétente et la philanthropie de l'intelligentsia abstraite et indéterminée. Les sociologues conservateurs de l'intelligentsia oublient, pourtant, que «l'irresponsabilité» de l'intelligentsia est la conséquence du monopole de la responsabilité détenu par l'homme d'action politique ou de «Weltlauf» qui a renoncé à l'activité intellectuelle pour l'amour de l'opportunité opérationnelle. Gehlen lui-même établit qu'aujourd'hui il n'y a plus de privilège pour l'esprit que la noblesse de l'esprit est l'apanage des temps passés: du féodalisme et de l'époque de la grande bourgeoisie, tombe dans la contradiction quand il affirme que l'aristocratie de l'esprit veut usurper le pouvoir à l'aristocratie politique.¹⁰

Or, le problème de la sociologie conservatrice de l'intelligentsia est en même temps le problème d'un type d'intelligentsia ayant existé et agi parallèlement à l'intelligentsia humaniste, mais en tant que son antipode. C'est le problème des intellectuels apologistes ou idéologues de status quo. Selon leur opinion implicite ou explicite, la dignité de l'activité intellectuelle peut exister seulement si elle est utilitaire, techno-bureaucratiquement utilisable; le temps des têtes indépendantes doit être irrémédiablement révolu: l'intelligentsia n'a sa raison d'être que comme serviteur de la «société industrielle» et de son Etat, en tant que leur ingénieur scrupuleux. De là la critique de l'intelligentsia humaniste constitue en même temps la critique de la façon de penser négative du point de vue du positivisme. Aussi cette critique dénonce-t-elle toute sorte de contestation raisonnable comme sophisme d'un dilettante, si bien que son intention principale consiste à présenter toute pensée objective comme opinion arbitraire qu'il faut sous-estimer ou la rejeter comme «irréelle» et «utopique».

Cependant, le progrès de la technique et de la science reposant sur la technique n'est pas équivalent du progrès humain. Or, c'est là que réside la pensée principale du positivisme qui veut éduquer et transformer l'homme par une simple transmission des connaissances, par leur propre dressage. Même ce courant de la pensée découle de la philosophie des Lumières, mais aboutit à la rationalisation en tant que réification. Ici la science positive doit devenir autorité pour toute philosophie. «Nous pouvons dire que la science, dit Leo Strauss, est l'élément de la philosophie ou de la science moderne qui a «réussie»,

¹⁰ Com. Arnold Gehlen, n. d., 415 p.

alors que c'est la philosophie qui a éprouvé l'échec.¹¹ La rationalité de la «science qui a réussi» est nettement technique et particulière, alors que celle de la philosophie, en tant que pensée négative, dialectique et universelle. La vérité de la science réside dans son application technologique, celle de la philosophie réside, pourtant, dans l'union de la théorie et de la praxis.¹²

IV

Il y a lieu de poser la question suivante: est-il opportun de consacrer tant d'espace aux problèmes de principe de l'intelligentsia quand on a en vue le sujet spécifique. »L'intelligentsia dans le socialisme«? Cette question est, pourtant, en connexion avec une autre: existe-il le problème de l'intelligentsia dans la société socialiste?

Tous ceux qui ont étudié Marx, savent bien que ce penseur révolutionnaire était, d'une part, pour la «critique de tout ce qui existe» et de l'autre pour la critique de toutes ces formes de la conscience idéologique, de la «pure philosophie» et de la «pure science». Aussi le problème du rôle de l'intelligentsia dans le socialisme est-il étroitement lié avec le rôle et la place de la théorie ou de la manière de penser négative dans l'édification de la société socialiste.

Marx part du point de vue qu'au monde moderne, qui est divisé en classe antagonistes, sont immanentes les contradictions et que tout essai intellectuel de les concilier sur le plan intellectuel est pareil à la présentation idéologique et fautive de la réalité. En d'autres termes, le monde où il n'y a pas d'harmonie ne peut être présenté de façon harmonieuse et logiquement cohérente. Or, l'intellectuel qui annule, par les paroles, c'est-à-dire au niveau de «logos» les conflits sociaux, peut du reste l'affaire, mais d'une manière illusoire et fictive. Cependant, malgré cette fonction apologétique qu'a l'intelligentsia dans son rôle de défenseur des intérêts de la classe dirigeante, lesquels ne sont pas généraux mais particuliers, l'activité intellectuelle peut rester neutre au point de vue valeur, se retirer du monde dans une solitude monastique ou se livrer à la pure contemplation »tout en abandonnant le monde à sa folie«. Cette indifférence implique, pourtant, un point de vue nettement positiviste sur la fatale invariabilité de la réalité existante. Cette passivité signifie l'admission tacite que l'existant soit égal à la réalité et par cela même qu'il existe est justifié. Ce point de vue laisse la porte grand'ouverte au décisionnisme de toute sorte, à savoir à l'option arbitraire de n'importe quel ordre social ou politique. Ce type de travail intellectuel, en tant qu'émancipation de la pensée, a été également considéré par Marx comme activité idéologique ou intellectualisme qui est égal à la scolastique.

¹¹ Com. Leo Strauss, «Droit naturel et l'histoire», Plon, Paris 1954, 95 p.

¹² Quant au rapport de la science et de la philosophie vis-à-vis de la pratique, comp. les analyses dans Jürgen Habermas, «Théorie und Praxis», Luchterhand, Neuwied am Rhein und Berlin 1963, 321 p. et suite.

Il y a encore un troisième type de travail intellectuel: la contestation de la pratique aliénée. Ce n'est que dans ce domaine que l'intelligentsia procède en sa qualité d'intelligentsia comme critique de l'existant, car elle ne veut ni ne peut admettre cet existant pour réalité intellectuelle, puisqu'elle trahirait la liberté et la vérité. Ici se manifeste l'amour socratique des concepts authentiques. La vérité n'est pas un événement subjectif, quelque chose de relatif et d'arbitraire. La lutte pour la vérité, l'aspiration et la tendance à la découvrir représente un acte révolutionnaire par excellence. C'est la seule voie pour comprendre le point de vue de Marx et d'Engels figurant dans le «Manifeste du parti communiste» selon lequel les communistes «devançant théoriquement le mouvement (ouvrier)».

Dans «L'idéologie allemande» Marx a d'ailleurs souligné que «c'est la révolution que est la force motrice de l'histoire et non la critique». Aussi peut-on poser la question suivante: comment est-il possible de concilier un tel point de vue avec un autre point de vue de Marx sur la «critique de tout ce qui existe» p. ex. dans la lettre à Rouguet et l'épilogue de la seconde édition du «Capital»? La contradiction est nettement apparente. La critique en tant que critique est un acte intellectuel de contestation de l'existant. Et comme telle elle est au service du progrès. Cependant comme une œuvre isolée de l'intelligentsia elle n'est que la parole, le logos et l'étincelle. Sans contacts avec la pratique, c'est à-dire avec la partie du peuple que est organiquement et historiquement orientée vers la lutte contre les forces de l'aliénation et de la réification, la critique intellectuelle reste impuissante au point de vue social. L'activité intellectuel reste soit la «philosophie réfléchie» soit le «monde d'éducation» de Hegel, si le «logos» ne se joint pas au «praxis» afin que la «praxis» s'élève à la hauteur du principe. Ici se manifeste particulièrement le point de vue de Hegel selon lequel, ressusciter les abstractions dans la réalité signifie détruire la réalité. En prenant le dessus sur l'existant, la critique se transforme de l'activité purement intellectuelle en activité révolutionnaire critique et pratique. Ce n'est qu'avec l'abolition des contradictions entre *la parole* et *l'oeuvre*, l'union de la théorie et de la praxis, que disparaissent les conditions objectives pour la naissance de l'idéologie, en tant que fausse conscience ou comme «conscience juste de la praxis erronée». Ou en termes sociologiques, le socialisme dans le sens de Marx n'est pas réalisable que dans l'alliance de l'intelligentsia humaniste avec le prolétariat, à savoir dans l'union de la philosophie révolutionnaire avec la classe révolutionnaire.

V

Or, afin qu'existe la philosophie révolutionnaire et son sceptisme productif doivent être présentes certaines conditions politiques et de l'esprit essentielles. En effet, doit exister le climat politique et la «liberté négative» où la parole libre, sincère est non seulement admis mais même désirable dans le plus haut degré possible. Ce n'est que dans ce climat qu'il est possible de créer la situation antiidéologique

étant donnée qu'à la liberté et à la vérité sont intéressés dans la même mesure et ce vitalemment intéressés, non seulement la philosophie révolutionnaire mais aussi la classe révolutionnaire. La parole libre est l'oeuvre historique de la critique des Lumières et du droit naturel adressée contre l'arbitraire absolutiste. Alors la bourgeoisie révolutionnaire a représenté et personnifié des intérêts réunis et généraux de tout le peuple privé de ses droits contre le «crime notoire» de l'ancienne aristocratie. La critique de la «conscience perfide» a été et elle est restée pour toujours, comme patrimoine révolutionnaire de toute l'humanité, condition du progrès social. Afin que l'homme devienne la mesure de toutes choses, mais non plus au sens subjectif du mot, la philosophie doit devenir laïque, pratique. Or son engagement dans le monde ne signifie pas l'identification à la folie du monde, de même qu'il ne veut pas dire non plus qu'elle soit plongée dans le chaos, mais l'action afin que la «passion de la tête» devienne la «tête de la passion» et que la réalité sociale aboutisse à son concept (Begriff).

L'intellectuel se rend militant au moment où il transforme la lutte idéologique en lutte réelle. Est-ce que cela signifie qu'il soit, en tant qu'intellectuel, sacrifié au militant?

La réponse à cette question dépend en grande partie de conception de la praxis. Si l'on entend par la notion de praxis la pragmatique de la lutte politique quotidienne, c'est-à-dire, si l'on substitue à la praxis la technique politique alors l'intellectuel est vraiment sacrifié au militant qui a perdu l'orientation historique et commencé à s'acquiescer des tâches quotidiennes d'une organisation politique avec discipline. Dans ce cas il cesse de prendre le parti »dans l'acception historique du mot« (comme Marx a nommé une fois le parti communiste), en se faisant »militaire du parti« au sens de l'organisation politique éphémère et de la pragmatique du service quotidien. Dans ce cas il a discipliné non seulement son comportement, mais aussi sa pensée. Son activité existe pour l'activité elle-même: l'activité sans signification et but historique. Dans l'histoire du mouvement ouvrier socialiste se sont comportés ainsi le plus souvent les intellectuels ayant considéré la victoire de la classe ouvrière comme une sorte de marche fatale pour la liberté, une nécessité naturelle où c'étaient les intellectuels ayant fondé toute leur activité sur une simple indignation morale, la pure révolte contre la folie du monde capitaliste et l'attente utopique que la société socialiste que venait de naître du capitalisme, résolve tous les problèmes au moyen de la baguette de fée et les délivre de la préoccupation due à la réflexion critique sur l'avenir. Ce n'est que dans ce sens qu'il est justifiée l'observation de R. Aron que la révolte des intellectuels aboutit au terrorisme et au »Staatsräson«.¹³

Le mouvement ouvrier qui s'est exclusivement inspiré par les idées de Kautsky et de Lenine sur l'intelligentsia a compris de façon incomplète la critique de Marx partant sur l'intellectualisme. Il a oublié

¹³ Com. Aron, n. d. 221 p.

que la fonction critique de l'intelligentsia ne finit pas avec la conquête politique du pouvoir de la part du parti ouvrier révolutionnaire, étant donné que persistent les contradictions de la société bourgeoise et les effets de conscience réifiée. Cependant, l'erreur fatale réside dans le fait que l'identification de l'activité de l'organisation politique éphémère («l'Etat prolétaire» et le parti communiste) au développement de «l'esprit du monde» (Weltegeist), à savoir du progrès historique. On a considéré, et l'on considère encore aujourd'hui timidement le progrès historique comme monopole de l'Etat et du parti, et bien qu'une personnalité d'Etat ou de parti puisse commettre des fautes, le parti et l'Etat, en tant qu'entités abstraites, sont infaillibles car ils sont titulaires tacites du «savoir absolu».¹⁴

Or, du savoir absolu jusqu'au pouvoir absolu il n'a a qu'un pas. Le pouvoir absolu, surtout s'il tend à la perfection technique, apprécie par-dessus tout l'efficacité. Il n'admet l'activité intellectuelle que comme fabrication des mythes sur son infaillibilité ou, comme connaissances techniques, ou comme aurait dit Marx, en tant que «savoir bureaucratique» qui accroît son pouvoir et son prestige. Un tel pouvoir, sans égard à son étiquette socialiste, ne supporte l'intelligentsia que comme serviteur, comme appareil. Ainsi, dans la société socialiste, réapparaît le problème de l'apologie intellectuelle où est resuscitée de façon grotesque la situation idéologique typique et dénudée dont cette société a dû triompher per definitionem. A la place de l'Etat qui dépérit, en tant que règne de contrainte patriarcale et de Staatsräson, apparaît dans le socialisme la théorie sur le «soidisant raffermissement de l'Etat», comme conséquence absurde de l'enseignement, que la dictature du prolétariat est le pouvoir qui ne s'appuie sur aucune loi.

Dans un tel climat intellectuel et politique doit cesser nécessairement la fonction négative de la raison, c'est-à-dire toute recherche critico-pratique de la vérité, de façon que s'étende de manière illimitée, l'empire de l'opportunisme politique, du mensonge et l'hypocrisie, à la place de la dialectique révolutionnaire.

Le savoir bureaucratique et technocratique qui dans l'efficacité voit le seul critère de la vérité exige la capitulation de l'investigation intellectuelle impartiale au profit de l'action partielle et exécutable dans la pratique. Le goût pour la contestation critique de la pratique aliénée s'estompe tout d'abord, puis disparaît entièrement, parallèle-

¹⁴ Dans son écrit «La tactique et l'éthique» Lukács G. a consacré l'attention aux problèmes des travailleurs intellectuels et la gestion intellectuelle. Selon lui la gestion de la société est un problème cognitif théorique au sens de la philosophie de l'histoire de Hegel et de l'enseignement sur la conscience de soi. Lukács, pourtant, transmet sans intermédiaire, le concept transcendantal du sujet-objet réuni dans le domaine empirique. C'est proprement dans le mélange de la pratique et de la théorie, propre à la façon de penser hégélienne, résident les racines de la conception qu'un parti politique possède pour toujours le «savoir absolu». (Com. Lukács, n. d., 154 p. et suite dans mon ouvrage le «Parti du prolétariat», «Sedma sila», Beograd 1966).

T. W. Adorno a observé avec raison avec un certain cynisme, que l'intellectuel admettant de façon non-critique le parti en tant que titulaire du savoir absolu fait du bruit secouant des chaînes, en imaginant que le son des chaînes soit la démarche de l'esprit du monde lui-même.

ment à la disparition et à la mise hors loi de tous les droits publics subjectifs qui présentent un intérêt vital non seulement pour l'intelligentsia mais aussi pour le prolétariat.

La haine du praticiste et du routinier envers la théorie se transforme en haine paranoïque à l'égard de l'intelligentsia, et tout dialogue raisonnable. En l'absence de la tolérance nécessaire et de l'atmosphère démocratique, les travailleurs intellectuels oscillent entre deux alternatives typiquement idéologiques: l'engagement vulgaire, l'apologie de l'existant et la pure contemplation ou la démission. Dans le meilleur cas ils peuvent s'occuper des »problèmes non-dangereux« ou des sujets neutres au point de vue valeur pour qu'ils puissent plus facilement surmonter l'inutilité de leur existence.

Parallèlement à la séparation de la théorie et de la praxis apparaît le résultat négatif de la séparation de l'intelligentsia révolutionnaire et de la classe prolétarienne révolutionnaire. De même que la fonction de l'intellectuel de contester l'existant est mise hors la loi, est aussi étouffé le droit séculier de la classe ouvrière de lutter, en faisant des grèves et en s'organisant elle-même contre les forces de réification par la propagande trompeuse selon laquelle il est absurde qu'un ouvrier s'élève contre »son« Etat ou »son« parti.

Le problème de l'intelligentsia dans le socialisme s'insère dans le problème plus général des tâches inaccomplies par la révolution socialiste. Il s'agit tout d'abord de la praxis socialiste qui n'a pas réussi à faire face à l'aliénation politique. Aussi le retour à la légitimité de la raison négative constitue une des conditions essentielles de la renaissance socialiste.

THE END OF THE IDEALS OR OF IDEOLOGY?

Miladin Životić

Beograd

I should like to examine the relationship between the categories mentioned in the title of this paper: the relationship between the ideals, the ideology and the reality in which we live. I propose to discuss the following principal questions: which are the fundamental ideals of our age and what is their fate; which are the fundamental ideologies today and how do they express the reality of our age.

I should first like to define the fundamental concepts mentioned in the title of this lecture.

What is an ideal? We use the word »ideals« to denote the most general ends man adopts in order to transcend the existing reality and achieve new and more humane conditions of his social life. Ideals are the most general values-ends used as the basis for acquiring critical knowledge of the existing reality, as the basis for the transvaluation of all existing systems of social values and social relationships. An ideal is the fundamental end connecting into a unified whole all particular ends which guide practical activity directed to the change and transcendence of the existing structure of a given society.

An ideal is the highest end which can be achieved only by changing the basic structures of the existing reality. The presence of an ideal enriches our knowledge of reality and our practical activity with elements of criticism and a negation of the existing limits of human freedom and with the demand for their transcendence. Ideals impose the truth about man and society which does not reflect the existing reality but reveals a new historically created possibility for the humanization of the world and man.

Ideals are the basic links of temporal dimensions of the past, the present and the future. Ideals ensure that the present is not accepted as the only form of reality: they actualize the past and with their help history is studied in order to discover the possibilities for changing the existing reality. The ideal enables us to conceive the possibility of a more humane future as the real essence of the world and man; it introduces futuristic dimensions into man's consciousness and activity, those

dimensions whose absence entails the loss of a critical attitude towards the existing reality and complete immersion into the existing structures without any awareness of the limits they impose on freedom. The past and the present are not equivalent to pure facticity, i. e. the only possible reality solely from the standpoint of ideal projections.

If they are deprived of these dimensions of projection, of negation and of transcendence, the ideals may acquire an ideological form; they are no longer ideals in regard to their essential content, their new form and changed meaning serve to achieve the mystification of the existing reality, the indoctrination of human consciousness and the maintenance of the given society.

The fundamental ideals of our age have been transformed into ideologies. Their function is no longer to direct human thought and activity towards the new horizons of freedom; their changed content enables them to be an instrument of the mystification of the existing reality and of the normative regulation of behaviour in the framework of the given social structures.

In ordinary usage the word »ideology« commonly denotes the totality of forms and constituent elements of the social consciousness of a particular social group or epoch. However, it has several divergent meanings appearing in theoretical discourse.

At the end of the Second World War, in 1947, UNESCO adopted a resolution which asked for a theoretical analysis of contemporary ideological conflicts. The purpose of the analysis was to discover the theoretical presuppositions necessary for their solution. A group of philosophers was asked to compile a »vocabulary of technical terms« necessary for the classification of data which were to be collected.

One of the participants in this project, the Norwegian philosopher Arne Naess reported in his book »Ideology, Objectivity and Democracy« that the crucial concept of ideology had been the most difficult to define.

Ideology is defined as a set of ideas, beliefs and ways of thought characteristic of a given group or epoch. According to Karl Mannheim, e. g. »we refer to the ideology of an age or of a concrete historico-social group, e. g. of a class, when we are concerned with the characteristics and composition of the total structure of the mind of this epoch or of this group« (»Ideology and Utopia«, N. Y., 1946, p. 49).

In the usage of some theoreticians, however, the term has a specific meaning which is more restricted than the one mentioned above: according to Theodore Adorno, ideology is »a highly developed system of official beliefs and attitudes of a social organisation« (Th. Adorno, »Authoritarian Personality«, N. Y., 1950, p. 162).

According to Lasswell and Kaplan, ideology is » political myth whose function is to maintain a particular social order« (»Power and Society«, New Haven, 1950, p. 117). This *restricted* meaning in which ideology is conceived as a system of official beliefs and attitudes of a particular social organization, as a consciousness whose function is to maintain the existing social order, corresponds to Marx's use of the term.

For Marx ideology connotes the class structure of social consciousness, the »production of ideas« in which the resulting product becomes an independent power and reduces man to a mere means. This production of ideas is a reflection of man's objective dependence on material forces: this dependence is represented as the essence of man's being, the essence of the world in which he lives. The ideological consciousness is an adequate reflection of man's false being, it reflects the existing historical limits imposed on his reality and his dependence on authoritarian social universality; it represents these limits and this dependence as the only possible form of reality.

Two main characteristics of the ideological consciousness in this sense are the following:

1. The ideological consciousness is consciousness which falsifies, distorts, »turns upside down« the essential relationship between man and reality; when his consciousness is ideological, man forgets that he has created the sense of the world in which he lives, he experiences himself as a dependent and unfree being, a creature of higher powers: God, the state, the party, the charismatic leader, etc.

This distorted representation of man's relationship with the world in the ideological consciousness is an apprehension and expression of a relationship – a relationship which consists of man's dependence on alienated social forces. Ideology is a form of consciousness in which the elements demanding the transcendence of this relationship are increasingly absent.

2. Ideological consciousness is a fragmented, divided consciousness; it often represents as the whole sense of the world and man what is in fact only a part of the world and of man. This »bias« in ideological consciousness expresses a real division of man's social being into a class being, a religious being, a moral being, a legal being, a political being, etc. These represent separate mutually conflicting spheres into which man's being is divided.

Ideological consciousness is false consciousness in a special sense – it is both a reflection and a mystification of the factual reality, both an affirmation of the existing alienated world and a negation of openness towards new possibilities, both a guide for action in the limited framework of the existing reality as well as man's illusory knowledge of himself, his perspectives and his bondage. It follows that ideological consciousness is always an expression of particular social interests.

These fundamental characteristics are expressed today mainly through the imposition of the bureaucratic organisation of the society as the main form of organisation of the social relationships. Today the ideological consciousness expresses and strengthens the dependence of man on authoritarian, bureaucratic powers.

This dependence is expressed in the form of political myths, in cults of charismatic leaders, in political pragmatism, technocracy, and in other tendencies to impose limited spheres of existing social norms as the only values, as the unique standards of the humane and the real. The embodiment of contemporary ideological consciousness is man who is the political pragmatist, the specialized scientist, the religious

individual whose faith sustains him in this world without love and hope, the moral agent whose acceptance of the existing moral norms makes him highly adapted to the authoritarian social structures, etc.

Man thus divided is constantly subject to value conflicts – between honesty and practical wisdom, between duty and happiness, between individual and general interests – and deprived of all projections and perspectives for the solution of these conflicts.

The limited standards of value provided by science and politics, morality and religion, technology and law are ideologically imposed on him in order to adapt him to the existing reality, and to maintain in precarious balance his real division into a private and public individual in circumstances where there are no possibilities for radical transcendence of this division.

Ideological consciousness is based on intellectual emptiness and disintegration of those ideals-projections capable of unifying man's activity and social practice and directing them towards the transcendence of the existing limits of human freedom.

Ideology is consciousness deprived of the ideal as the integral medium of the practical human consciousness and activity.

*

Let us examine the two fundamental ideals of our age – *the ideals* of liberalism and communism. Liberalism and communism are the two great visions of the world which played an extremely important part simultaneously as ideals, as forms of social consciousness and as theories of man and society, in the formation of the intellectual tradition and the climate of opinion in our age.

The ideals of liberalism have their origin in the bourgeois revolutions, especially the French Revolution and its Déclaration de droits de l'homme et du citoyen. They are based on the idea of the individual citizen whose freedom serves as the foundation for the freedom of society, and whose desire to secure equal opportunities for personal development gives rise to the organization of society in the form of the state; the individuals become subjects of the state on the basis of a contract made for the sake of their own prosperity and well-being, and not for the sake of some higher power requiring them to renounce their freedom. The fundamental ideals of liberalism were expounded by John Locke, Benjamin Constant, Wilhelm von Humboldt, John Stuart Mill, Herbert Spencer and others. They were contained in the ideals of the French Revolution – the ideals of liberty, equality and fraternity.

The fullest statement of these ideals was given by John Stuart Mill, who writes: »That principle is, that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection« (John Stuart Mill, »On Liberty« in »Utilitarianism, Liberty and Representative Government«, London, 1914, pp. 72–73). In what concerns himself alone, everyone is independent and legally sovereign. »Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign« (ibid, p. 73). »This, then, is the appropriate region of human liberty. It comprises, first,

the inward domain of consciousness demanding liberty of conscience in the most comprehensive sense; liberty of thought and feeling; absolute freedom of opinion and sentiment on all subjects, practical or speculative, scientific, moral, or theological« (ibid, p. 75). The freedom of the individual, the freedom of his private initiative represents for the liberals the basis of a rationally organised society. The state cannot interfere with his activity when his ends concern himself alone. The individual has better knowledge of himself than the state; he is capable of better judgement of his own good and advantage than other people, and he should not be prevented in exercising it. »The only freedom which deserves the name, is that of pursuing our own good in our way, so long as we do not attempt to deprive others, or impede their efforts to obtain it . . . Mankind are greater gainers by suffering each other to live as seems good to themselves, than by compelling each to live as seems good to the rest« (ibid, pp. 75-76).

The main forms of liberty are the liberty of thought, speech, press, association, behaviour in accordance with one's own beliefs as well as the freedom of private economic initiative.

Liberalism emphasizes the freedom of thought and the freedom of private initiative: »If all mankind minus one were of one opinion, and only one person were of the contrary opinion, mankind, would be no more justified in silencing that one person, than he, if he had the power would be justified in silencing mankind« (ibid, p. 79).

Freedom of thought is impossible without the freedom to doubt and to exercise personal choice. No one has the right to infallibility. Everyone's duty is to follow one's own reason, regardless of the conclusions to which he may arrive. Everyone has the right to submit the grounds for any opinion or attitude to thorough and unrelenting examination. »If even the Newtonian philosophy were not permitted to be questioned, mankind could not feel as complete assurance of its truth as they now do« (ibid, p. 83).

Without this freedom, social education can only be tyranny. Freedom of judgement, of critical thought, and of personal choice are necessary conditions for the development of the social character of the individual. According to the liberals, freedom of choice is essential for the development of man's capacity to distinguish between good and evil and realize moral virtue. The state should not play the policeman's part in the field of morality; it should not enlarge its competences and interfere with the freedom of individual conscience and choice. The state may restrict the freedom of the individual only when his behaviour is a source of harm to other individuals and limits their freedom.

Liberal ideals are based on the *utilitarian philosophy*, according to which the general interest of the society is built out of the sum of the particular interests of *rational* individuals.

Utilitarianism and liberalism are representative of the age of rising capitalism and its belief that the initiative of the individual constitutes the basis for social development. At that time there were no discernible social tendencies which favoured the rise of bureaucratic social

systems. Liberals were opposed to bureaucracy and to the influence of civil servants, regardless of their moral qualities, since bureaucracy has an inherent tendency to deprive the people of its freedom.

Mill's work »On Liberty«, the classical statement of liberalism, ends with the words »A State which dwarfs its men in order that may be more docile instruments in its hands even for beneficial purposes – will find that . . . the perfection of machinery to which it has sacrificed everything will in the end avail it nothing, for want of the vital power which, in order that the machine might work more smoothly, it has preferred to banish« (ibid, p. 170). Social progress can be assured only by the free development of every individual and free private initiative »since by it there are as many possible independent centres of improvements as there are individuals« (ibid, p. 128).

However, the course of events did not conform to the liberal predictions – the state of laissez faire capitalism, the state of unrestricted initiative of private individuals has been transformed into an authoritarian bureaucratic power.

Liberalism maintained that the individual ought to be treated by state institutions according to the rational principles which grow out of his free consciousness and activity. This type of rationality has been destroyed by contemporary bureaucratic society and replaced by a new type of rationality, viz. the technological rationality. The liberal and utilitarian doctrine of the individual in the civil society takes the interests of the rational and normal private citizen as the standard for the assessment of all social institutions. This doctrine conceives the normal individual as a natural egoist whose respect for the interest of other individuals is dictated by his reason in his own interest. According to the utilitarians, an individual can achieve the maximum of happiness only if he promotes and does not obstruct the happiness of others, only if the highest good is defined by the following maxim: »Act in such a manner that your activity achieves the greatest possible happiness of the greatest possible numbers.«

According to the utilitarians, reason is based on the knowledge of the consequences of our behaviour, and it says that pure and lasting individual happiness is achieved by conformity to the interests of the majority. Social justice is founded on the balance of our interests and the interests of others. The common good is expressed through the general will; the general will is not a self-subsistent substance, originating from mystical entities like the *Volksgeist* or the *Staatsraison* in spheres separated from the consciousness, activity and interests of individuals; it has its origin in the national ends of individual human wills. Liberal rationalism is opposed to the separation and antagonism between the general social interests and the particular individual interests. The utilitarians had tenaciously defended and expanded the fundamental idea of the social contract theories, viz. that all men are by nature equal, that reason is the most fairly divided thing among men, that reason, founded on individual experience, is the basis for the solution of all social conflicts and relationships.

The individual reason is the only possible source of rationality.

Herbert Spencer maintained that the »limitation of state's functions results from the process of the specialization of (individual) functions, which accompanies all organic and super-organic evolution« (H. Spencer, »Political Institutions«, London, 1885, p. 659). Spencer predicted that the functions of the state as a power over society would be increasingly reduced with the development of knowledge and practical skill, since the individuals would then be able to organize their behaviour into increasingly harmonious social relationships.

This prediction has been falsified by the development of society since Spencer's time. Individual behaviour has not been the focus for the rationalization of social relationships, which has been carried out independently. The control of individual behaviour by social institutions has been strengthened and not weakened during the process of rationalization, which has in turn been influenced by the technological revolution of 20th century. The state is no longer the »night watchman« of individual interests and has become an instrument in the hands of bureaucracy, a uniquely powerful social stratum.

The influence of liberalism was weakened as the consequence of these developments. The liberal political parties gradually became an insignificant part of the Western political systems.

Classical liberalism was unable to satisfy the interests of the *working class*. Equality is conceived by liberalism in legal terms characteristic of the civil society, i. e. merely in the sense of equal rights with no regard for the question of equal social opportunities.

This explains why the liberal ideal of equality, in addition to its legal aspect, has also its religious, i. e. illusory complement. Although utilitarianism and liberalism continued the struggle of Enlightenment against religion (the liberals fought for the separation of the church from the state) and maintained the tradition of 18th century rationalism, they left to religion to provide compensation for real inequality. The faith in God before whom all men are equal, the faith in the Creator, who made all men equal, the faith in the Saviour, who dies for all men, represent ideological compensations for real inequality. Real equality is abandoned to the goodness and wisdom of the Creator; its achievement in the distant future is a matter of faith.

Liberal democracy could not have been democracy for all members of society. This point is rightly emphasized by Maurice Duverger, who writes: »What could have meant freedom of thought, freedom of the press, freedom of assembly and association to the workers in the cellars of Lille ... who were barely able to keep themselves alive, shut-up for at least 14 hours a day, exhausted by work, nearly naked, with no culture and even deprived of the most elementary education« (M. Duverger, »Democracy without People«, Beograd, 1968, pp. 109-110).

But the fate of liberal ideals was not decided by the appearance of the socialist and communist ideals and communist parties which were capable of adopting the rational core of liberalism and its demand for the freedom of the individual as a necessary condition for the freedom of society. Liberalism was rejected and not transcended in the development of socialism. The fate of liberal ideals was decided by the appearance of bureaucracy and technocracy, i. e. by the appearance

of a form of society in which bureaucracy uses technological rationality, created by the scientific revolution of the 20th century, to establish new patterns for the authoritarian manipulation and over the individual.

In its conception of human freedom, socialism did not even transcend the bourgeois-legal-horizon. It even suppressed those freedoms which had already been achieved in the civil society. This fact can explain a characteristic phenomenon of our age – the hunger for liberal values. For some intellectuals of our age, liberalism is a perennial problem. The fundamental human values emphasized by liberalism – the freedom of thought, speech, opinion, association, etc. – are not only undeveloped both in some Eastern and some Western social systems, but also restrained and suppressed.

Classical liberals thought in terms of small states with small administrations. But two super-states with powerful bureaucracies have appeared and divided the world into two opposed blocs.

Classical liberals thought in terms of private capitalists, private entrepreneurs, but a powerful system of state capitalism has emerged since its time.

Classical liberalism counted on the increasing influence of the individual reason and consciousness, but social relationships have come to be rationally regulated in terms of the impersonal bureaucratic institutions and not in terms of the individual reason. This shift is part of the process in which social institutions are increasingly alienated from the individual.

Classical liberalism believed that knowledge and education contribute to the freedom of the individual and increase his social power; knowledge was conceived as the basis for the rational ordering of social relationships. But our age has witnessed the appearance of a form of society correctly described by C. Wright Mills' statement that the power élite is no longer the élite of culture. Society is not governed by men of knowledge and culture; they are merely paid specialists.

The society which has emerged annihilated the basic presuppositions of liberalism; consequently, liberalism is no longer capable of answering questions concerning the direction, the fundamental values and the ends of social development. This does not mean that liberalism has become superseded, but simply that it has been suppressed.

The fate of liberalism in these circumstances is indicated by one of these two alternatives:

1. Liberalism remains the ideal of a small intellectual élite which leads a struggle against total reification, against complete institutionalization in bureaucratic system. At present the ideals of liberalism serve primarily as the focus of resistance for the members of a small intellectual stratum in the West against the attempts to turn them into officials and employees of the bureaucratic state. But this intellectual élite which opposes total reification with liberal ideals lives increasingly exiled, without influence on the course of social life and the solution of practical social problem.

2. Liberal ideals may undergo an ideological bureaucratic transformation. They become ideological phrases, embellishments in politicians' vocabulary used in the process of the bureaucratization of so-

ciety. In the society where state administration is stronger every day and appropriates all political, economic, educational and other social functions, in the society where individual life is organized in such a manner that it increasingly loses its autonomous character as it completely conforms to the institutional framework, the appearance of liberal ideals in official political pronouncements can have only one meaning – the meaning of ideological mystification. The conflict between the liberal and the conservative political parties has almost completely disappeared from practical social life. Liberal ideals are now used for moralistic embellishment of the existing reality; they live only in rhetorical phrases of contemporary political pragmatists, in phrases which contribute to the maintenance of the existing order and not to its change. Invocations of freedom and the right to autonomous personal choice can only be ideological embellishments in the circumstances of the increasing authoritarian institutionalization of society. The ideological use of liberal values occurs at a time when they are absent from the actual practice of social life.

This use has an ideological character since liberal ideals are employed to give a false representation of man's relation to reality. They are no longer guides to critical knowledge of human possibilities and of the limits of existing reality, but instruments of manipulation whose purpose is to ensure the conformity of the individual to the given society; they serve for the mystification of the existing reality and increase his dependence on it.

In contemporary Western societies this gap between liberal phrases and authoritarian social practice is constantly widening. According to the pertinent observation of Maurice Duverger these societies are more and more »democracies without people«. Democratic freedoms belong to an increasingly smaller number in the power élite. The freedom of choice is destroyed by authoritarian programming of individual consciousness and by restricting the number of possible alternatives. Political parties in power and those in opposition have nearly identical programmes. The Gallup Institute can predict the results of elections in Western democracies precisely because the individual is subject to programming and manipulation. Predictions are based on simple calculation of the intensity and scope of ideological indoctrination operations before elections with the help of the powerful mass communication media. Public opinion has degenerated into mass opinion since individuals have become incapable of resisting the penetration of political ideologies.

Thus the gap between reality and liberal ideals widens. Belief in them still enables a small number of individuals to resist successfully, but generally they are pessimists since they are conscious of the gap between freedom and reality and are powerless to transcend it. As an instrument of ideological indoctrination, liberal ideals foster illusions about freedom and pseudo-rationalizations concerning reality, they prevent the formation of the critical consciousness of existing reality. In these circumstances the invocation of liberal ideals contributes to the maintenance of the *status quo* and not to an openness towards new possibilities.

Liberal ideals are most often used to compromise socialism and communism by maintaining the false dilemma: either communism of the Stalinist type or liberalism of the existing capitalist society. The purpose of this ideological manipulation of liberal ideals is to narrow-down man's consciousness of the possibilities which can and ought to be chosen as a means to transcend the existing reality. A twofold mystification is achieved by this use of liberal ideals: a. communism is identified with Stalinism, and b. liberalism is identified with the existing structure of capitalist society. The conflicts of interests of two bureaucratic super-systems are represented as conflicts between liberalism and communism.

This ideological use of liberal ideals will in the future have the purpose of concealing the real meaning of communist ideals rather than directly attacking Stalinism, since increased structural similarities between Western societies (particularly USA) and the Soviet system are the result of objective social development. In both systems the social order is founded upon the rising power of bureaucracy. This power increases with the development of technology. In both systems technological development has been transformed into an end and is no longer a means for the liberation of man. This transformation of the means into an end, as well as any reversal of the means-ends relationship, is founded on definite particular interests: when technological development is adopted as an end in itself, it is in fact always used as a powerful instrument in the hands of bureaucratic power over people. In both systems technology increasingly becomes a means to maintain the subjection of man rather than a means for his liberation.

The similarity of these two systems is clearly revealed if social structures are studied from the standpoint rightly imposed by Max Weber. According to Weber, if we want to assess any social order, we must examine what type of man has the best chances to prevail under it. This idea is adopted by C. Wright Mills, who writes: »The most important questions to be asked about any sphere of society are: what kind of man does it tend to produce? What personal styles of life does it encourage and foster?« From this standpoint Mills gives the following correct diagnosis of the analogies between the Soviet and American societies: »In the American white-collar hierarchies and in the middle levels of the Soviet 'intelligentsia' – in quite different ways but with often frightening convergence – there is coming about the rise of the cheerful robot, of the technological idiot, of the crackpot realist. All these types embody a common ethos: rationality without reason. The fate of these types and this ethos, what is done about them and what they do – this is the real, even the ultimate, show down on 'socialism' in our time. For it is a show down on what kinds of human beings and what kinds of culture are going to become the models of the immediate future, the commanding models of human aspiration« (C. Wright Mills, »Power, Politics and People«, New York, 1963, p. 393).

The Soviet Union today is a strongly developed bureaucratic society ruled by the Holy Trinity of political bureaucracy, technocracy and military bureaucracy. The Soviet society has not resolved the fundamental contradiction of capitalist society between the private individual and the authoritarian social whole alienated from it. It has

strengthened this contradiction and developed it in a new way. In the same way as in the West, there has occurred a strong development of the state and its institutions which deprive the working class of the possibility of direct control of society.

The fate of Marx's ideals of communist freedom in the Soviet society has been similar to the fate of liberal ideals in the Western democracies without people.

What is the relationship between liberal ideals and Marx's ideal of communist human community?

As theories of freedom, both doctrines involve the beliefs that freedom and reason coincide, that greater rationality is the basis of freedom and, conversely, that greater freedom of the individual is the basis of a greater rationality of society as a whole. Both doctrines see freedom as an essential condition of man's authentic life. Both doctrines deny the possibility of freedom which would not be the freedom of individuals: freedom can exist only through free individuals. Both doctrines affirm that the freedom of choice and of autonomous establishment of individual ends are essential to the idea of freedom. Both doctrines adopt the view that the self-activity of individuals is the only possible basis for genuine universality at the level of the society as a whole, etc.

The differences between the two doctrines are essential, but they do not arise from complete incompatibility of two value systems, as it is maintained by both Stalinists and pseudo-liberal bourgeois politicians.

Liberal ideals can be realised only if they are transcended, not suppressed, by the communist ideal of freedom. Liberalism conceived freedom as the freedom of the private individual who is incapable of transcending the state as an alienated general power and whose adherence to private interests places him into constant opposition towards its tendencies to independence. It is obvious today that this is completely ineffective as a means for securing the freedom of the private individual. Man as the bearer of freedom is conceived in liberalism as a divided being, living in perpetual conflict between private interests and the interests of society as a whole.

Liberalism asks for rationality as the balance of limited private interests and controlled but alienated general social interests. Marxism pleads for a new type of rationality as the basis and expression of freedom. Liberalism is not aware of the fundamental limits of civil society. According to Marx, in the existing class society these limits are expressed in the fact that man »leads a double life – a celestial and a terrestrial life, and not only in thoughts, in consciousness, but in reality and in life as well – life in the political community, where he appears as a social being and life in the civil society, where he acts as a private person, regards other people as means and becomes a playing of alien powers« (K. Marx, »The German Ideology«).

Civil society has established and strengthened, alongside the sphere of private interests, the sphere of »abstract, mute«, authoritarian social generality and political institutions of the state. But freedom is possible only if both poles of this contradiction are transcended. Then, and only then, the freedom of the individual can become a necessary condition

for the development of society as a whole. Until this division of man into a private being and a subject of the authoritarian state is transcended, real freedom and real rationality are impossible; real rationality consists in man's ability to govern society without alien powers, to be a self-governing individual. Communism represents a demand for the creation of a society in which social institutions would be the means, the instruments of the self-organization and self-government of individuals, and not a power over them.

Rational freedom as the ability to regulate private interests in the society of alienated generality is impossible. The only possible type of rationality in these circumstances is technological rationality which is a form of manipulation practised by the élite on all other members of society. The freedom of private initiative increasingly gives way to authoritarian censures of individual behaviour.

Marx's vision of new rationality and freedom is essentially connected with the appearance of the free self-governing human community which can only arise with the simultaneous negation of both the egoistic individual and the alienated institutionalization of society, with (in Marx's terms) the negation of *political society*, i. e. the society with political institutions as instruments of power over man. Man cannot organize his own powers within the framework of *political community*; this is possible only in the process of the withering away of the state and its political institutions. Socialism is either the process of this negation or it is no longer socialism. Socialism is not a new type of political and constitutional order, but the *process* of suppressing all institutions which would confine society within a *closed political system*.

According to Marx, »social revolution is the protest of the individual against his isolation from the social community, which demands a free community as the essence of individual man«. Every society in which the common interest is not defined in terms of liberated self-acting individuals is not a free human community in Marx's sense, but some particular type of political, i. e. class society.

Marx demands a Copernican turning point in the relationship between the individual and society which would make possible for the first time both the real freedom of the individual and the real unity of freedom with the rationality of reason (*Vernunft*): he pleads for the negation of every authoritarian social whole and demands an individual who carries his social being autonomously within himself as his own need and power. The role of the proletariat in this process is not the establishment of proletarian government, a political system with institutions in which other members of society would be subjected. For the real, essential interests of the proletariat this is a *contradictio in adjecto*. Whenever the system of political power is strengthened in the name of the proletariat, this is not done in its real interest. The real interests of the proletariat, as the bearer of universal human emancipation, can be realized only in the process of negating the social stratum whose function is to rule over men. The free human community can arise only through this negation. But the proletariat as a class is also negated and transcended in this process. The proletariat has no objective particular interests which it should need to defend by a closed political social system.

The fate of Marx's ideal of free self-governing community has been similar to the fate of liberalism. At present it represents a focus of resistance in bureaucratic societies which call themselves socialist, but it is also being subjected to ideological transformations and mystifications on a mass scale. The basic intention behind these transformations is to deny the function of the ideal as the revolutionary critical negation and the guide in the process of transcending all forms of political alienated society. If an ideal loses this negativistic critical connotation it passes into its opposite and serves for the apology of political practice aimed at the maintenance of a particular political system of rule over man, as an instrument of rationalization of particular bureaucratic interests which impose themselves as the only possible form of general social interests.

We shall now show how Marx's ideal of free self-governing community was re-defined in Stalinist ideology.

1. One of the most important ideological mystifications is the idolatry of work and of the working class *as a class*. Soviet society is a society of state economy. The Soviet worker is a wage labourer in the service of state bureaucracy. He is denied both the free disposal of the means of production and the control over the distribution of his surplus labour. He is even less free than wage labourers in Western societies: his freedom to travel and even to choose his work is severely restricted (he is often deprived of the right to change his place of work). In these circumstances Marx's doctrine of the working class as the bearer of universal human emancipation changes into its opposite. The worker *as a worker*, the working class *as a class* are exalted as the highest attainment humanity has reached so far. This idolatry of the working class conceals the real relationship; the underlying intention is to condemn the working class to remain a class by declaring that it has achieved the maximum of freedom in the »socialist state« since it no longer produces for others, but for itself, i. e. for its own »people's state«. This idolatry of the working class serves to conceal its real perspectives of humane future in which it would transcend itself as class, i. e. as a limited, particular sphere of society and by its free self-activity suppress the authoritarian social whole existing in the form of the state and its political institutions ruling over man.

The working class cannot realize any of its interests as a class if it is deprived of its historical possibility to transcend itself as a class and create a society of real equality. The idolatry of the working class is accompanied by moralistic sermons about work as the meaning of human life and the foundation of human essence and freedom in the present circumstances. Man as a worker becomes a universal moral ideal. The worker is eulogized as the paradigmatic creative being, and exhausting overtime work is identified with creative practice; all this occurs while the worker is completely deprived of the right to dispose of and control the means and results of his labour.

Marx declared neither that labour, as the production of economic wealth, was the end of human life, nor that the development of labour productivity was the fundamental aim of socialism. But this is the fundamental tenet of Stalinist ideology. For Marx, labour and its productivity represent the means which should lead to the appearance of

free time in the free community as the essential condition for human creation »according to the measure of beauty« and development of individual capacities. However, the Stalinist ideology maintains that »labour plays the principal part in the formation of aesthetic views and interest of the Soviet worker; and on the other hand the development of aesthetic views promotes a deeper comprehension of the beauty of labour and its transformation into the principal need of human life« (»On the Personality of the New Worker«, Moscow, 1963, p. 198).

Stalinist ideology maintains that the social character of the individual is developed during the process in which the social norms are interiorized. »In the moral code of the builders of communism, collectivism is regarded as one of the most important abilities of the Soviet man« (Op. cit., p. 137). According to this ideology, collectivism or the subjection of the individuals to the collective is a necessary condition of individual freedom. Freedom is interpreted as a form of subjection to the needs of the social whole and to the laws of the external world.

2. This idolatry of the work and the working class is complementary to other forms of ideological consciousness, the most important being the idolatry of the charismatic leader, the so-called personality cult. The appearance of the cult of the charismatic leader is the fullest ideological reflection of the social being of bureaucratic societies calling themselves socialist. In all societies characterized by class inequality and power over man the cult of that power necessarily emerges. The cult is the most general expression of the individual's dependence on the forces which are above him and to which he is subjected. The personality cult is a new form of religion necessarily present in all class societies.

Contemporary Soviet ideology indulges in vigorous criticism of religion in the traditional sense of the 18th century Enlightenment, but it nevertheless takes upon itself all the principal concerns of religious consciousness and performs its basic function, viz. the expression of the individual's dependence on the social forces as the essence of human life and the only possible form of human existence. The death of the God in heaven gives rise to the appearance of new gods on earth; the object of worship is now the ruler of this world whose person is the embodiment of social power and authority. According to the cult, he is all powerful and, since his power is unlimited, he become the only universal being; he is responsible for the success of revolutions. He is the fullest embodiment of general interests. Everybody awaits his wise words as the voice of law. Without him anarchy would break loose. He is the embodiment of rationality and freedom. Compared to him, all other men are creatures unable to make decisions and take risks. Chaos comes after him. His capricious voluntarism is presented as the form in which historical progress manifests itself. Above responsibility, he is, nevertheless, the anxious father whose censure and punishment are severe but just. He cannot be replaced or removed from his position; the unity of the party, the people, the class, the state, etc. rests on him. All these religious elements of the personality cult cannot be understood if they are not recognized as accurate reflections of a real despotism, of a real usurpation of the authority, of bureaucratic power

which has arrested social development, of the actual feeling of dependence, of all members of society on this all-powerful centre of usurped power.

But in common with all ideologists this cult represents man's dependence on forces which dominate him as his essence and only possible form of reality, thus concealing the possibility and perspectives of real human freedom.

We have a complement to the idolatry of charismatic authority when the practical political ends of the given society are imposed as an ideal in an authoritarian manner, and a macro-structure of the existing reality is identified with achieved socialism. Thus socialist ideals become an instrument of tyranny: they are used to justify norms imposing behaviour in conformity with the global structure of the so-called socialist system i. e. with the interests of its rulers. Communist ideals have been transformed into an ideology which conceals contradictions of the so-called socialist system, identified by the bureaucratic social order with achieved socialism.

This transformation of Marx's ideal of a free human community into an ideology which justifies and mystifies a bureaucratic social system has not been effectively resisted by communist parties outside the so-called socialist countries. This has had a very important effect in the absence of a critical attitude towards the practice of socialist countries and the related loss of critical contact with their own society. Western communist parties have increasingly ceased to be guided by Marx's ideals of socialist humanism; they have partly succumbed to strong ideological indoctrination coming from »fraternal parties« of socialist countries and thus have abandoned the revolutionary standpoint of adequate criticism of the civil society and has lost contact with the real interests of their own working class.

The greatest number of Western communist parties are no longer guided in their practice by the values of Marx's humanism. Their general outlook and theoretical ideas, their interpretation of Marxism and the tactics of political struggle, resemble more and more the *Realpolitik* of social democracy, which renounced the revolutionary struggle for the change of the class structure of contemporary society.

3. Invocation of the ideals of socialist humanism has a twofold function in Stalinist social systems: a) to conceal the truth about existing reality by the identification of socialism with existing legal and political order; b) to serve as an additional moral embellishment when mystification by means of identification is not completely effective. When all the brutalities of coercion and inequality in bureaucratic systems are clearly revealed, then the élite resorts to the ideals, unrealised so far, in campaigns of nostalgic recollection, to moralistic sermons, to moralistic demands for equality, etc. from the centres of political power. But all this is forgotten shortly after the recovery of the given system of bureaucratic power.

Bureaucracy did not establish the principle of socialist equality as a legal constituent of social relationships and thus prevent by law the possibility of seizing the surplus labour from the working class; it gave no legal guarantee to the socialist principle of equal rewards for productive and unproductive labour. It has systematically avoided ap-

plying this principle (considered by Marx to be a reliable instrument against the transformation of bureaucracy from the servant into the master) and has only verbally endorsed it when it has been forced to do it by the resistance of the working class against inequality and unjust appropriation of the surplus labour.

When it is forced to speak of socialist equality as an ideal, bureaucracy only produces ethical sermons which are not intended to change anything in the existing structures. The ideals thus become instruments for the embellishment of social structures characterized by inequality and social injustice.

4. The ideals of Marx's socialist humanism have undergone interesting transformations in the framework of Stalinist ideology in so far as it is concerned with *the assessment of the past*. For Marxism these ideals represent the foundation of critical knowledge concerning both the present and the past; they are necessary for the critical assessment of the past, since only a critical non-apologetic attitude towards history of the communist movement, enables us to apprehend and reveal authentic possibilities and an authentic future. In the Stalinist ideology the attitude towards the past and its assessment are primarily intended to strengthen the meritocratic foundation of bureaucratic authority. The authority of contemporary bureaucracy is meritocratic; membership in the ruling élite is based on merit. The majority of those who seized power after the socialist revolution had been revolutionaries. But their achievements have become instruments of ideological indoctrination; their struggle for the free human community, for the freedom of all has been transformed into a new form of power over men.

Various ideological myths about the past flourish in this society of the bureaucratic authority. The past, as well as the present, becomes the medium which reveals only the infallible genius of charismatic leaders expressed in thought and action. Charismatic individuals become demiurges of history. The working class is conceived as malleable material shaped by their genius. The charismatic leader has always been present everywhere; the decisive battles were fought and the fate of the revolution decided only where he was present. The critical attitude towards the past appears from time to time provoked by clashes between the bureaucrats. History is then shortened, the pages describing the achievements of the fallen leaders deleted. If a new person succeeds in becoming the head of the hierarchy, history undergoes a fundamental revision (when Khrushchev was in power all histories of the Second World War primarily emphasized his role in the war). Since every bureaucratic system is characterized by the continual struggle for supremacy in the power élite, history is shortened every time one of the former heroes, after whom towns, villages, streets, factories and schools were named, falls from power. The length of history varies inversely with the concentration of power.

History of *this kind* always provides a paradigm. Historical writings are transformed into pedagogical treatises. Their purpose is to set an example to future generations. Bureaucracy thus enslaves the past, the present and the future. It tries to prevent the new generations from arriving to their own conclusions about their ancestors and choosing

their future on the basis of their own commitments. The meritocratic representation of the past is exclusively intended to strengthen the influence of the ruling bureaucrats. In spite of its professed reliance on Marx's so-called materialistic interpretation of history, Stalinist ideology has in fact abandoned it, since it represents history as the work of heroes. The emphasis on the role of the working class and the »masses of people« in history does not possess serious methodological significance and is just a rhetorical phrase with no influence on the actual interpretation of history.

5. The relationship between Stalinist ideology and theoretical thought has often been examined in the writings of Yugoslav philosophers and social scientists. We shall consider only some recent changes affecting this relationship.

Stalinism passes through two phases of development. Some of its present characteristics make it considerably different from the Stalinism of Stalin's time. These new characteristics are important enough to merit the name of Neo-Stalinism. In Stalin's time, the voluntarism of charismatic authority was the *ultima ratio* both of theory and of practice. Only what this capricious voluntarism imposed was regarded as objective. Political pragmatism based on this voluntarism was the supreme arbiter in all spheres of intellectual life and social practice. The foundation of theoretical thought consisted in the enforced acceptance of gross ideological mystifications as the framework of »freedom«. But this period has ended and the struggle for technological rationality in social theory and practice has started. This is shown by the present state of philosophy and other theoretical disciplines in the Soviet Union which accurately reflects the events and changes in the Soviet society since the 20th Congress of the Communist Party. In philosophy and the social sciences the Stalinist old guard is now opposed to the new generation which tries to re-orient philosophy, sociology, etc. in the direction of contemporary operationalism and functionalism, and to change the present sectarian, dogmatic attitude towards the results of science in Western Europe. There is now less direct imposition of political voluntarism in the form of ideological interventions which serve as the final arbiters in matters of theory. I believe the time has past when the Central Committee of the Party passed resolutions even on the questions of genetics. Philosophy and the social sciences are now asked by politicians to contribute to the creation of the most effective methodology of the existing political practice. The results of science and of positivistic orientations in Western philosophy are now increasingly used for the purpose of the existing political practice. Not long ago many spheres of scientific inquiry in the West were stigmatized as bourgeois nonsense. Now the studies in these previously denounced disciplines – functionalist sociology, symbolic logic, theory of meaning, cybernetics – are translated on a mass scale in the Soviet Union. The fundamental aim is to bring the existing theory and practice into accord with the results of contemporary technological revolution.

What has changed? The demand for the suppression of every critical attitude towards the society as a whole has remained. Since this critical attitude towards the whole is absent from contemporary positi-

vism and functionalism, the methodology of these orientations can be applied very successfully for the purpose of effective manipulation of the existing facts and relationships. A critical attitude and dogmatic intolerance are maintained exclusively in regard to the humanistic philosophy and theory in the West, in regard to the philosophy of existence, phenomenology, and, particularly, in regard to Marxist criticism of contemporary society. Self-censorship remains the necessary condition of theoretical work. But excommunications and political anathemas are now applied only to those who want to know and to express the truth about the whole, who want to have a critical attitude regarding the whole.

Acceptance of the existing structure as the only possible reality still remains the framework of all theoretical thought. Within this framework we can discern attempts to give to bureaucratic voluntarism a more methodological cast, and to replace blunt censorship and brutal torture with milder forms of manipulation provided by contemporary science and technology. Theory is pervaded by a bureaucratic spirit in a new form, by bureaucratized scientists whose work is aimed at providing politicians with a methodology for solving problems of limited scope in the framework of existing social relationships by the use of technology. These scientists devote themselves to the construction of »situational logics« and methodologies of effective government in various spheres of social life. The bureaucratic conformity of theoreticians is manifested in new forms. Communism, socialist equality, socialist democracy, freedom of the individual, the self-activity of the proletariat, self-government and other values of socialist humanism are increasingly absent from the technological vocabulary of theoreticians. The disappearance of these values-embellishments is denounced by the Stalinist old guard as a de-ideologization and opposed in the name of old forms of *partiinost*, i. e. with the demand for direct subordination to Lenin's theory and praxis. The new generation of theoreticians is struggling for the technological rationalization of political voluntarism.

This new generation reduces humanistic problems to the demand for a new system of ethics and authoritarian morality, for systems of norms of behaviour whose function is to effect the socialization of the individual in the framework of the existing whole, his maximum functional adaptation to the existing social structures.

The principal characteristic of Neo-Stalinist ideology is technocratic and scientist attitude to science and to the theory of man and society; according to Neo-Stalinism, science is the sole instrument and the sole criterion, and constitutes the only possible knowledge of reality. This attitude is excellently adapted to the irrational character of the whole. For science is conceived as an instrument of the technological rationalization of existing reality and not as an instrument of its change through critical knowledge. In their main epistemological orientations instrumentalism and functionalism are close to the position of contemporary Western positivism.

The problems of humanism are reduced to the questions of how to achieve a moral being perfectly adapted to the given society, and a methodology of successful interiorization of the authoritarian whole in

individual consciousness and behaviour. Thus technocracy and moralism are integrated into a dualistic unity, characteristic of every bourgeois ideology. In this manner, the conformity of individual thought and behaviour are produced on a mass scale; this conformity is more than evident today when the system has clearly revealed its brutality in the occupation of Czechoslovakia, while only a few heroic voices were raised in protest.

*

Today it is often maintained that the present age will witness the end of ideology.

A book by Daniel Bell is entitled »The End of Ideology«; Raymond Aron has written a study on »La fin de l'âge idéologique«; and in his »Ideologie und Wahrheit« Theodor Geiger also refers to the end of ideology.

Geiger writes: »We designate as ideological those statements which by their linguistic form and the sense it expresses, present themselves as theoretical statements about reality, although they contain atheoretical elements which do not belong to reality as it is objectively known«. According to Geiger, ideology is a set of evaluative statements which are not scientific, cognitive statements capable of empirical verification. Evaluative statements include philosophical, ethical, aesthetic, political statements based on the so-called »primary judgements of value« (Primärbewertungen, Werturteile), i. e. on the immediate judgements of taste. It is senseless to treat these statements as if they were true or false. Ideological statements arise when a bias or prejudice is expressed as if it were objective scientific truth. The task of science is to eliminate from knowledge all »existential factors«, every subjective bias. According to Geiger, ideology based on »biased judgments« will disappear in the forthcoming age of science.

But is the age of science bringing the end of ideology in our sense of the term – the end of man's distorted and mystified consciousness of himself and his world? Herbert Marcuse replies: »Man can do more today than the heroes and demigods of (old) culture. He has solved many insoluble problems. But he has betrayed the hope and destroyed the truth that were preserved in the sublimations of higher culture«. The contemporary world of science and technology has completely adapted all values to the existing reality and has rejected those values which guide the practice of critical negation and transcendence of the existing reality. The antagonism between reality and value has almost disappeared. But this opens the way for a new ideology with no elements of opposition, resistance, no ideals. Ideals as critical projections of a new totality retreat before the functionalist, structuralist, and behaviourist identification of totality with the existing whole.

When Daniel Bell writes of the end of ideology, he is referring to the exhaustion of ideals in our sense of the term. He writes: »World-wide economic depression and sharp class-struggles; the rise of fascism and racial imperialism in a country that had stood at an advance stage of human culture; the tragic self-immolation of a revolutionary generation that had proclaimed the finer ideals of man; destructive war of

a breadth and scale hitherto unknown; the bureaucratized murder of millions in concentration camps and death chambers . . . all this has meant an end to chiliastic hopes, to millenarianism, to apocalyptic thinking – and to ideology. For ideology, which was once a road to action, has come to be a dead end« . . . »The driving forces of the old ideologies were social equality and, in the largest sense, freedom. The impulses of the new ideologies are economic developments and national power« (»The End of Ideology« Glencoe, 1960, pp. 369–370, 373).

The forthcoming age seems to belong to specialists and engineers, to technical intelligentsia and political bureaucracy without ideals.

Philosophers become social engineers, artists are required to be the »engineers of human souls« (Stalin). Theory becomes limited practical-technical knowledge concerned only with the question of *how* to solve concrete problematical situations in the framework of the existing reality and disregarding the question of *what* this reality is. *Sacrificio intelecti* becomes a necessary condition of theoretical work. The sacrifice is no longer demanded only in the name of the Party, Revolution, Class, General Interests, but in the name of Science as well. Personal conviction and dedication to the pursuit of truth are no longer required. Responsibility towards the existing reality has replaced them as a norm. The forthcoming age belongs to technology and mass culture, offering empty amusement as the only form of man's being with himself in his free time. Mass culture and empty amusement are a new opium for the masses, a powerful instrument for diverting thought from the fundamental problems and difficulties of contemporary life. Accord between the individual and society is achieved through complete adaptation of the individual to the collective, to the existing structures. Public activity is monopolized by the organization-man, the man who thinks, acts and feels as a particular organization (i. e. those who are ruling it) dictates.

The forthcoming age is an age of anonymity and depersonalisation, an age in which an authentic personality is often condemned to be a private individual isolated from the public sphere of society. The leaders of public life increasingly escape from the control of society, creating the situation of great irresponsibility. The emblems of revolutions and their ideals become instruments of manipulation and mere embellishments, instruments for the defence of bureaucratic interests. As Adorno says: »The power of reason is (today) the blind reason of those who hold power« (T. Adorno, in K. Lenk, »Ideologie«, Luchterhand Verlag, 1967, p. 326).

Our age is characterized by intellectual emptiness and disintegration; but *new forms of resistance* are also present. We are confronted with the following alternatives. One is presented by A. D. Saharov, member of the Soviet Academy, in his *Manifesto on progress, peaceful coexistence, and intellectual freedom*. This alternative is based on the technocratic vision of the future founded on the belief in the unlimited power of science, in the development of technology, which will increasingly mitigate the ideological differences between two great super-powers. The two super-powers will undertake an organized struggle for »geohygiene«, for a higher standard of living, for the so-

lution of the famine problem, etc. Their mutual contradictions will increasingly be resolved by mutual co-operation and help. An affluent society might then emerge but, in the framework of the existing bureaucratic structures, it would be a society without personal freedoms.

The second perspective is connected with the resistance of the young generation to this affluent society with its authoritarian manipulation of human beings. But the young generation know what they do not want better than what they want and they are united in their protest more than in the formulation of new ideals. This situation is correctly described by Ernst Bloch speaking of the student unrest: »Brecht's words 'I clearly see the goal, but I do not know how to approach it' are no longer applicable. On the contrary, it seems that one knows how to approach the goal but is not able to see it clearly. If the existing reality does not comprise the anticipation of the distant goal there are no corresponding nearer goals either« . . .

Marx's ideal of the self-governing social community is the goal of the young Yugoslav generation. This was also the goal of the student movement in this country. But the demands of the new generation cannot be satisfied by the ritual gesture of their joining the Party and the solemnly presented red carnation at this occasion.

The ideal of the new society must live in the form of practical freedom of the young generation in order for it to find its own more humane future in the context of radical debureaucratization. Any other task imposed in the name of socialist humanism would mean the end of that ideal.

THE PHENOMENON OF »THEORETICAL ANTIHUMANISM«

Ueljko Korać

Beograd

Humanism is the main theme and preoccupation of all progressive Marxists and people today. It is a theme which constantly inspires and impels; a theme which never ceases to be current. At the same time and perhaps for that very reason, it is a theme which in varied ways provokes opposition and doubt. It provokes the reactionary bourgeois as well as the nonhuman socialist bureaucrat or the indifferent technocrat. It provokes all functionaries and ideologists, regardless of the system in which they function and the people for whom they create an ideology. It is essentially foreign to the functionary's way of thinking. Humanism, that rare flower of the most noble of human aspirations, is to the functionary's mind nothing more than a questionable, abstract illusion. Hence the phrase »abstract humanism« is a phrase which functionaries of all ideological block generously use; a phrase when belongs to all opponents of humanism.

There is no doubt that the most indicative opponents of humanism are to be found in the spheres of politics and ideology. However, today's opponents of humanism come forth not only in the name of the world's institutionalized political and economic power structures, but also in the name of those accepted values, which we must often identify with progress. Modern humanist thought must pay particular attention to these values.

One such value is analytical reason. It speaks in the name of science and resembles ordinary common-sense empiricism. It comes out against tradition and ignores history. It restricts itself to the structure and function of all things, and either ignores or negates all the rest. It attempts to turn the effectiveness of structural and functional analyses into absolute and it brings into fashion a structuralistic and functionalistic way of thinking which can be applicable in all systems. In short, analytical reason would like to impose itself as the most modern way of thinking.

The French structuralist M. Foucault is characteristic of those who defend such values and we will therefore take his position as a typical example of those waves striving to take over modern thought. Against

all that was, he stands for the new, the scientific and the progressive. According to him, the dominating influence of analytical thought, confirmed by the successful application of science in technology and by the opposition to all forms of dialectics, including humanism, is what underlines the spirit of the twentieth century. Foucault tells us that humanism is rejected, precisely because it appears as a postulate of the dialectics of history, as well as that of human experience and alienation, — all of which means that humanism is rejected as a postulate of philosophy, which seeks and finds a real possibility for man to realize his true purpose, his authentic being. When analytical reason thinks along these lines, it is thinking within the limits and framework of the nineteenth century and not towards the demands of the twentieth century. Hence Foucault states that Sartre's humanistic commitment is typical of that of a nineteenth century man who would like to think in twentieth century terms. Like all other structuralists, Foucault regrets that the forces and manifestations of analytical reason are still scattered, but he hopes that the logical critique of philosophical traditions begun by Bertrand Russell at the beginning of the century will eventually bring about the complete liquidation of dialectical thought, and of humanism which is based on dialectics. Such is, in fact, Marx's humanism.

That the ideas of humanism never bloomed in the spiritual climate of scientism and pragmatism, that they never found support in analytical reason even when this latter formally took the humanist path, shows modern history's total experience, particularly that experience which humanity gained from the end of the nineteenth century up until the present day. Analytical reason's present campaign against dialectics and humanism demonstrates this once more. Humanist ideas and traditions are rejected in the modern variant of analytical thought as being a *quantité négligeable*, and this in the name of a world which desires to change these ideas and traditions into scientific and technocratic visions, a world straining itself to show that this is the only possible road towards human progress, the only possible way of realizing science and technology's human mission. That is why, in the current language of everyday pragmatism, one hears increasing talk about the so-called «abstract», about inconcrete humanism, as opposed to the concreteness of effectiveness of science and technology. In analytical reason, this same concreteness is manifested as a negative stand vis à vis the ideas and traditions of humanism. One forgets that it is impossible to pose a single fundamental philosophical problem today without directly or indirectly taking into account man's existential problems, his relation to the world and to himself. These are problems which, like it or not, give philosophy its modern features. Philosophy can reject them, but she then necessarily becomes antihumanistic. Analytical reason which negates dialectics and humanism cannot take a middle of the road position (as is believed by those who cultivate scientific and technocratic visions); it must go all the way towards negating not only «abstract» humanism, but all humanist ideas and traditions. This is only the end result of modern analytical reason's

anti-dialectical adventure which attempts to replace humanism by the cult of science, in the illusion that science and philosophy do not need humanism of any kind.

This, analytical reason's adventure, takes on the most varied of forms and dimensions. For modern philosophy and humanism, the most interesting consequences are still those which appear under the Marxist mask. Marxism, as Sartre says, is the philosophy of our era, and it is understandable why such a mask must be assumed. However for the modern world, this method of expression is particularly interesting and significant. Marx's humanism is suddenly transformed into so-called »theoretical antihumanism«, and justification for such an odd turn-about is found in the life and works of Marx himself.

We can understand the true nature of this turn-about when we read »*Pour Marx*« (For Marx), written by the recognized and increasingly influential French Marxist Louis Althusser, and published in 1965. It appears that this book was written, with the sole intention of contesting the anthropological and humanistic character of Marx's philosophy, and this in the name of inherited dogmatic Stalinistic schemes.

Louis Althusser's fundamental thesis is nothing new. It is a well known theory that in 1845 Marx radically and definitely broke away from all theories which based history and politics on the essence of man, and that he rejected all theoretical postulates of humanism, only to transform humanism into ideology. According to Althusser, Marx's break with anthropology was so definitive and significant, that his scholarly discoveries would be incomprehensible if that break was to be ignored. For in this case, Marx's anthropology would be nothing more than ordinary youthful enthusiasm which ended in 1845, the moment when Marx came forth against Feuerbach's materialism and philanthropic humanism. Althusser concludes that any thought which leans on Marx and aspires to restore Marx's anthropology or his theoretical anti-humanism, can theoretically be nothing more than »ashes«, and practically, only a monument to pre-Marxist ideology which relies on real history. The danger remains of its being dragged into senselessness.

How does Althusser justify his stand?

According to him, it is through negation and rejection of the theoretical pretensions of humanism that its practical, ideological functions are affirmed. Therefore, the philosophical basis of humanism is rejected in the name of ideological functions. In order to clearly define this transformation, Marx's views are termed as »theoretical antihumanism.«

Evidently, Althusser's main aim was to transform humanism into an instrumental ideology for present needs. Stalinist dogmatism knows humanism in this way only: — anything that cannot be used as an ideological tool is either rejected or disqualified as »abstract« humanism. To what degree Stalin was a concrete, and Albert Schweitzer an »abstract« humanist, is not matter for consideration, but rather a question of choice.

The French Marxist Garaudy, who in the past few years has gone through a very fundamental personal intellectual transformation, has shown in his critical contemplations that such an understanding of

Marx's ideas leads unavoidably to a Manichean vision of the world, with all of its consequences from thought to action. When he came out against Stalinistic dogmatized Manichaeism, he openly presented his position that Marx's views, as well as Marx's humanism could be clearly defined only when they took their departure from the authentic Marx. In that case, can the thesis concerning Marx's »theoretical anti-humanism« have any connection with the authentic Marx?

Marx himself answered this question before it was even posed. He replied to it in his »*Theses on Feuerbach*«, in which he clearly and unambiguously, although fragmentarily, defined his basic viewpoints: human (or humane) society, or socialized mankind. This viewpoint expresses the most basic humanistic choice. It does not permit of any reduction to »theoretical anti-humanism« or to the ideology of Manichean exclusivity and absolute closed doors. If we ignore such trends, we deprive Marx's humanism of that which gives it life – namely of its universality and roots in the universality of human experience. Therefore, if Marx rejected Feuerbach's anthropological orientation and his philanthropic humanism, he did so only in order to base humanism on philosophy, beginning from the dialectics of human experience.

The theoretician of »theoretical anti-humanism« ignoring just that, carries through the anti-dialectic adventure of analytical reason to the end. Today it is perfectly well known that even before him many evil things were done and said in Marx's name, however the theory of »theoretical antihumanism« is of particular significance in that it attributes to Marx the responsibility for all that is said and done in his name, and this, all too often without scruple. In this case, analytical reason does away with humanism in order to devote its time to dialectics, for dialectics, as Ernst Bloch has remarked, is neither for comfortable people, nor for the conformity of analytical reason.

Marx's humanism is unimaginable without the dialectics which make up the basic essence of his philosophy and which allow him to state his principles: that philosophy cannot be realized without the abolition of the proletariat and that the proletariat cannot be abolished without the realization of philosophy. Accordingly, the concreteness of Marx's humanism is measured by dialectical experience. If Stalinism abolished philosophy without its realization, then the apology for employing these methods could not have been presented as anything other than »theoretical anti-humanism.« Yet this is in essence only one of the adventures of anti-dialectical reason which will increase in proportion to the growing tendency which exchanges the ideas and traditions of humanism for the cult of science and technology.

Attempts to reconcile Marxism with and to join it to structuralism and functionalism, constitute a highly characteristic product of this tendency. Originally they (the attempts) appeared only among declared structuralists and functionalists who tried to show that Marx was himself a structuralist and functionalist. They used as their main argument the »*Das Kapital*«. Marx was reduced to an absolute system in which man acts like a function. Althusser's example shows that such an interpretation is very close to a dogmatic way of thinking, for it liberates itself from the uneasiness brought about by the dialectics of

critical humanism. From a dogmatic system in which all is Biblically plain and clear, in which ontology is reduced to three simple rules of materialism, logic to four »traits« of dialectics, the philosophy of history to five stages of the class struggle (amusingly summarized by Roger Garaudy) - it is easier to find the way towards system which is based on a vision of society as an entity of harmoniously integrated acts, in which each part functions in order to maintain the whole, than to Marx's revolutionary dialectics of history in which man is the beginning and end of everything. Althusser took just that road and arrived at »theoretical anti-humanism.« The adventure is worthy of attention. But he who gives in to this or to any other similar adventure, no longer takes a stand against so-called »abstract humanism«, he takes leave of Marx's and every other kind of humanism.

ÜBER DEN SINN DES LEBENS UND DIE BEDEUTUNG DES MENSCHEN

Uuko Pavićević

Beograd

I

Für ein Gespräch über die Frage vom Sinn des Lebens, wird es angebracht sein, wenn wir an erster Stelle die formelle Beschaffenheit dieser Frage ins Auge fassen. Diese Beschaffenheit besteht darin, daß diese Frage eine allgemeinmenschliche ist, eine Frage, die jedermann angeht. Ein jeder Mensch muß auf diese oder jene Weise die Frage beantworten, wie er den Sinn des Lebens auffaßt, während auf zahlreiche theoretische Fragen nur eine kleinere Anzahl von Menschen eine Antwort gibt, und solche Fragen zu beantworten imstande ist.

Diese Universalität der Frage vom Sinn des Lebens ist von der Tatsache abzuleiten, daß das Phänomen des Wertes selbst oder des Werterlebens in der Natur des menschlichen Lebens verwurzelt ist. Das Leben läßt sich nämlich, wenigstens bedingt, als Drang zur Erhaltung und Ausbreitung der Lebensmacht definieren. Diesem Drang widersetzt sich jedoch eben jene Gesamtheit der Bedingungen und der Schichten im Wesen überhaupt, die das Leben erzeugt hat, die es trägt und bedingt.

Diesem Gesetz, nach dem die allgemeinen Bedingungen das einzelne Wesen unterstützen, sich ihm aber gleichzeitig widersetzen, kann kein einzelnes Wesen entfliehen. Wir »überführen« dieses Gesetz psychologisch durch unsere menschlichen Stimmungen des Behagens, beziehungsweise des Mißbehagens, die uns anzeigen, ob die Lebensbedingungen unserem Wesen entsprechen oder sich ihm widersetzen. So stellen schon die Stimmungen oder Emotionen selbst, spontane, natürliche Wertantworten auf die Bedingungen des Seins dar, auf die Einklammerung des Lebens in die Welt.

Die Wertantwort des Menschen zur Welt ist jedoch weit davon entfernt, nur auf die gefühlsbetonten, emotionalen Reaktionen des sinnlichen Behagens oder Mißbehagens hinauszulaufen. In diesen Reaktionen bringen wir nur das zum Ausdruck, ob unsere biologische

Natur befriedigt ist, ob unseren vitalen Bedürfnissen Genüge getan worden ist oder nicht. Aber diese Bedürfnisse sind nur eine Grundlage, auf der sich ein ganzes System ausschließlich menschlicher Handlungen aufbaut, die auf spezifische menschliche Werte ausgerichtet sind, in den Begriffen des moralisch Guten, Wahren und Schönen ausgedrückt.

Wir werden uns für Zeit enthalten, diese Werte als höhere Werte zu bezeichnen und die Werte des sinnlichen Behagens (die hedonischen Werte) als niedrigere, denn dies könnte als traditionelles moralisierendes Predigen anmuten. Wir sind jedoch der Meinung, daß wir nicht in die Gefahr laufen, einen theoretischen Fehler zu begehen, wenn wir die Werte des Guten, Schönen und Wahren weingstens relativ autonom, autark nennen.

Wenn wir diese griechischen Wörter übersetzen, so würden sie besagen, daß diese Werte »eigengesetzlich« sind, selbständig, spezifisch. Daß sie derart sind, das müßte man auch auf ihren gegenseitigen Beziehungen und auf ihrem gemeinsamen Verhältnis zu den sinnlich hedonischen Werten beweisen. Die Beweisgrundlage kann auch schon allein die Einsicht in unser unmittelbares Gefühl für Werte und Wertunterschiede sein. Dieses Gefühl muß natürlich nicht in allen Fällen, bei allen Menschen in gleichem Maße entwickelt sein, und am wenigsten kann es das für alle Werte gleichmäßig sein. Doch dort, wo es anwesend ist, wo es tatsächlich entwickelt ist, kann es nicht umhin, sagen wir, die Besonderheit der ästhetischen Werte im Vergleich zu den moralischen Werten nicht anzuerkennen. Diese Besonderheit ist schon deshalb offensichtlich, weil wir das Gefühl des ästhetischen Wertes auch in bezug auf einen moralisch gänzlich negativen menschlichen Charakter haben können, wenn es dem Künstler nur gelungen ist, diesen Charakter den Gesetzen des künstlerischen Schaffens gemäß kräftig zu formen. Dies wäre nicht möglich, wenn das Ästhetische und das Moralische nicht gesonderte Werte wären, obwohl sie sich irgendwo in den Tiefen vereinen.

Diese Besonderheit der ästhetischen und moralischen Werte läßt sich auch aufgrund der erheblichen Verschiedenheit unserer subjektiven Zustände erkennen, die in uns durch diese beiden Arten von Werten hervorgerufen werden. Wir wissen alle, z. B., daß wir, wenn wir Zeugen irgendeiner großen menschlichen Tat sind, wie, sagen wir, einer Heldentat, einem Zeichen von Großmut, einem Ausdruck von grenzenlosem Vergeben, von Solidarität, nicht nur Bewunderung empfinden, sondern gleichzeitig auch eine spontane Anregung, ebenfalls selbst so zu sein, sogar eine Art Gebot, die eigene Feigheit, Kleinlichkeit, Engherzigkeit, Selbstsucht, den eigenen Geiz zu überwinden. Diese ganze Skala gefühlsmäßiger Strahlungen und Suggestionen ist, übrigens, in dem Worte »Vorbild« ausgedrückt, das wir für die genannten menschlichen Verhaltensweisen anzuwenden pflegen. Es ist offensichtlich, das wir das Wort »Vorbild« nicht mit der Bedeutung dessen, was einfach gesehen wird, verbinden, sondern mit der Bedeutung dessen, was wir uns *zum Vorbild nehmen*, und dem wir *folgen* können und sollen. Den moralischen Werten entströmt, also, ein Gebot, eine Aufforderung, ein Imperativ, diesen Werten zu

folgen, sie zu verwirklichen. Wenn es sich um ästhetische Werte und um künstlerische Werte handelt, gewinnen jedenfalls andere Auffassungen und andere Gefühle oberhand, das heißt, die Stellung des Betrachtens, des Genießens und vielleicht auch des Bewunderns. Doch ein Kunstwerk kann bei dem, der es betrachtet, niemals ein Gefühl des Selbstvorwurfs und der Beschämung hervorrufen, weil er selbst nicht imstande ist, solch etwas zu schaffen, sondern im äußersten Falle nur ein Gefühl des Bedauerns.

Dieselbe Methode zur Analyse des unmittelbaren Gefühls für Werte zeigt uns noch schärfer den Unterschied zwischen den spezifischen, nur dem Menschen zugänglichen Werten (des Guten, Schönen, Wahren) und den hedonisch-utilitären Werten, wobei jetzt hinzutritt, daß sich bei diesem anderen Vergleich auch die Einsicht meldet, daß die geistigen Werte nicht nur etwas Besonders, etwas für sich, sind, sondern daß sie vielmehr das axiologische Primat besitzen. Wenn sie kein Gefühl und keine Einsicht für dieses Primat gäbe, so könnten wir keine Erklärung für das Reuegefühl finden, das sich meldet, wenn wir moralische Werte zugunsten der egoistischen Verwirklichung hedonisch-utilitärer Werte hintansetzen.

Der Begriff von der Autonomie der geistigen Werte, besonders in Hinsicht auf die hedonisch-utilitären Werte, weist noch ein Merkmal auf. Diese Charakteristik besteht in der Tatsache, daß es unausführbar ist, diese Werte voneinander abzuleiten, oder, daß es zumindest unmöglich ist, sie ohne Rest aufeinander zurückzuführen. Dies ist eine These, die eine ins Detail gehende Beweiserbringung durch eine ganze Reihe von Ausführungen erfordern würde. Hier werden wir sie nur an einigen, an ästhetische und theoretische Werte gebundenen Beispielen erläutern und illustrieren, und diese Beispiele wollen wir aus der fernen Vergangenheit des Menschen nehmen. Wir nehmen sie absichtlich aus dieser Zeit, eben aus der Zeit der »Anfänge« der Entwicklung des Menschen, denn es ließe sich, der alten evolutionistischen Auffassung nach, annehmen, daß es da nur einen nichtausdifferenzierten Zustand habe geben können und eine volle Übermacht jener Werte, welche Ausdruck des Selbsterhaltungstriebes sind.

Als erstes Beispiel nehmen wir die Zeichnungen des Höhlenmenschen, die oft so genial sind, daß sich Karel Capek einmal gefragt hat, ob Michelangelo auf der kulturhistorischen Entwicklungsstufe seines Zeitalters, das größere Genie ist, oder der namenlose, unbekannte Künstler aus dem Zeitabschnitt der Altsteinzeit. Wir wissen, daß der Urmensch sein künstlerisches Schaffen tatsächlich seinem Selbsterhaltungstrieb und seinen wirtschaftlichen Bedürfnissen unterstellte. Das Zeichnen war nämlich ein Bestandteil seines üblichen magischen Rituals, dessen immanenter Zweck das Erzielen besserer Erfolge in der Jagd und im Kampf mit der Natur überhaupt war. Der Mensch auf dieser Entwicklungsstufe glaubte, daß man durch Nachbildung, durch nachgeahmtes Erlegen eines Tieres (oder Töten eines Feindes), beziehungsweise durch die Darstellung von Pfeilen, die im Tierleib stecken, mit größerer Gewißheit das Erlegen selbst erreiche. So sehr aber auch dieses Zeichnen an und für sich, dieser künstlerische Ausdruck selbst zugleich auch diese utilitäre Funktion besaß, ist er nicht aufgrund des nackten biologischen Bedürfnisses

entstanden, sondern aus der besonderen Begabung und aus dem Sinn für die Darstellung von Formen und die Darstellung des Dynamischen der Bewegung.

Als zweites Beispiel wollen wir die verschiedenen Legenden von der Entstehung der Welt heranziehen, die verschiedenen Antworten auf die Frage »worauf die Welt stehe«. Das sind die Ergebnisse dessen, was wir das Bestreben des Menschen nennen, sich ein »Weltbild« zu schaffen, was wiederum bedeutet, sich durch einen Ideationsprozeß über die momentane Gegenwart seiner selbst und über die begrenzte Umwelt, in welcher der Mensch lebt, hinauszuschwingen, nicht nur das zu erfahren, was jetzt ist, sondern auch das, was war, was der Vergangenheit angehört, das »Hier« seiner selbst nur als einen Moment der Ganzheit, der Welt, aufzufassen. Auch dieses Bestreben läßt sich nicht von den ausgesprochen utilitären Bedürfnissen des Menschen herleiten. Wenn es sich lediglich um utilitäre Bedürfnisse handeln würde, so gälte das Interesse des Menschen nur seiner begrenzten Umwelt und der Gegenwart, und nicht der Welt und der Zukunft.

Es gibt also auch irgendwelche spezifische menschliche Werte. Ihre Seinsweise ist aber ein wenig geheimnisvoll und demzufolge ist es nicht verwunderlich, wenn manche Axiologen zum Bezeichnen der Art und Weise, in der die Werte existieren, den Ausdruck »Bestehen« überhaupt nicht gebrauchen sondern den Ausdruck »Gelten«. Das *Gute, Schöne, Wahre, Humane* besteht nicht in der Weise, wie das gesetzmäßige Verhältnis zwischen der Masse der physischen Körper, deren Entfernung voneinander und deren Anziehungskraft, das Verhältnis, welches durch Newtons wissenschaftliches Gesetz der Schwerkraft ausgedrückt ist. Das Anziehungsgesetz, bzw. das gesetzmäßige Verhältnis der Anziehungskraft zwischen den physischen Körpern ist durch die Realität gegeben, besteht in der Wirklichkeit, nicht bestehen kann es nicht. Mit den Werten verhält es sich jedoch nicht so. Sie sind in der Realität nur dann gegeben, wenn sich persönliche, einzelne Wesen, – wenn sich die Menschen dafür einsetzen und darum bemühen, die Werte gegenwärtig zu machen, denn sie stellen tatsächlich den Ausdruck, die Form menschlichen Schaffens, den Ausdruck von Engagiertsein dar. Die Werte realisieren sich in der Form von Kulturgütern, in Normen und Modellen der Kultur. Sie machen die Kultur aus, und diese wiederum ist in der Natur eingebettet. Insofern läßt sich von den Werten behaupten, daß sie bestehen, daß sie gegeben sind (als Kultur oder als »objektiver Geist«, wie Hegel bemerken würde). Jedoch aktiv anwesend sind sie, lebendig sind sie nur in dem Maße, in dem sie von den individuellen menschlichen Subjekten als Ziele ihres eigenen Wirkens, Schaffens oder aber Erlebens akzeptiert werden.

Doch der Mensch kann sich letztlich den Werten gegenüber auch nicht gleichgültig verhalten. Als Träger einer bestimmten Lebenskraft, deren Aufrechterhaltung oder Ausbreitung sich gewisse Dinge entgegensetzen und andere wiederum zuträglich sind, muß er emotional, gefühlsmäßig und damit auch wertend auf die Welt reagieren. Andererseits, befindet er sich als *menschliches* Einzelwesen unau-

weichlich vor einem System kultureller Werte, die in seinem sozialen Milieu gelten. Er muß also den gegebenen Werten gegenüber Stellung einnehmen. Sogar auch dann, wenn er keine Stellung einzunehmen scheint, hat sie der Mensch bereits eingenommen. Auch wenn er nichts tut, macht er eigentlich etwas, das Unterlassen ist bereits eine Art des Tuns, so wie auch das Schweigen sehr oft eloquentes Reden ist. Ein Wert nihilismus ist in der Tat praktisch unmöglich. Auch der Selbstmörder ist kein Wert nihilist, er nimmt sich das Leben nicht deshalb, weil er überhaupt kein Verlangen, kein Bedürfnis nach Werten empfindet, sondern weil er in seinem individuellen Leben jene Werte, die er angestrebt hat, nicht verwirklichen kann. Es scheint, daß man außerdem noch behaupten kann, daß der Mensch als ein mit Willen ausgestattetes Seiende, ein Nichtsein nicht wollen kann, denn der Wille ist ja gerade der Wille entweder so oder so zu sein: daß Spinoza Recht gehabt hat, als er bemerkte, daß »die Anstrengung, die jedes Ding aufbringt, um in seinem Sein auszuharren, keine endliche, sondern eine unbestimmte Zeit in sich birgt«.

Sogar auch alle Philosophien und alle Religionen, die eine pessimistische Vorstellung vom Leben pflegen, tun das dann im Namen irgendwelcher erwünschter Werte, die es im realen Leben des Menschen entweder nicht gibt, oder deren Existenz sie als bedroht beachten. Auch da nicht, in der Philosophie und in der Religion, auch da kann man sich auf den Positionen des Wert nihilismus nicht halten, denn wenn man über das Leben urteilt, und wenn überhaupt geurteilt wird, so muß man das im Namen irgendwelcher Wertkriterien tun. In dieser Hinsicht erscheint uns auch der buddhistische Begriff *des Nirwanas* charakteristisch. Das buddhistische Ideal des Übergangs in den Zustand des Nirwanas bedeutet nämlich kein Streben nach dem Hinübergleiten in ein absolutes Nichts, wie man manchmal unkritisch meint, sondern ein Befreien vom Druck der Wünsche, ein Erlangen der völligen Ruhe, also, eines bestimmten Wertes. Es bestehen vielmehr Anzeichen, daß das Nirwana auf dem ontologischen Plan ein Vereinigen mit der absoluten Urgrundlage aller Dinge und Erscheinungen bedeutet.

Was könnten wir nach dieser kurzen Analyse über die Frage vom Sinn des Lebens sagen, und zwar als Schlußfolgerung aus dem Einblick in das menschliche Leben selbst, und nicht als persönlichen moralisierend-predigerhaften an den Menschen gerichteten Vorschlag, wie er leben solle?

Zuerst kann man feststellen, daß die Frage vom *Sinn* des Lebens sich begrifflich und faktisch vom Begriff *des Wertes* nicht trennen läßt. Wir gebrauchen zwar den Begriff und Fachausdruck »Sinn« auch in einer logisch-erkenntnismäßigen Bedeutung, zum Beispiel, wenn wir über den Sinn oder die Sinnlosigkeit unserer Aussagen, unserer Behauptungen sprechen, wobei jene Behauptungen sinnvoll sind, die im Einklang mit den Gesetzen des logischen Denkens stehen, sinnlos hingegen jene, die diesen Gesetzen widersprechen. Jedoch auf das Leben des Menschen angewandt, bedeutet der Begriff des Sinns ein Ausgerichtetsein des Lebens, beziehungsweise des men-

schlichen Wollens, auf einen gewissen Inhalt. Lebenssinn zu besitzen, das bedeutet nach etwas zu streben, etwas als Lebensinhalt wollen. Da man aber im Prinzip nur nach etwas streben kann, was Wert besitzt, so kann auch der Sinn des Lebens nur in Verwirklichung von Werten bestehen.

Durch eine solche allgemeine Formulierung ließe sich jedoch das Problem des Sinnes des menschlichen Lebens nicht unterscheiden vom Sinn des Lebens überhaupt, denn alle Lebewesen streben spontan nach irgendwelchen Werten, zum Beispiel, biologisch-vitalen Werten. Das, was aber der Mensch mit allen anderen Wesen gemein hat, kann nicht der einzige Sinn des Menschen als eines besonderen Wesens in der Welt sein. Ein besonderes Wesen soll zum Lebensinhalt auch solche Werte besitzen, die ihm eigen sind, die nur ihm angehören. Beziehungsweise, den besonderen Sinn des menschlichen Lebens können besondere *menschliche* Werte darstellen, jene Werte, die das Ergebnis des Menschen als eines schöpferischen, geistigen, sozialen – humanen Wesens sind.

Man kann nicht sagen, daß der Mensch so spontan nach geistigen Werten strebt, wie er das nach biologisch-hedonischen Werten tut. Die *Anziehungskraft* der biologisch-hedonischen Werte, beziehungsweise der Druck der biologischen Bedürfnisse, ist oft stärker als die Anziehungskraft der geistigen Werte. Es scheint aber, daß der Mensch auch die biologischen und hedonischen Werte nicht normal erleben kann, wenn er jene spezifisch menschlichen Werte nicht genügend beachtet. Selbst das Glück – und dieses gehört zu den hedonischen Werten – ist nicht realisierbar, wenn sich der Mensch den geistigen Werten gegenüber verschließt, der sozial-moralischen Seite seines Wesens; denn der Glückszustand schließt jedenfalls auch das Moment des Geregeltseins in sich ein, das Moment der Gefühlsausgeglichenheit, die wir nicht zu verwirklichen vermögen, wenn wir uns nicht im Gleichgewicht mit unserer sozialen, menschlichen Umgebung befinden, beziehungsweise, wenn wir die individuelle und die soziale Seite unseres Wesens nicht in Einklang gebracht haben. Die moderne Theorie von der Persönlichkeit und die moderne Psychiatrie haben das gründlich bewiesen.

II

Und doch gibt es Philosophen, die den Wert des menschlichen Lebens zu negieren trachten. Sie tun das im allgemeinen auf zwei Arten: erstens, indem sie beweisen, die Bedingungen des Lebens und die objektive Natur des Lebens selbst seien solcherart, daß die Summe der Werte im Vergleich zu der Summe der Unwerte immer gering und unbedeutend ist; zweitens, indem sie sich bemühen, des Menschen Nichtigkeit in bezug auf die Welt, den Kosmos, das Sein überhaupt, zu zeigen.

Schopenhauer hat, z. B., den Wert des Lebens aufgrund folgender Charakteristika verneint: das Leben besitzt Ähnlichkeit mit dem Traum; es ist unbeständig, relativ – ist, also, endlich; es ist unsicher

und elend, weil im Leben der Schmerz nicht nur vorwiegt, sondern auch der einzig wirklich bemerkbare Zustand des Menschen ist, währenddessen das Vergnügen selten vorkommt und sich nicht bemerkbar läßt.

Wir wollen bei dieser Gelegenheit nur bei dem Merkmal der Endlichkeit verweilen, denn daraus schließt man, in der Philosophie wie auch im gewöhnlichen Leben, daß der Mensch vor der unendlichen Welt eine unscheinbare Größe darstellt. Läßt sich dann überhaupt etwas Sinnvolles bemerken gegen eine solche Ansicht und solch eine Schlußfolgerung, das zugunsten der Bedeutsamkeit des Menschen im Gefüge des Seins überhaupt spräche? Wir betonen, daß sich unsere Frage jetzt auf die Bedeutsamkeit des Menschen bezieht, und nicht auf seinen Wert oder, eventuell, seine Güte. Das heißt, wir erörtern im Augenblick ontologische und nicht oxilogische Dimension des Menschen.

Zum Betrachten der dargelegten Anschauung ist es jedenfalls erforderlich, sich nicht nur in seine explizite Behauptung zu vertiefen, nämlich in die Behauptung von der Belanglosigkeit des Menschen, sondern sich auch mit dem allgemeinen Zugang zu dem Problem zu befassen, in die Voraussetzungen einzudringen, von denen aus die Behauptung aufgestellt worden ist. Der Zugang zum Problem ist offensichtlich ein *quantitativer*: die Bedeutsamkeit des Menschenlebens wird durch die Dauer ermesen, also, durch ein quantitatives Moment, und demnach wird wegen der Begrenztheit des Dauerns auch der Wert des Lebens verneint. Dahinter müßte folglich die Voraussetzung stehen, daß nur das, was unendlich ist, Bedeutsamkeit besitzt.

Uns dünkt, indessen, daß man aufgrund solch eines quantitativen Zugangs, sei es nun, daß man unter Quantität die Zeit oder den Raum versteht, oder beides zusammen, nicht das Recht hat, über die *ontologische Bedeutsamkeit* oder Belanglosigkeit von irgendetwas zu urteilen, so auch nicht von der des Menschen und seines Lebens. Warum? Eben weil die Welt nicht nur aus Raum und Zeit besteht, aus leerer Zeit und gehaltloser Dauer, sondern gehaltvolles Geschehen darstellt. Vielmehr, um Zeit, um Dauer begreifen zu können, bedürfen wir der Anwesenheit des Seins; das Sein jedoch muß, wie Hegel das gezeigt hat, als dieses oder jenes Sein determiniert werden, als bestimmtes Sein festgelegt werden.

Demzufolge ist das einzelne, begrenzte Wesen nicht irgendeine bloße Ephemeride und Bedeutungslosigkeit in bezug auf das Sein überhaupt, sondern im Gegenteil, das Sein bliebe reine Abstraktion, wenn es nicht durch das Werden als einzelne Sein bestimmt und festgelegt würde.

Zweitens, die Begrenztheit und die Endlichkeit erscheinen nur einer oberflächlichen und kleinmütigen Weltanschauung ontologisch defizient, negativ. Für eine dialektische und weltoffene Anschauung, die sich nicht auf isolierte Gegensätzlichkeiten beschränkt und auf ihnen verweilt, sondern die einen Überblick über Ganzheiten, über umfassende Einheiten besitzt, – sind eigentlich Begrenztheit und Endlichkeit unerläßliche Bedingungen der ontologischen Realität

und, wenn wir so sagen können, der ontologischen Gewichtigkeit und Bedeutung. Denn dadurch das Sein Dies oder Jenes, also etwas reales wird, muß es sich bestimmen, und zwar quantitativ wie auch qualitativ. Gabe es dieses Bestimmen nicht, dann würde das Sein jener biblischen, formlosen Finsternis über dem Abgrund gleichen, über der noch bestentalers der einsame Geist schwebt. Doch das Dies- oder Jenes-Werden, oder das Bestimmen, stellt gleichzeitig eine unvermeidliche Begrenzung und Negation etwas Anderes zu sein, dar, – omnis determinatio ist negatio. Aber diese Negation und diese Begrenzung sind eben die Bedingungen dies oder jenes, also etwas reales zu sein.

Diese Rolle der Begrenzung und der Negation in der Realitätsaufstellung alles Einzelnen hat Hegel erkannt und treffend ausgedrückt, und zwar auf dem ontologischen Plan wie auch auf dem Plan des moralpsychologischen Lebens des Menschen. Er schreibt dazu: »Die Negation ist im Dasein mit dem Sein noch unmittelbar so identisch, und diese Negation ist das was wir *Gränze* heißen. Etwas ist nur in seiner Gränze und *durch* seine Gränze das, was ist. Man darf somit die Gränze nicht als dem Dasein dies äußerlich betrachten, sondern dieselbe geht vielmehr durch das ganze Dasein hindurch . . . Der Mensch, insofern er wirklich sein will, muß er dasein, und zu dem Ende muß er sich begränzen. Wer gegen das Endliche zu ekel ist, der kommt zu gar keiner Wirklichkeit, sondern er verbleibt im Abstrakten und verglimmt in sich selbst.«

Drittens, dieser quantitative Zugang zum Problem des Wesens führt nicht nur dazu, daß das Essentielle, das Wesentliche des einzelnen, realen Wesens übersehen wird, sondern sogar auch jenes Grenzenlose und Unendliche, welches das einzig Essentielle sein sollte, verwandelt sich eigentlich in eine wesenlose Abstraktion. Im besten Falle verwandelt sich jenes Unendliche, das sich schon nicht in den begrenzten, bestimmten, determinierten Formen des einzelnen, bestimmten Daseins realisiert, in jene Unendlichkeit, die Hegel »eine schlechte Unendlichkeit« genannt hat. Es handelt sich hierbei um jene Vorstellung und jene Idee von der Unendlichkeit, die wir aufgrund des Hinzufügens der quantitativ gleichen Einheit erhalten, eines Hinzufügens, das nie enden kann; jedoch auch das beweist, daß das Suchen nach dem Unendlichen außerhalb des Endlichen und des Einzelnen, vor diesem oder unabhängig von ihm – ein vergebliches Tun ist; beziehungsweise, daß das undialektische Trennen des Endlichen und des Unendlichen nur eine Abstraktion vorstellt. Die wirkliche Unendlichkeit realisiert sich nur durch Einzelheiten und Besonderheiten.

Etwas von dieser Erkenntnis scheint auch in den Religionen zu liegen, bei religiösen Geistern. Viele von ihnen haben in ihrer Idee, in ihrer Auffassung nicht einmal das göttliche Absolut ohne ein Streben nach etwas Endlichem und Relativem, ohne Wünsche, ohne Bedürfnisse lassen können. Nach dem Epos Mahabharata z. B. schafft Gott die Welt, um sich zu vergnügen, und Dantes Beatrice behauptet, daß Gott die Geister nicht darum erschaffe, um reicher zu sein, daß er sie doch darum erschaffe, damit sie sein Dasein, sein Existieren

bestätigten. Hegel, der auf eine pantheistische Art religiös ist, zieht nach großartigen dialektischen Analysen der Beziehung des Endlichen und des Unendlichen, von Gott und Mensch, die Schlußfolgerung: »Gott ist ebenso auch das Endliche, und ich bin ebenso das Unendliche; Gott kehrt im Ich als in dem sich als Endliches Aufhebenden zu sich zurück und ist Gott nur als diese Rückkehr. *Ohne Welt ist Gott nicht Gott.*« Auch Gott muß, also um Gott zu werden, sich verendlichen, er ist Gott nur im Werden, im Entstehen, welches immer auch ein Setzen des Einzelnen, des Besonderen ist.

Eben im Zusammenhang mit der Kategorie des Werdens, des Entstehens, läßt sich die dritte und die, unserer Meinung nach, wesentlichste Bemerkung über jene Ansicht machen, welche die ontologische Bedeutsamkeit vom Standpunkt der Dauer aus einseitig betrachtet, und in Übereinstimmung damit auch die Bedeutsamkeit des Lebens seiner Vergänglichkeit halber negiert.

Das Entstehen, das Werden ist nämlich ein Werden bestimmter *Qualitäten* und *Strukturen*. Das Werden ist weiterhin damit auch ein Entwickeln, ein Entstehen neuer Schichten und neuer Formen des Seins. Diese Schichten können wir als höhere und niedrigere bezeichnen, ohne dabei zu befürchten, dadurch in eine beliebige, anthropomorphe Wertungseinstellung hineinzugleiten. Sie sind nämlich ontisch höher, beziehungsweise niedriger, weil einige von ihnen eine kompliziertere, die anderen wiederum eine einfachere Struktur besitzen, manche von ihnen verfügen über größere Möglichkeiten, aktiv zu wirken, andere wieder über solche in geringerem Ausmaße. Die einen stellen eine gehemmte, geschlossene Kraft dar, die anderen eine aktive und selbsttätige Kraft. Die einen stellen eher Notwendigkeit, die anderen eher Freiheit dar. Natürlich sind die niedrigeren Schichten, wie das Nikolai Hartmann treffend formuliert hat, von längerer Dauer und sind stärker, sie tragen und bedingen jene höheren Schichten; die höheren Schichten zeichnen sich jedoch durch größere Freiheit aus und sie vermögen die niedrigeren Schichten aktiv für sich zu verwerfen, sie sich zunutze zu machen, sich aktiv zu ihnen zu verhalten, indem sie die niedrigeren Schichten als eigenes Material verwenden. Dadurch sind die höheren Schichten universeller, sie assimilieren in sich alle niedrigeren Formen und Aktivitäten des Seins. Solch eine ontische Bedeutsamkeit, Gewichtigkeit und Macht der lebenden Natur im Verhältnis zur unorganischen Natur hat der jugoslawische Dichter Vladimir Nazor wunderbar illustriert, indem er seine kleine Grille wie folgt zirpen läßt:

Heute habe ich die flammende Sonne eingesogen
Und meine Adern sind Bächen gleich angeschwollen.
In meinem Inneren wogt das dunkle, tiefblaue Meer.
Ein Wald auf meinem Rücken, durch jähen Schauder
ausgelöst.

Meine Flanken sind zu zwei Felsen, zu zwei steilen
Abhängen geworden,
Zur Bergkuppe gewandelt hat sich indes mein Haupt.

Wir wollen zusammenfassen. Die quantitative Anschauung, welche die ontologische Bedeutsamkeit nur nach Dauer bemißt, befindet sich zweifellos im Irrtum, vorallem deshalb, weil sie außer acht läßt, weil sie nicht berücksichtigt, daß es ohne etwas Einzelnes auch keine abstrakte, endlose Dauer gibt. Die Begrenztheit aber und die Endlichkeit des Einzelwesens ist eben die Grundbedingung zum Erschaffen und Erlangen der Werte; denn wenn das menschliche Wesen eine endlose Existenz besäße und wenn alle seine Bedürfnisse befriedigt wären, so bestünden für das menschliche Wesen gar keine Beweggründe, sich zu bemühen, sich anzustrengen und Werte zu schaffen, zu höheren Formen und Inhalten des Daseins aufzusteigen. Ferner, die quantitative Anschauung irrt besonders, weil sie vergißt, daß das ontologisch Wesentliche nicht nur Dauer ist, vielmehr auch Struktur, Ordnung, Beziehung. Würden wir uns nur an die quantitative Anschauung halten, so würden wir unser Auge verschließen für die Wunder des Werdens in der Natur, für Formen und Ordnung, die ebenso im Atom wie auch im Kristall des Minerals und in der Struktur der lebenden Zelle, im Kleinsten genauso wie im Größten vorhanden und anwesend ist, wir würden die Aktivität und Selbsttätigkeit im Sein übersehen.

Wenn wir den Menschen in bezug auf die letztgenannten ontologischen Merkmale betrachten, so besteht kein Grund zur Befürchtung, es könnte uns ein oberflächliches Verherrlichen vorgeworfen werden, wenn wir behaupten, der Mensch sei ein ontologisch bedeutungsvolles Wesen. Er ist dies vorallem durch seine Fähigkeit, eine aktive Stellung den Bedingungen und den niedrigeren Schichten gegenüber einzunehmen, aus denen er hervorgegangen ist und eine neue, einzig ihm zugängliche Schicht im Sein zu schaffen – die Schicht der Kulturgüter. Kurz gesagt, der Mensch ist imstande zu erzeugen, hervorzubringen, d. h., die Natur, die äußere und die eigene der eigenen Idee oder dem eigenen Ideal gemäß zu formen und zu prägen, sich auf diese Weise von ihr zu distanzieren und sich ihr zu überordnen, wodurch er sich eben der objektiven Welt erschließt. »Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst sind nur verschiedene Formen der Produktion und unterstehen deren allgemeinem Gesetz« – bemerkt Marx.

Die menschliche Erkenntnis ist ein Moment oder eine Seite dieses schöpfenden und formenden Verhältnisses des Menschen zur Welt. Durch oder vermittels seiner Erkenntnis dringt der Mensch in die Strukturen ein, in das Essentielle, das Wesen der Welt, und wenn uns die Existenz beschränkt ist, so steht uns die Möglichkeit offen, immer mehr in die Tiefen des Seins einzudringen.

Der Mensch als bewußte Form des Seins kann eines Tages auch zugrundegehen. Engels setzte, zwar, voraus, daß die Natur, sollte sie das menschliche Gehirn auch vernichten, es wieder erzeugen, herstellen müsse und zwar nach denselben Gesetzen, nach denen sie es bereits einmal erzeugt hat. Aber wer vermag das mit Bestimmtheit vor auszusehen! Um eine sinnvolle Unterhaltung über solche Themen führen zu können, müßte man vorerst wissen, ob der Welt die Freiheit zugrundeliegt als Möglichkeit unendlich verschiedener Enste-

hungsarten oder ob der Welt irgendeine Vorausbestimmtheit der Geschehnisse durch irgendwelche unveränderliche Gesetze zugrundeliegt, welche dann erneut das hervorbringen würden, was sie schon einmal erzeugt und vernichtet haben, so daß das Werden, das Entstehen einem Drehen im Kreise gliche. Eines aber kann man doch sagen: das bewußte menschliche Wesen, welches das Entstehen und Vergehen, Notwendigkeit und Freiheit, Ordnung und Chaos, Endlichkeit und Unendlichkeit erst entdeckt, – befindet sich vermöge dieser Fähigkeit im Kern der Welt, und es läßt sich nicht ersehen, weshalb das Bewußtsein von der Unendlichkeit – obwohl schwächer – ontologisch nicht höher sein sollte als die stumme Unendlichkeit.

Der ontologische Kalkül erweist sich, also, nicht als ungünstig für den Menschen.

Vor der Welt ist Mensch keine Null.

Er ist heutzutage, vielmehr, ein mächtiges, ein sehr machtvolles kosmisches Wesen. Er war auch damals machtvoll, als er entdeckte, wie man selbst Feuer entfacht, und er ist es überhaupt, seitdem er imstande ist, die Naturgewalten zu vereinigen oder sie einander entgegenzusetzen, und sie dabei zu seinen eigenen Zwecken dirigieren. Jedoch heutzutage hat er in der Tat eine radikal neue Machtstufe erreicht. Mit der ihm zur Verfügung stehenden Wissenschaft und Technik vermag er die *historischen Gegensätze* zu lösen, d. h. alle jene Gegensätze sozialer und internationaler Art, die von der bisherigen relativ *niedrigen Stufe des Erzeugungsvermögens* der menschlichen Arbeit abhängig sind. Doch genauso ist er imstande mit der Kraft, die ihm zur Verfügung steht, das Universalleben selbst zu vernichten, und muß sich deshalb, wie Sartre gesagt hat, entscheiden, ob er als besondere Gattung weiter leben will oder nicht, wozu er früher in der Geschichte nicht gezwungen war.

III

Gerade diese Tatsache drängt uns auch eine andere Frage auf: welcher Art ist die Lage des Menschen vor sich selbst, vor seinen eigenen Schöpfungen? Gleichet er nicht dem Zauberer, der nicht imstande sein wird, die von ihm selbst heraufbeschwörten Geisten zu bannen? Bestehen denn nicht in seiner eigenen Natur solche irrationale Kräfte, die ihn hindern könnten, das zu tun, was ihm sein *Verstand* gebieten und ermöglichen sollte – eine Welt der Zusammenarbeit.

Wir werden nicht versuchen diese Frage endgültig zu beantworten, denn solch ein Anspruch wäre unangemessen, sondern nur einige Worte zu sagen, indem wir dabei von den Ansichten einiger bekannter Anthropologen ausgehen, wie z. B. von Arnold Gehlen und Erich Fromm. Was, also, sehen sie als wesentliche Merkmale der menschlichen Natur an?

Gleichsam paradoxal, im Wesentlichen jedoch richtig und regelrecht, gehen sie zum Verstehen der *Macht* des Menschen von der *biologischen Schwäche* des Menschen aus, die in dem Umstand zu

suchen ist, daß der Mensch nicht so *spezialisierte* Instinkte besitzt wie das Tier, und in einem gewissen Sinne weder so entwickelte Sinnorgane zur Verteidigung und zum Angriff. Das Tier ist in gewisser Hinsicht *biologisch vollkommener*.

Aber diese Vollkommenheit (und Vollandetheit) des Tieres stellt gleichzeitig seine Gebundenheit und Abhängigkeit dar. Es ist an konkrete Situationen gebunden und von der konkreten Umgebung abhängig. Das bedeutet weiterhin, daß das Tier von all dem potenti-alem Gehaltsreichtum der Welt nur jene Ausschnitte »wahrzunehmen« imstande ist und nur in bezug auf solche Ausschnitte »tätig« sein kann, die seinen Lebensbedingungen entsprechen und für welche es naturgegebene Organe besitzt. Die Existenz des Tieres ist ein Minimum der Existenz, ist eine biologische Existenz. Die Tiere sind geschlossene Wesen. Demzufolge sind dann die Spezialisiertheit der Instinkte und die Beschränktheit, die Gebundenheit an eine bestimmte »Umgebung« korrelative Erscheinungen und Begriffe, wie es Ursache und Folge sind.

Wenn jedoch die Spezialisiertheit der Instinkte bei den Tieren ein Korrelat zu ihrer Eingeschlossenheit in die »Umgebung« darstellt, so ist das Korrelat zu der Nichtspezialisiertheit der Instinkte beim Menschen – folgend Gehlen nach eingehenden Analysen und Betrachtungen, mit denen wir uns hier nicht befassen können, – eben das Offenheit der Welt gegenüber und der Übergang zum *Verstehen* der Welt. Sollte man als Grundlage dieses Geöffnetseins und Verstehens den Geist, den Intellekt anführen, so wäre damit natürlich nichts erklärt, sondern man käme nur in eine dualistische Auffassung der Beziehungen zwischen dem Geist und dem Körper, dem biologischen Leben. Für den Geist muß man hingegen eine *biologische* Voraussetzung suchen, sie aber befindet sich vor allem eben in dem *Nichtspezialisiertsein der Instinkte*, und ferner in einem naturgegebenen *Antriebsüberschuß*, der sich bereits beim Kinde in dessen ständigem »Experimentieren« mit den Dingen wahrnehmen läßt. Das Geöffnetsein des Menschen der Welt gegenüber bedeutet gleichzeitig auch eine *Unausgeglichenheit* mit der Welt, und diese wird durch Arbeit überwunden, durch die Aktion, worauf sie *sich* eben aufgrund dessen immer *aufsneue meldet* und sich wiederum *abschafft, sich aufhebt*.

Es ist jetzt hier weder notwendig noch möglich, in die Komponenten der *menschlichen Aktion*, wie z. B. das Planieren, das Voraussehen, das Hemmen momentaner biologischer Impulse zwecks eines kontinuierten menschlichen Lebens einzudringen, in ein *Nein* dem Triebe und dem Augenblick, usf. – ohne all das jedoch gibt es keine *menschliche Aktivität*. Ein besonderes Kennzeichen müssen wir herausheben und uns mit ihm befassen, weil es unmittelbar mit der aufgeworfenen Frage im Zusammenhang steht. Das ist die Tatsache des *ständigen Ausdehnens des Existenzgehaltes durch die Aktion selbst*, beziehungsweise, *das Entfernen der menschlichen Existenz von dem in dem Begriff der biologischen Existenz ausgedrückten Existenzminimums*.

Diese Tatsache ist schon in dem Umstand enthalten und durch ihn bedingt, daß die Aktion des Menschen – die Aktion mit dem Instrument ist, ob es sich nun um das Instrument in konkreter Bedeutung handelt oder um eine kulturelle und soziale Institution, Einrichtung oder Errungenschaft des Menschen; zum Herstellen von Instrumenten aber bedarf es neuer Instrumente und neuer Erfahrungen, so daß jenes, was auf den ersten Blick bloß ein Mittel darstellt, notwendigerweise auch zum Ziel und Zweck des Schaffens, zum unmittelbaren Beweggrund der Aktion wird. *Demzufolge ist es unmöglich, auch eine feste Grenze zwischen den natürlichen und den sogenannten künstlichen Bedürfnissen des Menschen zu ziehen, denn auch die »künstlichen« können zur »anderen Natur« des Menschen werden, und sie werden es tatsächlich und sie können »Triebkraft« erhalten.*

Was ergibt sich hieraus für den Begriff der menschlichen Natur? Es folgt, daß sich jedes Zurückführen dieser Natur auf einige oder beliebig viele, vom vornherein fixierte und unveränderliche natürliche Triebe sich nicht behaupten kann – und in der Tat ist Gehlens Kritik und Analyse der zahlreichen Versuche von Anthropologen, ein Verzeichnis dieser Triebe festzulegen, sehr interessant. Der Zentralbegriff im Bestimmen, Definieren des Menschen ist, im Gegenteil, *der Aktionsbegriff*. Aktion aber bedeutet häufig auch das Überwinden eines Triebes. Deshalb gebraucht Gehlen nicht den Triebbegriff sondern den Antriebbegriff. Er bedient sich auch des Begriffs der Neigung, der Zuneigung. Und, was für unser Thema von noch größerer Wichtigkeit ist, er ist der Meinung daß man, schon der Nichtspezialisiertheit der Instinkte wegen, die Antriebe als *plastische* betrachten kann, was folgendes bedeutet: Entwicklungsfähigkeit der Antriebe, Auffinden neuer Möglichkeiten des Orientierens die eigene Lage zu bestimmen, Entstehung neuer Antriebe, indes auch die Möglichkeit ihrer Degenerierung in Momenten wenn die menschliche Haltung ins Wanken gebracht worden ist, und wenn die Aufgaben schwinden in denen und durch die sich die menschliche Aktion bejaht, also affirmiert.

Wir wären nun berechtigt, aus Gehlens Betrachtungen im Zusammenhang mit unserem Thema folgende Schlußfolgerung zu ziehen: da die menschliche Natur plastisch ist, können wir auch kein Vorhandensein, kein Bestehen irgendeines unveränderlichen Aggressionstriebes voraussetzen. Demzufolge bestünde auch kein Grund zur Befürchtung die Menschen könnten die ungeheure Macht, über die sie verfügen, mißbrauchen.

In ähnlicher Richtung verlaufen auch einige anthropologische Betrachtungen Erich Fromms. Er betrachtet eben im Zusammenhang mit dem aggressiven Verhalten auch die psychologische Form in der es auftritt, nämlich den Haß, und unterscheidet demnach zwei Arten von Haß: *den reaktiven oder rationalen und den irrationalen Haß*. Der reaktive ist jener mit dem der Mensch auf irgendwelche konkrete, bestimmte Bedrängnisse, die von einem anderen Menschen hervorgerufen werden, reagiert. Dieser Haß verliert sich gewöhnlich mit dem Verschwinden der Gefahr die ihn hervorgerufen hat. Der irrationale Haß ist jedoch jener der sich beständig äußert, als perma-

nente Eigenheit eines Charakters, und der von einer Art Böswilligkeit durchdrungen ist hassen zu können. Seine Irrationalität liegt vor allem in seiner Dauer und in dem Umstand daß er auch dann währt, wenn keine konkrete Bedrohtheit vorliegt.

Doch nach Fromm ist auch diese andere Art von Haß nicht in dem Sinne absolut irrational, daß er auf gar keinen Lebensbedingungen begründet wäre. Für Fromm bedeuten der irrationale Haß und der Zerstörungsdrang eine Folge, wenn auch keiner unmittelbaren Bedrohtheit, so doch *des Uerhindertseins, der Unterbindung des Dranges nach voller Entwicklung*, eine Folge solcher Lebensbedingungen in denen der Wille zum Leben und die Energie des Menschen blockiert sind. Wenn ihre Entwicklung gehindert wird, so verläuft die menschliche Energie in negativer Richtung, so artet sie in destruktive und negierende Handlungen aus. Deshalb kann man den Zerstörungsdrang und das Ausgerichtetsein auf das Böse hin nur als *Möglichkeit*, als *Virtualität* in der menschlichen Natur bezeichnen, und nicht als etwas Unumgängliches und fatal Anwesendes. Diese Möglichkeit läßt sich vielmehr in die Gruppe der sogenannten sekundären Möglichkeiten eingliedern, d. h. solcher Möglichkeiten die nur dann zur Wirklichkeit werden wenn solche Bedingungen und Umstände herrschen die den Existenzbedürfnissen des Menschen widersprechen.

So besitzen wir noch eine, wenn wir es so ausdrücken wollen, aussichtsvolle Anschauung von der menschlichen Natur. Denn, nach Fromm besteht letztes Endes auch kein wesentlich irrationaler Haß und gibt es keine Aggressivität, weil eben das was er als irrationalen Haß bezeichnet hat nur unter gegebenen Bedingungen existiert.

Demgemäß könnten wir jetzt folgern: da die Wissenschaft und die Technik günstige Bedingungen für *alle* Menschen schaffen können, so besteht kein Grund zur Befürchtung, die Zukunft der Menschen sei bedroht.

Uns scheint es leider daß eine solche Schlußfolgerung verfrüht sein könnte.

Sie wäre nur dann gerechtfertigt wenn das gegenseitige Bedrohung der Menschen – sei es als einzelnen, sei es als Gruppen, Nationen und dergleichen – bedingt wäre nur durch Mangel an materiellen Gütern und durch geringe Produktionskraft der menschlichen Arbeit, die von Wissenschaft und Technik wahrlich beseitigt werden können. (Diese »Theorie des Mangels« würde eine besondere und eine ins Detail gehende Analyse und Kritik erfordern, denn auf sie trifft man bei vielen bedeutenden Denkern.)

Beziehungsweise, die erwähnte Schlußfolgerung wäre nur dann begründet wenn sich alle Formen des Machtdranges und der Herrschaft in Hinsicht auf andere Menschen, die eine geschichtliche und nicht nur individuelle Bedeutung besitzen, auf den Drang nach wirtschaftlicher Übermacht und Ausbeutung zurückführen ließen. Dies wäre jedoch eine zu gewagte Voraussetzung. Solch ein wirtschaftlicher Monismus böte nur eine falsche Übersicht über die historischen Ereignisse und würde die Vielseitigkeit, die Dramatik und häufig

erscheinende Irrationalität des geschichtlichen Geschehens verhehlen. Und wirklich, hat denn das faschistische Deutschland, z. B., die Eroberung der Welt angestrebt und hat es sich dazu aufgemacht wegen Mangel an Lebensraum und Not, wenn doch heute in einem Teil von Deutschland eine erheblich größere Zahl von Menschen sehr gut lebt als vor dem Krieg – dank ihrem Fleiße, natürlich!

Zweitens, die angeführte Schlußfolgerung wäre erst in dem Falle begründet und nicht verfrüht wenn wir jenen Gehlensche Begriff vom »Antriebüberschuß« in einem ausschließlich positiven Sinne auffassen könnten, als ein Haben vom Überfluß schöpferischer Dispositionen. Es scheint jedoch daß wir diesen Begriff vom »Überschuß« durch eine andere Bedeutung ergänzen müssen, nämlich, durch das *Bereitsein der menschlichen und besonders der kollektiven Emotionen Übermäßigkeit zu gewinnen*, über das hinauszugehen was die gegebene Situation oder das konkrete Bedürfnis erfordern würde, und auf diese Weise auch ihre Irrationalität zu erhalten. Wie ließen sich sonst Leidenschaften, Kollektivpsychosen und kollektive Zerstörungen verstehen? In diesem »Überfließen« liegt zweifellos die Bedingung der schöpferischen Kraft des Menschen, wenn es sich um positive Inhalte handelt, aber auch eine große Gefahr.

Lassen sich z. B. die Aggressivität und der Haß nur als Folgen einer Angst vor wirklicher Bedrohtheit erklären und deuten, als Folgen tatsächlichen Unterbindens und Hemmens der Lebensenergie durch andere Menschen? Zumindest in der Beziehung zwischen den Gruppen – ethnischen, konfessionellen und anderen – widersetzen sich dieser Erklärung zahlreiche historische Erscheinungen, vorallem eine der entsetzlichsten Erscheinungen -- der Antisemitismus. Es steht sicher daß die Juden als eine verstreute und geringfügige Minderheit weder ihre Verfolger im Mittelalter noch das Deutschland Hitlers bedrohen konnten. Es bleibt uns demnach nur übrig, indem wir die einzelnen Ursachen als unwichtig abstrahieren, jene Anschauung in bezug auf den Antisemitismus als höchstwahrscheinlich zu betrachten, die in ihm eine Form und eine Fortsetzung einer alten, noch aus der magischen Periode der Menschheitsentwicklung herrührenden Gepflogenheit, sieht. Und zwar, daß verschiedene ethnische Gruppen für ihre Mißerfolge und ihr Mißgeschick, die von ihnen selbst und von der Natur herkommen können, die »Ursache« in einem »bösen Geist« suchen, der in eine andere Persönlichkeit oder Gruppe »hineingefahren« ist, möglicherweise auch in den Häuptling, dem es »nicht gelungen ist« die guten Geister zu gewinnen und mild zu stimmen. So finden sie ein Opfer, das »die Schuld für alles trägt«, sie befreien sich von ihrer Angst und entledigen sich ihrer Unmut ob des Mißerfolges, dessen Ursachen ganz woanders liegen, ihrer Angriffslust, ihres Schuldgefühls. Und so wäre es nicht im geringsten unverständlich, wenn auch die Semiten unter gewissen Umständen auch selbst eigentlich – zu »Antisemiten« würden in bezug auf andere ethnische Gruppen. Auf den gleichen psychologischen Nenner können wir ebenso die einst sehr verbreitete Jagd auf »Hexen«, »Häretiker« u. ä. bringen.

Ob wohl die Gefahr vor der Suche nach einem »Opfer« heute vergangen ist, vorbei ist? Kann man behaupten, die Hexenjagd habe aufgehört und gehöre der Vergangenheit an, in einem Zeitalter das die Säuberungsaktionen Stalins erlebt hat, den chinesischen Kampf gegen »Revisionismus«, Viet-nam, die Ansichten vom Kommunismus bei einem erheblichen Teil der Amerikaner als beinahe etwas Teuflichen, Dämonischen?

Eben deshalb können wir nicht mit Entschiedenheit die Frage positiv beantworten, ob der Mensch seine technischwissenschaftliche Errungenschaften nur für die Verwirklichung einer Welt der Bruderschaft und Solidarität anwenden wird.

ECONOMISM OR THE HUMANIZATION OF ECONOMICS

Mihailo Marković

Beograd

Our society is experiencing a serious conflict of opposing tendencies, of mutually disaccordant aims and of contrary scales of value. In its efforts to achieve economic progress as quickly as possible and to overcome the present back-wardness and primitivism it has, over the past few years, increasingly been laying emphasis on market economy and the corresponding norms and motives of behaviour: efficiency, industriousness, skill, enterprise, ambition, and material interest.

At the same time, however our society cannot abandon its project of creating a new basis for human relations, new cultures and a new morality; a project whose basic values had already been widely accepted during the revolution. It involves such ideals as solidarity, care for the weak and the under-developed, the abolition of large social differences, the disappearance of all forms of exploitation, the right to work, the possibility for each individual to develop as a social and cultural being, the rational channeling of social processes, etc.

Experience has already shown the acuteness of the struggle: these various goals are not mutually concordant and the paths towards overcoming the contradictions have not yet been found.

Human fate is dramatically altered overnight. People who for decades have known who they are and what they want suddenly find themselves in different shoes. They discover that they are profoundly confused, divided at the bottom of their souls, torn, incapable of somehow putting the pieces of their being back together, of reuniting thoughts and attitudes. Some who were in the front-line of the revolution have fallen behind in the reform, while others who watched the revolution from the side-lines hastily grab first place in the columns of reform. Ex-partizan commissars become businessmen, representatives of capitalist firms. Ex-businessmen begin to interpret for other the true meaning of socialism.

However, even those people who have not undergone such an unexpected transformation, who do not have the feeling that they are swim-

ming in a river without any visible banks and without a firm bed, who are convinced that they understand the true nature of the conflicting situations in which they find themselves, in various and differing ways experience that situation, – some as the victory of political realism over utopianism, other as the degradation and down fall of the only possible ideals of socialism; some as the triumph of liberalism over conservative forces, others as the massive reproduction of petty-bourgeois way of life and the bringing into question of the fundamental aims of the revolution; some as only the latest in a series of inevitable ebbs and flows in history, others as a great failure in the selection and realization of the possibilities which history offers. This disparity of attitudes, this certain incapacity to create a new whole, to unite conflicting aims, to overcome the gap between theory and practice, favours the many one-sided conceptions whose truth is at best partial and whose morals are usually ambiguous.

Amidst these one-sided attitudes and conceptions particular attention is drawn to the one which is at the moment very influential, which attempts to be more »Party-like« than the Party Programme, more Marxist than Marxism itself, and which derives its strength from the simple fact that it is fundamentally nothing else but a rationalization for blind economic forces. Of course, blind economic forces are of decisive importance when they are not opposed by conscious mass action. It is characteristic for this view, which way be called economism, that man is essentially an economic being (*homo oeconomicus*), and a consumer (*homo consumens*), that the essential motive of production in socialist society the attempt to maximize income and that, therefore, the most important thing for socialism at this moments is *complete liberation* of economic laws and the *undisturbed development* of commodity – money relations.

A critical analysis of economism assumes consideration of the entire situational and theoretical context in which the problem of the development of commodity production in socialism is posed. Therefore, one must investigate a) its genesis and its meaning in the modern international socialist movement, and b) Marx's attitude towards commodity production and human relations in a society which is based on that production.

Economism and the classical European concept of socialism.

The classical European concept of socialism, which during the first decades of this century was the theoretical foundation of the worker's movement throughout the world, which was the official doctrine of the Third Communist Internationale, and which directed the moves of not only the Russian October Revolution but of our own as well all the way up to about 1950. finds itself confronted with serious crisis. Typical of this concept was the conviction:

1) that capitalist social relations were too narrow a frame-work for the development of productive forces, considering the enormous possibilities offered by modern science and technology;

2) that economic exploitation, political oppression and other forms of human degradation which are characteristic of the modern world, are chiefly a result of the institution of private property on the means of production;

3) that the socialist state is by definition the representative of the interests of the working class and of the widest strata of working people, and that it is therefore natural for it to dispose of the entire objectified labour;

4) that the maximum of economic and social rationality can be achieved by state planning;

5) that the direct concern of the state for science, education and culture assures their maximum rapid and fruitful growth;

6) that social development will gradually but constantly and increasingly, without introducing large economic and social differences, lead to the satisfaction individual human needs.

Almost all of these assumptions have gradually more or less come into question. Historical experience has largely confirmed the theory of private property as a restrictive factor in modern society. It is true, it turned out that societies founded on private property can still develop, can even secure a relatively long, lasting period of prosperity,¹ and can, in individual cases (e. g. Japan) achieve exceptionally rapid progress. However, after five decades of the practical existence of socialism it must be accepted as a historical fact that, on the average, social property on the means of production assured a significantly higher degree of growth. Nevertheless, the example of Japan demonstrates that social phenomena can never be explained by only one cause. Property relations most certainly exert an influence on the formation of a particular social climate where an accelerated progress is possible. Yet, that certain climate of increased social élan, of integrity, order and above-average individual commitment can also be the result of other factors.

History has particularly contested the uncritical earlier belief in the possibilities and advantages of the state in a socialist society. The oversized sphere of functions and rights adopted by the state has unavoidably made out of it a modern leviathan, an alienated power, basically independent of the people in whose name it acts, which has immediately begun to develop according to its own logic and to reproduce much of the irrationality and inhumanity characteristic of the old society. Capitalist profit as the form of appropriating surplus labour has been abolished, but bureaucratic privileges has taken its place. Decision-making has ceased to be haphazard, but has instead become abstract and voluntaristic. State concern for science and culture has permitted the large concentrated investment in material equipment and in the creation of cadres, it has ensured the accelerated development of the natural sciences and of technology, as well as of ideologically neutral art (particularly music), and it has allowed the fascinating advance in the field of elementary mass culture. However, that concern, which all too often was transformed into censorship,

¹ can avoid economic catastrophes

created a »dead sea« in all those cultural fields whose existence depends on creative freedom: in the social sciences, humanistic disciplines, literature and art. Since the individual was in every sense dependent on the state, the fulfilment of individual needs was low down on the daily list. Socialism increasingly resembled a rich society of poor individuals. Bureaucracy took care that economic and social differences did not become too great, but it significantly stood back from the entire rest of society.

Today, this classical concept of socialism is in the process of re-evaluation and partial modification throughout Europe, particularly with regard to the economic functions of the state. However, in some of its essential elements it has experienced radical criticism from two opposing sides, in China and Yugoslavia.

China needed, with regard to her enormous economic backwardness and utmost overstrained programme of industrialization, a more rigid model of socialism than the classical one, which had originated under European conditions and counted on the niveau of at least semi-industrialized countries. Hence, the authority of the central government had to become even greater than that in the Soviet Union during the twenties and thirties. As in every primitive society it had to be personalized into one leader of super-natural qualities. Maximal efficiency of action, in the absence of technological development, had to be ensured by organization, order, discipline and unity of thought, – in fact, by the complete »ideologization« of the entire culture. Chinese society with its present low productivity of labour could not ensure both rapid industrialization and constantly increasing satisfaction of individual needs. She found herself at the cross-roads of a dilemma: either enable the present generation to experience not only the collective exaltation of creating a new society and a new revolutionary ethos but also a significantly higher degree of satisfaction of individual material needs along with a certain slack in the tempo of material development, or seek to conquer the heights of technology with maximal individual deprivation. There is no cause for surprise that the more extreme of the two courses won out. Any slackening of industrialization in a predominantly rural country such as is still China would reproduce a strong petty bourgeoisie social stratum and would make the future uncertain. The centuries-long influence of Confucianism and of Taoism had already prepared people for personal sacrifice and any form of deprivation. The new ideology of dignity in poverty and the subordination of individual to community requests was already there. It only needed to clear the field of all other alternative ideologies (whether by origin traditional or foreign), to give an all the more forceful impulse for its massive appropriation. In fact, this is the meaning behind the so-called cultural revolution.

Of course, the conditions in China are so specific that her ways and experience is not more relevant to the development of European countries than the experience of these is obligatory for China. Presentday enthusiasm among certain leftists for China and for the Chinese cultural revolution is of a completely romantic nature. It is more an expression of revolt against the situation in the European and American

labour movement than an expression of a serious considered belief that the world labour movement should follow China's course of development.

The Yugoslav negation of the classical model of socialism with its critique of the myth surrounding the socialist state with its effective, practical building up completely new, alternative political and economic – those structures of self-management of incomparably greater importance for developed countries.

That which allows for a certain continuity to remain between the classical and the Yugoslav models, which enables then both to be called »socialist«, is the resolute denial of the institution of private property on the means of production. The other basic point of resemblance is that both models apply to a reality which has not yet reached the level where the question of abolishing all commodity production could be posed. What is more, both models are confronted with a paradoxical situation of having at the same time both to find the path towards abolishing market economy (demanded by any society which tends to create communism), as well as the path towards the further development of market economy, (demanded by any society which has not yet become sufficiently industrialized and urbanized).

The main thrust of Yugoslav criticism of the classical model of socialism is its contestation of statism, i. e. the viewpoints:

- that the so-called socialist state is the unconditional representative of the working class and of all working peoples and that, consequently, it has the right to dispose of the lion's share of the objectified work;
- that instead of the producers and their true, democratically elected representatives the state can rationally manage the entire economy of the country;
- that the state must keep control over all scientific and cultural activities;
- that only the state can ensure the application of the principle of reward according to work and overcome the forms of exploitation and alienation characteristic of the old society.

In our country today, only the most conservative bureaucrats still accept statism as a lasting and satisfactory model for socialist society. However, there are efforts to rehabilitate statism (particularly republican) as a temporary solution, based on the theory that the state is here to stay for a while, and that our bureaucracy is not alien to the working class but rather that it governs with its consent and support. It is not exactly clear how it is possible to claim that, on the one hand, we *already have* a self-managing society, that there are already self-managing relations in our economy, and at the same time, on the other hand, to justify the more durable existence of the state and of bureaucracy. Of course, it can also be the expression of a certain realism and tacit acknowledgement that the realization of self-management has not progressed very far and that a large gulf exists between theory and practice, between propaganda and reality.

If, for a moment, we concern ourselves with the theoretical aspect of the question we will quickly see that there are several alternatives to statism and that, as a matter of fact, very different things are grouped under the title of »self-management«.

If we ask ourselves: who, in place of the state, should make the decisions, plan production and distribute the surplus objectified labour, at least three answers are possible (if we abstract their combinations and their varying sub-classes):

- a) the immediate producer (in a maximally decentralized system),
- b) the immediate producer and the organs of the state in the municipalities, republics and federations,
- c) the producer and the organs of *self-management* in municipalities, republics and federations.

These three answers imply in fact, three different theoretical models, all of which can be called models of *self-management* because in principle they recognize the right of the immediate producers to participate in deciding on the production and distribution of surplus labour. Naturally, the place and true share of immediate producers can significantly vary with each of these models. In addition, a model is not the same thing as reality, proclaimed but illusory freedom is not the same as actual freedom, which can be utterly limited by the laws of the market and by varied administrative interventions. In practice, immediate producers rarely enjoy the rights forseen for them in the system, because, among other reasons, they are unorganized and confronted with compact oligarchic groups and apparatus of enormous power. If we abstract all of this for a moment, we could call model (a) a system of decentralized self-management, model (b) a combined system of self-management and statism, and model (c) a system of integrated self-management.

What we have at the moment in Yugoslavia is model (b) (Certain functionaries and intellectuals would like to see a modification of that model by strengthening republican at the expense of federal statism).

The further development of self-management, the de-bureaucratization and de-professionalization of politics under the conditions of modern technology, which ensures the rationality of only the »big« integrated systems, would be achieved for us under model (c).

It is typical of what we can characterize as »economism« that it attempts to achieve economic and social rationality exclusively through the mechanism of commodity money relations, totally eliminating and influence and intervention by political institutions of global society. As a result, economism identifies self-management with decentralization (model a), strives towards greater disintegration and atomisation of social processes, opposes any planning and direction on principle, and not because it might re-enforce bureaucracy (to which even some adherents of economism undoubtedly belong). Economism views the remuneration according to work exclusively as remuneration according to the success on the market. The increase in social differences, the appearance of new socialist bosses and new socialist proletarians, and even the phenomenon of massive unemployment are all seen as normal occurrences within the system. It is natural, according to its

postulates, that the skilled and the shrewd should prosper while the weak are ruined, – anything is moral as long as it is not explicitly forbidden by the law. Culture is worth only as much as it brings on the market, science is worth only as much as it can be directly applied to industry.

If we abstract the by-products of economism – its cynicism and its total spiritual void – if we concentrate on its theoretical base (which is the liberalism of the nineteenth century under the conditions of social property on the means of production), three preliminary constataions are possible.

First of all, economism is unreal and naive. A society built upon its principles would be doomed. A disintegrated industry would be incapable of applying modern technology, which is incompatible with yesterday's limits and barriers, which demands increasingly large investments, a growing degree of communication and cooperation, and an increasingly wider field of operations. The atomized society under modern conditions is no longer capable of solving any of the larger problems such as hunger, shelter, unemployment, efficient medical aid, the modernization of industry, automation, the application of cybernetics, juvenile delinquency, prostitution, illiteracy, universal education, mass culture, the development of the modern sciences, and particularly the mobilization of citizens to carry out great social goals. While the process of integration is increasingly progressing in the West, at a time when supra-nationalist communities are already in operation, we were recommended, until recently, to disintegrate the already established larger enterprises and communities.

Secondly, economism would like to represent itself as the *official doctrine* of Yugoslav society which, among other things, stems from the Programme of the League of Communists of Yugoslavia. That is, in fact, a position rather different from the existing system. Under the present system, the state determines the frame-work of all of economic politics. By passing laws, numerous instruments and decrees, it, as a matter of fact regulates and, to a certain degree, directs economic processes. According to needs it even freezes prices and personal incomes, invests in building up large objects, exerts an influence on bank business the credit system, determines the currency rate, and confirms the form of exchange with other countries. All of this is irreconcilable with economism. Therefore, leaving aside the questions whether or not the state is doing well what it is doing and whether or not economism is a progressive or regressive negation of such methods, one must establish that the doctrine is in practical opposition both to the political principles proclaimed in the programme of the Yugoslav league of Communists, but also to those politics which have been so far really carried out in our country.

Thirdly, economism resembles statism in that both attempt to save and to durably retain in socialism some of the essential structures of class society. Statism has been working to this end on the political level conserving strengthening, justifying and glorifying the state. Economism tries to achieve the same ends on the economic level retaining and glorifying the market. The one created the myth of the »socialist state« and the other of »socialist commodity production«.

Of course, socialism will need the state for yet a long time to come. Similarly, commodity production and market relations will exist for a while yet.

Undoubtedly, the state under socialism is not the same as the state under any known previous forms of class society. Commodity money relations under social property on the means of production and the first forms of self-management are not the same as commodity money relations under capitalism.

Nevertheless, the state is an institution of the old, class society; it is essentially an apparatus of coercion which makes sense only as long as (sharp) class differentiation exists and as long as reason remains inferior to power. Is it any different with commodity production? Did not Marx in *every* commodity production, not only that under capitalism discover the presence of the alienation of labour and the fetishism of commodity? Was not the transition from capitalism towards communism for him a process of transcending the institutions of commodity, money and reified market relations?

If this is not so, then economism can pretend to mean something new for socialist theory and practice. If it is so, then economism is reactionary and cannot be evaluated as anything other than as a not too ingenious attempt to restore the long ago by-passed bourgeois liberalism of the nineteenth century.

Marx's critique of alienated labour.

One needs to get behind the ephemeral individual facts of Marx's »*Das Kapital*« and the theoretical considerations which more or less relate to the particular forms of capitalist society during his time, to be able to penetrate the furthest depths of this work in order to understand its full meaning. Only then do we see that Marx was far more than an analyst or a critic of a concrete, and today greatly surpassed, historical reality, that he was, in fact, a theoretician of our society and times as well, and that he expressed more profound truths about it than many of our superficial contemporaries and many of his disciples who, full of self-satisfaction, live under the dangerous illusions that, at least in some parts of the world, the questions which Marx posed have already been resolved.

In fact, the problem which represents the basis and the starting point of Marx's entire critique of political economics continues to be the central problem of the present moment and of the entire historical epoch in which we live. Marx condensed this problem into the concept of »alienated labour«. The term alone was the cause of many mis-understandings and pseudoconflicts. It in itself is not important. What is essential is the structure to which it refers. The question is what happens under determined historical conditions to man in the process of his work.

Work is objectification of human powers: shaping the confined object man projects onto it his own consciousness, thought, desires, needs, imagination, and through it realizes the potential qualities of his being. At the same time, production enables satisfaction of life's

needs, his own and those of the other man. Work, therefore, *could be* an activity through which the individual expresses all of the fundamental characteristics of his human nature, and through which he produces and confirms himself as a man. Man precisely distinguishes himself from other animals:

in that he *consciously and purposefully changes the prescribed object*;

in that he rebels against any form of limitation, be it from the outer world or from within himself, from which it follows that he *aspires to over-come every such restriction, and to perfect and further develop his own self through his creativity*;

in that the motive for work is not only the creation of the *useful* traits of the object which satisfy some direct organic need or increase man's might, but also the creation of those traits which are a *goal in itself*, which make the object beautiful;

finally, in that the product of labour mediates between one individual and the other and this establishes a *social relation* between them; the product will satisfy a need of the other man, add to his being in a certain way and at the same time project and confirm through it the being of its producer.

Work, by its own nature, could be all of this. However, in *modern* history these structural characteristics of work have been only fragmentarily manifested and only in the productivity of individual creators. The production of humanity as a whole, owing to a series of historical conditions, still has not got a human character.

In a society in which the scarcity of material objects indispensable to essential human needs still rules, in which, therefore, abstract need possession as such emerges as a super-structure of immediate concrete needs;

in a situation when the necessity for an increase in the productivity of labour results in the division of labour, in the partition of society into professional groups, in the polarization of physical and intellectual workers, of managers and employees, in the crumbling and atomizing of the entire working process into individual phases and finally in operations around which the whole life of individual or groups of workers may sometimes be fixed;

under conditions when there is not yet enough objectified work in order to satisfy the needs of everyone, but there is already enough of it to secure a *monopoly of economic and social power* for a certain elite stratum of society;

under such conditions the entire structure of human work disintegrates, and an acute gap between its constituent elements appears: the product no longer has its determined producer and the producer loses all connection with the object in whose production he took part.

This is a *two-sided* externalisation (*Entäußerung*) for the product not only escapes from the control of its creator, but also begins

to act like an independent power² which treats its author like an object, like a thing for being used. This phenomenon is possible because behind the object there is another man who uses it to transform the producer into a thing, where any human characteristics are completely irrelevant except for one: a special kind of commodity which can produce other commodities and needs for its up-keep and reproduction a smaller amount of objectified work than the amount of objectified work which it creates. This two-sided externalisation which in essence is not a relation of a man to the natural object but rather a specific relationship of a man toward other man, is alienation.³

Marx did not discover the idea itself of alienated labour, it can already be found in Hegel's early works. However, Marx re-opened a problem which Hegel had fictively solved and closed. He gave it a real historical perspective within the frame-work of a general humanistic philosophical vision. While working on »Grundrissen der Kritik der politischen Oekonomie« and in his first draft of »Kapital«, Marx hardly used the term »alienation« itself, but the conceptual structure expressed therein was the basis for Marx's entire critique of political economy. Lastly, the experience of the Paris Commune contributed to Marx's definite formulation of his belief that a free community of direct producers, that is, the realization of self-management, is the concrete historical path towards transcending alienated labour.

*

Already in his work »A System of Morals« (*System der Sittlichkeit*), written between 1800 and 1802, Hegel introduced the concept of »general«, abstract and quantitative labour which produces goods for the market, in difference from that special concrete work through which the individual attempts to fulfill his own needs. Abstract labour leads to social inequality, to the increase in degrees of wealth and to ever-greater antagonisms. A state ruled by anarchy is not in any condition to over-come these antagonisms... Powers alien to the individual, in relation to which he remains impotent, determine whether or not his needs will be satisfied. The so-called state of justice attempts through proper legal channels to introduce a certain balance, but even this cannot completely come out at the end with special interests. According to Hegel, the only possibility for creating a unity of general and individual interests is to transcend the individualistic society, and pass into the authority of the state, in which discipline and preparation for war governs.

² »Die Entäußerung des Arbeiters in seinem Product hat die Bedeutung nicht nur daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, frei von ihm existiert und eine selbstständige Macht ihm gegenüber wird« (Marx-Engels, *Gesamtausgabe* I, Bd. 3, pgs 83-84).

³ »Durch die wechselseitige Entäußerung oder Entfremdung des Privateigentums, ist das Privateigentum selbst in die Bestimmung des entäußerten Privateigentums geraten«. (MEGA, I, Bd. 3, page 538).

In his paper »Hegel und die Entfremdung«, held at the congress of Hegel in September 1966, the Soviet philosopher Iljenkov refuted the opinion that the terms »Entäußerung« and »Entfremdung« were used in Marx's »Economic and Philosophical Manuscripts« as synonyms.

We can find a similar analysis of labour in »*Philosophie des Geistes*«. Abstract labour cannot develop the true capacities of the individual. Mechanization instead of liberation only enslaves man: increase in mechanization means a decrease in the value of labour and a further restriction on the worker's capacities. Instead of being the means for the self-realization of the individual, work becomes the means for his degradation and self-negation. The relation between need and labour becomes blind, unestimable interdependence. For a society like this to be able to survive, it is essential, according to Hegel, to have a strong state which will constantly control the wild animal and hold it on a leash.

Hegel continues this discussion of the problem of labour and the relation individual – society in his *Die Phenomenologie des Geistes*. His analysis of the reified world in which objects are the incarnation of the subject who created them and in which, behind the relations among the objects, are hidden human inter-relations, is of capital importance to Marx's philosophy. Marx adopted from Hegel the idea that man is »the result of his work« and that the »self-creation of man is the process of reification and of its negation«. ⁴ Hegel's analysis of master and servant directly prepared the way for Marx's analysis of the relationship between capital and labour. The world is polarized on the field in which man's entire being is regulated by work, and on the field in which man appropriates the work of another man. Such a relationship did not sprout as a result of natural differences between them; it is mediated by the objects which the one produces and the other possesses and disposes of. Hegel indicated the solution to this conflict, but in an abstract, conceptual form: the man whose self-consciousness is awoken, who has felt that behind the appearance of things lies his own self-consciousness, is hungry for things, he appropriates and uses them. Yet, at the end of that process he comes to the knowledge that the true object of his desires (Begierde) are not things but rather contact with other individuals. Or as Hegel puts it: »Self-consciousness achieves its satisfaction in another self-consciousness«.

These ideas have their deeper meaning in the modern consumer civilization which reproduces on a mass scale a type of man which can be characterised as a *being-for-things* and not Hegel's *being-for-the-other-man*.

Marx emphasized the enormous significance of Hegel's *Phenomenology of Mind*, but at the same time he pointed out at the fatal loop-whole in this brilliant analysis: all the contradictions of bourgeois society which Hegel so genially perceived and expressed in a philosophical language are dissolved within the framework of pure thought, within the framework of the sphere of speculative, abstract philosophy which in itself is one of the spheres of alienation. This amounts to »over-coming« alienation *in an alienated way*. Fur-

⁴ MEGA, I Bd. 3, page 150.

ther more, Hegel's entire system remains historically closed and tied to the existing social framework. The monarchist state solves all antagonisms, reality, in this way, reaches the level of theory, social institutions become rational (*vernunftig*).

*

Many Marxists to whom Hegel's works were unknown have been contributing to Marx thoughts which he had simply taken over from Hegel.

Other immediately noticed that unbridgeable differences exist between Marx's ideas in *Economic and Philosophical Manuscripts* and their own philosophical convictions. The best thing to do was to declare his early works as Hegelian.

The ignorance of the first was nowhere near so damaging as the superficial arrogance of the second. Without the Hegelian analysis of labour and the reified world not only would there not be the philosophy of the young Marx but there would not be *Das Kapital* either. When Hegel's conservative and apologetic conclusions are discarded and his abstract and mystified form of presentation is left aside, certain profound analyses of real human inter-relationships remain. These analyses entered the roots of Marx's thought and reveal their full meaning in contemporary society.

Without this prehistory to *Kapital* it is impossible to understand that work, as even Lenin once noted,⁵ after having read only Hegel's *Logic* and not even considering *Phenomenology of Mind*. What follows is that over the past hundred years there have been few Marxists who have understood how Marx really conceived the transcendence of capitalism.

Contrary to the wide-spread misbelief that the theme of alienation can only be found in Marx's earlier works under the influence of Hegel, and that the completely discarded this »abstract philosophical phase« in his later, more mature scientific period, it can be irrefutably shown that the basis of Marx's critique of political economy is in his critique of alienated labour, and that, in that respect, there is complete continuity from the *Economic and Philosophic Manuscripts*, written in 1844, *Grundrissen der Kritik der politischen Oekonomie* written in 1857-58 to *Kapital*.

Marx's critical position in *Kapital* can only be understood in the light of his hypothesis of true human community and true production where each man both »affirms himself and the other man«:

1) by objectifying his individuality and experiencing his personality as an objective, sensuous, unquestionable power;

⁵ Marx's *Kapital* cannot be completely grasped, especially his first chapter, without considering and understanding all of Hegel's *Logic*. Therefore, no Marxist for the past 50 years has understood Marx.« (Lenin, *Philosophical Notebooks*, ct. *Filosofskie Tetradi*, Moscow 1947, p. 154.).

2) by the immediate awareness that his work and the use of his product will satisfy the needs of another human being;

3) by the mediation between another man and the human generic being, by the knowledge that this labour contributed to supplementing another being, that it became a part of him;

4) by his life expression the life expression of another man was created; this is, then, the immediate confirmation and realisation of his true being, his generic being.⁶

The analysis of labour in *Kapital* is the starting point for the explanation and criticism of capitalist society, and for any other society which is based on commodity production. The character of labour is contradictory. What Marx in his earlier works called »alienated labour« is now placed under the term »abstract labour«. Only abstract labour creates exchange value and only it has a socially acknowledged importance. However, man's labour is here totally crippled, deprived of everything personal, free, creative, spontaneous, human, and reduced to being a simple supplement to the machines. The only socially acknowledged characteristic of that labour will be its quantity which will be judged on the market and will receive its abstract objective form: money. The fetishism of commodities, the mysticism of the merchandize world are now the concepts by which, within the sphere of economics, Marx expresses the same structure of productive relations which he termed in his earlier works as »alienated labour«. Again, the point is, as Marx says in *Kapital*, that »their (commodity producer's) own historical movement takes the form of the movement of things under whose control they happen to be placed, instead of having control over them«. ⁷ The conclusion which Marx draws from his analyses of the production of relative surplus value reproduces in condensed form all of the elements of his criticism of alienated labour in early writings:

»Within the capitalist system all methods for increasing social productive forces are carried out on the bill of the individual worker, all means for developing production degenerate into means for the exploitation of and rule over the producer; they make a cripple out of the worker, a semi-man, they reduce him to the common equipment of a machine, destroy the last remains of appeal in his work transforming it into a real torture; they alienate from the worker the intellectual possibilities of the process of labour to the degree in which science is included as an independent force; they deform the conditions under which he works, subject him in the process of labour to a disgusting and pedantic despotism, transform his entire life into working hours and throw his wife and his child under Juggernaut's wheel of capital.⁸

In *Economic and Philosophical Manuscripts* Marx differentiated four types of alienation of the worker:

1) alienation from the product of labour, which becomes an independent blind power;

⁶ *MEGA*, I Bd. 3 page 546.

⁷ *Das Kapital*, Bd. I, Kap. 1, C 4.

⁸ *Op. cit.* Bd. I, Kap. 23, 4.

2) alienation from the production itself, which becomes compulsive, routine and loses any traits of creativity (which, among other things implies production according to the laws of beauty);

3) alienation from the human generic being, for whom conscious, free and productive labour is characteristic;

4) alienation from the other man, because satisfaction of an other's needs, supplementing another's being, cease to be the prime motive of production.

All of these aspects of alienation can be found in *Kapital*.

The fetish character of commodity lies precisely in the fact that »the social characteristics of their own work seem to people be characteristics which objectively belong to the products of labour themselves, to be properties which those things have by nature.« Hence, »the determined social relationship among people assumes for them a fantasmagorical form of the relationship among things.«

This reification of human relations springs from determined characteristics of labour, when that labour produces commodities. The labour can take on the character of a commodity only, »when various specific cases of work are reduced to a common character which they all have as the expenditure of working capacity, as human labour in the abstract.« This abstract labour ceases to be a need and fulfillment of the human being and becomes the mere necessary means of its subsistence. »The accumulation of wealth at one end is at the same time the accumulation of poverty, hard labour, slavery, ignorance, growing bestiality and moral decline at the other, i. e. on the part of the class which brings forth its own product in the shape of capital.⁹ The alienation of the producer from the other man stems from the simple fact that the purpose of the work is no longer the satisfaction of another's needs, but rather the possibility to transform labour into money – the general and impersonal form of objectified labour. The drastic forms of alienation among people arise as a consequence of the competition, exploitation and despotism to which the worker is submitted. In order at to the same time increase production and to prevent a decline in the profit, rate it becomes necessary to squeeze out from the worker a growingly large amount of unpaid-for work.¹⁰ Hence, the necessity for the most efficient manipulation of workers possible and the need for increase in the degree of exploitation of labour.

Criticism of alienated labour, therefore is present in both *Kapital* and in all earlier works. He who loses sight of this criticism also loses the possibility for understanding the deepest meaning of Marx's message, and opens himself up to the dangerous illusion that many historical problems have been already resolved when all that has been realized are some-preconditions and all that has been achieved are some first steps towards their resolution.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Op. cit.* Bd. III, K. 14, 1.

A good example of misunderstanding the essentials of Marx's critiques of capitalist society is the discussions on the disappearance of exploitation in the modern developed industrial society of the West and in socialist countries.

One of the frequent arguments used in the West to refute Marx's teachings is to point out the fact that, contrary to his predictions, the process of progressive pauperization of the working class did not take place. In fact, its living standard over the last few decades has grown to such an extent that it has lost all of its one-time revolutionary character. This seems to imply that under these conditions exploitation tends to disappear.

However, the quintessence of exploitation is not that the worker is condemned to live in misery because he does not receive equal value for his labour. First of all, Marx assumed that wages in capitalism are more or less equal to the value of labour. Secondly, under the conditions of rapid technical progress and the increase in labour productivity the degree of exploitation can grow regardless of the fact that wages can also rise.

»The surplus value rate is the exact expression for the degree of exploitation of labour by capital.« However, the surplus value rate is determined by the ratio of surplus value to variable capital. Therefore, the moment that labour productivity or the total value of produced commodities more rapidly increases than the total sum issued to buy the labour force, the degree of exploitation increases.

On the other hand, contrary to those Marxists who link the phenomenon of exploitation strictly to capitalism, one can say that the mere abolishment of private property as a means of production does not abolish every possibility for exploitation.

Marx carefully explained in his earlier writings that *private property is not the cause but the consequence of alienated labour*, just as gods are originally the consequence not the cause of religious alienation. Only later does conditioning become reciprocal. In the society which Marx calls »primitive«, »non-reflective« communism, »man's personality is negated in every sphere«, all-around envy and levelling-down appear, »the entire world of culture and civilization is negated and regresses towards the unnatural simplicity of the individual poor and wantless who has not only not surpassed private property but has not yet even attained to it.«¹¹ In this kind of society, Marx says, »the community is only a community of *work* and of *equality of wages* paid out by the communal capital by the community as universal capitalist.«¹²

That is why Marx felt that the basic question was that of the *nature of labour* rather than the question of private property.

»In speaking of private property, one believes oneself to be dealing with something external to mankind. But in speaking of labour one deals directly with mankind itself. This new formulation of the problem directly contains its solution.«¹³

¹¹ *Economic and Philosophical Manuscripts (Marx's concept of man)*, edited by Fromm, N. Y., 1961, page 125.

¹² *Ibid.*, page 126.

¹³ *MEGA*, page 93.

The solution, therefore, is to abolish those relations into which the worker comes during the process of his labour, to abolish the situation in which he becomes only one of the commodities in the reified world of commodities.

The essence of exploitation lies in the fact that accumulated, objectified labour, i. e. capital, rules over live work and appropriates the value which it creates, and which is greater than the value of the labour force itself. Marx expressed this major thesis of his in *Kapital*, in the following lapidary manner: »The rule of capital over the worker is merely the rule of things over man, of dead over live labour.«¹⁴

The specific historical form which enabled the appropriation of objectified labour in Marx's time was the disposal of capital on the basis of private property on the means of production. This specific feature clouded over the generality of its content and it is no wonder that to many Marxists it seemed and still seems that the possibility for exploitation existing in a society in which private property on the means of production has been abolished is *contradictio in adjecto*. Nevertheless, it is obvious that private property on the means of production is not the only social institution which allows for the disposal of objectified labour. First, in a market economy during the transitional period this institution can be the monopolistic position of individual collectives which enables them to sell their commodities above their value. Such collectives, in fact, appear on the market as collective capitalists and collective exploiters. (Needless to say, within the process of internal distribution this appropriated surplus of value will be assured of never reaching the pockets of the producers themselves, but will rather find its way into the bureaucratic and technocratic elements of the enterprise). Secondly, it can be a monopoly over the decision-making in a statist system. To the degree in which a bureaucracy exists and takes over the disposal of the objectified labour into its own hands, rewarding itself with various privileges there is no doubt that this is only another form of appropriating the surplus value created by the working class.

The only way to definitely abolish exploitation is to create the conditions which will prevent objectified labour to rule over live labour, in which, above all, the right to *dispose of objectified labour will be given to the producers themselves*.

*

Alienation in the field of material production entails a corresponding form of alienation in the field of public social life, the state and politics: politics are separated from economics, and society is divided into two opposite spheres. One is *civil society* with all the egoism of the concrete owner of commodities, with all its envy, greed for private possession and indifference towards the true needs of the other man. The other sphere is that of the *political society* of the abstract citizen which in an illusory way personifies within itself the general interest of the community.

¹⁴ *Das Kapital*, Bd. I, Kap. 6.

Kant and Hegel outlined two basic but contrary concepts of the state and law. Kant's liberal concept starts from the real empirically given society characterised by the market and the mutual competition among egotistic individuals, and attempts to reconcile the general interest and freedom of the individual in a negative manner, by demanding restriction on the self-initiative and arbitrariness of the individual. Hegel correctly perceived that simple common co-existence and mutual restriction of selfish individuals does not constitute a real general interest and a true human community. Hegel, therefore, tried to transcend this negative relationship of one individual with the next, seen as his limit, by the assumption of a rational citizen and a rational community in which the individual relates positively to the social whole, and through it to the other individual. However, Hegel himself remained within the frame-work of the limited horizon of bourgeois society, conceiving rationality as an abstract »identification of the subjective spirit of the individual with the objective spirit of the state.« The state as the personification of ideal human community is a pure abstraction which fictively transcends the existing empirical reality of bourgeois society.

In his criticism of Hegel's philosophy of law Marx properly observed that (1) such a reduction of a concrete possible human community to an abstraction of the state, (the moment of the objective spirit), along with reducing a concrete, historically-given individual to an abstraction of the citizen, takes the form of alienation, and that (2) this alienation in thought is the result of alienation in the reality itself: »The picture of the modern state imagined by the Germans, which abstracts itself from natural people, was only possible because and in as much as the very state abstracts itself from true people or fulfills the total man in only an imaginary way.«¹⁶

Contrary to »civil society«, in which there is *bellum omnium contra omnes* and in which only intersecting and mutually contradictory *separate* interests come to expression, in the political state the state-in-general appears as a necessary supplement, and in Hegel's concept it »exists *an sich* and *für sich*«. The state, then, is an alienated universal and necessarily entails the formalism of the state: bureaucracy. Bureaucracy attempts to affirm general interest as something special, *beside and above all other private and special interests*.¹⁷ In that way it presents itself as an alienated social power which »treats the world as a mere object of its activity«. On the other hand, the state and bureaucracy are necessary supplements to the crumbling world of the owners of commodities who all follow only their special and private goals: the state also supports a special interest but and creates the seemingness of its generality. »General interest« can be maintained in face of special interest only as something »particular« in as much as the particular in face of the general is maintained as something »general«. ¹⁸

¹⁶ Marx-Engels, *Werke*, Bd. 1 Berlin, 1955, page 384.

¹⁷ *A Critique of Hegel's Philosophy of the State and of Law*, page 297, »In bureaucracy the identity of state interests and particular economic goals is posed in such a way that state interest becomes a separate private goal against other private goals.«

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Loc. cit.*

Needless to say, this dualism between bureaucratized state and special private interests was impossible to resolve by identifying these contradictions in an imaginary way, within the framework of abstract thought.

»The abolition of bureaucracy«, says Marx, »is possible only when general interest becomes reality« and when »special interest really becomes *general* interest.«²⁰ And that is only possible when the individual man begins to live, work and relate to his fellow man in a human way »only then when man ceases to separate his *forces propres* as a social power from himself in the form of political power«. »Only then human emancipation will be achieved.«²¹

Marx explained this conception more clearly in *Grundrisse*. Here he compares political with religious alienation; both in cases man projects his general human generic characteristics and needs either into an out-of-this-world being, or into the state. Both are a necessary supplement to the incomplete social reality and can wither away only when man liberates himself from the idiocy of tying his entire life to one calling and to wage labour.

Marx shows in *Das Kapital* that all the basic rights guaranteed by the state to its citizens have a formal and alienated character. *Freedom* is merely the citizen's right to dispose of his commodity. *Equality* is in reality merely the application of the principle of equality to the exchange of commodity.²² Everyone looks out for himself and not for the other. General good can only be realized »behind the back of the individual« by the »invisible hand« as Adam Smith says. However, it is a question of striving for the general goals of the community consciously and freely, in the most rational and most human way possible. For that, the state is no longer necessary. »Freedom consists in transforming the state from an organ which dominates society into an organ which is completely subordinate to it, and even at the present, the forms of the state are more or less free to the degree that they limit the freedom of the state.«²³

Very early, already in his *The Poverty of Philosophy*, Marx offered the theory that »in the process of its development the working class will replace the old bourgeois society with an association which excludes classes and their contradictions.« Then, there will no longer be political rule in the traditional sense, because political rule is precisely the official expression for the class contradictions of »bourgeois society.«²⁴ In the *Communist Manifesto* Marx says that achieving democracy is the first step in the worker's revolution. The state is nothing more than »the proletariat organized as the ruling class.«²⁵ Marx's concept of the fate of the state during the revolution is particularly clear in his analyse of the experiences of the Paris Commune. He talks throughout of »destroying state rule«, of »smash-

²⁰ *Ibid.*

²¹ Marx-Engels, *Werke*, Bd. I, Berlin, 1955, page 379.

²² *Das Kapital*, Volksausgabe, Berlin, 1947, Bd. 1, page 184.

²³ *A Critique of the Gotha Programme*, (Marx, Engels, *Collected Works*). Kultura, 1950, book IV, 3, vol II, page 22, »culture« 125-126.

²⁴ *The Poverty of Philosophy*.

²⁵ *The Communist Manifesto* (part I, page 33).

ing« it, of its »superfluosness«. With great approval he accepts two, as Engels calls them »infallible means« for preventing bureaucratism. First, »the Commune appointed for its official persons elected by the general vote, persons who are directly responsible and at any time replaceable by their electors.« Second, »public office, whether it concerns high or low positions had to be performed for worker's wages.«²⁶

For the first time in history, if only for a short period, the state was replaced by self-management.

*

Self-management is really the abolition of every social power alien to the producers, which would monopolise the power of decision-making over the objectified work. When the associated immediate producers themselves take over the disposal of the objectified work and the regulation of production, any necessity for state and professional politics disappears. For the first time in history, determining factors are created for the complete emancipation of the producers from all forms of alienation, for the development of solidarity and all forms of creativity.

In his *Paris Manuscripts* of 1844, the road was not yet clear to Marx as to how to overcome alienated labour. He only makes a rough draft here of the general vision of a society in which all individuals develop freely and realize themselves as complete personalities. Social relationships are no longer those of envy competition, abuse or mutual indifference, but rather relations in which the individual while fulfilling the needs of the next man, while fulfilling and enriching his being, directly experiences his own affirmation and self-realization as a man.

Marx gives a concrete historical dimension to this general vision of transcending alienated labour in his *Grundrisse*. He discards romantic lamentations over the inhumanity of the new capitalist relations while idealizing undeveloped social relations which historically preceded. It was entirely clear to Marx that new, more humane relations of production will occur only in an advanced society, in the production relations which, thanks to the scientific and technological progress, have already become universal, no matter how reified. Only when man is no longer directly governed by people but by abstract forces, by reified social laws will the possibility be created to bring these reified conditions of existence under communal social control.

In *Das Kapital*, Marx's solution for the problem of alienation of labour is quite clearly outlined, for example, in the discussion on the fetishism of commodities. »The form of the process of social life, i. e. of the process of material production will cast off from itself the mystical loggy veil only then when the product of freely associated people is under their conscious, planned control. But this requires such

²⁶ Address to the general council of international workers union of the civil war in France. Marx, *The Civil War in France, 1871, introduction* (Marx, Engels, *Selected Works*, Kultura, Belgrade 1947, pag 43. 4).

a material basis and such a set of material conditions which in themselves are the wild product of a long and painful history of development.«²⁷ One should particularly mark out that famous passage in *Kapital* the third volume of where Marx says:

»Freedom in the field of material production cannot consist of anything else but of the fact that socialized man, associated producers, regulate their interchange with nature rationally, bring it under their common control, instead of being ruled by it as by some blind power; that they accomplish their task with the least expenditure of energy and under conditions most adequate to their human nature and most worthy of it.«²⁸

The idea of self-management is enriched and made concrete through Marx's analyses of the experiences of Paris Commune. All the elements of self-management are already given here, namely:

1. The regulation of the process of labour should be left in the hands of the workers themselves, it cannot remain the monopoly of any special profession of managers who concern themselves with that only, and who, as the only historical subjects, will manipulate all other people like objects.

2. Producers must be *associated*, and that *freely*. Self-management is not, therefore a synonym for the atomization and disintegration of society, as some of its opponents like to represent it and as it may appear in practice when mistakenly understood, in the way which factually compromises it. Self-management assumes integration and this integration must be free and voluntary.

3. The control of production carried out by the associated producers must be *conscious* and *planned*; the exchange with nature must be regulated in a *rational manner*, and not abandoned to the rule of blind powers. Self-management, therefore, assumes constant direction, the elimination of uncontrolled economic forces. That presupposes the development of culture and science, and a clear understanding of the goals of development, for without that it is useless to even speak about rationality.

4. This communal control and direction of material production should engage as little human energy as possible, for not even managing things, and above all people, can be a goal in itself, but only a means for securing truly free, creative and spontaneous activity.

5. The kind of self-management that Marx had in mind is possible only at a relatively high degree of development in a society. According to him, it »requires the kind of material basis which is the result of the long and painful history of development.« However, for anything to achieve a completely developed form, it must *start* to develop in time. That is why Marx so seriously and with such interest investigated the experience of the Paris Commune and derived from it conclusions for the practice of the worker's movement. That is why history will certainly justify the efforts in our country to, begin with the introduction of the first, initial forms of self-management even if in unripe conditions.

²⁷ *Das Kapital*, Bd. 1, Kap. 1. C 4.

²⁸ *Das Kapital*, III, K. 48, 2. Kultura, Belgrade, 1948, pages 710-711.

6. Still, in observing the conditions under which the exchange with nature is to take place, Marx does not consider the greatest success and efficiency, the greatest increase in strength over nature, the greatest material wealth as the most important things. For him, the most important thing is to carry out this process under those conditions which are the *most adequate and the most worthy of the human nature of the worker.*

Marx concludes the third volume of *Kapital* with that he began with in *Economic and Philosophical Manuscripts* and what he explained in the greatest detail in those earlier manuscripts.

There is no Marxist economy, there is no revolutionary theory without a theory of man and human nature.

Only to the degree that social relations become increasingly human can one talk of real historical progress.

Economic rationality and humanism

It is perfectly clear, then, what Marx's view-points were concerning the fate of commodity production during the transitory phase. He had a good enough sense of history not to expect its disappearance immediately following the worker's revolution. But it was equally clear to him that the occurrence of alienation of labour and fetishism of commodities was characteristic of *every* commodity production and not just that performed under capitalism. The transition from capitalism to communism was for him basically the process of the gradual supersession of reified market relations. In his opinion, the self-management of associated producers was the only way to realize this historical possibility. That is unquestionably the case, and if in addition one could observe that this model of Marx's is fully applicable to our own conditions, any engagement for the »liberation« and affirmation of the market and (»socialist«) commodity production as a strategical principle, would obviously have a counter-revolutionary character.

All problems and disputes arise from the fact that, due to unforeseen historical circumstances, socialist revolutions broke out at a much lower level of material development than that which Marx had in mind, so that the new societies had also to carry out the historical tasks of capitalism: the abolition of feudal relations and structures of behaviour, the original accumulation, industrialization, urbanisation, development of commodity production to the level at which its radical abolition would be historically possible.

In that complex and dramatic situation petty-bourgeois and most conservative bureaucratic forces see only two alternatives from which to choose:

- either the complete liberation of »business initiative« and a maximal increase in space for a market economy regardless of all that it could bring to the social, cultural and moral plane;
- or, the substitution for uncontrolled forces regulating the economic process *via* the market, by a »conscious« regulation and direction on the part of the »socialist« state.

There is no doubt that this dilemma is entirely wrong. The first alternative would lead to a restauration of the social relations of bourgeois society with the essential particularity that private property on the means of production would be replaced by its own variety of group property. The second alternative would lead to the restauration of stalinism, with the possible exception that the once primitive bureaucratic apparatus could be replaced by its own brand of symbiosis of educated bureaucrats and technocrats.

The relationship of social forces in our country is such that adherents of these extreme points of view have no hopes for success, although the direction of social movement is such that it really encourages and massively reproduces the petty-bourgeoisie, and, at the same time, among the ranks of many partisan veterans, feeds revolt which thrusts them into radically contrary positions.

The true disputes which have occurred in our country over the past few years are centered around the question: how is it possible to develop commodity production and at the same time to continue to develop socialist social relations.

There is no doubt that in a semi-developed society such as that which exists in our country commodity production with all its implications (division of labour, exchange of products according to the laws of value, and the market as *one* of the essential regulators of production) is still necessary.

It is questionable, however, whether a virtue should be made out of the unavoidable, whether one should make an »epochal revolutionary transformation« out of something which is not characteristic of socialism, which risks great danger, which appears as a demand resulting from the immaturity of historical opportunities and from economic, political and cultural underdevelopment.

It is especially contestable whether socialist human relations can be built up if in many important spheres of production and social activity the roads toward a gradual transcendence of commodity-money relations are not being uncovered *already today*.

*

One who takes a critical attitude toward economism need not in the least to deny:

- that people will liberate themselves from forced routine labour and production for the market only at a much higher level of technological development;

- that only in a society of abundance people *definitely* cease to be obsessed by the bare motive of possession and emancipate themselves for the development of the whole spectre of deeper and more refined human needs.

- that the historical phase of commodity production cannot be jumped over in this ascent towards an affluent society.

- that during this phase the market must continue to play the role of one of the essential objective indicators of economic efficiency and rationality.

However, economism, even when it tries to take a distance from Adam Smith and *laissez-faire* liberalism, is amazingly indifferent to the fact that one-sided »liberation of the laws of commodity production«, in the absence of such politics which would already today gradually replace the present »administrative-statist control« by some new communist forms of rational direction and humanization, must necessarily lead to a dangerous strengthening of all social structures which in socialism should be in fact weakening. Labour would increasingly take on the character of alienation and reification, the rule of objectified over live labour would become more pronounced, exploitation in the form of bureaucratic privileges would be joined by the classical forms of exploitation in the form of income not based on labour, social differences would increase instead of decrease, culture would be abandoned to the mercy of the market, and in the last analysis to that low and primitive level of needs for cultural goods which was inherited by an undeveloped capitalism.

*

In such a situation the petty bourgeois ideologists who experience their almost total disorientation and ideological meandering from Smith and Bentham to Proudhon and the Marginalists as the discovery of new socialist roads – become more numerous, louder and more aggressive. They will deny that Marx ever gave a general critique of commodity production, he was concerned with capitalism *only*. They will utterly naïvely be surprised that anyone can even think that commodities by their »fetishism could infect socialism itself«. According to them, »nothing, literally nothing« would be lost by our society if the private sector would be allowed to spread out maneuvering space and to employ a larger number of persons. (It is not the same thing to be exploited under capitalism and under socialism!) In a situation in which a stratum of socialist *nouveaux riches* appear who obviously did not earn their high incomes on the basis of labour, (but rather thanks to the invested past work of others, or to the monopoly on the market, favourable instruments, loop-holes in the law, privileges, speculation, myth, usurpation, the formal legal sale of social property etc.) a socialist newspaper posed the question how can one examine the origin of high salaries when the law guarantees that bank accounts and saving accounts will be »safe, unviolated, secret«. (This »secret« is printed in separate black letters, as we lived in the time of Thermidor reaction and as if it finally relieved someone that the time of all of those various Jacobins, Hebertovites and Saint Culottes has passed. Every revolution has its »Montagne« and its »Marais«, there should be no surprise in that. It is surprising, though, from how many sides one hears the voice of »Marais«.)

If critical thought is up to the mark, if its goal is to transcend rather than to destroy the present, it already contains within itself the positive solution. I will attempt, however, to formulate in a condensed explicit form what mean by the humanization of economics, and how a connection between the rationality of economics and concrete Marxist humanism is possible under today's circumstances.

1. While economism tolerates very extensive and arbitrary administrative intervention by the state in economics and in some fields where it is totally unnecessary, for example in science and in culture, it, on the other hand, proclaims the liberation of economic laws from any kind of social interference there where coordination and direction are necessary for assuring economic rationality at the level of global society, and for preventing and correcting socially unacceptable consequences of commodity-money relations.

It is essential, therefore, to make a typology of various kinds of interventions from the centre, and to differentiate among those which are irrational and functionless (and which should be much more radically abolished than economism has so far suggested), and those which are necessary for either economic rationality or for socialist humanism. The latter, if properly understood, will not be mutually exclusive. True rationality is the maximum efficiency in the realization of conscious chosen social goals, and concrete and real humanity is the choice of goals which are historically possible and which suit real social needs.

2. True social rationality, towards which socialist society should strive cannot be reduced to a simplified and one-sided formula of the »liberation of economic laws«. Commodity-money relations must be freed from arbitrary interventions by the bureaucratic apparatus, particularly those which prevent inter-republic integration and favour one economic group at the expense of the other. However, if an adequate investigation and the regulation of market uncontrolled forces has become an objective need in the whole world, then that must be particularly so for socialist society. To be concrete, it cannot permit mass unemployment, increase of social differences outside certain limits, increase in the lagging of the backward and undeveloped, stagnation and even decline of production, dangerous disproportion and instability, and drastic forms of disharmony and anarchy. If such occurrences are, particularly since 1929, the object of constant concern and control of social-political institution in the capitalist world, it is ridiculous and paradoxical to declare such intervention in socialism as »extra-system interference« and as »centralistic control«.

3. In fact, socialism must make already today a step further. Society must gradually undertake certain measures toward *transcending commodity-money relations*. Even that historical process is to a large degree already carried out even in capitalism: there is increasing quantity of goods and services in the fields of education, culture, social security and medical aid, in some places alimentation and dwelling, which are no longer commodities. If socialism does not wish to enter history as only a form of social organization which successfully secures retarded industrialization, it must show and show *now* how production can be successful for man's needs, and not for profit, i. e. income, how remuneration can be correlated to work, and not to mere success on the market, which under our conditions is often quite independent of the quantity and quality of labour, finally how »the rule of objectified over live labour« can be abolished, etc.

4. The crucial question is: *who* is to take over all of these measures of directing, correcting and creating new productive relations? The competence of the state must definitely be decreased, even though it will still, for some time to come, maintain certain managerial functions. A growing responsibility for regulating social processes and formulating socialist politics must be assumed by the higher-level organs of self-government which should fill the great vacuum between the enterprise and the federation.

Our society is still insufficiently organized. Instead of offering the perspective of its better organization based on democratic, self-managing principles, economism refers us to the market laws. If economism does not really believe in Adam Smith's »invisible hand«, it is still its duty to concretely show how the immediate commodity producer can effectively influence the decision-making in global society, and how it can effectively assure a *higher* degree of rationality from that already being achieved in capitalist society.

However, if it were to do that, economism would no longer be economism. Only then it would be dangerous for bureaucratism. As it stands, it attempts to remove from the daily order of things, or at least to postpone, the question of creating those democratic institutions which should replace bureaucratic institutions.

Essentially, this is an ideology which consciously sacrifices socialist humanism in order to eventually assure a higher degree of economic rationality and there by to rescue bureaucratism.

However, a politic of conscious abolition of bureaucratism is necessary in order to assure economic rationality and to rescue and further develop socialist humanism.

PHILOSOPHIE IN UNSERER ZEIT

Predrag Uranicki

Zagreb

Die Menschheit steht in dieser unserer Zeit schon tief in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts; hinter ihr liegen die bitteren und tragischen Erfahrungen der ersten Jahrhunderthälfte – zwei Weltkriege, unmenschliche Regime, Konzentrationslager, vollständige Verdinglichung des Menschen, Depravation seiner Persönlichkeit – es erübrigt sich die Aufzählung all der moralischen Aberrationen und Deformationen, die der Mensch in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts durchgemacht hat. Und dies alles im Zeitalter des größten Fortschritts der menschlichen Vernunft, grandioser Resultate der Wissenschaft und an der Schwelle unabsehbarer neuer Perspektiven!

Darin zeigt sich, daß die Wissenschaft selbst zur Ware geworden ist; daß die Wissenschaftler mit ihrer Hingabe an die sogenannte »wissenschaftliche Wahrheit« – weitgehend Vorwand und Ausrede, vor der Geschichte sich rein zu waschen – selber zu Waren auf dem allumfassenden modernen Markt und selber Teile eines großen Mechanismus geworden sind, der privaten oder staatlichen Interessen dient. Mit wenigen rühmlichen Ausnahmen hat sich jeder in seiner nationalen oder fachlichen Burg verschanzt, den Internationalismus der Wissenschaft vergessend und der Einsicht sich verschließend, daß solche Beschränkung heute zu einer noch größeren Weltkatastrophe führen muß.

Die Welle der Eingliederung in nationale und fachliche Formationen hat auch die Philosophie erfaßt. Obwohl mich jetzt in erster Linie diejenige Philosophie interessiert, die von Karl Marx inauguriert wurde, werden die folgenden Überlegungen nicht nur sie angehen; denn die Schicksale inhaltlich verschiedener, aber gleichzeitig wirk-samer Philosophien sind heute ähnlich.

In der allgemeinen Arbeitsteilung hat die Philosophie das gleiche Schicksal erlebt wie die anderen Disziplinen; sie wurde ein Privileg bestimmter Spezialisten. Die Philosophie und die Philosophen wurden gewissermaßen verschult. Die Funktionsteilung erforderte die Spezialisierung eines jeden in seinem Fach; und indem die Philosophen

sich auf den Rahmen ihres Spezialgebietes beschränkten, begannen sie, die philosophischen Probleme mehr und mehr auf eine »objektive«, wert-indifferente, im Zeitgeist »wissenschaftliche« Weise aufzufassen – präziser: positivistisch.

Ein Grund für diese Entwicklung ist die Stellung der heutigen Philosophen in unserem manipulierten Zeitalter: Experten in ihrem Fach, fehlt ihnen oft der Kontakt zur Lebenspraxis, und selten fühlen sie sich verantwortlich für die konkreten Schicksale der Menschen. Damit gerät Philosophie in die Gefahr, den ursprünglichen Sinn philosophischen Bemühens zu verlieren – oft ging er tatsächlich verloren und mit ihm das wesentliche Objekt philosophischen Interesses. Je mehr Philosophie zum Spezialwissen und zum Formalismus tendierte – sei es im modernen Neopositivismus, sei es im dialektischen Ontologismus – um so eher hörte sie auf, die Philosophie unserer Zeit zu sein.

Im Verlauf dieser Entwicklung erlag man zwei verhängnisvollen Mißverständnissen. Zum einen täuschte man sich über den Wissenschaftscharakter der Philosophie. Zum andern zerrann der philosophische Gehalt in zahllosen ein- und abgrenzenden positivistischen Formeln (Aussagen, Sätzen, Gesetzen) und in soziologischen Kategorien (Nation, Klasse, Partei, Staat usw.). Wir dürfen jedoch das *primum movens* jeder bisherigen großen Philosophie nicht aus dem Blick verlieren, das Bestreben nämlich, die Totalität der menschlichen Praxis gedanklich zu erfassen und diese Praxis in der allumfassenden Totalität des Seienden zu begreifen. Und diese Intention unterscheidet sich wesentlich von Wissenschaft, die zwangsläufig etwas, das als Totalität gegeben ist, partialisiert und eben daraus ihren Wissenschaftscharakter bezieht.

Ich habe nicht die Absicht, das Bedürfnis nach solcher Partialisierung zu negieren, also auch nicht, die an ihr orientierte moderne Wissenschaft zu unterschätzen. Es fragt sich jedoch, ob man sich damit begnügen soll. Ist der Wissenschaftler nur ein unparteilicher Beobachter und Analytiker eines Momentes des Seienden, und soll er sich allein mit den Resultaten seiner Forschung zufrieden geben; oder ist er auch ein geschichtliches Wesen, das mit jedem seiner Werke selbst am historischen Prozeß partizipiert und somit auch nach den geschichtlichen Konsequenzen seiner Forschung fragen muß? Kann also Philosophie ihre charakteristische Bestimmung in jenem Bereich finden, welcher an sich partiell ist und so weder nach der Methode noch nach der Intention dem Sinn von Philosophie gerecht werden kann? Wie in keiner Zeit zuvor erhebt sich in der unseren die Forderung, daß Wissenschaft philosophischer werde. Das heißt erstens, daß Wissenschaft sich nicht im Partiellen und Empirischen verlieren darf, sondern immer auf ihren theoretischen Fundamenten arbeiten muß, die jede Wissenschaft der philosophischen Problematik näher bringen – daher sind die Ansätze berechtigt, eine Philosophie oder Theorie des Rechts, der Politik, der Naturwissenschaften usw. zu erarbeiten. Es heißt zweitens, daß Wissenschaft nach den geschichtlichen Konsequenzen ihrer Resultate zu fragen hat, damit sich ihre grandiosen Ergebnisse nicht in den Dienst der Vernichtung der menschlichen Existenz stellen lassen.

Heute handelt es sich also darum, daß Wissenschaft philosophischer und nicht darum, daß Philosophie wissenschaftlich werde, denn das letztere würde die Philosophie als Philosophie negieren. (Das heißt aber wiederum nicht, daß die Philosophie die Ergebnisse der Wissenschaft ignorieren dürfte, denn sie kann dem Geschichtlichen und dem Seienden gegenüber nicht gleichgültig bleiben, und die Wissenschaft ist ganz zweifellos eines der wichtigsten Momente dieser geschichtlichen Totalität).

Wenn Philosophie »die geistige Quintessenz ihrer Zeit« ist (Marx) oder, wie Hegel sagte, ihre Zeit in Gedanken gefaßt – nicht als Abbild des Bestehenden, sondern als dessen kritisches Selbstverständnis, als Enthüllen seines Sinns, als intellektueller und rationaler Entwurf der kreativen, progressiven geschichtlichen Praxis – dann kann sie nicht positivistisch sein, weder im idealistischen noch im materialistischen Sinne. Im Laufe weniger Jahrzehnte wurde die marxistische Philosophie institutionalisiert. In einer noch nicht bis auf den Grund erforschten stalinistischen Atmosphäre verlor sie alle Charakteristika als Philosophie unserer Zeit: sie wurde schlicht zur ancilla politicae. Denn das Medium der Entwicklung und des Lebens aller Philosophie ist die Freiheit, wie noch Karl Marx sagte; und wo keine Freiheit ist, kein Aufschwung kühnen Geistes, wo es nicht den ikarischen Flug des philosophischen Gedankens gibt – voll bewußt auch der Gefahr, die Flügel zu versengen – dort kann Philosophie nichts anderes sein als leblose Abstraktionen gefesselten Gedankens, das in jedem Ausdruck auf seine Gefangenschaft weist; es sei denn, als revolutionäre Philosophie trüge sie die Negation der bestehenden Situation in sich.

Das Problem der Philosophie ist nicht nur eine theoretische oder wissenschaftliche Frage, sondern par excellence eine menschliche, eine geschichtliche, in einem Wort: Lebensfrage. Philosophie versucht nicht nur, die ewigen Fragen des Menschen und des Seins zu lösen, sie ist vielmehr der theoretische Ausdruck der geschichtlichen Qualen des Menschen wie auch der theoretische Kompaß – nicht der des pragmatischen Alltags – ohne den sich der Mensch verlieren muß im unendlichen Geflecht der Empirie, der täglichen Kontroversen und Niederlagen, in den alltäglichen Situationen des Unmenschlichen und darum scheinbar Aussichtslosen.

Die Aufgabe des Philosophen kann also heute nicht in ahistorischer Beschränkung auf formallogische, erkenntnistheoretische und philosophisch-naturwissenschaftliche Probleme bestehen angesichts der brennenden Fragen, die die gegenwärtige Gesellschaft des Kapitalismus wie auch des Sozialismus dem Menschen stellt. Ihm solche Beschränkung aufzuerlegen, hieße den Philosophen zum Sachverständigen für philosophisches Wissen machen. Allein innerhalb dieser Grenzen zu bleiben, heißt vom Menschlichen und Geschichtlichen sich abwenden, heißt Opportunismus, heißt Versöhnung mit allen tatsächlichen heutigen Anachronismen. Mit einem Wort: der positivistische Geist in der Philosophie negiert Philosophie als solche.

Als sich die marxistische Philosophie institutionalisierte, unternahm sie mit seltenen Ausnahmen kaum etwas, ihre historische Bestimmung einzulösen. Auf der einen Seite pflegten unsere philosophischen Lehrbücher und Schriften voll Bewunderung zu sein für einen Bruno, Servetius, Morus, Diderot, Tschernyschewski oder Blanqui, die bereit waren, für ihr philosophisches Credo auch ihr Leben zu opfern. Auf der anderen Seite schweigt man jedoch über offensichtliche Mißstände auch in den sozialistischen Systemen.

Ist es nicht eine der primären Aufgaben kritischen philosophischen Bewußtseins, optimal auf seine Gesellschaft Einfluß zu nehmen für die Realisierung von Verhältnissen, die dem Sozialismus und der Gesellschaft des zwanzigsten Jahrhunderts angemessen sind, unter denen beispielsweise kurzsichtige Prozesse gegen Philosophen und Literaten, die Kritik zu üben wagen – gleichgültig ob zu Recht oder zu Unrecht – nicht länger möglich sind? Wenn die Philosophen sich nicht an die Front wagen in dem Kampf um eine neue Struktur der historischen Freiheit, in der der Mensch Selbstverwalter seines Arbeitsprozesses und seiner Gesellschaft ist – und das war, noch einmal gesagt, der Grundgedanke von Marx, Engels und Lenin – dann haben sie den Sinn der Marx'schen Kritik am Kapitalismus und der menschlichen Entfremdung nicht begriffen, dann bleibt ihre Philosophie unter dem Niveau der heutigen geschichtlichen Anforderungen und gegenwärtigen historischen Möglichkeiten.

Wir haben also gesehen, daß Philosophie nicht Wissenschaft im oben bezeichneten Sinne sein kann, weil die wissenschaftliche Methode ihr unangemessen ist, weil ihre Argumentationsweise eine andere ist als die der Wissenschaft und weil ihr Gegenstand nicht partiell ist. Wenn man aber als Grundcharakteristikum der Wissenschaft ihr Bemühen annehmen will, die Natur und den Menschen allein mit »diesseitigen« Kategorien zu erklären, dann muß man betonen, daß auf diese »Diesseitigkeit« sich auch die Grundintention der Philosophie richtet; erst dieses Charakteristikum machte ursprünglich mythologisches Denken zur Philosophie. Doch auch hier besteht ein Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie. Zumindest bis heute hing die Bedeutung einer Philosophie nicht von ihrem idealistischen oder materialistischen Charakter ab. Im Gegenteil konnten beide Formen von Philosophie historisch ebenso progressiv wie regressiv sein. Und wie man zugeben muß, daß viele idealistische Philosophien in ihrer Zeit einen großen Schritt in Richtung auf die weitere Selbstbewußtwerdung des Menschen bedeuteten, so waren einige materialistische Philosophien theoretisch und geschichtlich konservativ oder gar reaktionär, wie beispielsweise der Stalinismus. In solchem Falle gilt noch immer der Lenin'sche Aphorismus, daß ein gescheiter Idealismus näher ist dem gescheiterten Materialismus als ein dummer Materialismus.

Die heutige komplexe, widersprüchliche, dynamische und konvulsive Epoche erfordert auch eine komplexe, subtile, differenzierte und nuancierte, aber radikale Philosophie, ein marxistisches Denken, wel-

ches sich nicht den offiziellen Mächten und Leitbildern beugt – Einmaleins-Wahrheiten, Illusionen und ähnlichen Phänomenen, mit denen die Gegenwart überladen ist.

Heute, nach so vielen historischen Erfahrungen, stellt sich eine entscheidende Frage. Bestehen erstens die realen Möglichkeiten und Aussichten für die Realisierung des sozialistischen Grundzieles, der Selbstverwaltung des Menschen? Nur dieser Prozeß führt zur Überwindung der verschiedenen Formen ökonomisch-politischer Entfremdung. Und wenn diese Möglichkeiten vorhanden sind und ihre Realisierung die historische Aufgabe unserer Zeit ist, dann muß man zweitens für die Verwirklichung dieser philosophischen Erkenntnis kämpfen, was zugleich die radikale Kritik aller Mystifikation impliziert. Wenn wir die erste Frage positiv beantworten, so ist das zweite die einzig annehmbare Lösung. Wenn man die erste These nicht akzeptieren will, so bilden und verfestigen sich als notwendige Konsequenz etatistische Mystifikationen und Ideologien, wie sie im Kapitalismus wie auch im bisherigen Sozialismus einen fruchtbaren Boden fanden.

Es ist nicht notwendig, bei dieser Gelegenheit im einzelnen nachzuweisen und zu wiederholen, daß der Kapitalismus, der frühere und der jetzige, ein System der allgemeinen Verdinglichung und Entfremdung ist. Uns hat vor allem der Sozialismus zu interessieren, weil wir seine Bürger sind. Es gibt progressive Kräfte auf der anderen Seite, die ihre Situation selber und vielleicht besser kennen, obgleich das nicht einen Meinungs austausch und auch scharfe gegenseitige marxistische Kritik ausschließt. Ob wir vielleicht auf Grund unseres marxistischen und internationalistischen Bemühens auch die in anderen Gesellschaften sich vollziehenden Prozesse durchschauen und damit am gesamten Weltgeschehen theoretisch und praktisch bewußter teilnehmen können, das ist eine andere Frage.

Daß meine Skizzierungen durchaus nicht überzeichnet sind, beweisen die früheren und zum Teil noch fortbestehenden Irrtümer und Scheinwahrheiten, die eine Aureole der Unantastbarkeit und der absoluten Wahrheit umgibt. Vergegenwärtigen wir uns einige von ihnen in der Philosophie:

- das Verbot auch nur des leisesten Zweifels daran, daß der Stalin'sche dialektische und historische Materialismus der Höhepunkt des marxistischen Denkens sei;
- die zähe Aufrechterhaltung einer kanonisierten Philosophie, die natürlich die wichtigsten Fragen unserer Zeit überhaupt nicht gesehen hat;
- die Dominanz eines mechanistischen Dialektikbegriffes, der sich in solcher Interpretation in einen leblosen und langweiligen Ontologismus verwandelte;
- die Unantastbarkeit der These, die Abbildtheorie sei die Grundlage der marxistischen Erkenntnistheorie, und das Verbot allen Zweifels an der eventuellen theoretischen Insuffizienz des Lenin'schen »Materialismus und Empirio-kritizismus«;
- die Tabuierung wesentlicher existentieller Fragen – der wichtigsten für die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts;

- die Behauptung, die Theorie der Entfremdung sei eine hegelianische oder bourgeoise Theorie;
- die Interpretation des historischen Materialismus als philosophische Disziplin, die sich auf spezifisch soziologische Probleme erstreckte (Klasse, Nation, Staat usw.) und daher dessen Formalisierung in den philosophischen Abstraktionen.

Diese unvollständige Aufzählung genügt, um zu zeigen, daß eine Konzeption der marxistischen Philosophie entstand, die ihre Negation war; daß eine Art philosophischen Denkens sich etablierte, die den heutigen historischen Forderungen und Problemen gänzlich unangemessen ist.

Nennen wir ähnliche Beispiele in der Soziologie und Ökonomie:

- in der Theorie Vulgärökonomismus, in der politischen Praxis Subjektivismus;
- die Dominanz einer unmarxistischen Doktrin vom ausgebauten Sozialismus bei absoluter und totaler Priorität des Staates und des Staatseigentums;
- die Fetischisierung des Staates und der Partei, das heißt der staatsparteilichen Bürokratie mit ihrem extremsten Ausdruck im Persönlichkeitskult;
- das Verbot jeglicher Diskussion über das Absterben des Staates und über die Selbstverwaltung;
- die Unantastbarkeit der These von der Planung als dem Gesetz des Sozialismus, wobei man die Kategorien der Warenproduktion, des Wertgesetzes und des Marktes ausklammerte;
- die antiquierten Auffassungen vom heutigen Kapitalismus und Klassenkampf;
- die Konzeption einer monolithischen Partei, die undemokratische Verhältnisse in Partei und Gesellschaft zum Ausdruck bringt und rechtfertigt, obwohl für solche Verhältnisse - in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts - keinerlei Entschuldigungsgründe mehr bestehen.

Dies sind längst nicht alle Irrtümer und Insuffizienzen, die im Sozialismus der letzten Jahrzehnte walteten. Vergessen wir nicht, daß das alles so sakrosankte Positionen waren, daß schon der leiseste Zweifel an ihnen als Häresie abgestempelt wurde und man derartige »Häretiker« als Feinde des Sozialismus und sogar des Volkes verketzerte. Heute sehen wir ein, daß es sich um Unwahrheiten oder bloße Mystifikationen handelte. Dies illustriert auf besonders drastische Weise, daß niemand das Recht auf die einzig wahre Interpretation des Marxismus hat, weil gerade solcher Anspruch ganz unmarxistisch wäre. Das philosophische und wissenschaftliche und damit auch das marxistische Denken entwickelt sich weiter wie die Geschichte selbst, die stets neue Phänomene und Probleme aufwirft. Was an diesen Geschichtsdeutungen marxistisch ist, unter der Voraussetzung ganz normaler und notwendiger Kontroversen zwischen einzelnen Marxisten und Bewegungen, beantwortet die geschichtliche Praxis. Die Geschichte auch unseres marxistischen Denkens wie die geschichtlichen

Prozesse überhaupt sind die einzigen Zeugen für das Lebendige und das Tote in einzelnen theoretischen und praktisch-historischen Bemühungen.

Wer garantiert uns, daß die gegenwärtigen theoretischen und politischen Auffassungen die besten aller möglichen sind? Wir sehen, daß nicht nur Individuen, sondern sogar ganze Parteien – und auch sie setzen sich nur aus Menschen zusammen – manchmal in ihren Bewertungen und in ihrer Praxis sich geradezu unglaublich irren. Nur die undogmatische Betrachtung der Probleme, die offene kritische Diskussion, gibt uns die Gewähr, vielleicht nicht immer das Beste zu tun, doch weniger Fehler zu machen und kritischer zu sein gegenüber jedem theoretischen und praktischen Schritt. Außerdem ist, bei bestimmten strukturellen Veränderungen des Staatssozialismus und des Monopolismus, nur eine solche gesellschaftliche Atmosphäre das einzige Hindernis eines immer möglichen Rückfalls in den Stalinismus.

Zeigen nicht alle diese Phänomene, daß der Sozialismus prinzipiell eine der wesentlichen Seiten des Lebens der heutigen Gesellschaft nicht gelöst hat? Sprechen denn nicht alle diese Erfahrungen mehr als irgendeine Proklamation dafür, daß Philosophie und Wissenschaft keinerlei oktroyierte Anschauungen oder »offizielle Wahrheiten« dulden können, daß die absolut freie, kritische Diskussion die Grundvoraussetzung der Entwicklung der heutigen Gesellschaft und besonders des Sozialismus ist und daß der Sozialismus ohne kritische Auseinandersetzungen noch immer Deformationen hervorbringen muß?

Wenn noch Engels im Jahre 1889 in einem Brief an Herson Trier unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft schreiben konnte: »Die Arbeiterbewegung gründet sich auf die schärfste Kritik an der bestehenden Gesellschaft. Die Kritik ist ihr Lebensatem; wie kann sie selbst die Kritik vernachlässigen, das Diskussionsverbot anstreben? Verlangen wir von den anderen die Redefreiheit nur deswegen, damit wir sie in unseren eigenen Reihen vernichten?« – was würde Engels dann in der heutigen Situation sagen, da der Sozialismus zum herrschenden System geworden ist?

Wir können ohne jede Übertreibung sagen – und das zeigt uns die bisherige Geschichte des Sozialismus – daß jedes Verbot der theoretischen Diskussion (darin beziehe ich die politische ein) und Kritik im Sozialismus seinem Wesen nach antisozialistisch und antimarxistisch ist. Die Bürokratisierung der Politik und die Institutionalisierung des Marxismus haben notwendig die Verstümmelung und Deformierung der Persönlichkeit zur Folge.

Wo sind denn die theoretischen Arbeiten (in der Philosophie und in der Soziologie) aus sozialistischen Ländern, die in den letzten Jahrzehnten internationalen Rang erreicht hätten? Wie steht es um die Bereitschaft der sozialistischen Staaten, die besten marxistischen Arbeiten aus anderen sozialistischen und nichtsozialistischen Ländern zu veröffentlichen? Wie will man rational erklären, daß die besten marxistischen Geister des zwanzigsten Jahrhunderts permanent angegriffen, schikaniert, des Revisionismus, Verrates usw. bezichtigt wurden (Bloch, Lukács, Lefèbvre, Fromm, Marcuse, Kola-

kowski u. a.)? – Und von wem? Von denen, deren ganzes Verdienst darin besteht, eine bevorzugte Stellung in der wissenschaftlichen oder politischen Hierarchie einzunehmen und die sich zu unfehlbaren Arbeitern in Fragen des Marxismus proklamierten!

Wenn wir also unsere Titelfrage nach der Philosophie unserer Zeit stellen und besonders nach der marxistischen Philosophie, der man das Epitheton »revolutionär« beigegeben hat, dann müssen wir ein für allemal anerkennen, daß das Grundcharakteristikum des Revolutionären die kritische Offenheit gegen alles Bestehende ist, das Theoretische wie das Praktische, wie auch die Kühnheit und Entschlossenheit, alle jene Schranken zu durchbrechen, die eine unge störte Entwicklung des Denkens und der Gesellschaft behindern.

Wenn wir uns darin einig sind, daß der Oktober ein historischer Akt ersten Ranges war, höchster Ausdruck menschlichen Selbstbewußtseins und historischer Kreativität, dann können wir nicht nach der Revolution das begeisterte und ehrliche Streben, dieses schöpferische Werk fortzusetzen, brechen, dann dürfen wir nicht die Unzufriedenheit mit dem Erreichten und das permanent kritische Verhältnis zur eigenen Tat bekämpfen. Die Marxisten dürften nicht zulassen, daß der Sozialismus in einen bürokratischen Etatismus und eine manipulierte Gesellschaft entartet wie der heutige Kapitalismus, daß der Mensch nur insofern anerkannt wird, als er auch integriert und gehorsam ist.

Die Zeit ist, wie ich meine, gekommen, die hegelianische Konzeption des Sozialismus zu überwinden, der zufolge im sozialistischen (und dazu noch bürokratischen) Staat der objektive Geist die vollständige Identität mit dem Sein erreicht hat. Waren nicht seit Stalin alle Proklamationen des politischen Forums der simpelste Hegelianismus? – Jede Etappe wurde für notwendig erklärt, und faßt für einzig mögliche; die politische Einsicht war immer das vollkommenste Abbild des historischen Augenblicks, und dies erweckte den Anschein, als ob das höchste Hegelsche Prinzip der Identität von Denken und Sein realisiert wäre. Mir scheint aber, daß es nach Hegel auch noch Karl Marx und Wladimir Iljitsch gegeben hat!

Bei diesem Bemühen, den Sozialismus zu einer wirklich attraktiven Etappe der Menschheitsgeschichte zu entwickeln, spielen die Geisteswissenschaften und die Philosophie eine hervorragende Rolle. Dazu müssen aber zuallererst der bisherige Rahmen und die bisherige Struktur des sogenannten dialektischen Materialismus zertrümmert werden. Die gängige Aufteilung in dialektischen und historischen Materialismus, dialektische Methode und Theorie, Soziologie und wissenschaftlichen Sozialismus liefert nur leblose Schemata, die die wahren philosophischen und soziologischen Bemühungen fesseln. Die Diskussionen und Polemiken über ihre Beziehungen untereinander, über den Charakter der Dialektik, die Dialektik der Natur oder der Geschichte usw. sind doch erst die Kinderspiele einer historischen Epoche, die einen durchdringenden und revolutionären Gedanken, substantielle und kühne Analysen erfordert.

All das zeigt, daß es *eine* marxistische philosophische Konzeption nicht gibt und nicht geben kann, sofern wir nicht nur auf globalsten Sätzen beharren. Selbst die bloße Interpretation Marx'scher

und Engels'scher Gedanken – also von etwas das schon gegeben ist – ist voller Kontroversen und Differenzierungen, die vom Text, von der historischen Situation, von individuellen Begabungen usw. abhängen. Wie könnte es da anders sein bei den neuen und selbständigen Versuchen, die vor uns stehenden Probleme zu lösen? Es ist ganz verständlich, daß jede Epoche ihren Marx hatte und jede schöpferische Persönlichkeit den ihren haben wird. Wenn meine Ausführungen sich als Plädoyer für die »geschichtliche marxistische Philosophie« verstehen, das heißt für die Philosophie unserer Zeit, dann habe ich damit natürlich nicht gemeint, daß die Philosophie in ihrem Engagement nach dem politischen oder irgendeinem ähnlichen kategorialen Apparat greifen sollte, abgesehen davon, daß der Philosoph auch auf solche Weise an den Kämpfen seiner Zeit teilnehmen muß. Die Einsicht in alle wichtigen Probleme der zeitgenössischen Welt – Probleme der Entfremdung, Manipulation, Technik, Freiheit, Kunst, Revolution, Praxis usw. – muß ihre philosophische Dimension und Begründung haben. Oft sind sie nur Momente einer umfassenderen philosophischen Problematik, die ihnen als Konstituens zugrunde liegt. Ich hatte auch nicht die Absicht, hier einen Traktat über das Wesen und den Sinn der Philosophie zu schreiben – auch das hielte ich nicht für lohnend. Die Philosophie wird in schöpferischen Akten kreiert und von der Geschichte bewertet. Das Leben jeder Philosophie, ihre Persistenz im geschichtlichen Dialog der Menschheit wie ihre Vergänglichkeit liefern hierfür den Beweis.

Wir widmen unsere Gespräche hier bekanntlich der marxistischen Philosophie nach dem Oktober. Daß der Oktober 1917 das wichtigste Ereignis der neuesten Geschichte ist, darüber gibt es keinen Zweifel. Der Oktober ist jedoch kein Baldachin, unter dem nur die Heiligen in der Politik und der Theorie schreiten. Er ist nicht und kann nicht sein der Deckmantel und die Entschuldigung für alle jene geschichtlichen und gedanklichen Insuffizienzen der Jahrzehnte nach ihm und unserer Tage. Aus diesem Grunde habe ich es für notwendig erachtet, über unsere Zeit und unsere Errungenschaften einige kritische Worte zu sagen. Denn wir werden am ehesten das Werk des Oktober fortsetzen, wenn wir gedanklich, wenn wir philosophisch so radikal sein werden, wie er es historisch-praktisch gewesen ist.

THE TRENDS AND DILEMMAS OF YUGOSLAV SOCIOLOGY*

Zagorka Pešić-Golubović

Beograd

When one has made a careful analysis of the concepts which are held by Yugoslav sociologists, concerning the key problems of sociological science, it will be evident that one is faced with an extensive network of answers varied both in orientation and content; one may, then, conclude that our sociology is still searching for its place in society and the social sciences. But such various conceptions and numerous questions which have been stirred up, prove at the same time that a question – has sociology its »raison d'être« in a socialist society – has been passed over.

We agree with Rudi Supek that Yugoslav sociology today is faced, above all, with the problem: *What kind of sociology does society need* (Rudi Supek, *Sociology and Socialism*, p. 7); but contrary to the positivistic orientation, which blocks the critical consciousness and converts science into a technically ultra-modern service, equipped to accumulate empirical evidence, we consider that the essence of marxist sociology lies in its readiness to pose yet another question: what social reality do we have and how can we critically overcome the existing.

In the following exposition I shall attempt to show how Yugoslav sociologists envisage a marxist sociology and what kind of sociology (or sociologies) they are endeavouring to establish.

There still exists in our country a current in sociology, not so strong and influential nowadays, which by identifying sociology with historical materialism, reduces the entire scope of sociology to a few problems and principles of historical materialism, neglecting the significant fields and important problems treated by Marx, R. Luxemburg, A. Gramsci, A. Labriola, G. Lukasc and other marxists in their theoretical sociological analyses; as well as the great body of sociological literature which has evolved outside of Marxism, and which has poin-

* Communication given at the international meeting of the editors of sociological and philosophical reviews, in Opatija, Yugoslavia, December 1967.

ted certain facets of social reality, which have not been analysed by the marxists. That is why, a number of our sociologists still maintain the schematic conception of human society, reducing all problems either to that of socio-economic formation, or to the question of the relations between the infrastructure and the superstructure, retaining in this way a model, which can no longer be applied in the analyses of all the complex relations in contemporary social conditions.

Certain sociologists show readiness to make a step forward, but halt before the compromises and eclectic combinations, whether it be that they »slip« into marxist sociology certain problems treated by western sociologists,¹ or that together with historical materialism they set down only the concrete methods and techniques of empirical investigation.² But certain sociologists see the progress of the social science simply in the fact that it will give up theoretical problems, seeking support of the firm ground of empirical investigation.³ Others, however, attempt to make a compromise between Marx's anthropological orientation, as expressed in his early works, and sociologism, which passed through the stiff interpretation of certain texts from the »Supplement to the critics of political economy.«⁴

The third group, quitting the terrain of general theoretical examination, attempt to »improve« Yugoslav sociology uncritically accepting the models of Western sociology.⁵

And finally, one should mention yet another trend, which has developed last years, and which sets down the demand that, above all, Marx should be more seriously studied, and the other inheritance of marxist sociology should be also used, turning back towards certain almost forgotten marxists. In attempting to find in Marx' inheritance a foundation for the establishment of sociological science, representatives of this orientation consider, that one must also critically set out to study sociology in the West, making use of its results as a possible means of enriching the marxist conception. But such an orientation have not yet developed a coherent conception, and it is more an attempt to overcome a dogmatic version of Marxism, than a new theoretical construction.

In Yugoslavia, today we basically accept the standpoint that historical materialism represents a theoretical and methodological approach to social sciences. But this conception is also expressed in two ways: according to the first, the principles of historical materialism – as they are expounded in the textbooks of historical materialism –

¹ Such is the treatment of O. Mandić in *Introduction to General Sociology* (1962), where he simply adds to historical materialism the theory of social groups, not indicating how group theory arises from the first conceptions.

² In *Sociology* (1959) by J. Goričar, it is simply included in historical materialism the consideration of the methods and techniques of empirical investigation.

³ Such an orientation is characteristic of the greater number of sociologists in the institutes for social research.

⁴ In *The Subject of General Sociology* (1964), by I. Stanojčić, certain anthropological attitudes are given together with sociological viewpoint, so that neither the contradiction was seen, nor any attempt made to avoid it.

⁵ For example, taking the functionalistic model of social structure as an attempt to overcome the schematic division on the infrastructure and superstructure.

are adequate as a theoretical and methodological approach to sociology, and only empirical sociology has to be further developed; another standpoint, however, insists that the principles of a materialistic conception of history should themselves be subjected to inspection and deeper development, and only then they can serve as a basis for the development of social sciences. This second view is still more a theoretical postulate than a conception practically developed as a coherent theoretical viewpoint.

Hence there also exists a certain disparity between the development of general theoretical and methodological principles and the results which are reached in the concrete fields in sociological science. While in the first case, the conclusions have not yet been systematically formulated, the results achieved in the development of certain sociological fields are evident. Let us recall only a few results in the consideration of certain sociological questions, which undoubtedly show the creative attitudes as much towards what we have inherited from Marx, as towards the currents of contemporary sociology in the West:

(1) The attempt to overleap the schematized and simplified picture of social structure, and discover a more adequate working model, with which one might explain the closeknit web of elements and relations, which form the structure of contemporary society; to this one should add the first modest attempts to build up a model capable of explaining the structure of a socialist society.

(2) The attempt to build up a ground for a dialectical treatment of society, contrary to the explicit sociologism in contemporary Western sociology, and the implicit one in the dogmatic interpretation of historical materialism, which prevailed till recent times. This approach poses as its central problem the relation of man to society. (In this connection there have risen a group of questions which sociologically orientated sociology does not treat.)

(3) Much consideration has been concentrated to the question of the relation between ideology and sociology, which has enabled Yugoslav sociology to liberate itself from dependence on ideology and politics, which do not appear as the ultimate judge in science, and do not have a decisive influence on the choice of problems for research, or on the formulation of conclusions. Thanks to this necessary bifurcation (which does not mean a full split) Yugoslav sociology has far more boldly entered into the investigation of practical experience, and the examination of certain more significant theoretical questions, which had been neglected.

(4) Such questions, as penetrate to the very core of our socialist reality, have been posed and treated with the utmost care; these are such questions as that of bureaucracy; of the role and functions of politics in socialist society; dehumanization of human relations; and the forms of alienation under the wing of socialism; the humanistic implication of the ideas of self-management; and of the conflicts which arise in the realization of the system of self-management, etc.

However, contrary to such results, which have partly but not sufficiently benefited from the contribution of empirical research, there has been no widespread development in systematic theoretical and

methodological approaches, which should be founded on marxist conception of history. Our analysis of sociological literature indicates that we lack a coherent theoretical framework (or frameworks) for the further development of sociological science. This is also evident when one is dealing with the general methodological principles in sociology, for these certainly can not be automatically extracted from dialectical materialism, as certain of our sociologists have done, concluding that it is sufficient to apply the principles of dialectics to the history of society.

What are the problems we have to confront with on the terrain of general theoretical and methodological approaches in Yugoslav sociology? These are:

(1) The absence of a coherent theoretical framework in marxist sociology; concurrently, there exist, on the one hand, the attempt to sketch out the theoretical frame of marxist sociology, but it has not yet been formulated; on the other hand, there is the attempt to reduce sociological theory to the definition of certain principles of historical materialism, by which one cannot achieve a theoretical basis for selecting and systematizing the problems of sociological science. Furthermore, sociological theory is linked to Marx's sociological anthropology, on the one hand, while, on the other the attempt is being made to break up all relations with marxist philosophy, so this sociological »theory« is converted into a sery of principles and instructions for research. One does not have to go far from here to reach extreme empirism, which ultimately presents a positivistic orientation, turning its back upon the substantial theoretical problems, and settling for concrete research, which most frequently goes no further than highly partialized micro-problems.

One might say that a number of Yugoslav sociologists are, above all, concerned with the theoretical questions of social science, without close relation with the concrete investigations; while another group is composed of sociologists who carry out the empirical investigations without having previously come to grips with theoretical studies and analyses, which ought to come first both in the choice of problems and in the creation of research projects. Recently certain theoreticians have begun to link their theoretical investigations with empirical analyses; so certain investigators have abandoned the narrow ground of pure technically-directed research, attempting to give them a theoretical meaning. But this partial juncture is not yet sufficiently synchronized, partly because in Yugoslavia theoretical and empirical research are institutionally divided (the Universities are concerned with scientific studies, and the institutes carry out the empirical investigations).

(2) There has not been achieved compatibility between theoretical and methodological principles in marxist sociology.⁶ Most frequently

* V. Milić's book, *The Sociological Method*, represents an attempt to build up a coherent theoretical and methodological frame for the treatment of the problems of sociological methods. The book affirms the opinion of the author that »methodology... (is) the domain in which every fundamental social science inevitably comes to meet philosophy« (p. 9.); and this book is substantially different in its structure and the problems it considers from many famous works of this kind in

two kinds of methodological principles are set side by side, but so that one cannot see how they are bound: certain sociologists begin with the general principles of historical materialism and the dialectic method, and most often end with an exposition of principles for empirical investigation; or, as most often occurs, with an exposition of the very techniques of empirical investigation. Therefore, it occurs that the first principles are not applied in research, while the others are suitable only for the investigation of partial micro-problems, and it is here that their applicability lies, not seeking support from any general theoretical and methodological principles. It is understandable that in such a situation there might develop, on the one hand, a narrowly orientated empirical sociology, and on the other, a speculative sociology, without finding the bridge which might bring them closely together.

However, I do not think that this leads to the problem of creating a »middle-range« theory and methodological principles at that level. For, the problem cannot be reduced to the attempt to find *terminus medius*, which could connect general theoretical and methodological principles with the methods of concrete investigation; the problem is far deeper, and consists in the need for formulating adequate general theoretical and methodological principles, from which one can extract the methods and procedures required both in macro and micro-analyses. This is something which marxist sociology up to the present has not done. That is why, I could not agree with certain opinions – expressed in marxist sociological literature – that researches in marxist sociology have been orientated on the macro-level, while sociology in the West has been concerned with micro-analyses. This is true only insofar as it is related to the activity of Marx himself and a few other marxists of his time; in this sense Marx's analysis in »Das Kapital« is certainly a significant contribution to the study of the social system. After Marx, however, these macro-analyses disappeared, instead it is developed, more than anything, a speculation on society and socio-economic formations, which I could not call macro-analysis of the global structure. Hence what is more characteristic of the Yugoslav sociology in its present-day phase, is the same thing which is characteristic of sociology in the West – a melting down into numerous micro-analyses, which do not afford the possibility of getting an overall picture of Yugoslav society.

world literature. Here the theoretical and methodological approaches are constantly considered in their mutual relation: the author successfully withstands Marx's theoretical and methodological approach to positivism and functionalism, demonstrating that Marx in sociological analysis does not separate the structural from the dynamic, nor does he discern between theoretical presuppositions and empirical analysis. Yet the problem remains: the formulation of methods for macro-analysis, as well as the question of what relation Marx's materialistic conception of history has with general and particular methodological principles and research methods in sociology.

Another book on the problems of methodology, that of Mihail Djurić, *Problems of the Sociological Method*, considers the relation between various contemporary sociological theories from the standpoint of a theoretical and methodological approach, but it seems that no key is given to the solution of the problems already posed.

That is why, I consider that in marxist sociology (and here I think that Yugoslav sociology is not an exception) the problem of the formation of a general theory is far more acute than »the middle-range« theory (though the one does not exclude the other). In other words, the task with which we are faced today is not the »operationalization« of general principles – which many Yugoslav sociologists consider to be the primary task – but rather, above all, the definition of a coherent system of general theoretical and methodological principles, as the unique theoretical approach of marxist sociology.

In this light Yugoslav sociology lies today at the half-way mark. It has been done, we could say, a polarization of theoretical approaches in sociology, and this has contributed to a more dynamic development of theoretical attitudes. It is evident that two theoretical approaches are mostly opposed to one another. The differences between these two could be most briefly formulated as follows:

The first approach seeks primarily for the factors of the historical development of society in forces outside of man, in socio-economic system, considering this system as a net of relations and factors, which are formed independently of people as participants in historical events; thus sociological analyses are most often narrowed down to the investigation of the character of socio-economic formations and the institutional elements of socio-economic structure, while man is treated merely as a unit which enters into the composition of the structure (here this approach is very close to functionalism), and which can be learnt exclusively through the analysis of social relations. Society, in this way, can be considered only as a part of the general system of nature, and the principles of historical materialism are drawn from the principles of dialectic materialism, which are applied to the explanation of the world as such.⁷

Another approach emphasizes that human history is the history of people gifted with the power of consciousness, a history which arises as the result of human praxis, i. e. of motivated human activity, which is not determined only by material and the economic conditions (though these elements play an important role), but also by the aims and values which people themselves select, determining the course of their history. In other words, they endeavour to find the determinants of human history also in man himself, who cannot be identified with institutionalized social forces and relations, and to grasp the real contradictions between individual and social aspirations and interests as a significant source of social development. Hence, the principles of the materialistic conception of history must commence with human praxis, as the unique manner of human existence, and cannot simply be taken from dialectical materialism, for human history is a process qualitatively different in relation to other natural

⁷ Such a standpoint is more consequentially treated in the following books of sociological literature in Yugoslavia: B. Zihel *Historical Materialism*, J. Goričar *Sociology*, O. Mandić *Introduction to General Sociology*, V. Rašković, *The Foundation of Sociology*, M. Milutinović *Social Infrastructure and Superstructure* in Readingbook *The Foundation of a Science of Society*. Somewhat more flexible this approach is applied in A. Fijamengo's book *General Sociology* and in a book of I. Stanojčić, *The Subject of General Sociology*.

processes. Thus, sociological research cannot be of neutral value, for history alone – which is the subject of sociological examination – more or less affirms or negates humanistic aims and values; so sociology must build up its theoretical principles also as a critical instrument in the investigation of humanistic achievements of the historical praxis of men.⁸

It is understandable that these two theoretical approaches will also separate in the consideration of the problem of social structure. The representatives of the first one think that social structure can be schematically described as the relation of infrastructure to superstructure. From this the following consequences arise:

(1) that one can a priori define in human history the primary and secondary factors;

(2) that human activity can be reduced to the production and other forms of economic activity included in the infrastructure, while all other processes are »reflections« of it;

(3) that the superstructure causes only a reflex-effect on the infrastructure, and hence economics and culture can be considered as two spheres, the first of primary and the second of secondary importance.⁹

Others attempt to extract certain methodological principles from the Marx-Engels scheme of the infrastructure and superstructure, not identifying the scheme with the picture of social structure. They express them as follows:

(1) that this scheme indicates how human praxis is determined by history, and in the entire history up to this day material production has played a most significant rôle (which can be explained by the relatively low level of growth in material production; but already in contemporary society this postulate is no longer absolutely valid);

(2) it warns us that in a given historical period certain factors play a decisive rôle, and that one must first establish those links which will most securely orientate us in research (hence in every investigation one must find out which is the part played by the economic, material factors, what means that we cannot pronounce them as decisive, a priori, in every situation);

(3) it indicates the relative independence of various human activities and the differences which exist between material productive activity and spiritual creativity, but one cannot express these differen-

⁸ This standpoint is displayed in V. Korać's book *Marx and Contemporary Sociology*, R. Supek, *Sociology and also Sociology and Socialism*, V. Milić, *The Sociological Method*, M. Popović, *The Subject of Sociology*, in the article of P. Vranicki *Anthropological Elements of Materialistic Conception of History* (*Praxis*, No. 4, 1967), and also of V. Milanović *The Subject of Science of Society* in Reading-book *The Foundation of a Science of Society*, of Z. Pešić-Golubović *The Place of Anthropology in Marx's Conception of Historical Materialism* (*Praxis*, No. 3, 1967).

⁹ This conception of the relation of the infrastructure and superstructure has repercussions both in the theory and practice of socialist society. The following authors have critically examined this in their works: R. Supek in the above mentioned books, V. Milić in »The Concept of Alienation in Contemporary Sociology«, in *Socialism and Humanism*, vol. II, Z. Pešić-Golubović in »Socialism and Humanism«, in *The Sense and Perspectives of Socialism*, 1966; V. Korać, in his interview to the newspaper »Borba« (24. IX. 1967.).

ces by the term »work« or »appropriation of nature« for the first ones, and the term »reflection« for the second. Instead, one must seek for the differences in the specific nature of the intellectual activity, which, as creations, are distinguished from productive activity in regard to »the object of work«, to the needs which they satisfy, and to the functions which they fulfill in social life.

These concepts also reflect on the consideration of the very function of sociology in a socialist society. Variants of different concepts of the function of sociology in socialist society may be formulated as follows:

(1) the ideologization of sociology; that is the apprehension that sociology represents only a reflection of human praxis and that as such it needs to fulfill the function of explaining and justifying the social reality of the existing form of socialism (however, one should emphasize that ideologization has never existed in Yugoslav sociology in the sense of identification of the programs of social research with the programs of various ideological commissions). It is interesting to stress that the so called »pure« empirical sociology often appears in this function as an apology for the reality, which it is examining;

(2) the neutralistic conception of sociology as »pure« science, which has no tasks in connections with social life, except to investigate and describe it; such a conception of sociology is beyond party ideology, but also outside of engaged science; some empiricists have settled for such a function of sociology, considering that the valuable neutrality frees them from a theoretical standpoint.

(3) the critical conception, which emphasizes the critical function of sociological science in social life, and endeavours to promote its engagement in revealing and solving fundamental human problems (this conception is expressed not only in efforts for the engagement of sociology, but also in the choice of problems for research).

It is difficult to determine which of these conceptions is dominant in Yugoslavia today. All of them exist and have their representatives; and this means not only that the attitudes towards the function of sociology are different but also that sociology is differently practised.

Another significant orientation which has set the seal on the theoretical consolidation of sociological thought in Yugoslavia in recent years is the attempt to crystalize marxist sociology, by confronting it with the leading sociological theories of the West. It is important to note that the confrontation is not performed in the sense of a complete negation of scientifically significant feature in theories outside Marxism, but rather along the lines of a critical overcoming them, affirming those points of contact which might enrich Marxism, which certainly did not hold in mind all problems and aspects of social reality. Recently in Yugoslavia much has been written and discussed in particular about the functionalistic theory; this is sometimes carried over uncritically into the explanation of social structure, and sometimes overemphasized from the theoretical aspect.¹⁰ However, it

seems that the critical attitude towards functionalism is more characteristic of sociologists and theoreticians in Yugoslavia. Beginning from certain common elements in functionalism and Marxism – such as the endeavour to examine the elements in the relation to the whole system – those of our sociologists who have been concerned with these questions, point to the notable limitations of functionalism and, in connection with this, to the need for a developed marxist theory to overcome them, (eg. organistic conception, which is implicit in functionalism; the unreliability of functionalism in examining the dynamics of society; reducing the analysis of elements and determinants of a system in fact to »factorial analysis« without the possibility of determining the chief causal factors; the lack of connection between causal and functional analysis, etc.). Such a confrontation of marxist theory and the contemporary sociological theories in the West is certainly a good way to overcome sterile discussions on the relation of »the bourgeois sociology« to marxist sociology. But these are still beginnings which, up to now have not brought significant results, in the sense of a sounder formulation of the theoretical principles of marxist sociology, which must be developed in order to counter the limitedness of the mentioned theories (the idea of A. Gouldner is interesting here, which is that undeveloped Marxism is very close to functionalism – an idea not without foundation).

In the view of another highly developed sociological theory in the West, so called psychological determinism, there is no serious attempt to consider it critically. Through this lack one could, may be, explain the fact, that in a number of empirical investigations one feels the strong influence of this approach, above all through orientation on investigation on the problems of small groups.

But as I emphasized earlier, the growth of sociological thought in Yugoslavia in the post-war period has taken different routes, through the differentiation of sociological theories in different fields of sociology. One might say that the greatest activity can really be observed in the examination of certain fundamental problems of sociological science. So in examining the problems of social structure and stratification, there are a considerable number of Yugoslav sociologists engaged. The attempt has been made in these kind of works to develop a richer categorical apparatus, which would be more adequate in the explanation of the structure of complex society and particularly the socialist societies. In this sphere certain key questions have also been posed: what is the basis of structurization of a socialist society; what are the rules governing structural transformation in a socialist society; what social groups are the bearers of social changes; how can Marx's theory of alienation be linked to the problems of social structure. Various answers can be found to these questions, which are still more the result of theoretical suppositions than empi-

¹⁰ Concerning the problems of functionalism, besides numerous articles which have been written by Yugoslav authors, there is published the discussion on the relation between marxism and functionalism in »Sociology« No. 3-4, 1967, which has held in October 1967. in Herceg-Novi in the frame of international symposium on the problems of humanism and the social structure of socialist society.

rical research of concrete forces and factors, which determine the structurization of Yugoslav society. Still, efforts in this area show the attempt of Yugoslav sociologists to build up a more adequate models for the explanation of our society, and which is still more important, to approach the examination of the basic social relations in Yugoslav society critically.

Subconnected to this research, one certainly finds the works of those sociologists who concentrate their attention on studying models of the organization of contemporary society, confronting two models: the model of bureaucratic organization and of self-governing one. The works in this field indicate the need to use in analysis rather Marx's notion of bureaucracy than Weber's, which is more complex than previous. I. e. to carry out a critics of bureaucracy as the concentration of power, and as such, the basis of a split between the government and people, and not only in the narrower sense as administration and clarkes. Hence also the criticism of bureaucracy is founded on the supposition that such a type of government represents a basic contradiction to self-government, so Yugoslav sociologists, doing research in this field, endeavour to show from what social conditions, and on the basis of what theoretical suppositions bureaucracy arises, as also, on the basis of what real conditions such a type of organization can be overcome. The critical analysis is also orientated to show the disfunction of bureaucratic organization in a pluralistic contemporary society, and particularly in a socialist one. In other words, the attempt has been made to reevaluate Marx's concept of bureaucracy, but that one of Rose Luxemburg and other marxists too, who have given their contribution to the study of this problem from a wider point of view than Weber's. So the investigation of different forms of the bureaucratic type of organization is significant too, as much in global society as in working organizations.

Closely connected with this is research of another type – that of self-governing organization. Up to now, however, the research has revolved either in the area of the theoretical examination of the classical heritage and experience of the association of producers, or in the sphere of empirical examination of self-governing organs as they function in single working organizations. A more significant attempt has been made in the examination of the self-governing structure of working organizations and the construction of a model for self-governing organization at that level. Recently certain investigations have been carried out on the conflicts, which arise in the frame of self-governing organization. However, there still remains outside of sociological investigation self-governing organization as a model of global society, that is, the study of theoretical principles and suppositions for the constitution of such a model. That is why, in concrete sociological analyses one approaches the self-governing organization either as a political model or as an economic one, for no one conception has yet been theoretically developed to the end, that would be able to integrate the different aspects of the self-governing

organization. The need for the construction of such an integral model is so much the greater as we treat the self-governing organization as the *conditio sine qua non* of socialist society.

In pointing to these problems I did not intend to provide an exhaustive explanation of all that is happening in Yugoslav sociology. For, in this brief glimpse it has not been possible to speak of all spheres in which the activity of Yugoslav Sociology develops, such as: political sociology, the sociology of work, urban and rural sociology, sociology of family, sociology of culture, etc.

Nor did I intend to give the information concerning all the conceptions in the relation to the various problems; my aim was to illustrate some of the movements which, in my opinion, are the most significant.

From the exposition up to the present, which has only roughly sketched the movements in Yugoslav sociology, one may get the impression that there exist various conceptions, which are displayed in Yugoslav sociological literature. But this multiplicity must be discovered through careful analysis, for it does not exist in the form of openly opposed opinions. The absence of a public criticism of the different conceptions among sociologists, the lack of polemics on the views which are expressed in books and articles, the inability of the review »Sociology« to express this entire span of ideas and thoughts – occasionally creates the feeling of stagnation, as though nothing especial were happening in Yugoslav sociology. Sociology here, however, one might assert, has made an impressive progress from its first childish step in the post-war period (a great weakness of Yugoslav sociology, however, is a discontinuity between post-war sociology and sociological inheritance, which contemporary Yugoslav sociology ought not to underrate.)

The existence of different ideas and concepts, the ever more independent orientation in the choice of problems, the critical approach as much towards what we inherit from Marx as towards the acquisitions of sociology in the West – all these are facts which affirm that Yugoslav sociology is moving ahead, even more so if one considers the dominant tendency in the past to canonize and dogmatize sociological thought, which has over many years resulted in the sterility and powerlessness of marxist sociology.

The bulk of ideas and opposite conceptions are considered as part of the normal path in the development of sociological thought in Yugoslavia. But the problem, which Yugoslav sociology is faced with today, is the systematization of ideas and the creation of a coherent theoretical conception, which will facilitate the creation of a ground for the development both of theoretical sociology and empirical investigations. But this means the further development of such theoretical and methodological principles, as will make marxist sociology suitable for research both in macro and microproblems.

Sociology in socialist countries cannot be developed today outside of the courses of contemporary sociology in the world, closing inside ones own circle of »irrenroachable science«. The scientific worth of marxist sociology must also be verified and be approachable to verification like every other scientific achievement. That is why, marxist

sociology can be affirmed as a science only if it becomes opened towards contemporary social sciences making use of the results of them and presenting its own discoveries to the world public. Such a requirement is connected to the development of criticism towards ones own results, which up to now in Yugoslav sociology has not been manifest. There is a lack of criticism in the sense of »scientific opinion« towards the results, which have been achieved in sociological literature as it exists.

But one may justifiably charge the Yugoslav sociology with the fact that its »research works have not yet break out the frames of scientific circle, and come out into the publicity of society« (I. Kuvačić: »On perspectives of the development of our sociology«, »Sociology«, No 1-2, 1966, p. 155). That means that sociological research has not yet found its place in society, that it is not yet publicly known and acknowledged. However, is sociology alone to be blamed for this? Certainly, yes to some extent, for one may put the question: how much does the selection of research problems and their results meet the acute problems of Yugoslav society, on the one hand, and on the other hand, do sociological studies and investigations help society to learn and understand itself. But the reasons must be also sought in the lack of understanding of the importance of sociological science and its role in the development of society, which plays a significant part in shutting sociology within its own framework. Here one should add that also the intention of sociology to carry out a critical function, concerning the existing forms of social organization, often result in the creation of a belligerent attitude in state and political functionaries towards it. On the other hand, the minuteness of study projects; the absence of co-ordination between the research workers and the groups; often proving trivial truths through the aid of virtuous research techniques, and at great expense – all these creates disbelief in the social function of sociological science.

Individualism, so essential for every creator who is searching for new solutions and needs to overcome the status quo – can set the break of the development of our sociological science in its further growth, if it is not combined with necessary co-operation amongst experts working on similar problems, as well as the indispensable exchange and even the conflict of ideas. The absence of this creates the impression that every Yugoslav sociologist writes and works exclusively for himself, taking no interest in the critical esteem of the public, nor in the practical consequences which his conception or research results may have upon the society in which he lives.

Hence repeated critical examination of ones own results is the first demand with which Yugoslav sociology is faced today.

This exposition did not have as its aim the performance of the above mentioned function; the aim was far more modest – to point out the problems and dilemmas which we are confronted with today, as an incentive towards the deeper investigations. But at the same time, to provide an incentive to the search for points in common and similar movements in the development of sociological thought in various socialist countries, which has been lacking, up till now, in relations between Yugoslav sociology and sociology in other socialist countries.

MORALITY IN THE LIFE OF THE YUGOSLAV PEOPLES

Uojan Rus

Ljubljana

The purpose of this essay¹ is to describe the specific role played by morale (morality) in the life of the Yugoslav peoples particularly in the recent past and at the present moment.

Such a motivated paper can lead to unnecessary misunderstandings, for the result of its »applicative« nature is that the author's theoretical-ethical concepts remain of necessity only implicit. In addition, this field is the victim of much theoretical vagueness.

That is why it may appear to some readers that I am unclear when I ascribe morality the central and highest place in the life of our peoples. It may even seem that I am only extending that pre-war national-romantic, lemonade kind of moralizing which, for example, ascribed a »lyrical«, »European« or »religious« soul to the Slovenian people and »chivalrous-epic« soul to the other Yugoslav peoples, etc.

Between the theoretical hypotheses of this essay and pre-war ideologies basic differences exist, starting with the concept of the essence of morals. However, these hypotheses also differentiate themselves from some ethical concepts in modern Yugoslavia.

I will mention only that difference which is fundamental for understanding the view-points taken in this essay. A large degree of past and contemporary philosophical concepts, which are other-wise in conflict, such as Heideggerism, »Marxists« sociology, neo-positivism, neo-Kantism, must under-rate morals, even if they wish to defend them, because they are understood psychologically as well.

»Marxists« sociology appears with its claim that morals are merely social *consciousness*, just as Kant, from the same psychological position, claims that *consciousness* of duty and pure *will* are essential for morals. In the same group is psychological neo-positivism which knows only of value *judgements*, or Heideggerism which imagines man's essence as *pure contemplative practice* in which morals become invol-

¹ Written in 1965.

ved. As a result of such psychology none of these paths can differentiate socially active morals from empty moralizing or from false morals.

For all of these otherwise conflicting concepts, morals are merely a kind of consciousness, merely something spiritual, in the best of cases communication, social talk. That is why it seems, if we start from any one of these conflicting paths, that morals are a social weakness, that they are merely the foam on the flow of real life.

Not one of these trends is capable of seeing that morals are always a determinate *social force*, that they are always a *social relation*, that morals are that system of *conscious* social relations which are not principally formed by state power or by uncontrolled forces.²

Such an understanding of morals (or morality), founded upon the historical experience of humanity, leads to the conclusion that general human morals were already partially in the past, and can especially become in the present the highest form of humanistic relations, created in a conscious and democratic manner by an increasing number of people. In other words, today these relations can be called self-management.

If we define morals in this way, there will hopefully be no great theoretical misunderstandings if we point out already in the introduction three basic theses of this essay:

- morality was the marrow of all of the greatest heights reached by the Yugoslav peoples, particularly during the last two centuries;
- creativity on the moral-political, humanistic plane, together with its artistic expressions are the most authentic contribution of the Yugoslav peoples to the cultural fund of humanity;
- moral potential is one of the most significant, but (relatively) least utilized and realized possibilities of modern Yugoslavia.

Some of these hypotheses are valid for humanity as a whole, but they were especially vivid during the recent history of our peoples, and they form a particularly important perspective for us.

By saying this, I am not by any means pretending to »discover« morals as some innate, eternal, harmonic, peaceful and always assured essence of the Yugoslav peoples.

Since morals are made up of all the newly created relations of man as an internally always contrary being, with complex and dynamic social relations, it is impossible to conceive of morals as an expression of some kind of man's permanent essence. This is also true, of course, for the morals of the Yugoslav people.

Our morals were also always subject to opposing elements; there was filth, and ups and downs. However, as with some other smaller nations, general human morals were and remain our life question, if we wanted to live our own true human life in our space and time.

² This is only a partial starting definition of morals. In one of the next issues I will give a more detailed discussion of the essence of morals.

Precisely our national and social defeats and humiliations only served a new to give us bitter experience: morality is the middle possibility for our human life: on the open plains of Europe the small nations of Yugoslavia can stand straight only in a moral way, that is above all the conscious mobilization of all of its »pure« human forces and their firm union built up around common humanist aspirations.

I

The position of the Yugoslav peoples in Europe and in the world is one of those long-termed constants which involve moral effort and progressive humanistic contents. Such morals are indeed one of the strongest mutual connections which our people have and with them they are most intensively included in the progressive flow of the world.

The relative constancy of our position in Europe demanded both long-term continuity in construction and the enrichment of that which is most valuable in our moral fund. It made up the basic link for the whole of Yugoslavia and made morality an essential part of our perspective for humanistic development.

Finding themselves at one of the important cross-roads of the world, directly in the path of the advancing great powers, numerically and economically weak, and under the perpetual pressures of the most organized of imperialism, often used and at decisive moments abandoned by various »allied« super-powers, our people were able to find an efficient, live basis for their communities only in morality, in the conscious community, in the belief of their own strength and their own action and in the immediate force of humanity.

Conscious, moral discipline, with a progressive content, forced out of Yugoslav nation and out of all of them together often new social qualities which compensated for the economic and numerical weaknesses and enabled the greater material and demographic quantities to be resisted.

It is useless to idealize this historical moral tension. It was not constant, and when it did exist it appeared through internal struggles, failures and praise. Yet in spite of all this, historical experience shows that the greatest achievements on the Yugoslav plain, the revolts in the XVIIIth and XIXth centuries, the national-defense war, the national-liberation struggle and the socialist revolution, the resistance against Stalinism, were conditioned by the moral mobilization of all, even the most latent human energy.

It does not look as if the position of Yugoslavia in the world will change so radically in the future that morals will cease to be a real and effective way for us to exist as a part of humanity. It would be a ridiculous illusion to believe that the Yugoslavs, several decades hence, if they achieve a higher economic development, would be able to renounce morality as a basic position in the world, and begin to seek the ego-centrality of the »right of the stronger« and would attach itself to any »club of the strong«.

It is not only nor mostly a question of Yugoslavia's never achieving, in the material and military sense, enough force so that she could gain anything significant from the politics of »force«. It is far more important that such politics represent not only a danger but an anachronism for the whole world, and that in the near future the existence of the world will depend mainly on the development of international moral-democratic relations, which are not only the product of utopian imagination but also the only real and constant possibility for the life and growth of all nations. Yugoslavia already has enough political capital for creating such moral international relations that it would be absurd for her to play around with it. It is the best promise for Yugoslavia's future progressive and important role in the world.

The claim that the Yugoslav peoples, especially in recent times, gave significant cultural contributions to just such moral creativity will become even more clear when our greatest moral values free themselves from all mythical, nationalistic self-indulgent ingredients and when these contributions are judged strictly scientifically, comparatively, and in relation to the entire experience of humanity.

Morality has played an important role in the evolution of humanity, a much greater role than is recognized by some dogmatic »Marxists«. However, all nations, even the most advanced, experienced fundamental inner weaknesses, inciting contradictions: the duality and hypocrisy of the ruling morals, their alienation and the irreconcilable resistance to the generally human elements of morality in its own country, the egotistical resistance of nationalistic morals to generally human ones, the subordination of the individual to hierarchical-authoritative, irrational morals.

Morals, which achieved the greatest success here, by their very nature, had to essentially out-grow the dual and hierarchical-authoritative morals in order to be able to exist under our conditions and in order to be able to efficiently mobilize inner forces. The maximal mobilization of human psychic and other sources at decisive moments for the individual peoples of Yugoslavia enabled such an essentially different structure of morals to exist. These morals were conscious, rational, morals which dictated to almost each participant his duties on the basis of clearly observed and humanly justified interests, (the defense of national independence, a more just society). That mobilization was possible only on the basis of a polaric link between the appropriate, disciplined actions of the communities with such a conscious individual participation in the creation of these communities, making them to a large degree subjects of morals.³

³ The strict military discipline of the revolts, wars of independence, and particularly the national revolution of 1941-45, did not in themselves mean the suppression of personality, but rather more often the fulfillment of personality, when that discipline was consciously accepted, in respect to the circumstances and to the progressive goals. Naturally, even then it was not »pure«; elements of hierarchical-bureaucratic double-faced discipline did appear, but this must still be sharply differentiated from military-revolutionary discipline. We are talking of the polarity between the individual and the community because this progressive structure of our morals, which can grow into lasting socialist morals, did not contain, as is sometimes believed by dogmatists, a one-sided subordination of the personality to the »collective«. Instead, the personality was essential for developing progressive social level; that is why it cannot be reduced to this level.

Only did this linking up with the international progressive flow show itself to be a lasting guarantee for our existence. Consequently, only those moral forms which were a part of the world progressive moral-political currents lasted. Such historically progressive elements of morality, which can directly flow into modern socialist morality, if they are not already a fundamental part, certainly found their full expression for the past 25 years, although they were also frequent for the previous 150 to 200 years.

The moral substance of our peoples in a true rather than in a literary sense, was often the reality of our history. Many of the »plain« people of Yugoslavia became, in the most difficult moments, an organic whole of individuals (regardless of the fact, for example, that concrete circumstances were dictated by military organization and discipline), and never a passive and blind »mass«.

The peasant and generally the »common man« who took part in the rebellions and wars against conquerors was, in spite of his sometimes folklore appearance, often far above, in his moral-cultural niveau, the »educated« and »civilized« officers and politicians of the imperialist armies, when he consciously fought for his own national liberation, and when his fight did not contain any kind of last thoughts on enslaving other peoples.

This phenomenon is not an exception, but rather a general law of our modern epoch. The moral creativity, the moral culture of many so-called undeveloped nations is not backward, but on the contrary, often supercedes the moral stagnation or slow evolution of more advanced countries. Peoples oppressed and impoverished by imperialism simply could do nothing else (since they had hardly any military-material sources) but to discover their existence and possibility for development in the utmost tension and uniting of all human forces. That could only be realized as morality, for morality is the most profound force of many national-liberation movements and national-democratic systems and represents a precious range in modern man's culture.

The creativity of the wider strata in the free, i. e. moral formation of its relations has taken on in our country the most varied forms. Before it realized the present possibility for self-management, it had for hundreds of years appeared in the organizations of the working class, in the national organizations of the liberation war, in the battle for autonomy and co-operation which would respond to the interests of the workers, in the cultural organizations which our people founded way back as a form of resistance against imperialist denationalization.

All of these diverse forms of free association by the Yugoslav peoples under the most varied of conditions bound together the basically similar already-mentioned elements of morality: the polaric balance between conscious personal participation and collective discipline in progressive actions.

These elements already represent the basic integrating force of the Yugoslav peoples as an equal, organic socialist community. Historical experience has shown that such a community can exist only if the communal moral bond survives. It is obvious that the kind of, in many ways, centrifugal heterogeneity inherited after the dissolution of old Yugoslavia cannot be kept together by a state apparatus alone, not by

any kind of bare force, nor by any »Yugoslav« or »Slav« myths, nor by similarity of languages. There is nothing to take the place of that morality which originally sprang up out of each Yugoslav nation as a result of its equal position in the world and their common fundamental interests, a morality which contains basically the same humanist elements and which can therefore represent one of the strongest un-hierarchical integrational forces of Yugoslavia.

Precisely this kind of systematic comparison of roles held by morality during the progressive life of Yugoslavia, the roles of statehood, ethical moments and economics, prove that the introductory thesis of the unique role of the moral factor is not unreal.

The fact that we did not only find ourselves on the roads of the imperialist advance but also directly within the sphere of Europe, in which the most turbulent social processes and class struggles were necessarily followed by the most lively of moral seethings, is a special element in the development of our morality. In such a spiritual atmosphere, because of the life meaning it had, the moral intensiveness of our people found high-level and original spiritual expression.

The morals expressed in Prešern's poetry (and especially in »Zdravljici«) is certainly one of the great moral achievements of its time, for moral democratic relations between peoples – if we consider only this aspect – are understood as a general moral imperative and he sees the place of his people only within the framework of such moral legality (which is essentially different from the concessions made by many European progressive and socialist politicians, even in the later period, who saw their people as something «special». Such an attitude represented the basic fault of shovinizism and the spiritual beginning of the worst of nationalist deformations in Europe). A high degree of morality is also represented by Njegoš' »Gorski vijenac« with he thought that the beginning of moral action and moral reality is represented by a firm, free, »winner« decision, aimed at a progressive social goal, and that the life of a people is only possible with the consequent realization of such moral decisions, regardless of the entire weight of consequences which are the result of its realization.

The continuity of such original »national« morality is present in the views taken by Tucović and Cankar in regard to the national question, and to our most recent history.

These spiritual expressions of our morality – and we have only mentioned some of them – do not have such a theoretical forms as do many European philosophical systems.⁴ However, by their basic orientation, by their originality and positiveness, the afore-mentioned moral expressions surpass many of the worked out moral »systems« and stand up next to the progressive moral conceptions of their time. As a measure of the degree of moral creativity and culture it is also of essential importance to mention that our peoples often actualized progressive moral concepts, that a large part of the people actively participated

⁴ It would be senseless to claim, for example, that no one among the communists understood a thing about the significance of morality, but such concepts did not sufficiently become the common taking-off point for united action.

in their realization, that they often represented the prevailing state of society, while the original, progressive moral concepts of many other economically developed neighbours frequently remained a wailing voice in the desert.⁵

Let us once again point out that in our country these concepts were realized because there was absolutely no other way to endure and move ahead, and not as a result of some hidden national qualities. The »prosaicness« of the causes from which our morality grew does not lessen the historical fact that in our more worthy moral realizations we were no imitators or passive importers from other countries, but rather co-workers in the creation of a progressive general-human cultural fund, and that we have no need to be imitators. Experience shows that as moral imitators (when the prevailing circles were of that socio-political orientation) we were always both political and economic imitators, and the other way round – with all of the practical consequences of general imitation.

II

Yugoslav moral problematics in the last decade have been particularly characterized by the contradiction between important moral potentials, the possibility for free (= morally) realized inter-personal relations to gradually become the center of social life, for morals to gain in this way an essentially higher place than they have in present human history, and as a result, for our society to be organized above all as a moral society or, which amounts to the same thing, as a free association of producers, versus, on the other hand, the disintegrated forces and hindrances which prevent that potential from being realized to its fullest degree.

One of the sources of the impossibility to collect all positive factors in the realization of morality is the lack of an ideo-conceptual marrow in such a gathering.

The lack of this marrow is particularly blatant in that the forces which are its positive bearer often do not understand either the theoretical or our specifically moral problems, specific potentials and specific destructive forces. Although all of this conceptual murkiness has been gradually fading recently, we still need principle discussions on the concepts of morality in our development, the destruction of prejudice, the creation of unique essential stand-points without which long-term and basic creation is impossible. One of the manifestations of the conceptual vacuum, which is felt in many socialist countries, is the great gap between the appearance of positive moral practice by the communists themselves, especially before the end of a political revolution, and the backwardness of the theories of that practice.

This theoretical lag has its roots in both the simplicity of the progressive and socialist moralities during the period of destroying the bourgeois-imperialist rule, and in some appertaining theoretical one-

⁵ The theoretical uncultivated nature of our moral concepts is certainly not an advantage, and the systematic development of our ethical view-points is becoming an ever-growing necessity.

sidednesses. Morality during the period of the revolutionary political destruction of the old system is extraordinarily intense, (because social conflicts are acute, and it is impossible to win without strong morality), but it is also very simple, because the contradictions are clearly, almost physically outlined. Evil, represented in this period by capitalism and imperialism, is almost tangible, and humanistic good is the unpromising struggle against evil with all the moral implications within the revolutionary movement and the peoples which it collects (firm solidarity and revolutionary discipline, the subordination of lower to general interests).

As a result, it seems that during that period, – and it is to some degree true – any theoretical treatment of morality is not at all necessary, and that what is needed above all is real social action. Such an intense, simple, and theoretically unfounded morality, remains to quite a degree functional, even when – after the fall of the old political system – leaps of increased accumulations begin aiming at speeded up economic development. Since the process of first accumulations often evolves in conditions of low national income, its economic-moral logic seems relatively simple: the less spent, the better and more harmonious work. Under conditions of low income and high degree of accumulation the fundamental moral duty seems (and is) quite uncomplex and simple: to secure above all the physical existence and functioning of people; a deeper differentiation between income according to work is not possible (the privileges of the bureaucracy are serious and morally-politically crude, but they are not one of the greater theoretical problems).

In such simple circumstances (often theoretically even more simplified than they in fact are) it appears as if everything in the socialist and progressive movement is subordinated to outer duties: the appropriation of rule and economic construction. A theoretical, ethical-political analysis of the social subject (political parties, the state apparatus) and of the whole of society does not seem so immediately necessary. That illusion cements still further the economical and sociological dogmatization of Marxism, according to which the whole of social development is reduced to the setting-up of power and to economic development, and the illusion exists that morals, science and art must be followed by economics, as a passive super-structure.

Morals presented in this way and other subjective factors in practice soon take their revenge. As a result of these prejudices, existing moral potentials are not used consciously and systematically as a factor in the development of socialism. Among communists themselves, one can notice the signs of disorientation and surrender to unsocialistic moral evaluations, where in begins the corrosion of the very marrow of the new morals. So, after 1945, within our very own ranks, it first came to the manifestation of bureaucratic-hierarchical evaluations («adoration» within state and political ranks, the subjugation of all values to those ranks). Then followed, especially after 1950, the breakthrough of the elements of classical bourgeois values (vulgar materialism, privatization, shovininism, localism, anarcholiberalism). Both

value systems have numerous connecting points: their basis is egotistic interest, and they have in common the absolutization of material-economic values and hierarchical-autocratic positions.

That is how the gap between practical morality and the non-existence of its worked-out theoretical concept, after taking over power, was increasingly reflected on morality itself.

Already at the time of the revolutionary struggles, morality in the worker's movement was not that much without its problems and that accommodated to the needs as it may have appeared. The morality was, on the average and in comparison with the morals of other social groups, high, but it was within itself in conflict against certain unsocialist appearances (the struggle of groups and fractions for influence, the appearance of hierarchical valuations, elements of careerism).

However, the moral problems became far more complex after power had been taken over, and especially after the realization of economic advances, liberalization, and other elements of the socialist democracy during the fifties. Under those conditions the consequences of the »disarmament« activists into moral-value concepts became even heavier, because the moral problematic extended and shifted in some new directions. Even those communists who were not consciously guided by narrower interests became increasingly defensive, impotent and open to negative influences.

In spite of essential bonds with their people, the participants in armed political revolution were (in prisons, in Partisan units, in their own illegal organizations) relatively isolated from »evil temptations«. They found themselves in front of a firm wall of terror, poverty, and often literally cut off from any influence of the »normal« life of the citizen or peasant. The transition from the »prison and forest« to the center of complex social life after the political revolution, left the communists and activists more open to the influences of that complexity. Lacking worked-out ethical concepts, which would find complete and concrete answers to these complicated question, the moral orientation of the revolutionary activists and of the whole of society became more and more difficult. The theoretical-conceptual vacuum forced many communists with positive dispositions onto the defensive in the moral-political field and into withdrawal into dreams of the »complete«, »pure«, revolutionary past.

The lack of such concepts became, after the political revolution, even more pronounced also because, besides the known complexity into which the revolutionary forces had become involved after having gained power, with time new forms of society which the communists themselves created became complex as well. With the rise in national income the moral-value problem of economic apportionment, for example, became more difficult, because now greater differences in income were possible, and the question posed itself concerning objective moral-economic measures for it, new relationships between individual spheres of the economy and of society (between investment and standard, between some social services and industry, industry and culture in a narrower sense).

A freer development of social relations and their greater complexity require a worked-out ethical concept as well. The gradual development of socialist democracies and liberalization create a wealth of new relations and enable a freer movement of social forces, which are impossible to morally-politically differentiate through simplified, black and white standards. At the time of such deeper moral problems many prejudices over morals still ruled.

The bias that morals are the passive fellow-traveller of the economic base supplemented the prejudice that our moralness cannot have any, not even relative continuity, because allegedly the conditions of the liberation war and the Stalinistic blockade have totally disappeared, so the old moral quality is condemned, in better life conditions, to slackness and ruin. Various subjectivistic concepts had similar implications, by which the one source of morality is a unit with its limited, immediate existence. Thus, in the theory that our existing original moral potential, especially that from the immediate past, has practically vanished, completely opposite one-sidednesses have been discovered: dogmatic economism and technocratism, religious conservatism, egoistic modernism and subjectivism.

Of course, a theory which would reduce morality to an idealized immediate past would create myths which fog up the present and hide primarily bureaucratic tendencies. Our morality depends and will always depend especially on continuous, actual activity, the only means which can conquer the actual conditions and at the same time, extend the achieved, already created moral potential by permanently remaking and developing it in accordance with new situations. However, missing the meaning of the already existing moral potential also limits the swing of moral actions today, because it then does not sense any stronger support, because it feels Don Quixote-like, and it then either abandons itself to the uncontrolled forces of the economy or it isolates itself into narrow groups, which literally are the only ones to »protect the unit«, or it flees into the memories of the past.

That flight and faint-heartedness appears to its actors as some sort of realism which allegedly follows from existing moral, and particularly bureaucratic and pusillanimous deformations. In fact, that attitude in itself is neither realistic nor activist. Still stronger existing bureaucratic and other deformations will be repressed, they will acquire their real, still narrower form than today's, only if all positive, moral potentials are more rationally mobilized, and they are essentially greater and more enduring than they may appear to positivistic-superficial observations of the weaknesses and to quests for basic moral sources outside our reality. A more courageous moral struggle is more realistic, for it results from real conditions, conditions wider than these narrow observations can perceive.

The real tendencies of contemporary international relations, and the real position of Yugoslavia within them, as we have already said, are such that the struggle for international morality, closely linked to internal, will for yet some time to come represent the most valuable and most real position of Yugoslavia in the world.

As a result of the liberation war (and the progressive traditions which it absorbed), the resistance against Stalinism, the destruction of the entire bureaucratic system and the partial development of self-management, changes in our internal balance of political forces have occurred which will essentially increase the influence of and possibility for the affirmation of positive moral factors. That real relationship of forces, rather than of individual personalities or small, narrow groupings (no matter how deserving for having created such a relationship), is the greater guarantee that the progressive moral struggle in our country today need not be an act of lonely, desperate men or isolated groups – regardless of all of the difficulties and temporary consequences which can even today occur to the bearers of the resulting socialist moral actions.

The continuity of the moral potential enables the facts which show, among other things, our own experience as well, that people, at least in part, are capable of governing and out-growing a given situation, that they are not always and completely, as it seems in sociology, its powerless slaves. An important number of Yugoslav communists and activists (all were not one of these two) in one way or another actively supported, or without resistance accepted the measures taken against bureaucratism, privileges and the appearance of moral decadence within their own ranks. As a result, the progressive section of communist, at least in part, transcended its own »situation« which they themselves created upon coming to power, through economic progress and the activity of commodity exchange. These three moments indeed pulled particularly the communists themselves as the governing group towards some of the mentioned moral deformations. The fact that the communists, or at least one section of them, limited those deformations, was above all made possible by their own moral strength, for no one directly forced them to do anything, and especially not to go so far. This shows that some predispositions for such a proportionately far-reaching action of morals were already a part of the communists themselves. This means that new conditions, which were to a great degree different, could not interrupt, even though they acted in that direction, the previously attained moral strength of those, who really had once achieved it, but rather that something remained from that achieved strength and at least partially helped to conquer the new conditions.* The attack of Stalinism, to be sure, also speeded up the development of democratic relations, but the positive sector of communists went even further in that direction than was necessary in order to get the immediate support of the people against outer pressure.

* There is nothing irrational or special about this which would be true for only modern generations. The generation of activists in the revolution which formed in an intimate way certain moral and all-together value view-points, as a result of the objective circumstances themselves (illegal work, prisons, the struggle against Stalinism), the experiences which forcefully penetrated individual persons, had a significant number of individuals who did not renounce such positions so easily. Even here certain realities exist which vulgar sociology cannot see. For example, individuals exist who do not wish to discard from their own healthy ambitions (so that they would be worth even more) any values which they consider to be of the highest order, even if objective circumstances should pull them in the opposite direction (for example, towards the desire for rull, or towards vulgar utilitarianism).

The view-point that the most significant source for today's morality is represented by our present moral action, based on already established original potentials, is also founded on reality, and not on illusion. True, in our environment the most various of elements of morality have existed for quite some time, which are not the result or component of newer progressive movements.

One part of these moral elements from ancient tradition is also represented by positive potential, which it would be very irrational and senseless to discard, in the sense that all Yugoslav peoples can give special contributions.⁷

However, these old-fashioned elements can prolong their life only if they are differentiated and re-worked by those moral tendencies which are the characteristic fruit of the most recent history.

That theory does not lean on national self-admiration or on ideological fanaticism, but rather on the fact that our newer moral values, even under the measuring of strong, objective comparisons, stand in many essential aspects, above the traditionalistic moral and that as a result, the call to completely abandon »the new restitution of a moral movement« by organizing the bearers of traditional understandings and customs (religious organizations) is groundless. Traditional morals, along with those religiously formulated, indeed did have elements of general-human morality (for example, respect for the next man's life, the obligations between parents and children), of which we have already said that it is impossible to escape or evade them. However, even these positive traditional elements were and are only *elements* of general-human morals, but the concrete form of these elements,⁸ and even less the global moral system into which they would be included (as a result of its duality and hierarchy character) is not acceptable.

Basic moral values – for example, the penetration of individual moral commitments and the progressive moral unity of the community – which are the only possible condition for a socialistic moral system, were already implanted in us during the struggle for national liberation. The modern socialist morality of self-management, which is still more of a possibility than a reality, can have its deepest historical base in that newer moral fund, and not in the traditional one. The original newer fund is objectively compatible with the new possible morals of self-management, because man, an individual in the concept of self-management, also appears as a personality, as a possible creative participant of morality and as a member of homogenous pro-

⁷ The great heterogeneity of the social and cultural inheritance of the Yugoslav peoples contains, besides the negative, many positive traditional moral elements which we do not want to absolutize as being unchangeable, but which »a priori« modernists are not capable of observing and absorbing. For instance, in some parts of our country, which until recently did not seriously take to the capitalist market, to the privatization and automatization of society within frame-work of capitalism, we have or we had until recently, less egotistic, and more traditionally solidary elements than in the economically developed areas, while in the more advanced areas, where the society of organized labour is more developed, the element of modern social responsibility and duty was more prevalent.

⁸ Even as general-human, these elements were already adapted while transcending social forms.

gressive communities. The most positive elements of our latest morality can, therefore, spill over without discontinuity into the future socialistic-self-managing morals (eventhough this transition will not be quick or easy either, for we have to transform the present, especially in less developed areas, more political into a producer moral). Contrary to that, traditional morals, and most particularly the bases of the especially hierarchic ambiguous morals of European class society (for instance, let the servant listen to his master; give to the Czar what is his) are basic disharmonies with the new morals on the horizon.*

Neither can our moral possibilities feel the passivist view that our country will go in all fields, even in the moral one, systematically along the same road trod by industrialized countries; there is nothing left for it to do, then, but to introduce their solution. It is impossible, however, to build our morality in neglect of other experiences, for we will most certainly also be faced with some problems similar to those already gone through by developed countries. However, it is possible to by-pass these problems in a different and more successful way. Owing to the simple fact that he who comes historically later can learn from the experiences of others, we can still approach these new problems with an essentially different moral fund.

We are already coming up against the rapid disintegration of the works of morality of pre-industrial society, with the appearance of loneliness and the moral disorientation of the city man, and particularly of he who came into the city suddenly from the country, with the new relationships between young and old, with the question as to how to fill the leisure time of the man in an industrial society. Nevertheless, the already existing political and moral relations, concepts and potentials with which we approach these problems are specific. The institutions of self-management and their further development offer the chance, although certainly a difficult to realize and long-term proposition, to integrate human society in a completely new way, not as a mechanism of hierarchically ordered and subjugated groupings, but rather as a community of morally committed persons who collaborate.

Does not such a potential relationship between the community and the individual offer certain possibilities – which, of course, can be realized only through special efforts – for the moral loneliness of the city man and the old-young relationship in modern society to collaborate in greater harmony than in the hierarchial, liberal-capitalist, bureaucratic or state-capitalist frame-work?

III

Our institutions of self-management represent – especially when they are developed at »higher« levels – an already real, although largely unrealized possibility for continually taking advantage of the previous moral fund, as well as for building up a moral which will quan-

* This means that the morals of ancient tradition is composed of two different components: one which is class hierarchy and the other which is general human.

tively by-pass the morals of present history, for a human society which will be, after the whole history of of class society, truly integrated for the first time on the basis of morality, i. e. of freely accepted mutual responsibilities on the part of the majority of the people, and not on the basis of power and the monopoly of the minority. The relative possibilities offer an already extended institutional-legal system of self-management in Yugoslavia. If the insitutional-legal possibilities would now be extended so that the working man in Yugoslavia participates in the formation of all essential decisions to a more intensive degree than he has so far in present history, still greater possibilities for a moral of a new quality would be opened up. The principle meaning behind the self-management system, eventhough we have only realized it to a lesser degree, certainly does not lie in that it will ever create completely harmonious human relations, but rather that in the self-management process each individual must, as a result of the objective situation itself, go through the difficult, but only possible school of new, free, socialist morals. In a relatively developed and realized self-management system each person would feel the weight of a part on his back of the real consequences of his own inactivity, the faulty or correct social activity. Already now – because it is impossible to completely escape from the process of self-management – each person must to a certain degree consider how he exerts and influence on the decisions of the narrow social community, how he participates in the creation of the morals of mutual responsibility. Of course, it is impossible for the individual to avoid feeling the consequences of the mistakes of others, as well, although in the self-management system, developed at all levels, it would be far clearer just what and whose individual mistakes and contributions they were. In as much as real (and not merely formal) possibilities for self-management would be greater, so much less would the individual have to answer to some unknown, alien powers who determine the social whole and who therefore bear the entire moral responsibility in place of him, the individual.

By this we do not mean to claim that the responsibility of those people who have greater social authority is not always more than of those who do not. However, that responsibility already in partially developed self-management is no longer exclusive nor monopolistic. The participation of an increasingly large number of conscious persons in mutual social responsibilities, in the creation and realization of mutual social decisions and duties – that is the possibility for a new, not absolutely harmonious or without contradiction, but true, all-around human moral, offered by self-management.

Institutional-legal and historical possibilities for the development of humanistic morals are not nearly used or realized to their fullest in our country. The real making of decisions, and consequently the formation of morals, still remains to a large degree in the hands of a small number of people, so that in practice the association of producers still has not finally won, nor has socialist morality already taken over as a firm basis for socialist society (which is the same thing, but seen from the other side). The reasons for this are complex.

The weakness of many of the propaganda reviews of self-management lies in the fact that they conceal how much needs yet to be done until its (relative) complete realization. Along with elements of bureaucratism, the obstacle to wider commitments in self-management is represented by the insufficiently formulated, the even mistaken, ethical-value formation of the producers themselves (for example, trivial self-fish concepts, opportunism, the taking of neutral-disinterested viewpoints).

As with the obstacles, so are the steps towards the complete development of moral potential complex. In that respect, a certain problem is still posed by some communists, or more precisely, by those who have declared themselves as the activists of our society.¹⁰

The education of the majority of the population as socialist managers, i. e. as the creators of socialist morals is a long-term and difficult process. However, its intensity both now and in the long run depends on its real historical marrow.

The declared activists of our social development do not represent any homogenous bureaucratic obstacle for self-management. However, they are the key question of socialist morality both as a result of their place in society, and as a result of the internal logistics of socialist morality. Communists have such political positions as to make the development of social relations and morality depend above all on them.

Socialist relations, as a result of the specific nature which separates them from other types of social relations, cannot endure for long in any other form than as general applicable, relatively coherent and human activity, as constantly reproductively conscious, i. e. moral relations. Whether or not they will endure for long depends – especially now – above all on the morality of the communists and their understanding and realization of morality in socialism. Owing to the very nature of socialist relations, communists cannot (nor can anyone, since it would be a paradox, a *contradictio in adjecto*) create more comprehensive socialist relations by largely force nor so that it applies other social measures to itself than it does to the rest of the citizens. The moment when it secures for itself a special position in terms of privileges and a monopoly of power, the ruling political force of socialism already necessarily creates unsocialist relations within itself and its immediate environment, it already accepts the logistics of alienated, class society. Thus, it interrupts the existence of socialist relations at an essential source.

The main guarantee for the reproduction of socialist relations cannot be state power, regardless of its relative justification during the transitory period. The wider use of power and administering in the creation of socialist relations is in the best of cases a sure sign that a great number of people have not yet sufficiently accepted socialist relations. When socialist relations appear as morality which the majority of ordinary people accept and create, then, and then only, does an active relationship of people towards socialism exist.

¹⁰ Activist and formally organized communists are not separate groups. Almost all activists are today also organized communists, but all organized communists are not activists.

This means, that the logistics of moral relations in socialism greatly differs from the logistics of morals in class society, because socialist morals can in its basic principles exist only as all-applicable, accepted by the majority of people and a realizable moral. Contrary to this, class differences can be supported only by an ambiguous moral, morals which differ under subjugation and when in command, and morals which formulates these essential differences into a principle. That moral can therefore no exist in any other way save as dependent on state-physical power and subject to it. Consequently, the appearance of such hierarchical moral logistics in the socialist wing means the appearance of unsocialist elements or insufficiently developed socialist elements, and nothing else. Since a relatively developed and stabilized socialist morality means a relatively developed and stabilized socialist society, the formation of socialist relations in the form of conscious moral relations among the majority represents the true, certainly very long-term, but more comprehensive goal of socialist activists. Self-management represents the most adequate form of development of all-around morality.

The connection between the essence of socialism and socialist morality is such a direct and objective law that they are, in fact, the one and the same. That is why that link is not possible to avoid by any kind of political subjectivistic »willingness« or maneuverings. It is only possible to either realize it or not. That connection is increasingly gaining expression at the relatively higher levels of socialist relations. Precisely because socialist relations in Yugoslavia have already to a large degree abandoned primitive, beginning, administrative shells, the development of socialist morality and the existing moral potential exist as a directly political question. That is why the obstacles to the development of socialist morality become one of the significant bottlenecks of socialist relations themselves, of socialist politics.

IV

Antisocialist forces also feel that in Yugoslavia one of the centers of the battle for socialism is transferring to the field of a new moral, they feel that socialist morality already represents a great potential power. Therefore, they attempt to guard their positions, taking on a socialist-moral appearance and using socialist mimicry. The analysis and destruction of these illusions represents in this phase not only a scholarly but a practical, political act, as well, particularly since moral illusions and ambiguity are often original, and it is often more difficult to penetrate through them than through open reactionary manifestations. It is much harder to separate an unsocialist essence from a socialist appearance, than it is to understand an unsocialist essence in its crude, obvious vulgarness.

Socialist illusions are most dangerous there where, logically, socialism is (or where it should be) the source of socialist relations: within the ranks of the activists of socialism. The most typical and most dangerous form of the further activity of bureaucratic elements within the socialist ranks themselves is today its moral ambiguity, its

loud declarativeness in view of self-management, democracy, division of labour, which has no connection with its practice. By this it often stifles the birth of socialist relations at their very beginning and thereby deaden the extraordinary moral potential of our society. The mimicry by bureaucratic elements with socialist moral illusions is, therefore, one of the basic obstacles which stands between the high moral potential of our society and its significantly lower realization.

Not only bureaucratic but other egotistic interests as well, under the conditions of the greater potential sources of socialism, maneuver under the illusion of socialist morality. Vacillating but ever-present elements of bureaucracy are increasingly tied to other backward forces. Both the illusions which serve the classical bureaucratic element and the illusions which the classic bourgeois uses to cover himself classical conservatism, shovinizm, localism, more and more mingle, become increasingly complex, acquiring a »modern« socialist appearance, conceal more and more their essence and growingly represent the only obstacle to the realization of socialist moral potentials. Owing to the originality of these complex and new combinations of all backward appearances, which cover themselves with socialist placards, in their egotistic interest they succeed in disorienting the public to a greater degree than is their real historical force. They not unfrequently succeed in attracting elements to their own illusions which are not characteristically theirs or which are contrary to them.

The entire complexity of the illusions of socialist morality is impossible to show here. It is merely a question of some of its more typical manifestations.

Bureaucratic elements try to decorate their backwardness, their desire for monopoly and their insincerity towards the socialist democracy by alledged tendencies towards unity and maintaining the currents of the revolution. Both bourgeois and »local« bureaucratic elements are often involved in such »anguish« for the independence of the firms, small communities or republics, which only conceal egotistic interests. There are bourgeois fighters for »democracy« and for »freedom«, who in fact, aim to destroy the moral duties in the essence of our progress. Certain bureaucrats who fear losing contact »with the youth«, with the »future«, and with »modern times«, find some support in this. There are bureaucrats who come on as the special protectors of the lower income stratum, because with less knowledge and effort they can balance out the »wages« (except for themselves) and so remain the »arbitrar political«, instead of efficiently organizing the economy, taking advantage of the existing possibilities and in this way really helping those with a low standard.

Socialist justice is also turned upside-down by those who speak as if every realization of income on the market is at the same time the realization of the principle of the division of labour (although it is obvious that behind the income realized on the market a monopolistic position can stand just as easily as contributed labour).

The complexity and dynamics of contemporary moral problematics, the diversity of obstacles and illusions which try to stifle and divert the strong moral potentials, all of this only goes to show that everyday, empirical »common sense« is no longer capable of orienting

itself amidst the numerous real and illusory crossways. The essence of the concrete moral appearances is observable, analysable and practically out-growable only within the frame-work of a worked position on the entire moral potential of our society, particularly owing to the present theoretical vacuums and lags. Without pretensions for any kind of a complete evaluation of our theoretical ethics, some suggestions are necessary only in the light of these roles that they play.

The positive results of present specialized work on ethic are above all connected with a fundamental introduction to and study of the old and new ethical theories. The critique of these theories also aided in the clearing up of one section of the basic ethical problems, but at the same time of their on-sidedness was accepted, making the construction of their own coherent theoretical theories and their successful application difficult.

Those fundamental unclaritys and difficulties already really begin with the definition of morals. From the point of view of the primary aspect of this paper, it is interesting to note that a large part of today's definitions, neglect the fact that morals are above all a complex of social *relations* (and in no way the whole of relations). To this one-sidedness has been especially added the understanding that the greatest values and moral positions are those which are apriori or of »unconditional« origin, for they are alledgedly absolutely original, and that there are no general objective measures for evaluating such basic, (and perhaps contrived) moral views, that is the only source of the progressive and social morality the individual and that all moral institutions and traditions uniformly stifle the person.

Crossing modern, and particularly Yugoslav, moral problematics, with such ingredients, it is impossible to discover all of the real problems, potentials and legalities. Absolutized antisociological, anti-deterministic and subjectivistic understandings¹¹ must, if they wish to remain consistent, conclude that for theoretical ethics, whatever kind of research of real social, economic and political relations is totally irrelevant, even though they significantly enter directly into the sphere of morality. From the point of view of these on-sidednesses, any kind of continuity of morals is impossible, as is polaric unity between individual and collective creativity, in spite of the fact that general experience, and even the peoples of Yugoslavia, discover even these possibilities. Such absolutizations would not only prevent the construction of a coherent scholarly ethic, but would also make it more difficult for it to participate in the dicoverly, differentiation and more complete formation of the present potentials in our society.

¹¹ By this we do not wish to reduce methodology and the object of ethics to sociology and to negate the significance of special psychological research etc., but nor was it our purpose to systematically explain this kind of methodology.

THE PROBLEM OF MOTIVATION IN »CRIME AND PUNISHMENT«

Nikola Milošević

Beograd

»Dostoevsky's literary works«, Merežkovski wrote, »have such force and boldness, youth and freshness . . . that it is sometimes possible to put the following confusing question: Is it possible that the writer could gain knowledge of all the things he wrote about only on the basis of some abstract experience, and only through observation of other people? (. . .) Naturally, Dostoevsky did not have to kill some old woman to put to the test Raskolnikov's feelings. Much of that must be put down to the far-sightedness of the ingenious creator, but by now means all«.¹

Writing in this way about the author of *Crime and Punishment*, Merežkovski in fact accepted two well-known interpretations of literary creativity. According to one interpretation, a great writer, thanks to his artistic talent, is able to penetrate into the »most hidden corners of the human soul«. In other words, literature is a sort of instrument of knowledge with the help of which it is possible to discover the deepest truths about man.

According to a second interpretation, which is primarily accepted by Merežkovski, a writer's insight is mainly drawn from the examination of his own personality, and in that sense, it can be said that literary works are one form of the author's confession.

Both of these viewpoints, and especially the second one, have been widely accepted by the critics who have worked on the literary opus of Dostoevsky. The character of Raskolnikov is often brought into connection with the personal experience of his author and at the same time, a convincing proof of that unusual ability of penetrating into the »secrets of the human soul« can often be seen in this character, which is said to be the ability of every true and great writer.

For some critics, however, *Crime and Punishment* represents among other things a singular literary form in which it is possible to perceive

¹ Полное собрание сочинений Дмитрия Сергеевича Мережковского, томъ IX, Москва 1914, с. 139.

some of the writer's psychological problems. In connection with this, Lav Šestov puts the question as to why Dostoevsky calls Raskoljnikov a killer and Sonja Marmeladova a prostitute. »Why was it necessary for Dostoevsky, who never let the Gospel out of his hands, to use these terrible expressions in order to make ugly a starving Raskoljnikov or a girl like Sonja whose own shame was the means for providing for her family?«²

In answer to this question, Šestov replies that Dostoevsky »... needed some special rights and privileges. He needed these special rights and privileges, as a man from the underworld who had to draw back before an officer ... the writer credits himself for his inability to overlook the existing rules.«³

In another book, Šestov puts another question: »... if Raskoljnikov's ideas was so original that no one but Raskoljnikov himself had thought of it, why was it necessary for Dostoevsky to fight against it? Against whom is Dostoevsky in fact fighting?«⁴

This time, Lav Šestov replies: »... against himself and only against himself. He is the only one in the whole world who has shown *envy* for the moral greatness of the transgressor and, not daring to express openly his true convictions, he created for himself different »excuses« for their expression.«⁵

From Šestov's viewpoint, therefore, *Crime and Punishment* is also a kind of confession, but in another sense of that word. According to Šestov, the literary heroes in this novel are not the result of the writer's self-examination, but the function of the author's problems, a screen for certain standpoints which Dostoevsky was unable to express in some other, more explicit form.

This last assertion is of special interest. Having in mind the explanation which Lav Šestov uses as his starting point, literary works could be looked upon as some kind of hiding-place in which the author keeps his most intimate beliefs. Raskoljnikov is in a sense an instrument or the means of a certain hidden and secret preoccupation of the author. This interpretation also takes for granted the opinion according to which Raskoljnikov is a totally exceptional and independent character.

However, a large number of critics tend to see in Dostoevsky's novel an artistic equivalent for the author's public confession of certain philosophic and religious beliefs. For example, Nikolaj Strahov maintains that in the character of his main hero, Dostoevsky »According to his old habit ... showed a *human being* even in the killer himself.«⁶

When Strahov uses the expression »according to his old habit«, he then naturally has in mind that earlier period of Dostoevsky's creativity, in which the writer's literary opus was marked by humane con-

² Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше, Берлин, 1923, с. 44.

³ Ibid.

⁴ Достоевский и Нитше, Берлин, 1922, с. 71.

⁵ Ibid.

⁶ Критическая ком. к соч. Ф. М. Д., соб. В. Зелинский, часть вторая, М. 1915, с. 234.

ceptions. It is Strahov's opinion, therefore, that the humane tradition of *The Humiliated and the Offended* is continued in *Crime and Punishment*.

Together with this humane component of the novel, Strahov also puts accent on Dostoevsky's religious message: »The basic root from which Raskolnikov's monstrous idea grew up made up of a certain theory which the main hero holds . . . the murder itself, however, is brought about by his terrible tendency to *apply in practice* his theory.«⁷ In other words, *Crime and Punishment* is for Strahov a form of religious criticism of some ideas of »the younger generation«, combined with some of the author's attitudes from his humanistic period.

According to this interpretation, the religious orientation of the book can mainly be seen in the writer's idea to explain the murder of the old woman and her sister as an inevitable consequence of the individualistic and the unchristian conception of the main hero. The author's »close relation« to the character of Raskolnikov, Strahov explains with the »already known« author's tendency to see a human being in the transgressor.

If we envisage all those theoretical consequences which such an interpretation of *Crime and Punishment* presents, we come to the conclusion that a literary work can be an artistic instrument by the use of which the author is able to present his religious and sociological belief; that it can be a kind of public artistic platform for the author.

There were, however, some critics who pointed out the possibility that such a subjection of the artistic creations to the demands of the author's religious or political beliefs can lessen the specific artistic value of the novel. In 1867, the critic Ahšarumov, who was oriented towards the conservative, maintained that the character of Sonja Marmeladova was »pale« and that the artistic incompleteness of that character can be explained by the fact that it is the product of certain ideals.⁸

Later, other critics will develop more fully and more consistently the idea that the so-called positive characters in Dostoevsky's novels are in general incompletely rendered and that the root of this must be looked for in the author's religious and political interventions into the organic whole of the novel. From this realization, only one further step was necessary to come to the conclusion that the key for the interpretation of *Crime and Punishment*, and of Dostoevsky's work as a whole, can be found by examining some of the immanent characteristics of the literary phenomenon and the literary evolution.

What this course in the interpretation of the literary work of Dostoevsky looks like, and in what way it differs from the other courses, can be illustrated by an example from Šklovski's book *For and Against*. It is Šklovski's opinion that »Sonja Marmeladova carries in herself traces of the literary tradition which might go back to the novels of Sie and Victor Hugo.«⁹

⁷ Ibid., s. 240.

⁸ Ibid., s. 270.

⁹ Виктор Шкловский: „За и против“, Москва, 1957, с. 199.

Dostoevsky's novel, therefore, can also be examined from the perspective of literary influences. In this way, the accent of the examination is naturally moved from the relations of ideology and literature to the problem of relations which belong to a more or less independent literary order of subjects which have their own course which is conditioned by the rules of their own internal evolution.

This type of examination of *Crime and Punishment* Šklovski, naturally, as a former »formalist« does not develop consistently, stopping only to make incidental remarks such as the one we have already given, remarks which only distantly bring to mind his »erroneous« formalistic past.

Šklovski's discussion is especially interesting due to the fact that it generalizes and applies in an original way the already known idea in the criticism of Dostoevsky's work about the manifold meaning of *Crime and Punishment*. »Raskolnikov is not only moved to give himself up to the police and to repent because of his disappointment in himself and because of Sonja's persuasions, but also because of Svidri-gajlov's threats. In his way, both Raskolnikov's crime and his repentance have a double motivation.«¹⁰

According to this interpretation, in *Crime and Punishment* the author developed two parallel but different systems of motivation. Raskolnikov gives himself up to police due to two different reasons.

Many different opinions have been said about this theme, often with an inadequate terminology and from a view-point which presumes the negation of the autonomy of an artistic creation. In that respect, Pisarev's viewpoint is especially characteristic. Pisarev believes that the social-economic interpretation of the transgressor's character has inspired the system which plays a decisive role in the system of parallel motivation which Dostoevsky uses. This well-known critic completely rejects all the other motives in the structure of the novel, which can also be seen from the following text: »Two open questions can be put in context with this crime: first, can we say that Raskolnikov is mad, and second, is it probable that Raskolnikov's theoretical beliefs had a perceptible influence on the execution of the murder. It seems to me that we have to give a negative answer to both of these questions.«¹¹

By accepting exclusively the social motivation of the crime, Pisarev at the same time accepts, as opposed to many other critics, the viewpoint according to which the character of Raskolnikov is far from being the character of an exceptional and eccentric person. . . . The largest number of those people, Pisarev states, who decide to steal and plunder experience and live through the same phases that Raskolnikov experienced. The crime described in Dostoevsky's novel differs from other ordinary crimes only in the fact that his hero was not an illiterate wretch, totally morally and intellectually backward, but a student who is able to analyse down to the last details all the motives and feelings of his soul, and capable of creating complete intricate theories in order to justify his actions, a man who at the time

¹⁰ Ibid., s. 217.

¹¹ D. I. Pisarev: »Izabrane rasprave i studije«, Kultura, Beograd 1962., s. 261.

of the greatest mistakes still maintains his subtle and manifold sensibility and the moral subtleness of a highly developed man.» (Ibid., page 259).

This interpretation of Dostoevsky's novel also has its theoretical presumptions. At the very beginning of his analysis of *Crime and Punishment*, Pisarev states: ». . . I will leave out completely the subjective viewpoints of the author who is able to set forth facts in a very correct and thorough way, but who is unable to explain them well.« (Ibid., page 254–255). In other words, Pisarev believes that the author's views can be »separated« from the literary creation in which they are expressed, and that disproportions exist in the literary structure itself between the author's interpretations and the »objective« meaning of that structure. In this context, it is characteristic that the critic talks about the literary reality as if it were the reality of »real life«. It is characteristic, for example, that Dostoevsky »describes« the crime as if Raskolnikov were a real person who had killed a real old usurer woman in an existing time and place. In the same way, literary visions are for Pisarev »facts« which the author »exposes« before the reader.

All of this together leads us to a specific conception of the literary work. According to this interpretation, the literary work has its own internal logic which does not depend on the author's beliefs and whose basic principle is to express as faithfully as possible the social realities.

This vision of literature has also inspired interpretations made by later critics of Dostoevsky in which the accent was laid, with more or less determination and consistency, on the decisive role of the system of »social« motivation, which was mainly conceived as highly objective.

The idea that the characteristics of Dostoevsky's novel can be explained by some internal traits of the literary structure and the literary evolution has probably found its best expression in the works of Leonid Grosman. Grosman believed that the singularity of the literary construction of *Crime and Punishment* could be seen in the ingenious combination of different principles of artistic expression whose origin should be searched for in some foreign literary influences. According to Grosman, the basic principle of composition that Dostoevsky used could be said to be ». . . diametrically opposite elements of relating which have been subjected to the unity of a philosophical conception and to a turbulent development of events.«¹²

Grosman starts from the standing-point that all of Dostoevsky's heroes, even though they are psychologically complex, are straightforward, and that his novels have numerous episodes, very complex and intricate plots and an unusually large number of events. Naturally, these are not new realizations; these characteristics of the literary architecture of Dostoevsky's novels have been already perceived much earlier. That which is new, however, is that Grosman searches for the origin of the forms of literary architecture we have already mentioned in those literary traditions which have originated from the »English school of terror«, the French sketch-novel, and in Russia from the historical novel of the thirties. Naturally, according to Grosman's opi-

¹² Леонид Гроссман: „Поэтика Достоевского“, Москва, 1925, с. 174.

nion, Dostoevsky did not simply take over the literary tradition of the West, but joined it with a thoroughly thought out philosophic dialogue and in that way effectuated that ingenious literary synthesis which we have already mentioned. Therefore, Grosman maintains in a paradoxical way that Dostoevsky's novel is "... Fedon in the middle of »The Secrets of Paris« or a combination of Plato and Eugene Sic."¹³

Grosman also interprets the character of Raskolnikov from the viewpoint of the problem of literary influences. This critic believes that the theory of the main hero was inspired by the novels of Balzac, in the first place by the famous book »Le Père Goriot« in its first edition. In the first edition, namely, Rastinjak is unable to resist the temptations which Votren places before him. It is consequently quite understandable that Grosman insists that the theory of the main hero is unoriginal, adding to his opinion Razumihin's »statement« that Raskolnikov's views were »something we have all heard or read a thousand times«.

However, Sklovski substantially corrects this analogy with Balzac pointing out that Rastinjak »wants the million for his personal benefit. What he needs is a career and not the verification of the law of morals and the estimation of his own possibilities.«¹⁴

All of these interpretations are partly based on some existing characteristics of the literary structure of *Crime and Punishment*. It is, however, impossible to deny that specific places in the novel bring about some direct associations with the private life of Fjodor Mihajlović, with the writer's most private and personal experiences. For example, the writer compares twice the mental state of his hero with the mental state of a man condemned to death. In one place, it is said that Raskolnikov was filled with the feeling of a »full and mighty« life which was similar to the feeling that a condemned man might experience when he is told, suddenly and unexpectedly, that his death sentence was abolished.

It is well-known that something similar happened in real life to the author of *Crime and Punishment*. In his youth, Dostoevsky belonged to the revolutionary group of Petraševski. The members of this group were condemned at a quick trial to a death sentence and were pardoned at the last moment. This amnesty was in fact a brutal cruelly planned »pedagogical« measure. The emperor believed that young revolutionaries should be told that they have been pardoned when they have already been brought to their place of execution, thinking that this was a good way of influencing their future political activity.

Dostoevsky's death sentence was changed to enforced labour in Siberia, where the writer spent a long time living among criminals and political prisoners.

These well-known facts concerning Dostoevsky's political career by themselves motivate the creation of an analogy between the novel about Raskolnikov and the author's biography. Like his main hero, the author himself was a transgressor, fought with the inquisitors, and like him, he was sent to serve his sentence in Siberia.

¹³ Ibid., s. 65.

¹⁴ Виктор Шкловский: „За и против“, Москва, 1957, с. 179.

The material and social position which Dostoevsky held also motivated the creation of corresponding analogies with the literary work. While still a pupil of the army engineering school, Dostoevsky had to fight against large material difficulties. Although he entered into the field of literature as a very young man, this was not enough to enable him to solve his financial problems. His material situation did not change much even after his return from Siberia. Moreover, Dostoevsky's material situation became even worse in the period just before the publication of *Crime and Punishment*. This was due to the fact that the author had generously taken over all the real, and even the fictitious debts that his dead brother had made, which naturally meant a veritable small financial catastrophe.

Under these conditions, Dostoevsky was forced to accept the usurer's conditions which the inconsiderate publishers put to him, in which group a certain Stelovski was especially prominent. Therefore, the literary vision of the situation of a poor student who is at war with usurers or with middle-class business types like Mr. Lužin, has in itself many linking points with the events which happened in the real life of the great writer.

It is also possible to see an analogy with the novel about Raskolnikov when we are talking about the author's religious views in regard to *Crime and Punishment*. The religious theme of this literary work is expressed most fully in the dialogues between Raskolnikov and Sonja, as well as in some remarks which the author makes in his own name at the end of the novel.

As we know, the writer chose expressly the character of Sonja Marmeladova as the representative of certain christian beliefs. The essence of these beliefs is concisely expressed in the following advice which Sonja gives to Raskolnikov: »To accept suffering and to redeem yourself through it, that is what you must do.«¹⁵ Sonja's advice carries in itself a complete philosophy inspired by Christianity, which can also be explained in that polemical context characteristic for the time in which Dostoevsky's novel was written. The fact that people suffer and that they are unhappy, has always been an argument against faith in God. If man is unhappy, why does the almighty God do nothing to change this, unless his omnipotent might is limited. The basis of such an atheistic criticism is the ideal of a happy human being.

In *Crime and Punishment*, the author does not reject this starting point of the anti-religious philosophy. The novel ends with the author's note that Raskolnikov found happiness with Sonja, such happiness in fact that the seven years he had left of enforced labour seemed like seven days to him.

Before, during, and after the crime, the main hero is rendered as a person who is deeply unhappy. In this way, his suffering has its justification. Suffering is the only way which leads to happiness, the way which leads to a renewed and better life.

By means of this polemical method, the author tries to neutralize the sharpness of the atheistic criticism. If the road to happiness can be

¹⁵ Ф. М. Достоевский: „Собрание сочинений“, том пятый, Москва, 1957, с. 439.

reached only through suffering, then we can completely understand and justify the fact that God did not do anything to keep man from suffering.

There is no doubt that Dostoevsky expressed very similar opinions in regard to the problems we are discussing, in his articles and even in the preliminary notes for *Crime and Punishment*. In the same way, there is no doubt about the fact that Dostoevsky's views on the problem of the relation of the environment and the crime, are in a way analogical to some forms of the structure of the novel. As we know, Raskoljnikov does not make use of the money and other valuables which he took from the house of the murdered usurer. In one place, the main hero tells Sonja Marmeladova that he would be happy if he had killed only because he had an empty stomach, in which statement we can see a further similarity with the beliefs that the author held in real life.

In order to understand these views and beliefs, it is also necessary to have in mind a certain polemical context. We have to add the charges against the so called »environment« to those against God, for in Dostoevsky's time, in a society which was as backward and as marked by class differences as czarist Russia was, they were very actual. One of the most effective and most characteristic forms of criticism of the existing social status was also expressed in the viewpoint according to which the blame for all the harm that befalls man is attributed to specific social conditions. In such a context, the literary vision of Raskoljnikov's crime obtains a polemical intonation. From this viewpoint, the social motivation of the character of the main hero can also be interpreted as the means by which it is possible to accentuate the thought that the crime was not the result of the action of the so-called environment and that, even in the most difficult social conditions, the motives for the infringement of moral laws come as the result of certain theoretical preoccupations, precisely those against which Dostoevsky fought in his political life.

The viewpoint according to which *Crime and Punishment* represents the synthesis of different types of literary structure can also, up to a certain point, be confirmed by the literary construction of the novel. Moreover, a careful analysis would show that many more types of literary organization can be found within the context of this famous book than is at first apparent. However, before we separate the relatively independent structures which make up this novel about Raskoljnikov, we must first form with care the criterion according to which this separation should be made. The basic indicator for the relative independence of a line, or of a course within a prose structure, is the fact that such a course can be separated into a complete whole which has its own individual system of motivation.

If we take this criterion as our starting point, we will be able to separate several different types of organization of the literary material in *Crime and Punishment*. One of them is the religious theme with the thesis which could be »retold« in this way: a killer who committed wrong under the influence of atheistic, individualistic ideas, returns to the righteous path under the influence of a religious prostitute with

whom he finds happiness. This aspect of the structure of the novel corresponds to those religious views we have already had the occasion to make a short analysis of.

The second relatively independent structure in *Crime and Punishment* which has its own specific system of motivation, can be described as melodrama. It has two subclasses: a tragic one and a gay one, and of the two, the tragic one is dominant. For example, melodrama with a tragic point is present in the story of Marmeladova and her family. All the members of her family do wrong only under the pressure of tragic circumstances, and in spite of this, they all have a »pure heart«.

The story about the sister of the main hero of this novel belongs to the group of similar literary creations, with a similar system of motivation, but with an optimistic outcome. His sister was created as a noble, but poor girl who wants to sacrifice everything for her brother. Mr. Lužin, a sly man, wants to take advantage of this, but his plan fails and Dunja chooses Razumihin who is just as good as she, and even a sober man. The episode in which Lužin's unsuccessful attempt to degrade and disgrace Sonja Marmeladova is given, also belongs to this type of literary expression.

The third type of organization of the literary structure is the psychological-criminalistic story about the fight of the clever inspector Porfirij Petrovič with the intelligent but mentally unstable killer Raskoljnikov. The presence of this course of literary rendering, which again has its own system of motivation, can mainly be noticed in the method which Dostoevsky chose for the hunt of the criminal. This is not a search for the facts concerning the crime, but a purely psychological pursuit calculated to give purely psychological effects.

The fourth type of literary structure is marked by the author's interest for the artistic formation of psychologically exceptional characters with more or less pathological characteristics, and interest which is linked to a message which is usually deeply pessimistic about the weakness of human nature. The characters of Raskoljnikov and Svidrigajlov belong, due to many of their characteristics, to this type of literary expression. In this respect, the story about the crime of the main hero and the story about Svidrigajlov have a mutual denominator.

The analysis of these four types of literary structure which make up the literary construction of *Crime and Punishment* holds, according to our opinion, the answer to the question concerning the degree in which all the interpretations of Dostoevsky's novel, about which we spoke at the beginning of this paper, are acceptable. In this way, for example, the study of the psychological-criminalistic type of the literary structure of *Crime and Punishment* will give us the answer to the question about the degree to which the personal experiences of the writer were used in the construction of the literary architecture of the novel.

The internal logic of the story of the shrewd examining magistrate Porfirij Petrovič does not correspond very much to Dostoevsky's direct personal experience. According to facts we know, the inquiry, whose victim was the author himself, was primarily held on the basis of certain facts, and not on the basis of witty psychological inventions, it

was held, therefore, with the use of much rougher, simpler and more prosaic methods than those used by the invented examining magistrate Porfirij Petrovič.

If we insist on finding an analogy between reality and literature, it is then evident that Porfirijev's method of inquiry is much more like a psychological study of the criminal's character than the method which real examining magistrates use in real life. In other words, the author used his personal experience as material for the creation of a psychologically inspired literary vision. The scenes of the inquiry in Dostoevsky's novel are a kind of motivation for the full expression of the author's tendency towards an artistic formation of such a literary construction which will contain many associations with subtle, hardly perceivable shades of different psychic mechanisms.

The same can be said, naturally in a somewhat different context, for the theme about social unrighteousness. In the novel, it appears not merely as a »copy« of the author's experience, but as a pessimistic or sometimes optimistic melodramatic story. In both cases, the author's experience serves only as material for a literary vision of the world, and not as an internal organizational principle of a literary whole.

In any case, already in principle, by comparing the literary work with the author's private life, we cannot get an answer to the question which of these four types of literary structure determine to a great extent the physiognomy of *Crime and Punishment*.

In order to determine which of the four types of literary expression we mentioned is most important for the architecture of Dostoevsky's book, we must first find out whether these forms are joined in a sort of »higher« synthesis, as could be concluded on the basis of Grosman's examinations. At the same time, we must also determine whether a novel or a literary whole is a successful synthesis of the different types of literary structure, or just an attempt of such a synthesis.

The first most obvious and most important sign that the writer was not quite able to encompass the different components of the literary structure in a synthetic way is the fact that the »hems« which joint these different components together are too visible. The degree to which they are apparent can best be determined by the degree of incongruity which exists between the different systems of motivation.

Here are two examples of such incongruity. Among other things, Dostoevsky showed Raskolnikov's tendency towards murder as an external mechanical force which drove the protagonist towards crime with an unbelievable and irresistible force. The day before the crime, Raskolnikov felt »... as if someone had taken him by the hand and pulled him, irresistibly, blindly, with an unnatural force, without any resistance.«¹⁶ At the same time the writer presents the origin and the psychic nature of this feeling of his main hero from a psychiatrist's perspective. The protagonist is conceived as a monomaniac, in other words, as someone who is pathologically obsessed by a certain idea. A special system of motivation which completely »covers« Raskolnikov's literary action should be seen in this.

¹⁶ Ibid., s. 77.

On the other hand, the writer envisaged the course of the novel in such a way that his main character kills the old woman only after having received the letter on the basis of which he comes to the conclusion that he can help his sister only by obtaining a large sum of money at once. Before, as we know, Raskolnikov checks his readiness to commit murder, and comes to the conclusion that he is not able to execute the »feat« he planned. This system of motivation is also able to »cover« the literary action which we are discussing.

If two different systems of motivation cover equally well one and the same »action« of one and the same literary hero, it is then clear that a certain incongruity exists between them. This is also an indication that Dostoevsky was not completely capable of joining different aspects of organization of the literary whole into a separate and complete synthesis.

This incongruity between the different systems of motivation in the structure of *Crime and Punishment* will help us to ascertain which of these four types of literary structure is dominant in the novel, and therefore, which interpretation is the most acceptable when speaking of Dostoevsky's literary message.

This incongruity between the different systems of motivation in the structure of *Crime and Punishment* will help us to ascertain which of these four types of literary structure is dominant in the novel, and therefore, which interpretation is the most acceptable when speaking of Dostoevsky's literary message.

However, it is primarily necessary to clarify what is understood by the expression »dominant«. We can understand this expression in such a way that it relate to the »most conspicuous«, »most outstanding« characteristics of the literary structure. In our case this could be, for example, the theoretical statements of the author, especially if they happen to be in some privileged place in the architecture of the novel, such as the end of the book. This would mean that the religious component of the book is dominant in the whole literary architecture, as, at the end of *Crime and Punishment*, that omniscient person who is telling us the story about Raskolnikov, in other words, Dostoevsky, as the author, announces that the protagonist has finally found a new life, and happiness by the same token.

The dominant element can also be viewed, as we believe, in a different and more adequate manner. It is with far more justification that the dominant element can be understood to be that system of motivation which is applied more profoundly and concretely. However, what will be taken as profundity and concreteness in such a system depends on what the author has selected as the basic principle of motivation for the characters and the plot.

In Dostoevsky's case, it is not difficult to show what the above mentioned principle consists of. We shall define it on another example of the incongruity between two different systems of motivation. For instance, Dostoevsky decided to punish his protagonist with only eight years of forced labour. A lawyer would certainly point out that such a decision does not really correspond to the possibilities existing in reality. In real life, and before a real court, even twenty years in Siberia would be too little for such a brutal murder of two human beings.

It can always be said in reply that literary reality has its own laws and that *Crime and Punishment* is not a textbook for the study of legal sciences, but a literary work. This wisdom, on which formal approaches to the study of the architecture of the literary whole are often founded, however, has its serious drawbacks. We must know whether Dostoevsky chose those eight years of hard labour for his protagonist because he believed that an internal logic of literary structure existed, which did not in the least take into account that which is probable, or whether perhaps Dostoevsky chose this detail for some other reason. That some other reasons are in question can be seen from the fact that the author motivates the length of the sentence for his hero by a whole series of so-called »alleviating« factors. This means that the author has chosen a principle of motivation which is based on probability, in view of our knowledge of the internal logic of true events.

But if and when the author chose such a principle for the organization of the literary structure, he unwittingly chose also such a system of motivation by the aid of which the critic could, naturally taking into account the concreteness of artistic narration, measure the dominant element of the literary creation.

Let us demonstrate how this looks on the example we have before us. One of the »alleviating« factors which the writer uses to motivate Raskolnikov's lenient sentence is the main hero's concern for his poor and sick friend. The narrator tells us that Raskolnikov supported this friend for almost half a year, and that when he died, he supported his father. The author also informs us that on one occasion the protagonist saved two small children in a fire, almost burning to death himself, which, in its own right, influenced the court to pass such a lenient sentence.

However, such a system of motivation can hardly be considered convincing. It is probable that in reality some real court would take into account such alleviating factors, but it is not probable that such actions, such as unselfish sacrifice which goes so far as to despise mortal danger, correspond to the basic characteristics of the protagonist's personality. Such melodramatic, romantic traits are incompatible with the personality of an antisocial, egotistical, mentally susceptible monomaniac. The author did not even try partly to link up these characteristics with the psychological portrait of his protagonist. Dostoevsky satisfied himself merely to indicate these feats of Raskolnikov's without giving them concrete artistic form, so that they have turned out even more vague and unconvincing.

Such a deviation from the basic principle of motivation which the author chose can be interpreted in two ways: either the genius of the great artist failed him at this point, or the author of *Crime and Punishment* was subject to certain »non-artistic« motives. In our opinion, the latter explanation is applicable, as can be seen from a dialogue between the protagonist and his sister. Having in mind Sonja's idea of redemption through suffering, Raskolnikov asks himself: »... Shall I comprehend things better than I do now when, destroyed by hardships, idiocy, weak with age, after twenty years of hard labour, they let me come home, and of what use is my life to at all in that case?«¹⁷

¹⁷ Ibid., s. 544.

This question indicates the non-artistic reasons which influenced Dostoevsky when he digressed from his basic principle of artistic motivation. Had the author completely implemented the logic of the aforementioned principle, his religious message would obviously become open to question. It does not seem probable that there is much time and opportunity for a new, happier life after twenty years of hard labour. Therefore, the author »decided« to limit his protagonist's sentence to only a few years.

Sensing, however, that such a solution was a drastic deviation from the basic principle of motivation he had chosen in his book, the author attempted to restore the disrupted balance by introducing a supplementary and improvised system of motivation. This is why there had to be incongruity because of which this supplementary system quite obviously showed its large internal weaknesses, and primarily its abstractness in the negative meaning of that word.

There are always clashes between opposite principles of the architectural construction of *Crime and Punishment* with the same result where the author was governed exclusively by the need to transform the book into a plea for his own »public« religious conceptions. This is particularly evident in the manner in which the novel ends. The point of the book carries in it visible traces of a conflict between two principles of motivation, with markedly negative consequences on the value of the artistic expression. On one hand, it is said of Raskolnikov that he has already undergone a religious conversion – albeit under the influence of Sonia's love, and not because of the benevolent influence of suffering. On the other hand, at the end of the novel we read that the story of the gradual re-birth of the main character is the theme of some other novel, and that, therefore, it does not belong any more in the structural cycle of *Crime and Punishment*.

The author's fluctuations between different systems of motivation are most clearly seen on the example of the relationship of the main hero towards the Gospel. Before the beginning of his illness Raskolnikov asks Sonia for a Bible. This could be a sign that the author has decided in favour of a religious conversion for his protagonist, that he has decided to underline his artistic narration with the vision of such a conversion. However, it was not enough for Raskolnikov merely to ask Sonia give him the holy book; he should also have immersed himself in the reading of that book. But the author had not decided on such a solution, probably because it would contrast too sharply with the basic principle of motivation of the literary structure – the forming of characters and action so that they leave the impression of something that has been adequately perceived psychologically. This is why Raskolnikov does not open the Bible, after all. But in order at least to some degree to preserve the religious course of the literary narration, the author injects into the mind of his protagonist the following »thought«: »Can her convictions (the convictions of Sonia Marmeladova – N. M.) now not be mine? In the long run, her feelings, her desires. . .«¹⁸

¹⁸ Ibid., s. 574.

But even this »thought« carries in itself obvious signs of the author's hesitation. The first sentence says only that Raskolnikov accept Sonia's religious convictions because they are the beliefs of the woman he loves, and not because he himself is convinced of their truth. The second sentence expresses reserve even with such an interpretation. That is, Raskolnikov does not accept Sonia's convictions, but only her feelings and desires. Such a literary vision of the main hero's relationship towards the Bible and towards Sonia's views is far removed from any religious and moral re-birth.

To this we should add the »negative« abstractness of the novel's final passages. All the passages which speak of the present, or future happiness of the protagonist are generalized, pathetic, and even sentimental to a good degree.

These, then, are the decisive reasons why the religious component of the novel cannot be considered dominant as an element of the literary structure. There is, however, yet another important reason to prevent the examiner from being blinded by the seemingly overbearing religious orientation of the basic course of the narrative. At some crucial points of this course the author avoided conflicts between different types of motivation to the detriment of his religious message. The fact that Raskolnikov did eventually decide to turn himself in to the police can only superficially be understood as a consequence of Sonia's religious arguments, that is, as proof that the main hero has decided to follow the Gospel. His repentance is convincing only under the assumption that the author motivated the action precisely as an action inspired by religious motives. However, even in prison, according to the narrator, Raskolnikov does not feel repentance for what he has done. »... He did not repent of the crime he had committed,«¹⁹ says Dostoevsky quite explicitly. Therefore, in what was most essential for the motivation of the psychological course of »repentance« in the protagonist, the writer did not decide consistently to apply the internal logic of the novel's religious conception.

If we must not seek the dominant element of the literary structure in a religious message, we must know which of the other three forms of literary organization is the one which decisively influence the book's artistic profile. Adhering to the standards we have already adopted, we can immediately eliminate the melodramatic line of literary architecture. The weak points of this line are most obviously seen when considering the role which the main hero plays when the author brings him into some melodramatic situation. In such situations Raskolnikov gains characteristics which, on the one hand, seriously clash with his psychological portrait, and on the other, are not at all in accordance with the basic principle of motivation. A monomaniac and a nervous man, Raskolnikov transforms on the melodramatically intoned pages of the novel, into a romantic knight who, with unbelievable ease, gets the upper hand over his wily and immoral opponents. The character of Raskolnikov here passes into bare abstraction, into the »ideal« he becomes, as Aristotle would say, the character of the man he should be like.

¹⁹ Ibid., s. 567.

However, as soon as a »should« becomes the principle on which to form a literary construction, it inevitably results in those, in the artistic sense, highly unfavourable consequences, which have been discussed at some length, and the artistic narration becomes far more impoverished and pale.

In view of this, only the two remaining forms of literary organization can appear in the role of the dominant element of the literary architecture of *Crime and Punishment*: one which is in the spirit of a psychological-criminological tale, and the other signifying a story about the pathological characteristics of the main hero.

We can convince ourselves that these courses of the literary structure of *Crime and Punishment* really make up the real artistic axis of the book if we ask ourselves which characters of the novel, and in which phase of the narration, strike us with the greatest possible artistic force. There is no doubt that the deepest impression on the reader is made not by the Raskolnikov who plays the role of a knightly protector of threatened innocence, or that Raskolnikov who is preparing for a new life at the end of the book, but by the monomaniac who kills the old usurer woman, that »nervous wreck« who passes through such deep and complex crises after he has committed murder. In the same way, we do not forget the Svidrigajlov who tells of his hallucinations, that Svidrigajlov who kills himself, but we forget the Svidrigajlov who pathetically melodramatic, leaves his money in trust for the poverty-stricken children of Katarina Ivanovna. The character of Porfirio Petrovič reaches its artistic culmination only where the examiner submits the criminal to ruthless, exhaustive, painstaking analysis in order to catch him in his net.

It should not, however, be concluded that in these two dominant courses of his book the writer remained faithful to the end to one system of motivation which remains within the limits of what seems to us psychologically possible. One of the forgotten Russian critics, Ahšarumov, whom we have already quoted, wrote once with Raskolnikov in mind: »But how such a lyric spirit, such a Hamlet, such a faint-hearted and emotionally impressionable dreamer can find within himself ever, and in any way, sufficient determination to realize what he has conceived was not quite clearly depicted in the novel.«²⁰

Although the terminology Ahšarumov uses is not quite adequate, since it eliminates the difference between literary and living reality, it is unquestionable that a certain incongruity exists in the construction of the portrait of the protagonist of *Crime and Punishment*. It is certain that, from the point of view of the basic principle of the motivation of the novel, such a radical act as is the act of murder does not correspond completely to the internal logic of the psychological profile of the protagonist Raskolnikov. Namely, this act cannot be executed »without remnants« from the psychological characteristics which the author chose for the character of his main hero.

²⁰ Критический ком. к соч. Ф. М. Д., соб. В. Зелинский, часть вторая, М. 1915, с. 285.

This, of course, does not mean that Dostoevsky left the action we are speaking of without motivation. The murder of the old usurer woman is strictly and consistently artistically »treated« from the viewpoint of another system of motivation. The criminal's monomania gives the literary vision of the crime the depth and force which impresses the reader of *Crime and Punishment*.

The fact remains, however, that here too we are dealing with a special form of incongruity between two systems of motivation. However, as opposed to the form earlier discussed, this incongruity does not have serious consequences to the detriment of the artistic expression. This phenomenon can be explained by two vitally important facts. In earlier cases the systems of motivation which conflicted were of completely different artistic values. The religious and melodramatic-humanitarian systems of motivation have in common the fact that they not only do not »cover« literary acts without any remnants, but also the fact that they make them abstract and unconvincing. However, when considering the incongruity which we are faced with, the different systems of motivation each in themselves represent artistically equally well and convincingly conceived types of literary structure.

Furthermore, in this last case, the gap between the principles on which the mentioned systems rest is far smaller. The portraits of the psychological and psychopathological aspects of the character of the main hero have certain things in common, and therefore their clashing has far from dire consequences on the novel's artistic value.

Of course, it is true that the question of the dominant element of the literary architecture of *Crime and Punishment* has not been completely solved. It is necessary to determine which of two types of literary organization is prevalent in the structure of the novel: the one which is based on the psychological-criminalistic story, or the one which is based on the tragic story of a pathological weakness.

This problem can be solved with the help of this methodological instruction: when we have before us two artistically nearly equally-well formed systems of the organization of the literary work, in the same artistic structure, the one which is prevalent is the one to which the author assigned a more prominent and noticeable place. There is no doubt that *Crime and Punishment* represents in the first place a story about that which we have called a tragedy of a pathological weakness.

Under the assumption that our conclusion is correct, some serious remarks can be placed against many established interpretation of Dostoevsky's novel, remarks which inevitably have corresponding repercussions also on a wider theoretical plane.

Apart from remarks whose implications can already be noticed in our examination up to now, there are other things to which we would like to draw the reader's attention at the end of this study. If the dominant factor in the novel is that system of motivation the basis of which is the formation of neuro-pathological and psycho-pathological characteristics of the main hero, Raskolnikov is then primarily imagined as an exceptional and quite specific human being. In that case,

this literary character cannot be similar to a character like Rastinjak, just as he cannot be a character of a completely ordinary murderer, of which there are thousands.

Furthermore, if the tragic story of human weakness and futility dominates in the novel, the book should not be comprehended as a type of literary illustration of the »public« religious convictions of Dostoevsky himself, or as the expression of the writer's melodramatic humanitarianism from the period of *The Humiliated and the Offended*. Lastly, if the »kems« are very visible in those places where the writer is trying to join the different courses of literary structure, this novel is not a new, creative synthesis of earlier artistic forms, and the agglomeration of events as well as the giddy speed of the action, represent the result of a generally unsuccessful attempt at joining the incompatible systems of artistic motivation.

On the theoretical plane, and in connection with our conclusions, it should be pointed out that that course of artistic expression which contradicts the author's »public« standpoints is not an »objectivistically« correct picture of the world, but a system of motivation which assumes a specific viewpoint, a specific and tragically coloured interpretation of the world which, as such, cannot be a correct »picture« of the world, but an artistic vision which is biased in its own way. The ingenuity of the literary genius does not appear in the form of the »correct« reproduction of the essence of that which exists, but in the form of its partial »distortion«. At the same time, this is an argument against diverse »biographical«, interpretations of Dostoevsky's novel, as well as »biographical« interpretations of literary creation in general.

Concerning Lav Šestov's critique, from the perspective of this analysis we should also emphasize that the writer did not »attack« his hero in order to solve or try to solve one of his private psychological problems. If this were so, Raskolnikov would not be a tragic character in the least, which he, without any doubt, is.

Hence stems the theoretical conclusion according to which the true and authentic incentive for artistic creation does not come from such experiences (as is for example the experience of envy) which presuppose an »external« relationship towards man and the world, but one of those which presupposes a certain removal from the so-called living reality, and which, in fact, represents a system of interpretation of the real world. In any other case, it would not be comprehensible how, according to Merežkovski's words, we complain when Porfirie Petrovič does not want to extend his hand to the main hero, and we are anxious about that same main hero when he is in danger of being discovered.

Only in this sense, the sense of the capacity for removal from our practical tendencies, be they envy, love, or hate, can we speak of the objectivity of artistic creation, that objectivity which perhaps found its supreme literary expression in the structure of *Crime and Punishment*.

ZEITGEMASSE ANTHROPOLOGIE

Gerd Wolandt

Bonn

1. *Unbehagen und Protest*

Das große Unbehagen in unseren Tagen nimmt Partei für den Menschen. Der weltweite Protest richtet sich gegen die Unmenschlichkeit. Die Mißvergnügten sind zwar verständlicherweise in vielen Punkten uneins. Einig sind sie sich indessen darin, daß der Mensch unterdrückt oder bedroht sei. Diese Unterdrückung und diese Bedrohung haben nach Meinung der Mißvergnügten ein doppeltes Gesicht. Der Friede des Menschen ist von zwei Seiten her gestört. Das Verhältnis des Menschen zum anderen Menschen ist nicht in Ordnung. In Unordnung ist aber auch das Verhältnis des Menschen zur Sache und zu den Sachen: zu den Maschinen und zu den Gütern dieser Erde beispielsweise. Die Protestierenden fordern eine Änderung dieser Verhältnisse. Sie fordern, daß der Mensch nicht durch den Menschen unterdrückt werde und daß der Mensch nicht der Sache untertan sei. Sie fordern konsequent das Gegenteil, nämlich daß der Mensch dem Menschen gegenüber frei sei – eine Gesellschaft der Freien, ohne Herren und Knechte, und daß dem Menschen die Sache untertan sei, daß er die Maschine, und nicht die Maschine ihn regiere, daß er seine Bedürfnisse, und nicht die Bedürfnisse ihn bestimmen.

Das sind zwei Gesichtspunkte, die nicht voneinander getrennt werden können. Eine Herrschaft des Menschen über den Menschen (die Unterdrückung der einen Klasse durch die andere) ist allerdings nur möglich, wenn der eine Mensch mehr Gewalt über bestimmte Sachen hat als der andere. Die Untrennbarkeit der Gesichtspunkte besteht auch dann, wenn die Sache ihrerseits Unterdrücker und Unterdrückte unter ihre Herrschaft bringt.

Die Ideen der Mißvergnügten sind nicht alle neu. Warum sollten sie das auch sein? Und vieles von dem, was in diesen Gedanken alt ist, ist schon so oft »überwunden« worden (wie die Aufklärung), daß das Überwinden Unsinn geworden ist. Was indessen nicht bloß alt

ist, das sind die Verhältnisse und das ist die Anwendung dieser Gedanken auf diese Verhältnisse. Bei alledem aber ist vom Menschen die Rede – nicht von diesem oder jenem Menschen, sondern vom Menschen schlechthin, von seinem Geschick, von seiner Lage, von dem, was er ist, und von dem, was er sein will und was er sein soll.

Kein Zweifel, daß wir es hier mit einem Humanismus zu tun haben, allerdings mit einem besonderen, mit einem sozialistischen Humanismus, vielleicht hier und da auch mit einem anarchistischen Humanismus. Von älteren Humanismen scheint sich dieser neue dadurch zu unterscheiden, daß er sich radikaler gebärdet. Den früheren Humanismen war es darum zu tun, das Recht menschheitlicher Bildung zu erweisen und schließlich Gesittung und Kultur gegen Verrohung und Barbarei zu verteidigen, dies vor allem in den vergangenen Jahrzehnten gegen einen sich ausbreitenden Faschismus. Der ältere Humanismus durfte sich selbst als eine bewahrende Haltung verstehen, welche die Werte einer alten Kultur gegen neue Verderber und Verhunzer in Schutz nahm. Wer im Banne dieses konservativen Humanismus steht, dem muß Vieles, was sich nun als Verteidigung des Menschlichen anbietet, suspekt erscheinen. Der neue Humanismus ist erklärtermaßen nicht bewahrend, sondern verändernd. Um des Menschen willen soll das Bestehende – notfalls gewaltsam – einem Neuen weichen. Die Gesellschaft, wie sie ist und wie sie zu einem guten Teile dem Faschismus in seiner kraßesten Gestalt getrotzt hatte, soll gründlich verwandelt, die bestehenden Herrschaftsformen sollen vernichtet werden. Eine Änderung durch Gewalt strebt vielleicht nur eine Minderheit der Mißvergnügten an, eine grundlegende Änderung ist aber gleichwohl, so scheint es wenigstens, das Ziel aller.

Die Mißvergnügten nehmen auf ihre Weise die Veränderung, die sie anstreben, vorweg. Was die bestehende Gesellschaft schätzt (und was die bestehende Gesellschaft zusammenhält), das verhöhnen die radikalsten unter ihnen: Erwerbssinn und Hygiene, Karrieredenken und Staatsräson, »Kirche und Staat«, »Ruhe und Ordnung«, »Sitte und Anstand« und viels mehr – sie verhöhnen zumindest jene erstarrten Formen, die niemand mehr in Frage zu stellen schien. Und sie verhöhnen gerade die modernen Erscheinungsformen eines geordneten und zivilisierten Daseins. Sie finden Huxleys »schöne neue Welt« schon lange nicht mehr schön.

2. Kulturphilosophie und Anthropologie

Daß der Mensch nicht der Sache ausgeliefert werde und daß der Mensch nicht vom Menschen mißbraucht und »manipuliert« werde, ist eine Angelegenheit, die zur Zeit jedermann aus vielfältigen Anlässen bewegt. Es ist möglich, daß die Philosophie hier oder dort Orientierungshilfen geben könnte. Ich möchte nur zeigen, wo man diese Orientierungshilfen vielleicht finden könnte. Shaw hat gesagt, es gebe keine Waffen gegen Übermacht außer Gedanken. Oder – um einen anderen Dichter (Gide) zu zitieren – wenn es stimmt, daß

»wenige die Welt retten werden« (und jeden Tag zu dieser Rettung aufgerufen sind), dann kann diese Rettung allerdings von nichts anderem als von der Kraft des Gedankens erwartet werden.

Wenn die Welt und wenn die Gesellschaft menschlicher gemacht werden sollen – und wer könnte das Recht dieser Forderung leugnen? – dann ist es erforderlich, zu sagen, was »menschlicher« heißen soll. Das setzt voraus, zu wissen – so gut wie möglich zu wissen – was der Mensch in seinem Wesen ist und was der Mensch um seines Wesens willen (und vielleicht auch um Gottes willen) sein soll. »Menschlicher werden« bedeutet, daß unsereins sich in der Spannung zwischen dem, was er von Natur aus ist und dem was seine Bestimmung ist, bewähre. Was aber ist der Mensch von Natur aus, und was ist seine Bestimmung? Eine der Errungenschaften unserer Epoche, so scheint es mir, ist das Bewußtsein der »Menschenrechte«, der Gleichheit des Humanen und die fortschreitende Befreiung der Menschheit von dem Druck überlebter Privilegien. Wir wissen gut, daß das ein Prozeß voller Fehl- und Rückschläge ist. Aber der Geist vermag auch des siegenden Unsinn zu spotten, und gegen die Vertreter der Inhumanität (Thomas Mann sagte: »gegen so etwas wie Hitler«) wird der Geist der Menschlichkeit immer recht behalten. Was aber ist das Menschliche in seinem Wesen? Das herauszufinden, müht sich mit wechselndem Erfolge die philosophische Anthropologie.

Die philosophische Anthropologie ist eine vergleichsweise neue Disziplin. Sie ist jung und durchaus noch nicht so wohletabliert, daß jeder Philosoph ihr den gleichen Platz einzuräumen bereit wäre. Mit dem Menschen hat sich die Philosophie zwar von alters her beschäftigt. Die antike Skepsis hat ihn bekanntlich für das Maß aller Dinge gehalten, aber eine besondere Disziplin, die sich eigens mit dem Menschen zu befassen gehabt hätte, hat es deshalb noch lange nicht in der Philosophie gegeben. So kann man wohl sagen, daß Platon und Aristoteles »anthropologische« Fragen behandelt haben, nicht aber, daß es bei ihnen oder bei einem anderen der Denker bis in die Neuzeit hinein eine philosophische Anthropologie gegeben habe. Als Titel einer bestimmten Disziplin finden wir die Anthropologie allererst im 18. Jahrhundert, interessanterweise (darauf hat Marquard¹ hingewiesen) ungefähr gleichzeitig mit der philosophischen Ästhetik.

Kant hat vom Wintersemester 1772/73 an eine Vorlesung über »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« gehalten und diese Vorlesung 1798 als Buch veröffentlicht. Von der Wende zum 19. Jahrhundert an sind dann vor allem naturwissenschaftlich und medizinisch orientierte Denker mit eigenen Anthropologien hervorgetreten, unter ihnen Vertreter eines späten und nachhegelschen Idealismus wie Hermann Lotze (mit seinem »Mikrokosmos«) und Immanuel Hermann Fichte.

Bei Kant bildet die Anthropologie noch kein Glied der philosophischen Systematik. Sie ist hier nur eine – freilich philosophisch orientierte – »Weltkenntnis«. So wenig die von Kant überwundene

¹ O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs »Anthropologie« seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in: *Collegium Philosophicum* (Festschrift für J. Ritter), 1965, S. 209 ff.

Schulphilosophie einen Platz für die Anthropologie hatte, so wenig kann die neue Transzendentalphilosophie der Anthropologie eine zentrale Stelle einräumen. Der Spätidealismus I. H. Fichtes versucht das, aber doch ohne wirklichen Erfolg. Fichte bleibt auf einem Nebenweg². Die philosophische Forschung der einflußreichen Schulen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kommt im ganzen ohne Anthropologie aus. Die Philosophie dieser Epoche fragt nicht nach dem Wesen des Menschen, sondern nach den Grundlagen der Kultur: nach den Ideen, den Werten, den Gesetzen des reinen Kulturbewußtseins. Die Krise der Kulturphilosophie führt erst eigentlich zu einer vollen Anerkennung der Anthropologie. Beteiligt an dieser Wende sind viele Forscher in Deutschland, vor allem wohl Scheler, Plessner, Litt, Rothacker, Nicolai Hartmann, Cassirer und Gehlen.

Die Folge dieser Wende ist, daß die Anthropologie nun weithin als eine vollwertige philosophische Disziplin anerkannt wird und auch äußerlich einen Platz im Kanon der philosophischen Disziplinen zugewiesen bekommt: Die philosophischen Handbücher, Sammelwerke, Lexika und Zeitschriften nehmen nun fast alle eigene Artikel zum Problem der Anthropologie auf. Das ist eine neue Lage. Die alte Schulmetaphysik kannte die Themen Sein, Seele, Welt, Gott. Die Transzendentalphilosophie Kants machte die Vermögen der Subjektivität zum Problem: spekulative und praktische Vernunft, Verstand, Urteilskraft und Anschauung. Der absolute Idealismus Hegels handelte von Sein, Wesen und Begriff, Natur, subjektivem, objektivem und absolutem Geist. Der Kulturidealismus, der Kant-Idealismus, der in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende so etwas wie eine neue Schulphilosophie geworden war, hatte die Kulturideen und -werte des Wahren, Guten und Schönen und die entsprechenden Kulturgebiete der Wissenschaft, der Sittlichkeit und des Rechts und der Kunst zum Thema. Nun kommen neue Probleme in Sicht: die geschichtliche und endliche Subjektivität, das mythische Bewußtsein, die Sprache – in diesen Zusammenhängen allenthalben aber: *der Mensch*.

Die systematische Einordnung der Thematik der Anthropologie ist allerdings keineswegs leicht. Gegenüber dem Kulturidealismus wird man einen ergänzenden Ausbau der philosophischen Thematik und Systematik nach zwei Seiten hin konstatieren müssen. Das eine Thema ist das Sein und die Lehre von der Ordnung und Gliederung des Seins, das andere Grundthema ist das der faktischen Subjektivität und ihrer Strukturen und Möglichkeiten. Dabei bildet die neukonzipierte Lehre vom Sein und von der Seinsgliederung die Voraussetzung für die Lehre von der faktischen Subjektivität.

Erst die Annahme, daß das reine Kulturbewußtsein und seine Ideen nicht alles seien, und daß dem Bewußtsein ein Anderes entgegenstehen müsse, wenn Erkenntnis und Wissenschaft einen Sinn haben sollten, machte es möglich, nun eine systematische Erforschung der Grundstrukturen dieses Anderen, des Seienden also, in die Wege zu leiten. Das menschliche Sein behauptete sich hier als Problemgebiet

² Vgl. meinen Artikel über I. H. F. in der Bonner Universitäts-Festschrift, Band *Philosophie und Altertumswissenschaften* 1968, S. 36 ff.

von besonders anspruchsvoller Beschaffenheit. Das menschliche Sein erwies sich erstens als *Teil* des Ganzen, als eine Seinsregion neben derjenigen der Naturgebilde und -prozesse, zugleich diese aber auch wiederum als ihre Basis beanspruchend, da das Menschensein zugleich doch auch natürliches und lebendiges Sein einschließt; zum zweiten zeigte sich das menschliche Sein als der differenzierteste (und zugleich als der am meisten gefährdete) unter den realen Seins Sachverhalten; zum dritten aber erwies es sich, daß humane Sein, ob es in seinen sprachlichen Äußerungsformen ergriffen wurde oder in seinen weltstiftenden und -konstituierenden Funktionen (so bei Cassirer) betrachtet wurde oder ob das humane Sein in seiner besonderen Weltstellung gegenüber anderen Weltsachverhalten bestimmt und abgegrenzt wurde, als ein Grundsachverhalt besonderer Art. – Alle Kulturgebiete und -ideen (Wissenschaft, Praxis, Kunst, Religion) zeigten eine Zuordnungsbeziehung zu den Momenten des menschlichen Seins. Und umgekehrt: Was immer als menschliches Sein aufgefaßt und analysiert wurde, das zeigte seine Entfaltung in den »objektiven« Möglichkeiten der Kultur. So konnte sich (wie bestimmt das in den einzelnen Lehren auch immer zutagegetreten sein mag) die Anthropologie als eine Systemklammer besonderer Art erweisen. Wenn die Philosophie die Grundlagen der Kulturgebiete bisher (und in überwiegendem Maße immer noch) in den Disziplinen der Erkenntnistheorie (Wissenschaft), der Ethik und Rechtsphilosophie (Praxis), der Ästhetik (Kunst) und Religionsphilosophie untersucht und bestimmt hatte, so unternahmen es die Anthropologen nun, den Menschen zum Thema zu machen. Dabei wird zum Problem, auf Grund welcher Ausstattung und Verfassung der Mensch in die Lage gesetzt ist, als einer und derselbe alle so verschiedenen Kulturaufgaben zu bewältigen. Es wird also ein besonderes Thema, eigens gerade jene »Ausstattung« zu untersuchen, die den Menschen dazu instand setzt, die Vielfalt seiner Kulturaufgaben zu bewältigen.

Wenn ich die neue Thematik so kurz und so summarisch kennzeichne, dann könnte es Verwunderung hervorrufen, daß die Philosophie nicht früher schon dieselbe Aufgabe in Angriff genommen hat. Dazu ist zweierlei zu sagen. Einmal dies: Die Philosophie hat allerdings auch früher schon Fragen behandelt, die nun unter dem gemeinsamen Problemtitle der Anthropologie auftreten – etwa Probleme der Sprache und in bestimmter Rücksicht auch Probleme der Geschichtlichkeit der Subjektivität – aber sie hatte das nicht im Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller dieser Fragen und nicht im Bewußtsein der Grundfunktion des menschlichen Seins gegenüber der notwendigen Spezialisierung der Kulturgebiete getan. Das ist indessen nur eine Antwort auf die Frage, wie die Aktualisierung der philosophischen Anthropologie in 20. Jahrhundert zu erklären sei. Die andere ist diese: Die kulturidealistische Philosophie hielt sich in diesem Fragebereich für unzuständig. Was nicht zu den Ideen zählte: also zu den Gesetzen der Wissenschaft, zu den gültigen Normen des Wollens und Handelns und des künstlerischen Schaffens und Schauens, das schloß diese Philosophie überhaupt aus dem Kreis ihrer Betrachtung aus. Alles andere, also etwa die Struktur des lebendigen

Bewußtseins oder die Sprache, gehörte für den Kulturidealismus zum »Empirischen«. Hier meinte der Kulturphilosoph nicht kompetent zu sein und allein dem Einzeltorscher, dem empirischen Wissenschaftler, das Feld überlassen zu sollen.

Die Kulturphilosophie übersah hier etwas, was schon bei Platon grundsätzlich klargestellt ist, nämlich daß jeder Sachverhalt zwei Weisen der Betrachtung zuläßt und fordert, daß jeder Sachverhalt in seiner »empirischen« Erscheinung und in seinem »Wesen« muß betrachtet werden können und daß diese Unterscheidung einen durchaus angebbaren Grund hat. Husserls Phänomenologie hat hier für die philosophische Forschung die methodologische Basis zurückgewonnen. Auch die Hauptgegenstände der Kulturphilosophie: Wissenschaft, Praxis und Kunst lassen die doppelte Betrachtung zu: Alle Kulturgebiete können in ihren konkreten Schicksalen – und dann allerdings »empirisch« und historisch – erforscht werden oder aber im Hinblick auf dasjenige, was den bleibenden Wesenssinn eines jeden Kulturgebiets ausmacht. Dasselbe gilt aber auch für diejenigen Bestände, in denen die Kultur in dieser Welt ihren Vollstrecker und ihre verwirklichende Artikulation hat: für die geschichtliche Subjektivität, für die Sprache, für die Arbeit des Menschen. Auch hier kann die Frage nach dem Wesenssinn, nach den bleibenden Formen und Strukturen, nach den bleibenden Abhängigkeiten und Bezügen nicht unterdrückt werden. Und es ist das bedeutende Verdienst der modernen philosophischen Anthropologie, diese Fragen gegen eine einseitige Ideenphilosophie durchgesetzt zu haben³. Zuweilen ist die Anthropologie dabei zu weit gegangen und hat nun ihrerseits der Ideenlehre (also den philosophischen Disziplinen der Erkenntnistheorie, der Ethik und der Ästhetik) das Recht auf die Erforschung eines eigenen Grundlegungssinnes streitig gemacht. Doch das sind Einseitigkeiten und Überspannungen, wie sie in der Philosophiegeschichte nicht selten sind und wie sie schließlich ihre Korrektur zu erfahren pflegen. Heute wird kaum noch jemand die philosophische Erkenntnistheorie in Anthropologie ganz oder teilweise aufzulösen versuchen. Aber auch kaum noch einer, der den Forschungsstand kennt, wird der anthropologischen Thematik – er mag sie fassen und nennen, wie er will – das Recht auf angemessene Bearbeitung noch streitig machen wollen. Das ist das unverlierbare Resultat jahrzehntelangen Forschens und Denkens auf diesem Felde.

3. Mensch und Unmensch

Wir hören von den zeitgenössischen Aufrührern, es gehe ihnen darum, Welt und Gesellschaft zu »humanisieren«, Welt und Gesellschaft menschlicher zu machen. Ein Ziel, das nur der »Inhumane« von sich weisen könnte. Aber wer ist Mensch, wer Unmensch? Was ist human, was inhuman? Zu wissen, was menschlicher ist, setzt voraus, daß man weiß, was menschlich ist. Wissen, was menschlich ist, kann ich aber doch wohl nur dann, wenn ich weiß, was der Mensch ist.

³ Vgl. meine Rezension: E. Rothacker, *Philosophische Anthropologie* (2. Aufl. 1968) in: *Philosophy and History*, Bd. II, 1969, S.

Das Programm einer Humanisierung setzt eine Reihe von Sachverhalten und Beziehungen voraus, die nicht im Dunklen bleiben dürfen. Vor allem sind es diese: Ich werde als ein Mensch geboren – nicht als ein Tier. Das aber schließt nicht aus, daß ich (mit der Gesellschaft und mit der Welt, der ich angehöre) humanisiert werden kann. Obwohl ich ein Mensch *bin*, kann ich Mensch *werden*. Dieses Werden ist als ein wechselvoller unter Umständen langwieriger und womöglich unabschließbarer Prozeß zu verstehen.

Der Weg vom Menschen zum Menschen ist freilich nur dann recht zu begreifen, wenn man weiß, daß er *alternativen* Charakter hat. Der gegengerichtete Weg ist möglich: weg vom Menschen – ein Prozeß der Entfremdung vom eigenen Menschsein, ein fortschreitender Verlust der Züge des Humanen, die Entartung zum Unmensch. Doch auch der Unmensch bleibt Mensch. Er bleibt es im biologischen, im rechtlichen und auch noch in einem sittlichen Sinne – vom religiösen ganz zu schweigen: die Menschenwürde auch des schlimmsten Unmenschen bleibt uns unantastbar – oder sollte uns doch unantastbar bleiben.

Unser Problem: Wir werden als Menschen geboren und können doch Mensch werden. Wir können Unmenschen werden und bleiben doch Menschen. Ist der Begriff des Menschen zweideutig? Die Menschlichkeit, deren wir durch Geburt teilhaftig werden, so scheint es, meint ein Sein, von dem nur der Tod uns trennen kann. Die Menschlichkeit, die wir erringen, gewinnen oder auch verfehlen oder sogar wieder verlieren können – ganz oder zum Teil – scheint von anderer Art zu sein. Sie ist kein selbstverständliches und allen Wesen von unserer Art gleicherweise zugeteiltes Wesen, sondern ein Gefordertes und Erwünschtes zu sein. Der Satz »er ist ein Mensch gewesen« bezieht sich nicht auf die selbstverständlich mitgegebene Menschlichkeit des Menschen, sondern auf eine errungene (oder geschenkte) Menschlichkeit, die dem Unmensch versagt bleibt oder die der Unmensch irgendwann einmal verloren hat.

Die Frage »Was ist der Mensch?« gliedert sich offenbar mit Bezug auf diese Sachlage. Das selbstverständliche Sein des Menschen müssen wir von seinen Möglichkeiten trennen. Die Frage danach, was der Mensch *ist*, läßt offenbar nur *eine* Beantwortung zu. Zum Sein des Menschen gehört Vieles, aber dieses Viele ist geeint in einem zusammengehörigen Grundbestand: Vereinzelt und Gemeinschaftsbezug, Leibgebundenheit und Sprache, Werkzeuggebrauch und Selbstbewußtsein gehören beispielsweise hierhin. Hier sind die Bestimmungen anzutreffen, die alle Wesen unserer Gattung gemeinsam haben. Bei aller Verschiedenartigkeit der Völker und Zeiten ist es doch möglich, diese gemeinsamen Momente festzustellen. Die Anthropologie hat nicht geringe Mühen darauf verwandt.

Die *Möglichkeit* des Menschseins hingegen bleibt durch den Gegensatz bestimmt. Erfüllen und Verfehlen des Menschseins stehen nebeneinander, und regelmäßig kommen beide sogar miteinander vor.

Sein und Werden schließen einander allerdings nicht aus. Zum mitgegebenen Sein zählen wir gewiß auch die Entwicklung des menschlichen Lebewesens zwischen Zeugung, Geburt und Tod. Jeder

Faktor, den wir nannten, ist entwicklungsbezogen. Keiner repräsentiert eine starre Größe, das gilt vom Werkzeuggebrauch so gut wie von der Sprachfähigkeit, von der Leiblichkeit ebenso sehr wie vom Selbstbewußtsein. Vorsorglich darf ich hier noch feststellen, daß auch die Störung den Grundsachverhalt nicht aufhebt: Aphasie bedroht nicht das sprachlose, sondern das sprachbegabte Wesen, und Störung oder Verlust des Selbstbewußtseins konstatieren wir nur dort, wo ein Selbstbewußtsein zum Wesensbestand gehört. Auch das Kleinkind, das das einfachste Werkzeug noch nicht zu handhaben weiß, ist dennoch ein »Werkzeugwesen«. Es gehört zur Gemeinschaft derer, deren Wesenszüge durch Werkzeuggebrauch bestimmt sind. Nicht das Vorkommen oder Nichtvorkommen aller Faktoren entscheidet also über das Menschsein, sondern dies, daß auch ein Nichtvorkommen unter der Voraussetzung des Vorkommens gedacht werden muß. Der Sprachgestörte gehört ebensogut zur Gemeinschaft der Sprechenden wie der »Normale«. Der Gestörte, der Kranke, der Zurückgebliebene wird von uns durchaus nicht als Tier, gewiß aber auch nicht als Unmensch betrachtet. Die Gleichheit der Menschen und die Gemeinschaft derer, die an menschlichem Sein teilhaben, ist in dieser Rücksicht unaufhebbar. – Das ist nicht etwa der Ausdruck einer sentimentalischen Humanität, das entspricht vielmehr in aller Nüchternheit dem Begriff menschlichen Seins. Entwicklung, Krankheit, Störung können wir gar nicht anders bestimmen als so.

Wie steht es aber mit der Unterscheidung von Sein und Sein-Können des Menschen, mit der Unterscheidung von Mensch und Unmensch? – Auch hier gibt es Entwicklung, muß es Entwicklung geben, da doch so Verschiedenes erreicht werden kann. – Wohin ist der Mensch unterwegs? Er ist, so sagt man, zu sich selbst, unterwegs. Wie aber – wir wiederholen die Frage – kann man unterwegs sein zu etwas, das man »eigentlich« doch immer schon ist? Wie kann man, sofern wir die gegengerichtete Bewegung betrachten, sich von etwas fortbewegen, das man ebenso sehr immer schon ist? Der Sachverhalt, der erreicht oder verfehlt wird, mag »Mensch« oder »Selbst« heißen. Das Problem bleibt dasselbe.

4. Der Gegenstand der Anthropologie

Die philosophische Anthropologie und ihre Fragen sind aus der Philosophie des 20. Jahrhunderts nicht mehr fortzudenken. Die Frage nach dem konkreten Zentrum aller Kultur ist eines ihrer Hauptthemen. Und gerade dies erwies sich, daß diese Frage, obwohl sie sich durchaus auf ein Konkretes bezieht, doch keine bloß-empirische Frage sein kann. Der Mensch und das Menschliche – der Gegenstand also der Anthropologie – zeigen sich zwar in unendlich vielen und in unendlich verschiedenen Erscheinungen. Dennoch sind alle diese Erscheinungen geeint in einem gemeinsamen Wesenssinn, der die Konkretheit des Menschlichen von jeder anderen Konkretheit unterscheidet. Dabei handelt es sich nicht einmal bloß um ein starres und unbewegliches Konkretes, sondern vielmehr zugleich um eine Kon-

ktion: um die Konkretion des Menschlichen, überdies nicht um eine Konkretion, die sich von alleine vollzieht, sondern um eine Konkretion, die zugleich den aktiven Einsatz des sich konkretisierenden Menschen einschließt. Das menschliche Sein ist Werden, und das menschliche Werden ist *Praxis*. Die Anthropologie sucht nun in ihren verschiedenen Bereichen die Strukturen dieses Seins, das zugleich Werden und zugleich Praxis ist, aufzudecken. Die Hauptthesen, denen sich die Anthropologie hier zu stellen hat, betreffen dabei zweierlei: die Binnenstruktur des Humanen, d. h. die Frage danach, wie das Humane in sich bestimmt sei, und die Außenbezüge des Humanen, die Beziehungen des Humanen zu Anderem: zur Natur, zum Leben, zur Welt, zu den Ideen. Das Andere des Humanen ist freilich nicht allenthalben ein Fremdes. Die Welt birgt auch Fremdes in sich, sie ist aber zugleich auch vom Menschen geprägt, entworfen, erfaßt. Humanes Sein und Werden ist zugleich auch Weltkonstitution. Das Leben des Menschen, auch im organischen Verstande, erleidet den Einbezug in das Ganze des menschlichen Seins. Der Leib ermöglicht jede Praxis. Der Leib ist der erste und der nächste Ausdrucksträger des Menschen. Die Ideen vollends nehmen zwar den Menschen in ihren Dienst. Er beugt sich der Wahrheit und dem Recht. Aber es sind *seine* Ideen, da er sich in ihrem Dienst zu sich selber bestimmt, nämlich dazu, ein Mensch zu sein. Was ideenwidrig ist: Unwahrheit und Unrecht, das stellt sich auch seiner Menschlichkeit in den Weg. Der Mensch ist sicherlich – dieser Relativismus ist längst überwunden – in seiner zufälligen und unvollkommenen Verfassung nicht »das Maß aller Dinge«, aber seine Ideen sind Maßstäbe. Wahrheit und Vernunft, Recht und Freiheit mögen mißverstanden und in der Tagesphrase für Unwahres und Unvernünftiges mißbraucht werden. Vermittels ihrer allein erhebt sich der Mensch zu *seiner* eigenen Bestimmung.

Die Welt der Tatsachen, die der Mensch hinnimmt und respektiert als die Sphäre des Gegebenen, durchdringt er *erkennend* zugleich doch als die seinige. Die Gesetze der Erkenntnis und die Werte seines Handelns erfährt der Mensch als objektive, für alle seinesgleichen verbindliche Instanzen, und doch weiß er – oder kann es doch wissen – daß diese Gesetze und diese Werte jene Faktoren sind, die sein Sein, sein Werden und seine Praxis allererst möglich machen. Nicht fremden Herren dient er, sondern im Grunde nur sich selber, wo er die enge Welt seiner Vorurteile, seiner Meinungen, seiner Gewohnheiten und seiner Herkömmlichkeiten durchbricht und fragt, was recht und was wahr ist, und das Rechte und das Wahre in sein Bewußtsein und damit in seine Welt hineinbringt. Diesen humanen Aspekt aller Objektivität – sei es in der wissenschaftlich fundierten Weltorientierung, sei es in der vernunftgegründeten Selbstbestimmung und Weltveränderung – rückt die philosophische Anthropologie ans Licht. Sie verfehlt ihre Aufgabe nur dort, wo sie das Humane in einer bloßen Zufälligkeit und Jeweiligkeit zu Maß und Grund der Dinge, der Gedanken und der Handlungen zu machen versucht.

Welt, Natur, Leben, Ideen sind die Titel für die notwendigen Außenbezüge des Humanen. Alle diese Außenbezüge sind aber nur denkbar, weil das Humane in sich dazu ausgerüstet ist, dem Außen

und dem Objektiven in all seinen Grundformen angemessen zu begegnen. Von den objektiven Momenten in ihrer Eigenbestimmtheit haben in erster Linie die nichtanthropologischen Disziplinen der Philosophie zu handeln: Weltlehre (Kosmologie), Seinslehre (Ontologie) und die klassischen Grunddisziplinen der philosophischen Ideenlehre: Erkenntnistheorie, Ethik, Rechtsphilosophie, Ästhetik, Religionsphilosophie. Die Anthropologie zeigt hier nur die Verknüpfbarkeit der objektiven Momente in der Konkretheit und in der sich selbst bestimmenden Konkretion des Humanen. Diese Konkretion aber bietet eine Fülle eigener Probleme. Die Konkretheit des Humanen selber erweist sich als eine vielmomentige Einheit. Das Humane zeigt sich in der Vereinzelung und in der Vereinigung der Gemeinschaft und der Gemeinschaften, sie zeigt sich in der Geschlossenheit und Geschiedenheit der Innerlichkeit und in der gefahrenvollen Gebundenheit dieser Innerlichkeit an den Leib. Sie zeigt sich in allen Formen des Ausdrucks – in der sich selbst reflektierenden Grundform des Ausdrucks vor allem: im sprachlichen Wort. Anthropologie ist, kurz gesagt, sowohl Lehre von der Einzelmenschlichkeit wie von der Zwischen- und Allmenschlichkeit, und ihre Hauptnot liegt darin, angesichts der Vielfalt und der Verschlungenheit ihrer Probleme die klaren Linien einer verlässlichen und überprüfbaren, systematisch ausweisbaren Begriffsbildung nicht aus den Augen zu verlieren. Auf keinem anderen Felde der philosophischen Forschung ist die Verführung so groß wie hier, an die Stelle einer strengen Begrifflichkeit die Feuerwerkskunst des *Aperçus* treten zu lassen und gleichzeitig die Grenzen zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft zu verwischen. Schulphilosophische Pedanterie muß hier das Korrektiv bilden. Was für jede Sonderdisziplin der Philosophie gilt, das gilt auch hier: Nur was die Probe systematischer Begriffsbildung bestanden hat, darf einen Platz im Gefüge der philosophischen Anthropologie für sich beanspruchen.

LUDWIG KLAGES

Gerd-Klaus Kaltenbrunner

München

»Es ist nun, in welchen Zusammenhängen auch immer der Verfasser einem suspekt sein und bleiben mag, ohne Zweifel ein großes philosophisches Werk... In keinem Falle hätte ich mir vorstellen können, daß ein so hanebüchener metaphysischer Dualismus, wie er bei Klages zugrunde liegt, je sich mit wirklich neuen und weittragenden Konzeptionen verbinden könne.«

Walter Benjamin

Ludwig Klages' Name ist im Bewußtsein unserer Zeit vor allem mit zwei Komplexen verbunden: der *Graphologie*, die von ihm maßgebend fundiert und ausgebaut worden ist, und seiner *Lebensphilosophie*, die er vor allem in seinem voluminösen Hauptwerk: »Der Geist als Widersacher der Seele« (1929 – 1932) niedergelegt hat. Für Klages selbst bildeten seine Metaphysik des Lebens und die Resultate seiner graphologischen, psychologischen sowie charakterologischen Studien eine Einheit: diese verhielten sich zu jener wie »zum Lehrsatz die Folgerungen aus ihm.« Doch nicht nur aus wissenschaftstheoretischen Gründen verdient seine irrationalistische Philosophie intensiveres Interesse als bisher. Bemerkenswerter noch ist sein Einfluß auf die deutsche Geistesgeschichte der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Die Wierentdeckung Johann Jakob Bachofens, des Basler Mutterrechtshistorikers, und Carl Gustav Carus', des spätrömantischen Naturforschers, in den zwanziger Jahren weisen auf Klages ebenso zurück wie Gottfried Benns Verse vom »Eros der Ferne« und »dem Gegenglück, dem Geist« und Elisabeth Langgässers von Naturdämonik erfülltes Romanwerk. Dazu kommen seine Beziehungen zum George-Kreis und zu den »Kosmikern« Karl Wolfskehl und Alfred Schuler sowie seine in Haß endende Freundschaft mit Theodor Lessing, in der sich geradezu archetypisch Höhe und Riß deutsch-jüdischer Symbiose abzeichnen. Symbol- und Mythenforschung sind Klages verpflichtet; die philosophische Anthropologie verdankt ihm

wesentliche Anregungen; Neurologen und Psychiater – unter ihnen Hans Prinzhorn, Ernst Frauchiger, Johannes Heinrich Schultz und F. S. Rothschild – haben sich auf ihn berufen.

Ein besonderes Kapitel, das trotz der regen zeitgeschichtlichen und publizistischen Beschäftigung mit den sozialen und ideologischen Wurzeln des Nationalsozialismus noch kaum aufgegriffen worden ist, bilden die Beziehungen Klages' zum Dritten Reich. Einzig Thomas Mann in verschiedenen Briefen¹ und einige marxistische Autoren wie Ernst Bloch² und Georg Lukács³ haben auf die intime Affinität von Klages' geistfeindlicher oder – um einen Ausdruck Franz von Baaders zu verwenden – »logophober« Philosophie zum Nationalsozialismus hingewiesen, wogegen das umfangreiche Dokumentarwerk von Leon Poliakov und Josef Wulf, »Das Dritte Reich und seine Denker« (1959), nicht einmal seinen Namen erwähnt. Doch bevor wir uns der Frage zuwenden, inwiefern Klages' Popularität in den Jahren der Weimarer Republik und des Dritten Reiches mehr als zufällig gewesen ist, seien in vereinfachender Abkürzung die Leit motive und Resultate seines Werkes referiert.

Fundamental für Klages' gesamte Philosophie ist die These von der Lebensfremdheit und Lebensfeindschaft des Geistes, der auf nicht näher erklärte Weise in die ertümlich zwischen Leib und Seele polarisierte Wirklichkeit eingebrochen sei. Diese Urwirklichkeit befinde sich in stetigem Fluß, sie sei eine »Welt der Bilder«, des »Eros der Ferne« und der »Großen Mutter«. Eine tiefe Kluft trenne Erleben und Bewußtsein, Leben und Geist. Klages spricht in immer neuen Umschreibungen vom »weltbekriegenden Logos«, der sich vor allem als »Wille« manifestiere. Auch hinter jedem theoretischen Interesse stehe ein Begreifen-Wollen. »Wille ist immer erneuter Lebensmord und sein Symbol der Selbstmord«. Wille ist primär »Zerstörungswille«. Die wissenschaftlich fundierte Beherrschung der Natur, wie sie in der Renaissance von Europa ausgegangen sei, »beweist außerordentlich wenig für den Wahrheitsgehalt der Sätze, auf die sie sich stützt«. Ihr Wesen sei »Wirklichkeitsfeindschaft«, Feindschaft gegen die »heraklitische« Welt der Bilder. Dieser bereits vorgeschichtlich erfolgte Einbruch des Geistes vollzieht sich in verschiedenen Etappen, die Klages mythologisch umschreibt: so repräsentiert *Prometheus* die Entstehung des Bewußtseins in einer noch erd- und lebensverhafteten Menschheitsstufe, *Herakles* die Unterjochung der tellurisch-erotischen Natur unter den »tatenden Geist« und *Jahwe* den endgültigen Sieg des lebensfeindlichen Logos: »Aber oben im höchsten Zenith steht unbeweglich saugend ein farbloser Lichtpunkt: *das Gengehertz der Welt, der Logos.*«⁴

¹ Vgl. *Thomas Mann: Briefe 1889–1936*, Frankfurt/M. 1961, S. 353; Briefe 1937–1947, ebd. 1963, S. 81 f., 262.

² *Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1959, S. 65 ff.; *Erbschaft dieser Zeit*, Zürich 1935, S. 240 ff.

³ *Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft*, Werke IX, Neuwied 1962, S. 458 ff.

⁴ *Ludwig Klages: Stefan George*, Berlin 1902, S. 68.

Im Anschluß an Nietzsche erklärt Klages: »Das geschichtliche Christentum ist Paulinismus, und der Paulinismus ist eine Sondergestalt des Jahwismus.«⁵ Nicht erst die neuzeitliche Wissenschaft, sondern bereits das Christentum habe jenen planetarischen Säkularisierungsprozeß eingangegesetzt, dem die vordem von Mythen und Symbolen erfüllte Welt bewußtlosen Schauens und elementaren Wirkens zum Opfer gefallen sei. Zwar hätten sich die tellurischen Mächte gegen die nihilisierende Gewalt des Geistes aufgebaut, etwa in der Romantik und zuletzt in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, doch sei die Stunden möglicher Umkehr und Besinnung endgültig versäumt worden. Nicht anders als die spätantiken Apokalyptiker, jedoch ohne deren millenarische Hoffnungen zu teilen, erklärt Klages die Welt für moribund: *mundus iam senescit*. Wenn auch der irdische Verfalls- und Vernichtungsprozeß bis in die prometheischen Anfänge der Weltgeschichte zurückreiche, als der lebensfeindliche Geist vampyrisch in die Welt eingebrochen sei, so sei doch dessen entscheidende Phase erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zu datieren. Damals erfolgte ein irreversibles »Alterwerden der Erde«. Nur wenige Ingenieure – zu denen Klages neben Bachofen, Nietzsche und Schuler auch sich selber zählt – hätten diese »Erdwendezeit« intuitiv erfaßt, in der das Lebensfeuer, die mystische Erdessenz unserer Planeten verlassen habe. Seither stehe die »nachgeschichtliche Menschheit« vor der Türe und »schon ist der Tag in beklemmender Nähe, wo als beraubt des nährenden Seelenstoffes auch das Zwischenspiel der 'denkenden Vernunft' erlahmt und mit dem Weltalter des posthistorischen (nicht mehr Menschen, sondern) Automaten der Schlußakt, der des Verendens beginnt.«⁶

Sätze dieser Art hat Ludwig Klages Jahrzehnte vor dem Aufstieg der totalitären Regimes, der Herstellung und Verwendung der Atombombe sowie dem dadurch möglich gewordenen Zustand eines Post-Histoire, zum Teil lange vor dem Ersten Weltkrieg niedergeschrieben. Welcher Denker war besser gefaßt auf die Verheerungen und den Irrsinn unseres »Jahrhunderts der Barbarei« als Ludwig Klages? Bereits 1913 hatte er folgende Diagnose gestellt: »Eine Verwüstungsorgie ohnegleichen hat die Menschheit ergriffen, die 'Zivilisation' trägt die Züge entfesselter Mordsucht . . . Das Antlitz der Festländer verwandelt sich allgemacht in ein mit Landwirtschaft durchsetztes Chicago . . . In seinen blutigen Streichen gegen sämtliche Mitgeschöpfe vollendet er (der Mensch, G.-K. K.) nur, was er zuvor sich selbst getan.«⁷

Klages hielt – hierin ein umgekehrter Manichäer – den Geist für das böse, zerstörerische und lebensfeindliche Prinzip. Keine Behauptung

⁵ Ludwig Klages: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, ³Bonn 1958, S. 153.

⁶ Ludwig Klages: Der Geist als Widersacher der Seele, ³München-Bonn 1954, S. 766 f., 906 ff., 917 ff., 1204, 1222; Rhythmen und Runen, Leipzig 1944, S. 19 f.; Mensch und Erde, Stuttgart 1956, S. 103 ff.

⁷ Ludwig Klages: Mensch und Erde, S. 8, 10, 21.

tung hat ihm wohl mehr Feinde eingetragen als diese. Nicht ohne Ironie soll er kurz vor seinem Tode bekannt haben: »Es scheint, daß ich noch ein Buch zum Lobe des Geistes schreiben muß.«⁸

Schon früh hat es nicht an Versuchen gefehlt, Klages' These vom Geist als Widersacher des Lebens als »Mißverständnis« zu bagatellisieren. Gegenüber solchen Versuchen seien einige weitere, zum Teil schon vor dem Ersten Weltkrieg ausgesprochene Einsichten des Philosophen zitiert, die von der bisherigen Entwicklung zumindest tendenziell verifiziert worden sind.

»Der ursprüngliche Mensch als Träger bewußlosen Schauens und elementaren Wirkens ist bei aller Verschiedenheit von den Tieren doch so geschichtslos wie diese.« Die Weltgeschichte sei nur eine kurze »Unterbrechung des kosmischen Verlaufs«, die bald ihr Ende haben werde. Der »Schmarotzer mit Namen Geist« werde den »Körper seines Trägers ebenso sicher und ohne Bemühung des Denkens gängeln, wie es ehemals das Lebenszentrum, die Seele, tat.«⁹

Die großenwahnsinnig klingende Bezeichnung »Weltgeschichte« sei nicht grundlos: »Die Technik . . . ist nicht wesentlich älter als vier Generationen und hat dessenungeachtet hingereicht, um Dutzende von Stämmen der Primitiven, Hunderte von Pflanzengeschlechtern, doppelt und dreimal so viele Tierarten auf dem Lande, in der Luft, im Wasser vom Antlitz des Planeten zu tilgen. Der Tag ist nicht fern, wo sie alle vertilgt sein werden, soweit man sie nicht zu züchten beliebte zu Schlachtzwecken oder zu Modezwecken, ausgenommen nur Infusorien und Bakterien. Das Weltall ist für diesen Vertilgungswahnsinn etwas allzu geräumig, die Erde aber, sollte nicht gleichzeitig ein 'Wunder' geschehen, wird daran sterben; und die Macht, die einen ganzen Planeten umzubringen imstande war, hätte dann tatsächlich ein Stück 'Weltgeschichte' geliefert.«¹⁰

In mystifizierter Form dämmert Klages sogar der Zusammenhang von Arbeit – Subjekt/Objektrelation – Ich-Bildung; gerade sein extremer Irrationalismus gestattet ihm eminent kritische Einsichten wie etwa folgende:

»Mehr als nur äußerlich dem Kapitalismus (!) vergleichbar ist das empirische Ich der jeweils räumlich und zeitlich verörtlichte Vorgang der *Selbstaufbrauchung des Lebensstoffes*, ein Vorgang, der golemartig die Welt verschlänge, fände er nicht wesenhaft endlich eine eherne Schranke am Tode so des einzelnen Trägers als schließlich der ihm zur Wirkungsstätte dienenden Gattung.«¹¹

»Die Erde raucht vom Blute Erschlagener wie noch nie zuvor, und das Affenmäßige prunkt mit den Spolien aus dem zerbrochenen Tempel des Lebens.«

»Das berechenbare Ende ist entweder: Untergang aller, oder: Automatisierung aller.«

⁸ Zit. bei Hans Luchterhandt: Klages, der Bahnbrecher zur wissenschaftlichen Wesensschau, in: Hestia 1960/61, Bonn 1960, S. 95 ff.

⁹ Ludwig Klages: Der Geist als Widersacher der Seele, S. 766 f.

¹⁰ Ebd.: S. 267 f.

¹¹ Ebd.: S. 445.

»Es will uns scheinen, die Selbstzerfleischung habe mit so gewaltigen Stößen eingesetzt, daß es schwer zu entscheiden sein möchte, was eher kommt: der Mensch als bewußtlose Maschine, oder der Erdball ohne Menschen.«¹²

Anders als die gängige Zivilisationskritik kleinbürgerlicher, konservativer oder klerikaler Provenienz hat Klages die negative Macht des Geistes nicht erst seit der Renaissance oder Aufklärung datiert, sondern in hellsichtigem Haß bis in die Anfänge der Weltgeschichte zurückverfolgt. Dies alles erweist ihn als sezessionistisches Pendant zu Rousseau. Klages verwirft Geist und Herrschaft als lebensfeindlich, um eine in den Farben Bachofens gemalte pelagische Seelenlandschaft zu beschwören, die einen völligen Verzicht auf Selbstbestimmung, eine totale Subsumption des Menschen unter die kosmisch erklärte Natur meint.

Damit berühren wir Klages' Affinität zum Faschismus, wobei wir uns in diesem Zusammenhang weder auf die antisemitischen Ausfälle des Philosophen noch auf sein Echo bei prominenten nazistischen Ideologen, sondern allein auf die zentralen Aussagen seines Werkes konzentrieren.

In Robert Musils Roman »Der Mann ohne Eigenschaften« wünscht der Philosoph Meingast, der Züge von Klages trägt, der Menschheit einen »kräftigen Wahn«. Diesen kräftigen Wahn lieferte eine Philosophie, die den Geist als molochitisch, artfremd und zersetzend denunzierte und sich auf unmißverständliche Weise allen jenen Unzufriedenen, Süchtigen und Gescheiterten empfahl, aus denen sich die faschistischen Parteien rekrutierten. Klages blieb es vorbehalten, der Geistfeindlichkeit und Geistverachtung der Deutschen das gute Gewissen gegeben zu haben. Dieser Tendenz, die Stefan George schon früh als »*künstliche Rückzüchtung*« charakterisiert hat, unterlagen schließlich auch jene latent humanistischen Impulse, die sich zwischen Menschenverachtung und elitärem Hochmut bei Klages gelegentlich regten. So ist zweifellos ein romantisch mystifizierter Protest gegen Herrschaft, Entfremdung und Ausbeutung, ein regressives antikapitalistisches Pathos seiner Feindschaft gegen den »Logos« inhärent. Sein ätiologische Mythos vom vampyrisch in die Welt des Lebens eingebrochenen Geist enthält, wenn auch in hybrider Form, als objektives Moment die traumatische Erinnerung an die furchtbaren Exzesse, die mit dem Übergang zur paternalen Gesellschaft, zur Seßhaftigkeit und später zur Industriekultur verbunden waren. In seinem irrationalen Ahistorismus unterschlägt Klages jedoch alles, was – wie zweideutig, zerbrechlich und gefährdet auch immer – in der kollektiven Auseinandersetzung mit der Natur, die zugleich deren »Humanisierung« ist, an Möglichkeiten von Glück und Freiheit hervorgebracht worden ist.

Seine ohnehin schon mystifizierte Revolte gegen Verdinglichung und Repression schlägt um in regressives Ruaschvergötzung und quietistische Resignation. Was der von den Nationalsozialisten ermordete Widerstandskämpfer G. Politzer gegen Bergsons Lebensphilosophie eingewandt hat, gilt auch von Klages' dionysischem Seelenkult: »Sich mit dem ganzen Leben zu verschmelzen, mit dem ganzen Leben zu

¹² Ebd.: S. 923, 1204, 1222.

vibrieren, bedeutet, kalt und gleichgültig zu bleiben angesichts des Lebens: die echten Emotionen gehen im Milieu der unversellen Sensibilität unter. Ein Pogrom spielt sich ebenso in der Dauer (*durée*) ab wie eine Revolution: indem man die Momente der Dauer in ihrem individuellen Kolorit zu erfassen sucht, indem man die Dynamik der Verwirrung ihrer Momente bewundert, vergißt man genau das, daß man es auf der einen Seite mit einem Pogrom, auf der anderen Seite mit einer Revolution zu tun hat.¹³

Die auf den ersten Blick so befremdende Kollaboration von »Innerem Reich« und Drittem Reich, esoterischer Empfindsamkeit und beispielloser Barbarei zwischen 1933 und 1945 beruhte keineswegs nur auf dem Opportunismus der deutschen Intelligenz. Sie hatte ihre immanente Logik. Während der Geist als molochitisch, zersetzend und artfremd der Verachtung anheimfiel, wurde die Seele, das Gemüt und der Instinkt rehabilitiert. Der irrationalistische Kult der Seele war das Opium der intellektuellen Faschisten, das Aroma der Gegenaufklärung seit der Romantik. Er reflektiert wider Willen eine gesellschaftliche Verfaßung, die in der Tat irrational ist, wenn man sie mit den objektiven Chancen einer befriedeten, mündigen und humanen Welt vergleicht. Er hat die Funktion, eine den Idealen der Selbstverwirklichung, Freiheit und Vernunft in jeder Hinsicht hohnsprechende Gesellschaft indirekt zu legitimieren.

Was vor dem Geist nicht mehr zu rechtfertigen ist, kann die Seele noch berauschen. Wo Vernunft in ihrer Ohnmacht schon kritisch verurteilt, kann die Seele sich noch in animistischen Allmachtträumen wiegen und Medium universeller Einfühlung sein.

So denunzierte Klages den Geist – als Komplize derer, die ihn ohnehin abschaffen wollten. Klages' geradezu pastorale Sorge ums Heil der Seele stand in einem tiefen Einverständnis mit jenen verheerenden Mächten, die dem Faschismus die Basis lieferten.

Dennoch ist gegenüber Klages' Philosophie trotz aller regressiven Inhalte und Intentionen die Frage erlaubt, ob sie sich nicht doch »ins Humane umfunktionieren« (Th. Mann) lasse, etwa im Sinne von Herbert Marcuses Aussage: »Die Regression übernimmt eine progressive Funktion . . . Die *recherche du temps perdu* wird zum Vehikel künftiger Befreiung.«¹⁴

Die humanistischen Impulse der Lebensphilosophie scheinen dort auf fruchtbaren Boden zu fallen, wo sie sich mit dem kollektiven Streben nach Unabhängigkeit, Würde und Selbstverwirklichung verbindet und mit noch relativ ungebrochenen nativistischen Überlieferungen kommuniziert, etwa in der von Aimé Césaire und Léonold Sédar Senghor verkündeten »Négritude« sowie in der orgiastischen Metaphysik des Brasilianers Vincente Ferreira da Silva. Nach der faschistischen Kompromittierung winkt der Lebensphilosophie außerhalb Europas die vermutlich letzte Chance, sich zu entschöhnen.

¹³ Zit. bei Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*. S. 30.

¹⁴ Herbert Marcuse: *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1965, S. 24, 25. – Vgl. dazu Adrien Turel: *Die Wiedergeburt der Macht aus dem Können*. München 1921, S. 64: »Keine Progression zur Gerechtigkeitsform der Zerebralsymbolik ohne Regression in die Primitivität, darum soll man die Regression als Progressionsanlauf ehren!«

FUTUROLOGIE: MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN

Ossip K. Flechtheim

Berlin

I

Wenn das Jahr 1917 heute vor allem wegen einer zukunfts-trächtigen sozio-politischen Umwälzung – der Russischen Revolution – weiterlebt, so wird des Jahres 1867 als des Erscheinungsjahres einer bedeutsamen theoretischen Publikation – des ersten Bandes des Marxschen »Kapitals« – sowie aber auch als des Geburtsjahres Walther Rathenaus gedacht. Beide – Marx und Rathenau – waren Denker, für die die Zukunft die entscheidende Kategorie darstellte.

Vielleicht wird man sich in 50 oder 100 Jahren an das Jahr 1967 nicht so sehr wegen einer politischen Umwälzung oder einer technischen Entdeckung erinnern, als vielmehr auch einer wissenschaftlich-organisatorischen Veranstaltung wegen. Im September fanden sich auf dem »International Future Research Inaugural Congress« in Oslo erstmalig einige Dutzend Gelehrter und Publizisten zusammen, um sich ausschließlich mit der Welt von morgen und der Zukunft der Menschheit zu beschäftigen. Natur- und Sozialwissenschaftler, Mediziner und Ingenieure, Organisatoren und Manager aus den USA, Japan, West- und Mitteleuropa, aber auch aus Jugoslawien, der Tschechoslowakei und Polen diskutierten kollegial über die Entwicklung der Staatenwelt, über Rohstoffe und Bevölkerungstrends, über den neuen Menschen und seine Zielsetzungen. Wenn auch die Zahl der gestellten Fragen die der gefundenen Antworten weit übertraf, so war man sich doch darüber einig, daß die Zukunftsforschung bereits wohl etabliert sei, darüber hinaus aber selber eine Zukunft haben werde, wenn es gelingen sollte, die internationalen und interdisziplinären Bemühungen und Verbindungen auszubauen, vor allem auch durch Kontaktaufnahme mit Theoretikern und Praktikern der Dritten Welt, die in Oslo noch nicht vertreten war.

Als Teilnehmer aus Deutschland war man vor allem beeindruckt von dem ungeheuer raschen Anwachsen der Futurologie in den USA sowie dem Interesse an diesem Unternehmen bei den Teilnehmern aus Osteuropa. Nicht nur in der Sache scheint sich Zukunftsforschung

durchzusetzen – auch der Terminus Futurologie wird immer häufiger gebraucht – in Deutschland wie in Österreich, in Polen wie in Japan. Daran ändert auch nichts der Umstand, daß in der »Prawda«¹ gegen den Verfasser dieser Zeilen und die Futurologie polemisiert wird und die in einer Anzahl von Sprachen erscheinende »Nowoje Wremja« (»Neue Zeit«) die Futurologie als »neuen Stern am ideologischen Firmament des Westens«, der »kein Leitstern« sei, abtut.² Im gleichen Artikel wird immerhin ein amerikanischer Zukunftsfilm als »regelrechte Futurologie, d. h. Wissenschaft von der Zukunft«, bewertet. Erheblich differenzierter wird die Futurologie in der DDR behandelt. So fragte die Ostberliner »Deutsche Zeitschrift für Philosophie«,³ ob die Futurologie »eine vorübergehende Modeströmung oder eine ernstzunehmende Erscheinung« ist. Ihre Antwort ist eindeutig: »Daß die bürgerliche Zukunftsforschung nicht einfach als Modeströmung, Phantasterei, bloße Utopie und Spekulation abgetan oder gar negiert werden kann, darauf weisen sowohl ihr Umfang als auch die Namen ihrer Vertreter hin«. Ähnlich geben die Verfasser der Schrift »Imperialismus und Weltanschauung«⁴ zu, daß »die Theorie des 'dritten Weges' von einer Vielzahl jener Denker vertreten wird, die sich neuerdings um die Futurologie scharen.« Neben »pro-imperialistischen Perspektivkonzeptionen« hätten »in jüngster Zeit jene im engeren Sinne futurologischen Theorien an Bedeutung gewonnen, die prognostisches Denken unter zwei Gesichtspunkten betreiben: Bemühen um Verhinderung eines dritten Weltkrieges und Bestreben die Entwicklung im Imperialismus stärker demokratisch zu beeinflussen.«

Da mag es angebracht sein, nach Vorgeschichte und Fortgang der Futurologie – diese sei hier zunächst einmal nur mit den Stichworten Zukunftsforschung, -bewältigung und -bewertung oder Prognose, Planung, Philosophie der Zukunft angedeutet – zu fragen. Was dabei den Ursprung dieses neuen Unternehmens anlangt, so dürfte dieser auf engste mit der Entstehung und Fortbildung einer neuen dynamischen Gesellschaft und Kultur, die in vorher unvorstellbarem Ausmaß zukunftsorientiert ist, zusammenhängen. Nicht als ob der Mensch – nach Ernst Bloch⁵ »per se ipsum ein reflektierend-antizipierendes Wesen« – nicht von jeher ganz anders als das Tier in der Zeitdimension, das heißt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, gelebt hätte. Des Menschen Sorge um das Schicksal seines Stammes, seiner Stadt oder seines Volkes mag ebenso alt sein wie sein Fragen nach der Bestimmung seiner Seele und seines Körpers. Im Mittelpunkt der Kultur ganzer primitiver Gesellschaften stand oft das Problem des

¹ Nikolaj Gribatschew, Tichie Krestonoszy, in: Prawda vom 29. 9. 1967, S. 4.

² G. Todortschew, Futurologie, Nachdruck aus der Zeitung »Otetschestwen front« (Sofia) in: Neue Zeit, Nr. 10 vom 8. März 1967.

³ P. Fiedler und W. Müller, »Zukunftsdenken im Kampf der Ideologien – eine Kritik der Futurologie«, in: »Deutsche Zeitschrift für Philosophie«, Jg. 1967, S. 253 ff.

⁴ Dieter Bergner, Wolfgang Eichhorn II, Walter Jopke, Dietrich Noske, Imperialismus und Weltanschauung. Zu neuen Tendenzen der bürgerlichen Philosophie und Ideologie in Westdeutschland, Berlin (Ost) 1966, S. 155 ff.

⁵ Antizipierte Realität – Wie geschieht und was leistet utopisches Denken? In: Universitätsstage der Freien Universität Berlin, Wissenschaft und Planung, Berlin 1965, S. 5.

Todes und des Fortlebens nach dem Tode. Schon die Ägypter taten alles, um zumindest die Körper der Pharaonen für immer vor dem Verfall zu bewahren. Diese Form der Zukunftsbewältigung war aber im wesentlichen identisch mit der Vorstellung der Verlängerung der Vergangenheit oder der Hoffnung auf ein Jenseits. Selbst die Propheten und Seher, die in Krisenzeiten auftraten, und – etwa in Israel – ein ganz neues Jerusalem verkündeten, lebten doch ähnlich wie die frühen Christen des niedergehenden Roms in der Erwartung eines noch weitgehend transzendenten Millenniums. In seiner Werktagsexistenz blieb der Mensch ein Wesen, das vor allem von der Vergangenheit geprägt war. Als »Gewohnheitstier« orientierte er sich vor allem am Gestern und an einem Heute, über das er nicht verfügen konnte, da es entscheidend von den »ewigen« Mächten der Tradition bestimmt war. Über diesen Sachverhalt besteht weitgehende Einigkeit zwischen einem humanistischen Soziologen wie Richard F. Behrendt⁶ und einem protestantischen Theologen wie C. H. Ratschow.⁷

Im Abendland trat unter dem wachsenden Einfluß von Humanismus und Protestantismus, von Rationalismus und Wissenschaft der Prophet immer stärker hinter dem Philosophen zurück. Der Glaube an das Tausendjährige Reich wurde zusehends von der Hoffnung auf eine glücklichere Zukunft hier auf Erden verdrängt. Mit der Säkularisierung dieser Kultur verschiebt sich der Schwerpunkt menschlichen Bemühens auf den bürgerlich-kapitalistisch-industriellen Alltag. Die neue Gesellschaft hat eine Vorgeschichte, die sich über Jahrhunderte erstreckt – ihr radikaler Dynamismus tritt aber doch eigentlich erst im 18. oder 19. Jahrhundert deutlicher in Erscheinung. Nun erst rückte die Sorge für das Schicksal des Menschen hier und jetzt in das Blickfeld größerer Kreise. Nun erschien die Verbesserung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen als das Mittel, das Los der Menschen erträglicher zu gestalten. Nun wurden aber auch geschichtliche Dynamik und gesellschaftlicher Wandel zu Phänomenen, die die bedeutendsten Köpfe zumindest zu beschäftigen, wenn nicht auch schon zu beunruhigen begannen. Nun wurde die Zukunft der Gesellschaft und Kultur eines der großen Themen der Praktiker und Theoretiker.

Dem Aufklärer des 18. Jahrhunderts ging es dabei stets um die Zukunft des Menschengeschlechts im Diesseits – dies gilt für die Enzyklopädisten so gut wie für Rousseau oder Condorcet. Wenn der amerikanische Historiker Carl L. Becker von der »Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers« sprach, so wußte er sehr wohl, daß die französischen Philosophen den Himmel hier auf Erden suchten. Für diese Erdenkinder proklamierte die Französische Revolution die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – freilich würden aus dieser nicht so sehr die Zeitgenossen, als vor allem die Nachkommen Nutzen ziehen. Nicht nur um die Ewigkeit, sondern vor allem auch um die Zukunft des Menschengeschlechts geht es auch

⁶ Dynamische Gesellschaft – Über die Gestaltbarkeit der Zukunft, Bern und Stuttgart 1963, S. 158.

⁷ Evangelische Theologie in einer sich wandelnden Welt, in: Universitas, Jg. 22, 1967, S. 627.

noch in den Systemen von Kant und Fichte. Suchte die Restauration das ancien régime wiederherzustellen, so war doch auch wieder bei manchem Romantiker – in Frankreich und England mehr als in Deutschland – die Zukunft das große Leitmotiv. Shelley⁹ und Heine⁹ waren kaum weniger zukunftsorientiert als ein Saint-Simon und Fourier, Owen und Weitling, die in ihren großen sozialen Utopien ein besseres Morgen als Antwort auf die Schrecken und das Elend des Frühkapitalismus entwarfen.

In dieser Frühphase des Industriekapitalismus, der mit seinen ersten großen Krisen die Gegenwart in Frage zu stellen scheint, ist aber auch die junge Sozialwissenschaft – von der Sozialphilosophie bis zur politischen Ökonomie – durchgehend gegenwartskritisch und zukunftsbezogen. Unter den Junghegelianern reicht der Bogen futurologischer Vorläufer von Cieszkowski über Feuerbach und Moses Heß bis zu Marx und Engels. Für den – lange vergessenen – Cieszkowski¹⁰ kann die »wahre Lösung der sozialen Widersprüche in der Wirklichkeit« nur eine Forderung an die Zukunft sein. Unerschrocken fragt er: »Wenn es also in der Möglichkeit der Vernunft liegt, das Wesen Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit zu erfassen, warum sollte das Wesen der Zukunft aus dieser Möglichkeit ausgeschlossen bleiben?« Seine Antwort ist eindeutig: »Die Totalität der Geschichte muß aber bestehen aus der Vergangenheit und aus der Zukunft, aus dem bereits durchgemachten und dem noch durchzumachenden Wege, und daraus entsteht als erste Forderung: die Erkenntnis des Wesens der Zukunft für die Spekulation zu vindizieren.« Hegel habe »in seinem Werk mit keiner Silbe der Zukunft erwähnt, . . . Wir unsererseits müssen jedoch von vorherein behaupten, daß ohne die Erkennbarkeit der Zukunft, ohne die Zukunft als einen integrierenden Teil der Geschichte, welche die Realisation der Bestimmung der Menschheit darstellt, unmöglich zum Erkennen der organischen und ideellen Totalität, so wie des apodiktischen Prozesses der Weltgeschichte zu gelangen ist. Darum ist die Feststellung der Erkennbarkeit der Zukunft eine unabehrlche Vorfrage für den Organismus der Geschichte. . . .«

»Jedes geschichtsbildende System vermittelt zugleich zwischen Vergangenheit und Zukunft unserer Daseinwesen«, sagt Friedrich Lenz¹¹ unter Bezugnahme auf Hegel zu Beginn seiner neuesten Studie über Hegels schwäbischen Landsmann Friedrich List. Daß die Zukunft einen besonderen Stellenwert im System Lists hat, dürfte alles

⁹ » . . . Shelley is still . . . a prophet and a seer who, had he survived, would have become a leader of the proletarian revolt. Marx himself said that though Byron in maturity would have forsaken the cause of revolution, Shelley would have gone on from radicalism to socialism.« (Grane Brinton in the *Encyclopædia of the Social Sciences*, Bd. 14, S. 20).

⁹ Vgl. die ausgezeichnete Auswahl seiner Schriften: W. Drews (Hg.), *Genius der Freiheit – Heinrich Heines politische Schriften*, Baden-Baden o. J.

¹⁰ Hier zitiert nach Jürgen Gebhardt, *Politik und Eschatologie – Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830–1840*, München 1963, S. 130 ff.

¹¹ Friedrich List's *Staats- und Gesellschaftslehre – Eine Studie zur politischen Soziologie*, Neuwied 1967, S. 5.

andere als ein Zufall sein. Es hängt sicherlich mit seinem Glauben an die Industrie und seiner Einsicht in die Wechselwirkung wirtschaftlicher und politischer Faktoren in einem Zeitalter der Industrialisierung zusammen. So enthüllt die Zukunft ihr Geheimnis erst einer neuen Wissenschaft, heißt es in dem Abschnitt »Blicke in die Zukunft«. ¹² Hier gibt List zu bedenken, daß in der Mitte des nächsten Jahrhunderts es nur zwei Riesenmächte und nur drei oder vier unabhängige Nationen oder vielleicht auch eine Pentarchie geben werde. List wagt diese Voraussage zu machen auf die Gefahr hin, ein Träumer genannt zu werden. Zumindest seien aber seine »Träume nicht durch den Alp der Diplomatie und des Bajonetts erzeugt«. »Wir mögen uns irren! höhere Schickung, menschliche Leidenschaften, Interessen, Gelüste und Verirrungen mögen den von uns bezeichneten Untergang der Dinge für kürzere oder längere Zeit aufhalten oder ihm eine andere Richtung geben; neue Erfindungen, Entdeckungen und Ereignisse mögen ihn beschleunigen oder unsere Ansicht von der Zukunft teilweise unwahr machen. Etwas und vielleicht sehr viel davon wird aber eintreffen, und e i n e s scheint uns jetzt schon gewiß: daß man nämlich durch dergleichen Forschungen in die Zukunft, insoweit sie auf unzweifelhafte wissenschaftliche Wahrheiten, auf richtige Kenntnis der gegenwärtigen Weltzustände, auf richtige Würdigung der Nationalcharaktere und auf unzweifelhafte Erfahrungen der Vergangenheit gegründet sind, eine Masse von Weisheit und Wahrheit den Regierungen wie den Völkern zum unverweilten Verbrauch ans Licht zu fördern vermag. Ja, uns hat sogar schon die Ahnung beschlichen, es möchte auf diesem Weg eine ganz neue Wissenschaft zu stiften sein, nämlich die Wissenschaft der Zukunft, die zumindest so großen Nutzen leisten dürfte als die Wissenschaft der Vergangenheit.«

Nicht zufällig postulierten also damals ein List wie ein Marx, daß die politische Theorie und Praxis durch die Erkenntnisse der Nationalökonomie bzw. der politischen Ökonomie reformiert oder revolutioniert werden müßten. Teilte List mit Marx die Orientierung an England, so das Interesse an Amerika mit Tocqueville. Im Gegensatz zu Marx und List hatte für diesen »Propheten des Massenzeitalters« die Massendemokratie etwas Bedrohliches und Unheilvolles. Dennoch war Tocqueville weitsichtig genug, die Welthegemonie Amerikas und Rußlands zu antizipieren – ebenso wie die Uniformität und Zentralisierung der Gesellschaft von morgen. »Ich glaube«, schreibt er, »daß in den demokratischen Jahrhunderten, die sich soeben eröffnen,

¹² In F. List, Die politisch-ökonomische Nationaleinheit der Deutschen, Schriften, Reden, Briefe, Band 7 (Hg. F. Lenz und E. Wiskemann), Berlin 1931, S. 482 ff.; vgl. auch Band 5, Berlin 1928, S. 500 f.

¹³ Hier zitiert nach J. P. Mayer, Alexis de Tocqueville – Prophet des Massenzeitalters, 2. Auflage, Stuttgart 1955, S. 57; vgl. auch J. Bryce, The Predictions of Hamilton and de Tocqueville, Baltimore 1887.

¹⁴ Zu Sismondi vgl. auch H. Grossman, Sismondi, in: Encyclopædia of the Social Sciences, Band 14, S. 69 f. und A. Amonn, de Sismonde, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften.

die individuelle Unabhängigkeit und die lokalen Freiheiten immer ein künstliches Produkt sein werden. Die Zentralisation der Staatsmacht jedoch wird natürlich sein.«¹³

Tocqueville war zu sehr Aristokrat und Diplomat, um Verständnis für die großen sozialökonomischen Trends und Probleme zu haben, die sich aus der Industrialisierung ergeben sollten. Insofern war er weniger ein echter Prophet des neuen Industriezeitalters, als etwa ein Sismondi,¹⁴ dessen Krisentheorie noch lange – insbesondere im Marxismus – nachwirken sollte, oder auch ein Lorenz von Stein,¹⁵ der unter dem Einfluß Hegels zumindest ein Gefühl für das Gewicht des Pauperismus und des Proletariats entwickelt und die Prognose wagen konnte, daß das Zeitalter der Herrschaft der Arbeit über den Besitz das der »Ausschließlichkeit des Besitzes« ablösen werde. Alle diese Denker reflektieren schon in vielfältig widersprüchlichen Brechungen die neuen Kräfte der bürgerlichen Gesellschaft und des Industriekapitalismus – ähnlich und doch auch wieder anders als die Utopisten oder ein Marx und Engels.

Die revolutionären Explosionen und die allgemeine Unsicherheit des Frühkapitalismus erleichterten es schließlich auch den neuen Systemen des Sozialismus und der Soziologie, eine Gesamtschau des neuen Zeitalters unter dem Aspekt der Zukunft zu entwickeln. Wie René König¹⁶ andeutet, waren diese Systeme bei dem zukunftsreichen Saint-Simon nicht zufällig in Personalunion entstanden, um sich freilich dann bereits bei Comte voneinander zu scheiden, da sich die Soziologie alsbald mit der neuen Gesellschaft aussöhnte, während sich der Sozialismus zunächst einmal in schärfster Opposition zu dieser weiter radikalisierte.

N. Sombart¹⁷ zufolge hat schon Saint-Simon, der noch auf dem Totenbett sagte, er lebe noch immer in der Zukunft,¹⁸ erklärt, »Toute science a pour but la prévoyance! Wie man eine Sonnenfinsternis vorauszusagen gelernt hat, so wird man auch politische und soziale Ereignisse voraussagen können, wenn man nur alle Faktoren berücksichtigt und methodisch richtig auswertet.« Beide – Comte wie Saint-Simon – wollten die Vergangenheit verstehen, um die Zukunft zu meistern. In Sombarts¹⁹ Formulierung »Um zu wissen, was kommt, um der 'prévoyance' willen, wird das 'Examen du passé' erforderlich. Zukunft – Vergangenheit, das sind die Pole, zwischen denen sich das neue Denken entfaltet. Genauer: 'C'est en effet que lorsque, par le passé, on a conçu l'avenir, qu'on peut utilement revenir sur le présent'. Diese Struktur muß man deutlich vor Augen haben, wenn man den geschichtssoziologischen Wert weltgeschichtlicher Theorien er-messen will. 'Ce que je me suis proposé de vous apprendre, c'est ce qui arrivera!' sagt Saint-Simon. Nie geht es ihm um Vergangenes,

¹³ F. Bülow. L. von Stein, in: W. Bernsdorf (Hg.), Internationales Soziologen-Lexikon, Stuttgart 1959, S. 537 f. und G. Salomon, Stein, in: Encyclopædia of the Social Sciences, Band 14, S. 381 f.

¹⁴ Soziologie, Das Fischer-Lexikon, Frankfurt 1958, S. 9.

¹⁵ In Alfred Weber u. a. Einführung in die Soziologie, München 1955, S. 93.

¹⁶ R. König, Die Soziologie, in: L. Reinisch (Hg.), Die Juden und die Kultur, Stuttgart 1961, S. 70.

¹⁷ a. a. O., S. 89 f.

immer spricht er von der Zukunft. »Das gilt auch für Auguste Comte, den Sekretär, Schüler und Freund Saint-Simons, der im Jahre 1838 den Begriff Soziologie prägte.« Seinen 'Cours de Philosophie positive' nennt er: 'Ce traité où le passé a été sans cesse contemplé en vue de l'avenir.' Auch er will wissen, was ist und war, *um vorauszusehen*. Auch sein Dreistadiengesetz ist kein historisches Ablaufgesetz, sondern eine Gegenwarts- und Vergangenheitsinterpretation mit Zukunftsaspekt.«

Die Ideen Comtes sind, soweit sie um die Zukunft kreisen, heute aktueller denn je. Sein Schema von den drei Stadien mit Übergang vom theologischen über das metaphysische zum wissenschaftlichen Zeitalter antizipiert eine Entwicklung, die gerade nach dem Tode Comtes weitergegangen und noch keineswegs abgeschlossen ist. Die Schwäche seiner Konzeption liegt aber in der Dogmatisierung²⁰ eines Geschichtsprozesses, der zu vielfältig und widersprüchlich ist, als daß er sich in ein starres geschlossenes System pressen liesse. Der Vater des Positivismus war zu optimistisch hinsichtlich der positiven Möglichkeiten der Erkenntnis der Zukunft – er übersah die Schwierigkeiten und Grenzen der Prognose gerade auch im sozio-kulturellen Bereich.²¹

II

Ähnlich wie für List und Cieszkowski waren auch für die linken Junghegelianer Marx und Engels Vergangenheit und Gegenwart ganz von der Zukunft überschattet. Steht doch im Mittelpunkt ihrer Konzeption der Mensch als ein eminent dynamisch nach vorwärts wirkendes, praktisches, tätig-sinnliches Wesen, das sich einerseits in der produktiven Arbeit, andererseits aber auch in der revolutionären Aktion verwirklicht.²² Dient dabei jene vor allem als Schlüssel, die deterministisch bestimmte Gesellschaft der Vergangenheit dem Verständnis zu öffnen, so bestimmt diese eine Gegenwart, die aber nur als Tor zur Zukunft gesehen wird. Die Zukunft ist so die Erfüllung und Vollendung aller Vergangenheit im Zeichen der Freiheit. Sind »die bürgerlichen Produktionsverhältnisse die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses«,²³ so scheidet nach Engels »mit der Besitzergreifung der Produktionsmittel durch die Gesellschaft ... der Mensch endgültig aus dem Tierreich... Es ist der

²⁰ Comte selber nannte sein Dreistadiengesetz »ce grand principe à la fois historique et dogmatique« (N. Sombart, a. a. O., S. 95).

²¹ B. de Jouvenel (Die Kunst der Vorausschau, Neuwied 1967, S. 129) spricht von »Auguste Comtes Traum«. Die Literatur zu Comte ist beträchtlich (vgl. H. Maus im Internationalen Soziologen-Lexikon, Stuttgart 1959, S. 95 ff.).

²² Vgl. zum Folgenden auch O. K. Flechtheim, Eine Welt oder keine?, Frankfurt 1964, S. 151 ff., Derselbe, Zur Kritik der Marxschen Geschichtskonzeption, in: Cahiers Vilfredo Pareto, Revue Européenne d'Histoire des Sciences Sociales, Jg. 5, 1965, S. 141 ff., Derselbe, History and Futurology, Meisenheim am Glan 1966, S. 99 ff. Vgl. ferner F. M. Gottheil, Marx's Economic Predictions, Evanston, Illinois 1966, und Theodor Prager, Die Zukunftsvorstellungen des Marxismus, in: Tagebuch, Jg. 21, 1966, Nr. 12, S. 3 ff.

²³ Karl Marx, »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, Vorwort, in: Marx und Engels, Ausgewählte Schriften, Band 1, Berlin (Ost) 1951, S. 338.

Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit«. ²⁴ Die Vermittlung zwischen der abgestandenen Epoche der Notwendigkeit und der künftigen Ära der Freiheit erfolgt durch das Proletariat und dessen Revolution.

Kaum einer sah so deutlich wie Marx das wie Atlas die ganze neue Industrielwelt auf seinen Schultern tragende Proletariat in seinem unendlichen Elend und grenzenlosem Ausgebeutetsein, in seiner radikalen Heimatlosigkeit und totalen Entwurzelung, aber auch in seiner ganzen menschlichen Zukunftspotenz. Der Proletarier, der kein Eigentum besaß, der keine echte Familie gründen und ernähren konnte, der vom Staat niedergehalten und von der Kirche mit billigen Illusionen abgespeist wurde, konnte sich nur emanzipieren, wenn er diese die Vergangenheit symbolisierenden Institutionen radikal abschaffte. Daß er es schon morgen notwendigerweise tun würde, folgte ohne weiteres aus seiner heutigen Not – und der dieser entwachsenden Bildung und Reifung eines revolutionären Klassenbewußtseins.

»Es handelt sich nicht darum«, verkündete Marx ²⁵ schon früh ganz siegessicher, »was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt, es handelt sich darum, was es ist und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eigenen Lebenssituation wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet.« Auch nach dem Scheitern der Revolution von 1848 tröstet sich Marx recht bald über die Länge und Schwere des Weges, der sich jetzt unerwartet vor ihm auftut. Er ruft nun den Arbeitern zu: »Ihr habt 15, 20, 50 Jahre Bürgerkriege und Völkerkämpfe durchzumachen, nicht nur um die Verhältnisse zu ändern, sondern um Euch selbst zu ändern und zur politischen Herrschaft zu befähigen. . .« ²⁶ Aber auch jetzt steht absolut außer Frage, daß der Funke des zur Tat gewordenen revolutionären Klassenbewußtseins des Proletariats schließlich doch früher oder später das Pulverfaß der bürgerlichen Gesellschaft in die Luft sprengen muß und wird.

Als Marx in den vierziger Jahren seine Revolutionstheorie entwickelt hatte, war er davon ausgegangen, daß im Gegensatz zu den Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts die Revolution des 19. Jahrhunderts nicht mit dem Sieg der Bourgeoisie enden könnte, vielmehr durch das Eingreifen des Proletariats zur sozialistischen Revolution und zur Diktatur des Proletariats weitergetrieben werden mußte. Die »permanente Revolution« bildete also von vornherein einen wesentlichen Bestandteil der politischen Konzeption von Marx und Engels. So erklärte jener in einem Brief an Weidemeyer 1852 klar

²⁴ Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: ebd., Band 2, Berlin (Ost) 1952, S. 141 f.

²⁵ Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, hier zitiert nach Marx-Engels, Über historischen Materialismus (ein Quellenbuch, Hg. H. Duncker), Teil I, Berlin 1930, S. 45.

²⁶ Enthüllungen über den Kommunistenprozeß zu Köln, hier zitiert nach Franz Diederich (Hg.), Geschichtliche Tat – Blätter und Sätze aus den Schriften und Briefen von Karl Marx, Berlin 1918, S. 85.

und eindeutig, er beanspruche nicht das Verdienst, die Existenz oder den Kampf der Klassen entdeckt zu haben. »Was ich neu tat, war 1. nachzuweisen, daß die Existenz der Klassen bloß an bestimmte, historische Entwicklungskämpfe der Produktion gebunden ist; 2. daß der Klassenkampf notwendig zur Diktatur des Proletariats führt; 3. daß diese Diktatur selbst nur den Übergang zur Aufhebung aller Klassen und zu einer klassenlosen Gesellschaft bildet.«²⁷

Unverändert postuliert Marx²⁸ aber auch noch zwanzig Jahre später in seiner Kritik am Gothaer Programm: »Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andre. Der entspricht auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nichts anderes sein kann als die revolutionäre Diktatur des Proletariats.«

Den minuziösen wissenschaftlichen Nachweis zu erbringen, daß das kapitalistische Privateigentum den Keim der unvermeidlichen Selbstzerstörung in sich trüge, diente das ganze späte Lebenswerk Marxs mit der nie vollendeten Sisyphusarbeit am »Kapital«. War »die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen«,²⁹ so war diese durchaus nicht statisch und vergangenheitsorientiert zu sehen, sondern ganz und gar dynamisch und zukunftsgerichtet. Die klassische englische politische Ökonomie, die »dismal science« eines Malthus und Ricardo, sollte nicht nur den allgemeinen Rahmen für das düstere Bild eines zum Untergang verdamnten Kapitalismus liefern; die in Anlehnung an Adam Smith, Ricardo und die englischen frühsozialistischen Ökonomen entworfene Arbeitswert- und Mehrwertlehre war auch Ausgangspunkt für jene Theorien über die Ausbeutung und Verelendung des seiner Produktionsmittel beraubten »freien« Proletariats, über die Akkumulation und Konzentration des Kapitals in den Händen einer stets schrumpfenden Kapitalistenklasse, sowie über die Häufung und Verschärfung der Krisen, dieselbe bewiesen, daß die Geschichte des Kapitalismus nichts als die Vorgeschichte des Sozialismus sein kann. Die weitere Entwicklung des Kapitalismus steht dabei nie in Frage – sie wird nicht zufällig als naturnotwendiger Prozeß im Hegelschen Schema der Dialektik antizipiert: »Die aus der kapitalistischen Produktionsweise hervorgehende kapitalistische Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigentum, ist die erste Negation des individuellen, auf eigene Arbeit gegründeten Privateigentums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation. Es ist Negation der Negation. Diese stellt nicht das Privateigentum des Arbeiters wieder her, wohl aber das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel.«³⁰

²⁷ Karl Marx und Friedrich Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin (Ost) 1953, S. 86.

²⁸ Marx und Engels, *Ausgewählte Schriften*, Band 2, S. 25.

²⁹ Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, a. a. O., Band 1, S. 337.

³⁰ Karl Marx, *Das Kapital*, 1. Band, Volksausgabe, Berlin (Ost) 1951, S. 803.

Das grammatikalische Präsens dieser Thesen täuscht natürlich nicht darüber hinweg, daß hier eine welthistorische Vorwegnahme und Deutung der Zukunft gewagt wird, und zwar mit den Mitteln materialistischer Dialektik. Für den Sozialisten und Dialektiker Marx ist der Geschichtsprozeß natürlich alles andere als ein schlichter Kausalablauf, der aus einer toten Vergangenheit in eine dunkle Zukunft führt – die Geschichte der Menschheit erscheint ihm vielmehr als eine zielstrebige, Vergangenheit und Zukunft zur lebendigen Einheit zusammenschließende Totalität. Diese ist einmalig, unendlich, ewig, aber auch in sich selber geschlossen und wesentlich zeitlich: Man denkt hier an das Hegelsche Gleichnis vom sich in sich rundenden Kreis.

Jedes frühere Entwicklungsstadium enthält bereits im wesentlichen »organisch« das Zukünftige in sich. Ein Kritiker, den Marx selber zustimmend zitiert, hat diese organische Seite der Marxschen Methode wie folgt sehr deutlich umrissen: »Demzufolge bemüht sich Karl Marx nur um eins: durch genaue wissenschaftliche Untersuchung die Notwendigkeit bestimmter Ordnungen der gesellschaftlichen Verhältnisse nachzuweisen und soviel als möglich untadelhaft die Tatsachen zu konstatieren, die ihm zu Ausgangs- und Stützpunkten dienen. Hierzu ist vollständig hinreichend, wenn er mit der Notwendigkeit der gegenwärtigen Ordnung zugleich die Notwendigkeit einer andren Ordnung nachweist, worin die erste unvermeidlich übergehn muß, ganz gleichgültig, ob die Menschen das glauben oder nicht glauben, ob sie sich dessen bewußt oder nicht bewußt sind. Marx betrachtet die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozeß, den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Willen, Bewußtsein und Absichten bestimmen... Der wissenschaftliche Wert solcher Forschung liegt in der Aufklärung der besondern Gesetze, welche Entstehung, Existenz, Entwicklung, Tod eines gegebenen gesellschaftlichen Organismus und seinen Ersatz durch einen anderen, höheren regeln.«³¹

In der Tat, das ungeheuer reichhaltige empirische Material, das Marx und Engels als Bausteine für ihr Gedankensystem benutzt haben, diente letztlich doch nur dazu, diesen Fortschritt der »gesellschaftlichen Organismen« einsichtig zu machen. Der Glaube an die unabwendbare Fortentwicklung der Geschichte und Gesellschaft zum Sozialismus und Kommunismus beruhte nicht so sehr auf einem kalten, empirisch-wissenschaftlichen – daher auch falsifizierbaren! – Kalkül, als auf einer vorwissenschaftlich-existentialen Entscheidung und Überzeugung. Als echte Schüler Hegels zweifelten Marx und Engels nie an der absoluten Schlüssigkeit und Verläßlichkeit des von diesem übernommenen dialektischen Entwicklungsschemas. Typisch für dieses ist ja der sich immer wiederholende Umschlag der These in die Antithese und der absolut sichere Fortgang zur höchsten Synthese. Eine solche Dialektik verläuft immer nur in einer einzigen – positiven – Richtung. Als Einbahnstraße führt sie rasch aus den Niederungen einer düsteren Vergangenheit in die lichten Höhen einer bes-

³¹ Ebenda, Nachwort zur zweiten Auflage, S. 16 f.

seren Zukunft. Marx zweifelt nicht daran, daß sich der dialektisch-revolutionäre Umschlag aus jener tiefsten Entmenschung der Menschheit, wie sie die englischen Ökonomen materialistisch aufzeigen, in das höchste Menschsein, wie sie die französischen Utopisten idealistisch erträumt hatten, hier und jetzt ereignen muß. Wahrhaftig, »Das Unzulängliche, hier wird's Ereignis«.

Diese Wunderkraft der Dialektik konnte von Marx und Engels selber nie radikal in Frage gestellt werden – dazu war die ganze Existenz von Marx und Engels zu sehr auf Erfüllung ihrer Heilserwartung gestellt.³² Nur, wenn es nicht um den Erfolg der proletarischen Revolution und des Sozialismus – und damit auch um den letzten Sinn ihres Lebens – ging, vielmehr um prosaischere historische Abläufe, finden wir konkrete Voraussagen, die im besten Sinne des Wortes dialektisch, d. h. so vorsichtig und vielschichtig sind, daß sie uns noch heute als Vorbilder prognostischer Analysen dienen können. Manche dieser Prognosen, etwa die über die Revolutionierung Indiens³³ oder die Republik in China,³⁴ die Verlagerung des ökonomisch-politischen Schwergewichts vom Atlantischen zum Pazifischen Ozean,³⁵ die kommenden Weltkriege,³⁶ aber auch das Anwachsen der Produktivkräfte, die »automatische Fabrik« mit der Möglichkeit der radikalen Verrin-

³² Das hat jetzt im einzelnen nachgewiesen A. Künzli in seiner monumentalen Psychographie: Karl Marx (Wien 1966) – trotz einigen Überspitzungen kann man an diesem Werk nicht mehr vorbeigehen; wenn sich dagegen W. Hofmann (Stalinismus und Antikommunismus – Zur Soziologie des Ost-West-Konfliktes, Frankfurt 1967, S. 135 f.) gegen dieses »aberwitzige Unterfangen« auf Franz Mehring beruft, so kann man nur wehmütig lächelnd feststellen, daß auch kluge Marxisten für Heroenverehrung nicht weniger anfällig sind als bedeutende Hegelianer oder Freudianer (Zur Persönlichkeit dieses vgl. H. W. Puner, Freud – His Life and His Mind, New York 1947 und 1959).

³³ Die britische Herrschaft in Indien, und: Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien, in: Marx-Engels, Ausgewählte Schriften, Band I, S. 319 ff. und 326 ff.

³⁴ »Wenn unsere europäischen Reaktionäre auf ihrer demnächst bevorstehenden Flucht durch Asien endlich an der chinesischen Mauer ankommen, an den Pforten, die zu dem Hort der Urreaktion und des Urkonservatismus führen, wer weiß, ob sie nicht darauf die Überschrift lesen: République chinoise – Liberté, Egalité, Fraternité.« (Revue von Karl Marx und Friedrich Engels, in: Neue Rheinische Zeitung – Politisch-ökonomische Revue, Neudruck Berlin (Ost) 1955, S. 121.

³⁵ Ebenda, S. 120 und 314; vgl. auch Peter Stadler, Wirtschaftskrise und Revolution bei Marx und Engels, in: Historische Zeitschrift, Band 199, 1964, S. 143 ff.

³⁶ Engels hat nicht nur wiederholt den ersten Weltkrieg erstaunlich richtig prognostiziert, sondern mindestens in einem Fall auch den zweiten Weltkrieg. Vgl. folgende Äußerung: Werde Deutschland »aber zermalmt, zwischen dem französischen Hammer und dem russischen Amboß, so verliere es an Rußland Altpreußen und die polnischen Provinzen, an Dänemark ganz Schleswig, an Frankreich – ob dieses wolle oder nicht, Rußland werde es verlangen – das ganze linke Rheinufer. Ein so zersplittertes Deutschland könnte die ihm in der europäischen Entwicklung zukommende Rolle nicht mehr durchführen und werde, um sich am Leben zu erhalten, einen neuen Krieg zur Wiederherstellung seiner nationalen Lebensbedingungen vorbereiten müssen. Wie sich die Zukunft der deutschen sozialdemokratischen Partei unter solchen Umständen gestalten würde, sei nicht zweifelhaft. Der Zar, Constans und Caprivi – oder ihre beliebigen Nachfolger – würden sich in die Arme sinken über der Leiche des deutschen Sozialismus.« (hier zitiert nach G. Mayer, Friedrich Engels, 2. Band, Haag 1934, S. 511). Dagegen hat Engels meines Wissens nur einmal in einem Brief vom 25. 3. 1889 den endgültigen Sieg

gerung der Arbeitszeit auf wenige Stunden während einer begrenzten Lebensperiode³⁷ haben sich ganz anders bewahrheitet, als die Glaubenssätze über den Untergang der Bourgeoisie, den Sieg des Proletariats, das Kommen einer klassenlosen Gesellschaft.

Hegel ging es darum, mittels seiner Dialektik die bestehenden Herrschafts- und Besitzverhältnisse zu perpetuieren – Marx wollte dieselbe Dialektik dazu verwenden, die Vergänglichkeit des status quo und die Notwendigkeit einer vollkommeneren Zukunft zu deduzieren. Soweit Hegel und Marx ihre Theoreme nicht als falsifizierbare Hypothesen, sondern als unerschütterliche Glaubenssätze postulierten, mußten sie sich in Widersprüche verwickeln, mußten ihnen Formulierungen unterlaufen, die so allgemein sind, daß sie als Leerformeln zur ideologischen Rechtfertigung gegensätzliche Politik zu dienen vermögen. In jedem Falle mußte sich die Dialektik so aus einem kritischen Hebel in einem magischen Zauberstab verwandeln. Freilich ist wie bei Hegel, so erst recht auch bei Marx und Engels die dialektische Methode keineswegs nur negativ zu bewerten: Insofern sie ein Gefühl für die Historizität, Bewegung, Offenheit vermittelt, kann sie zum echten Verständnis der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beitragen. Soweit sie schematisiert und verabsolutiert, versperrt sie freilich den Zugang zur Zukunft. Selbst wenn Marx anders als Hegel in seinem System Platz für eine Zukunft, die sich von der Vergangenheit grundlegend unterscheiden soll, schaffen will, so wird doch auch in diesem System diese Zukunft noch zu sehr als eindeutiges Produkt der Vergangenheit und Gegenwart gesehen. Insofern die Revolution und die Diktatur des Proletariats, der Sozialismus und der Kommunismus, die klassenlose Gesellschaft und die harmonische Menschheit der Zukunft bei Marx und Engels als bereits feststehende, naturnotwendige Größen erscheinen, auf die hin die ganze bisherige Entwicklung eindeutig angelegt ist, wird die Zukunft wieder zur Utopie und zum Mythos.³⁸

des Sozialismus in Frage gestellt: »Quant à la guerre, c'est pour moi l'éventualité la plus terrible. Autrement je me ficherais pas mal des caprices de Mme la France. Mais une guerre où il y aura 10 à 15 millions de combattants, une dévastation inouïe, seulement pour les nourrir une suppression forcée et universelle de notre mouvement, une recrudescence des chauvinismes dans tous les pays, et à la fin un affaiblissement dix fois pire qu'après 1815, une période de réaction basée sur l'innation de tous les peuples saignés à blanc – tout cela contre le peu de chances qu'il y a que de cette guerre acharnée résulte une révolution – cela me fait horreur. Surtout pour notre mouvement en Allemagne qui serait terrassé, écrasé, éteint par la force, tandis que la paix nous donne la victoire presque certaine.« (Friedrich Engels, Paul et Laura Lafargue, Correspondence, Band 1, Paris 1956, S. 226.)

³⁷ Vgl. Künzli, a. a. O., S. 777 ff.

³⁸ Das hat niemand früher und deutlicher erkannt als J. Révai, der bereits 1925 in seiner Kritik an Georg Lukács »Geschichte und Klassenbewußtsein« (Berlin 1923) dieses Problem wie folgt formuliert hat: »Der 'Mensch', nicht der Feuerbachsche, sondern der durch das Proletariat zu verwirklichende, ist ebenfalls Begriffsmythologie. Aber eine unvermeidliche Begriffsmythologie. Sie ergibt sich für den Standpunkt des Proletariats notwendig, weil dieses am Wendepunkt zweier Weltepochen steht und demnach sowohl die Zukunft als auch die Vergangenheit erblicken kann. Aber die Zukunft ist noch notwendig leer und die Vergangenheit trägt, gerade als Totalität, eine undurchdringliche Spur von Irrationalität in sich. Beides erzeugt die Begriffsmythologie, den Ausdruck 'der Unfähigkeit, in den Ge-

Diese Mängel deuten darauf hin, daß auch Marx und Engels bei allen genialen Antizipationen doch auch Kinder des viktorianischen Zeitalters waren und geblieben sind. Ihr System spiegelt insofern auch das 19. Jahrhundert wider: Das unvorstellbar rasche Anwachsen der Produktivität war ein Grund für ihren technologischen Optimismus. Das Elend des Proletariats und die Misere des – jüdischen oder nicht-jüdischen! – radikalen Intellektuellen im deutschen Vormärz waren Faktoren, die nicht nur zur totalen Negierung der gegenwärtigen Gesellschaft, sondern auch als Reaktion auf diese zu einer Verherrlichung der zukünftigen Menschheit führen konnten. Schließlich waren es aber wohl die besonderen Strukturprinzipien des Kapitalismus des vorigen Jahrhunderts, die Marx und Engels veranlaßt haben, ihre Methode zu einer historisch-materialistischen Gesamtkonzeption auszubreiten.

Für den Kapitalismus im 19. Jahrhundert war typisch, daß sich hier in vorher nie dagewesener Radikalität die ganze Gesellschaft von unten nach oben, von der materiellen Produktion und der Ökonomie zur Politik, zum Recht, zur Ideologie hin aufbaute. So war der homo oeconomicus die für das viktorianische Zeitalter typische sozial-historische Charaktermaske³⁹ und die von ihm bedingte und doch ihn zugleich bedingende ökonomische Gesetzlichkeit bestimmte die Struktur auch der höheren Sphären der menschlichen Kultur. In der kapitalistischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts rationalisierte sich wirklich die Politik immer mehr nach dem Ebenbilde der Wirtschaft und wurde die Psyche des Menschen, soweit sie das Modell des homo oeconomicus störte, ins Unbewußte verdrängt. Das, was Marx den ideologischen Überbau, die juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen und philosophischen Bewußtseinsformen einer Gesellschaft nennt, hatte sich im 19. Jahrhundert in der Tat so sehr entleert, daß es zu einem ideologischen Schein, zu einem »falschen Bewußtsein« geworden war, das nicht mehr das wirkliche Handeln und Trachten der Menschen bestimmte, dieses vielmehr nur noch nachträglich rechtfertigte und verhüllte. Für die voll entfaltete »bürgerliche Gesellschaft« – aber auch nur für diese! – gilt wirklich idealtypisch die These von Marx, daß ihre ökonomische Struktur die reale Basis ist, daß die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen und geistigen Lebensprozeß bedingt, daß das gesellschaftliche Sein des Menschen sein Bewußtsein prägt.⁴⁰

genstand selber einzudringen'. Aber diese Begriffsmythologie ist schon eine prinzipiell andere, wie die des bürgerlichen Rationalismus. Denn bei ihm handelte es sich um den gedanklichen Ausdruck der Unbegreifbarkeit der eigenen geschichtlichen Wirklichkeit, während jene nur auf Grund der Erkenntnis und Umwälzung derselben entsteht. Die Reproduktion der Hegelschen Antinomien der Dialektik weist nach vorwärts, nicht nach rückwärts. Die Verwandtschaft zwischen Hegel und Marx ist noch größer, wie in der Einstellung von Lukács. (Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Jg. 11, 1925, S. 236).

³⁹ Siehe hierzu Jutta Matzner, Der Begriff der Charaktermaske bei Karl Marx, in: Soziale Welt, Jg. 15, 1964, S. 130 ff.

⁴⁰ Wie sogar Lukács (a. a. O., S. 249 f.) zugibt, »interpretieren« dagegen die immanenten sozialökonomischen Gesetze in einer Krisensituation – je größer die Krise, um so geringer die ökonomische Determiniertheit (vgl. auch Revai, a. a. O., S. 235).

III

Im weiteren Fortschritt der Stabilisierung des Hochkapitalismus und der Perpetuierung der bürgerlichen Gesellschaft in Europa wurde sogar schließlich der Marxismus selber zusehends zu einer leeren Ideologie. Er verlor seine revolutionär-utopische Dynamik mehr und mehr. Die große Zukunftsvision der permanenten Revolution, der Diktatur des Proletariats und der klassenlosen Gesellschaft blieb bestenfalls als Inspiration für Maifeiern – im Werktag der reformistischen Arbeiterparteien verdünnte sie sich zum Kampf um temporäre Reform, um etwas mehr Volksherrschaft und soziale Sicherheit. Erst die Russische Revolution durchbrach die gewerkschaftliche und parlamentarische Routine: Nun schienen die Weltrevolution, die »Große Internationale Sowjet-Republik«, die »allgemeine Verbrüderung der Werktätigen«, »die lichte Welt des Kommunismus«⁴¹ wieder unmittelbar in Sicht zu kommen. Aber in dem Maße, wie die Weltrevolution ausblieb, verlor man in Westeuropa und Amerika wieder das Interesse an der Welt von morgen, wandte man sich erneut der immer noch stark vergangenheitsgeprägten Gegenwart zu. Trotz – oder wegen? – zweier Weltkriege, der Weltwirtschaftskrise, Faschismus und Stalinismus blieb erstaunlicherweise die Zukunft bis zur Jahrhundertmitte ein weißer Fleck auf der politischen und geistigen Landkarte des Westens. Als der Verfasser dieser Zeilen 1943 in den Vereinigten Staaten den Terminus Futurologie prägte, um die Bedeutung der Kategorie Zukunft ins Bewußtsein zu heben, erschien er eher als ein Ruffer in der Wüste.

Ein Jahrzehnt später hatte sich die Szene gründlich gewandelt. Nun erregte Robert Jungk sofort allgemeines Aufsehen, als er erklärte: »Die Zukunft hat schon begonnen.«⁴² Wie Jungk selber deutlich sah, war seit 1945 unsere Gesellschaft und Kultur in eine neue Phase dynamischer Entfaltung eingetreten. In der Tat, diese Gesellschaft befindet sich nun in ihrem dritten Entwicklungsstadium: Der erste Zeitabschnitt ging 1914 zu Ende, der zweite 1945 mit dem Einbruch des Atomzeitalters. Das Nachhinken unseres Bewußtseins hinter der realen Entwicklung brachte es freilich mit sich, daß sogar die Krise, in der sich unsere Zivilisation schon seit dem ersten Weltkrieg befunden hatte, uns erst nach 1945 voll bewußt wurde. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts liefert nun das 19. Jahrhundert nur noch ein Rückzugsgefecht, während das 21. Jahrhundert schon langsam zum Vorschein kommt. Es läßt jetzt deutlicher den Charakter einer revolutionä-

⁴¹ Dies die Sprache der Kommunistischen Internationale 1919/20 (vgl. O. K. Flechtheim, *Die KPD in der Weimarer Republik*, Offenbach 1948, S. 58 und Derselbe, *Bolschewismus 1917 – 1967 – Von der Weltrevolution zum Sowjetimperium*, Wien 1967, S. 17 ff.).

⁴² Dieses der Titel seines ersten »Best-Sellers« (Bern und Stuttgart 1952, rororo-Taschenbuchausgabe 1963).

nären Epoche spüren, die, wenn überhaupt, nur mit den »neolithischen« und »städtischen Revolutionen« von vor 10 000 und 6000 Jahren zu vergleichen ist.⁴³

Während die psychologische und kulturelle Verfassung und Haltung des Individuums wie der Gruppe ebenso wie die sozio-ökonomischen und juristisch-politischen Institutionen immer noch recht starr sind, beschleunigt sich die Wachstumsrate der wissenschaftlichen, technischen, industriellen Erfindungen und Veränderungen in immer atemberaubenderem Tempo. Noch bis in unsere Tage hinein war in der Tat, um Whitehead zu zitieren, »die Zeitspanne bedeutenden Wandels erheblich länger als die eines einzelnen menschlichen Lebens«. ⁴⁴ Im letzten Drittel dieses Jahrhunderts veralten Arzneimittel wie Flugzeuge, Tanks wie Raketen, physikalische Lehrbücher wie nationalökonomische Vorlesungen innerhalb weniger Jahrzehnte, wenn nicht gar Jahre.

In Anbetracht des Einbruchs der Atomenergie und der Automation in unsere Welt, des »Griffs nach dem Weltraum«⁴⁵ und der »biologischen Revolution«,⁴⁶ der Perfektionierung der Globalplanungen im Osten und des Einsatzes von Teilplanungen im Westen, des Erwachens der Dritten Welt und der Bevölkerungsexplosion kann selbst der ausgesprochene Traditionalist und überzeugte Konservative kaum noch schlicht verkünden, die Zukunft sei ohne besondere Bedeutung für den Menschen, da sie doch nur eine Fortsetzung oder Wiederholung der Vergangenheit darstellen könne. Ja, heute, da wir uns im dritten Drittel des Jahrhunderts befinden, das Jahr 2000 stets rascher näherrückt und sich damit auch das dritte Millennium am gar nicht mehr so fernen Zeithorizont deutlicher abzuzeichnen beginnt, entdeckt sogar der Neokonservative sein Interesse für die Zukunft – mag dieses auch nicht viel mehr bedeuten, als den Glauben, der technisch-wissenschaftliche Fortschritt würde allein alle politischen und wirtschaftlichen, sozialen und demographischen Probleme lösen und damit jedes Bemühen um radikale Strukturreformen in Gesellschaft und Kultur überflüssig, wenn nicht gar schädlich machen.

IV

Eine solche Haltung mag in einem beschränkten Maße als zukunftsorientiert erscheinen – futurologisch oder zukunfts wissenschaftlich sollte man sie kaum nennen. Gibt es aber darüber hinaus ernsthafte Anzeichen dafür, daß sich nun nach einem Jahrhundert die List'sche Idee einer »Wissenschaft der Zukunft« doch realisieren wird? Ist

⁴³ O. K. Flechtheim, *History and Futurology*, S. 71. – Nach Paul Bertaux (in: R. Schmid und W. Beck (Hg.), *Geplante Zukunft? Perspektiven für die Welt von morgen*, Göttingen 1966, S. 87) entspricht der Übergang von der paleo- zur neotechnischen Form der Menschheit der neolithischen Revolution.

⁴⁴ Hier zitiert nach Flechtheim, *History and Futurology*, S. 70.

⁴⁵ Jungk, a. a. O., S. 191.

⁴⁶ Das umstrittene Experiment: Der Mensch – 27 Wissenschaftler diskutieren die Elemente einer biologischen Revolution, Sonderausgabe in der Sammlung Modelle für eine neue Welt, München 1966.

etwa die Futurologie nur ein anderer Name für jene Zukunftswissenschaft? Der Beantwortung dieses Problems mögen wir näherkommen, wenn wir zunächst einmal das Wort Futurologie sprachlich analysieren. Gegen den Ausdruck Futurologie läßt sich einwenden, daß er – wie die Soziologie – aus lateinischem und griechischem Wortstamm gemischt sei. Wie ein ungarischer Soziologe⁴⁷ jetzt zu bedenken gibt, ist aber nicht nur das Wort Soziologie hybrid, sondern auch die Sache selber. Diese Widersprüchlichkeit gilt aber erst recht für die Futurologie – kein Wunder, daß ihr sowohl zu viel wie auch zu wenig Wissenschaftlichkeit vorgeworfen wird.

So beanstandet Bertrand de Jouvenel⁴⁸ den Terminus Futurologie, weil er uns glauben lasse, es gäbe eine Wissenschaft der Zukunft, die fähig wäre, mit Sicherheit vorauszusagen, was sein wird. Genau umgekehrt bemängelt neuerdings Robert Jungk⁴⁹ der noch 1965 seine Einleitung zur Sonderausgabe »Unsere Welt 1985« »Anfänge und Zukunft einer neuen Wissenschaft: Futurologie 1982« überschrieben hatte,⁵⁰ diesen Ausdruck, da er »fatale Assoziationen an Astrologie hervorruft«. Diesen Einwand habe ich freilich selber bereits 1966 vorweggenommen: »Ja, wenn es nur um die Wortprägung ginge, so sollten wir nicht vergessen, daß es sogar ähnliche Wortprägungen gibt, die kaum den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit im engeren Sinne erheben – ich meine die Ideologie, von der Astrologie ganz zu schweigen.⁵¹

Der Terminus Futurologie läßt die Frage, ob wir es mit einer neuen Wissenschaft zu tun haben, bewußt offen – beantworten kann man sie erst an Hand einer Untersuchung des Inhalts und der Methode des neuen Unternehmens. Vorab sei aber daran erinnert, daß die Entstehung einer Wissenschaft sowohl von der geschichtlich-gesellschaftlichen Situation und dem jeweiligen Erkenntnisstand wie aber auch von den recht praktischen Bedürfnissen des Augenblicks abhängt. Eine neue Disziplin entspringt nicht wie Pallas Athene in voller Rüstung dem Haupte Zeus'. Meist ist sie das Resultat einer langsamen Verwissenschaftlichung einer Summe von Erkenntnissen, die schon vorher als populär- oder vorwissenschaftliche Kunde oder Lehre (»Lore«)⁵² existierten. Von welchem Augenblick an man nun eine solche Kunde als Wissenschaft betrachten will oder kann, hängt u. a. von unserem Verständnis des Terminus ab. Orientiert sich unser Wissenschaftsbegriff noch immer stark an den exakten (oder auch »exak-

⁴⁷ Tamás Szecskö, *The Frontiers of Sociology*, in: *The New Hungarian Quarterly*, Jg. 8, Nr. 26, 1967, S. 188. (Er erklärt auf S. 189: »Sociology, for many years regarded as a science of today, is beginning to strain at the barriers of time, trying to look into the future and back into the past«).

⁴⁸ *Die Kunst der Vorausschau*, Neuwied 1967, S. 32.

⁴⁹ *Voraussage, Voraussicht und Entwurf*, in: E. Mucha (Hg.), *Im Spannungsfeld – Fünfzehn Jahre Evangelische Akademie Berlin 1952 – 1967*, Berlin 1967, S. 47.

⁵⁰ München 1965, S. 13.

⁵¹ O. K. Flechtheim, *Zur Problematik einer Futurologie*, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte*, Jg. 17, 1966, S. 199.

⁵² Der englische Ausdruck »lore« deutet noch klarer als das deutsche »Lehre« oder »Kunde« den Abstand zur Wissenschaft an. So nennen H. E. Barnes und H. Becker ihr großes Werk über die Entstehung und Geschichte der Soziologie »*Social Thought from Lore to Science*« (2 Bände, New York 1938).

testen«!) Wissenschaften wie Physik und Chemie, Astronomie und Mathematik, so werden doch immer mehr auch Disziplinen, die nicht »exakte Wissenschaften« im Sinne der Physik oder Astronomie sind, wie etwa die Meteorologie, die Psychologie oder die Ökonomie, nun ohne weiteres als Wissenschaften betrachtet. Man geht in der Regel aber noch weiter, indem man auch die Philosophie oder gar die Theologie zu den Wissenschaften zählt. Jedenfalls wäre es ganz falsch, von einer Disziplin, die sich Wissenschaft nennt, zu verlangen, daß sie nur absolut sichere Erkenntnisse liefere. Jouvanel⁵³ verfällt diesem Irrtum, wenn er erklärt, es könnten nur Fakten gewußt werden, »positives Wissen ist nur in Verbindung mit der Vergangenheit möglich«. Der Begriff Futurologie »wäre durchaus geeignet, die Gesamtheit der vorausschauenden Tätigkeit zu bezeichnen, ließe jedoch den Gedanken zu, daß die Früchte dieser Tätigkeit wissenschaftliche Ergebnisse seien, was sie nicht sein können, da – wie ich schon einmal gesagt habe – die Zukunft nicht der Bereich der unserem Wissen passivisch dargebotenen Dinge ist.« Wir dürfen nicht glauben machen, »es gäbe eine Wissenschaft der Zukunft, die fähig wäre, mit Sicherheit auszusagen, was sein wird.«

In Wirklichkeit enthält aber zumindest jede Gesellschaftswissenschaft einerseits induktive Wahrscheinlichkeitsaussagen, andererseits deduktive Aussagen über sichere Zusammenhänge.⁵⁴ Insofern unterscheidet sich die Futurologie von der Soziologie oder Ökonomie, ja sogar auch von der Psychologie oder Biologie gar nicht so grundsätzlich – allerdings kann der quantitative Unterschied in einem qualitativen umschlagen. Wo die Grenzlinie zu ziehen ist, kann jedoch nicht abstrakt und a priori, sondern nur ganz konkret und a posteriori entschieden werden. Im Falle der Futurologie wäre also zu fragen, ob die Zahl und das Gewicht der Prognose, die hier mit an Sicherheit grenzender oder doch erheblicher – auch praktisch nutzbringender – Wahrscheinlichkeit gemacht werden können, mit Anzahl und Bedeutung der Voraussagen den anderen Wissenschaften vergleichbar ist.

Es sind aber noch andere Momente zu berücksichtigen. Von erheblicher Bedeutung ist die ausgesprochen selbstkritische Haltung der Vertreter einer Wissenschaft. Richtig sieht Jungk,⁵⁵ daß die Zukunftsforschung sich »wissenschaftlich« nennen darf, »seit sie anfängt, sich selbst in Frage zu stellen, ihre eigenen Grenzen zu erkennen und nur noch Hypothesen über künftige Entwicklungen vorzuschlagen, statt eherne Gesetze zu postulieren.«

Die Wissenschaftlichkeit der Futurologie folgt nicht zuletzt aus der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Methodik. Diese dürfte aber doch wohl gegeben sein, selbst wenn ohne weiteres zugegeben ist, daß die Futurologie nicht über eine einheitliche Methode verfügt – ebenso wenig wie die Geographie, die Politologie oder die Soziologie. Mit Recht fragt von Eynern,⁵⁶ ob etwa die Wirtschaftswissenschaft

⁵³ a. a. O., S. 19 und 32.

⁵⁴ Vgl. hierzu auch N. M. Wildiers in: P. Teilhard de Chardin, Die Zukunft des Menschen, Olten 1963, S. 17 ff.

⁵⁵ a. a. O., S. 13.

⁵⁶ Grundlinien und Ziele wissenschaftlicher Politik, Bad Homburg v. d. H. 1955, S. 19.

mit nur einer Methode arbeite. Der Index zu dem Werk »Contemporary Political Science« zählt 46 Methoden auf. Ähnlich kennt die Soziologie einen Pluralismus der Methoden, Forschungstechniken, Schauweisen usw.⁵⁷ Erst recht wird die Futurologie mit einer Vielzahl von Methoden und Verfahren zu arbeiten haben, die von der exakten Quantifizierung und Statistik bis zur begründeten Vermutung im Sinne G. Weissers⁵⁸ und der Mikro-(Klein)-Utopie, sozialen Imagination und Phantasie Robert Jungks⁵⁹ reichen. Dabei wird die Futurologie als theoretische Disziplin der Voraussagen, Prognosen und Projektionen andere Methoden anwenden, als sie die Futurologie als Planungswissenschaft, d. h. als angewandte Wissenschaft, zu verwenden hat. Was man diese anbelangt, so wird sich in dem Maß, wie immer weitere Bereiche menschlicher Gesellschaft und Kultur geplant werden, auch die systematisch-theoretische Analyse der Probleme und Methoden des Planens vertiefen und entfalten. Daß – wenn die Katastrophe eines globalen Krieges vermieden wird – die Planwirtschaft im »Osten« sich zwar modifizieren, aber nicht verschwinden wird, dürfte eine »futurologische« Aussage sein, die einen an Sicherheit grenzenden Grad der Wahrscheinlichkeit besitzt. Aber auch in der »Dritten Welt« und im »Westen« wird die Planung wichtiger werden – daneben spricht man bereits von »globaler« und »planetarischer Planung«. Der Weg ins neue Jahrtausend wird sicherlich auch durch den »Wettkampf der Planungen in Ost und West« markiert sein.

So wird man immer exakter zwischen verschiedenen Methoden und Formen des Planens unterscheiden – zwischen globalen und flexiblen Perspektivplänen und detaillierten und verbindlichen Jahresplänen, zwischen »Imperativplänen« und »Indikativplänen«. Der »Gosplan« der Sowjetunion wirft andere Probleme auf als die französische »planification« oder die »Programmierung« der Privatwirtschaft. Während das »Nationalbudget« die Regierungspolitik verpflichten und Richtpunkte für die Wirtschaft geben soll, beschränkt sich die »volkswirtschaftliche Gesamtrechnung« auf eine Bestandsaufnahme. Hinsichtlich der Futurologie als Planungswissenschaft wird man der Behauptung H. Schelskys,⁶⁰ daß die Futurologie als Planungsdisziplin nur »den Rang einer bloßen Methodenwissenschaft ähnlich wie die Statistik« habe, da sie sich nur »von der Einheitlichkeit einer Methode her ('Planung' als informationstheoretische und -praktische Analyse) begründet«, möglicherweise gar nicht zu widersprechen haben.

⁵⁷ Vgl. den Beitrag von E. K. Scheuch über Methoden in R. König (Hg.), *Soziologie*, S. 184 ff.

⁵⁸ Vgl. hierzu K. Lompe, *Notwendigkeit, Grenzen und Problematik der »Zukunftsforschung*, in: *Die Mitarbeit*, Jg. 15, 1966, S. 422.

⁵⁹ R. Jungk in: R. Jungk und H. J. Mundt (Hg.), *Modelle für eine neue Welt*, Bd. 1: *Der Griff nach der Zukunft*, München 1964, S. 7 und S. 23 ff.; einige futurologische Verfahrensweisen sind angedeutet bei O. K. Flechtheim, *Eine Welt oder keine?*, S. 41 ff., Lompe, a. a. O., S. 418 ff.; B. de Jouvenel, a. a. O., *passim* und W. Warren Rozeboom, *Foundations of the Theory of Prediction*, Homewood, Ill. 1966 (Teil I: *The Statistics of Prediction*, Teil II: *The Assessment of Predictions*).

⁶⁰ *Planung der Zukunft*, in: *Soziale Welt*, Jgg. 17, 1966, S. 153 ff., insbesondere S. 172.

Die Futurologie ist aber nicht ausschließlich Lehre von den Planungstechniken – sie hat zwei weitere Aspekte, den der Vorhersage des Ungeplanten und den der Ideologiekritik. Bestandsaufnahme im Sinne des Voraussehens, Vorausdenkens und Voraussagens der kommenden Dinge gerade auch, soweit sie nicht geplant sind, bleibt eine ihrer wichtigsten Aufgaben. Nur in der Albraumwelt von Orwells »1984« ist alles geplant – in der Wirklichkeit von morgen wird es auch weiterhin bedeutsame Prozesse in Natur und Kultur geben, die ungeplant und »frei«, automatisch und spontan ablaufen werden. Gerade die von Alfred Weber und R. M. MacIver⁶¹ so bezeichnete eigentliche Kultursphäre mag auch weiterhin wichtige Elemente individueller und kollektiver Spontaneität aufweisen. Die epochalen Probleme der Menschheit – die Automation, die Weltpolitik und vor allem die Bevölkerungsbewegung – werden sich aber auch aller Voraussicht nach noch lange Zeit weitgehend einer rationalen Universalordnung und humanen Globalregelung entziehen – und gerade deshalb in den kommenden Jahren und Jahrzehnten zu fatalen Bedrohungen werden. Just in diesem Sektor wird die Futurologie die Tendenzen und Trends, die Probleme und Prozesse der nächsten Zeit zu klären haben.

Sie wird dabei etwa zu fragen haben, in welchem Tempo die wissenschaftlich-technisch-industrielle Dynamik weitergehen, die Produktivität anwachsen wird. Wie wird zugleich die Menschheit durch das Hereinbrechen früher kaum vorhersehbarer Bedrohungen wie etwa explosiver Bevölkerungsvermehrung, Erschöpfung von Rohstoffen, Verschmutzung von Wasser und Luft, Überwuchern der Zerstörungskräfte, Verkümmern der Persönlichkeit berührt werden und wie wird sie diese Gefahren zu bannen suchen?⁶² Werden die positiven Perspektiven einer relativ harmonischen, vom Arbeitszwang befreiten, auf dem Lustprinzip⁶³ beruhenden Kultur der Zukunft mit den Erfordernissen einer dynamisch weiter wachsenden, in immer fernere Welträume vorstoßenden Menschheit zu vereinbaren sein?⁶⁴ Bei der Behandlung dieser Fragen wird die Futurologie nach allen Seiten offen und kritisch zu sein haben – sowohl gegenüber dem technologischen Optimismus am status quo orientierter Technographen, Wissenschaftler, Manager wie aber auch gegenüber dem Kultur-Pessimismus der Seher, Dichter und Künstler – etwa eines George Orwell oder Aldous Huxley. Deren sich heute noch so widersprechende Thesen wird sie zunächst einmal als Hypothesen kritisch zu überprüfen

⁶¹ Vgl. hierzu O. K. Flechtheim, *Grundlegung der Politischen Wissenschaft*, Meinheim a. S. 1958 S. 21 ff. und Derselbe, *History and Futurology*, S. 43 ff.

⁶² Vgl. hierzu auch die Bemühungen des Pariser »Institut de la Vie« (Eric Weiser, *Die Zukunft soll doch besser werden – Sechs »Unsterbliche« wollen der Gefahr der Atomverseuchung und Degeneration begegnen*, in: *Der Tagesspiegel* v. 21. 2. 1965, S. 25).

⁶³ Vgl. hierzu jetzt H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt 1965, S. 129 ff.

⁶⁴ Max Borns Ablehnung der Raumfahrt sollte sehr ernst genommen werden (vgl. dazu P. Jordan, *Wie sieht die Welt von morgen aus?*, München 1958, S. 16 ff.).

und miteinander abzustimmen haben. Nur so kann es ihr gelingen, die Chancen und Gefahren der Zukunft zu antizipieren. Diese Art des Prognostizierens wird zu den anspruchsvollsten und verantwortlichsten Aufgaben einer futurologischen »Synopsis« gehören.

Menschliche Handlungen und Unterlassungen, die ein untrennbarer Bestandteil der sich entfaltenden Zukunft sind, müssen dabei möglichst genau in die Vorhersage einbezogen werden.⁶⁵ Wie aber die Futurologie häufig die objektive Entwicklung in der Zukunft überhaupt nur mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit zu erfassen vermag, so wird die Prognose auch das zukünftige subjektive Verhalten der Menschen oft nicht mit absoluter Sicherheit bestimmen können. Ob dann der einzelne den aussichtsreicheren Kurs wählt oder ob er sich für den weniger wahrscheinlichen entscheidet, bleibt Folge seiner »freien«, von seinen Wertmaßstäben mitbedingten Wahl. Freilich wird nun die Futurologie ihrerseits das durch eine fundierte Kenntnis der Zukunft mitbeeinflusste Verhalten der Menschen wieder in ihr Kalkül miteinzubeziehen suchen. Dabei mag sich ergeben, daß die Prognose des Futurologen ohne praktischen Einfluß auf die zukünftige Entwicklung bleibt: Der Futurologe ist dann in einer ähnlichen Lage wie der Astronom, der den Lauf eines Gestirns berechnet und bekannt gibt. Umgekehrt können die Aussagen der Prognostiker selbst den Gang der zukünftigen Entwicklung entscheiden. Diese Macht kann den Futurologen in eine wirklich tragische Situation bringen, wenn er aus seiner Analyse schließen muß, daß die von ihm positiv bewertete Entwicklung weniger wahrscheinlich ist als der von ihm negativ gewertete Verlauf. Macht er diesen Sachverhalt publik, so mag diese seine Prognose ihrerseits die Chancen des positiven Ausgangs weiter verringern. Angesichts eines solchen Dilemmas mag sich der Futurologe fragen, ob er nicht ausnahmsweise die Aussage nicht so neu – es ähnelt jenem Fall im Alltag, wo ich mich fragen muß, ob ich, wenn ich die volle Wahrheit sage, um konsequent zu bleiben und so auch meine Glaubwürdigkeit zu bewahren, nicht einen außerordentlich fatalen und irreparablen Schaden anrichten würde. Angesichts eines solchen – wohl unlösbaren! – Konflikts zwischen dem Ideal der absoluten Konsequenz und der Ausnahme der Inkonsequenz verteidigt L. Kolakowski⁶⁶ recht einleuchtend diese, da hier »völlige Konsequenz praktisch gleichbedeutend mit Fanatismus« sei.

VI

Schließlich wird die Futurologie aber noch mehr sein müssen als Planungswissenschaft und Prognoselehre. Geht es ihr noch nicht nur um die systematische Sammlung und Sichtung von Projektionen und Korrelationen oder um die sorgfältige Planung und Programmierung von Technik und Wissenschaft, Wirtschaft und Verkehr – die Futuro-

⁶⁵ Daß das methodisch möglich ist, haben E. Grunberg und F. Modigliani (The Predictability of Social Events, in: The Journal of Political Economy, vol. LXII, 1954, S. 465 ff.) mathematisch nachgewiesen.

⁶⁶ Der Mensch ohne Alternative, München 1960, S. 240.

logie umfaßt auch eine bestimmte Haltung, einen Denkansatz oder »approach«, ja eine »Philosophie« d. h. eine zukunftsorientierte Kritik von »Ideologie« und »Utopie« im Sinne von Karl Mannheim^{66a}.

Inzwischen fand die klassische Utopie der Menschlichkeit ihr Gegenstück in der Gegenutopie eines Jack London, Semjatin oder Orwell. War die Utopie vor allem ein Kampf gegen die ideologische Verabsolutierung von Vergangenheit und Gegenwart, so ist die Gegenutopie ein Echo auf das Versagen der optimistischen Utopie. Neuerdings ist die sogenannte »Entideologisierung« hinzugekommen, die vielen als die einzig mögliche Antwort auf alle drei gescheiterten Denkwürfe und Weltbilder erscheint, sich bei näherem Zusehen allerdings doch weitgehend als eine Rückkehr zur ursprünglichen Ideologie erweist. Der status quo einer sozial- und rüstungskapitalistischen Massen- und Klassendemokratie erscheint nun nämlich als so »natürlich« und »ewig«, daß er einer systematisch fundierten und gründlichen Rechtfertigung und Erklärung – von Kritik ganz zu schweigen! – gar nicht mehr bedarf. In dem Maße, wie die politischen Richtungen und Parteien – zeitweise? – aneinanderrücken, verschwimmen die Gegensätze von kapitalistisch und sozialistisch, von konservativ und liberal, von christlich und weltlich – es bildet sich so eine Art Einheitsideologie, wie sie etwa in den USA schon lange vorherrschend gewesen ist. Diese »Entideologisierung« stellt in Westen nicht mehr als einen Trend dar – es wäre übertrieben zu behaupten, dieser sei in toto »unideologisch« geworden. So stark die Institutionen und Gruppen, die die traditionalistische oder reaktionäre Ideologie tragen, überall in der Welt sein mögen – man stößt auch immer wieder auf dynamische und fortschrittliche Kräfte, die die vorherrschenden Verhaltensweisen und Denkschablonen kritisieren und bekämpfen.

Im Lichte einer futurologischen Kritik erweisen sich Ideologie und Utopie, Gegenutopie und »Entideologisierung« alle vier als Phänomene der Entfremdung und Verdinglichung, wenn auch Inhalt, Form und Funktion je verschieden sind. Gegenüber der Ideologie – sowohl in ihrer ursprünglichen wie in ihrer »entideologisierten« Gestalt – betont die Futurologie das Erfordernis der radikalen Kritik des status quo, der Orientierung der Gegenwart an der offenen Zukunft. Im Gegensatz zur Utopie überhöht sie die Zukunft aber nicht zu einem Paradies, im Gegensatz zur Utopie relativierenden Gegenutopie reduziert sie sie freilich auch nicht auf eine Hölle. Die futurologische Bedeutung von Utopie und Gegenutopie liegt darin, daß sie als »Als-ob«-Kategorien bestimmte Grenzsituationen besonders deutlich machen können. Während die Gegenutopie die ständige Gefahr des Nihilismus symbolisiert, ist uns die Utopie Ansporn zu einem Handeln ohne jede Gewähr restlosen Gelingens. Dabei wird die Futurologie insbesondere in dynamischen Epochen den relativen Vorrang der Utopie gegenüber der Ideologie, der Antithese gegenüber der These, der »Linken« gegenüber der »Rechten« anerkennen müssen.

^{66a} Ideologie und Utopie, 3. Aufl., Frankfurt 1952, S. 49 ff. und 169 ff.

Eine Futurologie wird nämlich die Zukunft als den Handlungsspielraum des Menschen sehen, innerhalb dessen dieser versucht, die Herrschaft der »Unwerte« – Unfriede und Ungerechtigkeit, Unfreiheit und Unwahrheit – und der sich mit diesen identifizierenden Kräfte zu reduzieren und die Macht der »Grundwerte« – Friede und Gerechtigkeit, Freiheit und vor allem Wahrheit – zu maximieren, d. h. dem Leben gegenüber dem Tod zu einem, wenn auch noch so prekären und ephemeren Triumph zu verhelfen.⁶⁷ Die Verwirklichung dieser Werte ist stets ein Vorstoß in die Zukunft, Antizipation einer besseren Welt, Sieg der »Utopie« über die »Ideologie«. Dieser Sieg muß immer wieder neu errungen werden, wobei zwar der Weg kaum weniger wichtig ist als das Ziel, die Mittel ähnlich bedeutsam sind wie der Zweck, es aber nicht einfach darum gehen kann, Ideologie und Utopie à tout prix in der Mitte zu versöhnen.⁶⁸

Der Futurologie erscheint nämlich die radikal-utopische Haltung als ein stets bedrohtes, nur hier und da zum Durchbruch kommendes Kulturprodukt, das konservativ-ideologische Verhalten dagegen als ein ursprünglich-natürliches Moment, das sich stets von neuem ohne unser Zutun automatisch und instinktiv restauriert, so wie sich Herrschaft, autoritäre Führung und Gewaltsamkeit immer wieder gegenüber Genossenschaft, funktionaler Leitung und Gewaltlosigkeit »naturanwendig« durchgesetzt haben und wohl auch noch auf lange Zeit durchsetzen werden. Ideologie und Utopie haben also einen durchaus unterschiedlichen Stellenwert – beide können nur »aufgehoben« werden durch die rationale und kritische Fortbildung der Utopie zur Futurologie als einer »konkreten« oder »positiven realen Utopie«.

Ist nun aber eine solche Futurologie, die ein Moment der Utopie im Hegelschen Sinne »aufhebt«, überhaupt noch objektive Wissenschaft im üblichen Sinne des Wortes: Sie ist es in der Tat zumindest insofern, als sie niemals auch nur in einem einzigen Punkt dem wissenschaftlichen Prinzip oder Postulat der Wahrhaftigkeit, Universalität und Objektivität zuwiderhandeln wird – Objektivität hier als »Ergebnis des institutionell gesicherten, sozialen oder öffentlichen Charakters der wissenschaftlichen Methode«⁶⁹ verstanden. Alle das Zukünftige betreffenden wissenschaftlichen Urteile bleiben absolut verbindlich. Selbst dort, wo es nicht um an Sicherheit grenzende Aussagen der Wahrscheinlichkeit geht, sondern nur um Weissers »begründete Vermutungen«, darf die Futurologie diese nicht verfälschen, »färben« oder auch nur übersehen. Lediglich in der Sphäre der wirklich freien und offenen Möglichkeiten sind die Futurologen berechtigt – und verpflichtet! – eindeutig zu postulieren, was sein soll und was nicht sein

⁶⁷ Vgl. hierzu und zum folgenden auch O. K. Flechtheim, Zum Wertproblem in der Politik, in: Politische Vierteljahresschrift, Jgg. 5, 1964, S. 197 ff.

⁶⁸ Insofern hat W. Dirks (Die Christliche Demokratie in der Deutschen Bundesrepublik, in: Frankfurter Hefte, Jgg. 8, 1953, S. 671 ff.) wohl recht, wenn er erklärt, die Mitte könne jeweils nur ein Ergebnis sein, nicht aber ein Ziel, auf das man von vornherein zusteure.

⁶⁹ Horst Hinz, Blick in die Forschung – Zur Methode der Sozialwissenschaften, in: Vierteljahresshäfte zur Wirtschaftsforschung, Jgg. 1966, S. 518.

soll, was der Menschheit nutzen und was ihr schaden dürfte, was dem Leben dienlich sein und was zu Tod und Verderbnis führen mag. Kann man hier von einer »Parteilichkeit« aller Wissenschaften einschließlich der Futurologie sprechen, so hat diese Parteilichkeit doch nichts mit einer Verfälschung der Gegebenheiten im Stile eines gewissen »Marxismus-Leninismus« zu tun. Sie stellt sich vielmehr als eine klare und bewußte Entscheidung des handelnden Menschen im freien Raum der Möglichkeiten dar. Das meinte vielleicht auch Karl Korsch,⁷⁰ als er einmal erklärte, die Einführung »des Elements der Partei in die materialistische Wissenschaft« vermindere nicht deren Objektivität. So vermeiden wir auch einen totalen Relativismus, bei dem jede Entscheidung als Ausdruck einer irrationalen, rein subjektiven »persönlichen Gleichung« erscheint. Wir bemühen uns um die Erarbeitung einer Wahrheit, bei der »das Negative« des Irrtums zum Verschwinden gebracht werden kann durch die Methode der Konfrontation und durch Lombardo Radices⁷¹ »sanfte Gewalt der Vernunft«, wie sie sich auch bei den Wissenschaftlern findet. Diese führt zu einer weiteren Konkretisierung dessen, was bei Marx in den Feuerbach-Thesen⁷² noch recht abstrakt als »Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit« des menschlichen Denkens charakterisiert wird.

Die Futurologie wird also um einen Wahrheitsbegriff bemüht sein müssen, der am Gegebenen, Möglichen und Wünschbaren in Vergangenen die bewußte Lage, sondern auch Behauptung der Wahrheit gegenüber der mehr oder weniger unbewußten Verhüllung und Verzerrung, Einseitigkeit und Kurzsichtigkeit. Die Futurologie wird dabei sowohl die untheoretisch-impressionistische Verabsolutierung des Gegebenen und Partikularen wie auch die super-theoretisch-spekulative Hypostasierung des Gesollten und Totalen mittels eines institutionalisierten geschlossenen Systems zu vermeiden suchen. Damit weist sie den Anspruch der Machthaber, im Namen der Institution darüber zu entscheiden, was falsch und was richtig ist, ihren Versuch, ihre Herrschaft und die sie stützenden Dogmen jeder kritisch-rationalen Überprüfung zu entziehen, zurück. Eine futurologische Haltung wird zwischen der Skylla eines empirischen Pragmatismus, der nur Vergangenheit und Gegenwart kennt, und der Charybdis eines dogmatischen Monismus, der die Zukunft zur Disposition der Potentaten stellt, ihren Weg suchen – im Wissen um die ganze Gebrechlichkeit und Entfremdung der menschlichen Existenz, aber auch in der unbesiegbaren Hoffnung auf ein Stück Heilung und Humanisierung des Menschen.

Die Zukunft als Hoffnung und Aufforderung wird so im Zeichen des totalen Menschen, nicht des totalen Staates⁷³ zu stehen haben.

⁷⁰ Hier zitiert nach der Einführung von Erich Gerlach zu K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt 1966, S. 26.

⁷¹ Lucio Lombardo Radice, *Pluralismus in marxistischer Sicht*, Werkhefte, Jg. 19, 1965, S. 247 ff., insbesondere S. 252; hierzu auch A. Stüttgen, *Pluralistische Gesellschaft als Aufgabe*, ebenda, S. 254 ff.

⁷² Zu diesen vgl. jetzt auch Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1, Frankfurt 1959, S. 288 ff.

⁷³ Th. Prager, *Die Zukunftsvorstellungen des Marxismus*, in: *Tagebuch*, Jg. 21, 1966, Nr. 12, S. 5.

Appelliert dabei die Futurologie an alle Menschen guten Willens und klaren Verstandes, so sollte sie besonderes Gehör bei den »Nonkonformisten« hüten und den »Revisionisten« drüben finden. Als Teil der Dritten Kraft mag sie so ihr Teil dazu beitragen, daß sich immer mehr kritische Geister über alle Länder und Lager hinweg in der Vision einer Welt zusammenschließen, »in der die am schwersten zu vereinbarenden Elemente menschlichen Handelns miteinander verbunden sind, . . . Güte ohne Nachsicht, Mut ohne Fanatismus, Intelligenz ohne Verzweiflung und Hoffnung ohne Verblendung«.⁷⁴

⁷⁴ L. Kolakowski, a. a. O., S. 280.

REFLEXION UND DENKEN

K. H. Uolkmann-Schluck

Köln

Die Reflexion ist seit längerem schon zu einer Forderung erhoben, die überall an uns ergeht. Es wird von uns verlangt: die Reflexion auf die Bewußtseinsstrukturen, auf die gesellschaftlich-politischen Strukturen, auf die Ziele und Methoden der Wissenschaften, auf die Interdependenz von Wissenschaft, Gesellschaft und Politik. Was hat es mit dieser Forderung auf sich? Sie wird vor allem von den politisch Progressiven erhoben. Aber wie wird diese Forderung ihrerseits begründet: Muß die Reflexion, wenn sie dergestalt als unbedingte Forderung auftritt, nicht auch ihrerseits ihre eigene Legitimation erbringen?

Es zeigt sich hier aber noch ein anderes Problem. Die politisch Progressiven drängen auf eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Tat. Andererseits verlangen sie unaufhörlich die Reflexion. Aber ist die Reflexion nicht eine theoretische Haltung? Wie verträgt sich der Tat- und Veränderungswille mit der unablässigen Aufforderung zur Reflexion, durch welche man sich doch in eine theoretische Haltung begibt?

Unsere Erörterung ist durch zwei Fragen veranlaßt:

1. Wie ist die Forderung nach Reflexion begründet?
2. Wie steht diese Forderung zum Tat- und Veränderungswillen?

Die Beantwortung der beiden Fragen verlangt eine Wesensbesinnung auf die Reflexion.

Die Reflexion, so denkt man gemeinhin, versetzt uns zu allem und jedem in ein gegenständliches Gegenüber im Sinne (um einen mittelalterlichen Ausdruck zu gebrauchen) der *realitas obiectiva*. So gesehen wäre die ebenfalls mittelalterliche Unterscheidung von *intentio recta* und *intentio obliqua* für die Bestimmung der Reflexion geeignet. Diese Unterscheidung meint etwa das folgende: Wenn ich einen Baum sehe, dann ist meine Aufmerksamkeit geradeaus auf den Baum gerichtet. Ich weile in der *intentio recta*. Nun kann ich aber auch mein Sehen des Baums zum Gegenstand des Vorstellens machen.

Dann ist meine Aufmerksamkeit nicht mehr geradeaus auf den Baum gerichtet, sondern sie ist auf mein Sehen des Baums zurückgebogen. Ich halte mich in der *intentio obliqua*. Und so kann ich alles und jedes zum Gegenstand der *intentio obliqua* machen.

Wenn die Reflexion so verstanden wird, dann bleibt unbegreiflich, inwiefern sie den Menschen in seine Grundstellung zur Welt versetzt. Denn die *intentio recta* ist doch das Erste und Grundlegende, die reflektierte Blickstellung der *intentio obliqua* dagegen das Zweite, das in der *intentio recta* Fundierte. Wie kann das Zweite, das Nachträgliche zum Prinzip des Weltverhaltens werden? Ist das nicht eine Verkehrung der natürlichen Verhältnisse?

Kein Zweifel: Mit der üblichen Auffassung von der Reflexion, nach der sie etwas in der *intentio recta* Fundiertes, nur nachträglich und beihier Vollzogenes ist, kommen wir nicht an diejenige Reflexion heran, die uns heute überall abverlangt wird. Die Frage ist daher: Wie kommt die vergegenständlichende Reflexion dazu, die Wahrheit dessen auszumachen, was in Wirklichkeit ist? Wie kommt die Reflexion zu diesem Rang?

Man kann mit Recht sagen, daß Descartes die Struktur der Reflexion in dem Satz: *cogito me cogitare* auf ihre bündigste Form gebracht hat. Aber dieser Satz faßt nicht eine gelegentlich in Vollzug gesetzte Tätigkeit des Denkens, sondern den Wesenscharakter des Denkens überhaupt in dem ganz weiten Sinne von Bewußtsein. Sodann suchte Descartes in dem *cogito me cogitare* nicht so sehr den Ausdruck für die Reflexion, sondern er fand darin die Seinsgewißheit des *existo*. Descartes setzte in diesem Satz das Maß für das, was überhaupt in der Weise des in Gewißheit Seienden ist. Aus dem *cogito me cogitare* ergeht an jedes Seiende die Forderung, sich als ein in Gewißheit Anwesendes vor dem Bewußtsein und für das Bewußtsein auszuweisen. Das Entscheidende ist in der Tat die Reflexion, aber diese als der Wesensvollzug des Bewußtseins selbst und durch die Reflexion dann das Ich oder das Ich in seiner Erweiterung zum gesellschaftlichen Wir. Die neuzeitliche Reflexion ist daher primär kein bloßer Akt der Erkenntnis, sondern – wenn diese Unterscheidung hier überhaupt noch statthaft ist – ein Akt des Seins, ein *actus essendi*. Das besagt: Das Sein, das *esse* des Ich oder des Wir besteht in einem Wirken, einer *actualitas*, die durch das *ego cogito*, also durch das Selbstbewußtsein bestimmt ist. Das Sein des Ich oder des Wir besteht im selbstbewußten Wirken oder im Wollen. Nun ist aber alles Wollen, sofern es durch das Bewußtsein bestimmt ist, ein Sichwollen. Deshalb birgt das als Sichwollen gedachte Sein eine Mehrzahl wesentlicher Auslegungsmöglichkeiten in sich, je nachdem, was das Sichwollende ist: die Vernunft, das Ich, der Geist, das Leben, und dieses entweder als triebhafte Animalität und deshalb in der Weise der Willensverneinung wie bei Schopenhauer oder, wenn das Selbstbewußtsein die höchste Manifestation des Lebens selbst ist, in der Form der unbedingten Selbstbejahung des Lebens wie bei Nietzsche oder die Existenz des auf sich vereinzelt Einzelnen oder das Ganze der Nation oder das Wir der Gesellschaft, schließlich der Wille selbst, der nur das Eine will, daß alle Möglichkeiten des Wollens und Wirkens seinem Befehl unterstellt sind.

Es wird klar, daß in der Reflexion gegründete Sein als ein Sichwollen verschiedene metaphysische Grundstellungen zuläßt, die im Gang der neuzeitlichen Geschichte dann auch bezogen worden sind. Es sind metaphysische Grundstellungen, die zwar untereinander verwandt sind, die sich jedoch nicht in der Weise gegeneinander aufrechnen und vermitteln lassen, daß sie von einer einzigen Grundstellung umgriffen und in sie aufgehoben werden können. Die neuzeitliche Metaphysik ist in sich selbst bereits pluralistisch, so daß der moderne Pluralismus seine Herkunft aus dieser Metaphysik hat. Daß es sich so verhält, bekundet sich vor allem darin: Die geschichtliche Wesensvollendung der Metaphysik hat drei Gestalten: die Spätphilosophie Fichtes, die Philosophie Schellings und die Philosophie Hegels. Aber keine dieser drei Gestalten des Absoluten läßt sich auf die anderen zurückführen. Sie alle sind in gleicher Weise absolut, so daß es die Philosophie des Absoluten niemals gegeben hat. Ja, die Vollendung der Metaphysik ist noch nicht ihr Ende. Es tritt noch eine letzte Möglichkeit vor das Denken: Durch eine totale Umdrehung aller bisher maßgeblichen Rangordnungen das Sein in das Werden loszulassen und das Werden, damit es den Anspruch auf Sein erfüllen kann, als Leben zu deuten. Das ist der philosophische Grundgedanke Nietzsches.

Wir erfahren heute das Bewußtsein und deshalb, gemäß der Erkenntnis von Karl Marx, den Willen als ein politisch-gesellschaftliches Sichwollen. Nehmen wir das Bewußtsein in diesem gesellschaftlich-politischen Sinn, dann beantworten sich die beiden Fragen, die unsere Überlegungen veranlaßt hatten.

1. Der Grundcharakter des Bewußtseins ist die Reflexion oder besser: die Reflexibilität. Wird die Reflexion vollzogen, dann gelangen wir nicht nur in ein gegenständliches Gegenüber zu diesem oder jenem, sondern wir erringen eine Freiheit unserem eigenen Bewußtsein gegenüber. Nun ist dieses Bewußtsein primär gesellschaftlich-politisch. Deshalb versetzt uns die Reflexion auf das Bewußtsein in eine Freiheit zu unserer geschichtlichen Lage, d. h. zu den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen wir uns befinden. Wird die dem Bewußtsein eigene Reflexibilität vollzogen, dann erwerben wir uns die Freiheit uns selbst gegenüber, dergestalt, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse zum Gegenstand des Erkennens und des Wollens und Wirkens werden. Die Forderung nach Reflexion gründet in der durch sie eröffneten Freiheit. Um der Freiheit willen wird die Forderung nach Reflexion erhoben.

2. Wie stehen Reflexion und Tatwille zueinander? Gewöhnlich stellt man sich das Verhältnis so vor: Dem Handeln muß natürlich eine Reflexion vorangehen, weil das Handeln sonst blindlings geschehe. So gesehen bedeutet Reflexion nur das Nachdenken über die Ziele und das Überdenken der Mittel und Wege, durch die und auf denen die Ziele erreicht werden können. Solches Nachdenken und Überdenken gehört zu jeder Art von Praxis, deren vollständige Analyse Aristoteles in seiner Ethik längst vorgelegt hat. Wir haben es hier jedoch nicht mit dem Denken zu tun, das zu jedem Handeln irgendwie gehört, sondern mit der Reflexion, die auf das Bewußtsein selbst in seiner Beziehung zum Gegenstand geht, so daß der Gegen-

gen läßt, in seinem eigenen Wesen zu erblicken. Das gilt es, sich klar zu machen. Denn hier treffen wir auf eine Grenze der Reflexion, die nicht ein Mangel, nicht eine verneinende Schranke, sondern die Bestimmtheit ihres Wesens ist. Der Reflexion, und das ist das Gesetz ihres eigenen Wesens, wird alles Gedachte zu etwas Gegenständlichem, sei es des Erkennens, sei es des Wollens. Die Grundformel der Reflexion: *cogito me cogitare* drückt aus, daß durch den Vollzug der Reflexion das Bewußtsein sich selbst zum Gegenstand wird, und zwar, sofern es ein politisch-gesellschaftliches Bewußtsein ist, zugleich und vor allem zum Gegenstand der Praxis. Der Bereich jedoch, den die Reflexion eröffnet, und innerhalb dessen das Bewußtsein sich selbst als Gegenstand der Erkenntnis und des Handelns erscheint – dieser Bereich ist selbst kein Gegenstand und nicht etwas Gegenständliches. Also etwas Ungegenständliches? Allerdings; aber wenn wir es bei dieser bloß negativen Kennzeichnung belassen, dann hätten wir diesen Bereich doch wieder nur aus dem Hinblick auf gegenständlich Vorstellbares bestimmt und nicht aus ihm selbst gedacht. Der freie Bereich ist in seinem eigenen Wesen nicht gegenständlich vorstellbar, weil alles gegenständlich Vorstellbare uns innerhalb dieses Bereiches entgegensteht. Also, so folgern wir anscheinend richtig und doch übereilt, ist er wohl etwas Undenkbares und deshalb Irrationales. Aber so verhält es sich nicht. Zwar läßt er sich nicht gegenständlich vorstellen und auch nicht beschreiben, weil alles Beschreiben ein gegenständliches Vorführen ist. Aber der Bereich *ist* und ist nicht nicht, und er ist, weil er ist, auch immer schon in einer Hinsicht von uns *gedacht* und deshalb nichts Irrationales. Er wird von uns gedacht oder mitgedacht als die Bedingung der freien Zuwendung zu uns selbst, d. h. zu dem uns bestimmenden Bewußtsein. Das bedeutet aber zugleich: der freie Bereich wird von uns gedacht nur in Hinsicht auf die Gegenstände unseres Erkennens und Wollens; er wird nicht in dem gedacht, was er in sich selbst ist. Daraus geht hervor: Wir können den Bereich in seinem eigenen Wesen erst durch ein Denken erreichen, das nicht den Charakter der Reflexion hat, die zwar ein Denken ist, aber ein solches, dem alles zum Gegenstand des Vorstellens wird, dem sich daher der Bereich in seinem eigenen Wesen entzieht.

Wir machen uns die Frage, um die es hier geht, noch auf die folgende Weise klar: Die Reflexion eröffnet den Bereich einer freien Zuwendung zu uns selbst. Sie eröffnet ihn durch ihren Vollzug, aber sie setzt ihn nicht. Was sie setzt, ist das Seiende als Gegenstand der Erkenntnis und des Wollens. Deshalb ist die Freiheit nicht eine Folge der Reflexion, sondern die Reflexion verdankt die ihr eigene Freiheit dem Bereich, den sie eröffnet und besetzt, den sie aber gleichwohl in ihrem eigenen Wesen nicht zu erblicken vermag. Damit das geschieht, bedarf es eines anderen Denkens, das wir noch nicht kennen, zu dem wir uns aber aufmachen müssen, wenn uns der Wesensbereich der Freiheit selbst zueigen werden soll. Ein solches Denken zu finden, d. h. es denkend zu erlernen, ist eine Hauptaufgabe der gegenwärtigen Philosophie.

Wir wollen ein Denken, das imstande ist, den Freiheitsbereich selbst zu denken. Aber können wir ein solches Denken überhaupt wollen? Alles Wollen ist ein gegenständliches Vorstellen, und wenn wir das

gesuchte Denken zu etwas Gewolltem machen, dann wird es uns auch schon zu einem Gegenstand des Vorstellens. Der Weg zu dem gesuchten Denken geht daher nicht über das Wollen, sondern über das Nichtwollen. Aber dieser Ausdruck »Nichtwollen« ist zweideutig. Nichtwollen bedeutet einmal ein Wollen, in welchem ein Nein spricht, das sich gegen das Wollen richtet, ein das Wollen negierendes Gegenwollen. Nichtwollen bedeutet sodann das, was außerhalb jeder Art von Wollen bleibt, was niemals durch ein Wollen vollzogen oder erreicht werden kann. Das Nichtwollen im ersten Sinne kommt hier nicht in Betracht; denn es endet in Resignation und Passivität, in einem bloßen Treiben- und Gleitenlassen der Dinge. Wir aber sind und bleiben die Wollenden, diejenigen, die durch die Anstrengung der Reflexion zu unserem Bewußtsein in ein Verhältnis der freien Zuwendung gelangt sind. Aber wir bleiben zugleich im gegenständlichen Vorstellen und Wollen von diesem frei und überlassen uns jenem freien Raum selbst, in den wir durch den Vollzug der Reflexion versetzt werden und in dem wir uns bislang aufhalten, ohne ihn selbst zu denken.

Aber können wir denn beides sein: die gegenständlich Vorstellenden und die aus der gegenständlichen Vorstellung Entlassenen? Für diese Haltung, die uns hier abverlangt wird, hat Heidegger das Wort Gelassenheit gefunden. Gelassenheit zeigt sich niemals außerhalb des Erkennens und Handelns; denn dieses Außerhalb wäre bloße Passivität, die sich von der Aktivität des Wollens her als deren Negation bestimmt. Gelassen sein können wir nur inmitten des Erkennens und Handelns, dann nämlich, wenn wir erkennend und handelnd ein jegliches, mit dem wir zu tun haben, zugleich auf es selbst hin freigeben, d. h. es in dem Spielraum seiner eigenen Möglichkeiten belassen. Wo aber könnte ein jedes diesen Spielraum erlangen, es sei denn in jenem freien Bereich, den die Reflexion eröffnet und in den sie uns durch ihren Vollzug versetzt? Deshalb müssen wir den Bereich, in welchem wir uns schon aufhalten, wenn wir die Reflexion vollziehen, zueigen gewinnen, und das ist nur möglich, wenn wir zugleich ein Denken erlernen, dessen Grundzug die Gelassenheit ist. Und vielleicht ist der Weg zu diesem Denken selbst schon der Beginn des Denkens, also der Beginn der Gelassenheit. Wenn wir versuchen, uns den durch die Reflexion eröffneten Freiheitsbereich denkend zueigen zu machen, dann haben auch Dinge und Menschen, die in dem Reflexionsbereich auftreten, nicht mehr ausschließlich den Charakter von Gegenständen des Erkennens und des Wollens. Das sind und bleiben sie freilich auch, und auch wir bleiben die durch Reflexion Erkennenden und Wollenden. Wenn wir uns aber zugleich auf das gelassene Denken einlassen, dann erfahren wir, daß alles gegenständliche Erkennen und alles politisch-gesellschaftliche Gestalten und Umgestalten sich selbst in seinem eigenen Sinn so lange noch verschlossen bleibt, als es sich nicht daran erinnert, daß es um der Befreiung willen geschieht. Etwas befreien heißt: es mit Freiheit beiahen und versehen, ihm den Spielraum der eigenen Wesensmöglichkeiten gewähren und es darin belassen, so daß es sich frei sich selbst zukehren kann, der Einzelne nicht weniger als die Völker und die Völkergemeinschaften.

Jenes andere Denken, das nicht den Charakter der Reflexion hat und das den Freiheitsbereich selbst in seinem eigenen Wesen zu erblicken versucht, läßt das reflektierende Denken nicht hinter sich zurück und läßt es nicht fallen, sondern nimmt es mit und mit ihm das in der Reflexion gegründete politisch-gesellschaftliche Wollen der modernen Welt, dergestalt, daß dieses Wollen in ein jegliches auf sich hin freigebendes, daher gelassenes Wollen verwandelt wird. Dieses Denken fügt dem durch Reflexion bestimmten Bewußtsein nicht etwas von außen hinzu, sondern es entfaltet und vollbringt nur den Gedanken, der diesem Bewußtsein mit seinem Beginn schon mitgegeben ist, den Gedanken der ursprünglichen Freiheit. Denn seine Wesensverfassung ist die Reflexion, die den Freiheitsbereich eröffnet, indem sie uns durch ihren Vollzug in ihn versetzt. Aber nun möchte dieser Bereich auch von uns in seinem eigenen Wesen erworben werden. Und das kann nur durch ein Denken geschehen, das von der Reflexion seinen Ausgang nimmt und uns, die Erkennenden und tatkräftig Wollenden, zugleich mit der Gelassenheit beruhigt.

Daß aber das, was die Philosophie zu vollbringen hat, nichts Neues ist, sondern etwas, was im Menschen schon hinterlegt ist, das wird deutlich aus einer dichterischen Beschreibung, die Johannes Bobrowski in dem Roman »Litauische Claviere« dem Bild einer alten Frau widmet:

»Was ist da zu sehen, wie drückt man es aus? Die Augen einer alten Frau.

Ein Blick, der sein Gegenüber erfaßt, ihm entgegenght oder es erwartet. Und immer schon begonnen hat, Erwarten und Entgegenkommen in Übereinstimmung und schließlich zur Deckung zu bringen. Bereite Freundlichkeit. Die nicht zugreift, die einen oder einen halben Meter vorher verhält, die Raum läßt: für die Bewegung des anderen, der nicht gezwungen sein soll, nicht einmal überredet, weder von diesem Blick noch von der eigenen Regung.

Diese Augen haben geprüft, was zu prüfen war. Das heißt nur: sie haben gesehen, und es ist nicht hergegangen wie mit den Erbsen im Märchen. Das war ein braves Kind. Die guten, die schlechten, aber doch eben flink und schlicht, hierin, dorthin. So brav ist die Welt nicht gewesen.

Das Bild einer alten Frau. Was beschreibt man an solchem Bild? Vielleicht, daß man es immer nur ansehen soll? Und zurückgehen wie das Licht.«

Wie beschreibt man die Freiheit? Vielleicht, daß man sie immer nur denken soll? Und zurückgehen wie das Licht.

Die Freiheit ist heute sowohl der Gegenstand äußerster und unablässiger Anstrengung der Praxis wie auch Sache des reinen, in der Gelassenheit andauernden Denkens.

KRITISCHE ONTOLOGIE UND DIE WIRKLICHKEIT DER MODERNEN WISSENSCHAFT

ZUR FRAGE DES ENTFREMDETEN OBJEKTS

Jan Kamarýt

Prag

Seitdem die spezialisierte und immer mehr unübersichtliche Wissenschaft und Technik markant in alle Sphären des menschlichen Lebens durchzudringen beginnen, ist die Frage nach der Beziehung der Wissenschaft zur Wirklichkeit, oder mit anderen Worten gesagt, die Frage, wohin die Wissenschaft zielt oder die Frage nach ihrem Sinn, gleichzeitig ein Problem des eigentlichen menschlichen Seins. Auf diese Fragen können weder die Wissenschaft selbst noch die sogenannte wissenschaftliche Philosophie oder die Philosophie der Wissenschaft eine definitive Antwort geben. Aphoristisch kann gesagt werden, daß wir alle vermuten oder wissen, daß wir nicht wissen, wohin uns gerade das Wissen, die Wissenschaft selbst, einmal hinführen wird. Die einzelnen Wissenschaften, angefangen von den ältesten traditionellen Disziplinen bis zu den neu entstehenden Fachgebieten, haben, trotz aller Planungsbürokratie, in Wirklichkeit keine festen Ziele. *Sie sind genauso ein offenes System wie das Sein des modernen Menschen.*

Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Wissenschaft zum Motor des internationalen Zivilisationsfortschrittes wurde, daß es zu einer engen Verbindung der Macht des Wissens mit der Macht der staatlichen und politischen Systeme kam, so daß das kritische Fragen nach deren Beziehung zur Wirklichkeit des Menschen unseres Jahrhunderts bzw. nach deren und dessen Zukunft, immer dringender wird.

Ich meine, daß in der marxistischen und marxologischen Literatur der letzten Zeit, die so überzeugend beschriebenen Formen des entfremdeten Menschen, Subjekts, *kein genügendes Pendant in den Erwägungen über das entfremdete oder deformierte Objekt finden.* Es gibt wohl keine grausamere Vorstellung als die der *entfremdeten Wissenschaft*, der Wissenschaft ohne eigene Selbstreflexion, die die Limite ihres Gegenstandes nicht untersucht, die sich neutral in Bezug auf die Folgen, zu welchen sie führt, hinstellt.

Gestatten Sie mir, daß ich meine Erwägung, die sich zum Unterschied von vielen Betrachtungen und Variationen auf das Marx'sche Thema über den entfremdeten Menschen, vielmehr also als eine Erwägung *über das entfremdete Objekt*, benennen liesse, mit zwei längeren Zitaten einleite, die nicht direkt aus dem Werke von Marx, sondern aus dem von seiner zwei nicht gerade unbedeutenden Interpreten stammen. Das erste ist aus dem zweibändigen Werk von E. Bloch »Tübinger Einleitung in die Philosophie«, Frankfurt am Main, 1963, Seite 112:

»Das Faustmotiv der Phänomenologie ist daher auch von diesem Start wie Endpunkt her das Phänomenologiemotiv des Faust: Erzeugungsgeschichte des Menschen und seiner Welt durch Bewegung und Arbeit. Das Subjekt-Objekt in Faust und Phänomenologie ist auf gemeinsame Weise das der Menschheit, die in widerspruchsvoller Selbstbefreiung aus den Entäußerungen und durch sie, hindurch aufsteigt. Wurde dieser Prozeß visiert durch die damals noch progressive bürgerliche Gesellschaft, so stehen Faust und Phänomenologie mit uns nun an dem neuen Tor, an dem der sozialistischen Gesellschaft. Dessen Anschrift heißt: *Ende des Objekts am befreiten Subjekt, Ende des Subjekts am unentfremdeten Objekt.*«

Das zweite Zitat stammt aus der Studie des französischen Philosophie-Professors griechischer Herkunft, welcher auf der Sorbonne tätig ist, *Kostas Axelos*: »Einführung in ein künftiges Denken (Über Marx und Heidegger), Tübingen 1966, Seite 12:

»Marx denkt »ontisch« und logisch-dialektisch, d. h. historisch-geschichtlich, soziologisch, ökonomisch, anthropologisch, politisch; es geht bei ihm um die Erfahrung, die wirkliche Erkenntnis und das Anerkennen der wirklichen, realen, realistischen, praktischen, gegenständlichen, objektiven, sinnlich erfassbaren Zustände der modernen Welt, um sie wirklich real, realistisch, gegenständlich, objektiv, sinnlich und sinnhaft zu verändern durch die wahre Anerkennung des natürlichen gesellschaftlichen Menschen, welche zur tatsächlichen Befriedigung seiner elementaren Bedürfnisse führen soll.«

Marx, obwohl er nie die systematische allgemeine Ontologie versuchte (und dies wäre auch gegen den Geist seines gesamten Werkes), gehört mit dem ganzen Sinn seines Werkes in die Linie und zu den Traditionen der klassischen kritischen Ontologie. Der Marxismus und die marxistische Philosophie sind in diesem Sinne weder eine wissenschaftliche Philosophie noch eine politische Ideologie, noch eine bloße Theorie der menschlichen Praxis, sondern vor allem eine *allgemeine Theorie der Wirklichkeit, ihrer Struktur und Verwandlung*, und zwar vor allem der sozialen und menschlichen Wirklichkeit. Hier gilt es jedoch, daß jedes Untersuchen einer solchen Wirklichkeit, wenn es einen Sinn und Zweck haben soll, *einen philosophischen Charakter immer haben muß* (und es hat ihn nie im kritischen und intellektuellen Marxismus verloren), und vielleicht auch im Gegenteil, daß jede sinnvolle Philosophie gemeinsame Bindungen mit dieser Wirklichkeit, mit diesem konkreten Sein des Universums und der Existenz des Menschen haben muß.

Der Marxismus als Theorie und auch als Bewegung stürmt in seinem Wesen seit seiner Entstehung gegen jede Mechanisation und Manipulation, gegen die offene oder maskierte Domination der unmenschlichen und menschlichen Kräfte über dem Menschen. Seine Aufmerksamkeit war jedoch vielmehr auf die Analyse der Folgen dieser Prozesse, in Bezug auf die Domination des Menschen über dem Menschen in der Gesellschaft gezielt, und es wurde bisher wenig Aufmerksamkeit der *unmerklichen Kräftigung dieser Domination* mittels der modernen analytischen Wissenschaft gewidmet. Diese schied zunächst mit einer *Kopernik'schen Wendung* die natürliche Welt des Menschen aus, seine Erde, und zwar nicht nur aus dem Zentrum des Weltalls, sondern auch aus dem Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit. Es blieb nur übrig, diese Revolution durch das *Galileo-Newton'sche Modell* und Projekt der Mechanisation der Welt zu vollenden, in welcher der Mensch und seine unmittelbare Umgebung als Erdbewohner nicht nur von diesem Planet sondern auch aus diesem Weltall ausgeschieden und als bloßes Teilchen in das absolut geschlossene Universum der physikalistischen Kosmologie einbegriffen wird.

Erst die Krisis der Physik im 19. Jahrhundert und die neuen Revolutionen in der Physik des 20. Jahrhunderts stellen gegen die physikalische Physik und gegen ihre künstlichen experimentellen Objekte nach und nach eine neue Welt *natürlicher, physikalischer Stoffe und natürlicher irdischer oder kosmischer Formationen* auf. Ähnlich stellt sich gegen die analytische molekulare Biologie, Biochemie und Physiologie die synthetische, evolutionäre und strukturelle, *organistische Biologie*, (*L. von Bertalanffy u. a.*), welche sowohl die System-, Struktur- als auch die Entwicklungsgesetze des Organischen, ihre natürliche Hierarchie, die natürlichen ökologischen und dynamischen Beziehungen der organischen Strukturen gegeneinander respektiert.

Gegen die künstliche, matematisierte, analytische und experimentelle Naturwissenschaft, die aus entfremdeten und auspräparierten Objekten, die in der eigentlichen Natur *nie vorkommen*, arbeitet, und die, ob schon sie sich dieses einseitigen *technologischen a priori* (*H. Marcuse*) bewußt sei, neue künstliche Welten, Stoffe und Energien, manipulierbare Maschinen und Robote konstruiert, stellt sich in Opposition die *entstehende strukturelle interdisziplinäre Naturwissenschaft*, und zwar nicht mit einem bloßen Programm der Bewältigung und Domination, sondern *mit einem Programm des Verständnisses* und der reflektierten Verantwortung für die weiteren Eingriffe in ihre Struktur und Entwicklung.

Ein interessantes Bild bietet auch die Königin der angewandten Wissenschaften, die moderne *Medizin*. Wenn auch die Szientisation und Technisation sie auf ein nie dagewesenes Niveau, mit allen Desaliationsbegleiterscheinungen, hervorgehoben hat, macht sich hier ein weiteres Dilemma bemerkbar. Je mehr objektive Erkenntnisse und therapeutische Alternativen zur Verfügung stehen, umso komplizierter ist die individuelle, subjektive Entscheidung für den Arzt, die er in vielen Fällen nicht mehr selbst treffen kann, aber gemeinsam mit dem bisher entfremdeten Objekt – dem Patienten, welcher sich zu einem freien Subjekt der gemeinsamen Entscheidung verändert.

Die äußerste Ausmündung dieser szientistischen, physikalistischen Linie, die weit die ursprünglichen, vielfach noch fruchtbaren Reformen und die kritische Skepsis des älteren Positivismus überschreitet, ist der strikte *Operationalismus*, welcher in der Methodologie der Physik, z. B. klassisch von *Bridgeman* zum Ausdruck gebracht wird. Dieser Operationalismus stellt die äußerste, antikonzeptualistische und antiontologische Ausmündung der empirizistischen Linie des logischen Positivismus dar. Von *Weizsäcker* definiert in diesen Intentionen die Materie als ein mögliches Objekt der menschlichen Manipulation.

Die Natur wird somit nun als potentielle Instrumentalität, als eine Angelegenheit der Kontrolle der Macht und Organisation reflektiert, und wird auf gewisse Weise *soziologisiert*, denn es werden auf sie dem Menschen so nahe und intime Kategorien aus seiner eigenen Welt der Domination und Bewältigung übertragen. In einer solchen Realität erscheint die Wissenschaft als völlig neutral, denn auf der einen Seite ist sie auf das deformierte Objekt gezogen und auf der anderen Seite als wären ihr die Schicksale des konkreten historischen Subjektes gleichgültig. Sie erfüllt somit, wie sie schließlich auch erfüllen soll, ihre Funktion, effektiver die Domination des Menschen über dem Menschen mittels seiner technologischen Domination in der Natur zu steigern (*H. Marcuse*). Die Zivilisationsentwicklung muß zunächst kontinuierlich diese ontisch stabilisierte Differenz überwinden, wenn schon nicht in der Wirklichkeit der sozialistischen Projekte und Wandlungen, also zumindest in den theoretischen, futuristischen Projekten und Kritiken der gegenwärtigen Zivilisation.

Das was der Operationalismus in der Sphäre der Naturwissenschaft erfüllt, erfüllt der *Behaviorismus* in der Psychologie und in den Gesellschaftswissenschaften. Beide stellen gewisse akademische Parallelen der erforderten Standardmuster des gesellschaftlichen Verhaltens dar. Auf dem Gebiet der Gesellschafts- und der Geisteswissenschaften befindet sich das physikalistische Modell der Wissenschaft trotz aller Versuche um eine Vertiefung und Modernisation (wie z. B. die Mikrosoziologie, Mikroanthropologie und Mikroethik u. a.) in einer viel markanteren Krisis und wird vielmehr aus äußeren und ideologischen Gründen aufrechterhalten.

Die positivistische Konzeption, daß eine strenge soziale Wissenschaft nur auf einer Basis der Rekonstruktion des Handelns aus dem empirisch beobachtbaren Verhalten des Menschen möglich ist, bedeutet die Reduktion der Soziologie auf die Sozialpsychologie. Das behavioristische Programm in der Psychologie erfordert, das animale und humane Verhalten im Grunde nach den gleichen methodischen Regeln zu untersuchen. Zur Grundlage seiner Interpretation wurde das Schema *Impuls - Reaktion* und das Verhalten wird als bloße Antwort auf äußere Anregungen interpretiert. Abgesehen von manchen Unterschieden in der Theorie, bildeten alle diese Konzeptionen (klassisches Bedingen nach Pawlow, instrumentelles Bedingen nach Skinner, die frühzeitige Kindererfahrung nach Freud, die sekundäre Kräftigung entsprechend den neuesten Theorien) a priori einen Rahmen für die experimentelle und theoretische Forschung und wurden

zur dominierenden Ideologie und Praxis der angewandten Psychologie. (Eine ausführliche Kritik vgl. *L. von Bertalanffy, Robots, Men and Minds, Psychology in the Modern World, New York, 1967.*) Dieses Grundschema Impuls - Reaktion übersieht somit einen großen Teil der psychischen Realität, jenen Teil des Verhaltens, welches die unabhängige und spontane Aktivität, das Spiel, die Entdeckung, Erfindung und jedwede andere schöpferische Form zum Ausdruck bringt. Die humanistische Psychologie und Soziologie konzentrieren sich gerade auf diese Phänomene des spontanen und intentionellen Handelns des Menschen. Schon in der Ethologie (*K. Lorenz u. a.*) wird das animale Verhalten als begreifendes und intentionales Verhalten aufgefaßt, welches nur augenscheinlich und im analytischen Experiment als rein objektiv erscheint.

Für den Positivisten ist die Teleologie nur eine Sache der Formulierung und nicht die Formulierung der Sache, sagt zutreffend J. Habermas. Für ihn ist die kausale Beziehung zwischen den Variablen des geregelten Systems, oder des Systems und seiner Umgebung, entscheidend, die z. B. durch die »Black-Box«-Methode an den Eintritt und Austritt, ohne Berücksichtigung des den in der eigentlichen Realität oder des auf sie eingeführten Systems verankerten Sinn und Zweck analysiert werden können. Ähnlich bleibt für diese Vorgänge das Moment der Kommunikation und Verständlichkeit als ein völlig äußeres, welches sich nur nach dem Vorbild der instrumentellen Handeln als zweckmäßig ausbildet. *Die empirisch-analytischen Richtungen sind für die objektive Bedeutung des intentionellen Inhalts blind und fixieren sich nur auf das eigene Modell des Verhaltens, deren Vorgang ist nur deshalb möglich, weil das System nicht als offenes, sondern als geschlossenes und logisch komplettes System aufgefaßt wird. Es kann natürlich auch ein anderer Systemzutritt zur Realität und deren Struktur existieren, wo die Systemeinheiten nicht nur durch die Definition bloß auf das System eingeleitet werden, sondern gleichzeitig oder erst durch diese Einführung und durch ihre bewußte Reflexion geschaffen, begriffen und verstanden werden.*

Es scheint, daß in den modernen Vorgängen der Wissenschaft der einseitige Modelluniversalismus versagt, so daß die Stimmen, die nach einem *mehrdimensionalen Aufbau der Wissenschaft rufen*, die die komplementären Zusammenhänge des Erkannten und Nichterkannten, Künstlichen und Natürlichen und ihnen entsprechende Struktur- und Systemzusammenhänge und synthetische Zutritte respektieren würden, ständig mehr an Gewicht gewinnen. (Siehe zum Beispiel *L. von Bertalanffy's allgemeine Auffassung der Systemtheorie.*)

Schon die eigentliche Untersuchung jedweder Erscheinung als einer strukturierten Erscheinung, als eines bestimmten Systems, trägt sowohl in das Gebiet der Methode als auch in das Gebiet der Interpretation und Theorie eine dynamische Bewegung und neue Elemente hinein. Sie ändert sowohl den strukturellen, logischen, als auch historischen Zutritt zur Wirklichkeit. In der klassischen Vorklassikwissenschaft deckte sich die sogenannte oder beschriebene Wirklichkeit im Wesen mit dem gegebenen Forschungsgebiet überein, welches ge-

wöhnlich, auch völlig strikt durch den gegebenen Gegenstand und Klassifikationsstruktur der Wissenschaft und dessen empirische Methoden beschränkt war. In der systemmäßig und interdisziplinär orientierten Richtungen der modernen Wissenschaft ist der Zutritt zur Wirklichkeit, völlig im Sinne des Nachlasses der Marx'schen kritischen Ontologie, *viel skeptischer und kritischer*. Die gegebene Wirklichkeit, die gegebene untersuchte Erscheinung und deren Struktur werden *nur als ein Element aus der ganzen umfangreichen Klasse oder Menge der Struktur- und Entwicklungsmöglichkeiten des Seins aufgefaßt*.

Was das Gebiet der theoretischen Interpretation, das Gebiet des Begriffes, wie *Hegel* sagen würde, anbelangt, so bestätigt die moderne Wissenschaft immer mehr, daß *alle wirklichen kognitiven Begriffe eine transitive Bedeutung haben* und gehen einer deskriptiven Referenz oder eindeutig definierbaren Isomorphie nach. Die operationalistische und behavioristische Auffassung ist in der Sphäre des Begriffes eigentlich eine *therapeutische Auffassung*, denn sie ist bemüht, alle diese transitiven, historischen, universalen, negativen, kritisch-oppositionellen und verdeckten Bedeutungen des Begriffes aufzulösen. Eine solche systematische Störung der transitiven Begriffsbedeutungen kann nicht mehr die *natürlichen Beziehungen* auf notabene »entfremdeten Objekten« der Wissenschaft und die *natürlichen Beziehungen* des Menschen zur Umwelt – zur Natur und Gesellschaft kommunizieren. Die ursprünglich offene Sprache verändert sich zu einer verschlossenen Sprache, die *nicht kommuniziert* oder pseudokommuniziert, eventuell besitzt sie schließlich eine ausgeprägte Maskierungs- und Ideologiefunktion. Scheinbar genügt die strikt empirisch-operationalistische Auffassung nicht einmal für die eigentliche wissenschaftliche Faktenbeschreibung. Sie wählt nur gewisse Aspekte und Faktensegmente aus und deformiert somit nicht nur den konzeptuellen Zutritt zur Wirklichkeit, sondern auch die Fakten in ihrem objektiven empirischen Charakter. (Vgl. *H. Marcuse, One-Dimensional Man*, Boston, 1964).

Von den modernen Denkern war es vor allem *Husserl*, welcher in seinem Werk »Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«, Haag 1954, zum ersten Mal systematisch andeutete, daß das Ideal der modernen analytischen Wissenschaft und sein Ergebnis, die angewandte Wissenschaft und Technik, nicht nur mit einzelnen Gegenständen manipulieren, sondern bemüht sind, *die Wirklichkeit im breitesten Umfang zu manipulieren*, und so geht ihr die Selbstreflexion, der Rückblick auf die Wirklichkeit, aus der sie ursprünglich herangewachsen ist, verloren, denn sie wird als Ganzes völlig absorbiert, durch gegenständliche Strukturen fasziniert, die ihr im analytischen Experiment bevorstehen und für welche sie Methoden zu deren Beherrschung durch den Kalkül entwickelt. *Husserl* enthüllte ebenfalls, daß die Art, wie die Wissenschaft und Technik die Objektivierung interpretieren, die sie ebenfalls realisieren, eine *umgekehrte Art darstellt und daß sich diese Objektivierung in Wirklichkeit auf dem Boden der natürlichen Welt, eventuell natürlicher Welten der unbelebten, lebendigen und »menschlichen Natur« und nicht diese natürliche Welt auf dem Boden rein objektiver, von der*

Wissenschaft und Technik enthüllen Entitäten, abspielt. Dabei war sich Husserl völlig der Notwendigkeit und Berechtigung einer solchen Objektivation bewußt, denn sie ermöglicht partielle onto-praktische Schöpfung des Menschen und die Schaffung eines gewissen Prototyps der möglichen Einheit der Welt, der Einheit des Seins als einer mathematisch und technisch konstruierten Welt. Er trat vor allem gegen eine metaphysische Hypostasierung auf, für welche diese Objektivität im Geiste des Platonismus und der Leibniz'schen mathesis universalis die einzige Wirklichkeit darstellt. Gerade gegen diese hat er seine absolute Subjektivität als Wirklichkeit aufgestellt, in welche die Objektivation inbegriffen ist und auf deren Horizont sie sich weiterentwickeln kann. (Vgl. J. Patočka, *Prirodzený svet a fenomenológia /Die natürliche Welt und die Phänomenologie/*, in: Existenzialismus und Phänomenologie, Bratislava, 1967.)

Es ist interessant, daß auch der Physiker von Weltrup, *W. Heisenberg* die Komplementarität und Toleranz der Welt des Erlebnisses und der Welt der logisch-mathematischen Formel betont, die er als zwei Grundprototypen der möglichen schöpferischen Einheit des Seins betrachtet. Er meint, daß der eine ohne den anderen seinen Sinn verliert und zu einer Deformation wird, welche schauerlich die eigentliche Struktur unseres Seins als eines Ganzen erschüttert.

Die Entdeckung des Menschen als eines möglichen, unentfremdeten Wesens ist durch die Auferstehung, Resurrektion (*Marx*) der Natur, komplementär zu ergänzen, mit der Auflockerung nicht nur ihrer Mitproduktivität (*E. Bloch*), sondern auch durch die gemeinsame Teilnahme an der Struktur des Seins. Bisher hat sich noch keine gesellschaftliche Revolution allein durch die Anthropologie der Revolution erschöpft, und kann sich damit auch nicht erschöpfen. Ohne Resurrektion der authentischen Natur und ihrer Geschichte ist es nicht möglich, das Reich der authentischen Freiheit und des Sinnes der menschlichen Geschichte zu erneuern und zu begreifen. »Es gibt konsequentermaßen keine neue marxistische Anthropologie ohne neue marxistische Kosmologie«. (*E. Bloch*, Differenzierungen im Begriff Fortschritt, Berlin 1956, Seite 42.)

Mittels der modernen interkontinentalen und sogar schon planetaren *Technowissenschaft* beginnt der Mensch als ein bedeutender Faktor in die Geschichte der Natur hineinzutreten und die erkannte und umgebildete Natur dringt unabweislich in das intime Gehege seiner Subjektivität. Die traditionelle Subjektivität und ihr angemessene Gegenständlichkeit der klassischen Wissenschaft und Philosophie werden somit aufgehoben. Wir gelangen zu einer neuen Offenheit des Seins, welche die traditionelle alte Subjekt-Objekt-Zerspaltung aufhebt und die objektivisierte Subjektivität und die objektive Gegenständlichkeit im wirklichen Sinne »der Objektion, das Zum-Objekt-Werden eines Seienden Ist«, begreift. »Der Erkenntnisgegenstand ist eben nicht einfach Objekt. Er geht in seinem Objektsein nicht auf. Die Objektion ist ihm äußerlich. Er ist, was er ist, auch ohne sie.« (*N. Hartmann*, Kleinere Schriften, Band I, Berlin 1955, Seite 19–20.). Die entfaltete freie Subjektivität und Schöpfungskraft am »unentfremdeten Objekt« der entwickelten und begriffenen Natur liegen somit gemeinsam in einem Horizont der Zukunft der Menschheit.

THE ANTI-UNIVERSITY: FOUNDING OF THE FREE UNIVERSITY OF NEW YORK

Joseph H. Berke

New York - London

In the New York in 1965 an Anti-University was created and developed by twelve people, collective the nucleus of its faculty and students body. The name of this university is the Free University of New York (FUNY). The immediate reason for its establishment is best explained by this statement which appears on page two of the Free University catalogue:

"The Free University of New York has been forged in response to the intellectual bankruptcy and spiritual emptiness of the American educational establishment. It seeks to develop the concepts necessary to comprehend the events of this century and the meaning of one's own life within it, to examine artistic expression beyond the scope of the usual academy and to promote the social integrity and commitment from which scholars usually stand aloof.

Passionate involvement, intellectual confrontation and clash of ideas are particularly encouraged because we believe a detached search for ideas and a dispassionate, objective position do not and have never existed.

The Free University consists of its intellectual participants. Students and teachers meet on common ground to discuss the direction of the school and to develop curricula, course content, symposia, forums, etc.

The Free University of New York is necessary because, in our conception, American universities have been reduced to institutions of intellectual servitude. Students have been systematically dehumanized, deemed incompetent to regulate their own lives, sexually, politically and academically. They are treated like raw material to be processed for the university clients - business, government, and military bureaucracies. Teachers, underpaid and constantly subject to investigation and purge, have been relegated to the position of servant-intellectuals, required, for regular promotion, to propagate points of view in harmony with the military and industrial leadership of our society.

The American university has been emasculated. Its intellectual vigor, exuberance and excitement have been destroyed. What remains is a dispassionate and studied dullness, a facade of scholarly activity concealing an internal emptiness and cynicism, a dusty-dry search for permissible truth which pleases none but the administrator and the ambitious.

In the very face of these circumstances and in recognition of the events of the last decade, protest has once again emerged on the college campuses of America. We welcome the protest: we feel foundation of the Free University is part of it.

Several notable experiments in education have proceeded FUNY - Black Mountain College in North Carolina and Emerson College in California. Unfortunately these communities did not remain viable. More recently the San Francisco New School and the Detroit Artists' Workshop have organized courses with both students and teachers involved in the decision making. In Europe similar work has been organized at the Free School, Oslo, Norway; The New Experimental College, Thy, Denmark; and The Anti-University, London; and the Counter University, West Berlin. Moreover at many schools and colleges there are study groups which spontaneously and independently try to cope with the educational devastation to which they are subject. Even more informally, there are innumerable examples of one or two people studying with particular scholars in a way that maintains the medieval tradition of education as a dialogue between two people - one with something to teach and the other with something to learn. These dyads are a form of spontaneous university, isolated, yet maintaining by their very existence the possibility of co-ordination and integration with others working along similar lines.

The Free University of New York was planned and initiated by Allen Krebs, his wife Sharon, and Jim Mellen in conjunction with James Weinstein, an historian, Staughton Lynd, historian and member of the faculty at Yale University, Gerald Bong, longshoreman, and myself, a psychiatrist. Alan Krebs was an assistant professor of history at Adelphi University, New York, until he was fired for having travelled to Cuba without State Department authorization in the summer of 1964. Jim Mellen is a political scientist now teaching at University College, Dar es Saalam, Tanzania. Sharon Krebs is a student of Russian literature.

On their return from Cuba, the Krebs set about creating FUNY. I joined them in the spring of 1965 when much of the groundwork had been accomplished. Among the serious problems that had been dealt with was that of finances. From the beginning it was obvious that no independent existence for FUNY would be possible if the university were to be under obligation to some organization or individuals for financial support. The Free University had to be self-supporting. In order to accomplish this the relatively large (for us) sums necessary as working capital were obtained from 30 dollar loans (now gifts) from all prospective faculty members, and a large loan from a friend. This arrangement ensured our independence.

The Free University had to have a place to meet. Fortunately, Allen Krebs found a deserted loft building at an excellent location in the centre of the city. The rent was reasonable and we proceeded to make the loft habitable. That was quite a job, for the loft had previously been used as a photographer's laboratory and was wreck. It was touch and go whether the place would be ready by the time the University was to open. On the night of our 'Meet the Faculty' party, people were still removing trash from the main room. Yet work got done and eventually one large meeting room, four small ones, a lounge and an office were hammered out.

For advertising, several of us went out in the wee hours of the morning and surreptitiously posted leaflets all over the city, announcing the opening of FUNY. We also handed out leaflets at colleges, folk concerts, poetry readings, etc. The number of delicatessens willing to take our 18 × 24 inch posters was amazing.

On Tuesday, July 6, the first classes met. For the first semester, 25 courses were offered. The criteria used for selecting FUNY's courses was whether the subject matter and the teacher were, as you might say, unique entities. Preference was given to those courses or people who could not appear at an 'establishment' university. Attention was paid to the radical educational and political position which the school was meant to embody.

In terms of the quality of courses offered, the number of students who attended classes, and the enthusiasm generated by members of the student-faculty body, the first semester was an extraordinary success. Although we had managed only three weeks advance publicity about the opening of the school, 210 students registered for courses, and of these, over 40 took more than one course. In addition, a few hundred people attended single meetings of a particular course or weekend event.

During the past two and a half years the Free University has continued to expand both in number and quality of students, faculty, and courses offered and scope of extracurricular activities. However, this did not take place without a major struggle (still continuing) against the New York City and New York State authorities. First the school was subject to a series of vicious articles in the city's reactionary newspapers purporting to show that it was no more than a hotbed of drug taking, sex orgies, communists and treasonous activities. This, in turn provoked the powers that be in New York City to threaten to close the school down. The reasons they gave for doing so were all indirect and underhanded, their favorite being the violation of fire regulations in the building. Over and over the school fought back, either by giving the appearance of complying with the utterly impossible and contradictory regulations that comprise the city's building code or by sweet talking the petty officials who swooped down upon the school from the New York State Department of Education. In a very official letter to us they stated that FUNY was violating New York State Law (and thus subject to all sorts of hideous penalties, aside from being disbanded) by calling itself a university. We thus learned that no school is entitled to use the term university (in New York) unless it has been accepted and registered by the New York State Dept. of Educa-

tion (incompatible with the function of the school) and can show proof of at least 500,000 dollars in assets (incompatible with resources of the school). Although FUNY did consider a head on clash with the State over this issue as well as the alternative tactic of sidestepping the authorities by calling ourselves the Free Univerzity, instead of University, we decided that the policy less fraught with danger was to temporarily change the name of the Free University of New York to that of the Free School* of New York. The asterick after school is an integral part of the new name, which always appears with an accompanying statement indicating why we can not use the term university and citing the New York State law.

Aside from these and other harrassments with which FUNY has had to put up, many of the best young intellectuals and scholars, political activists (The New Left), and 'turned on' artists in the city have chosen to teach at the Free University. They include: Stanley Aronowitz, Trade Unionist; Lee Baxandall, Playwright; Martin Glass, Instructor of Literature, Yeshiva University; Calvin Hicks, Community Organiser; Will Inman, Poet, Editor of *Kauri*; Paul Krassner, Editor of *The Realist*; Tuli Kupferberg, Poet and Writer; Levi Laub, Progressive Labor Party; Shane Mage, Economist; John McDermott, Instructor in Philosophy, Long Island University; Victor Rabinowitz, Attorney; Milt Rosen, Chairman, Progressive Labor Party; Susan Sherman, Poet, playwright, graduate student in philosophy; A. B. Spellman, Commentator, radio WBAI; Russ Stetler, Staff, Bertrand Russel Peace Foundation.

A partial selection of courses from FUNY's syllabus since it started would include:

The Psychotic Experience as an Archetype of Paradise Lost. This course will explore the experience of going-into-madness, with madness being seen as a fundamental human experience rooted in an untenable intrapsychic and interpersonal situation. Madness will be seen as a key to understanding the entire panorama of 'psychopathology'. The possibilities for madness as enlightenment will be discussed. (Joseph Berke)

The Instruments of American Imperialism. This course will deal with the relationship between social structure and foreign policy. Special emphasis will be placed on the translation of class interests into substantive policy through such instruments as the State Department, Defence Department, FBI, CIA, White House staff, labor unions, and industrial monopolies. (James Mellen)

Rebellions That Failed. A survey of abortive revolutions and rebellions from the time of Medieval Europe to Nineteenth Century Brazil. These will be examined in terms of their revolutionary vision, internal organization and the objective conditions which prevailed. The meaning of these failures and their significance for contemporary radicals will be discussed. Participation will require extensive reading. (Allen Krebs)

Cuba. This course will include an analysis of the economic and social factors which led to the Cuban Revolution and a survey of revolutionary Cuba today. (Levi Laub)

Paul Krassner Views the Press. Wherein you conspire with the editor of *The Realist* to analyse the propaganda techniques and satirical implications of each week's news; the degree of your participation being a function of the mass and minor media you read. (Paul Krassner)

A History and Evaluation of Dialectical Philosophy. Pre-Socratic philosophy to the present. A study of the growth of dialectical philosophy. A comparison with other forms of philosophy. Special emphasis given to Plato, Hegel, and the modern existentialists and phenomenologists. (Susan Sherman)

The Cold War in Transition - From Europe to Asia. The course will include analyses of the genesis and purpose of the Cold War; a review of its history through various international conflicts; the Soviet-American detente; the Sino-Soviet split; the Sino-Indian conflict; the Vietnam War; quo vadis America. (M. S. Arnoni)

Non-violent Revolution. Non-violent revolution: a long discussion on the needlessness of killing people. (Eric Weinberger)

Moisike (Moo-Zee-Kay). A workshop in the composition and performance of poetry, music, dance and theatre works embodying the anarchist principle of maximum freedom and initiative of all participants. The use of chance operations, indeterminacy, 'silence', and 'non-artistic' materials in such works will be explored actively and discussed. (Jackson Mac Low)

An Approach to Experimental Cinema. Screenings and close analysis of experimental work, from the French avant garde of the 20's to the contemporary Americana 'Underground'. After analysis, an attempt to develop a method of defining the relationships between each film maker's work and his culture. Screenings will include Rene Clair, Leger, Epstein, Mirsanov, Man-Ray, Dulac, Bunuel, Steiner, Anger, Brakhage, and others. (Norman Fruchter)

The Sexual Revolution. The 'growing edge' of sex; frontier problems in today's sexual revolution. The new climate: an historical perspective. Teen-age sex. Homosexuality in America. Sex and the Pill. What is a family? The New Legal Codes. The quality of sex. The sex of children. Sex and Drugs. The Future of sex. The new sexual humor. (And other topics). (Tuli Kupferberg)

Improvisation Workshop. A non-verbal exchange of ideas about ourselves and society. Mime, movement and game techniques for spontaneous scene creation. Extracurricular street plays and pageants. (Eileen La Rue)

A Quest for Self. A search for integrity without dogma in a time of relative values, exploring the turns of one individual's life toward building a synthesis between spiritual awareness and revolutionary social vision, with Walt Whitman's writing as counterpoint; Martin Buber, Jung, Fromm, Merton, Tagore - as background reading. No answers promised; painful questions guaranteed. (Will Inman)

The American Dream: A Tragic Illusion. This course will attempt to define a contemporary, peculiarly American tragic genre - the pursuit of the American Dream. Such standard works as Dreiser's *An American Tragedy*, Fitzgerald's *The Great Gatsby*, and Miller's *Death of a Salesman* will be radically reconsidered in view of Gatsby's

'orgiastic' green light. Against the spectre of Everyman succumbing to the desolate Valley of Ashes, the American Dream in literature will be related to the current peace and civil rights movements and the recent statement by President Johnson that, »these are the most hopeful times in all the years since Jesus Christ was born in Bethlehem.« (Albert Bernard Litewka)

The Free University is an educational experiment at a gut level, an attempt to re-establish in a cohesive manner the dialogue that should characterize the exchange between student and scholar. Wherever such an exchange exists, there is a 'Free University'. What has to be done is to bring these small 'University' sets into knowledge of each other and create the means whereby new sets can arise.

I personally would like to get away from the idea of a 'course' taught in the traditional manner. Any teacher worth his salt can talk off the top of his head about what he is currently thinking or doing. One might say that a 'course' should solely provide the opportunity for one person, the student, to occupy the same space as another person, the scholar, for a set amount of time during which a conversation about anything under the sun may take place. The catalogue of a 'Free University' need only consist of a list of names and biographical information about each faculty member. From this, the students would decide which 'meetings' they would like to attend.

These 'meetings' are the essence of a 'Free University'. They can take place anywhere, in the scholars home, if convenient, before any formal meeting place need be chosen. (Contrast this to the new University of Kent, England which was organized by first creating an administration, then putting up some very expensive buildings, and lastly choosing a faculty and student body.) This arrangement has very real advantages for it reduces the amount of money necessary to make the university viable to a minimum. It also diminishes the risk of having the university shut down by the establishment on the pretext of building violations, etc. Classes could thus be seen as spontaneous events, occurring all over the city, in any nook or cranny. In fact, this university is already happening in most major cities of the world. It is a university that can function at any time, and all the time.

The Free University is a dialectical event. It exists in opposition to the usual academy, the conventional politics, the corrupted and corrupting society. Its fundamental project is to establish, if not re-establish our individual and collective understanding of the nature of human existence and the possibility of *Praxis*.

To accomplish this, as well as to resist the danger of becoming but yet another reified remnant of society, the Free Universities must interdigitate their membership and functions with the many and diverse forms of 'anti-institution' which are beginning to manifest themselves on an international basis.

For example, the psychiatric hospital, now clearly seen as an agent of the state, has been deconstructed/dissolved by individuals in a number of countries whereby no 'medical treatment' is offered, solely *Asylum* from the sickness embodied in the contemporary state.

The family, long having broken down in the West, has seen the re-emergence of the commune. In San Francisco, New York, London, Berlin and elsewhere young people have begun to band together, live in common flats, share food possessions, even grow their own produce and tend their own stores.

These and others are the initial attempts of people to group together for their own protection, and in so doing, plan an effective resistance against the deadening, destructive, super-technologized and bureaucratic world in which they live.

The Free Universities are an integral part of this resistance. They seek to generate in and through themselves an effective strategy, if not counterforce, to deal with the debasement of man and his environment.

(1967)

HUMANISM AND THE FREEDOM OF THE INDIVIDUAL*

Paul Kurtz

Buffalo

Humanism has had a long, though chequered, career in the history of philosophy. There have been many varieties of humanism appropriate to the different ages in which they appeared; though perhaps the moments of humanism's highest brilliance can be seen in the Hellenic civilization of classical Greece and Rome, the Renaissance, the Enlightenment, during the scientific revolution of modern times, and in the contemporary world. In a very real sense the present day may be characterized as predominantly humanistic, for humanistic concepts and values thoroughly pervade all aspects of life. A number of diverse and often contending intellectual and philosophical movements may be said to be humanistic in character: naturalism, materialism, Marxism, positivism, analytic philosophy, phenomenology, and existentialism. Moreover, many philosophers influential in the present age are deeply humanistic: Marx, Nietzsche, Freud, Mill, Dewey, Russell, and Sartre, to mention only some of the most important.

Humanism has had a remarkable resurgence in the past decade, both in negative and positive terms. The negative critique of the classical religious system has been very effective. Humanists have continually attacked the inconsistencies and hypocrisies of orthodox religion. As a result, large numbers of educated people are today unaffiliated with any organized religious sect and are humanist in outlook and belief. The »God is dead« movement within theology demonstrates that humanism has been far more influential upon the mainstream of religion than had been imagined. Many theologians now accept humanistic premises: Religion must be regarded essentially as a form of human experience, an expression of human values; it is empty if it substitutes a dead God for a living ideal of human justice.

Many humanists today believe that the battle against religious orthodoxy has been won, at least in intellectual terms. Accordingly, it is not

* The papers of P. Kurtz and M. Marković which we publish in this issue have been read at a discussion between marxist and non-marxist humanists organized by the International Humanist and Ethical Union in Vienna, September 1968.

enough to debunk faith and dogma without providing a positive set of ethical ideals in its place. Many are convinced that we must replace the outworn symbols and clichés of an earlier age of protest with more meaningful principles of action. They insist that humanists must overlook any difference that they have had in the past and emphasize instead their common assumptions. The problem that we now face is to build a humanistic ethics that transcends narrow ideological loyalties.

In a very real sense it is in the present century that mankind has become fully aware of itself. There are no longer any isolated culture regions. All men are involved in the same world and have a common history and heritage. No philosophic or ideological position can escape comparative analysis or critical scrutiny. We have just shed the shackles of theistic theological illusion. We also need to abandon all secular ideologies that degenerate into new forms of intolerant antihumanism.

It is encouraging to find that many Marxist philosophers in Eastern Europe are rediscovering strong humanistic and existentialist foundations in the early Marx. The old ideology is not enough. It is not the destruction of class society or ownership of the means of production that is the sole aim of socialism, but the full development of humanity, including individuals. Having consistently defended the value of individual freedom in the past, liberal humanists in the West are now witnessing a profound moral revolution occurring. In no small way this may be attributed to the humanist critique of religious morality. Liberal humanists are now beginning to recognize the urgent need to build a positive and responsible morality.

Presumably those participating in this Marxist-humanist dialogue are committed to certain common principles. In Part I of this paper, I wish to discuss the principles which humanists – particularly liberal democrats and Marxists – hold in common. In Part II, I will focus on a basic issue that divides us: the role of individual freedom. I will defend the central principle for liberal democratic humanism, i. e. individual freedom. Too many Marxists, it seems to me, have not given sufficient emphasis to this humanistic value.

I

Is it possible to find a common ground between various forms of humanism? It should be clear that there is no essence to which the term »humanism« corresponds. Rather, any definition of humanism can only be roughly drawn by reference to certain generic philosophical tendencies that humanists have manifested. Humanists, even though of different philosophical persuasions, nevertheless share some basic characteristics. There are, I submit, at least two such minimal principles: First, humanists reject any supernatural conception of the universe; they are sympathetic to one form or another of atheism, agnosticism or skepticism. Second, humanists affirm that ethical values do not have a supernatural source and have no meaning independent of human experience; humanism is an ethical philosophy in which man is central. There are two additional principles to which many,

though not all, humanists are attracted. Third, there is some commitment to the use of critical reason in the analysis, evaluation, and appraisal of value judgments: and fourth, there is a humanitarian concern for humanity, in both social and individual terms.

(1) *Anti-supernaturalism:*

This first humanist principle, the rejection of the supernatural world view, is shared with materialism and naturalism. Many humanists, however, who vehemently deny that ultimate reality is spiritual or divine, are not necessarily prepared to accept a materialistic or naturalistic framework.

What is essential to all humanisms is the refusal to accept a simplistic cosmic purpose or teleology, the view that God is the ultimate source of all existence and value, or that there is a bifurcation between nature and supernature. The humanist does not exclude a transcendental reality on a priori grounds, nor does he necessarily deny that there may be aspects of the universe that perhaps are beyond investigation now or in the future. He wishes only to maintain that claims to a non-natural realm have not been confirmed by adequate evidence nor supported on rational grounds. Thus, attempts to prove the existence of God (ontological, cosmological, teleological, etc.) are unconvincing, unverified and even meaningless. The humanist does not simply dismiss the reports of mystical or revelatory experience. But he looks upon these reports as events to be explained and interpreted in natural terms, much the same as other data that we experience. Such events, he finds, can be parsimoniously accounted for without reference to an alleged transcendental reality. In any case, he asks that all claims to knowledge be open to a responsible examination of the grounds by which they are supported: and he does not consider the evidence referred to by the mystic as conclusive.

Most humanists take man as a part of nature, even though man has his own unique dimensions, such as freedom. There is no break between the human mind or consciousness on the one hand and the body on the other, no special status to personality or »soul«, and especially no privileged or special place for human existence in the universe at large. Thus, all claims to human immortality or eschatological theories of history are held to be an expression of wish-fulfillment, a vain reading into nature of human hope and fancy. Nature for the humanist is blind to human purposes and indifferent to human ideals.

(2) *Value is relative to man:*

A second humanist principle, which is basic, is the ethical concern for man and his works. The humanist says that a theory of value cannot be derived from a metaphysics of divinity, that value is relative to man, and to what human beings find to be worthwhile in experience. Ethical standards thus are not to be found outside of life but within it. Most humanists have some confidence in the dignity and power of man to discover for himself the sources of the good life. Thus the humanist is an uncompromising critic of the established ethical codes and commandments of orthodox and authoritarian religion.

Theistic religions have often suppressed the best human instincts. They have often been dishonest and immoral concerning man's right to truth; and they have frequently censored and blocked free and responsible intellectual inquiry. The humanist, on the contrary, asks that we, as human beings, face up to the human condition as it is. Humanists accept the fact that God is dead; that we have no way of knowing that he exists; or even of knowing that this is a meaningful question.

They accept the fact that human existence is probably a random occurrence existing between two oblivions, that death is inevitable, that there is a tragic aspect to our lives, and that all moral values are our own creations.

To be sure, there have been some humanists who have, in the face of the rejections of the theistic universe of values, become pessimistic. Yet most humanists have found a source of optimism in the affirmation that value is related estate there must also be an awareness of the challenges and of the possibilities that await us. There may be a basis for genuine confidence, not despair and cynicism. For while there is death and failure, there is also life and success. And with life come great and bountiful promises: there are the joys of human love, shared experience and fellowship, the excitement of creativity, the power of reason, and the possibilities that we as human beings have some control over our destinies. If we grant that not all human sorrows and evils can be avoided, the human situation is not even then irremediable; and with some confidence in our power we may help to build a good life.

The theist has not always allowed man to be himself. He has looked outside of nature or human nature, and has created idolatrous religions that worship graven images. He has often frustrated and thwarted independent self-assertion. He has thus contributed to the alienation of man from himself and nature. Man is made to feel dependent upon God, a »sinner« who must renounce and suppress his pride. But the more he exalts God as the Father image, the more he demeans himself. Surely man is dependent upon external forces, some of which are beyond his control (such as death); but why worship or submit to them, and why weaken or belittle man, asks the humanist? Why exacerbate his guilt complex and his sense of sin, and why exalt acquiescence? Man needs to be himself. He needs to affirm his manhood, to develop the courage to persist in spite of all the obstacles that would destroy him; indeed he needs to exceed himself by creating a new life for himself. The challenge for the free man is to realize his possibilities, and to create new ones, not to cower in masochistic denial, nor to withdraw in fear, anxiety, and trembling, nor to look outside of man for help that is not there.

Humanism today can look to the ennoblement and enrichment of human life as an end, whether in individual terms, as each satisfies his ideals and dreams, or in social terms, where he seeks to develop rules and norms of justice. Humanism claims that man is rooted in the soil (nature), that it is the flesh (life) that gives him satisfaction, and that it is in creative fulfillment and social harmony (the »spirit«) that he finds his deepest significance.

What is important for the humanist is that there are no absolute values or norms independent of what man individually and socially

chooses. Instead, as Sartre has said, man is condemned to make man; we alone are responsible for what we are and what we do. Perhaps this is an overstatement of the case for freedom; at least the humanist asks that man begin to shed the chains of illusion that bind him, and assert himself. What man needs is not renunciation but affirmation, not resignation but confidence; above all, not blind piety and faith but honesty and truth.

The humanist in ethics is usually cautious and tentative in his judgments, and he may even be skeptical about his humanism, recognizing its limitations. He knows that it is difficult to find absolute standards, or categorical imperatives. Yet he suggests that although the human animal finds himself thrust into existence without his permission, he can to some extent define himself and determine who he is and what he shall be. Man can achieve a satisfying and authentic existence here and now. But the first essential for this is that he ceases deluding himself about what is and is not in store for him. The humanist recognizes the rich diversity and relativity of value, and the fact that there are alternate paths that man may take to achieve the good life. He merely claims that it is we who are to choose, whatever we choose, and that we should not shirk our responsibility to so choose, or escape to a world of dogma and myth.

(3) *Relevance of reason:*

Some humanists add to the above two principles still a third one, which they think is essential to any definition of humanism. They claim that ethical principles are open to rational criticism, that value judgments are capable of some empirical warrant, and that scientific knowledge can be applied to the solution of the problems of man. Such humanists are frequently committed to situational ethics – to the view that ethical principles are not a priori or universal, but only general guides to be applied and modified in the light of empirical circumstances and conditions, in terms of means and consequences. This point of view is sometimes known as scientific humanism.

Not all humanists, however, share this faith in the power of reason; nor do they have confidence in the possibility of ethical objectivity. For example some existential humanists and positivists have emphasized the subjective ingredients in human values, and they have pointed to the basically emotive character of philosophical theories of value. Though all humanisms share the critique of theistic ethics as full of vain hope and illusion, humanistic ethics at the very least involve a rejection of absolutistic ethics as unfounded in reason or evidence, and hence unreasonable.

The whole question of the empirical objectivity and testability of ethical judgments has been vigorously discussed in twentieth-century ethics, particularly by analytic philosophers. It is unfortunate that Marxist philosophers, have not for the most part taken part in this important meta-inquiry. Most Anglo-American philosophers have devoted most of their attention to technical metaquestions rather than to practical matters. Within meta-ethics some humanists (for example, utilitarians and pragmatists) had accepted some version of naturalistic

ethics, i. e., the view that ethical judgments are empirical or may be supported by scientific knowledge; and they also have had some confidence that philosophy might provide some help in solving moral and social problems. This point of view, however, has been subjected to a strong criticism by many analytic philosophers.

The key questions that have been raised in meta-ethics are epistemological, and they concern the definition of our basic moral terms and the methods by which we justify moral principles. G. E. Moore denied that we could define basic moral terms or derive moral conclusions from nonmoral premises without committing the »naturalistic fallacy«. The intuitionists agreed that ethical terms were unanalyzable properties and not amenable to empirical test. And later the logical positivists and emotivists claimed that all ethical terms were expressive and imperative, that attempts to define them were persuasive, and that attitudes, being divorced from beliefs, could not be supported scientifically. Many existentialists went in a different direction, though they claimed that our basic values were commitments, absurd and nonrational, and not amenable to any kind of objective treatment. The result was that until very recently many non-Marxist humanistic philosophers seemed reluctant to say anything positive about man's moral life or to recommend any prescriptive ideals; skepticism about normative ethics seemed the only adequate position.

There are those who have been pleased with the results, likening what has occurred to a »revolution« in ethics. Others have been troubled and have considered it scandalous. One can agree that a powerful advance has been made by developing useful analytic tools, but one can decry the fact that philosophers have ignored the practical moral problems of life. We seem today to be witnessing within philosophy a strong reaction away from the extreme skepticism in meta-ethics that existed only a few years ago. There is now a recognition that ethical language, after all, does make some sense, that there is a kind of logic of decision-making, and that *reason applies to some extent to practice*. Analytic philosophers have had second thoughts about the emotivist's critique, and naturalistic philosophers in rejoinder have attempted to provide revised and more carefully framed theories. There is now also the recognition that philosophers had best not withdraw from the world into a linguistic sanctuary, that there are real problems that human beings face, and that philosophical analysis on the level of concrete experience and in relation to the actual problems of life may have some relevance. Still philosophers today disagree about the precise role of reason in ethics or the degree of objectivity.

What has been overlooked is that although philosophers may dispute on the technical meta-level concerning linguistic and epistemological issues, they nonetheless may share certain moral principles. Thus many philosophers including philosophical analysts and logical positivists, are humanists in ethics proper, if not in meta-ethics. Though philosophers may differ in method and approach in meta-ethics, many accept in their *own* moral and political lives a general form of humanistic ethics.

(4) *Humanitarianism:*

Many humanists also wish to add still a fourth principle to their definition of humanism – namely, that humanism involves some form of humanitarianism. Most contemporary humanists have a commitment to some form of the greatest happiness for the greatest number principle or a social justice principle : they consider that the highest moral prescription is to humanity as a whole. This involves the view that since all men are members of the same human family, it is our obligation to further the welfare of mankind.

Now it is possible to be a humanist in the above two senses – to reject supernaturalism and to claim that value is basically human – and not accept the third and fourth principles above: that is, either a commitment to reason or to humanitarianism. Many classical humanists, the Sophists for example, have emphasized the perfecting of one's own individual happiness as the highest human good. One can think of Epicurus or Nietzsche as being a humanist without being a humanitarian. Yet today, most humanists are in some way also dedicated to the ideal of social meliorism and a concern for their fellow men. Indeed, the challenge has been hurled at secular humanists by theistic theologians that if man is the sole source of human values, what guarantee or safeguard will we have that humanists can develop a sense of responsibility to their fellow men and overcome subjectivism and relativism? Can humanism develop not only an ethic of the good life, applicable to individuals, but an ethic of moral responsibility and obligation appropriate to other human beings or to society at large? If God is dead and if there is no afterlife, does morality have meaning and does man have a basis for moral action? Yes, the present-day humanist insists. Indeed, the notion of a dead and risen God, of a last judgment day, and of the paradox of evil in a world of divine creation, is hardly a »rational« foundation of morality, and on the contrary seems to the humanist to be absurd. The *only* meaning that man can find for morality is that which he makes for himself. At least, the humanist and secular view of the universe is more realistic and honest and avoids deception and false hope. Thus humanism, not being based on theistic illusion or obedience, provides man a more secure foundation for the moral life.

Moral imperatives for the humanist are based upon human experience. They are grounded in an estimation of the consequences of our action: Which moral rules, we ask, will as a matter of fact lead to the best possible life for all concerned, including ourselves? Humanist morality need not be grounded in unadulterated egoism – although considerations of self-interest are part of the justification that one gives for his moral beliefs. Rather, morality is rooted in a sensitivity to the interests and needs of others, a rational awareness that my good is tied up with the good of others, and a recognition that any happiness that I desire presupposes some conditions of order and rules which would make it possible for other human beings besides myself to achieve their ends. If the humanist admits of no absolute foundation for moral sympathy or a priori justification of first principles, he does believe that a

reasonable case for morality can be made, a case that all but the extreme skeptic will understand, since it is based upon the common moral experience of mankind.

There is a great variety of humanitarian humanisms: including utopian humanism, liberal humanism, democratic humanism, utilitarian humanism and socialist humanism. There is a double humanist concern: (a) in individual terms, the ideal of the development of the potentialities of the individual, and (b) in social terms, the ideal of social welfare and justice. If liberal, democratic, renaissance, and enlightenment humanism emphasized the perfectability of the individual and had faith in the instrumentality of reason and education, utilitarian, democratic, and especially socialist humanism have emphasized that many or most of man's problems can be resolved only by social action, by changing the social system, the underlying economic structure, the forces and relationships of production.

Humanists as humanitarians attack all those social forces that seek to destroy man: They deplore the dehumanization and alienation of man within an industrial and technological world. In effect, they condemn the contradictions of modern life and the failure of modern man to measure up to the full measure of his potential excellence. The problem for the humanist is to create the conditions that would liberate man from one-sided and distorted development, which would emancipate him from oppressive and corruptive social organization and from the denigration and perversion of his human talents, and which would enable him to achieve an authentic life. Humanists may not agree about the methods of achieving a just and equitable society. But they share a vision of the good life and the goals of its attainment. And they are interested in creating a society in which the fruits of modern technology and automation can be enjoyed and leisure life enriched.

There is, however, an important difference in contemporary humanism between those, such as Marxist humanists, who believe that the problem of man is essentially *social*, and those, such as liberal democratic humanists, who emphasize the need to enhance the qualities of *individuality*.

II

The fundamental problem for humanism today as always is the problem of man. An authentic humanism should not be tied to any particular philosophical ideology, nor to the special social or economic structure of a given historical epoch, nor to a specific program of action. It is true, as we have seen, that humanism has certain minimal general principles: It rejects dogma; it affirms that value is relative to human experience; it uses critical reason; and it has a humanitarian concern for perfecting and enhancing human life. Humanism should be opposed, whatever the source, to that which dehumanizes or destroys man. But humanism is not final in its political formulations, nor absolute in its ethical principles. Humanism must be prepared in any

one period to change its emphasis. If in the Renaissance it was supernatural rapacious capitalism, in the twentieth century there are other forms of alienation that need correction.

Humanism is not abstract principle. It must be given empirical content, and its content, whenever necessary must be open to modification. Humanism is not simply negative. It has an important affirmative aspect. Marx was no doubt correct when he attacked theoretic atheism for no longer having any meaning and he defended social humanism as positive and practical.¹ For Marx the alienation of man had its source in estranged labor, private property, and a class-ridden society. Alienation occurs because labor is coerced, not voluntary, and is external to the worker. It becomes itself a commodity, separated from the process of production. Socialism for Marx was the positive transcendence of private property. Although one might begin with atheism, humanism as atheism is abstract.

Humanism as socialism was »bent on action« and took on »real« dimensions in the world of man because it offered a solution to the problem of alienation.

Marx's positive humanism, though profoundly instructive in its own day, is not the only viable alternative on the current scene. The danger is that Marxist-humanism will become ossified, abstract, and theoretic, a form of *pious humanism* – unless, that is, it turns its attention to the solution of present day alienation. Humanists must cooperate in the continuing task of criticism and reconstruction. Philosophers who are humanists have a special obligation to diagnose in each age that which is destructive of humanity.

If we analyze some present sources of friction, we find that racial antagonisms exist in both socialist and non-socialist societies, that there are competing national sovereignties, and that the dangers of armed conflict and nuclear warfare cannot be explained alone in terms of a class analysis. There are genuine human problems that we need to work on cooperatively: The need to develop institutions of genuine world government, to resolve the disparity between the have and have-not nations, to solve the problems of overpopulation, the pollution of the earth's atmosphere, and the depletion of our natural resources.

The growth of large-scale social organizations constitutes a serious problem in all highly developed technological-industrial systems. The estrangement of the individual within large-scale impersonal bureaucracies – whether the corporation, commune, collective, trade union, or university – is endemic to different economic systems. Marx could not have predicted the new sources of alienation that would emerge after the destruction of the bourgeoisie. The cure of alienation is all the more a challenge to socialist societies; for the problem of alienation is crucial to the Marxist critique of capitalism.

The most sensitive area of disagreement between Marxist humanists and liberal democratic humanists is the question of freedom for the individual. Historically, humanism has had, I submit, a fundamental concern for the creative and autonomous individual – and this is the case not only for Greek, Renaissance, Enlightenment, liberal, and de-

¹ Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts* (1844).

mocratic humanism, but also for Marx himself. Indeed, it is difficult on this point to make a sharp differentiation between Marx's humanism and other forms of humanism. Most present-day liberal and democratic humanists in the West have been so influenced by Marxism's desire to emancipate man from an unjust society that it is hard to draw the line between democratic and Marxist humanism, since many or most democratic humanists are at the same time socialist or quasi-socialist in outlook. There are of course, as we are well aware, many interpretations of Marx. Perhaps the real contrast should be between democratic Marxism and other forms of Marxism. The issue that I wish to discuss is reminiscent of the debate between the Mensheviks and the Bolsheviks, or between the Leninist interpretation of Marxism and other interpretations. This debate has gone on for almost the whole of this century. The key question concerns the use of non-humanistic means, particularly by a powerful totalitarian state to achieve the ideal ends of socialist humanism. In humanist terms today, it leads to the query, in what sense can humanists who cannot tolerate the inequities of capitalist oppression and inequality condone in silence socialist oppression and the lack of freedom?

Surely, aside from anything else, a basic principle of humanism must be a defence of personal freedom. Any humanism that does not cherish the individual, I am prepared to argue, is neither humanistic nor humanitarian.

From the standpoint of the liberal democratic humanist it is correct to say that man is a social being and that he actualizes his nature largely in social terms. One's biological needs are satisfied by economic and social means, his moral, intellectual, religious, and aesthetic life are socio-cultural in origin and function. The language one uses, the clothing one adorns oneself with, one's food and poetry, are all social in dimension. Built upon one's primary biogenic needs are a set of secondary needs, largely socio-genic in character. Humane values can emerge and flourish only because civilization nourishes and sustains them. Yet I would deny that the so-called »essence« of man is equivalent to the sum of his social relations; for there remains aspects of the individual that cannot be equated with the social. Although the individual transacts in a socio-cultural environment and in relation to other human beings, it is still the individual *agent* that engages in the transaction, and his social role or status can never fully define his nature nor exhaust his being. Man's sociality is no doubt fundamental; and many or most human problems have a social or collective solution – but not all. There are dimensions of personality that cannot, and indeed should not, be smothered.

I am offering here not only a theory of human nature that combines Aristotle and Mill with Marx and that finds creative and autonomous individuals entering into the world and changing it, but a *normative* recommendation that suggests what ought to be our attitude concerning individuality. Thus I am not simply asserting that human beings reserve a degree of individuality for themselves, but that they *ought* to be treated as individuals. Any humanism worthy of the name should be concerned with the preservation of the individual personality with

all of its unique idiosyncracies and peculiarities. With Marx, I am saying that »the freedom of the individual is the basis of the freedom of all«². We need a new society in which the full and free development of every individual is the ruling principle«.³ The existence of individual freedom thus is an essential condition for the social good, and a necessary end of humanitarianism.

There are certain human evils that can only be resolved and human goods attained by a radical restructuring of the whole society – this is the Marxist message. Yet new and unforeseen evils may emerge in any society so reconstructed. Humanists should be prepared to destroy those social structures which are unjust and to create new ones – but surely not if this involves the destruction of those qualities of individuality which we wished to emancipate from bondage in the first place.

Liberal democratic humanists find that this is what has occurred as a result of some socialist revolutions. Moral in aim, the revolution is often betrayed by perverse means and a new anti-humanistic dogmatic theology is resurrected to make excuses for or justify new social inequities. Philosophers should be skeptical of all philosophical systems, including their own; and in particular they should be prepared to criticize philosophical ideas that become enshrined in social institutions and are supported by the authority of a state, party, or class, instead of by the authority of reason and evidence. If mediaeval Christianity was condemned by humanists because it used compulsion and censorship to block free inquiry, so must those ideologies, originally humanist in intent, that are converted into official policies and are justified by force, not reason. To suggest that one group has a monopoly on truth and virtue and that all who oppose it have ulterior motives or express a corrupt social class, is to undermine the whole basis of philosophical dialogue. The great danger to humanism is the conversion of genuine humanist philosophy into official dogma and pious cant. If humanism has meant anything it has meant a respect for free inquiry, an openness to criticism, a toleration of different points of view.

One often hears that one cannot grant freedom because of the danger of counter-revolution, and that to create socialism one must first destroy all the fetters of the old society that seek to impede it. But by allowing a closed society, one may destroy the very individuals that one wishes to liberate. In the place of the inequities of class and private property, one may substitute a new bureaucracy and a new class in control of the awesome power of the state, which may result in even greater dangers of alienation. Instead of pluralistic centers of power all power may be vested in one center, and the condition of the worker may be no better and perhaps worse than under older forms of society.

There are inequities in capitalism and in some socialist societies, there are no doubt dangers of its reappearance – but this is not what is here at stake. The real issue concerns the fundamental difference between the democratic and non-democratic conceptions of society and differing sets of values. Democracy is not a mere bourgeois ruse, a

² *Communist Manifesto*

³ *Capital* (Kerr ed.) Vol. 1., p. 649.

plot of mendacious liberals, as Lenin claimed, to oppress the masses. The democratic ideal touches at the wellspring of humanism: the enrichment of human individuality. Individual diversity and creativity are positive goods, first, because they are at the very heart of the good life, and second, because they are a pre-condition for social progress and development. I should argue that an open society in the long run is more likely to find new and ingenious solutions than a closed one, It is rich in discovery and invention, seminal in imagination.

Now I am not in any sense minimizing or demeaning the other important values that socialist humanists have advocated: the need to maintain an adequate standard of living, to get rid of inequalities, the destruction of false class distinctions, equality and fraternity, social solidarity and shared experience, the virtues of a rationally planned social system. These are human goods to be cherished and developed. I am merely saying: Yes, but not at the final price of individuality. It is not a question of either individuality or sociality, freedom or justice, liberty or equality, but a combination of both that is the moral obligation of the humanitarian; for we recognize that an essential condition of freedom is equality.

What do I mean by individual freedom? I am not talking about economic freedom or private enterprise. I believe in some measure in public control. I do not think that it makes much sense to say, as some Hegelians have, that a man is »free« only in so far as he fulfills himself in society. This seems to be a blatant equivocation on the term »freedom«. What I wish to emphasize are intellectual, artistic, moral, political, social, and organizational freedoms, all of which I think are compatible with socialist humanism.

I am arguing first, as humanists have argued against theists, for *intellectual* freedom, for freedom of thought and inquiry. This involves the right of heresy and dissent, including untrammelled freedom of societies; yet it seems to me to be an indication of the strength of a society. It also involves *artistic* freedom, the right of individuals to express their creative aesthetic visions as they see them without the fear of social censorship.

In *moral* terms freedom requires an open society in which individuals may express their own unique talents and pursue their lives as they see fit, enjoy, or suffer their tastes, values, attitudes, and beliefs. It means a society in which individuals will have some measure of privacy and be left alone. Freedom includes the right to critically dissent from the prevailing social norms. In recent years this has meant civil disobedience; where the society violates my basic moral values, I may disobey its laws as an act of protest. It is puzzling that civil disobedience is permitted in the Western democracies, though not in socialist societies; yet it seems to me to be an indication of the strength of a society rather than its weakness that it can tolerate individual diversity.

In *political* terms, moral freedom cannot exist unless there is some measure of political freedom. This involves the legal right of opposition, elections, petition, recall, the right of assembly. There must exist clearly defined mechanisms for checking political leadership and

transferring power. There should be established common legal procedures or a constitutional system guaranteeing individuals due process and equality before the law.

The kind of individual freedom that I am talking about is not simply moral and political, but is *social* and *organizational* as well. It entails the right of individuals to participate fully in the social organizations in which they live, breathe, and function. The demands for self-management by worker's councils or for participation by students and faculty in the affairs of universities recognize the need for individuals to share in the lives of their institutions at different levels of decision-making. Without such decentralization, democracy is not fully operative, nor are human beings saved from alienation.

There are various forces that seek to limit and restrain the individual in capitalist, semi-capitalist, or mixed economies. The mass-media, mass journalism, advertising, and propaganda all tend to limit individual decision and belief and to dry up effective heresy and dissent.

Human beings are converted into passive consumers rather than active creative doers. As Herbert Marcuse has pointed out, socialist societies face a similar »spiritual« problem, for there also exist large-scale technological-industrial forces that tend to dehumanize man. Technology, automation, and highly centralized impersonal organizations (»organizationalities« I have called them elsewhere⁴) all contribute to the impotence and powerlessness of individuals and undermine free choice and self-determination. We need as a corrective widespread democratic participation within organizations by individuals, who, sharing cooperatively with others, shall nevertheless be the masters of their own destinies and capable of larger and larger areas of voluntary action.

But, I reiterate, we also need areas of privacy and liberty where no coercive authorities or organizations operate, and where individuals are left alone to direct their own lives and careers in terms of their own inclinations and desires.

Humanism is nothing if it is not a theory of liberation and emancipation of man and if it does not contribute to the enhancement of individual human experience. Perhaps what we can use today is a new Humanist Manifesto, written by both Western and Eastern Humanists, which spells out the rights of the individual and criticizes all those forces in the modern world that seek to constrain him.

⁴ *Moral Problems in Contemporary Society, Essays in Humanistic Ethics*, ed. by Paul Kurtz, N. Y. Prentice-Hall, 1969.

BASIC CHARACTERISTICS OF MARXIST HUMANISM

Mihailo Marković

Beograd

1

The growth of humanist theories and movements has usually been a symptom of an increased readiness to resist various alienated social forces such as church, market, state, ideology, and technology. Great humanist philosophers and writers have invariably expressed revolt against these social structures in which man has been degraded or belittled. The recent universal surge of humanist literature can be accounted for only by the deeply rooted anxieties of a generation which had to survive not only the Nazi atrocities but also the Stalinist purges and now brutal slaughtering in Vietnam.

And still »humanism« is one of the most ambiguous and most misused of terms. Even some of those who have never in their lives shown in practice any real concern for human freedom and dignity like to play sometimes one of those humanist verbal games which is so easy to learn and even easier to repeat.

A natural reaction to this is a desire to dismiss the very notion of humanism. For example, Herbert Marcuse in his paper at the Korchula Summer School this August expressed the view that humanism in general, including socialist humanism, is obsolete and that it belongs to the culture of a society which has already been overcome. Then he continued by expounding a plea for a new type of man, with new needs, values, and aspirations; this plea was clearly nothing else but again a demand for a humanist qualitative change.

2

If misleading concepts and misuses cannot and need not be fought by dismissing important and well entrenched terms, some necessary distinctions must be made. One of them is the distinction between *descriptive* and *normative* concepts of humanism.

The former refers to common features of various historically given forms of humanism. Humanism in this sense can be defined as a general concern for man while approaching all theoretical or practical problems. This means rejection of any transcendental and supernatural conception of the world. Our picture of the universe is contingent upon our sensory powers, language, capacities of thinking and imagination, and instruments and habits of our practical activity. Our theory of knowledge and logic depend on the historically given level of the human conceptual apparatus and accumulated experience. All values are relative to human needs, feelings, and preferences. The meaning of human life and striving is created by man himself. Many philosophical trends are humanistic in this sense, even those which do not have any explicit theory of man and do not pay much attention to anthropological, ethical, aesthetic, and political problems. Such was, for example, the »humanism« of Ferdinand Cunnig Scot Shiller who in opposition to abstract and deeper so analyzed formal logic elaborated a theory of knowledge and logic relative to practical human experience and existing human language.

Humanism as a *normative* concept is a projection of a possible ideal future of man and of society. It is the expression of some specific values and, at least implicitly, a programme of practical action. Humanism in this sense varies from one trend to another: it has a definite meaning just in so far as it challenges or even excludes all other humanistic philosophies. That is why some Marxists two decades ago made considerable effort to show that existentialism is not humanism. That is why there are always some bourgeois philosophers who try to show the lack of humanism in Marxism. That is why Professor Kurtz in his paper, »Humanism and the Freedom of the Individual«, after expounding four principles which are accepted by most humanists, goes on to say: »Surely, aside from anything else, a basic principle of humanism *must be* [my italics] a defense of personal freedom. Any humanism that does not cherish the individual, I am prepared to argue, is neither humanistic nor humanitarian.« And further: »Any humanism worthy of the name should be concerned with the preservation of the individual personality with all of its unique idiosyncrasies and peculiarities.«

By insisting on this »must« and »should,« Professor Kurtz tries to build up a specific normative concept of humanism which he labels »liberal« or »democratic« and opposes to Marxist humanism in the following way:

»There is, however, an important difference in contemporary humanism between those, such as Marxist humanists, who believe that the problem of man is essentially *social* and those, such as liberal democratic humanists, who emphasize the need to enhance the qualities of individuality.« (p. 8)

That this distinction is rather simplified becomes obvious from the rest of the paper. Professor Kurtz quotes several texts in which Marx also insisted on the freedom and full development of each individual as the basic principle. And, even more important, Professor Kurtz himself points out the contrast between »democratic« Marxism and other forms of Marxism.«

Marxism today really is a whole cluster of opposite orientations and tendencies, some of which can hardly be classified as humanism in any sense. And although all these various orientations would really clash with »liberal humanism« precisely on the issue specified by Professor Kurtz, the reasons for disagreement would be vastly different.

Some contemporary forms of Marxism disregard the problem of individual freedom because they are ideologies of backward or fairly developed but bureaucratic societies. In the former case, the whole society still faces the tasks of the capitalist epoch; accelerated industrialization and urbanization require centralized methods and considerable sacrifices from individuals; the general level of education and culture is still low, etc. Under such conditions there can be no question of superseding »liberal humanism.« In the latter case, society remains below the level of already historically possible individual freedom. Disregard for personal freedom is, in both cases, clearly, the consequence of internal weaknesses of such societies which are still rather far from completing a socialist revolution.

However, those variants of Marxism which follow Marx in projecting the possibilities of an already developed industrialized and democratic society are opposed to the classical bourgeois liberal humanism from an entirely different point of view: the problem is not to proclaim the principle of individual freedom and full personal development in an abstract, purely theoretical, ahistorical, acritical way. The problem is: How to realize this principle practically? In which concrete form can it be materialized under existing historical conditions? Which existing social structures and institutions must be abolished in order to make room for a freer and richer life for all individuals?

Individual freedom in the *economic* sphere in every society based on commodity production means unlimited private initiative and consequently growing social differentiation. Herbert Spencer merely drew all the logical consequences from the *laissez-faire* conception he condemned any governmental intervention. Poverty, according to him, is a natural result of inefficiency, stupidity, and weakness of character. Therefore intervention to favor the particular group of the poor is unfair because it negates the fundamental law of *equal* freedom. In addition, state intervention is always in the interest of a particular group and against the interest of other groups. This is true: state intervention in the conditions of the market economy leads inevitably to bureaucratization. Thus, liberal humanism has to choose between the *inhumanity* of *laissez-faire* capitalism and the *anti-liberal* bureaucratism of state capitalism. Or perhaps something should be done about the assumption of commodity production? But what? And how – within the framework of liberal humanism?

Intellectual freedom is »freedom of thought and inquiry,« »freedom of speech and publication,« »the freedom to teach, preach and advocate,« etc. Other conditions being equal, the very proclamation of these freedoms would constitute an enormous achievement in the process of human emancipation. But other conditions are not equal. Funds for scientific research are alienated from the research worker. The mass media of communication are either possessed or fully controlled by those who have nothing to say, especially nothing heretical. And the vast majority of mankind, anyway, has not the slightest chance to enjoy any intellectual activities, free or unfree.

Political freedoms – the »right of opposition, election, petition, recall, the right of assembly« – really are *conditio sine qua non* of every democratic society. However, the mere proclamation of these freedoms means, practically, little in every society in which there are one or more political parties with their bureaucratic party machines, enormous funds, and developed techniques for the manipulation of individuals.

Self-management and various forms of participation of individuals in social communities in which they live and work, might, under certain conditions, be a decisive step towards abolition of alienated labor. To be sure, participation in a private enterprise is, at best, a palliative measure only. Self-management within scattered, atomized, disintegrated enterprises, still subordinated to bureaucratic structures at the level of the global society, must be taken as only the first important step in the process of workers' emancipation. If this step is not followed by the next ones, if the permanently developing, integrating system of self-management does not gradually replace the organs of the state and professional politics, the principle itself might be compromised and reduced to one more of the sweet nothings of contemporary social life.

5

The difference between traditional liberal humanism and the democratic contemporary form of Marx's humanism does not consist, therefore, in the fact that the former is concerned primarily with the human *individual* and the latter primarily with the totality of *social* phenomena.

The real issue is whether radical individual emancipation is feasible without radical change of the whole social structure. The real issue is: how and in what sense would it be possible for an individual to be really freer, more capable of expressing all his potential powers, of developing a need for satisfying the needs of other members of his community – if he continued to produce commodities for the market, if political power remained alienated in the form of the state and political parties, if a monopoly on the mass media survived, if factories of *Ersatz* culture continued their production of ever cheaper and increasingly more worthless magazines, television programmes, comic-books, etc.

The real issue is whether humanism remains a *pure theory*, satisfied with verbal declarations and abolition of existing alienation *in thought*, or is a theory which immediately implies a program of *practical* disalienation.

6

Marxism is essentially a humanism of *praxis*, a philosophy which tends towards as complete a unification of theory and practical action as possible. This unity by all means affects both theory and practice. Theory assumes the role of a permanently vivid and concrete critical self-consciousness – thus it becomes a major historical force. Practice becomes enlightened, on the one hand, by a global vision of an ideally possible future, and, on the other hand, by a critical understanding of the existing historical situation and its inherent possibilities for change.

Thus Marxist humanism is opposed to all those trends which see the meaning of philosophy in the analysis of positive knowledge, in passive wisdom, in understanding and explanation which lead only to adjustment or to powerless intellectual revolt. In particular, it is opposed to a pragmatic, existentialist, and Stalinistic conception of human practice.

Pragmatism lacks a universal, humanist vision. Also it neglects the role of prior theory. Man as presupposed by pragmatism is an atomized, isolated individual with his particular interests, an individual who has not yet become a social being, who remains enclosed within the boundaries of his given and reified world. This activity is irrational and utilitarian.

Human activity remains also irrational within the framework of existentialist philosophy. If man has no definite structure of his being, which is the product of all previous history, a structure which thus precedes any act of choice and engagement and determines the limits of the possible, then everything is equally possible and no theoretical knowledge about the past can be relevant for the future. Our activity is, therefore, purely voluntaristic. Only *a posteriori* shall we know whether the goals have been really possible, and only then will our activity acquire a definite meaning.

7

This view is not without merit as the expression of revolt against the conformism of the majority of intellectuals who fully conform to what is given and to what prevails. Existentialist humanism rejects this rationality of »great numbers« which avoids any radical change and any risk, which loyally serves the existing social order.

An existentialist in action refuses to be burdened by knowledge, refuses to be realistic and wise – because uncritical knowledge and conformistic wisdom lead only to unessential improvements and reforms, never to radical transformations. By refusing to admit any boundaries, any conditioning by the past, he achieves a good deal of

freshness and spontaneity of behaviour, he acquires a possibility of creating something really new – on the margin between the possible and impossible. But this novelty could arise only by chance. An enormous number of such blind choices and a tremendous waste of human energy are needed in order to create something really new and really important in this way. Such an activity of atomized individuals, if transferred from the field of poetry and the arts and play to politics again leads to the rule of »the law of great numbers.« Various uncoordinated individual actions cancel each other and the historical process remains determined by the unknown blind forces. All spontaneity and originality of behaviour of isolated authentic personalities remain only a hardly observable embellishment on the margin of great impersonal historical streams of events. These streams can be modified and redirected only by coordinate activity of large social collectives which get engaged in order to materialize a real, though maybe not very probable, possibility.

The Marxist approach to the problem of the praxis of an individual is superior to existentialism in at least two respects. *First*, it eliminates the utterly simplified view that all knowledge is a source of conformism. Critical knowledge, in difference from positive or technical knowledge, provides information about negative, destructive forces within a system (e. g., Marx's law of decreasing rate of profit in capitalism). Thus it allows the discovery of hidden real possibilities of radical change. *Second*, while existentialism overestimates the possibilities of spontaneous individual actions, Marxism realizes that an individual can decisively influence the course of history only in so far as he succeeds in expressing and articulating the real needs of a whole social group to which he belongs.

8

With respect to both these points an ideological mystification typical of the bureaucratic abuse of Marxism must be avoided. Bureaucracy also proclaims a readiness to change the world and, as positive science does not suffice for that purpose, it wants to supplement it by a »revolutionary theory.« On the other hand, bureaucracy keeps repeating that only the broad masses, especially the workers, can make history.

However, by »the change of the world« bureaucracy does not mean a real supersession of existing forms of alienation, including institutions of professional politics, but only small improvements and reforms. »Revolutionary theory« tends to be as militant and uncompromising as possible only with respect to the external capitalist world; with respect to the initial forms of socialism it is utterly conservative and apologetic. Bureaucracy still tries to play the role of the workers' avant-garde but instead of expressing the real needs and interests of workers, it expects the workers to follow loyally all the twists and turns of its policy. But if workers ever rebel they are labeled »mob,«

»underground,« or »the weapon of the class enemy.« The rule of bureaucracy rests on a double basis: on the one hand, sheer brute force, and on the other had, an ideology which tries to rationalize its policy, and its whole social position.

9

The rationality implicit in Marxist humanism is fundamentally different from both ideological rationality and from the rationality of positive science.

For ideological rationality an effort is characteristic to express the interests and needs of a particular social group in the form of mutually linked, systematized, indicative statements whose main function is to mystify real social relationships and to create the appearance of a universally valid *Weltanschauung*. In order to demystify this kind of apparent rationality it is necessary to show not only that seemingly factual statements are often only value judgments in disguise, but also that these value judgments express not universal but particular interests and needs.

For the rationality of positive science, on the contrary, a characteristic tendency is to exclude all value judgments as irrational. However, in this way the question about the fundamental goals of human activity gets removed into a sphere of irrationality. Rationality is thus reduced to the rationality of means and consequently to technological rationality. No matter how irrational and inhuman are the goals, maximum efficiency in the process of their realization would signify also the maximum of rationality. And this best shows the absurd character of such a limited concept of rationality.

The Marxist notion of rationality includes both fact and value, knowledge and ideal. But in difference from positivism the idea of an integral, critical knowledge is assumed by Marxism. In difference from any ideological axiology, which projects the interests of a particular social group into an ahistorical, transcendental sphere of being, Marxian rationality presupposes a universal ideal of possible emancipation, solidarity, and fulfillment in a concrete historical form.

10

The concept of *science* and *theory* have a fundamentally new meaning in Marxist humanism. This is the consequence not only of an ever present practical orientation but also of the application of a new method of thought – dialectics.

Scientific theory which one finds in *Capital* is neither empirical in the ordinary sense nor purely speculative. It is not a mere description and explanation of actually given phenomena but a study of possibilities. This study is based on ample empirical evidence – thus the possibilities in question are projections within a real historical situation. However, the projections are strongly colored by a philosophical

vision. The starting point of inquiry is not just a mass of empirical data but an elaborated anthropological theory and a critical examination of all relevant previous theoretical knowledge.

The essential part of building up a new theory is the creation of a new conceptual apparatus. These concepts have both explanatory and critical functions. Dialectics is essentially a method of criticism, of discovery of inner limitations, tensions, and conflicts. Contemporary historicism, which is primarily interested in diachronic aspects of social formations, and structuralism, which pays attention only to synchronic aspects are only partial moments of Marx's method. According to this method scientific theory tends to examine whole structures, totalities – not isolated events. But a structure becomes meaningful only when it is conceived as a crystallization of the past forms of human practice, and with respect to historically possible futures. On the other hand, what is historically possible can be established only by taking into account the structural characteristics of the whole situation. To be sure, structural characteristics are constituted not solely by the static factors which preserve the stability of the system, but also by dynamic factors which lead to disfunction and destruction.

Thus the role of science is not only to provide positive knowledge and to secure maximum efficiency within the framework of a given social system. It also discovers other possibilities of the system which correspond better to human needs. Thus critical science shows not only how man can best adjust to the dominating historical tendencies within a given social framework, but also how he can change the whole framework and adjust it to himself.

11

Marxist humanism, like any other humanism, presupposes a conception of man and human society. The problem is not so much to expound this conception in detail but to clarify its theoretical nature.

According to Marx the form of a genuine human society, the end of the present prehistory and the beginning of a real historical process is communism. It presupposes such a high level of development of productive forces that there will be an abundance of material goods and most of time will become free from imposed, alienated labor, free for praxis – a creative, spontaneous activity with definite esthetical qualities. Production would become a process in which individual objectifies his potential sensual and intellectual powers, affirms his personality and satisfies needs of other individuals. Material products and labor force would no longer be commodities, consequently there would no longer be money, market, exploitation, professional division of work, state, professional politics, ideology, religion and all other forms of alienation. Such a society would be a genuine community of free individuals. Associations of producers would control and direct exchange with nature and all other social processes in a way most rational and most adequate to human nature. Individuals would work in such a society according to their abilities and they would be remun-

rated according to their needs. Their freedom and complete self fulfillment would be a condition of freedom and true historical development of the whole society.

This whole vision rests upon a normative concept of man. According to Marx man is fundamentally a being of praxis which implies: a potentially free, creative, social rational being, able to develop further its nature, to create new own senses, powers, abilities.

Obviously this concept and the whole idea of communism are not simple extrapolations of a necessary historical course, they are not inductive generalisation on the basis of empirically established laws.

The course of history is not constituted by any reified, linear necessity. Empirically we can only establish existence of various criss-crossing opposite tendencies with ever new deviations from established regularities in the past. In contemporary society there are both tendencies of fast technological progress, with obvious liberating effects, and tendency of increasing use of new technology for the purpose of destruction; there is the tendency of the reproduction of market economy in socialism and of its infringements in capitalism; also in socialism there are now tendencies of abandoning rigid planning and introducing a new social polarisation whereas in capitalism planning is in increase and social differentiation tends to be reduced.

These various tendencies open a spectre of possibilities. On the character of human practice it depends which of these possibilities will be realized.

The character of this practice cannot be predicted with anything approaching certainty because human behaviour and development is lacking any certainty.

All preceding history presents a picture of opposite tendencies of human behaviour: craving for freedom but also escape from responsibilities, a striving for universality and internationalism but also class, national and racial egoism, need for creativity but also powerful, irrational destructive drives. Faced with such contradictions, we cannot be satisfied with simple extrapolations, even less can we attribute to them a scientific character in the same sense in which the empirical scientist makes his predictions in a limited, well explored field. To assert, therefore, that Marx's anthropological theory and humanism are part of empirical science and a necessary consequence of our knowledge of social laws, would amount to an ideological mystification.

On the other hand, the humanistic ideal of Marx is not a pure *Sollen* of idealist axiology, nor a matter of arbitrary individual choice, nor only the expression of utopian hope. Values implied by this ideal are those historical possibilities which correspond to human needs, and needs are something real, historically determined, given in a practical immediately sensory form.

The most difficult problem here is how to distinguish among genuine, authentic needs and artificial needs which are the result of manipulation and enforcement of certain patterns of behavior.

Any attempted solution could seek support (1) in old humanist tradition, (2) in the existence of a widespread feeling of revolt against the prevailing social habits, (3) in actual preferences in everyday human behavior.

(1) There is a very high degree of agreement among great humanist thinkers of the past that man should be free, able to live in peace, creative in activity, united in solidarity with other people, etc. This agreement does not prove anything but shows a universal human character of the corresponding anthropological considerations.

(2) Marxist philosophical anthropology is a strong expression of revolt against the human condition in capitalist society. Capitalism and to some extent initial forms of socialism have shown that privatization of individual, class, national and racial egoism, one-sided obsession with technology, material possessions, and political power degrade man, develop destructive instincts, and eventually make human existence empty and meaningless. Marxist humanism is a radical negation of a society in which man is so deformed, and in which possibilities of a fully developed life are so reduced.

(3) This negation has a democratic character. The humanist ideal implicit in this negation expresses certain deeply rooted, basically assumed preferences. This could be empirically established by investigating which among rival norms of behaviour large masses of people would follow, *all other conditions being equal*.

But in a way this has already been practically established. Marxist humanism is nowadays the main spiritual inspiration for very broad liberation movements. To be sure, these movements have sometimes been used for selfish and inhuman ends. And still their very existence shows that Marx's humanist ideal is not only the continuation of a great tradition and not only the expression of revolt against all that is inhumane in the present-day world, but also a dream that might come true.

Andrija Krešić:

Političko društvo i politička mitologija

Political Society and Political Mythology

Beograd 1968

Andrija Krešić's book »Political Society and Political Mythology«, in which the author makes a significant theoretical contribution to criticism of the »cult of personality« and Stalinism in general, is certainly welcome at this moment in history, when certain aspects of Stalinism have been repeatedly actualized, especially in big power foreign policy through the practice and doctrine of limited sovereignty. Through and many-sided elucidation of the phenomenon of Stalinism in general enables us better to understand and also to assume a stand in light of these new tendencies.

Starting from the standpoint that the truth, not utility or the serving of daily political needs, is the only proper meaning and goal of the theory, the writer of this study critically analyses the Soviet critique of Stalinism and its own evaluation of this self-criticism, subsuming both counteracting trends of politics, i. e., the politics of the period of »the cult of personality« and the politics of de-Stalinization, under the common category of political society.

The Soviet critique of the »cult of personality« as expressed at the 20th and 22nd Congress of the CPSU and in other documents is, to say the least, insufficient. However, Krešić does not deny certain positive and progressive elements in it, because it was the base of some concrete practical measures of de-Stalinisation. But the fact remains

that this critique was onesided and not sufficiently thorough in its reckoning with Stalinism. This critique attacks the style and method of »cult of personality« politics, the dogmatism, centralism, un-democratic practices and terrorism, but all of this is ascribed to Stalin, while every criticism of the politics of the party and the political system as a whole is considered bourgeois-revisionist. This relationship was presented with a literary image in which the »cult of personality« was only a foreign body in the healthy organism of the party. By such reasoning the removal of the foreign body from the otherwise healthy organism would automatically bring about recovery and perfect functioning thereafter. However, Krešić's response to it is that the foreign body has infected the entire organism, which was unable to remain immune to the infection of the carrier, so that the politics of the »cult of personality« was negatively reflected in the entire life of the state and the party. Namely, the above-mentioned political forms are not only methods of leadership, but also the system of interpersonal relations in public life. Hence it is not possible to heal the infected organism by a single operation but rather by means of a protracted process.

In addition, rejection of every critical reference to the system and party politics by Soviet criticism of the »cult of personality« has resulted in the above-mentioned incompleteness and inconsistency. Its onesidedness consists in the fact that it sees only the consequences of the »cult of personality«, but does not see its basis, or it sees it only incompletely. The only explicit attempt to represent the »cult of personality« not only as a cause but also as a consequence, has been accomplished by the authors of the new »History of the Communist Party of the Soviet Union«, in which

they described the roots from which the »cult of personality« sprang in the following words: »The cult of the personality of J. V. Stalin arose under particular, concrete historical conditions. The building of socialism has had to surmount innumerable difficulties in a relatively backward, agrarian country which was destroyed in an imperialistic war and in a civil war, surrounded on all sides by hostile capitalist states, and which was in a position of constant danger from outside attack. This complex international and internal situation demanded an iron discipline, a persistent strengthening of the future and a strict centralization of leadership.«

They write that Stalin led the struggle against Trotskyism, right-wing opportunists and bourgeois nationalists, and against the aspirations of capitalist neighbors, and that he performed services not only in insuring the victory of socialism in the USSR but also for the development of the Soviet communist and liberation movement. These explanations are incomplete and limited. We may agree that in the beginning a strong centralization of leadership and a limited democracy were necessary because of certain internal and external social and political conditions, so that the young state should remain monolithic and capable of securing the results of the revolution. However, after this first critical period, which lasted somewhat more than a decade and after which there was a complete victory over the class enemy, the basic economic difficulties had been surmounted and no danger of outside attack was present, so that there was no longer need for the aforementioned non-democratic, centralized leadership.

The above-quoted »History of the Communist Party of the Soviet Union« and other documents do not say anything about why such leadership was maintained and assumed even further despotic dimensions. One cannot ascribe the persistency of despotism only to certain negative aspects of Stalin's personality or even to the authority and popularity which he acquired by his services in the critical period of the Soviet state, for it has also some deeper causes of a social and economic nature. The »cult of personality«, Stalin's omnipotence, the almost religious attitude toward him, in which a form of a transcendental, holy worship of his personality and deeds was present, was based

upon the absolute power of the centralized state over the economy and all public life.

Politics as one special aspect of public life was extended and permeated the entire society, so that public and political life became equivalents. Society is, accordingly, a political society, because all of its members, either as subjects or as objects, are included in the political structure, which is a method of creating laws and institutions and therefore the mechanism or instrument by which the *corpus politicum* (the hierarchy of political subjects) rules and governs people as objects.

The principles, on which the whole edifice of the »cult of personality« has been built, have eluded Soviet criticism of Stalinism, because it has itself remained within the framework of the political society. It is only the reverse side of the same political process which the Soviet state has undergone ever since October, 1917. It is the same »cult of personality« only its opposite pole, its immediate empirical negation on the level of practical politics, which fits a political society with a system of personal power against the same political society but with a system in which power is in the hands of collective political bodies.

The consciousness of the political society is a mystification of political consciousness, a political mythology, a politically instrumentated ideology. In this context, philosophy becomes the apologist of the political society, the handmaid of the political mythology, which becomes the means by which society becomes completely political and maintains the political status quo. However, this contradicts its fundamental purpose according to Marx, who says that in order to realise its essence and fulfill its import philosophy must be the critical consciousness and conscience of the existing order and the herald of the new. Consequently, if philosophy is to be the way and means of the socialization of politics and the humanization of life, it cannot and must not be anybody's »ancilla«, which means that it cannot be a mere apology for politics either, because by locking itself up in the present, in ideology, it loses itself and thus contradicts its fundamental purpose as a nonconformism, as a critique of the existing order and an anticipation of the future.

Nikola SKLEDAR

Danko Grlić:

Zašto?

Warum?

Studentski centar Sveučilišta
Zagreb, 1968

In der zeitgenössischen Welt gibt es nur zwei Grundalternativen: sich einfach vom geschichtlichen Geschehen treiben lassen, oder die Geschichte in die eigenen Hände nehmen und handeln. Ein Drittes gibt es nicht.

(Neun Thesen über die Handlung)

Die Auseinandersetzung mit der dogmatischen Denkweise, die weit langsamer und mühsamer vor sich geht, als gemeinhin angenommen wird, muß nicht immer die Form von dicken, von Beweisen und Zitaten überquellenden Wälzern annehmen. Manchmal gelingt es auch kurzen, leicht zu lesenden Essays oder Streitgesprächen, die entstanden sind »in der Hitze alltäglichen Kampfes gegen alles Überkommene zum Zweck der Schaffung von grundlegenden Voraussetzungen für ein philosophisches Gespräch, in der leidenschaftlichen Suche nach einem Ausweg aus einigen Irrwegen« (Nachwort, S. 159), manchmal gelingt es also auch diesen Formen, den Panzer dessen zu durchbrechen, was überliert, erstarrt, verkalkt ist und Gefahr läuft, dem freien Denken alle Auswege zu versperren.

Danko Grlić gehört zu jener Gruppe jugoslawischer Philosophen, die, bewaffnet mit der Schärfe ihres Geistes, der dogmatischen Denkweise den Krieg erklärt haben, indem sie ihre kritische Spitze vornehmlich gegen das Richtige, was Ursache und Folge des Dogmas ist. In diesem Sinne hat Grlić in der Zeitspanne zwischen 1962 und 1967 mehrere Essays verfaßt, von denen elf, in einer etwas überarbeiteten Form in einem Sammelband unter dem Titel »WARUM.«? veröffentlicht wurden.

In diesen Essays begnügt sich der Verfasser nicht nur damit, »häretische« Gedanken auszusprechen, sondern er bemüht sich, bis in die Grundlagen der neuen Formen der Dogmatik vorzudringen. Mit Hilfe seines alles anzweifelnden Geistes schafft Grlić eine politische Philosophie, deren Sinn in der Freilegung der Wurzeln der Dogmen zu sehen

ist, die dann als entblößte auf ihren, von der Geschichte bestimmten Platz verwiesen werden.

In den Essays »Praxis und Dogma«, »Fragen zur Freiheit«, »Zum abstrakten und realen Humanismus«, »Dogma oder Philosophie« polemisiert Grlić mit versteinerten Theorien, die die Denktätigkeit hemmen und die schöpferische Ausserung des Geistes einengen (»Praxis und Dogma«) oder er bemüht sich, die Illusion von der Philosophie als etwas dem Zeitgeschehen Fremden zu zerstreuen (»Der Sinn des Engagements in der Philosophie«), oder aber er widerlegt die Auffassung, die in der Freiheit etwas sieht, was die Möglichkeiten des Menschen überragt, etwas, was dem Menschen gegeben oder nicht gegeben wird, sowie auch jene Auffassung, die unter der Freiheit einen begrenzten, unbeweglichen Zustand versteht.

»Die Freiheit ist also ein Prozeß, und ihre Grundlagen und ihr Ursprung liegen nicht in der Verwirklichung sondern in dem Schaffensprozeß...« »Der Sozialismus ist deshalb keine Abhandlung über den Begriff der Freiheit und auch nicht die endgültige Lösung des Begriffs der Freiheit, sondern ein freies Wirken, eine kühne, noch nie gesehene Menschwerdung des Menschen ohne Präzedenz, und demgemäß ein immer auf andere Weise freies Leben.« (S. 47)

Ein besonderes Anliegen von Grlić kommt zum Ausdruck in der Tendenz, sich der stalinistischen Denkstruktur zu widersetzen, die, um etwas gutzuheißen, eine simplifizierte Wahrheit, polarisiert auf gut und böse, vor sich sehen muß. »Die stalinistische Revision des Marxismus und des Marxschen Humanismus ist noch immer unausrottbar fest verwurzelt sogar in den Köpfen jener Menschen, die aufrichtig davon überzeugt sind, eine solche Weltanschauung überwinden zu haben« (S. 86) Ein solches erstarrtes und bis zu den Grenzen des Möglichen verarmtes Bewußtsein wirft seinen Schleier von Illusionen aus über die Paradoxa unserer Zeit, weil es beispielsweise schwer ist, die Tatsache zu leugnen, daß in Wirklichkeit »der Mensch freier war, als er unter den Umständen der nicht-entwickelten Produktionsverhältnisse die Oktoberrevolution erhob, als zur Zeit, da er brav die seelsorgerischen Aufgaben erteilt oder erfüllte im Rahmen der zweifelsohne bedeutend höher entwickelten Produktionskräfte der stalinistischen Epoche.« (S. 41)

In dem Essay »Kunst im Lichte der Technik« übernimmt Danko Grlić die

Rolle eines Ästhetikprofessors, der aber keinesfalls aufhört, ein politisch engagierter Philosoph zu sein, während er in dem Aufsatz »Persönlichkeit und Tapferkeit« über die Moralität philosophiert: »Die Größe und der Sinn der Tapferkeit scheint mir – im Gegensatz zu Hartmann – doch von der Größe der Sinnhaltigkeit der permanenten Tendenzen unseres Handelns abzuhängen. Alles andere ist eine scheinbare, ephemere Tapferkeit, eine Tapferkeit, die nicht konstitutives Element der ganzen Persönlichkeit ist und die jederzeit in Feigheit umschlagen kann ... in Konformismus, in die Armut der Intrigen, in eine 'Tapferkeit', die sehr bald in die Knie gehen wird, die den Freund verlassen wird, obwohl sie ihm zuinnerst recht geben muß, die wegen der »Winke« und benevolenter Ratschläge »von oben« die eigenen Thesen und Standpunkte aufgeben wird, obzwar sie von ihrer Richtigkeit überzeugt ist. Tapferkeit ist nicht nur eine tapfere Tat, sondern Teil des gesamten menschlichen Habitus.«

Der Verfasser dieser interessanten und leicht lesbaren Essays versucht keinesfalls die »Schlüsselprobleme« des Marxismus »zu lösen«, obwohl alles wovon er auf eine gefällige und bündige Art seine Meinung zu sagen hat, keineswegs außerhalb dieser »Schlüsselfragen« steht. Im Grunde genommen ist Grlić's Standpunkt ein humaner freiheitlicher Gegenstandspunkt: die Widerspruch zu etwas Endlichem und Beendetem. Die soliden Kenntnisse des Marxismus dienen ihm

nicht als eine Art religiösen Fundaments, als ein »credo«. Indem Grlić die marxistische Weltanschauung akzeptiert, wendet er sich der Welt und den Ereignissen in ihr zu, und sucht, durch intellektuelle Bemühung die Fragen zu beantworten, die ihm eine solche Welt stellt.

»Die Philosophen stehen mit ihrer ganzen Leidenschaftlichkeit im Kampf für die ungekünstelte und nichtmanipulierte Wahrheit und sie müssen hinter ihren Worten stehen, die sie ausgesprochen haben. Denn schließlich und endlich – wie es Unamuno richtig gesagt hat – philosophiert ein Philosoph nicht nur mit seiner Vernunft sondern auch mit Hilfe seines Willens, seines Gefühls, seines Blutes und Markes, mit Körper und Seele, mit seinem Herzen, seiner Lunge, seinen Eingeweiden, seinem Leben. Denn sonst würden wir Philosophen zu freien, niemandem verantwortlichen Schöpfern von Wortspielereien und zu Begriffsbildnern werden oder einfach zu Professionals des Denkens, und als einziges Kriterium des Philosophischen in uns würden wir die pseudophilosophische Belesenheit anerkennen, und nicht in erster Linie die menschliche Entschlossenheit. Deshalb ist die Philosophie nicht nur Fach oder Beruf, sondern sie ist Lebensentscheidung. Die Entscheidung des Philosophen ist, nichts ohne Nachdenken zu übernehmen, sondern immer wieder zu fragen: WARUM?« (S. 160).

Slobodanka DAMJANOVIĆ

MEETING OF CZECHOSLOVAK AND YUGOSLAV PHILOSOPHERS

A meeting of Czechoslovak and Yugoslav philosophers was held in Opatija from December 5 to 7, 1968, on the topic «Present-Day Socialism». Ideas were expressed in direct talks, without special reports or previously prepared written materials and without minutes. For this reason, it is the greatest ambition of this article to show the views and attitudes presented without more detailed analysis but with reasonable accuracy.

Present tendencies in socialism and an entire complex of questions relating to socialism were discussed in a situation where the development of socialism poses new questions and seeks new theoretical answers and practical solutions. Many of the participants in the discussion kept at first to the problem of the essence of socialism as the basic question for broader discussion and theoretical confirmation. At first glance academic, such an approach in the present situation of socialism has a broader significance for the theory and practice of the Marxist vision of the future society. In this sense, it can be freely said that the events in Czechoslovakia underlay the talks, in which the following basic questions dominated: What is socialism? What is the relationship of socialism to democracy? What is the relationship of Stalinism to socialism? A quite comprehensive discussion was held in this framework on the boundaries and criteria of what socialism is and is not and whether it is possible to speak of a crisis of socialism on the basis of experience and its aims. An attempt at a general definition of socialism is a necessary consequence of complex events in the working movement and in individual countries. This attempt merits support and attention, because one often speaks both of socialism as a world process and of socialism in Europe, Czechoslovakia, Yugoslavia, the Soviet Union, etc.

Seriousness in comprehending and delineating socialism is due first of all to the fact that every interpretation of this concept indicates different solutions with often contrary practical results. Is socialism to be comprehended as a system, a transitional phase, an order, a model formulated in theory and an attempt to realize it in practice, or as a movement which has its own internal logic of development and grows out of itself? Is socialism the achievement of freedom, a free society in which man is realized as a free being, or should socialism be viewed as one form of a socio-political system and legal structure? Of interest, for example, are the ideas of Vojan Rus, for whom the dilemmas of socialism as an economic system or a moral problem, socialism as monolithic or pluralistic, as a spontaneous movement or an institution, as determinism or indeterminism, as politics or culture – are all false ones. Attempts to delineate socialism, whether we mean socialism as a system or an ideal humanistic model, or socialism as a process, have involved a series of variations.

Stalinist and Humanistic (self-governing, democratic) Socialism. Rudi Supek spoke of two tendencies, of two types of socialism: the statist tendency (statist socialism, which is a more adequate term than is Stalinism, which can exist even without a Stalin and can occur even in developed countries), and of the self-management tendency, for which the terms humanistic or democratic are used and which is best described by the term self-managing (or self-governing) socialism. The de-

velopment of modern society involves ever increasing subordination of the individual to the centers of public power, and increasing manipulation of the masses. This suppression and total alienation of man is seen in all areas of public life, in production, in the political sphere (strengthening of bureaucracy), in culture (manipulation of people by ideas, for example, by mass media). These elements and characteristics of the development of modern society show the nature of the self-managing (humanistic) orientation of society, which in all these areas points to a series of demands and real processes which abet it.

Several participants in the discussions stated that degeneration of the idea of communism is inevitable if self-management is not based on socialism. Emphasis on the importance of self-management, which leads to the realization of a free and developed personality, stresses the superiority of the humanistic, self-management orientation of socialism over all forms of statist, state socialism, Stalinism or neo-Stalinism.

It was stated that the Czechoslovak experiment showed the boundaries between what is and what is not socialism, that we do not know precisely how far a society which calls itself socialist can go, although it also poses another question, i. e., whether Stalinism can be called socialism, for Stalinism actually does not transcend the limits of bourgeois society: a change in terminology is not a change in essence. According to G. Petrović, one cannot speak of statist socialism, and Stalinism itself is contrary to the notion of socialism. Stalinism is the theory and practice of negating human freedom, while, socialism is a truly free society in which a free personality can realize its creativity.

The relationship of socialism to Stalinism is specially important in the period from 1948 to the present, which, according to Petrović, can be divided into three parts. What was called socialism reached its lowest ebb from 1948 until Stalin's death. Even then, not all seeds of socialism disappeared and after Stalin's death they started resurrecting in all socialist countries (the events in Eastern Germany, Poland, Hungary). The awakening of socialism in the so-called socialist countries played a great role on a world scale, for other communist parties began to respond. Revolutionary movements began in the colonial world, so that the third stage begins in the early 1960s. This development led to strengthening of socialist forces in the most developed capitalist countries, which is of particular importance. Recent years, especially 1968, have shown that the compromise between socialism and Stalinism is rotten to the core and cannot survive. On the other hand, there was parallel action by progressive forces in the most developed capitalist countries, in the socialist countries and in the undeveloped countries of the third world. Although there is still no coordination of action by progressive forces in all three parts of the world, nevertheless, the movements have been similar. Awareness that the struggle has assumed such a form has given a new impulse to progressive forces in the world, and there have been new initiatives this spring. Unfortunately on a world scale reaction triumphed. Yet defeats can sometimes be more important than victory; thus the events of this spring can provide the impetus for a new and more promising beginning.

The Roots and Origins of Stalinism. The main task of the discussion was to discover the roots of Stalinism. Certain theses were explained and formulated in this sense. First of all, that the roots of Stalinism must be sought in certain events which took place immediately after the October revolution: the suppression of the Kronstadt uprising under the leadership of Tukhachevsky and Trotsky and liquidation of the workers' opposition at the Tenth Congress, which led to the banning of all fractions in the communist movement and to the liquidation of divergent views, the roots of all that is now going on in the so-called socialism are found in torship of the proletariat is an unlimited power (Ljuba Tadić). According to this view, the roots of all that is now going on in the so-called socialism are found in the concept of totalitarian democracy, which we know from Robespierre and Rousseau, but which leads to pseudo-democracy. All this leads to well-known consequences in social practice, to impoverishment of socialist theory and practice.

Another idea, expressed by Milan Kangrga in connection with the events in Czechoslovakia is an attempt to view the problem more broadly, starting with the relationship between revolution and counterrevolution in a situation in which there is a conflict between political society and socialist society. In seeking the roots and causes of the present situation, he proceeds from the Marxist thesis that political revolution is bourgeois revolution and that it paves the way for bourgeois society.

Can it be maintained that the proletarian revolution carried out by Lenin remained in the political realm or that it was also a social revolution? Milan Kangrga thinks that Lenin's NEP is symptomatic, for it is not incidental but a necessary development which points out to the lack of the bourgeois society in Russia. There is no way to identify elements of bourgeois society (political freedom) with socialism. These elements are significant to the extent that they are requisites to socialism, the precondition for the development of bourgeois society into socialist society. It is characteristic for this viewpoint that it defines socialism as self-management, i. e., as an association of producers.

In addition to this view, it was suggested that the tragedy of the Soviet Union's further historical development lay in the fact that many things were based on the premises of socialist development inaugurated by the revolution, even though basic features of this development were in many ways bourgeois. Although bourgeois society had the advantage of achieving specific freedoms, socialist society, even in its existing form, had the advantage of realizing certain socialist premises. Political society was based on obscuring these premises, and a notion of completed socialism was developed, which was not only an inaccurate idea but a dangerous one as well. For this reason it is essential to view socialism in a more adequate way, i. e., in the form in which elements of bourgeois and socialist society are intermingled.

By this we have by no means exhausted what was said in Opatija on the relationship between socialism and Stalinism. Many ideas and notions were expressed, and the analysis of Stalinism itself was not only philosophical but also sociological and socio-psychological. So, one could hear that in Stalin's time, when the Soviet Union became a symbol from which revolutionary movements created their model of the future, there existed mass ideologization, the creation of masks, stylization, mystification, the acceptance of fetishes and self-deception. The reason for this was to retain a seeming of cultural blossoming; during the purges, the Constitution was glorified as the greatest of achievement, etc. In this situation a certain degree of revolutionary asceticism also occurred; the revolutionaries hid the real truth from themselves and did not say what they thought. Asceticism was adopted as a supreme virtue, whereas it actually resulted in an unprecedented uniformity of thought, a programmed asceticism was imposed as a necessity. Stalinism occurred from above and below, in all parts of society. It exploited asceticism. This made it possible to consider bureaucratic centralism necessary, even where it obviously hampered development.

The social changes which have occurred in the Soviet Union were the subject of thorough sociological analysis in the course of debating the aims, purposes and possibilities of socialism. The development of Soviet society was shown in some discussions as development from a charismatic to a technocratic organisation of power, favorable for operating large systems. Normally, the technocratic tendency, which recalls the technological revolution and depends on a technical intelligentsia, creates a new centralist and undemocratic model of society as a union of statism and technocracy. Such a society has an ideology inspired by Stalinism and its interpretation of Marxism, and herein is the reason that there is no de-Stalinisation. This is an expression of the general tendency to concentrate social power, the tendency to base society on the mass subordination of man and to deny basic human needs. The consequences of such a social system are numerous: mass conformity, apathy and passivity of the masses, a gulf between the individual and society, etc. All this requires a more detailed sociological analysis.

The Czechoslovak Experience and Present-Day Socialism. Naturally, the talks, one of whose goals was to throw light on present-day socialism, did not ignore the Czechoslovak experience and the results of military intervention. It can be freely said that there was a constant dialogue about these events and that the Czechoslovak spring and autumn were a leitmotiv of the three-day talks. Both Czechoslovak and Yugoslav philosophers talked about the process of de-Stalinisation in Czechoslovakia, which meant the democratization of political life and of the entire society. In the discussion one could see the main characteristics and elements of the process of democratization in Czechoslovakia: first of all, the entire public was drawn into the process. Public involvement increased, and that was the main factor of the process. The role of leadership in this complex lay in the fact that it encouraged this process and was able to grasp the movement of the masses and become their representative. Herein is the specific nature of post-January development and of the role of the leadership in it. The main indications of this process

are that initiative from below was encouraged, censorship was abolished and freedom of the press and of speech was realized. This has never been realized in socialist countries to such a degree. Reporters and journalists not only played the role of intermediaries but played an independent political role as well. The relatively maximum freedom of the press lay in the fact that it could criticize the leadership, though the socialist orientation of the press was retained. Communist awareness faced a crisis in the process. One part of the intelligentsia created illusions about the benefits of bourgeois democracy. This crisis existed during the first phase of development from January to April, when old cadres were in the leadership, both in the political structure and in the economy. The May plenary session adopted new resolutions expressing qualitative changes in the country and the party.

During the second period, from April onwards, democracy developed within the party, with the attitude of the public playing a decisive role. Development of democracy within the party led to a change in the appearance of the party, to increased participation of the party intelligentsia, without which the action program of the Czechoslovak party was unthinkable. The process of democratization led to increased confidence of the masses to the party. Practically and politically, and not merely administratively, the party became the leading force. This trend continued after the letter from the five and reached a climax during the special congress. August 31 marked the beginning of a gradual recession, and at this time the problem of national sovereignty arose and national interests were made identical with the policies of the party. The discussion pointed to a number of interesting facts from the well-known seven days in Czechoslovakia (August 21 to 28). These days showed that Czechoslovak society had demonstrated that it could manage itself and although necessary communications were lacking. The Czechs and Slovaks proved to themselves that they could manage enterprises, communities and mass media in a very complex situation in which many other societies would have crumbled. A situation developed in which bureaucracy disappeared. Thus the Czechoslovak resistance to neo-Stalinism has proved the experience that an old culture, without arms and with its own resources at least temporarily triumphed over Stalinism.

The talks also brought out the weak points of post-January development, when there was a lack of organized action by the intelligentsia. It is typical that intellectuals in various fields united after August, and constituted a powerful political force. They made serious demands on the leadership, and it appears that some of them will be met. Finally, mention was made of further prospects for the Czechoslovak road to socialism. The alternatives are either overcomming the process of restoring Stalinism or, else, an attempt to restore Stalinism, although everyone agreed that the events of the past eight months had a future of their own.

Differences of viewpoint also emerged during the three-day talks of Czechoslovak and Yugoslav philosophers in the free exchange of ideas and in the presentation of the conclusions to which their studies led. There were also differences of opinion which guaranteed that the discussion would be more lively and interesting and helped assure that key problems of the theoretical aims of socialism would become clearer. The talks showed that discussion of present-day socialism cannot be purely doctrinaire and that now, directly after the August events in Czechoslovakia, new questions arise in studying the theory and practice of socialism.

Toma STAMENKOVIĆ

PRAXIS – EDITION INTERNATIONALE – 1969
INDEX DES AUTEURS

- AXELOS Kostas**
Schema du jeu de l'homme et du jeu du monde, V, № 1/2, p. 86
- BERLINGER Rudolph**
Subversion und Revolution, V, № 1/2, p. 117
- BERKE H. Joseph**
Founding of the Free University of New York, V, № 3/4, p. 586
- BIRNBAUM Norman**
On the Idea of a Political Avant-Garde in Contemporary Politics: The Intellectuals and the Technical Intelligentsia, V, № 1/2, p. 234
- BLOCH Ernst**
Eröffnung der Korčula-Sommerschule, V, № 1/2, p. 3
- Marx als Denker der Revolution, V, № 1/2, p. 17**
- Diskussion mit Herbert Marcuse, V, № 1/2, p. 323**
- BOSNJAK Branko**
Histoire et révolution, V, № 1/2, p. 97
- CENGIE Franc**
Politische Entfremdung und Revolution, V, № 1/2, p. 151
- CVJETIČANIN Veljko**
Le monde contemporain et révolution socialiste, V, № 1/2, p. 224
- ČALDAROVIĆ Mladen**
Révolution permanente et continuité révolutionnaire, V, № 1/2, p. 299
- DAMJANOVIĆ, Slobodanka**
Danko Grlić: Warum? V, № 3/4, p. 618
- DEBENJAK Božidar**
Einige Fragen zur revolutionären Anthropologie, V, № 1/2, p. 196
- DESPOT Branko**
Revolution der Arbeit, V, № 1/2, p. 162
- ĐURIĆ Mihailo**
Formen des historischen Bewußtseins, V, № 1/2, p. 1224
- FETSCHER Iring**
Von der Produktion des revolutionären Subjekts durch die Selbstverwandlung der Individuen, V, № 1/2, p. 291
- FINK Eugen**
Revolution und Bewußtsein, V, № 1/2, p. 104
- FISCHER Ernst**
Zum Begriff der Revolution, V, № 1/2, p. 37
- FLECHTHEIM K. Ossip**
Marx-futurologisch gesehen, V, № 1/2, p. 82
- Futurologie: Möglichkeiten und Grenzen, V, № 3/4, p. 548**
- FROMM Erich**
Marx's Contribution to the Knowledge of Man, V, № 1/2, p. 55
- GRLIĆ Danko**
Acht Thesen über die Handlung heute, V, № 1/2, p. 110
- HABERMAS Jürgen**
Bedingungen für eine Revolutionierung spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme, V, № 1/2, p. 212

- HELLER Agnes**
Die Marxsche Revolutionstheorie und die Revolution des Alltagslebens, V, № 1/2, p. 65
- JONAS Serge**
Sociologie Marxiste et conditions de la recherche, V, № 1/2, p. 185
- KALTENBRUNNER Gerd-Klaus**
Ludwig Klages, V, № 3/4, p. 542
- KAMARYT Jan**
Kritische Ontologie und die Wirklichkeit der modernen Wissenschaft, V, № 3/4, p. 579
- KANGRGA Milan**
Die Marxsche Auffassung der Revolution, V, № 1/2, p. 26
- Révolution politique et révolution sociale, V, № 3/4, p. 353
- KORAC Veljko**
Quelques remarques actuelles sur l'actualité des idées de Marx, V, № 1/2, p. 78
- The Phenomenon of «Theoretical Anti-humanism», V, № 3/4, p. 430
- KREŠIĆ Andrija**
The Proletariat and Socialism in the Works of Marx and in the World Today, V, № 3/4, p. 371
- KONZLI Arnold**
Wider den Parzival-Sozialismus, V, № 1/2, p. 277
- KURTZ Paul**
Humanism and the Freedom of the Individual, V, № 3/4, p. 593
- KUVACIĆ Ivan**
Scientific and Technical Progress and Humanism, V, № 1/2, p. 181
- LANDMANN Michael**
Plädoyer für die Entfremdung, V, № 1/2, p. 134
- LUBASZ Heinz**
Marx's Conception of the Revolutionary Proletariat, V, № 1/2, p. 288
- MARCUSE Herbert**
The Realm of Freedom and the Realm of Necessity. A Reconsideration, V, № 1/2, p. 20
- Revolutionary Subject and Self-Government, V, № 1/2, p. 326
- MARKOVIĆ Mihailo**
The Concept of Revolution, V, № 1/2, p. 41
- Economism or the Humanization of Economics**, V, № 3/4, p. 451
- Basic Characteristic of Marxist Humanism**, V, № 3/4, p. 606
- MILOSEVIĆ Nikola**
The Problem of Motivation in «Crime and Punishment», V, № 3/4, p. 515
- MIRIĆ Milan**
Les Territoires réservées pour la parole et l'action, V, № 1/2, p. 266
- NENNING Günther**
Christentum und Revolution, V, № 1/2, p. 158
- Antwort an A. Künzli, V, № 1/2, p. 330
- NOVAKOVIĆ Staniša**
Two Concepts of Sciences and Humanism, V, № 1/2, p. 193
- PARSONS L. Howard**
Technology and Humanism, V, № 1/2, p. 164
- PAVICEVIĆ Vuko**
Über den Sinn des Lebens und die Bedeutung des Menschen, V, № 3/4, p. 435
- PESIĆ-GOLUBOVIĆ, Zagorka**
The Trends and Dilemmas of Yugoslav Sociology, V, № 3/4, p. 485
- PETROVIĆ Gajo**
Philosophie et révolution, V, № 1/2, p. 90
- Praxis: deux ans de plus, V, № 1/2, p. 335
- RUS Vojan**
Morality in the Life of the Yugoslav People, V, № 3/4, p. 497
- SKLEDAR Nikola**
Andrija Krešić: Political Society and Political Mythology, V, № 3/4, p. 616
- SOHN-RETHEL Alfred**
Imperialism, the Era of dual Economics, V, № 1/2, p. 512
- SOS Vilmos**
Total Revolution, V, № 1/2, p. 296
- STAMENKOVIĆ Toma**
Meeting of Czechoslovak and Yugoslav Philosophers, V, № 3/4, p. 620
- STOJANOVIĆ Svetozar**
Prospect of Socialist Revolution in the Present Time, V, № 1/2, p. 199
- The Dialectics of Alienation and the Utopia of Dealienation, V, № 3/4, p. 387

- STRINKA Julius**
Gedanken über den demokratischen Sozialismus, V, № 1/2, p. 260
- SUPEK Rudi**
Marx et la révolution, V, № 1/2, p. 6
- SUTLIČ Vanja**
Pour comprendre la notion de «révolution» de Marx, V, № 1/2, p. 333
- TADIĆ Ljubomir**
Révolution socialiste et pouvoir politique, V, № 1/2, p. 250
- L'intelligentsia dans le socialisme, V, № 3/4, p. 389**
- TORDAI Zador**
Revolution und Internationalismus, V, № 1/2, p. 305
- VOLKMANN-SCHLUCK Karl Heinz**
Reflexion und Denken, V, № 3/4, p. 572
- VRANICKI Predrag**
Philosophie in unserer Zeit, V, № 3/4, p. 476
- WOLANDI Gerd**
Zeitgemäße Anthropologie, V, № 3/4, p. 532
- WOLFF Kurt H.**
Bracketing Marx, V, № 1/2, p. 84
- ZIVOTIĆ Miladin**
The End of the Ideals or of Ideology, V, № 3/4, p. 409

il manifesto

mensile diretto da Lucio Magri e Rossana Rossanda
edizioni Dedalo

Anno I numero 2/3 - luglio-agosto 1969

Editoriale	3	Un buon centro-sinistra?
Lucio Magri	5	Crisi, movimento, alternativa
Luciana Castellina	12	Rapporto sulla Fiat
Nico Luciani	25	Marghera verso i contratti
Luigi Berlinguer	28	Porto Torres
Aldo Natoli	29	Monolitismo imperfetto
Lisa Foa	33	Vietnam: dopo un anno di trattative
	34	Studenti iugoslavi
Massimo Caprara	35	Informazione di classe
Lidia Menapace	38	La rivoluzione teologica
Lucio Colletti	46	Tra scienza e utopia
M. Cini - L. Nono	50	Dopo la contestazione
	56	Il socialismo esportato
Mikhail Tukhacevky	61	Rivoluzione dall'esterno

direttore responsabile: Rossana Rossanda

Redazione: Piazza del Grillo 10, Roma 00184

Segretaria di redazione: Ornella Barra

Amministr.: Viale O. Flacco 15, Bari 70124

Abbonamento annuo lire 4.000 (estero lire 6.000)

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 Marxschen 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 Schöpfertums / 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

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 (25. XII 1969)

HEGEL AND OUR TIME (20. VIII 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.*

