

# PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL

*πραξις*

ANTONIO GRAMSCI – by P. Vranicki,  
K. Kosik, M. Marković and L. Sohor ●  
PHENOMENOLOGY AND MARXISM –  
by V. Filipović, K. Axelos and L. Landgrebe  
● PORTRAITS AND SITUATIONS –  
The Propositions of the Sociology of Know-  
ledge, by K. H. Wolff; The Philosophical  
Substructure of Lukacs's Theory of Partisans,  
by P. Ludz ● THOUGHT AND REALITY  
– Power Politics and Social Criticism,  
by Lj. Tadić; The Meaning of Engagement  
in Philosophy by D. Grlić ● DISCUSSION  
– An Outline of the Community and the  
Social Situation of Our Times, by M. Durić;  
The Meaning of Marx's Philosophy, by M.  
Kangrga ● REVIEWS AND NOTES –  
Books by H. Lefebvre and D. Grlić ●  
PHILOSOPHICAL LIFE – International  
Symposium on Gramsci

3 · 1967

# PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL

Editorial Board

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

Editors-in-Chief

GAJO PETROVIĆ and RUDI SUPEK

Editorial Secretary

BORIS KALIN

Technical Editor

ZLATEKO POSAVAC

Advisory Board

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

Publisher

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO ZAGREB

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

# PRAXIS

REVUE PHILOSOPHIQUE  
EDITION INTERNATIONALE

ZAGREB, 3<sup>e</sup> TRIMESTRE

3<sup>ème</sup> ANNE, N° 3

## ANTONIO GRAMSCI

Predrag Vranicki / Antonio Gramsci et le sens du socialisme	323
Karel Kosik / Gramsci et la philosophie de la praxis . . . . .	328
Mihailo Marković / Gramsci on the Unity of Philosophy and Politics . . . . .	333
Lubomír Sohor / Antonio Gramsci e la questione delle élites politique . . . . .	340

## PHENOMENOLOGIE ET MARXISME

Vladimir Filipović / Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit nach Marx und Husserl . . . . .	346
Kostas Axelos / Du logos à la logistique . . . . .	352
Ludwig Landgrebe / Die phänomenologische Analyse der Zeit und die Frage nach dem Subjekt der Geschichte . . . . .	363

## PORTRAITS ET SITUATIONS

Kurt Wolff / Über die Voraussetzungen der Wissenssoziologie	373
Peter Ludz / Die philosophischen Grundlagen der Partisanentheorie von Georg Lukács . . . . .	385

## PENSEE ET REALITE

Ljubomir Tadić / Machtpolitik und gesellschaftliche Kritik . . . . .	396
Danko Grlić / Sens de l'engagement en philosophie . . . . .	411

## DISCUSSION

Mihailo Đurić / Das Bild der Gemeinschaft und die gesellschaftliche Situation unserer Zeit . . . . .	423
Milan Kangrga / Der Sinn der Marxschen Philosophie . . . . .	436

## COMPTES RENDUS ET NOTES

Henri Lefebvre / Sociologie de Marx (Rudi Supek) . . . . .	453
Danko Grlić / Kunst und Philosophie (Dobroslav Smiljanić) . . . . .	455

## VIE PHILOSOPHIQUE

Predrag Vranicki / Réunion internationale d'études sur Gramsci . . . . .	456
--	-----

## ANTONIO GRAMSCI ET LE SENS DU SOCIALISME

*Predrag Uranicki*

Zagreb

Dans cette brève contribution à la discussion, je voudrais faire ressortir un moment de l'activité pratique et théorique de Gramsci qui, à mon avis, le range parmi les représentants les plus éminents du marxisme créateur, ce dont peu de théoriciens isolés, et même les mouvements communistes entiers, à certaines époques de notre siècle, pouvaient se vanter.

Marx a inauguré une action historique et une tendance, dans le but de supprimer non seulement la domination des classes, mais aussi toute domination sur l'homme, toute situation où l'homme se trouve assujéti et humilié. Justement pour cette raison, la conception de Marx relative à la liberté et au dépassement de l'aliénation économique et sociale ainsi qu'aux diverses formes de la mystification (théorique, philosophique, politique, etc.), est la meilleure base qui permette d'embrasser les possibilités et les processus historiques contemporains.

Quoique l'ouvrage, qui traitait de l'homme et de l'aliénation de la façon la plus directe et la plus exhaustive, fût encore inconnu durant la période révolutionnaire de Gramsci, je pense ici aux »Manuscrits économiques et philosophiques« — le mouvement marxiste socialiste, pendant la période de la première guerre mondiale, a mis cette pensée en relief dans la pratique de la lutte révolutionnaire, quoique sous une forme encore insuffisamment élaborée. C'est surtout à la base de l'ouvrage de Marx sur la commune de Paris et de l'étude d'Engels sur le dépérissement de l'Etat dans »l'Anti-Dühring«, que Lénine a vu, dans la création des »soviets«, délégués ouvriers et paysans, les nouvelles formes du pouvoir révolutionnaire et les bases possibles du dépérissement de l'Etat en tant qu'institution politique dominant le travailleur. Théoriquement, ces idées — à savoir le dépassement de la réification de l'homme par l'organisation de l'autogestion ouvrière, ont trouvé l'expression la plus précise et la plus adéquate dans »l'Histoire et la conscience de classe« de Lukács.

En face de ces anticipations théoriques d'un développement historique décisif, une grande partie de la démocratie sociale européenne, avec en tête Kautsky, Bernstein, Bauer, etc., était fascinée par le parlementarisme et l'État en tant que moteurs fondamentaux de la transformation historique, et par là ajoutait un argument de plus à la conception bureaucratique de Weber.

De même, bien que les idéologues staliniens eussent versé des flots de critiques et d'injures sur les opinions et la pratique de la démocratie sociale de ce temps-là — dans leurs conceptions concernant l'État et le parti, c'est-à-dire le monopole absolu de la sphère politique, ils étaient au même niveau conceptuel que ceux qui formaient l'objet de leur critique. Mais les premiers comptaient tout de même sur le parlementarisme démocratique, donc tenaient compte du niveau atteint par la démocratie européenne, tandis que les seconds dans leur exclusivisme et le monopolisme d'État et du parti (le culte de la personnalité n'en étant qu'une des manifestations extrêmes) ont conduit à des déformations bien connues l'évolution socialiste initiale.

Depuis quelques décennies déjà, sous l'influence de la mystification stalinienne de l'État dans le socialisme (Staline considérait que le socialisme était déjà édifié lorsque tout devenait propriété d'État et lorsque la vie entière, et non seulement la vie économique, était subordonnée à l'arbitrage de l'État) le mouvement communiste met l'accent sur la sphère politique, l'État et le parti ne se rendant pas compte que c'est toujours la sphère de l'aliénation (qui peut avoir du fait même des côtés aberrants), et que le sens fondamental du socialisme ne peut se trouver dans l'établissement de rapports entre l'État et la classe ouvrière (avec d'autres couches de la société), l'ancien rapport salarial n'étant pas supprimé.

Le sens du socialisme ne peut se trouver que dans la dissolution continue des anciens rapports sociaux par l'établissement de nouveaux rapports à la base desquels se trouveront l'individu libre et le producteur. Le terme de Marx »associations de producteurs libres«, particulier du phénomène du »dépérissement de l'État«, nous donne la clé de la création des éléments historiques nouveaux et des rapports qui sont nommés à juste titre — ère nouvelle du communisme.

Il est particulièrement agréable, après tant d'expériences historiques du socialisme, tant positives, que négatives, de dire quelques mots de cette question à propos d'Antonio Gramsci qui sur ce point, sans doute essentiel, peut être l'exemple et l'honneur d'un mouvement révolutionnaire.

Dans la période bouleversée de la première guerre mondiale, alors que la Révolution d'octobre secouait la classe ouvrière européenne tout entière, et que la révolution n'était plus qu'une question de jours, Gramsci, à l'époque de la publication de l'»Ordine Nuovo«, ne met l'accent, dans l'organisation du nouvel État, ni sur les syndicats, ni sur le parti — mais justement sur l'organisation socio-économique de l'ouvrier en tant que producteur libre.

Les suggestions de Gramsci se rapportant au caractère du syndicalisme, qui est plus pour lui l'une des formes de la société capitaliste qu'un dépassement potentiel de cette société, sont très intéressantes. »Il organise les ouvriers non pas comme producteurs, mais comme salariés, c'est-à-dire comme produits de l'ordre capitaliste de la propriété privée, comme vendeurs de leur propre travail.« (Ordine Nuovo, 8/xi 1919), Oeuvres choisies, Belgrade, 1959, p. 168).

Pour Gramsci la théorie syndicaliste a complètement fait faillite dans l'expérience concrète des révolutions prolétariennes, les syndicats ayant fait preuve, affirme-t-il dans le même article, d'une incapacité organique à incarner la dictature du prolétariat. Car »le développement normal du syndicat est marqué par la décroissance de l'esprit révolutionnaire des masses; la force matérielle augmente, l'esprit de conquête s'affaiblit ou disparaît tout à fait, l'élan vital s'amointrit, à l'héroïsme intransigeant se substitue la pratique de l'opportunisme, la pratique du »pain et du beurre«. L'augmentation quantitative détermine l'appauvrissement qualitatif, et une adaptation facile aux formes sociales du capitalisme détermine la naissance d'une psychologie ouvrière pouilleuse et bornée, psychologie de la petite et moyenne bourgeoisie«. (Ordine Nuovo, 8/xi 1919, Ibid. p. 167-168).

Gramsci voyait parfaitement que le caractère essentiel du syndicat, comme il disait, est concurrentiel et non pas »communiste«. Le syndicat par conséquent peut donner au prolétariat des bureaucrates expérimentés, des experts techniques etc., mais non être à la base du pouvoir prolétarien. Gramsci considère que le syndicat remplit une fonction fondamentale dans l'établissement de l'équilibre entre le travail et le capital.

Ces idées sont très précieuses pour à la fois embrasser et comprendre le développement du syndicat après la révolution. Si les leaders syndicaux sont en même temps les leaders politiques du nouvel Etat, il est clair que le bureaucratisme du syndicat prend des contours encore plus accusés, et ne peut guère jouer le rôle de catalyseur des changements et des revendications révolutionnaires.

La dictature du prolétariat, selon Gramsci, ne peut s'appuyer en premier lieu ni sur les syndicaux, ni sur le parti. Au contraire, elle doit se fonder avant tout sur les formes et les organisations dans lesquelles l'ouvrier se sentira créateur en tant que producteur, où il prendra conscience de sa valeur et de son avenir. C'est la nouvelle forme historique de l'organisation des travailleurs — le conseil ouvrier.

»La dictature du prolétariat peut prendre la forme d'une sorte d'organisation, spécifique pour l'activité même des producteurs, et non pas des salariés, des esclaves du capital. Le conseil d'usine est la première cellule de cette organisation. Etant donné que toutes les branches des travailleurs sont représentées au conseil, en accord avec la contribution que chaque branche des travailleurs apporte à la fabrication des objets que l'usine produit pour la communauté, l'institution est une institution de classe et sociale. La raison de son existence repose dans le travail, dans la production industrielle,

c'est-à-dire dans un fait constant et non plus dans le salaire, dans la division des classes, — donc dans un fait passager que nous voulons justement dépasser». (Ordine Nuovo, 11/xi 1919, Ibid. p. 165).

Gramsci fonde toute la perspective, non seulement de la lutte révolutionnaire, mais, ce qui est plus important, de l'édification du pouvoir socialiste et de la société, d'abord sur l'organisation et le développement des conseils ouvriers. Gramsci a extraordinairement senti que la clé du problème était là, que c'était l'unique base capable d'assurer à la classe ouvrière le dépassement de sa condition de salarié et de l'aliénation économique et politique. »Le conseil d'usine et le système des conseils d'usine, écrivait-il un peu plus tard, met à l'essai et découvre dans la première instance les nouvelles positions que la classe ouvrière possède dans le domaine de la production, rend la classe ouvrière consciente de sa propre valeur actuelle, de sa fonction réelle, de sa responsabilité, de son avenir. La classe ouvrière tire les conclusions de la somme d'expériences positives que les hommes acquièrent seuls en tant qu'individus, elle acquiert la psychologie et le caractère de la classe dominante et s'organise comme telle, c'est-à-dire forme le conseil politique et instaure sa dictature». (O. N. 14/ii 1920, p. 172).

Dans le même article, il s'en prend sévèrement à tous les réformistes et opportunistes qui estiment avoir résolu par le suffrage universel et la participation des socialistes au pouvoir, tous les problèmes de la classe ouvrière. Pour toutes ces raisons, Gramsci considère que »la naissance des conseils ouvriers dans l'usine représente le commencement d'une ère nouvelle dans l'histoire du genre humain«. (O. N. du 5 juin 1920, p. 178).

La même pensée qui animait Marx, Engels ou Lénine et tous les grands marxistes qui dans la transformation communiste de la société voyaient la suppression de la subordination de l'homme à l'homme ou à un groupe, à une couche ou à une classe — animait aussi Gramsci lorsqu'il écrivait avec enthousiasme sur les »conseils ouvriers«, sur cette association de producteurs libres qui va donner naissance au système social non seulement d'une nation, mais du monde entier.

C'était la vision d'un véritable humaniste qui croyait à l'homme, à son abnégation, sa création et son héroïsme, et non à des institutions insensibles, à la présomption bureaucratique de la hiérarchie sociale et politique. Dans ce sens, selon Gramsci, »le conseil d'usine est la première cellule dans le processus historique qui doit atteindre le point culminant dans l'internationale communiste, non plus comme organisation politique du prolétariat révolutionnaire, mais comme organisation de l'économie mondiale et réorganisation de la vie humaine totale et commune, nationale et mondiale«. (Ordine Nuovo, du 5 juin 1920, Ibid. p. 180).

Étant donné expériences acquises jusqu'à présent dans le développement du socialisme, il est nécessaire de souligner encore une attitude de Gramsci concernant le rapport du parti politique du prolétariat envers ces nouvelles formes historiques que la classe ouvrière doit édifier édifiant en même temps, là-dessus sa propre société nou-

velle. Posant dans le même article du 5 juin 1920 la question relative à ce rapport, Gramsci formule ainsi son opinion: »Le parti et le syndicat ne doivent pas s'imposer comme tuteurs ou comme superstructure déjà formées à cette nouvelle institution, dans laquelle le processus historique de la révolution revêt une forme historique qui peut être contrôlée. Ils doivent s'imposer en tant que forces motrices, conscientes de leur libération des forces de l'oppression, qui s'acquièrent dans l'Etat bourgeois, doivent tâcher d'organiser les conditions générales extérieures (politiques) dans lesquelles le processus de la révolution aurait la plus grande rapidité et dans lesquelles les forces de production libérées trouveraient la plus grande expansion«. (p. 180).

Je ne voulais que faire ressortir la grandeur de la pensée de Gramsci se rapportant à cette question du temps nouveau, décisive à tous points de vue. Depuis un siècle déjà, le socialisme moderne, à partir de Marx et d'Engels, inscrit sur son drapeau la devise fondamentale: association de producteurs libres. Ce principe contient tout le sens du besoin de restructurer les rapports existant naguère dans lesquels l'homme n'était que le moyen des sphères économiques, politiques ou idéologiques, qui le traitaient toujours de mineur et tâchaient de le maintenir à ce niveau.

Nous devons constater avec regret que cette dimension essentielle de la pensée humaniste et révolutionnaire de Marx, au cours des dernières décennies dans le mouvement socialiste et dans les réalisations concrètes du système socialiste, fut négligée et même proscrite. Si nous mettons à part les efforts yougoslaves pour le développement de l'autogestion, non seulement ouvrière mais aussi sociale dans l'existence entière de la société, jusqu'à présent les conceptions étatico-bureaucratiques ont gardé une importance décisive aussi bien dans le mouvement socialiste que dans la réalité. Pour cette raison justement, en tâchant de faire revivre la conception marxiste originale de l'humanisme, c'est-à-dire le dépassement de diverses formes de l'aliénation dans la société contemporaine — la pensée de Gramsci concernant les problèmes fondamentaux de l'homme moderne occupe une des places les plus considérables.

## GRAMSCI ET LA PHILOSOPHIE DE LA PRAXIS

*Karel Kosik*

Praha

Gramsci est intervenu d'une manière originale dans la discussion qui se déroulait entre marxistes dans les années vingt et trente. Les questions autour desquelles tournait cette discussion étaient, en résumé, les suivantes: Est-ce la matière ou la praxis qui est le point de départ du marxisme? La pensée de Marx est-elle une philosophie ou bien une théorie critique de la société? Ni le sens, ni le déroulement de cette polémique n'a été, jusqu'à présent, suffisamment éclairci et c'est pourquoi on n'a pas pu apprécier à leur juste valeur l'apport et le caractère spécifique des discutants, qu'il s'agisse de Lukács, Korsch, Bucharin, Deborin, Marcuse, Horkheimer ou Gramsci. En ce qui concerne Gramsci, il semble que sa dénomination du marxisme, *philosophie de la praxis*, soit considérée plutôt comme une désignation occasionnelle, dictée par les circonstances extérieures et contingentes, et non pas comme une caractéristique profonde de la pensée de Marx. Cette conjecture semble corroborée par le fait que la philosophie de la praxis n'a pas soulevé, jusqu'à présent, de problèmes. C'est aussi pourquoi on manque d'éclaircissements quant au *sens de la praxis* et qu'on ne sait pas trop bien ce que cette philosophie de la praxis veut dire au juste. Et, comme la praxis, en tant que point de départ de la pensée philosophique, n'est pas devenue un problème, son usage courant se meut dans le domaine des idées sans suite et unilatérales, des vérités évidentes et banales, et ceci, à son tour, suscite des doutes quant à la possibilité d'une base philosophique formée par des données aussi vagues et superficielles.

D'après cet usage dépourvu de sens critique on entend par la praxis, en premier lieu, l'activité intentionnelle ainsi que la supériorité de l'activité sur la passivité, en deuxième lieu le sens pratique et sa priorité en face de la théorie et du raisonnement théorique, en troisième lieu, l'objectivité et l'extériorité le leur caractère déterminatif en comparaison avec la subjectivité et l'intériorité, en quatrième lieu, le travail et son sérieux en différence de la frivolité du jeu et de la gratuité du rire. On identifie

la philosophie de la praxis avec la philosophie du travail, de l'objectivité, de l'activité et du sens pratique. Or, cette détermination de la praxis devient problématique au moment où l'on doit expliquer le passage du substantiel à l'accessoire, du déterminant au déterminé, et où il faut montrer de quelle manière chacun de ces quatre moments englobe ou produit ou encore détermine sa contrepart dérivée, donc, de quelle manière la théorie peut résulter de la pratique, comment la spontanéité et la passivité peut découler de l'activité intentionnelle, comment on peut déduire la subjectivité et l'intériorité de l'objectivité et de l'extériorité, et enfin, de quelle manière on peut déterminer le jeu et le rire à partir du travail. Si l'on pose la pratique contre la théorie, en tant que le substantiel contre l'accessoire, on se trouve tout d'abord devant la question ou est la *source* de ce dédoublement, aussi bien que devant la question si l'on peut voir dans la pratique l'origine active qui a engendré à côté de soi et contre soi la théorie. En dédoublant ainsi la réalité entre la pratique et la théorie, on crée avant tout l'illusion que la pratique représente quelque chose d'originale, tandis qu'en réalité elle est dérivée autant que sa contrepart, la théorie. Le monde pratique ou le monde du sens pratique que l'usage dépourvu de criticisme confond avec la praxis et sa réalité, est construit et tracé d'après le schéma: convient – ne convient pas à quelque chose, fonctionne – ne fonctionne pas, est disponible – n'est pas disponible. En rejetant ce qui ne convient à rien, ce qui ne fonctionne pas, ce qui n'est pas disponible, la conscience pratique ne s'aperçoit pas qu'en différenciant et déterminant la réalité elle est en train d'être déterminée elle-même. Ce qu'elle pose contre elle-même en tant qu'accessoire et insignifiant (la contemplation, le jugement, la théorie) n'est pas le produit de son mouvement, mais le retranchement, la limite de sa réalité *propre*. L'usage pratique des choses ainsi que le mouvement dans la réalité, d'après le schéma de la convenabilité, de l'utilité du fonctionnement, présuppose toujours la compréhension de la réalité et, par conséquent, implique la conscience en tant que condition de la pratique. Ce que le sens pratique pose contre lui-même comme dérivé et comme produit, contre quoi il se définit et se détermine, en comparaison avec quoi il justifie sa priorité et originalité, tout ceci n'est en réalité qu'une certaine forme de son moment constitutif. La pratique est fondée sur une certaine connaissance et vision, et, par conséquent, elle est une conscience intéressée, et c'est uniquement à cause de cela que cette conscience pratique et intéressée peut devenir une conscience pure, c'est à dire, contemplation et théorie. L'unité de la théorie et de la pratique, souvent prêchée mais rarement méditée, signifie donc essentiellement ceci: n'importe quelle pratique est possible seulement en connexion avec la connaissance, compréhension, conscience et à partir d'elle peut se développer la théorie comme un mode de compréhension, et n'importe quelle théorie est conditionnée par une conscience engagée, c'est à dire, par non-théorie.

En deuxième lieu, la pratique est caractérisée par l'action intentionnelle et l'on prend pour une découverte spéciale la détermination de l'homme comme un être agissant et actif. Or, cette caractéristique

comporte déjà, comme sa contrepart polémique, le *contraire* de l'action intentionnelle, c'est à dire, la passivité, le contraire de l'action, donc la quiétude, le sommeil, le rêve, l'imagination, le contraire de l'acte, donc l'oisiveté, la parole etc. Lorsque, dans ces considérations, on souligne l'importance de l'action intentionnelle, de l'activité, de l'acte, on entend par là que l'activité surpasse la passivité, que l'acte est supérieure à la parole, que l'activité est plus importante que l'oisiveté. Parce qu'on prive la parole de son indépendance et parce que la langue n'a d'autre importance que celle d'améliorer l'activité, parce qu'on ne voit dans l'imagination et dans le rêve que des interruptions nécessaires ou superflues de l'activité intentionnelle, et parce qu'on ne prend le contraire de l'activité intentionnelle – la quiétude, la spontanéité etc. – pour rien d'autre que pour le moyen d'une fin, on modifie par là le sens de l'activité préférée et privilégiée, de l'action, de l'acte, de sorte qu'elles *perdent leur sens humain* et sont subordonnées au modèle d'un fonctionnement technique. En isolant l'activité de son antipôle ou en rejetant et dévaluant celui-ci, on dévalue l'activité elle-même, on la transforme en activisme, ses efforts deviennent, proprement dit, passivité, elle perd sa liberté et sa spontanéité.

En troisième lieu, dans la conception de la praxis indiquée plus haut, on met en relief l'objectivation et l'extériorité qui ont pour leur antipôle la subjectivité nue, l'intériorité. Par cette détermination on veut dire que l'homme est déterminé par les circonstances et conditions, et, en même temps, dans une intention polémique contre l'idéalisme, on souligne le caractère objectif de l'activité humaine. Mais, cette conception de la pratique se meut, sans se rendre compte de ce lien avec le passé, dans une certaine tradition de la pensée, qui affirme que la réalité objective est supérieure à la réalité, on préfère en même temps l'objet au sujet, la matière à la conscience, l'extériorité à l'intériorité.

En quatrième lieu, on identifie la praxis au travail et l'on caractérise l'homme comme l'animal produisant les instruments. Si l'on laisse de côté l'idée douteuse qui explique l'homme à partir de l'animalité et de l'instrumentalité, on se trouve avant tout devant la question dans quel sens et avec quel risque le travail peut devenir le point de départ des considérations sur la réalité humaine. C'est qu'il me semble qu'on ne peut défendre ce point de départ qu'au prix d'une réduction de la réalité humaine toute entière au travail, de manière que tous les modes de l'existence humaine apparaissent comme modifications du travail, ou bien on doit tenir pour périphériques et secondaires tous les domaines de la réalité humaine que l'on ne peut pas réduire au travail ou expliquer à partir du travail. Il est donc tout à fait naturel si, d'après cette conception, le jeu dans son rapport au travail n'apparaît que comme jeu pur, c'est à dire comme un phénomène secondaire, et si le rire, en comparaison avec la production des instruments, n'est qu'une quantité négligeable.

En examinant les quatre déterminations de la praxis comme un tout et dans leur ensemble, on constate que chacune d'entre elles est unilatéralement pétrifié et fixé, que chacune d'entre elles pose c o n-

tre elle-même sa propre limitation en tant que contrepart qu'elle essaie de dominer ou expliquer comme quelque chose de secondaire et de dérivé. Mais c'est par cela même que chacune de ces déterminations est liée à sa contrepart, c'est à dire au secondaire et accessoire, et ne peut exister qu'en produisant et reproduisant le contraire et sa propre limite comme condition nécessaire de son existence.

Donc, s'il s'ensuit de cet exposé critique que la praxis, en tant que point de départ d'une philosophie de la praxis, ne peut être identifiée ni au sens pratique, ni à l'activité intentionnelle, ni à l'objectivité ou à l'objectivation, ni au travail, la question se pose ce que c'est que la praxis et quelle est sa détermination positive, ensuite on est justifié à se demander, si la compréhension unilatérale et insuffisante de la praxis, indiquée ci-dessus, est due à un raisonnement défectueux, à des erreurs contingents, ou bien si elle est un rapport intérieur quelconque avec la nature même de la praxis.

D'après la conception vulgaire de la praxis, l'homme est un être pratique, un être actif, un être travaillant, un être objectivant. Or, veut-on dire par là que l'homme n'est que cela et rien d'autre? Ou bien pouvons nous dire que l'homme est un être actif et quelque chose en plus, un être pratique et quelque chose en plus etc., de sorte que la pratique constitue la détermination fondamentale, la caractéristique qui définit l'homme en dernière instance (tel est le tour de phrase caractéristique dont le sens reste jusqu'à présent inexploré) et qui admet comme *complément* tout ce qui n'entre pas dans le domaine de la pratique, de l'activité, de l'objectivation et du travail. D'après cette conception la réalité humaine se passe et se déroule comme une relation du substantiel et fondamental d'un côté (du sens pratique de l'activité, de l'extériorité, du travail) et du complémentaire de l'autre côté, la nature des deux termes étant telle qu'il s'agit et qu'il peut s'agir d'une relation simple et linéaire du déterminant au déterminé, de l'important au dérivé.

Or, on relie la praxis, telle que nous l'entendons en ce moment, à la philosophie et cette liaison ne signifie ni une philosophie pratique (à la différence d'une philosophie théorique), ni une philosophie de l'action pratique. La praxis ne peut être comprise d'une manière adéquate que si elle est considérée sous le jour de la philosophie, ce qui, dans ce contexte, veut dire: si l'on ne comprend pas comment et en quoi la pratique en tant que point de départ de la philosophie réagit aux autres philosophies et dépasse leurs points de vue, et comment elle motive la nouvelle philosophie. D'une façon schématique on peut dire: la philosophie de la praxis dépasse le dualisme de la pensée cartésienne en concevant l'être comme devenir, c'est à dire comme réalisation de l'unité de l'homme et du monde, et en interprétant le sujet pensant (*res cogitans*) de même que la matière ou l'étendue (*res extensa*) comme abstractions de cette réalité première. La philosophie de la praxis dépasse le manque de la pensée antique et adjuge à la création humaine un caractère authentique, d'où s'ensuit que la présence de l'homme au monde n'est pas restreint-

te à l'éclaircissement et à la compréhension de ce qui existe *déjà*, mais signifie en même temps la création du *nouveau*: le qualitativement nouveau apparaît par l'intermédiaire de l'homme. La philosophie de la praxis dépasse la déformation unilatérale de la pensée scientiste et technique parce qu'elle comprend la praxis, c'est à dire l'unité de l'homme et du monde comme la *vérité en devenir*, souligne que la praxis sans la vérité et l'ouverture tombe au niveau de la technique et de la manipulation. La philosophie de la praxis dépasse la mystification de l'idéalisme, sa réduction de l'être à la conscience et son identification de l'être et de la compréhension (pensée), elle comprend (ou en d'autres termes, qui expriment la même problématique sous un autre aspect: la réalité, la totalité concrète) comme une unité de l'homme et du monde en voie de devenir, cette unité ne comportant pas l'engloutissement de l'homme par le monde, ni la dissolution du monde dans la subjectivité humaine.

La praxis dans la philosophie de la praxis ne signifie donc pas la priorité du sens pratique devant la théorie, de l'action devant la passivité etc, mais l'actualisation de l'unité de l'homme et du monde. Ce n'est qu'à partir de cette base que se différencie la théorie et l'action, l'activité et la passivité, le travail et le jeu, la subjectivité et l'objectivité, la nécessité et la liberté. La praxis n'est pas un cadre vide englobant tout et se remplissant de contenu, elle est la structure du devenir qui se déroule dans la relation homme-monde: la praxis c'est la *création* d'un monde socio-humain, où la réalité se révèle dans sa réalité et où, par conséquent, s'actualise la vérité, c'est à dire la distinction entre la vérité et non-vérité, entre l'éclairé et non-éclairé.

La praxis étant le devenir dans lequel se réalise l'unité de l'homme et du monde, sa structure se manifeste nécessairement dans l'unité et dans la pénétration de l'intériorité et de l'extériorité, de la production et des produits, de la subjectivité et de l'objectivité. La rupture de cette structure a pour conséquence des mystifications historiquement réelles de la pensée, ainsi que les formes les plus diverses de l'aliénation et de la réification qui se manifestent comme la suprématie des produits sur les producteurs ou des circonstances toutes-puissantes sur l'individu impuissant, comme l'abolition illusoire de la réification par une *interprétation* radicale du monde, ce que doit suppléer à un *changement* radical du monde etc. Or, comme la praxis est un devenir historique c'est à dire réalisation historique de l'unité de l'homme et du monde, cette unité peut se réaliser *en fait* comme une priorité du sens pratique devant la théorie, comme une prééminence de l'utilitarisme et d'une vénalité universelle devant la beauté et la véracité etc. Les possibilités de ces vulgarisations de la praxis, réalisées dans la pensée aussi bien que dans la réalité historique, sont donc contenues en tant que possibilités dans la structure même de la praxis. Or, la praxis ne contient pas seulement la possibilité des déformations et des dégénération, mais encore la possibilité de surmonter chaque déformation, puisque la praxis est caractérisée avant tout comme création d'un monde socio-humain.

## GRAMSCI ON THE UNITY OF PHILOSOPHY AND POLITICS

*Mihailo Marković*

Beograd

One of the essential problems of every revolutionary social theory is how to make philosophy political and politics philosophical, how to avoid romanticism while speaking what *should be* and to overcome conformist realism while relying on what *there is*, how to supersede pragmatism being at the same time practical, and aristocratism being at the same time intellectually superior to the common sense of ordinary people. In other words the problem is: how, on one hand, to become concrete and historical by taking part in the formation and development of a collective will, and on the other hand, how to create a perspective, a vision of the future which would show the way of genuine supersession of actual reality.

To the solution of this problem, within the framework of Marxism, Gramsci has contributed more than any other thinker of his time and, I dare to add, of our own time too. Sometimes among Marxists, especially in those countries in which Marxism has become official doctrine, there is not even sufficient awareness of the problem. Not only that political activity is often not at the historical level of true *praxis* but it is not even clear what conditions must be fulfilled in order to become *praxis*. On the other hand, Gramsci noticed in his time that theory is often spoken of as a »complement, an accessory of practice, an ancillary of practice.«<sup>1</sup> In subsequent years theory in general and philosophy in particular have often been either a purely abstract, academic sphere of professional work, one among others in the division of labor, or they have been reduced to an apologetic and ideological rationalization of immediate, day-to-day political activity.

These subsequent developments make the ideas of Gramsci on the unity of theory and *praxis*, of philosophy and politics, even more important than they were in his own days.

---

<sup>1</sup> *The Study of Philosophy and of Historical Materialism, The Modern Prince and Other Writings*, London, 1957, p. 67.

Gramsci's criticism of Bukharin's book, *Historical Materialism – A System of Sociology*, is at the same time a radical criticism of the whole positivist orientation of Marxism which was present already in the works of Engels which was dominant in the Socialist Democratic movement in the late 19th and 20th centuries, which, fused in a strange way with voluntarism and pragmatism, became the doctrine of the State and the Party during Stalin, and which, under the title of »dialectical materialism«, is still the prevalent interpretation of Marxism in most socialist countries.

Gramsci was quite right in rejecting the dogmatic presupposition of most followers of Marx: that the philosophy of Marx is »undoubtedly traditional materialism somewhat revised and amended,«<sup>2</sup> and that every use of the notion of immanence has to be eliminated because in the past it has a certain cultural and historical »content.«<sup>3</sup> The real novelty of Marx's philosophy, according to Gramsci, is »the concrete historicization of philosophy and its identification with history.«<sup>4</sup>

Therefore this new philosophy cannot be in complete harmony with any system of the past, whatever it is called. In particular, it cannot simply take the concepts of traditional materialism (as has often been done – even on the very narrow and limited interpretation given to them by Lange in his *History of Materialism*). In connection with this Gramsci drew attention to the fact that Marx never called his conception »materialist« nor »used the formula of 'materialist dialectic'«, but spoke of »'rational' as opposed to 'mystic'«. <sup>5</sup> On the other hand, according to Gramsci, »Marxism continues the philosophy of immanence but rids it of all its metaphysical trimmings and leads it on to the concrete basis of history.«<sup>6</sup> Here and elsewhere Gramsci means by metaphysics an anti-historical and dogmatic assumption of »a thought valid at all times and in all countries, by whose standard one should judge all the past.«<sup>7</sup>

Gramsci's philosophical position may be best described as *historical* (or *dialectical*) *humanism*. There is no extra-historical and extra-human objectivity. Any pretension to know things and say something from »the point of view of the cosmos in itself« leads to mysticism. We know reality only in its relations with men, and »just as man is an historical process of becoming, so also knowledge and reality are a becoming . . . and objectivity is becoming, etc.«<sup>8</sup>

---

<sup>2</sup> *Critical Notes on an Attempt at a Popular Presentation of Marxism by Bukharin, op. cit.*, p. 116.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 114. Gramsci shows a fine understanding of philosophy of language when he characterizes the confusion of questions of terminology with questions of substance (especially the confusion of terms and conceptions expressed by them) as philosophical diletantism and lack of historical sense in collating different stages of cultural development, i. e., as an anti-dialectical, dogmatic conception. (*Ibid.*, p. 114).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 107.

This historical humanism is a genuine dialectical supersession of both classical materialism and idealism, objectivism and subjectivism: »Objective always means 'humanly objective', what may correspond exactly to 'historical subjective', in other words objective would mean, 'universally subjective' . . . The struggle towards objectivity is nothing else but the struggle for the cultural unification of mankind . . . What the idealists call 'spirit' is not a point of departure but of arrival, the totality of superstructures in development toward unification which is concrete objectively universal and not just a unitary presumption.«

This historical, basically humanist approach is clearly incompatible with the still prevailing (dogmatic and) positivist interpretation of Marxism. The essential feature of this interpretation is a purely ideological attempt to reduce Marxism to indubitable scientific knowledge about the existing reality and objective laws of its development. There is no doubt that every truly progressive, contemporary, social movement must seek to base its program on truth, on objective knowledge about the historical possibilities of changing the given social reality. However, change is often possible in several directions, social laws at best are trends only, knowledge of them cannot be indubitable, and, most important of all, genuine revolutionary action must sometimes oppose prevailing trends and try to realize marginal historical possibilities which better correspond to the needs of the broad masses of people.

Reduction of the philosophy of *praxis* (which Gramsci with very good reason used to call Marxism) to a purely intellectualist picture of the world and society had two different ideological functions in the history of Marxism: one, to justify passivity and conformism; the other, to give greater authority to the charismatic leadership of the working class political organization. We find the former both in the opportunism and reformism of social democrats and in the apologetics of those intellectuals and »apparatchiks« in a post-capitalist society who are socially not interested in any substantial changes of the existing *status quo*. The latter has evidently been manifested in the building up of great charismatic leaders like Stalin and Mao and in every mystification of the Party and State, whose every move has to be construed as necessary and rational. Paradoxically enough, this cult of science (expressed in declarations that all ideology and politics have become scientific) goes together with a basically pragmatic approach to all problems with many clear cases of voluntarism and arbitrariness.

Gramsci himself had full appreciation for science, knowledge, and rationality. The motto printed on the masthead of *Ordine Nuovo* was »To Tell the Truth is Revolutionary.« He describes philosophy as »an *intellectual* order such as neither religion nor common sense can be.«<sup>9</sup> Therefore he insists on critical and *coherent systematization* of one's own situations of the world and of life.<sup>10</sup> He also finds it

<sup>9</sup> *The Study of Philosophy and of Historical Materialism, op. cit.*, p. 60.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 62.

necessary to fight dogmatism and blind ideological fanaticism by the weapon of scientific objectivity and openness, and urges the application of scientific standards in any discussion of »advanced« thinkers. The best example of this attitude is perhaps a brief note where he wrote the following remarkable lines:

*We must not conceive of a scientific discussion as if it were a courtroom proceeding in which there are a defendant and prosecutor who, by duty of his office, must show the defendant guilty. It is a premise of scientific discussion that the interest lies in the search for truth and the advancement of science. Therefore, the most »advanced« thinker is he who understands that his adversary may express a truth which should be incorporated in his own ideas, even if in a minor way. To understand and evaluate realistically the position and reasons for one's adversary means to have freed oneself from the prison of ideologies, in the sense of blind fanaticism. One has then arrived at a critical frame of mind, the only fruitful stance in scientific research.<sup>11</sup>*

It is clear from such passages that Gramsci's rebellion against what he called mechanist materialism is by no means a romantic reaction to science and scientific philosophy in general. What he emphatically rejected was a vulgar determinism, a primitive belief in the rationality of history, a superficial passive realism concerned only with »what there is« without any interest in »what should be«, and consequently a naive belief that freedom of action consists in *knowledge* of historical necessity.

Gramsci was very well aware that after a short period of revolutionary activism during Lenin's time, official Marxism was in great danger of relapsing into a historically superseded form of vulgar materialism; he already felt that fatalistic determinism had become an immediate ideological »aroma« and a substitute for the predestination and providence of the confessional religious. He was able to explain it as a naive philosophy of the masses who have no initiative in the struggle and are reduced to the status of things, who have suffered a sense of defeat and need self-encouragement and self-stimulation. (»I am defeated for the moment, but the nature of things is on my side over a long period.«) But Gramsci sees not only a theoretical error but also a grave and imminent danger in the attempt of some intellectuals to express this attitude in the form of a reflective and coherent philosophy. In a time when the historical conditions already allow the subordinate to stop being a thing or

<sup>11</sup> *Brief Notes, »Scientific Discussion«, in The Open Marxism of Antonio Gramsci, New York, Cameron Associates, 1957, p. 58.*

just to resist an outside will, when he can already become »a historical person, an active, leading and responsible protagonist, such a philosophy »becomes a cause of passivity«, of »mental laziness«, of »imbecilic self-sufficiency.«

The old dilemma of all scientific socialism – the dilemma between the assumption of activism and the assumption of objective social laws – seems to have been better solved by Gramsci than by any of his predecessors. Gramsci realized that a conception of man as a real historical subject and creator of history cannot be based on the conception of objective social laws which are independent of human action. Before Gramsci Marxists might have been satisfied by making the distinction between strict causal laws and laws construed as trends only, i. e., as statistical laws, and by affirming that only the latter hold for human society. However, Gramsci showed that a statistical social law also presupposed the passivity of the great men of the population. So if political action aims at raising the multitudes out of their passivity, it must destroy the laws of the greatest numbers in the mechanical sense, which are »the product of a haphazard jumble of infinite, arbitrary, individual actions.«<sup>12</sup> Passive knowledge of the framework of historical possibilities has to be supplemented by critical consciousness and volition; individual leaders of the past have to be replaced by collective organisms (parties). By raising the multitudes out of their passivity, by controlling and dominating the effective forces of reality, by realizing tendencies which are not progressive, no matter whether they are also the most probable, political action »destroys the laws of great numbers«, and cannot be just governed by a sociological law. Therefore foresight of the future is not something purely »objective«; it also involves a program of action, a passion which »shapens the intellect«, a will which is being applied to the society of things. »To put aside every voluntary as an objective element in the general game is to mutilate reality itself.«<sup>13</sup>

It follows, then, that too much »political realism, too much interest in what *is*« without asking »what *should be*« leads to a basically conservative attitude of one who just wants to preserve an existing equilibrium within a certain judicial framework. It is true, the active politician who is a creator, an awakener, »does not create from nothing nor moves in the turbid void of his own desires and dreams. He bases himself on effective reality.« However, this effective reality is not something static and immobile rather than »a relationship of forces in continuous movement and change of equilibrium. To apply the will to the certain of a new balance of the really existing and operating forces, basing oneself on that particular force which one considers progressive, giving it the means to triumph, is still to move within the sphere of effective reality, but in order to dominate and overcome it.«<sup>14</sup>

<sup>12</sup> *The Modern Prince*, p. 95., Critical Notes.

<sup>13</sup> *The Modern Prince*, p. 162.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 163.

This activist and critical approach to the existing social reality does not imply that all philosophy has lost any *raison d'être* and has become historically superseded (although Marx's last thesis on Feuerbach has often been interpreted in that way).

A thinker with such a profound and refined sense of history as Gramsci has never been tempted to think that a systematic synthesis of all previous cultures and a passage from speculation to practical action can ever be just an act limited to one historical moment, a once-for-all affair. He understood well that this has to be a continuing effort repeated by each generation at ever higher levels. Gramsci himself made an impressive effort: to confront Marxism with leading speculative philosophers of his time, especially Croce, Gentile, and Sorel, to refute but at the same time to absorb creatively the new, fresh insights and visions (in a way comparable to Marx's materialist overturning of Hegel), to create a new theoretical synthesis embracing art, science, politics, economics, sociology, and all other forms of the superstructure. He was well equipped for that task; the amount of his knowledge, culture, and especially ability for dialectical thinking has not been second to any other follower of Marx in our century.

A good example of Gramsci's dialectic is his conception of philosophy. Philosophy is a totality of all human experience. It is a totality of all human experience. It is a world view, a system which has a definite structure, but at the same time it is a theory of history, or perhaps it is better to say, a crystallization of all history. Philosophy is concerned with the history of men but also with the history of nature. Gramsci is quite right when he criticizes Lukács for his rejection of the dialectic of nature: either a dualism between nature and men has been presupposed, which brings us back to Greco-Christian philosophy and religion, or »if human history should be conceived also as the history of nature (also through the history of science) how can dialectic be separated from nature?«<sup>15</sup>

Another important dialectical distinction introduced by Gramsci is, on the one hand, the private theoretical thought of individual philosophers, and on the other hand, the spontaneous belief of the masses contained in language, in the form of common sense, in patterns of political behavior, in popular religion. The entire system of opinions, superstitions, ways of perceiving and acting which make up what is generally called »folklore.«<sup>16</sup>

Individual thinkers try to express critically and coherently their own private intuitions of the world and life. They more or less fully and successfully attempt to recapitulate the whole history of culture. The needs for a systematic treatment of this material makes high demands of professional scholarship and leads an intellectual into abstract and socially important considerations. But insofar as a theory succeeds in expression the needs and questions of the broad masses of ordinary simple people, it becomes a cultural movement, an ideology, a faith, a real historical force.

<sup>15</sup> *Critical Notes*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>16</sup> *The Study of Philosophy and of Historical Materialism*. *op. cit.*, pp. 58-61.

Gramsci's attitude toward the problem of ideology is very honest indeed, especially in relation to those Marxist who seek to give the aura of science to every *ad hoc*, pragmatic explanation, to every obvious mystification. Gramsci does not for a single moment try to hide the fact that for most ordinary people every philosophy inevitably becomes a faith, a kind of religion which can hardly be challenged by rational arguments.<sup>17</sup> This faith is the product of the past philosophy and a collection of all kinds of traces left by the historical process; as such it can be a conservative element in a society. On the other hand, it is the starting point for a new critical analysis and for the development of a new critical self-consciousness. Criticizing is essentially: »raising to the point reached by the most advanced modern thought.«<sup>18</sup> This is certainly a revolutionary cultural process. For Gramsci, an essential component of social revolution vice versa was an intellectual and moral reform and the creation of a new ideology and a new integral culture. This is precisely the fundamental function of an activist philosophy and this is the historical task of intellectuals. That is why Gramsci stated that »critical self-consciousness signifies historically and politically the creation of intellectual cadres«,<sup>19</sup> scientists, artists, philosophers who are no longer the aristocratic sectarians, lost in the jungle of their irrelevant abstractions but people with a real sense of history and with a genuine interest for the needs and problems of ordinary people. Gramsci was much more aware than most Marxists of his and our own day that without a new culture a really new world cannot possibly be brought to life. He realized that intellectuals are a necessary mediatory link between theory and practice, thought and action, philosophy and politics, abstract ideals and their concrete historical realization.

---

<sup>17</sup> »Among the masses as such philosophy can only exist as a faith.« *Ibid.*, p. 71

<sup>18</sup> *The Study of Philosophy and of Historical Materialism, op. cit.*, p. 59.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 62.

ANTONIO GRAMSCI  
E LA QUESTIONE DELLE ÉLITES POLITICHE

*Lubomir Sochor*

Praha

Il tentativo di porre Gramsci, che un marxista rivoluzionario, in relazione con la teoria delle élites di potere nota, fra la maggior parte dei suoi moderni rappresentanti, per il suo conservatorismo politico a antistoricismo sociologico, può apparire solo a prima vista come uno stridente paradosso. Pure il pensiero di Gramsci, soprattutto in alcune parti delle »Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno«, contiene impulsi teorici tesi ad un nuovo riesame critico del rapporto fra le due opposte teorie macrosociologiche: teoria classica delle classi sociali, alla quale si lega il marxismo, e moderna teoria delle élites, e pone con insistenza anche la questione se non sia possibile una loro sintesi critica, tanto più che la stessa realtà sociale contemporanea della seconda metà del ventesimo secolo - tanto diversa da quella del diciannovesimo secolo quando queste due teorie contrastanti si erano formate - pone in maniera nuova anche il problema del rapporto fra i concetti di classe sociale e di élites di potere.

La teoria delle élites di potere si distingue, fra i suoi rappresentanti più importanti quali G. Mosca (la classe politica), V. Pareto (circolazione delle élites), R. Michels (la legge ferrea dell'oligarchia) e, in parte, M. Weber (teoria della burocrazia), sostanzialmente dalla teoria marxista e ne rappresenta una antitesi diretta. Per Marx la base della divisione della società in classi e del predominio di classe è rappresentata dalla proprietà privata dei mezzi di produzione e dal lavoro salariato. Il predominio di classe, collegato colla separazione del produttore diretto dai mezzi di produzione, è storicamente transitorio. Per V. Pareto, G. Mosca, R. Michels ed i loro seguaci, il potere della minoranza, della élite di potere, è un fattore costante della vita sociale. Muta solo il carattere della minoranza dominante; le élite si cambiano, l'una si alterna all'altra, ma nonstan-

te questa »circolazione delle élites«, la divisione della società in una passiva massa governata ed in una attiva minoranza, rappresenta una realtà costante e »sovrastorica« della vita sociale.

Si trovano qui contrapposti due tipi di teorie. Il primo tipo, rappresentato da Hegel, dall'economia inglese classica e dal marxismo classico, si basa, nell'analisi dell'insieme sociale, su una anatomia della »società civile«. I rapporti sociali fondamentali, i rapporti di classe, derivano dalla struttura economica della società. Il potere politico è poi una conseguenza del predominio di classe.

Contro questa visione macrosociologica, il cui punto di partenza sono le classi, si pone la teoria delle élites politiche, per la quale la base è costituita dal tipo di potere, mentre, nello stesso tempo, il potere viene concepito come possibilità di prendere le decisioni fondamentali per l'intera società. La società, poi, si divide in coloro che non hanno il potere, cioè nella massa governata, e in coloro che hanno il potere e lo esercitano, e cioè in una élite di potere. E una teoria che, in confronto colla teoria marxista delle classi, è più *semplice* ed anche più *grossolana*. Mentre la teoria classica delle classi è legata al concetto di movimento del processo storico, nel quale la spontaneità si intrinseca dialetticamente con la coscienza, con il pensiero di legalità del movimento storico — che viene espresso in »la mano invisibile« (A. Smith), »la ragione storica« (Hegel), »la tendenza storica dell'accumulazione capitalistica« (K. Marx), ecc. — la teoria delle élites di potere opera con mezzi concettuali molto più semplici. Gli avvenimenti storici sono il risultato delle consapevoli decisioni che l'élite di potere dominante aveva fatto (o non aveva fatto). Le cause degli avvenimenti si collegano, alla fin fine, col campo della politica e la *ragione* storica perde la sua obiettività ed anche la sua dialettica interna; si trasforma in una razionalità che si fa valere nelle decisioni di coloro il cui monopolio sociale è di decidere ciò che è da decidere. Assai chiaramente appare questa differenza fra una concezione della storia, finora esitante, come lotta delle classi e la concezione della storia come avvicinarsi delle élites in una visione contraria dell'ideologia, della sua sostanza e funzione nella società, in contrasto colla teoria dell'ideologie di Marx come »falsa coscienza«, che è unità della verità e dell'errore e colle concezioni degli élitologi in questo campo (teoria del Pareto sui derivati e residui oppure la »formula politica« del Mosca) che identificano ideologie con inganno cosciente e con manipolazione delle idee secondo l'interesse della minoranza dominante. Ma ciò rappresenta materia per un discorso particolare.

Nel 19esimo secolo ed anche all'inizio del 20esimo secolo, una sintesi fra le due teorie opposte era difficilmente immaginabile e possibile. La teoria classica delle classi era adeguata all'obiettivo movimento sociale. Gli avvenimenti storici giungevano con la spontaneità dei fenomeni naturali. I conflitti di classe portavano a risultati che nessuno dei partiti in lotta aveva avuto in mente. »Le leggi naturali« della storia erano l'inseparabile parte integrante della teoria classica delle classi. Il procedere sociale del capitalismo della

libera concorrenza, deponeva a favore di questa teoria ed anche per questo la teoria delle élites del Mosca e del Pareto non ebbero, nel periodo in cui nacquero, grande risonanza.

Ma in seguito, all'inizio della seconda metà del 20esimo secolo, queste teorie si risvegliano nuovamente ed i fondatori della moderna «*élitologia*» italiana sono oggetto di notevole interesse internazionale. Qual è la causa fondamentale di questo fenomeno? Essa sta soprattutto nel fatto che la realtà sociale stessa si è semplificata ed è divenuta, se vogliamo, più grossolana, e perciò anche la teoria delle élites di potere, più semplice nei confronti della teoria delle classi sociali, comincia ad avvicinarsi maggiormente alla realtà. Non si può più concepire la teoria delle élites come una semplice polemica con la teoria marxista delle classi. Essa diviene, in una epoca nella quale si è avuta una concentrazione finora mai rilevata del potere e dei mezzi di potere, un suo possibile complemento. Appaiono anche tentativi di sintesi fra le due teorie. Uno di essi è rappresentato da C.W. Mills nel «*The Power Elite*», per il quale questa teoria è uno strumento di critica democratica della società capitalista e cessa di essere difesa di una società basata sulla divisione fra massa ed élite attiva, oppure di una mera constatazione di un fatto «*fatale*», come era per i suoi fondatori. Altri tentativi di sintesi si sono avuti anche da parte di alcuni marxisti.

Davanti al marxismo odierno, emerge in tutta la sua urgenza il compito di esaminare se una sintesi fra la sociologia «*delle classi*» e quella «*delle élites*» è possibile, di tentare di compiere questa sintesi e approfondire così la conoscenza del nesso fra divisione delle classi e gerarchia del potere politico sulla base di uno studio comparativo dei diversi tipi di società, e cioè quelli storici e quelli contemporanei. Il marxismo all'origine, anche se ammetteva una distinzione fra dominio di classe (rapporto fra classi sociali) e potere (che può essere svolto anche da un determinato gruppo all'interno della classe) e conosceva situazioni storiche nelle quali il potere si distaccava dai rapporti immediati della dominazione di classe (vedi l'analisi di Marx del sistema di produzione asiatico oppure l'analisi sul bonapartismo nell'opera «*Le 18ème brumaire di Luigi Bonaparte*») non si poneva positivamente questo problema né al presente né per il futuro. Per Marx, per Engels, più tardi per R. Luxemburg e poi per G. Lukács nella «*Storia e coscienza di classe*» la classe come insieme rappresenta il soggetto del movimento storico che mira alla rivoluzione e allo sviluppo dopo la rivoluzione. La differenza fra classe e partito è data solo dall'appartenenza organizzativa e dal grado di coscienza di classe.

Anche la dittatura del proletariato è concepita come classe che si è organizzato nello Stato. I suoi tratti caratteristici sono l'eliminazione del burocratismo e della burocrazia e l'estinzione dello Stato come potere pubblico che ha una relativa indipendenza nei confronti della società. Se volessimo far valere la terminologia della teoria delle élites, l'intera classe è una élite di potere; contemporaneamente non esisterebbe alcuna élite, cioè gruppo che monopolizzi il potere e la possibilità di decidere. L'eliminazione del dualismo fra potere legi-

slativo e potere esecutivo deve eliminare la possibilità del formarsi di qualsiasi gruppo di controllo stabile del potere, poichè la sviluppata autogestione comunista creerà un sistema nel quale tutti, ad un tempo, diverranno «burocrati», perchè nessuno possa diventare «burocrate» (Lenin). Così è concepito lo sviluppo dopo la rivoluzione, sia in «Guerra civile in Francia» che in «Stato e rivoluzione» di Lenin. In questi concetti non esistono punti di appoggio per la teoria delle élites.

Nel successivo sviluppo della teoria politica marxista tuttavia possiamo trovare concetti e termini che non sono chiusi alla possibilità di una interpretazione élitologica. (Sottolineiamo che il termine «élite» non ha qui un aspetto critico culturale, né positivo e neppure negativo; si tratta invece del cosiddetto concetto funzionale di élite che è prettamente strumento dell'analisi sociologica). Ci imbattiamo parzialmente in essi nella teoria del partito di Lenin. Il marxismo giunge alla conclusione che la classe non agisce come un insieme omogeneo, che una parte della classe può agire in nome della classe stessa e rappresentarla. I termini «rivoluzionario di professione», «avanguardia», «quadri», «apparato», strutturano la classe ed anche il partito politico in certi gradi di attività non solo nell'attuazione delle decisioni, ma anche nella loro accettazione. È qui accettata implicitamente una dicotomia fra «governati» e «governanti», fra coloro che prendono le decisioni e coloro che le attuano. Sarebbe ingenuo far derivare questi termini e questa dicotomia da una diretta influenza della teoria delle élites. I loro creatori non si occupavano di questa teoria ed i concetti dei quali disponevano derivavano direttamente dalla prassi politica. L'unica eccezione della prima metà del 20esimo secolo tra i marxisti è rappresentata da Antonio Gramsci nelle «Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno». Egli ricorre conscientemente alla teoria delle élites del Mosca nei suoi saggi sulla politica, sul partito rivoluzionario e sullo Stato. Per Gramsci la teoria delle élites era vicina, veniva in un rapporto immediato, teorico e polemico con essa, poichè rappresentava una parte organica della cultura italiana e delle tradizioni del pensiero politico. Come marxista italiano egli doveva sviluppare un dialogo con Machiavelli e la corrente «machiavellica» nel campo della scienza politica. fino a un suo moderno seguace e rappresentante della élitologia moderna — il Mosca — la cui teoria, nel momento in cui Gramsci se ne occupava, non aveva superato le frontiere dell'Italia con la sua influenza.

Gramsci dava valore, con una critica responsabile alla dicotomia ed anche alla terminologia del Mosca e le introduceva nel contesto marxista. Egli ben conosceva gli «Elementi di scienza politica» del Mosca. Considerava la divisione della società in «governati e governanti», «diretti e dirigenti» come un principio elementare della teoria politica sulla quale si basano scienza e arte della politica.

«Tutta la scienza e l'arte politica si basano su questo fatto primordiale, irriducibile (in certe condizioni generali). Le origini di questo fatto sono un problema a sè, che dovrà essere studiato a sè (per lo meno potrà e dovrà essere studiato come attenuare e far sparire il

fatto, mutando certe condizioni identificabili come operose in questo senso), ma rimane il fatto che esistono dirigenti e diretti, governati e governanti. Dato questo fatto, sarà da vedere come si può dirigere nel modo più efficace (dati certi fini) e come pertanto bisogna preparare nel modo migliore i dirigenti (e in questo più precisamente consiste la prima selezione della scienza e arte politica), e come d'altra parte si conoscano le linee di minore resistenza o razionali per avere l'obbedienza dei diretti o governati. Nel formare i dirigenti è fondamentale la premessa: si vuole che ci siano sempre governati e governanti, oppure si vogliono creare le condizioni in cui la necessità dell'esistenza di questa divisione sparisca? Cioè si parte della premessa della perpetua divisione del genere umano o si crede che essa sia solo un fatto storico, rispondente a certe condizioni? Occorre tener chiaro tuttavia che la divisione in governati e governanti, seppure in ultima analisi risalga a una divisione in gruppi sociali, tuttavia esiste, date le cose così come sono, anche nel seno dello stesso gruppo, anche socialmente omogeneo, in un certo senso si può dire essa divisione del lavoro, è un fatto tecnico. Su questa coesistenza di motivi speculano coloro che vedono in tutto solo »tecnica«, necessità »tecnica«, ecc., per non proporsi il problema fondamentale« (»Note sul Machiavelli . . . «, p. 17-18).

Gramsci considerava la dicotomia del Mosca reale e teoricamente funzionale. Dal Mosca certo si distingueva nel fatto che rifiutava l'eterna circolazione di »classe politica«, di »classe dirigente«, e che considerava questa dicotomia storicamente transitoria. Non aveva tuttavia dubbi sul fatto che, in un dato stato di cose, e cioè in una determinata fase storica da sviluppo, esistesse una divisione fra »governanti e governati« all'interno di un gruppo socialmente omogeneo, e cioè di una classe sociale. Contemporaneamente respingeva decisamente il fatto che per questa divisione all'interno della classe si trattasse solo di una questione nettamente *tecnica*, come affermava generalmente il marxismo volgarizzato, ma considerava questa divisione un profondo problema *sociologico e storico*.

Anche se Gramsci non ha formulato una coerente teoria della élite di potere, in lui rimangono molti preziosi stimoli e il merito permanente di essere stato il primo marxista a non chiudere gli occhi davanti a questo problema, di averlo affrontato apertamente come un grande problema *storico* e non solamente *tecnico*.

È caratteristico il fatto che in Stalin possiamo trovare un atteggiamento opposto su questo problema. Anche se la sua epoca stessa aveva fatto del problema della élite e del rendere indipendente il potere dalla società e dalla classe, un problema sociologico assai pressante, Stalin, in quanto teorico, lo considerava solo come una *questione prettamente tecnica*. Lo ha espresso nella sua nuova, »più realistica« formulazione della vecchia idea marxista della eliminazione del contrasto fra lavoro fisico e intellettuale. Nel trattato »I problemi economici del socialismo nell'URSS«, Stalin cercava di dimostrare che il secolare contrasto fra lavoro fisico e intellettuale, che avevano in mente Marx ed Engels, era già eliminato nella società socialista. Al suo posto sarebbero esitate solo delle differenze fra lavoro

fisico ed intellettuale. E per quanto concerne il futuro? »La differenza sostanziale che esiste fra di essi, intesa come differenza di livello tecnico - culturale, sparirà incontestabilmente. Ma una certa differenza, anche se non sostanziale, continuerà a sussistere, se non altro perchè le condizioni di lavoro del personale dirigente delle aziende non sono identiche alle condizioni degli operai« (Stalin: Problemi economici del socialismo nell'URSS, pag. 41).

Per Marx ed Engels la divisione fra lavoro fisico ed intellettuale non era una questione tecnica ma sociale, una divisione della società in maggioranza, che è esclusivamente diretta e governata, e in minoranza che ha il monopolio della direzione e della decisione. Nella loro concezione, il comunismo deve eliminare questa divisione del lavoro che è attributo storico della società di classe. La via per eliminare questa divisione sociale (e non tecnica) del lavoro, passa solo attraverso l'estinzione dello Stato e attraverso l'autogestione comunista che, in un certo senso, si identifica con la eliminazione della divisione della società in governanti e governati: detto in termini elitologici, con l'eliminazione di qualsiasi élite di potere e della massa governata. In Stalin, però, le questioni secondarie (differenza di livello tecnico-culturale e divisione tecnica del lavoro) si trasformano in »differenza sostanziale«, che scompare, mentre definisce la vera sostanziale divisione in dirigenti e diretti come una differenza »non sostanziale« la quale »continuerà a sussistere, se non altro, perchè le condizioni di lavoro del personale dirigente delle aziende non sono identiche alle condizioni di lavoro degli operai«. La divisione della società in diretti e dirigenti deve dunque rimanere in futuro, per l'eternità come qualcosa di non sostanziale. Non è a caso che nelle famose »tre condizioni preliminari fondamentali per preparare il passaggio effettivo al comunismo« di Stalin (vedi Problemi economici del socialismo nell'URSS, pag. 86 e seguenti) non si trovi neppure una parola su un fatto che è estremamente importante e fondamentale: sull'estinzione dello Stato, sull'autogestione comunista, su di un sistema che deve inserire tutti nella possibilità di dirigere e decidere in modo che nessuno abbia il monopolio del dirigere e del decidere. Mentre in Gramsci il problema dei diretti e dei dirigenti, dei governanti e dei governati, è apertamente posto teoricamente assieme al problema dei suoi limiti storici, cioè al problema di cosa fare perchè la società possa esistere almeno in futuro senza qualsiasi élite di potere ed è dunque introdotto sul piano della coscienza teorica, in Stalin, al contrario, esso viene ideologicamente, cioè acriticamente, nascosto. Il problema delle cause obiettive e dei motivi soggettivi di questo fatto costituiscono però un capitolo a sè, che fa parte del campo della critica marxista della ideologia e della sociologia del sapere.

DIE SENDUNG DER PHILOSOPHIE IN UNSERER ZEIT  
NACH MARX UND HUSSERL*Uladimir Filipović*

Zagreb

## I

Die elfte Marxsche Feuerbachthese »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an sie zu verändern« will nicht besagen, daß gerade die Philosophen diese wirkliche Welt verändern müßten, weil sie eben dadurch ihre Funktion im Leben aufgeben, und jene annehmen würden, die die Vertreter von Macht und Gewalt ausüben. Mit dieser These stellt Marx diese Aufgabe dem Leben als Ganzem, da er der Ansicht ist, daß in der Vergangenheit in ihm zu viel Theoretisieren und schulmäßiges Reflektieren vorhanden war, zu wenig hingegen angestrebt wurde, die Theorien kritisch zu beleuchten und sie dann auch in der Praxis anzuwenden. Die Denker der Vergangenheit haben sich nur allzuoft von der Praxis entfernt, die sich ihrerseits noch weniger um die Gedanken ihrer Denker kümmerte. Darin liegt der Sinn der erwähnten Marxschen These, die ein Befehl sein möchte, Theorie und Praxis unteilbar zu verbinden.

Damit ist auch klar ausgedrückt, daß Marx keineswegs der Ansicht ist, jene, die über das Leben reflektieren, seien überflüssig. Er will damit weder den Wert derjenigen bestreiten, die das Leben erklärt haben, die es erklären und in Zukunft erklären werden, noch behaupten, daß sie diese Funktion aufgeben müssen, als ob die Welt für alle Zeit und Ewigkeit erklärt wäre, diese in ewiger Bewegung und demnach in ewiger Veränderlichkeit befindliche Welt, die eben ihrem Wesen nach dringend verlangt, immer aufs neue erklärt zu werden. Marx spricht den Philosophen keine Macht zu, weil er dadurch die Besonderheit ihrer in der Fülle des bewußten Lebens unersetzliche Funktion bestreiten müßte, sondern verweist die Praxis des Lebens gerade auf ihre Ergebnisse, auf die philosophische Gedankenwelt.

Und eben wegen dieses Bedürfnisses, das durch die ewige Veränderlichkeit der Welt bedingt ist, einer in häufigen Krisen, Wirrungen und Revolutionen sich wandelnden Welt, dürfen die Philo-

sophen ihre Funktion des Nachdenkens über die Welt nicht aufgeben, diese Sendung, diese Mission, die sie auf sich genommen haben, sie dürfen nur dabei keinen scholastischen Kabinettsdenker werden und sich in Themen vertiefen, die das Leben mit seinen Bedürfnissen, seinen neuen gesellschaftlichen Bindungen, seinen neuen Möglichkeiten und demnach neuen Horizonten längst hinter sich gelassen hat. Nach der Marxschen Ansicht haben sie die Pflicht, die aus der aktuellen Thematik der menschlichen Praxis sich ergebenden Probleme und Fragen zu behandeln, das will sagen die Problematik des Lebens in ihrer ganzen Breite, weil kein Mensch und keine Generation der Menschheit jemals außerhalb des Rahmens gerade ihrer eigenartigen geschichtlichen Wirklichkeit gelebt hat (Marx sagt: »Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen«). Nur das wirkliche Leben schafft Rahmen und Determinanten für das Leben überhaupt, die auch sein Wesen und Dasein konstituieren. Die Praxis des Lebens ist Ursprung und Verifizierung aller menschlichen Tätigkeit, mithin auch seiner bewußten erkennenden Denktätigkeit.

Im zweiten Satz seiner zweiten Feuerbachthese behauptet Marx expressis verbis: »In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d.h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert ist eine rein scholastische Frage«.

Wenn also der Philosoph ein echter Philosoph ist, drückt er diskursiv die gleichen Inhalte aus, die das Leben einer bestimmten Zeit in sich trägt und oft mit anderen Mitteln zum Ausdruck bringt. Und eben das, was er ausdrückt, soll die Wahrheit sein. Dieser wirklichen Wahrheit schreibt nun Marx die Macht zu, die in der Praxis des Lebens wirkt, in der die Philosophen tätig sind als Entdecker und Vorkämpfer jener Ideen, die das Leben als seine Ideale verlangt – gleichzeitig potentiell auch in sich trägt! –, auf das sich die Lebensformen progressiv weiterbewegen könnten.

Indem sie so in Verbindung mit den dringenden Problemen des Alltags die Fragen entdeckt, die von bestimmten Lebensformen aufgeworfen werden, erläutert die Philosophie jene Grundsätze, die zu den bewußten herrschenden Grundsätzen aller bestimmten Faktoren der schöpferischen Tätigkeit des Lebens geworden sind.

Ist das nicht ganz klar gesagt in der achten Feuerbachthese: »Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationale Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis«. So wird und bleibt die Philosophie eine rationale »geistige Waffe« im Kampf für den Fortschritt der allmählich zur »Verwirklichung der Philosophie« führt. Gerade dieser Gedanke wird von Marx in seinem Werk »Das Elend der Philosophie« betont, wenn es heißt: »Jedes Prinzip hat sein Jahrhundert gehabt, worin es sich enthüllte. Das Autoritätsprinzip hat z.B. das 11. Jahrhundert gehabt, wie das Prinzip des Individuums das achtzehnte. Folgerichtigerweise gehörte das Jahrhundert dem Prinzip,

nicht das Prinzip dem Jahrhundert. Mit anderen Worten: Das Prinzip macht die Geschichte, nicht die Geschichte das Prinzip«. Etwas weiter: »Aber von dem Augenblick an, wo man die Menschen als die Schausteller und Verfasser ihrer eigenen Geschichte hinstellt, ist man auf einem Umweg zum wirklicher Ausgangspunkt zurückgekehrt, weil man die ewigen Prinzipien fallen gelassen hat, von denen man ausging«.

Diese determinierenden Grundsätze wurden nun jederzeit ins Bewußtsein gehoben von den Philosophen, was auch weiterhin ihre Aufgabe bleiben wird, solange menschliches Leben und geschichtliche Bewegung besteht. Sie waren die Autoren dieser stets neuen Grundsätze (Prinzipien), die neuen Bildungen entstammen und in Ursprung unbewußter Tendenzen des Lebens und seines Fortschritts enthalten sind. So werden und bleiben die Menschen, wie Marx sagt »Verfasser und Schauspieler ihres eigenen Dramas«.

Es ist die Pflicht der Philosophie, dieses Drama ins Bewußtsein zu bringen, um auf diesem Wege zur »Verwirklichung der Philosophie« zu gelangen, zur Verwirklichung der Wahrheit dieser Welt. In seiner »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« sagt Marx: »Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nach dem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren«. Die Entdeckung gerade dieser Wahrheit ist nun die Hauptaufgabe der Philosophie, heute mehr als je. Sie wurde gerade zu einem Memento im Namen der zu realisierenden Werte.

Soll dann als verwunderlich bezeichnet werden, daß sich alle in politischen Sinn revolutionären Kräfte der Philosophie und ihrer Entwicklung entgegensetzen? Immer, wenn die Philosophie ihre eigentliche Aufgabe ganz erfüllt hat, war sie das Angriffsziel aller jener Tendenzen der Gewalt, die bestrebt waren, sich in ihrer Rückständigkeit zu erhalten. Bei der Kritik der praktischen politischen Parteien Deutschlands sagt Marx wörtlich: »Mit Recht fordert daher die *praktische* politische Partei in Deutschland die *Negation der Philosophie*« (»Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«). Im gleichen Werk sagt Marx: »Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen«. Das Leben braucht die Philosophie, weil sie das entdeckt was für das Leben notwendig ist; die Philosophie lebt in dem Masse, wie sie diese Bedürfnisse des Lebens entdeckt. Marx sagt: »Die *Theorie* wird in einem Volke immer so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist.«

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß nach der Ansicht von Marx der Philosoph gerade heute das revolutionäre Subjekt darstellen muß, daß wie einst Luther neue Wege, neue Perspektiven des Lebens aufzeigt. Marx sagt: »Wie damals der Mönch, so ist es jetzt der Philosoph in dessen Hirn die Revolution beginnt«. (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«). Die Philosophie soll auf diese Weise formend und leitend auf das Leben einwirken. Dem Philosophen der Gegenwart hat also Marx ganz klar zwei

große Aufgaben gestellt: 1) die kritische Aufklärung des historischen Menschen über sich selbst und 2) mit klaren Ideen das Hirn der Revolution zu werden.

Das Leben, so lange es Leben ist, ist ständig Revolution, mit dem Unterschied, daß sie einmal still und unsichtbar verläuft und ein andermal laut und sichtbar. In diesen Wandlungen des Lebens hat die Philosophie eine bedeutende Rolle gespielt und wird sie auch weiterhin spielen.

Ist es denn möglich, ihr eine ehrenvollere und bedeutendere Rolle zuzuweisen, als es Karl Marx in den erwähnten Thesen getan hat?

## II

Wir wollen nun sehen, was über die Aufgaben und die Rolle der Philosophie einer der bedeutendsten Denker vom Anfang unseres Jahrhunderts zu sagen hat. Was denkt darüber der Begründer einer neuen Methode und neuer Betrachtungsweisen, die nicht nur der Philosophie, sondern auch vielen anderen geistigen Formen der Gegenwart ihr Gepräge aufgedrückt haben – Edmund Husserl?

Ich kann leider in diesem kurzen Vortrag nicht in die für Husserl sehr bedeutsame Entwicklung seiner Gedanken über Aufgabe und Mission der Philosophie eingehen. Aber Husserl hat klar gesehen, daß es Situationen des Lebens gibt, die der Philosophie brennendere Fragen aufdrängen, als es die Aufgabe ist, eine »strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft zu werden« und daß die Philosophie in solchen Situationen vor allem ihre vordringliche Aufgabe, ihre Mission als lebengestaltende, existenzformende Wissenschaft vollführen muß. In solchen entscheidenden Zeiten ist diese Aufgabe für sie wichtiger denn als »strenge Wissenschaft« abstrakte Lebensprobleme darzulegen. Zuweilen gewinnt auch Husserl den Eindruck, dieses Traumbild der Philosophie als Wissenschaft sei bereits ausgeträumt. Eine Zeit ist gekommen, wo alle – nicht nur Philosophen! – die Frage nach dem Sinn unserer Existenz, nach dem Telos unseres gesamten Lebens zu stellen haben und wo diese Fragen die Philosophie als ihre wesentlichsten Fragen bedrängen.

Verhängnisvolle Jahre der europäischen Dekadenz, einer vor allem politischen dann auch kulturellen und allgemeinmenschlichen Dekadenz waren es, auf die Husserl endlich reagierte in seinen Werken über die »Krisis der Wissenschaften« (aus Husserliana Beilage XXVIII) wie auch in seinem berühmten Wiener Vortrag unter dem Titel »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie«.

Husserls Bestreben war, sein ganzes Leben lang, der Frage der Bestimmung von Rolle und Aufgabe der Philosophie gewidmet, und so wandelte und entwickelte sich dieses Problem bei ihm im Laufe der Gesamtentwicklung seines philosophischen Denkens.

In seinem berühmten Werke »Die Krisis der Wissenschaften« – von dem die erste Auflage bei uns in Belgrad 1936 in der Zeitschrift »Philosophie« erschienen ist – sagt Husserl: »Die Urstiftung

der neueren Philosophie ist nach dem früher ausgeführten die Urstiftung des neuzeitlichen europäischen Menschentums, und zwar als eines Menschentums, das gegenüber des bisherigen, dem mittelalterlichen und antiken, sich radikal erneuern will durch seine neue Philosophie und *nur* durch sie. Demnach bedeutet die Krisis der Philosophie die Krisis aller neuzeitlichen Wissenschaften als Glieder der philosophischen Universalität, eine zunächst latente, dann aber immer mehr zutage tretende Krisis des europäischen Menschentums selbst in der gesamten Sinnhaftigkeit seines kulturellen Lebens, *in seinen gesamten Existenz*«. Husserl spricht es hier klar aus, daß es der philosophische Gedanke ist, die Philosophie, die in bestimmten geschichtlichen Lagen eine besondere Gestalt der Humanität verwirklicht, letzten Endes eine besondere Gestalt der menschlichen Existenz überhaupt. Die Philosophie wird so zum konstitutiven Faktor der bewußten menschlichen Existenz, und so bedeutet eine Krise der Philosophie zugleich auch eine Krise der menschlichen Existenz. Geschichtliche Varianten – die antike, die mittelalterliche! – haben Varianten der philosophischen Welt und Lebensauffassung abgespiegelt. Ja, Husserl behauptet noch weiter, daß Skepsis in bezug auf die Auffassung der Philosophie als Leiterin des Menschenlebens notwendig zur Dekadenz menschlichen Schöpfertums führe. Wie auch das Gegenteil wahr ist, daß sie in den Gefahren des Lebens, wenn die humane Wirklichkeit in Frage gestellt wird, als Retterin auftritt.

Es waren das Jahre intensiver und extensiver Entwicklung des Faschismus in Europa, als Bewußtsein und Gewissen des Menschen vor die schwersten Prüfungen gestellt wurden. Es war eine »Situation der Gefahr«, die es festzustellen und zu beleuchten galt, wodurch auch ein Ausweg sichtbar werden könnte. Es galt zu wissen, worum es geht, die Verantwortung auf sich zu nehmen und aktiv zu handeln.

In seinen Husserliana Beilage XXVIII sagt Husserl wörtlich:

»Es ist hier überhaupt wie für Menschen in Zeiten der Gefahr. Um die Möglichkeit der übernommenen Lebensaufgabe willen heißt es in der Zeiten der Gefahr, eben diese Aufgaben zunächst ruhen zu lassen und das zu tun, was künftig ein normales Leben wieder ermöglichen kann. In der Auswirkung wird es im allgemeinen zu kommen, daß die gesamte Lebenssituation und damit die ursprünglichen Lebensaufgaben sich verwandelt haben, wenn sie nicht am Ende völlig gegenstandslos geworden sind. *Es bedarf also in jeder Weise der Besinnung*, sich zurecht zu finden. Die historische Besinnung, die wir hier im Auge haben müssen betrifft unsere Existenz, als Philosophen und korelativ die Existenz der Philosophie, die ihrerseits ist aus unserer philosophischen Existenz«. In diesen Thesen hebt Husserl die tatsächliche Bedrohung der humanen Existenz in unserer Zeit hervor, und die daraus sich ergebende Notwendigkeit für die Philosophie, in wilden Zeiten, wo die Grundlagen des Menschenlebens in Frage gestellt sind, »gewisse Aufgaben aufzuschieben«, den Blick in die Zukunft zu richten und das Leben zu seinen konkreten künftigen Aufgaben zu führen. Ent-

spricht das nicht den Postulaten von Marx in seinen ersten Feuerbachthesen, ist es nicht die klar hervorgehobene Aufgabe, in bestimmten geschichtlichen Situationen die grundlegenden Probleme der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen als Grundprobleme aufzufassen, als Aufgaben des Lebens. Am konkretesten hat sich Husserl ausgedrückt in seinem bekannten Wiener Vortrag, als Hitler schon im Deutschland war.

»Die Krise der europäischen Daseins hat nur zwei Auswege: Den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenen Heroismus der Vernunft«.

Damit hat Husserl der Philosophie, wie damals Marx, eine große Lebensaufgabe gestellt.

Der Naturalismus im Sinne eines Biologismus und des daraus abgeleiteten Nationalsozialismus war die dominierende Theorie der Zerstörermächte des damaligen Europa. Was Wunder, daß Husserl diesem Grundsatz die Vernunft als Antithese aufgestellt hat mit der Forderung, diese Vernunft müsse im rechten Sinne kämpferisch sein, weil in der gesamten Menschheit die Menschlichkeit bedroht war. Friedlichkeit und friedliche Erläuterung genügte nicht mehr. Gleich Marx erteilte Husserl der Philosophie eine hochwichtige Lebensaufgabe.

Es ist kein konstruierter Versuch wie wir sehen, die Gedanken von Marx und Husserl zu verbinden, wenn wir nach Mission und Sendung der Philosophie in unserer Zeit fragen. Die Gedanken dieser beiden Philosophen stehen in diesem Sinne einander ganz nahe, was sich nicht nur aus der Totalität ihrer Grundauffassungen über die Aufgabe der Philosophie ergibt, sondern auch aus der Situation der Zeit, in der sie beide philosophiert haben.

Marx verfasste seine philosophischen Thesen vor dem Sturmjahr 1848, und Husserl reflektierte über die Mission der Philosophie in einer Zeit, als der Nationalsozialismus die Grundlagen des humanen europäischen Lebens überhaupt bedrohte.

Aber in solchen geschichtlichen Situationen, in denen die Grundprinzipien der menschlichen Existenz negiert wurden, kann man nicht nur die Tragik des humanen Daseins besser sehen, sondern sich des Bedürfnisses nach Klarheit der Ideen des Wissens und der Prinzipien des Gewissens stärker bewußt werden.

Nicht nur die europäischen Menschheit, wie Husserl damals ausführte, sondern die gesamte Menschheit der Welt befindet sich heute in einer schweren Krise. Aus dieser Krise kann sie keinen Ausweg finden, es sei dem mit klar erleuchteten Ideen, die immer das Leben vorwärts geführt haben und es auch weiterhin tun müssen.

Diese Ideen kann nur jenes Bewußtsein beleuchten, das das ganze Leben im Sinne hat: das war und wird ständig bleiben nur – die Philosophie.

## DU LOGOS A LA LOGISTIQUE

EN DEÇA ET AU-DELA DE LA PHENOMENOLOGIE ET DU MARXISME

*Kostas Axelos*

Paris

Avec les sophistes et à partir d'eux tout semble déjà *joué*. Les paroles deviennent doubles, dans un monde dédoublé en paroles – et en pensées – doubles et en actions pouvant être dites au moins doublement. Avant eux, tout n'était pas un, uni et unique. Aux sophistes succèdent directement les philosophes; c'est plutôt par opposition aux présophistes et aux sophistes que se constitue et se joue avec Socrate – Platon – Aristote le destin de la philosophie qui, tout en élaborant l'idéalisme et le dualisme, vise une unité et une unification totales – dans la pensée – des êtres, des choses et du monde, et du monde et de la pensée. Quant à ceux qui ne furent ni sophistes ni philosophes, mais *sophoi*, sages, qu'en dire? Furent-ils *sages* et même *furent-ils*?

La question de la préphilosophie demeure tyrannique. La philosophie, égale métaphysique, – car, y a-t-il une philosophie qui ne soit pas implicitement ou explicitement métaphysique? –, est déjà en quelque sorte présente dans la préphilosophie, comme sont présents l'éclatement et la dualité dans l'unité. Néanmoins, la préphilosophie n'est pas encore de la philosophie et elle conduira un jour, ce qu'elle commence à faire, après la fin de la philosophie, à la métaphilosophie qui dépasse la philosophie, c'est à dire la supprime, la conserve et l'élève à un niveau multidimensionnel et supérieur. En disant de la préphilosophie qu'elle est pensée – poésie – mystique, etc., nous n'avons pas dit grand'chose.

Nous ne comprenons toujours pas ni la préphilosophie, ni la sophistique, ni la philosophie. Car nous ne comprenons toujours pas le *logos* qui depuis son apparition nommée – mais «avant» et «après»? – nous comprend, nous éclaire et nous étouffe.<sup>1</sup> Encore que nous parlions uniquement par lui, nous ne trouvons site ni en lui ni hors de lui. Il faudrait certes sauver le *logos* – qui est «quelque chose» comme la transparence, la «sagesse», le *sophon* du Monde –, s'il

<sup>1</sup> Cf. aussi *Le logos fondateur de la dialectique*, dans *Uers la pensée planétaire*.

a besoin d'un sauvetage quelconque, de la banalité dans laquelle l'ont plongé philo-logues et philo-sophes. Pouvons-nous cependant rester dans l'aporie?

Nous semblons penser que le logos se laisse traduire dans le langage de la *ratio* et de l'*oratio*, de la pensée, de l'esprit et de la raison (ou de la rationalité), du verbe et de la parole, du discours et des arguments, du sens, de la loi, du recueil et du rassemblement, de la mesure et de la relation, du calcul, du compte et de la règle. Nous faisons même comme si nous pensions que le logos est langage ou qu'il est même le langage. Sans penser nous parlons sans cesse de monologue et de dialogue, de logique et de paralogisme, de syllogisme et d'analogie, d'illogisme et de phénoménologie et, assaillis par la dialectique (que tout étudiant non obtus sait ramener au verbe *dialegethai*, parler-discuter, faire s'affronter des arguments contraires et contradictoires), nous fonçons dans la direction de la logistique mondiale, de la combinatoire universelle et du calcul planétaire dont les instruments seront les cerveaux électroniques et les machines à penser. Le logos est passé dans notre langage. Où était-il donc avant? Avant l'appel que lançait le logos pour que les humains l'appellent, qu'advenait-il dans le monde? Chez les préhistoriques et les archaïques, les orientaux et les asiatiques, qu'en était-il du *devenir-pensée du monde* – *devenir-monde de la pensée*? Et avant encore? En allant en avant nous sommes aux prises avec l'avant, sans que nous puissions le libérer et nous libérer. En quels termes parler de *cela*, avant que le logos ne se présente et ne se nomme et avant la constitution logique et ontologique, grammaticale et syntaxique, topologique et chronologique du langage reliant et unissant homme et monde? Nous ne savons même pas comment traduire le mot *logos*, malgré et à cause de notre science lexicologique. Et nous voudrions pourtant traduire des mots tels *tao*, *nirvana*, etc., pour ne pas monter encore plus haut. L'unité du genre humain – dans le passé lointain qui n'est pas trépassé et dans le futur qui est déjà là – nous hante, mais nous ne savons pas la lire et la dire, ni l'incorporer dans l'unité à multiples aspects de tout ce qui est (unité assurée ou assumée par le logos?). Même tous les éclatements polycentriques et multifocaux, simultanés, polyphoniques et atonaux, aphoristiques et fragmentaires, ainsi que tous les »dérèglements« sont et restent toujours des éclats du logos, bien qu'ils préparent peut-être aussi un nouveau langage et des malentendus nouveaux.

Tout un chacun sait maintenant que le logos »est« surtout le logos d'Héraclite. Il déferle depuis Héraclite, à travers son oubli, encore qu'il n'ait pas été pensé avant d'être oublié, sauf si son occultation et sa scotomisation étaient inséparables de son énigmatique transparence, comme toute apparition – phénoménale, et il n'y a que des *phénomènes*, visibles sur fond invisible – est inséparable du retrait et du retrait qui se retire. C'est »ce« logos, ontothéo-logique, qui devint Logos-Dieu (et Dieu-Logos) s'incarnant, ainsi nommé à partir de l'Évangile johannique écrit à Ephèse. Projetant sa lumière et son ombre, même et autre, le logos aboutit à logos absolu et total, idéaliste, de Hegel et à son soi-disant renversement matérialiste par

la dialectique marxiste. Il ne lui reste qu'à triompher – ce sera une fin ou un commencement, si on peut maintenir ces distinctions? – dans l'action pratique et technique de l'humanité collective, sous l'aspect d'une combinatoire *logistique* planétaire, hommes et machines étant les instruments, l'*organon*, les uns des autres. Ainsi se »réalisera« et se mondialisera la principauté de la logique posée depuis Aristote comme l'instrument (*organon*) par excellence. Depuis, les versions et les renversements se succèdent dans l'espace et le temps – topo-chrono-logiquement –, rivés à une première et radicale conversion. Car tous les mouvements restent sur le plan de ce qu'ils veulent renverser, et ce plan embrasse dorénavant tout le globe terrestre, les machinations et les jeux qui se jouent sur lui et à partir de lui, sur la surface courbe, plane et plate, offerte aux mouvements giratoires et rotatifs ainsi qu'à la planification, dans et par une errance qui rend effectifs et annihile la logique et la rationalité, le paralogisme et l'insensé, la métalogue et la problématique. Il y va de la formation – figurative et intormelle –, de l'information et de la transformation du monde, du gouvernement – cybernétique – de la terre, de l'établissement d'un réseau polyvalent (et à plusieurs étages) de significations rassurantes, troubles et désignifiantes, il y va de l'articulation en structures reliées entre elles qui se renforcent et se disloquent. Il y va de la mise au point – toujours critiquée et renouvelée – d'un système de calcul et de réglementation, à la fois total et déréglé, d'un ensemble d'ensembles auto et hétéro-régulés, d'un circuit de communications qui facilite et diffère ce qu'on appelle – un peu mythologiquement – communication ou dialogue. Aussi, pris dans l'engrenage de l'antique logos, entrons-nous dans l'avenir en avançant et à reculons, non pas avec amour pour les choses mais avec un goût abstrait et confus pour le concret et le précis. Tout est médiatisé et mobilisé par l'équipée technologique, dans un monde amphibologique, cette équipée ne se posant ni le problème de sa victoire, ni celui de la catastrophe.

Avant les sophistes et les philosophes, nous ne rencontrons pas le logos seulement chez Héraclite. Parménide parle de μαλακοῖσι λόγοις de »douces paroles« (fr. 1,15). Il dit qu'il faut »dire et penser« (λέγειν, νοεῖν) que l'étant est; car l'être est, tandis que le néant n'est pas« (fr. 6). *Dire et penser* sont-ils donc et ne sont-ils pas le même selon les paroles et la pensée de celui qui enseigne – déjà presque professionnellement? – que »le même est à la fois penser et être« (fr. 3)? Qu'en est-il de l'»opposition« entre langue (γλώσσα) et pensée (λόγος) opposition que le penseur prétend révéler et anéantir par ses *dits* (ρήθέντα) aux fragments 7 et 8? Empédocle nous enjoint d'»entendre l'expédition du logos qui ne trompe pas« (fr. 17, 26), sans se poser trop de questions quant à ce que le logos dit et/ou ne dit pas. Pythagore et les pythagoriciens établissent, comme chacun sait, un rapport qui est plus qu'un rapport entre le logos et les nombres (*arithmoi*). Anaxagore fait une différence entre la pensée et l'action engendrant une oeuvre, entre le *logos* et l'*ergon*

(fr. 7) et Démocrite envisage le logos comme une ombre de l'action (fr. 145). C'est nous pourtant qui sommes dans l'ombre en ce qui concerne les liens entre parole et pensée, pensée et action. Jusqu'ici personne n'a encore parlé de l'indicible, de l'impensé, de l'impensable, de l'infaisable. La métaphysique parlera après de ce qu'elle ne peut pas dire. Héraclite l'obscur pourrait-il nous aider à sortir »dialectiquement« de cette obscurité? Nous avons l'air de ne poser que des questions quand tout le monde, non sans logos et raison, réclame des arguments positifs et des réponses pour consolider ses raisons et maisons. Comme s'il y avait les questions d'un côté, les réponses de l'autre. Comme si questions et réponses demeuraient dans un face à face. Comme si les réponses étaient plus fortes que les questions, ou inversement, ce qui ne va pas sans corroborer – et corrompre – la puissance de la négativité et la force de la positivité.

Héraclite nous dit presque tout du logos et il nous dit qu'il est le Tout – ou presque. Il introduit le logos comme violence et comme faiblesse à l'égard du reste. Ou plutôt: il est introduit par ce logos. Selon son logos qui dit le logos, le logos n'est ni une ou la parole-et-pensée des hommes, ni une ou la loi du monde. Comme il ne s'agit pas de remonter de l'une à l'autre, il nous dit que le logos réside dans une reconnaissance, un aveu, un accord, serait-il discordant, et il fait appel à un centre. Ce centre n'est-il cependant pas déjà éclaté? Comment communiquer avec son noyau un et unique, unificateur et total? Comment nous unir à lui, à lui qui est d'emblée réunion?

Héraclite nous dit dans un fragment central: »Ayant entendu non pas moi mais le logos, il est sage de reconnaître (ὁμολογεῖν) que tout est un« (fr. 50). Le centre de ce fragment central parle, plus que d'une reconnaissance, d'une *homologie*. D'une correspondance, d'une homologie, qui tient lié – grâce et par le logos – tout ce qui est en un tout. Cet Un-Tout, que nous pouvons appeler dans notre langage synthétique-analytique, l'être en devenir de la totalité fragmentaire et fragmentée du monde multidimensionnel et ouvert ou, plus brièvement, *Cela*, se dévoile et se voile fragmentairement et fragmenté par nous, dans le devenir et en tant que devenir, être et devenir étant inséparables, et se dit – là réside l'homologie – dans le langage humain qui, pourtant, ne sait ni l'entendre ni le dire (frs. 2 et 19). Qu'on appelle l'Un-Tout physis ou cosmos, théos ou feu, guerre ou harmonie, cela reste secondaire puisque dérivé de l'appel lui-même.

Tout serait simple, un et uni, tout serait dans l'ordre et l'Un-Tout constituerait même l'Ordre, si le logos du monde homologué par le logos de l'homme – les termes de ce »dialogue« ne faisant ni un ni deux – éclairait tout ce qui dans le devenir, est. Le feu qui éclaire et qui brûle est aussi foudre, et la foudre foudroye homme et monde et gouverne tout (fr. 64). Tout ce qui rampe sur la surface plane est gouverné par des coups (fr. 11). Rien ne se laisse clairement exposer, justement parce qu'exposé à la foudre et aux coups, à la platitude et

à la superficialité.<sup>2</sup> Même l'ordre beau et harmonieux, le *cosmos*, ce que les Latins traduiront par *mundus*, même «l'ordre du monde le plus beau [est] semblable à un amas d'ordures répandues au hasard», avoue le même Héraclite (fr. 124). L'être en tant que devenir, l'être en devenir, le *monde*, est donc aussi un amas d'ordures jetées au hasard, quelque chose *d'immonde*. La souveraineté (ludique) du temps est celle d'un enfant. «Le temps est un enfant qui joue, en déplaçant des pions; la royauté d'un enfant» (fr. 52). L'Un-Tout et sa lumière, le logos, la nature et le monde, tous noms du Même, l'unité fragmentaire et fragmentée, la trouée du néant, *Cela* se déploie comme temps – et «est» le temps et son jeu, c'est à dire le jeu du monde «et» du temps –, se manifeste et se dissimule comme le jeu d'un enfant gouvernant. Ni privé, ni public, et privé et public, ce jeu secret demande à être dit, comme tous les secrets. Il pose l'être-devenir pour le reprendre, car l'équation *être égale logos* se trouve annihilée une fois dite et il nous achemine vers un royaume disloqué ou une démocratie radicale, une logocratie, une idéologie déperissant par ses triomphes et une technocratie où nous retrouvons – sans y avoir habité – pour nous perdre en cherchant une demeure. Nous modernes qui inversons les signes de l'aurore et du crépuscule, nous autres à qui tout espoir d'un Autre se refuse à l'entrée de l'ère planétaire, nous qui chargeons si lourd la subjectivité, l'intersubjectivité, la collectivité, l'universalité et l'exigence d'un et de dépassement, voyons-nous un tout petit peu plus clair ou arrivons-nous à problématiser l'ordre apparemment suprême? Héraclite invoque le sacré et nomme également l'amas d'ordures. Nous? Nous pour qui tout langage est devenu si problématique au moment même où tous les langages déferlent et se brisent de tous côtés?

Le logos ne cessa de déferler après Héraclite et les autres présophistes, quand les lueurs d'une très énigmatique sagesse – *to sophon* – se mirent à se retirer. Aux temps du déclin inaugural de la «prephilosophie» – elle-même plutôt matinale ou plutôt vespérale? – succèdent les temps des sophistes qui allaient provoquer les philosophes. Spécialistes du logos, techniciens du discours, ils commencent à jouer avec lui – joués par lui. Ils parlent de l'homme, mesure imprécise de toutes choses, bien avant la constitution de l'humanisme et de l'anthropologie. Ils mélangent le «vrai» et le «faux», le «bien» et le «mal», le «beau» et le «laid», précurseurs de la pensée (*skepsis*) qui se déploiera comme scepticisme, contrepartie conséquente et frère ennemi du dogmatisme. Car la philosophie-métaphysique fera du vrai, du bien et du beau la trinité unitaire de son ciel, contestant les paroles et les actions humaines – les comprenant –, contestée par elles. Protagoras, ni sot ni intrépide et à égale distance de la «vérité» et de l'«erreur», ouvrant le champ à la rhétorique, joignant à la diction la contradiction et faisant éclater le double et le multiple

<sup>2</sup> Tout ce qui rampe – platement – sur la surface plane et plate est aplati et gouverné par des coups (*πληγί*). Les mots *πλ* *ι* *γ* *ω*, frapper, aplatis, *πλάνης*, errant, *πλανήτης*, planète *planus*, plan et plat et *planus* errant, indiquent ce qu'il nous reste à méditer et à expérimenter. Et qu'entendait Nietzsche au juste – si juste il y a – quand il appela une fois les anciens Grecs «superficiels par profondeur»?

au sein de l'Un-Tout, se propose, doublant ce qui paraît comme naturel par l'artifice qui semble l'habiter, de «faire de l'argument (du logos) faible un argument (un logos) fort», selon Aristote (*Rhétorique*, B 24, 1402a 23).

A partir de la sophistique l'enseignement de la pensée et du langage se veut payant et se fait effectivement payer. Est intéressant ce qui rapporte de l'intérêt. Nous sommes déjà assez loin des «douces paroles» de Parménide et du logos hiératique et enjoué d'Héraclite. Gorgias, accomplissant encore un pas en avant et/ou en arrière pour fluidifier davantage les liens inextricables qui relient l'univoque et l'équivoque, pose en principe régnant que, dès le début, ce qui ne cesse principalement et princièrement de régner est logos. Il propose l'équivalence fondamentale entre *logos* et *arché*, proclamant la principauté de l'*arché*, logos gouvernant. L'*arché* domine en tant que logos et le logos domine dès le début et par la suite en tant que principe suprême. La puissance de l'*arché-logos* (fr. 11a, 27) inspire les éloges – discours prononcés en l'honneur d'un mort – et expire et s'exprime dans les trahisons (par rapport à quelle source?) Tout ce qui est prononcé son propre éloge et se trahit et par rapport à soi-même et par rapport au logos qui le dit. Etranges propos devenus familiers dans l'éloignement quant à tout lieu familier et dans l'abandon-forcé? – de tout appareillage. Suivant ces voies dévoyées Hippias veut mettre à l'oeuvre un «logos à plusieurs facettes» (πολυειδής λόγος, fr. 6).

Allez vous reconnaître dans tout cela, dans tout cela qui n'offre ni un exposé complet ni une vue exhaustive du premier visage et des masques du logos. Le logos était lui-même un – ou le? – premier virage destiné à de multiples revirements.

On pourrait prétendre peut-être se retrouver après, avec les philosophes – métaphysiciens – Socrate, Platon, Aristote – qui font de l'idée et de l'idée du bien, de la pensée, de l'esprit et de l'énergie le visage majeur de tout ce qui est, renvoyant le reste, en bonne logique ontologique, dans l'au-delà de ce qui est, dans l'ineffable. Le monde dédoublé se dédouble encore une fois par ce renvoi à ce qui n'est pas et qui ne peut pas être dit. Cela est cependant à peu près quoi?

L'Un-Tout originaire et historialisé depuis que dit par le logos éclate déjà dans la première phase de la philosophie et cet éclatement habitera aussi la philosophie médiévale et la philosophie moderne jusqu'à ce qu'elles éclatent à leur tour. Tout ce qui est a été interrogé et dit selon ce qu'il est et selon son être, selon sa totalité et son unité, selon son être suprême et selon sa vérité. Le logos apparaissant et formateur a distingué entre être et néant, tout et rien, unité et multiplicité, être et devenir, être et apparaître, être et penser. La réponse a été trouvée dans l'Être, l'Un, le Bien (et le sacré et le saint), le Vrai. En latin: *ens, unum, bonum, verum*. Sans que cette multidimensionalité de l'être et de l'étant soit jamais élucidée, elle poursuit son chemin. Dans la théologie chrétienne cette interrogation liée aux réponses culmine dans la Révélation qui inspire la foi en un être qui est l'Être (divin, c'est à dire un étant privilégié), cet Être étant l'Un-Tout, source suprême du bien et du vrai.

Le logos une fois posé, supposé et proposé avec toutes les oppositions qu'il provoque, il était dans l'ordre – passablement ordurier – de définir l'homme d'emblée zoo-logiquement, un animal possédant le logos, et d'aboutir ainsi à travers les affres de la théologie, de la cosmologie et de l'anthropologie, mystico-rationnelles, au règne de la techno-logie qui se dissimule encore à nos yeux. Sommes-nous devenus plus rusés – plus rusés que les préphilosophes, les sophistes et les philosophes? – ou plus mystifiés (si l'opposition garde encore quelque «sens»)? Tous nos arguments, leurs répliques et leurs combinaisons en nombre fini, les mythes, leurs élucidations dites rationnelles et les nouvelles mystifications, nos légendes, nos gestes et nos propagandes agissantes et idéologiques se coulent dans un des moules du logos – dédaléoïde et labyrinthéoïde – disons global. S'agirait-il donc de nous libérer par rapport au logos ou de libérer le logos? En vue de quoi? Pour dire, pour penser et pour faire quoi? C'est ce «quoi», le Même, – qui supprime l'altérité en se l'incorporant puisqu'elle lui appartient –, le vide, l'ouverture et la béance qui font problème, demandant – le demandent-ils? – à être interrogés et mis à la question. En quel temps? Qui peut répondre? En quel temps et pour quelle durée? Pour qui?

De l'*homologie* ancienne, de la correspondance et, plus que de la correspondance, de la simultanéité homme-et-monde, dévoilement-et-voilement, nous passâmes, nous autres humains – étrange histoire ou anecdote du Même, mais pour qui ou pour quoi? – à une hypothétique et catégorique *analogie*. Homme et monde sont censée se correspondre. L'*analogia entis* de la théologie chrétienne établit un lien analogique entre le Dieu créateur du monde et la créature humaine, puisque cette théologie se voulut positive plus que négative et ne peut pas encore se concevoir comme interrogative et encore moins envisager sa suppression future allant jusqu'à la suppression de la suppression. Cette analogie relie la foi en celui ou en ce qui nous l'inspire et notre propre foi mutilée et triomphale. Kant, dans la *Critique de la raison pure*, dans la partie consacrée à la *logique transcendantale*, formule les *analogies de l'expérience* dont le principe est, selon la première édition, que «tous les phénomènes sont, quant à leur existence, soumis *a priori* à des règles qui déterminent leur rapport entre eux dans un temps» et, selon la deuxième, que «l'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions». Les analogies de l'expérience sont trois. *La permanence de la substance*: «La substance persiste dans tout changement des phénomènes et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature.» *La succession dans le temps selon la loi de la causalité*: «Tous les changements se produisent selon la loi de la liaison de la cause et de l'effet.» *La simultanéité selon la loi de l'action réciproque ou de la communauté*: «Toutes les substances, et tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque universelle.» Les analogies de l'expérience se formulent chacune en une proposition fondamentale (*Grundsatz*) qui est *proposition* plus que principe, ou *principe* en tant que proposition. Le logos reliant et rassemblant les phénomènes devient analogie qui rassemble

les perceptions et représentations et les relie aux phénomènes. Les trois modes du temps sont la permanence, la succession, la simultanéité, sans qu'il soit précisé dans quelle ordonnance du temps. Les analogies de l'expérience – formulées comme principes, principes *a priori* de la possibilité de l'expérience et principes de la détermination de l'existence des phénomènes dans le temps – ouvrent par conséquent le champ au passage de la logique dite formelle et de la logique transcendantale (reliant *a priori* et expérience) à la logique qui se dit dialectique à partir de Hegel. Possible et réel, réel et nécessaire, bien que débordant chacun l'autre, sont pris dans le jeu à mailles serrées – à travers lesquelles filent pas mal de choses – fait du logos une logique du concept, du jugement, de l'idée. Λέγειν signifiait aussi originellement se coucher, s'étendre, s'endormir. D'emblée donc le logos aplatissait ce dont il se saisissait, l'appelait et l'abandonnait, le faisait être et le laissait en plan, avant de la planifier et de le calculer – compte tenu de ses combinaisons illimitées mais non pas infinies.

Les mouvements les plus »radicaux« demeurent par conséquent logiques ou antilogiques, syllogistiques ou analogiques, il-*logiques* ou extra-*logiques*, dialectiques ou phénoménologiques, en un mot ontologiques avec et sans guillemets, guillemets que requièrent, de plus en plus, tous les mots du logos. Les mouvements se manifestent entre chien et loup. Aussi bien la dialectique marxiste que la phénoménologie husserlienne ne savent pas très bien où chercher le logos des hommes et des choses ou des phénomènes. Dans la réalité et dans les fameuses choses elles-mêmes, dans la conscience que nous en avons, dans un espace temps commun? Selon l'inévitable mouvement pendulaire qui se déploie à travers méthodes et doctrines aussi bien qu'à l'intérieur de chaque méthode et doctrine, la dialectique marxiste *croit* trouver le logos dans la matérialité, c'est à dire du côté de l'»objet« façonné par le »sujet«, et la phénoménologie husserlienne dans la conscience, c'est à dire du côté du »sujet« aux prises avec les »objets«. C'est entre chien et loup également que se déploient les saisies de la totalité et les approches du néant. Le structuralisme, prenant la suite du marxisme, du freudisme, du surréalisme et de l'existentialisme, comme *isme* relativement dominant, fait de tout une structure, c'est à dire un langage, instituant et explorant le sens du non-sens, l'arrangement et la combinatoire d'un langage qui en parlant multiplement ne dit »rien« sans pour autant dire le rien.<sup>3</sup> La dialectique généralisée, la métalogue et la logistique parachèvent un mouvement sans examiner sa racine et sans dire ses

<sup>3</sup> Il est par conséquent conséquent que le structuralisme ne sache pas ce qu'il dit. Quand j'ai demandé à Lévi-Strauss: »Où commence la pensée sauvage dans l'espace-temps? A partir de quel moment peut-on parler de pensée?«, il me répondit: »Je serais plutôt porté à admettre que la pensée commence avant les hommes.« Et quand Ricoeur lui demanda: »Pensez-vous qu'il y a une philosophie structuraliste, solidaire de la méthode structurale?«, il répondit: »La philosophie qui me semble impliquée par ma recherche est la plus terre à terre la plus courte... Je ne serais donc pas effrayé si l'on me démontrait que le structuralisme débouche sur la restauration d'une sorte de matérialisme vulgaire.« In *Esprit*, »La pensée sauvage et le structuralisme«, no 11; 1963.

perspectives. Pendant qu'un langage métadialectique, parfois soupçonné et esquissé se fait attendre. Tout est censé se correspondre, ou se combattre, dans l'homologie, l'analogie ou une quelconque *logie*, que ce soit le langage et la pensée (en logique, en linguistique, en logistique), l'univers (la cosmologie), Dieu et l'« âme » humaine (théologie et psychologie), la société historique (sociologie). Avec quoi?

Presque à l'origine de tous les mouvements qui façonnèrent le monde, religieux, politiques, philosophiques, etc., il y a les *mots* qui déclenchèrent ce qui allait prendre le pouvoir – pour se et le perdre ensuite. Les mots du logos agissent dans les mystiques et les théologies, les propagandes et les idéologies politiques, les systématisations et les éclatements philosophiques. Les mots qui parlent. Pour dire, sans savoir qu'on ne sait pas, ou même en le sachant. Tout en sachant, sans le dire. Tout se passe comme si le logos, une fois déclenché, ne cessait de déferler. Le logos? Et le silence?

Ainsi les mots dits et écrits se transformèrent peu à peu en littérature. A savoir en secteur de la culture qui s'inscrit dans le monde en le transformant. En visant le tout et en n'échappant pas au rien et au nihilisme. Mais que font la parole et l'écriture qui disent le monde, en appelant un monde, et qui, par-delà la mort de l'art et de la littérature, dans le sillage pourtant du monde devenu livre, bien que l'aventure planétaire ne se laisse pas réduire à une histoire de bibliothèques, ébranlent et fondent le «sens» du monde – en un mot le suspendent? Cette parole et cette écriture semblent être ce rien qui est au coeur de tout et du tout. Toute langue semble être devenue une langue étrangère, affectée par l'étrangeté, l'aliénation et la réification. On continue cependant, et à cause de cela, à faire des livres. Faits pour se disloquer. La «machine à faire des livres» poursuit sa rotation. Solide et détraquée. Logiquement, ontologiquement et linguistiquement. Grammaticalement, syntaxiquement et lexicologiquement. Topologiquement, chronologiquement et sémantiquement. A une vie invivable semblent correspondre des écrits illisibles. Mais on vit et on parle, on lit et on meurt, on dit et on écrit. Entre la prudence et le courage, entre l'actualité qui se consomme elle-même et l'ouverture future mais non pas radieuse, l'acte de parler et d'écrire, depuis les temps précédant les sophistes et les philosophes jusqu'aux temps qui, sans et avec présomption, voudraient vivre et mourir, dire et écrire, lire et penser le destin – nécessaire – des révolutions, le logos un et démembré est à l'oeuvre et inspire les oeuvres. Un monde arrêté et frénétique se forge et s'exprime dans certains textes imprimés. «... La guerre pour ainsi dire étale pour ainsi dire paisible autour de nous, le canon sporadique frappant dans les vergers déserts avec un bruit sourd monumental et creux comme une porte en train de battre agitée par le vent dans une maison vide, le paysage tout entier inhabité vide sous le ciel immobile, le monde arrêté, figé s'effritant se dépiautant s'écroulant peu à peu par morceaux comme une batterie abandonnée inutilisable, livrée à l'incohé-

rent, nonchalant, impersonnel et destructeur travail du temps.<sup>4</sup> Cela manque d'enthousiasme. Certes. L'enthousiasme lui-même finit par être ennuyeux. Après les préphilosophes, les sophistes et les philosophes, nous affrontons de nouveau l'antique problème de la parole et du silence, du mouvement et de l'immobilité (et du repos), du rythme et du temps, des mots et des choses. La roue tourne – dans quel sens? – et les révolutions accomplissent leur rotation. L'acte de parler et d'écrire quand il ne succombe pas à la pression la plus éphémère du temps et à l'obsession de l'actuel, à savoir de l'actualisme, ouvre un champ. Tout correspond à l'histoire mais les réseaux de cette correspondance ne se laissent pas décomposer selon des lignes, des lignées ou des lignages unilatéraux. L'être a surtout été dit, depuis deux mille cinq cents ans, comme présence). (ὄν, οὐσία, παρούσα). A travers tous nos treillis passe maintenant l'absence. Il ne s'agit pas de construire ou de fluidifier une ontologie négative suspendue entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore. Il ne s'agit pas d'une simple question ou d'un pur projet. Il s'agit de dire et d'agir à la fois l'éclatement et l'unité, le fonctionnement et le détraquement de ce que le logos ancien *disait* et *agissait*, lui le diseur du jeu, lui le déjoué. Pouvoir organisé et organisant et contestation sont les partenaires du même jeu.

\*

Nous sommes tous déjà morts depuis longtemps – finis – et pas encore éveillés au monde – ouverts –, au monde qui suscite pouvoirs établis et contestations, institutions et révoltes qu'on fait rentrer dans les rangs. Paroles et discours, principes et systèmes, pensées et livres, et ce qui ne dépasse pas le seuil pour être dit, enregistré, pensé, écrit, fonctionnent à pleins tubes et dans le vide. Qui parle et qui écrit les partitions, et qui les exécute?

Nous jouons avec les mots dont nous sommes l'enjeu. Paroles et choses, pensées et actions, mots et images ne peuvent rendre compte ni d'eux-mêmes ni de l'autre: ils se déploient, s'expliquent et éclatent au sein de l'unité, éclatement qui englobe l'un et le multiple. Le logos est aussi ce qui demande des comptes et qui rend compte. Aujourd'hui, et demain plus peut-être, les raisons pour maintenir la vie humaine sur la planète et pour la supprimer ne semblent-elles pas peser d'un poids presque égal sur les deux plateaux de la même balance?

Nous sommes partis du logos précédant les sophistes et les philosophes. Et nous voilà partis. Le logos d'avant se tient avec celui qui conduit à un après. Les postérités sont multiples. Et l'origine toujours se dérobe. Qu'advient-il du logos, visage et masque du Même, du jeu de l'être en devenir de la totalité fragmentaire et

<sup>4</sup> Claude Simon, *La route des Flandres*, Editions de Minuit, 1960.

fragmentée du monde multidimensionnel et ouvert? Que ferons-nous du logos, unificateur, car un, disloqué et détraqué, qui semble ne pouvoir être transgressé ni par le silence ni par la mort brute, ni par la déraison et par la folie, bien qu'*appelant* lui-même ces – et d'autres – transgressions? Que fera-t-il de nous le logos, figure dominante du jeu, après avoir joué avec les sophistes et les philosophes? D'une provenance lointaine et préphilosophique, comment jouera-t-il dans l'aurore crépusculaire et métaphilosophique?

## DIE PHÄNOMENOLOGISCHE ANALYSE DER ZEIT UND DIE FRAGE NACH DEM SUBJEKT DER GESCHICHTE

*Ludwig Landgrebe*

Köln

In dem Wort des jungen Karl Marx »Der Kommunismus ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte« spricht sich diejenige Zuversicht aus, in der das Geheimnis der geschichtlichen Wirkungskraft des Marxismus zu suchen ist. Nicht nur, daß sie den Unterdrückten und Ausgebeuteten, die sich nur als passive Objekte des Geschehens wußten, diejenige Zuversicht wiedergab, deren der Mensch als der er ist bedarf, um überhaupt zu dem Leben, in das er sich geworfen findet und das er zu führen hat, ja sagen zu können. Es ist damit gleichzeitig die Zuversicht ausgesprochen, die Gesetze zu kennen, die das Weltgeschehen auf sein Ziel hintreiben, und die Akteure zu kennen und ihnen in diesem Prozeß ihre Stellung anweisen zu können, durch die sie sich des Sinnes ihres Daseins gewiß sind. Als das Wesen, das, um sein Leben fristen zu können, es tätig handelnd führen muß, bedarf der Mensch dieser Gewißheit. So ist die Vorstellung von dem, worauf hinaus das Geschehen geht, sein Ziel und Ende, in dem sich sein Sinn erfüllt und auf Grund deren Mensch weiß, wozu sein Mühen und Leiden, eine solche die mit Kant zu sprechen »mit der allgemeinen Menschenvernunft auf wunderbare Weise verwebt sein muß«. Aber die Erkenntnis des Zieles setzt voraus die Erkenntnis der Kräfte, die den Prozeß auf dieses Ziel hintreiben. Wenn Karl Marx diese Kräfte, wie er sagt, vom Himmel auf die Erde heruntergeholt hat, so hat er damit nur eine Gedankenbewegung vollendet, die einer innersten Tendenz der Neuzeit entspricht, nämlich den Menschen, verstanden in der Kette der Generationen, die Menschengattung als da wahrhafte Subjekt der Geschichte, die allein in ihr wirkende Kraft zu deklarieren. Wie sollte auch anders das Geschehen, das wir Geschichte nennen, überhaupt als solches vom allgemeinen Naturgeschehen unterschieden sein, als so, daß es im Unterschied von dem Werden der Natur, das von sich aus geschieht, dasjenige Geschehen ist, das durch das Handeln der Menschen bewirkt und in Gang gehalten wird? Was sollte Geschichte

anderes sein als die *res gestae*? Und wenn das Gesetz erkannt ist, demgemäß sich dieses Handeln vollzieht, dann scheint der Mensch doch mit dieser Erkenntnis der Herr der Geschichte geworden zu sein, der den Prozeß unter seine Kontrolle bringen und in seine Vollendung führen kann. Aber diese Zuversicht scheint es heute nicht mehr zu sein, von der die Weltbewegung des Marxismus getragen ist. Schon bei Friedrich Engels war dieser Gedanke des Erkannten und erkennbaren Endes zu dem eines »Fortschreitens zu immer neuen Zielen« verblaßt – und damit eigentlich schon ein Stichwort für die Revisionisten aller Art gegeben. Wenn das Gesetz der Geschichte erkannt ist, so müßte doch alle Praxis, die sich auf diese Erkenntnis gründet, nur ihre Bestätigung bringen; die Verwirklichung müßte sich mit dem decken, was in der Erkenntnis vorweggenommen ist. Aber die geschichtliche Erfahrung, die mit der Verwirklichung gemachte wurde, hat anderes gezeigt: Nicht nur, daß auch nach der Revolution die Antagonismen der Gesellschaft nicht aufgehoben waren, und an ungeahnten Stellen wieder aufbrachen, sondern auch, daß der Weg der Verwirklichung anstelle des realen Humanismus und der realen Demokratie die Möglichkeit stalinistischer Diktatur nicht ausschloß – womit eine Einsicht Toquevilles bestätigt schien, daß die Entwicklung zur Demokratie Hand in Hand geht mit der Gefahr ihrer Verkümmern. Aber auch dort, wo diese Gefahren gebannt scheinen, erhebt sich die Stimme der Dichtung, die nicht eine Stimme des Optimismus ist, sondern das Leiden des Menschen weiterhin zur Sprache bringt. So ist also erneut die Frage aufgegeben, ob jene Zuversicht, von der der Marxismus getragen war, die für jeden Menschen unabweisbare Frage »Was darf ich hoffen?« zulänglich beantwortet hat oder wie anders der Weg zur Antwort zu finden ist.

Das Erhoffte wird vorgestellt als ein in der Zukunft Eintretendes. Ist der Mensch kraft seiner Erkenntnis der Gesetze des Werdens der Herr der Geschichte, so müßte die Erkenntnis es ihm gestatten, diese Hoffnung auf das Ziel in die Gewißheit seines Eintretensmüssens zu verwandeln und damit auch jedem einzelnen Schritt auf dem Wege zum Ziel mit all seinen Leiden und Opfern einen für jeden evidenten Sinn zu verleihen. Daß die Hoffnung zur Gewißheit wird, setzt aber voraus, daß der Gang der Geschichte sich den Prognosen fügt, die die Erkenntnis seiner Gesetze zu stellen ermöglicht. Wenn aber die Erfahrung gelehrt hat, daß die Geschichte diesen Prognosen widerspricht, wird die Zuversicht erschüttert, daß der Mensch tatsächlich die Geschichte derart als ihr Herr in den Griff bekommen hat, wie es ihm verheißen wurde. Die Frage ist damit erneut aufgegeben, in welchem Sinne sich der Mensch als Herr und Subjekt der Geschichte verstehen darf und in welchem nicht; wer oder was ist die Geschichte, daß sie so den Prognosen widersprechen kann, die sich doch auf Erkenntnis der Gesetze ihres Werdens gründen sollen? Wo liegt der Grund dieser Apriorie? Hat vielleicht die Diskussion um Ziel und Vollendung der Geschichte und um die Frage, inwiefern der Mensch ihrer erkennend Herr werden kann auf einer unzulänglichen Vorstellung dessen beruht, was die Zeitlichkeit

der Geschichte ist und wie daher die Zukünftigkeit ihres Zieles zu verstehen ist, indem sie Geschichte ganz selbstverständlich als einen linear nach Gesetzen vonstatten gehenden und auf ein Ziel zutreibenden Verlauf, und das sagt als ein Nacheinander von Ablaufphasen verstand?

Wie soll aber die Zeit anders vorgestellt werden? Ist sie nicht, mit Kant zu sprechen, die Form des inneren Sinnes, d. h. die Form, in der wir uns im Nacheinander unserer Vorstellungen des Geschehens und Verlaufes bewußt werden? Kant hat hiermit diejenige Vorstellung von der Zeit transzendentalphilosophisch begründet, die für die gesamte Tradition des Denkens seit Aristoteles die maßgebliche war. Aber daß es mit ihr nicht sein Bewenden haben kann, hat zum ersten Mal Husserls phänomenologische Analyse des Zeitbewußtseins gezeigt. Heideggers Analyse der Zeit in »Sein und Zeit« kann in einer bestimmten Hinsicht als eine Weiterführung dieser Untersuchung verstanden werden. Sie hat an der Punkt geführt, von dem her die Zeitlichkeit der Weltgeschichte abgeleitet und einsichtig gemacht werden kann, daß ihre Vorstellung als eines Nacheinander unzulänglich ist. An diese Untersuchungen soll hier angeknüpft werden, um die Frage nach der Zeit der Geschichte wenigstens in ihren Grundzügen zu beantworten. Das wird das Thema der folgenden Betrachtung sein. Abschließend soll angedeutet werden, welche Konsequenzen sich daraus für die Frage nach dem Subjekt der Geschichte ergeben.

Inwiefern ergibt sich aus also Husserls Analyse, daß der Grund der Möglichkeit eines Bewußtseins des Nacheinander unserer Vorstellung sehr wohl einer Befragung zugänglich ist? Der Ansatz hierzu liegt in Husserls Aufweisung des retentionalen Bewußtseins: Wir erfahren jederzeit das »Zurücksinken« des jetzt Bewußten in das »Soeben«, das als solches noch für eine kurze Spanne behalten ist, so daß es bekanntlich möglich ist, z. B. einige bereits erklungene Glockenschläge noch »nachzuzählen«. In diesem Zurücksinken in das Soeben, dessen wir uns bewußt sind, liegt die Wurzel der Unterscheidung von »gegenwärtig« und »gewesen«. Im Soeben entgleitet uns das jeweils jetzt Bewußte. Bewußtsein ist also nicht jeweils ein punktuelles Bewußtsein von Präsenz, eine »Aufeinanderfolge von Vorstellungen«, die letztlich auf sinnliche Eindrücke zurückgehen, sondern dieses Folgen bildet sich sozusagen vor unseren Augen, indem das jeweils jetzt Bewußte als ein zurücksinkendes eben noch behalten ist. Es handelt sich bei diesem Bewußtsein als soeben nicht um eine gedankliche Konstruktion, sondern es ist damit auf ein Verhältnis hingewiesen, dessen wir uns jederzeit bewußt werden können, nicht erst in der nachkommenden Reflexion, sondern insbesondere dort, wo sich uns dieses Behalten im Soeben versagt. Das ins Soeben Zurücksinkende ist uns als uns entgleitendes bewußt. Man kann sich das an dem Beispiel der Rede verdeutlichen, der man folgt oder die man selbst äußert. Die einzelnen Phasen des Gesprochenen sind eine Strecke lang noch behalten, sie sind mit Husserl zu sprechen, noch »lebendige Gegenwart«; wo das Behalten nicht mehr gelingt, »verlieren wir den Faden«.

Dann muß man absetzen und sich explizit des bereits Gesagten zu erinnern suchen. Das Bewußtsein der Erinnerung wird daher von Husserl scharf unterschieden von dem retentionalen Bewußtsein des Soeben-gewesen. Man kann also nicht sagen, die Unterscheidung von »gegenwärtig« und »vergangen« und damit das Bewußtsein einer Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen, welches diese Unterscheidung zur Voraussetzung hat, beruhte auf der Erinnerung. Vielmehr muß man fragen, wie es möglich ist, daß wir Vorstellungen von der Art der Erinnerung haben, und das sagt eine Reproduktion, in der das Bewußte als Gewesenes gewußt ist, – ein Bewußtsein, das anderen Weisen der Reproduktion, Phantasie etc. fehlt –, also wie es möglich ist, daß wir überhaupt zur Vorstellung von etwas als »gewesen« und »vergangen« kommen. Die Antwort lautet: weil das Bewußtsein von »vergangen« eben das Bewußtsein von dem ist, was einmal *war*, jetzt aber *nicht mehr* ist. Dieses »nicht mehr« ist ursprünglich erfahren in dem Entgleiten in das Soeben. Im Beispiel: Das, was ich jetzt sagte oder hörte, ist schon gesagt oder gehört, es ist *noch da* in der Weise des ins Soeben immer weiter Entgleitenden. Man kann also nicht sagen, dieser Vorgang spiele sich *in* der Zeit ab, als ob sie eine irgendwie daseiende Form wäre, die die Ordnung des Nacheinander zu unterscheiden ermöglicht, sondern wir können im Vorgang des Entgleitens die Bildung dieser Form an ihrer Wurzel verfolgen. Sie ist im Geschehen das Husserl als passive Intentionalität bezeichnet: *nicht Tätigkeit* eines Subjekts sondern was ihm widerfährt. Ein Nacheinander wird als Nacheinander erfahren, indem seine einzelnen Phasen als jeweils näher oder weiter entfernt von dem Präsenten sich ins Soeben und Soeben des Soeben entziehen. Dieser Entzug ist es, der von der »reißenden Zeit« zu sprechen gestattet. Die Erfahrung solchen sich Entfernens ist also die Voraussetzung dafür, daß wir von der Zeit als Form eines Nacheinander unserer Vorstellungen sprechen können und uns einen Begriff von der Zeit als dieser Form bilden können. Die Zeit ist primär bewußt und erfahren als die uns entgleitende oder als die »Form«, in der wir uns des Entgleitens des jeweils Präsenten bewußt werden.

*Die Vorstellung der Zeit als Form im Bilde der Linie ist also der Art, wie wir Zeitliches erfahren, nicht angemessen.* Aber gerade an diesem Bilde der Linie, der Zeit als eines linearen Ablaufs hat sich das Nachdenken über den Prozeß der Geschichte orientiert und ist damit in unauflösbare Aporien gekommen. Denn Gegenwart ist nicht der Jetztpunkt, der einfach von einem anderen abgelöst wird, sondern sie ist ineins Bewußtsein des Gegenwärtigen und des noch behaltenen Soeben. Die bildliche Darstellung erfordert also eine Zweidimensionalität, und demgemäß hat Husserl sein »Diagramm« der Zeit entworfen.

Husserl bemerkt dazu freilich, daß zum Bewußtsein des Jetzt, der lebendigen Präsenz, nicht nur das Bewußtsein des Soeben gehört, sondern zugleich die »Protention«, das unmittelbare Erwarten des Sogleich. Das, was jeweils jetzt eintritt, ist als solches dadurch bewußt, daß es das ist, was als sogleich bevorstehend »erwartet« war.

Die Intentionalität des Bewußtseins ist in dieser Hinsicht immer ein Aussein auf das Sogleich. Es stellt sich so ein, wie es erwartet war, oder anders, worin das Phänomen der Überraschung und Enttäuschung, die manchmal ein Erschrecken sein kann, sein Wurzel hat. Es ist die »Durchstreichung« der Erwartung, die in der Negation »nicht so, sondern anders« ihre Formulierung findet – eine Erfahrung, die das protentionale Schon-immer-hinaus-gerichtet-sein über das Gegenwärtige voraussetzt. Die Protention steht also zur ausdrücklichen Erwartung als einem Vorvergegenwärtigen im Ausmalen und sich Ausdenken in analogem Verhältnis wie die Retention zur Erinnerung. Husserl hat freilich die Struktur der Protention nur kurz berührt, ohne die Frage nach ihrem Verhältnis zum retentionalen Behalten weiter zu untersuchen.

Im Hinblick auf diese offen gebliebene Frage kann Heideggers Analyse der Zeit in »Sein und Zeit« als ein weiterer Schritt in der Aufklärung des Wesens der Zeit verstanden werden. Es ist nämlich die Frage, worin der Grund der Möglichkeit des Bewußtseins des Jetzt als eines uns entgleitendes zu suchen ist. Das Beispiel von der Rede kann einen Hinweis für die Antwort geben. Das Jetzt wird als ein entgleitendes erfahren, wo es darauf ankommt, das Entgleitende zu behalten, z. B. um in der Rede ans Ende zu kommen. Als Entgleiten wird etwas erfahren, weil sein Festhalten von Bedeutung ist für das, worauf hinaus unser Absehen gerichtet ist – etwa die Periode zu Ende zu hören oder zu sprechen – weil dies ohne solches Behalten nicht möglich ist. Die Zeit ist also als entgleitende erfahren, sofern sie die Zeit ist, die wir für ein Vorhaben brauchen: sie ist primär erfahren als die Spanne des »inzwischen« und »bis dann«, als die uns mit diesem »inzwischen« zugemessene Zeit. Heidegger hat diese Charaktere des »inzwischen« und »bis dann« als die ursprünglichsten Zeitbestimmungen bezeichnet und damit diejenige Struktur der Zeit aufgewiesen, die es ermöglicht, daß sie zur meßbaren wird. Diese Ableitung kann hier nicht weiter verfolgt werden. Wenn Aristoteles sagt, die Zeit »wird in der Seele gezählt«, so ist mit diesen Charakteren der Grund der Möglichkeit ihrer Meßbarkeit und Zählbarkeit genannt. Damit ist der von Husserl nicht untersuchte Zusammenhang von protentionalem Vorausgerichtetsein und retentional entgleitendem Behalten des Soeben aufgeklärt. Das Entgleiten im Zurücksinken ins Soeben ist nur als ein solches erfahrbar für den Menschen als ein Wesen, das vorausgerichtet, in seinem Verhalten von Absichten geleitet ist, das als denkend handelndes Wesen in seinem Leben Ziele verfolgt und handelnd von der Vorstellung des noch nicht gegenwärtig Wirklichen, sondern durch sein Tätigsein erst zu Verwirklichenden geleitet ist. Über Kants Begriff der Zeit als der Form des Nacheinander unserer Vorstellungen und Zustände hinauszufragen, ist also nur möglich, wenn die Zeit nicht nur als eine der Bedingungen der Möglichkeit des Vorstellens und Erkennens betrachtet wird, sondern wenn die Zeitlichkeit des Handelns, deren wir uns jederzeit bewußt sind, in die Frage miteinbezogen wird.

In dieser Grundverfassung des Menschen als handelnd tätigen Wesens liegt es also, daß es für ihn das Vergangene, ihm Entglittene gibt. Retention und Protention stehen also nicht gleichgeordnet nebeneinander, wie es nach Husserls Analysen erscheinen mag; vielmehr hat das Streben zu behalten, im Hinblick auf das sich das Jetzt als zurücksinkendes, entgleitendes zeigt, seinen Grund in dem Hin-ausgerichtetsein auf das künftig zu Erwartende und zu Verwirklichende: Die Zeit zeitigt sich aus der Zukunft. Mit Bezug auf Kants Analyse der Zeit besagt dies: Zeit ist nicht nur die Form der Anschauung und als solche konstitutiv für die Möglichkeit der theoretischen Erkenntnis von Gegenständen, sondern *daß es für uns Zeit als diese Form »gibt«, ist daraus abzuleiten, daß das vernünftige, erkennende Wesen ineins immer praktisch tätiges, handelndes Wesen ist.* Es ist praktisch tätig, d. h. es ist in seiner Welt als sich verstehend auf sein Können, auf das, was es vermag, und dieses Können besagt ineins reale Möglichkeit und »Vermöglichkeit« (Husserl), δύναμις in ihrem doppelten Sinne als possibilitas und potentia, worauf alle Begriffe von Möglichkeit abgeleitet werden könnten. Dieses Können ist im untersten und elementarsten Sinne das Sichverstehenlernen auf die Beherrschung der Motorik seiner Leibesglieder und damit die Überwindung des Abstandes in der Bewegung. Nur für ein so konstituiertes Wesen gibt es die Unterscheidung von Vergangenen, Gegenwärtigem und Künftigem, und gibt es daher die Zeit als »Form des inneren Sinnes«, und gibt es ein Geschehen, dessen Verlauf in einer Abfolge seiner Vorstellungen als Geschehen erfahren werden kan.

Was ergibt sich daraus für die Frage nach der Zeit der Geschichte und für den Sinn der Rede von einem Ende der Geschichte, und was bedeutet Kontinuität der Geschichte? Das Verhalten des Menschen als ein Handeln ist von Absichten geleitet und ist nur als solches ein Handeln, als Aussein auf Verwirklichung von als Ziel vorgestelltem noch nicht gegenwärtig Wirklichem. In diesem Sinne sagt Husserl in seinen späteren Reflexionen, das sein des Menschen ist ein Teleologischsein. Wenn nun Geschichte aus dem Handeln von Menschen hervorgeht, ist daher für die Erfahrung ihres *Werdens ein teleologisches Prinzip schon in der untersten* Bedingung ihrer Möglichkeit angelegt. Weil das griechische Denken das gesamte Geschehen des Kosmos als ein teleologisch bestimmtes verstand, kannte es freilich noch keine Unterscheidung der Prinzipien des Werdens des Naturgeschehens und des Geschehens der Geschichte. Sie ist erst auf dem Boden der christlichen Enderwartung möglich geworden, und erst seitdem gibt es ein spezifisches Problem der Teleologie der Geschichte und die Erfahrung von Geschichte *als* Geschichte. Die teleologische Grundstruktur der geschichtlichen Welt, in der wir leben, läßt sich leicht deutlich machen an dem, was wir die Situationen nennen, in denen wir uns jeweils als Handelnde finden. Situation ist jeweils ein Moment in der Geschichte, die wir leben, gebildet aus dem, was gewesen ist und seine nun schon daseienden Fakten in der sinnlich gegebenen Umwelt hervorgebracht hat,

aber diese nicht als der bloße Inbegriff des gegenwärtig schon für uns Daseienden, sondern dieses auf die Möglichkeiten hin verstanden und sozusagen abgesehen, die es für unser handelndes Verhalten uns bietet, oder die Widerstände, die es uns entgegensetzt. Was steht uns bevor, was haben wir für unser Leben von diesem Gegenwärtigen zu erwarten? Ist die Frage, an der sich alles Handeln, nicht nur das des Einzelnen mit seinen Entscheidungen, sondern auch das geschichtliche Entscheidungen bewirkende Handeln orientiert.

Was folgt nämlich aus diesen ganz elementaren Einsichten? Alles Streben, das festzuhalten und zu erkennen, was gewesen ist, sowohl das des Einzelnen, als auch das der Historie, gründet in einem Behaltenwollen dessen, was über das Soeben in das immer weiter Zurücksinkende und Vergessene entgleitet. Behaltenwollen gründet in der Notwendigkeit, handelnd seine Absichten ausführen zu müssen und hierfür orientiert zu sein. Dasein will Beständigkeit, Sichhalten an das Bewährte und durch Überlieferung schon Daseiende und Geltende. Aber auch dort, wo es dieses im Widerstand durchbrechen und überschreiten muß, erfährt es das schon Daseiende als den Widerstand, von dem es sich abstößt. So fragt man etwa in einer Situation: Wie ist es dazu gekommen, welchen Fehler haben wir gemacht, wo sind die Weichen falsch gestellt worden, so daß wir uns jetzt in diesen Schwierigkeiten finden? Hier setzt das Erinnern ein. Das gilt für den Einzelnen wie für das Leben der menschlichen Gemeinschaften und ihrer Geschichte. Das Denkwürdige wird aufbewahrt, nicht im Innern der Gemüter; es ist sinnfällig da in den Reden und Liedern oder leibhaft verkörpert in den Denkmälern, die etwa an eine gründende und eine Verpflichtung stiftende Macht erinnern. In diesem Sinne sagt Dilthey: »Geschichte ist Erinnerung«, und die Struktur der Erinnerung kann Aufschluß geben über die Struktur der Zeit der Geschichte. Die Erinnerung vergegenwärtigt nicht alles und jedes, das einmal gewesen ist, sondern in erster Linie das, was als von Bedeutung im gegenwärtigen Leben gilt und das heißt, als der Sinnerfüllung dienend, nach der es strebt. Die Erinnerung macht also sozusagen Sprünge. Was hilft ihr auf die Sprünge? Eben dieses Absuchen der jeweils gegebenen Situation, die aus Bedingungen so geworden ist, die im Gewesenen angelegt sind. Sie wird abgesehen daraufhin, wie uns dieses schon Daseiende Möglichkeiten gegenwärtigen Handelns gibt oder verschließt, was es für die Führung unseres Lebens jetzt und hier bedeutet. Dieses Denkwürdige ist es, was zu behalten und in der Erinnerung zu vergegenwärtigen gesucht wird. Wenn aber in dieser Weise Geschichte sich in Erinnerung konstituiert und wenn die Erinnerung Sprünge macht, so folgt daraus für die *Zeit der Geschichte*, daß sie *nicht die Form eines kontinuierlichen Geschehens als eines Nacheinander des Erfolgens in lückenloser Kausalität ist*. Der Gedanke der lückenlosen Reihe der *causae efficientes* ist, erst in der Stoa entwickelt worden. Die alten Historiker fragten nicht nach der *αἰτία* im Sinne der *causa efficiens*, sondern als nach dem, was etwas verschuldet hat. Die Analyse des Zufalls in der aristotelischen Physik kann dies bestätigen. Es gibt für Aristoteles keine lückenlose Reihe

der *αἰτία*. Die Frage nach der Zeit der Geschichte ist also nicht die Frage: »wie wird aus dem Geschehen Geschichte?« – als ob für unsere Erfahrung zuerst der lückenlose Zusammenhang eines kausalen Geschehens wäre, vorgestellt in dem Nacheinander unserer Vorstellungen, und es dann darauf ankäme, die Kriterien dafür zu finden, was daraus als Geschichtstatsache ausgewählt und relevant wird. Es ist viel mehr *umgekehrt* zu fragen – eine Art Kopernikanischer Wendung –: *wie kommt es von der ursprünglichen Erfahrung von Zeitlichkeit unseres Daseins in der Welt zur Vorstellung der lückenlosen Zeitreihe als der Form eines gemäß der Kategorien der Causalität vorgestellten Ablaufs eines kontinuierlichen Geschehens?* Diese Ableitung hat bereits Husserl in seiner Zeitanalyse durchgeführt, und Heidegger hat daraus die Konsequenzen für die Frage nach der Zeit der Weltgeschichte gezogen. Die Kontinuität der Geschichte, so wie wir sie *als* Geschichte erfahren, beruht also nicht in der Kontinuität eines lückenlosen Kausalgeschehens, einer »Universalzeit«, der die Geschichtszeit eingeordnet wäre, sondern sie beruht in ihrer *Finalität*, die aber nicht die Finalität einer göttlichen Vorsehung ist, sondern über die in der Freiheit des Handelns entschieden wird. Die in der Situation gegebenen, schon daseienden Tatsachen werden daraufhin befragt: Wohin führen sie, was ermöglichen und was verschließen sie an Möglichkeiten für unser Handeln? Dieser teleologische Sinn dieses Geschehens ist also nicht etwas erst nachher von außen Herangebrachtes, sondern er liegt darin, daß das vergangene Geschehen mit seinen jetzt daseienden Resultaten das ist, inmitten dessen wir zu handeln haben.

Wie ist danach die Kontinuität und Einheit der Geschichte zu begreifen? Als die Einheit des Geschehens, so wie sie jederzeit in der Besinnung auf die Möglichkeiten des Handelns in seiner Situation im Rückgang auf die Bedingungen, unter denen sie dies-e geworden ist, erst immer wieder hergestellt wird, aus welchem Grunde auch die Geschichte immer wieder einmal neu geschrieben werden muß. Es gibt nicht für unsere Erfahrung zuerst das Geschehen in seinem sinnlosen Nacheinander, in dem wir uns nachträglich finden, sondern seine Vorstellung als Nacheinander mit meßbarem zeitlichem Abstand ist immer zugeordnet auf eine jeweilige Gegenwart hin, von der her die erinnernde Besinnung »Wie ist es so gekommen?« zurückgeht. Jede Chronologie hat Bezug auf eine Gegenwart und ihren Abstand zu einem für diese Gegenwart als maßgeblich festgestellten erinnernten Ereignis.

Was folgt daraus für den Sinn der Rede vom Ziel als Vollendung der Geschichte, das als Zukünftiges erhofft ist? Diese Hoffnung geht ins Unbestimmte und muß immer wieder enttäuscht werden, wenn das, was sie erfüllen soll, als solches vorgestellt wird, das einmal im linearen Ablauf des Geschehens eintreten soll. Denn es hat sich gezeigt, daß Geschichte ihre Kontinuität und Einheit nicht an sich hat, als ob sie ein für den Betrachter vorliegender unendlicher zeitlicher Verlauf des Weltgeschehens wäre, in den er an einen seiner Punkte kontingent hineingeworfen ist; denn der Aspekt eines solchen an sich abrollenden Geschehens und der Zeit als der Form

seines linearen Verlaufes, ist ein solcher für den Betrachter, der sich außerhalb dieses Prozesses stellen zu können glaubt. Aber *was Zeit ist, erschließt sich primär nicht im Denken und vorstellenden Verhalten, sondern nur sofern dieses das Denken eines im Geschehen handelnden Wesens ist; nur für ein solches gibt es Geschichte als Verlauf in der Zeit.*

Geschichte hat also ihre Kontinuität und Einheit nicht an sich, weil es Geschichte nur durch das Handeln der Menschen gibt. In ihm wird jeweils ihre Kontinuität immer neu hergestellt, und sie ist daher nicht ein kontinuierlicher Verlauf. Sie springt von Ereignis zu Ereignis. Wie man so sagt, ist das »Tempo« des Ablaufs verschieden. Es gibt die leeren Zeiten des Stillstands. In denen sich das Geschehen in vorgezeichneten Bahnen vollzieht, und es gibt die Zeiten, die prall gefüllt sind mit umwälzenden Ereignissen; und jedes Ereignis ist Anfang und Ende in-eins, weil sich in ihm entscheidet, ob das Handeln dem Anspruch genügt, der ihm in seiner Situation gestellt ist, ob es den Augenblick ergreift oder versäumt und damit vor seinem Anspruch versagt. Ergreifen bedeutet aber nicht, bloß das schon vorher Berechenbare und Berechnete vollstrecken. Das Errechenbare ist nur verlängerte Gegenwart, aber nicht Zukunft. Das soll nicht sagen, daß das wissenschaftliche Planen und Berechnen nicht sein gutes Recht und seine Notwendigkeit hätte. Aber das, was auf Grund davon verwirklicht wird, ist wie gesagt nicht die Zukunft, sondern nur die verlängerte Gegenwart, und nur auf diese beschränkt sich die Herrschaft des Menschen. Die Zukunft ist da im Ereignis, das durch ein Handeln ausgelöst wird, welches dem Anspruch genügt. Dieses Genügen wird verfehlt, wenn sich das Handeln der Führung durch das überläßt, was als aus dem Gewesenen stammend schon da ist und durch die Macht seines Daseins Anspruch auf Geltung macht. In solchem Verfehlen wird das Handeln ideologisch. Dem Anspruch genügen heißt dagegen, das bereits Gegebene und Geltende, schon Daseiende auf seine unerreichbaren Möglichkeiten hin ergreifen, im Widerstand gegen das Gegebene und von der Welt Geforderte. Das Gebot für solche Handlung kann daher nicht aus der schon bestehenden Menschheit und dem von ihr als geltend Anerkannten stammen. Es ist unbedingt und absolut, weil es keine Rücksicht auf Möglichkeit und Unmöglichkeit im Sinne des rational wissenschaftlich Errechenbaren und in seiner rationalen Errechenbarkeit Gewissen nimmt. Der Versuch, ihm zu genügen, ist das Wagnis, aus dem allein geschichtliches Ereignis, das Neue entspringt. Er bedeutet, sich einem Anspruch und einer Forderung stellen, deren Erfüllung in ihren Konsequenzen nicht-berechenbare Möglichkeiten des Handelns in sich schließt. Es ist eine Forderung, die auch in aussichtslos scheinenden Situationen gilt, denen sie ihr »trotzdem« entgegenstellt. Eine andere Vollendung und Sinnerfüllung der Geschichte gibt es nicht als diese Hoffnung, dem Anspruch jeweils genügt zu haben. Sie ist Vollendung, weil das Wagnis des Genügens dem absoluten Anspruch gegenüber das Risiko des eigenen Lebens in sich schließt, das unter Umständen auch den Tod als letzte Sinnerfüllung begreifen kann.

Geschichtliches Ereignis ist daher nicht das zufällig Eintretende, Kontingente, nicht Eingeplante, sondern die Möglichkeit des Ereignisses hat ihren Grund in der sittlichen Freiheit, die unter dem Gericht steht. Die Grenze der Planbarkeit der Geschichte ist also nicht die, daß immer wieder etwas anderes aus den Handlungen folgt als das Beabsichtigte, daß sich dem Menschen seine Werke und Taten entfremden. Die »List der Vernunft« äußert sich nicht darin, daß sie die Kurzsichtigkeit des Menschen korrigiert, sondern darin, daß sie dem Menschen die Freiheit im Sinne der sittlichen Verantwortung gegeben hat. Die Nichtberechenbarkeit ist nicht die Nichtberechenbarkeit der Folgen der Handlungen, sondern die Nichtberechenbarkeit der Handlungen selbst, sofern sie Handlungen aus Freiheit sind, die der Grund der Möglichkeit von Gehorsam und Ungehorsam ist.

ÜBER DIE VORRAUSSETZUNGEN  
DER WISSENSSOZIOLOGIE

*Kurt H. Wolff*

Waltham, Mass.

Um mit diesem Thema anzufangen, handle ich davon, wie ich darauf oder dazu komme. Ich beobachte, daß – wenn man nach der Wissenssoziologie fragt, etwa was das ist, woher sie kommt, wer ihre Hauptvertreter sind – das »man«, das fragt, ja gar nicht ausgemacht ist. Vermutlich gehört es zum »Man«, von dem Heidegger spricht, oder vertritt die »öffentliche Auslegung«, um Karl Mannheims Ausdruck, den er eingeständnermaßen von Heidegger übernahm, zu gebrauchen, oder es ist das Sprachrohr der Schelerchen »relativ natürlichen Weltanschauung«. Wie wäre es aber, wenn der Fragende *nicht* wie erwartet fragte, sondern das »Man«, die öffentliche Auslegung, die relativ natürliche Weltanschauung »ausklammerte«, weder guthieße noch ablehnte, sondern in Frage stellte? Käme er dann dem, was er kennenlernen will, nicht näher, als wenn er durch den Schleier des Überkommenen davon getrennt ist? Aber wie hebt er den Schleier, wie kann er sich der Tradition bewußt werden, in der er zunächst als »Man« stand, und sie so in Frage stellen? Er kommt dazu, indem er sein Unbehagen an der Tradition – das, um das Argument zu vereinfachen hier allerdings vorausgesetzt werden muß – indem er ihr Ungenügen, ihn dem, was ihm als irgendwie wirklichere Wirklichkeit als die traditionsformulierte vorschwebt, näherzubringen, ins Bewußtsein hebt und sich fragt, wonach, wenn nicht nach Traditionellem, er denn gehen kann. Dadurch, daß ihm sein neuer Fragemut daraufhin vergleichsweise eigene Beine wachsen läßt, erwirbt er die Kraft des heute in traditionsschwacher Zeit erforderlichen, von dieser Kraft verlangten Menschentums. Und er entdeckt, daß zwischen diesem Vorgang der Aufklärung, der der Gegenwart angemessen ist, und der Wissenssoziologie selbst eine besondere Affinität besteht, denn auch die Wissenssoziologie, vor allem, wie sie von Mannheim konzipiert wurde, relativiert, partikularisiert, transzendiert.

Den Akt einer derartigen von geschichtlichem Bewußtsein getragenen so gründlich wie möglichen Infragestellung dessen, was einem auch immer auf – oder vorkommen mag, nenne ich *Hinnahme*; und die Antwort, die aus dem die *Hinnahme* kennzeichnenden Verlorensein hervortritt, *Begriff*, denn das aus diesem Erlebnis Hervortretende ist ein neues, zuverlässigeres, glaubhafteres, verbürgteres Begreifen und Greifen, als es vor dem Erlebnis der *Hinnahme* auch nur geahnt werden konnte. Die Idee »*Hinnahme* und *Begriff*« kommt aus unserer Zeit; sie ist diagnostisch, und sie hat einen vorläufig noch unabsehbaren Bedeutung – und Anwendungsbereich. Bisher habe ich ihre Bedeutung zu skizzieren versucht für die Religion, für die Krise unserer Zeit, für das ästhetische Erlebnis, für das Studium von Gemeinden und allgemeiner für die Sozialwissenschaft, für die Revolte, besonders im Sinne von Camus, und für die geschichtliche Bedeutung dessen, was Hegel über Anfängen schrieb.<sup>1</sup> Aber fast alles bleibt zu klären und zu bearbeiten. Jetzt will ich die Beziehungen zwischen *Hinnahme* und Wissenssoziologie zu klären versuchen. Genauer: Ich will versuchen, schon existierende Ansätze dazu weiterzuführen.<sup>2</sup>

Früh im Laufe meiner Beschäftigung mit der Idee der *Hinnahme* überhaupt demonstrierte ich diese Idee aus Anlaß der *Hinnahme* der Wissenssoziologie selbst. Der Anlaß war der des nach der Wissenssoziologie so Fragenden, wie ich es oben geschildert habe. Und der Anlaß der *Hinnahme*, dieses Fragens, war Arthur Childs Darstellung der philosophischen Probleme, die die Wissenssoziologie aufgeworfen hat.<sup>3</sup> Das Ergebnis dieser *Hinnahme*, ihr »*Begriff*«, gliederte sich in die Erfassung von Aufgaben, die aus der Analyse der Arbeiten Childs als noch ungelöst hervorgingen, und in die Herausarbeitung der Voraussetzungen oder, wie ich diesbezüglich sagte und worüber

<sup>1</sup> *Surrender and Religion*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 2 (1962), S. 36–50; *Surrender as a Response to Our Crisis*, in: *Journal of Humanistic Psychology* 2 (1962), S. 16–30; *Surrender and Aesthetic Experience*, in: *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 3 (1963), S. 209–226; *Surrender and Community Study: The Study of Loma*, in: *Reflections on Community Studies*, Hsg. Arthur J. Vidich, Joseph Bensman and Maurice R. Stein (New York 1964), S. 233–263; *Hinnahme und Rebellion: Eine Interpretation von Camus' L'homme révolté*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 17 (1965), S. 910–936; *Beginning: in Hegel and Today*, in: *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, (Boston 1967, im Druck); vgl. auch *Surrender, and Autonomy and Community*, in: *Humanitas* 1 (1965), S. 173–181.

<sup>2</sup> *A Preliminary Inquiry into the Sociology of Knowledge from the Standpoint of the Study of Mab*, in: *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, Vol. III (Bologna 1953), S. 583–623; *The Sociology of Knowledge and Sociological Theory*, in: *Symposium on Sociological Theory*, Hsg. Llewellyn Gross (Evanston Ill. 1959), S. 567–602.

<sup>3</sup> Arthur Child, *The Problems of the Sociology of Knowledge: A Critical and Philosophical Study* (unveröffentlichte Ph. D. – Dissertation, Berkeley, California 1938). Fünf der acht Kapitel dieser Dissertation hat Child revidiert veröffentlicht: *The Theoretical Possibility of the Sociology of Knowledge*, in: *Ethics* 51 (1941), S. 392–418; *The Existential Determination of Thought*, in: *Ethics* 52 (1942), S. 153–185; *The Problem of Imputation in the Sociology of Knowledge*, in: *Ethics* 51 (1941), S. 200–219; *The Problem of Imputation Resolved*, in: *Ethics* 54 (1944), S. 96–109; *The Problem of Truth in the Sociology of Knowledge*, in: *Ethics* 58 (1947), S. 18–34; *On the Theory of the Categories*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 7 (1946), S. 316–335.

ich jetzt berichten will, der *Prämissen* der Wissenssoziologie – und zwar ihrer methodologischen, willensmäßigen und metaphysischen Prämissen.

Die folgenden *Aufgaben* stellt Child, wenn auch eher impliziter als ausdrücklich, der Wissenssoziologie, die aus seinem eigenen Werk hervorgeht:

- 1) Eine Definition von »Ideologie«, deren Termini selbst definiert sind;
- 2) Eine Typologie geistig-gefühlsmäßiger Erzeugnisse, in der das geistig-gefühlsmäßige Erzeugnis »Ideologie« seinen Platz findet;
- 3) Eine metaphysische Theorie zur Begründung der Soziologie des geistig-gefühlsmäßigen Lebens als eines Instruments zur Kenntnis des geistig-gefühlsmäßigen Betragens, einschließlich des Wissens, sowie der Gesellschaft und der Beziehungen zwischen den beiden;
- 4) Definitionen von »Haltung« (attitude), »Haltungsstruktur«, »Denken« und »Wissen« und den Beziehungen zwischen diesen vier Phänomenen;
- 5) Die Aufhellung des unentrinnbaren Charakters der Denkkategorien;
- 6) Eine Definition von »gesellschaftlich« und »kulturell« und ihren Wechselbeziehungen;
- 7) Eine Definition von »sozialer Klasse« (womöglich in Verbindung mit der Definition von »Ideologie«, die die erste Aufgabe war, die aufkam);
- 8) Eine Definition von »Interesse« und die Erhellung der Beziehungen zwischen »Interessen« und anderen Typen geistig-gefühlsmäßigen Benehmens;
- 9) Eine Typologie sozialer Zusammenhänge oder Konstellationen überhaupt;
- 10) Eine Typologie gesellschaftlicher Positionen in Bezug auf ihre »Zugänglichkeit« (und andere Beziehungen) zur Wahrheit;
- 11) Eine Erkenntnistheorie als Theorie der Beziehungen zwischen Kategorien, Wahrheit und Gültigkeit und der sozialen Beziehungen zwischen ihnen allen (auszuarbeiten in Verbindung mit der metaphysischen Theorie, die die dritte Aufgabe war);
- 12) Eine Typologie des Wissens;
- 13) Eine Theorie der Interpretation mit Rücksicht auf alle vorangehenden Probleme.

Diese Liste enthält zwei verschiedene Arten von Aufgaben: methodologische und metaphysische. Die Definitionen und Typologien betreffenden sind methodologisch; die einer metaphysischen Theorie zur Begründung der Wissenssoziologie und einer Theorie der Beziehungen zwischen Kategorien, Wahrheit und Gültigkeit dagegen sind metaphysisch. Ein methodologisches Problem betrifft Forschungsverfahren, die die Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit unberück-

sichtigt lassen. Ein metaphysisches Problem dagegen betrifft eben dieses Wesen. Die Verschiedenheit der Zwecke und Gegenstände von methodologischen und metaphysischen Problemen bringt einen Unterschied zwischen den bei der Prüfung ihrer Lösungen angewandten Kriterien mit sich. Für methodologische Probleme ist das Kriterium pragmatisch in Bezug auf eine gegebene Forschung oder einen gegebenen Forschungstypus; es ist ein Kriterium des Mittels. Für metaphysische Probleme ist das Kriterium die Übereinstimmung mit der so gründlich wie möglichen Prüfung, der das Individuum bei größter Ehrlichkeit seine wichtigsten Erlebnisse unterziehen kann; es ist ein Kriterium des Zweckes.

Die Liste der *methodologischen Prämissen* der Wissenssoziologie, wie sie aus Childs Arbeiten hervorgeht (und mit der, wenn auch nicht notwendigerweise in der Childschen Terminologie, wohl die meisten Wissenssoziologien übereinstimmen würden), sieht in einer ungefähr nach abnehmender Gewißheit und Klarheit angeordneten Reihenfolge so aus:

- 1) Die Geltung eines Gedankens hat nicht zu tun mit seinem Ursprung;
- 2) Es gibt logische und es gibt soziale Aspekte des Denkens, die durch Innen- bzw. Außenbetrachtung erhellt werden;
- 3) Das menschliche Denken ist in irgendeinem, Sinne durch Haltungen bestimmt, die ihrerseits mit die »Struktur des individuellen Geistes« ausmachen. Hinzugefügt werden könnten weitere methodologische Feststellungen über die verschiedenen Gruppen, innerhalb derer das Individuum seine Haltungen entwickelt (Familie, Spielgruppe, Schule usw.), und über die Beziehungen zwischen seinen Haltungen und seinem Denken;
- 4) Es gibt ursprüngliche (biotische) und zusätzliche (soziotische) Kategorien;
- 5) Die gesellschaftliche Komponente der soziotischen Kategorien erklärt die Möglichkeit des tatsächlichen (auch des logischen?) Irrtums, und die »Schöpferkraft« oder »unabhängige Lenkkraft« des Geistes erklärt die Verbesserlichkeit des Irrtums.

Die zufriedenstellende Definition aller Termini, die in diesen Sätzen enthalten sind (und freilich mehrerer anderer), würde weitgehend zur Schaffung eines methodologischen Bezugsrahmens für die Wissenssoziologie beitragen; d. h. sie würde weitgehend dazu beitragen, die Wissenssoziologie als eine Wissenschaft zu gründen.

Diese methodologischen Prämissen – d. h. diese Sätze, die, weil sie für die wissenschaftliche Tätigkeit nützlich sind, als gültig angenommen und befolgt werden – gründen in anderen, *willensmäßigen Prämissen*. Wie ist das zu verstehen? Halten wir uns vor Augen, daß sowohl methodologische wie metaphysische Anliegen der Interpretation der Welt dienen, in der der Interpret lebt. D. h. Interpretieren ist eine sowohl erkenntnis – wie willensmäßige Tätigkeit. Nun sagen die angeführten methodologischen Prämissen der Wissenssoziologie etwas aus über die Gegenstände, über die der Wissenssoziologie,

der diese Prämissen befolgt, hofft, etwas zu erfahren und zwar wissenschaftlich. Das was er wünscht, hat ihn zu diesen methodologischen Prämissen und zu diesen Gegenständen geführt. Was aber wünsche ich als Wissenssoziologe? Was sind meine willensmäßigen Prämissen? Vermutlich die folgenden – wobei ich die methodologischen Prämissen zur Erinnerung in Klammern kurz vorausschicke:

- 1) (Ursprung-Gültigkeit:) Ich wünsche sozialen Bezug, aber auch unanfechtbare Gültigkeit – den absoluten Relativismus wünsche ich nicht.
- 2) (Interpretation:) Ich wünsche die eindringlichste Innen- und die eindringlichste Außenbetrachtung.
- 3) (Denken-Haltung-Gruppe:) Ich wünsche, den Menschen als sowohl logisch (vernünftig) wie gefühlsmäßig (irrational) anzuerkennen; daher erforsche ich die Wechselwirkung zwischen Denken und Haltung. Ich wünsche den Menschen als ein soziales Wesen anzuerkennen, bei dem sogar der innerlichste Gedanke gesellschaftlich mitbestimmt ist.
- 4) (Kategorien:) Ich wünsche, so viele verschiedene Gedanken wie möglich zu verstehen; dazu aber muß ich universale Züge des Denkens postulieren (die ursprünglichen Kategorien). Dabei wünsche ich aber, die Besonderheit jedes Gedankens und jedes Denkens nicht zu vergessen; ich suche diese Besonderheit dadurch zu garantieren, daß ich sie zu kategorialem Status erhebe (die zusätzlichen Kategorien).
- 5) (Irrtum:) Ich wünsche den Irrtum und seine Verbesserblichkeit zu erklären – kann ich das mit Hilfe meiner Auffassung von den Kategorien?
- 6) Zusätzlich ergibt sich über das Thema soziale Interpretation und Wissenssoziologie: Obwohl ich die Möglichkeit der sozialen Interpretation erwiesen habe, fehlt noch die Grundlage für die Institutionalisierung der Wissenssoziologie als Disziplin. Liegt das daran, daß sie ein Spätling ist und, hierin der Soziologie selbst ähnlich, deshalb keine Tradition hat, die ihr einen Platz unter den Disziplinen einräumen würde? Und legt das nicht eine Revision unserer ganzen Klassifikation der Wissenschaften nahe, und zwar in Richtung auf ihre Einteilung nicht nach historischem Zufall, sondern nach methodologischen Überlegungen und – wie ich als Wissenssoziologe, als ein Individuum, das sich seiner metaphysischen Prämissen bewußt ist und sie ernst nimmt, hinzufügen – auch nach metaphysischen Überlegungen?

Ich gehe nun einen Schritt weiter in Richtung auf meine *metaphysischen Prämissen*, indem ich frage: Was erfahre ich über das Wesen der Wirklichkeit, wenn ich die soeben aufgeführten Wünsche prüfe? Ich formuliere sie zunächst in zusammenfassender Form:

- 1) Ich wünsche soziale Bezogenheit, aber auch Gültigkeit. Ich wünsche, die Tatsache, die für mich wirklich ist, anzuerkennen und zu erklären, daß Dinge relativ (sozial, historisch, kulturell, biolo-

gisch, usw. relativ) sind und daß sie, abgesehen von dieser Relativität, auch selbst und wahr sind. – Etwas anders ausgedrückt:

- 2) Ich wünsche maximale Innen- und maximale Außenbetrachtung. Ein Gedicht ist ein Gedicht, aber es ist auch entstanden, und zwischen dem, was es ist, und dem, wie es entstanden ist, besteht eine Beziehung. Was »ist es«? Ich wünsche sowohl die Innen- wie die Außenbetrachtung so weit wie möglich zu treiben, um es zu erfahren. – Endlich eine dritte Fassung:
- 3) Ich wünsche, die Phänomene, als was sie sind zu verstehen, und ich wünsche, sie als Fälle von Gesetzen zu verstehen; ich will beide Wünsche so gut wie möglich erfüllen, um ihnen beiden gerecht zu werden.

Und nun entdecke ich, daß diese drei Formulierungen Variationen über zwei Themen sind. Ich identifiziere das eine der beiden Themen an der Form, die diese Wunschvarianten haben: sie sind gegensätzlich und sie ergänzen sich. Das gründet eben in der Tatsache, daß Dinge sowohl relativ wie absolut sind – mit den Varianten über dieses Thema. Das Thema ist der *Dualismus*. Ich entdecke, daß ich den Dualismus vertrete. Er ist also eine metaphysische Prämisse der Wissenssoziologie als einer Interpretation der Welt, eine Prämisse, die von der so gründlich wie möglichen Prüfung meiner wichtigsten Erlebnisse bestätigt wird. Ich entdecke das zweite Thema am Inhalt meiner Wunschvarianten: der betont die Forschung. Dieses zweite Thema nenne ich *Naturalismus*, im Sinne der fortdauernden, nie zu Ende kommenden Forschung.<sup>4</sup> Ich schreke vor keiner Untersuchung zurück, sondern bestehe darauf, alles zu prüfen, was mich auch nur ahnen läßt, daß es irgendwie mit meinem Forschungsvorhaben zu tun hat; dazu suche ich nach methodologischen Fingerzeigen, die mir helfen, sowohl untersuchbaren Gegenständen wie dem Problem der Wichtigkeit gegenüber zagänglicher und wacher zu werden.

Nun rage ich noch einmal: Was heißt es, daß Dualismus und Naturalismus *metaphysische* Prämissen der Wissenssoziologie sind, wie meine Untersuchung mich lehrt? Ein metaphysisches Problem, sagte ich, ist ein Problem, das die Natur der Wirklichkeit betrifft; es ist das Anliegen zu erfahren, was *wirklich* ist; das Bestätigungskriterium für seine Lösung ist ihre Übereinstimmung mit der so gründlich wie möglichen Prüfung, der ich bei größter Ehrlichkeit meine mir wichtigsten Erlebnisse unterziehen kann. Jetzt sage ich: das Bestätigungskriterium für die Lösung metaphysischer Probleme ist die aufhellende Bestätigung meiner Erfahrungen des Menschen, die ich als unumstößlich zu meiner *eigenen* Wirklichkeit gehörig betrachte. Die Wirklichkeit, die ich erreicht habe, sagt mir etwas – macht mir eine metaphysische Aussage – über die Wirklichkeit. Im Leben eines Menschen, der eine solche Auffassung von metaphysischen Aussagen hat,

<sup>4</sup> Im Sinne von John Dewey, wie ihn Thelma Z. Lavine entwickelt hat: Lavine, *Naturalism and the Sociological Analysis of Knowledge*, in: Yervant H. Krikorian, ed., *Naturalism and the Human Spirit* (New York 1944), S. 184.

sind diese nie statisch: das Absolute ist absolut nur in Bezug auf eine gegebene Untersuchung, die dieser Mensch macht, aber er macht Untersuchungen, er forscht, sein ganzes Leben lang.

Ich nannte dieses Andauernde der Untersuchung, den Naturalismus, die metaphysische Prämisse der Wissenssoziologie, die zu ihrer andern, dem Dualismus, hinzutritt. Gemäß meiner Definition einer metaphysischen Aussage leitet sich auch die der anhaltenden Untersuchung von einer Aussage über das Wesen der Wirklichkeit ab, nämlich vom Satz, daß die Wirklichkeit untersuchbar ist. Daraus folgt aber noch nicht die Erwünschbarkeit ihrer Untersuchung, die vielmehr wiederum in meiner Erfahrung gründet: die Wirklichkeit, die ich erreicht habe, sagt mir, daß die »Hinnahme« der Weg ist, auf dem ich sie erreichen kann; und außerdem, daß die Pflicht, alles zu untersuchen, was irgendwie meine Aufmerksamkeit erregt, weil es womöglich von Belang sein könnte, von der Idee und Praxis der Hinnahme selbst nicht getrennt werden kann. Wenn man das aber sagt, so stellt man eine gefühlsmäßige Beziehung zur Wirklichkeit fest, die, wie dieser Fall deutlich zeigt, die Untersuchung der Wirklichkeit bedingt. Das heißt aber, daß sowohl Feststellungen über die Wirklichkeit wie gefühlsmäßige Beziehungen zu ihr metaphysische Akte sind. Die ersteren nenne ich *ontologisch*, die letzteren *affektiv*.

Metaphysische Aussagen, sowohl ontologische wie affektive, sind »relativ absolut«, d. h. absolut in Bezug auf die Erfahrung, die ihrerseits in Bezug auf eine gegebene Stufe des Lebens des Individuums absolut ist. Diese Formulierung erlaubt uns, den Unterschied zwischen affektiven und willensmäßigen Aussagen festzustellen. Es war kein Zufall, daß die vorhin aufgeführte Liste der willensmäßigen Prämissen der Wissenssoziologie länger und gegliedert war als die ihrer metaphysischen Prämissen, drei eng miteinander verbundener Aussagen, die sich als Variationen über zwei Themen herausstellten. Am Unterschied zwischen den beiden Listen ist mehr, als zur Sprache kommt, wenn die zweite eine neue Formulierung der ersten »in zusammenfassenderer Form« genannt wird wie ich das tat. Die willensmäßigen Prämissen der Wissenssoziologie, sagte ich, führen den Forscher zu seinen methodologischen Prämissen, die ihm ihrerseits dazu verhelfen, etwas über die Gegenstände zu erfahren, über die er etwas wissen will. Warum aber will er etwas über diese Gegenstände wissen? *Weil er in der Zeit lebt, in der er lebt*. Diese Zeit ist der Anlaß zur Entwicklung seiner Wünsche und seiner Methoden. Wenn er aber diesen Anlaß, in der Form seiner methodologischen und willensmäßigen Prämissen analysiert, zum Versuche benutzt, die Wirklichkeit zu erreichen, die *nicht* zeitgebunden oder geschichtlich ist, so kommt er dazu, metaphysische Aussagen zu machen, ontologische und affektive. Die Beziehung zwischen den methodologischen und willensmäßigen Prämissen der Wissenssoziologie einerseits und ihren metaphysischen Prämissen andererseits geht der Beziehung zwischen dem historischen Anlaß als einem Mittel, und der Erfahrung und Verkörperung des Menschen, der der Hinnahme und des Begriffs fähig ist – einem Zwecke also – parallel.

Um die besondere Funktion des Dualismus und Naturalismus, der metaphysischen Prämissen der Wissenssoziologie, für diese zu verstehen, müssen wir demnach unsere Zeit ins Auge fassen. Wie kommt es, daß der Wissenssoziologe ein Mensch ist, der den Dualismus und Naturalismus vertritt, von der Idee der Hinnahme geleitet, auf diese Prämissen stößt und sich in dieser unserer Zeit entwickelt hat? Wie ist diese Zeit? Ich kann sie nur mit ihrem Ort verbunden auffassen, der der gegenwärtige Westen ist. Als Antwort beschränke ich mich auf drei miteinander zusammenhängende Züge: 1) unser verwaltetes Leben, 2) die Welt als unterentwickelt und 3) die *eine* Welt und kulturellen Relativismus.

1) Der Teil der Sozialstruktur, der unser Leben verwaltet, ist die Bürokratie, »der Typus von Organisation, der dazu bestimmt ist, weitreichende Verwaltungsaufgaben durch das systematische Aufeinandereinstellen der Arbeit vieler Individuen zu lösen«. <sup>5</sup> Dieser Teil der Sozialstruktur ist so wichtig, daß vieles an unserem Weltverständnis und unserem Verhalten das Weltverständnis und das Verhalten des verwalteten Lebens sind – nicht spontanes Handeln und Zusammenhandeln, sondern Kontrolle und die Furcht, daß sie nicht gelinge. Der Grund dafür mag darin liegen, daß wir mit der Säkularisierung und der Rationalisierung (in Max Webers Sinn dieser Termini) nicht fertig geworden sind und ihnen ambivalent gegenüberstehen. Wir befinden uns in der Lage, wo wir für den Rückgang der objektiven Vernunft büßen müssen.

Die objektive Vernunft ist die vernünftige Ordnung der Welt einschließlich der Natur, der Gesellschaft und der Geschichte, die auch *uns* enthält. Diese Ordnung ist selbst normativ und teleologisch, schließt also Zwecke mit ein. Die subjektive Vernunft dagegen gehört zu unserer geistigen Ausstattung. Sie ist unsere Fähigkeit zu denken, im besonderen die Fähigkeit unsere Mittel unseren Zwecken anzupassen.

Wenn wir die subjektive Vernunft so anwenden, daß wir die objektive darüber vergessen, verlieren wir unsere Fähigkeit, Zwecke zu beurteilen. Eine der Wirkungen dieses Vergessens und dieses Verlustes ist, daß Zwecke schal werden und wir etwa behaupten, sie seien irrationale Geschmackssachen. Sein und Sollen sind voneinander getrennt. Wenn diese Trennung einmal geschehen ist, können unsere Bemühungen, das Sollen aus dem Sein abzuleiten, nicht gelingen. Die empirischen Anwendungen dieses letzten Satzes, wie z. B. Zweifel und Sorgen über das Sollen, oder Versuche, es aus dem Sein zu gewinnen, sind so weitverbreitet, daß man sie für unser gegenwärtiges Bewußtsein charakteristisch nennen darf. Die Erkenntnis des Rückgangs der objektiven Vernunft mag dazu beitragen, ein weiteres Phänomen unserer Zeit zu verstehen: den gleichzeitigen außerordentlichen Aufschwung der Naturwissenschaft und Technik und die Entstehung des Totalitarismus. Im Lichte des Rückgangs der objektiven Vernunft mag es als weniger paradox erscheinen, daß unsere Epoche eines noch nie dagewesenen Aufstiegs in der Lebens-

<sup>5</sup> Peter M. Blau, *Bureaucracy in Modern Society* (New York 1956), S. 14.

haltung vieler Menschen, der Demokratisierung, des abnehmenden Aberglaubens und sich mehrender Möglichkeiten auf vielen Gebieten gleichzeitig die Epoche nicht nur des Faschismus, des Nazismus und des Stalinismus ist, sondern auch des Gefühls, daß traditionelle Ideale an Bedeutung eingebüßt haben und – gelegentlich in gewissen Schichten der westlichen Gesellschaft – daß das Ziel einer höheren Lebenshaltung weniger oder kaum mehr Befriedigung verspricht.

Unser verwaltetes Leben wird in vielen Ausdrücken angedeutet – z. B., um nur einige englische und amerikanische in Erinnerung zu bringen, »brave new world« (Aldous Huxley), »1984« (George Orwell), »other-directedness« (David Riesman), »escape from freedom« (Erich Fromm). Nur könnte es sein, daß die z. T. von diesen Autoren vorgeschlagenen Gegensätze oder Lösungen, wie Riesmans »Autonomie« oder Fromms »produktive Persönlichkeit«, als weitere, aber unverbindliche Möglichkeiten steckenbleiben und bloß das Arsenal dieser Möglichkeiten bereichern. Vor beinahe hundert Jahren schrieb Dostojewsky: »Damals waren die Menschen gewissermaßen mit nur einer Idee, jetzt aber sind sie viel nervöser, vielseitiger, sensitiver, sind Menschen mit zwei oder drei Ideen zu gleicher Zeit... der jetzige Mensch ist... geistig breiter – ich schwöre Ihnen, gerade das hindert ihn, ein so einheitlicher Mensch zu sein, wie es die Menschen in jenen Jahrhunderten waren.«<sup>6</sup>

2) Im Westen verstehen wir den objektiven vernünftigen Wunsch des Menschen nach Freiheit von Hunger, Krankheit, Angst und Unwissenheit nicht ernstlich oder haben ihn noch nicht ernstlich verstanden. Wir erkennen nicht oder haben noch nicht erkannt, daß von diesem Wunsch her die Welt entwickelt werden könnte. Stattdessen wählen wir Teile der Welt aus, von denen wir behaupten, sie hätten den Anstoß in der Richtung westlicher »Entwicklung« nötig. In der hier vertretenen Perspektive erscheint die gegenwärtige Idee der »unterentwickelten« oder »Entwicklungsländer« oder »Völker« als eine Verzerrung dessen, was »die Welt als unterentwickelt« heißen sollte. Wir selbst sind unterentwickelt, wie es unser hilfloses verwaltetes Leben und unsere Hilflosigkeit gegenüber der Technik, der Wirtschaft und dem Totalitarismus bezeugen – dem Totalitarismus, der das Extrem an Verwaltetsein, Entrationalisierung und gleichzeitig Entraditionalisierung und an Geschichtslosigkeit und gleichzeitig Immoralität darstellt.

Wie sehr unser Projektionismus auch gemildert ist – nicht zuletzt im spontanen Verständnis und in der Verwirrung von Sozialwissenschaftlern, darunter solchen, die in »unterentwickelten Ländern« arbeiten, so sind wir doch trotzdem und gewiß verständlicherweise gerne bereit, unser Dilemma zu unterdrücken oder gar zu verdrängen. Wir neigen dazu, an den wesentlich aus dem 19. Jahrhundert stammenden Alternativen von sakralen, gemeinschaftlichen, traditionellen Gesellschaften einerseits und säkulären, städtischen, rationalen Gesellschaften andererseits festzuhalten, überzeugt davon, daß unsere

<sup>6</sup> F. M. Dostojewsky, *Der Idiot* (1869), übertragen von E. K. Rahsin, München 1963 (1922), S. 797.

eigene Gesellschaft dem zweiten Typ entspricht, mit dem wir die im Entstehen begriffene *eine* Welt beherrschen wollen. Stattdessen könnten wir darauf kommen, nichtprojektive Ideen zu erwägen, wie z. B. die, daß die Wissenschaft und Technik, die wir gerade unter der Vorherrschaft der subjektiven Vernunft und ihres hartnäckigen Bestehens auf Kontrolle, in höchst prekärem Verhältnis zur objektiven Vernunft, zu meistern gelernt haben, Hunger und Krankheit schneller als je vermindern können – falls wir diese Wissenschaft und Technik bewußt auf die Wirtschaft anwenden; daß die Rückkehr zum Vertrauen auf die objektive Vernunft Wissen vermehren und Angst stillen kann; und daß wir, wenn wir nach diesen Erkenntnissen handeln, der Vernunft bei ihrer »List« helfen können, denn wir würden unsere Verwirrung selbst als eine Erinnerung an die objektive Vernunft und an ihre enge Beziehung zur subjektiven erkennen.

3) Eine derartige Hilfe für die »Vernunft« mag uns selbst helfen in einer Zeit, in der eine der handgreiflichsten Bedeutungen der Idee von einer Welt die der globalen Platzangst ist. Einerseits haben unsere Wissenschaft und Technik unsere Zerstörung zu einer Möglichkeit gemacht. Andererseits hat uns gerade unsere Sozialwissenschaft, und besonders die Kulturanthropologie, mit einer solchen Fülle von Kulturen überwältigt – mit Kulturen, die seltsam und doch schließlich menschlich und da menschlich, doch schließlich auch unser sind –, daß wir erschrecken und verwirrt sind. Vielleicht fühlen wir uns erleichtert, wenn wir lernen, über unseren Schrecken und unsere Verwirrung dadurch hinwegzukommen, daß wir sie in Fragen wie diese verwandeln: Was können wir mit unserer eigenen Lebensweise tun? Wie können wir unsere eigenen Tradition neu interpretieren, so daß wir alle zusammen leben können, und zwar nicht in einem Kompromiß, sondern indem wir *mehr* wir selbst sind? Im Licht oder in der Stimmung solcher Fragen mag die Idee von *einer* Welt und kulturellem Relativismus uns als eine demokratisierte Fassung der Idee von der Brüderschaft der Menschen und der Unsterblichkeit der Seele erscheinen. Wenn die Entwicklung unter der Herrschaft der subjektiven Vernunft uns bis zum Punkte »entzaubert« hat, wo uns unser eigenes Verschwinden heimsucht, so kann es sein, daß wir wieder zum Leben kommen, wenn wir darauf bestehen, daß diese Entwicklung, trotz Weltkriegen, Todeslagern, Wasserstoffbomben, Völkermorden und dem verwalteten Leben eine Phase der Säkularisation und Rationalisierung ist, deren »Verzauberung«, deren »Zauber« wir noch gar nicht kennen. Wir mögen zu neuem Leben kommen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß diese Phase uns dazu auffordert, uns selbst neu zu erfinden, so daß wir lernen, in *einer* Welt zu leben. Wir müssen unseres transkulturellen Selbst habhaft werden, nachdem wir von kulturellen Relativismus, von unserem kulturellen Un- oder Scheinselbst so fasziniert gewesen sind.

Ohne das Postulat eines transkulturellen menschlichen Wesens könnten wir nicht erklären, wie Verständnis zwischen zwei Menschen verschiedener Kultur möglich ist –, aber das heißt, wenn wir einen Augenblick darüber nachdenken, wie es möglich ist, daß sich irgendwelche zwei Menschen verstehen können, ja daß ich mich selbst heute

und gestern, hier und an einem anderen Ort verstehen kann. Die Bemühung darum, andere und uns selbst zu verstehen, bezeugt Glauben an ihre und unsere eigene Würde, an die Würde des Menschen. Diese Bemühung ist unverträglich mit Herablassung sowohl »unterentwickelten« Menschen wie uns selbst gegenüber und fordert uns ununterbrochen dazu auf, uns an die dünne Linie zu halten, die zwischen der Überzeugung der Begnadetheit und der Sünde des Hochmuts liegt. Bei dem Bemühen um Verständnis ist es von nur zweitrangiger Bedeutung, ob wir unter unserem transkulturellen Selbst ein biologisches oder ein geistiges transkulturelles Zentrum (oder Residuum) verstehen und dementsprechend uns an die Erforschung der Physiologie des Denkens, an geistesgeschichtliche Studien oder etwa an die Wissenssoziologie machen. In allen diesen Bestrebungen fördern wir unser Verständnis durch das Bewußtsein, daß wir uns sowohl zum transkulturellen menschlichen Wesen wie zur menschlichen Kultur, sowohl zum Menschen wie zur Einmaligkeit jeder Kultur bekennen; und wir müssen darauf achten, das erstere nicht mit dem letzteren oder das letztere nicht mit dem ersteren zu verwechseln – Biologisches nicht mit Gelernten, eingeborene nicht mit erworbenen Zügen, Natur nicht mit Erziehung, Vererbung nicht mit Milieu oder ursprüngliche – um uns an die Childsche Untersuchung zu erinnern – nicht mit zusätzlichen Kategorien.

Was also können wir direkt über die Verbindung zwischen der Wissenssoziologie und unserer Zeit aussagen?

1) Von einer solchen Verbindung überhaupt zu sprechen, hat nur Sinn, wenn der Begriff »unsere Zeit« selbst Sinn hat. Das aber ist nur möglich, entweder wenn er das Ergebnis, der Begriff, einer Hinnahme ist, etwa so, wie ich das hier darzustellen versucht habe, oder wenn er zur lebendigen Tradition, nämlich der des sozial-historischen Realismus gehört, wobei zu beachten ist, daß gemäß der Idee der Hinnahme seine Herkunft aus der Erfahrung, d. h. als Begriff, der unumgänglich aus der Hinnahme hervorgeht, ihm eine erprobtere und daher sicherere Geltung verleiht, als seine bloße Existenz als Traditionsbestandteil, wie sie etwa – idealtypisch gesprochen – die europäische Soziologie im Gegensatz zu der der Vereinigten Staaten kennzeichnet.

2) Von einer Stellung her, für die der Begriff »unsere Zeit« sinnvoll und unentbehrlich ist, erscheint die Wissenssoziologie als eine Formulierung des Bewußtseins dieser unserer Zeit, eine Formulierung, die, sich ihrer selbst bewußt werdend, dazu beiträgt, dieses Bewußtsein zu transzendieren. In dieser Sicht ergibt sich die Wissenssoziologie als eine, bei Gelegenheit ihres Verständnisses ihrer eigenen Zeit und ihres eigenen Ortes, Wiederbestätigung – besser: Neuerfindung – der sokratischen Haltung.

3) Indem sie sich ihrer als einer Formulierung des Bewußtseins unserer Zeit gewahr wird, d. h. indem sie sich auf ihre methodologischen, willensmäßigen und metaphysischen Prämissen in ihrer geschichtlichen Bedeutung besinnt, erscheint die Wissenssoziologie als eine Revision der Weise, in der wir wir selbst und in der Welt sind, als

eine Revision unserer Interpretation der Welt und unserer Haltung zur Welt. Die Wissenssoziologie »definiert« eine neue »Situation«, die vor deren Selbsterkenntnis oder Selbstverwirklichung nur neu, faszinierend und bedrohlich war. Die Wissenssoziologie mag daher als die Erhellung eines neuen Erlebnisses, das der Mensch gehabt hat und noch hat, bezeichnet werden. Durch sie lernt der Mensch, was es heißt, in *einer* Welt zu leben, über den kulturellen Relativismus hinwegzukommen und ein Verständnis seiner selbst als sich unerschöpflich zu seiner eigenen Erforschung auffordernd zu erlangen.

Kürzer: die Wissenssoziologie verwandelt eine erschütternde Erfahrung in ein formulierbares Problem.

Um das in *einem* Satz zusammenzufassen:

Die Voraussetzungen der Wissenssoziologie sind geschichtlich, und somit in einer Weise, die ich zu zeigen bemüht war, methodologisch, willensmäßig und metaphysisch – der Dualismus und der Naturalismus – und zwar ontologisch und affektiv, *aus unserer Zeit heraus*.

## DIE PHILOSOPHISCHEN GRUNDLAGEN DER PARTISANENTHEORIE VON GEORG LUKACS

Peter Ludz

Berlin

### VORBEMERKUNG

Ende Dezember 1945 hat Georg Lukács in einem Vortrag über den früh gestorbenen ungarischen Revolutionslyriker Attila József zum ersten Mal den Ausdruck »Partisan« gebraucht. Er wollte damit die Beziehungen zwischen dem Dichter und der Partei charakterisieren.

Im Begriff des Partisanen nahm er einen leitenden Gedanken aus seinen Arbeiten *Schriftsteller und Kritiker* (1939) und *Volkstribun oder Bürokrat?* (1940) wieder auf. In diesen hatte er begründet, warum große Schriftsteller, etwa Shakespeare, Shelley und Lessing, durchaus die »Sache des Volkes, der Nation und der Freiheit« vertreten hatten – auch dann oder vielleicht gerade dann, wenn sie sich nicht an eine der kämpfenden Parteien ihrer Zeit attachiert hatten: »Ihr Tribunat, ihre ‚Parteilichkeit‘ im Leninschen Sinne kann oft gerade in der Ablehnung der aktuellen Parteiungen zum Ausdruck kommen«. <sup>1</sup> Der Partisan, der Schriftsteller und, in den Frühschriften, der Künstler zeichnen sich, nach Lukács, vielmehr durch die Hingabe, die »gedankliche und künstlerische Tiefe« aus, mit der sie die »wirklichen Wünsche und Hoffnungen des Volkes« zu schildern in der Lage sind. Sie stehen also auf einem »archimedischen Punkt«, über, oder besser: *zwischen* der kommunistischen Partei, vor allem ihrem bürokratischen Apparat, einerseits – dem »Literaten- und Ästhetentum« andererseits. Dieses Literatentum hat Lukács als eine Welt des »Alles-Genießens und des Nicht-Behalten-Könnens, wo Wirklichkeit und Träume ineinanderfließen, und jene Träume, die dem Leben aufgezwungen wurden, gewaltsam vergehen«, <sup>2</sup> gekennzeichnet. Er hat solches Literatentum – vor 1914 dachte er vor allem an Schnitzler, Hofmannsthal und Richard Beer-Hofmann – stets abgelehnt. Früh wandte er sich auch, Béla Kuns und Rákosis

<sup>1</sup> Georg Lukács, *Volkstribun oder Bürokrat?*, in: ders., Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker, Berlin 1952, S. 127 ff., S. 146.

<sup>2</sup> Georg von Lukács, *Die Seele und die Formen*. Essays, Berlin 1911, S. 235.

Parteiführung nach der gescheiterten Räterediktatur in Ungarn vor Augen, gegen den Bürokratismus in den kommunistischen Parteien. Er sah dabei durchaus die Notwendigkeit der Parteiorganisation. Nur war für ihn die Organisation der Partei, ähnlich wie für Rosa Luxemburg, nicht starre Voraussetzung der Revolution, sondern sie hatte sich vielmehr den wechselnden Situationen der Revolution immer wieder anzupassen. Die Dynamik der revolutionären Aktion war für Lukács nur gegeben, wenn Erkennen und Handeln zusammenfielen. Dieses Zusammenfallen von Erkennen und Handeln sah er – idealtypisch – zunächst im Künstler, später, entsprechend seiner Hinwendung zur Politik, im Proletariat bzw. der Partei und schließlich im Partisanen gegeben.

Die Struktur dieser idealtypischen Vorstellungen ist ähnlich. Ihr liegt als Urbild der schöpferische Prozeß, die Gestaltung, mit der der Künstler seine Vision verwirklicht, zugrunde. Diesem Urbild entspricht, ins Soziale und Politische übersetzt, das Bewußtsein des Proletariats, sein Klassenbewußtsein, das sowohl das »Wesen« der kapitalistischen Gesellschaft enthüllt – wie es die Keimform eines neuen Bewußtseins ist, das jenseits der Klassenspaltung steht. Der Partisan, in seiner höchsten geschichtlichen Gestalt: als Verkörperung des revolutionären Bewußtseins des Leninschen Volkstribunen, wendet sich gleichermaßen gegen den Bürokraten wie den Ästheten, denen das »produktive Ineinanderwirken der beiden widerspruchsvollen Faktoren des Bejahens und des Verneinens«<sup>3</sup> unmöglich ist.

Für Lukács sind nur der Künstler, in den zwanziger Jahren dann das Proletariat bzw. die Partei – und später der Partisan in der Lage, die Gesellschaft adäquat zu kritisieren und die Richtung ihrer Entwicklung vorausszusehen. Der schöpferische Prozeß, die Verwirklichung der Vision, gesellschaftlich gesehen: der Utopie, sind die Bedingungen der Möglichkeit adäquater Kritik. So konnte Shakespeare den »untergehenden Feudalismus« ebenso gerecht kritisieren wie »die Geburtswenken des Kapitalismus«; so konnten etwa Goethe, Balzac, Tolstoi die »Dialektik der Widersprüche« ihrer Zeit gestalten – und damit ein dynamisches Gleichgewicht zwischen »Altem« und »Neuem« halten. Beim frühen wie beim späten Lukács ist es stets eher der Künstler als der Politiker, der sich zur säkularen Gestalt läutert, indem er zwischen den extremen Tendenzen des Zeitalters vermittelt. Diese Vermittlung zwischen Altem und Neuem versteht Lukács in seinen ästhetischen Frühschriften als Identität von künstlerischer Form und künstlerischem Inhalt.

Mit solcher Identitätsbestimmung ist der Künstler als Partisan der widerspruchsvollen Dialektik von »Lebenserlebnis und Formvision« verpflichtet – jener Dialektik von »Natur« und »Freiheit«, von Ethik und Ästhetik also, die in Lukács' frühen ästhetischen und philosophischen Schriften ausgetragen wird. An erster Stelle sind hier *Die Seele und die Formen* (1911), *Zur Soziologie des modernen Dramas* (1914) und *Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik* (1917–18) zu nennen. Die Grundlagen der Konzeption des Partisanen, die in Ost

<sup>3</sup> Georg Lukács, *Volkstribun oder Bürokrat?*, a. a. O., S. 147.

und West häufig mißverstanden worden ist, sind damit in jenem Bereich der philosophischen Reflexion zu suchen, der Lukács zu jener Zeit maßgeblich beeinflusste: (Neu-) Kantianismus, Lebensphilosophie und Phänomenologie, vertreten durch Kant, Konrad, Fiedler, Rickert, Lask und Husserl. Lukács' Originalität liegt, philosophiegeschichtlich gesehen, darin, daß er diese verschiedenen geistigen Strömungen, besonders jedoch das Denken Lasks und Husserls, im Medium von Hegels und mehr noch Schellings ästhetischer Dialektik verschmolz.

Die Übertragung der ethisch-ästhetischen Theorie auf den politischen Bereich bringt dann, in Lukács' Spätschriften, den Ansatz einer politischen Theorie des Künstlers, der Partisanentheorie, mit sich. Die Konzeption des Partisanen beruht offenbar auf einer bestimmten Denkfigur, einer bestimmten durchgehenden Struktur in Lukács' Werk. Die folgende Analyse soll die philosophischen Grundlagen dieser spezifischen Struktur und damit die Bedeutung dieser Denkfigur für die Interpretation des Gesamtwerkes von Georg Lukács erhellen.

#### DIE EIGENART DER ASTHETISCHEN SUBJEKT-OBJEKT-BEZIEHUNG

In seinen kunstphilosophischen Frühschriften versucht Lukács, die ästhetischen Theorien Schellings, Friedrich Schlegels, Solgers, Novalis' und Schillers aufzunehmen und weiterzuführen. Er intendiert eine Philosophie des Schöpferischen, eine Theorie des künstlerischen Genies und des Kunstwerks, eine phänomenologische Analyse des künstlerischen Prozesses. Das »ewige Schaffen«, der unendliche schöpferische Prozeß des Künstlers erreicht in der ästhetischen Subjekt-Objekt-Beziehung seine höchste Aufgipfelung. Die Subjekt-Objekt-Beziehung in Lukács' Ästhetik ist deshalb autonom und als solche Vorbild und Norm auch für die politische Welt. Das künstlerische Genie, in dessen Werk Form und Inhalt vollendet identisch sind, ist als Totalität das Urbild des Partisanen. Dieses Urbild hat, gemessen an der politischen Wirklichkeit unserer Zeit, notwendig utopische – und somit tragische Züge.

In seiner Studie *Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik* grenzt Lukács die von ihm intendierte und allein als »wirklich« angesehene Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik von der der Logik wie von der der Ethik ab: In der Logik kann das urteilende »Bewußtsein überhaupt« nicht mehr als konkretes Subjekt gefaßt werden. Sowohl die »raumzeitlich-individuelle« Persönlichkeit als auch die theoretische Subjektivität sind im besten Falle Grenzwerte. Das Objekt herrscht absolut vor. In der Ethik, in der Kantschen Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Subjekt, existiert, nach Lukács, ebenfalls keine echte Subjekt-Objekt-Beziehung; denn durch die Anerkennung einer ethischen Maxime konstituiert sich zwar das Subjekt, erhebt es sich über sein empirisches Dasein, schafft aber durch diesen Akt kein abgrenzbares, autonomes Objekt und damit auch keine Subjekt-Objekt-Beziehung. Das Sollen setzt bei

Kant ein Sein voraus, auf das es prinzipiell unanwendbar ist. Die Dominanz des Subjekts verhindert ein angemessenes Objekt. Weder Logik noch Ethik können also, mit den Worten Schellings,<sup>4</sup> eine Totalität von unbewußten und bewußten Kräften, von »Natur« und »Freiheit« herstellen. Erst diese Totalität jedoch bewirkt »das Gefühl einer unendlichen Harmonie« und macht den Menschen zum »ganzen« Menschen.

Wie ist diese ästhetische Totalität nun im einzelnen konzipiert? Dem Verhalten des ästhetischen Subjekts liegt, wie bei Husserl, ein »unendliches Erlebnis« zugrunde. Im Unterschied zur – Kantschen – Ethik fällt aber das ästhetische Erlebnis mit dem normativen Verhalten zusammen. Im ästhetischen Erlebnis erfüllt sich, was zunächst paradox erscheinen mag, die ethische Norm. Dieser Gedanke Lukács' ist vielleicht eher verständlich, wenn wir mit Oskar Becker<sup>5</sup> das normative Erlebnis (und damit das normativ Wirkliche) an Platon orientieren. Bei Platon ist die Idee das Wirkliche, die Welt des geschichtlichen Werdens dagegen bloßer Schein. Lukács, gleichsam »negativer Platonismus« (O. Becker) versteht, umgekehrt, in der Norm das »bloße Ideal«, im »flutenden Leben«, dem Strom der Wirklichkeit, dagegen das eigentlich Reale.

Im normativ-ästhetischen Erlebnis wird das künstlerische Werk allererst geschaffen. Das Normative in diesem Erlebnis ist dabei das Gerichtetsein des Subjekts »auf eine den immanenten Erlebnisansforderungen vollständig angemessene Welt«. <sup>6</sup> Dieses »Gerichtetsein« des ästhetischen Subjekts ist nicht mehr im Sinne Kants als »Verhältnis der Einbildungskraft zum Verstand« (Kr. d. Urteilkraft § 49), sondern im Sinne Husserls als »Intentionalität«, also als jenes Merkmal des Erlebnisses, Bewußtsein »von etwas« zu sein, zu verstehen.

Das dem ästhetischen Subjekt zugeordnete Objekt ist das künstlerische Werk, das dem Subjekt, im Sinne Lasks, »entgegengilt«. Damit greift Lukács auf jene »Korrespondenz« zwischen »Seiendem« und »Geltendem« zurück, die sein Lehrer Lask<sup>7</sup> zum Prinzip der »Bedeutungsdifferenzierung« ausgebaut hat. Lukács geht allerdings insofern über Lask hinaus, als er die Korrespondenz von Seiendem und Geltendem nicht »an sich«, jenseits der Subjektsphäre, ansiedelt, sondern die Erlebnismöglichkeiten des ästhetischen Subjekts zunächst gerade nicht transzendieren läßt. Während Lask den Akzent

<sup>4</sup> Vgl. Fr. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*. Tübingen 1800, S. 459.

<sup>5</sup> Oskar Becker, »Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. Eine ontologische Untersuchung im ästhetischen Phänomenbereich«. in: *Festschrift. Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle a. d. Saale 1929, S. 27 ff.

<sup>6</sup> Georg von Lukács, *Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik*, in: *Logos*. 7. Jg. (1917-18), S. 1 ff., S. 9. Die folgende Analyse stützt sich im wesentlichen auf diesen Aufsatz. Alle Seitenangaben im Text beziehen sich auf ihn.

<sup>7</sup> Vgl. Emil Lask, *Gesammelte Schriften*, hrsgg. von E. Herrigel, Band II, Tübingen 1923, S. 58 ff. – Zu Lukács' Rezeption von Lask s. Georg von Lukács, »Emil Lask. Ein Nachruf«, in: *Kant-Studien*, 22. Jg. (1918), S. 349 ff., S. 355 ff., S. 363 ff.

auf das »Hingelten« der Form zum Inhalt legt und damit die Form als ein über die Subjektivität hinausgehendes objektartiges Element im Subjekt konzipiert, sieht Lukács, gleichsam umgekehrt, die »uto-  
pische Wirklichkeit des Werkes« als Erfüllung des reinen Erlebnisses, die Intention des Subjekts auf das Objekt. Das Kunstwerk wird damit zu einer »Subjektivation« des ästhetischen Subjekts.

Lukács reduziert das natürliche Subjekt zu einem »stilisierten«, den »ganzen« Menschen zum Menschen »ganz«. Das ästhetische Subjekt als Mensch »ganz« kann sich nur im – von ihm gestalteten – Objekt erfüllen. Zwischen Kant und Lask stehend, konzipiert Lukács das stilisierte ästhetische Subjekt als die »umfassende Einheit der inhaltlichen Fülle der Erlebnisse«. Demgegenüber hatte Kant das Subjekt ethisch-postulativ begriffen, und Lask sah in der Erlebnisrealität des ästhetischen Subjekt gleichsam nur die Erlebnisstätte des objektiven Sachverhalts.

Die phänomenologische Reduktion des Subjekts, der Gedanke der Stilisierung hat freilich einige für das Verständnis besonders des späten Lukács bedeutsame Konsequenzen. *Einmal* schwankt Lukács, ähnlich wie in der deutschen Geistesgeschichte Lavater, Hamann und Herder, zwischen Immanenz und Transzendenz. Im Subjektsein des stilisierten Subjekts kann »schlechterdings gar nichts auftauchen, was seinem reinen Erlebnisvermögen irgendwie transzendent wäre« (S. 9–10). Die reine Erlebbarkeit für das stilisierte und damit reduzierte ästhetische Subjekt ist postuliert: Die Reduktion ist geradezu das Vehikel der Erfüllungstotalität. Erst durch diese Stilisierung des ästhetischen Subjekts bzw. seine Reduzierung, durch seine bewußte Einseitigkeit, kann es sich rein auf das ihm zugemessene Objekt, das künstlerische Werk, richten. Erst dadurch erhält dieses Gerichtetsein den Charakter der Totalität. Lukács führt jedoch bereits mit solchen Bestimmungen, deutlicher sichtbar allerdings erst mit dem an Husserl orientierten Begriff der »reinen Subjektivität« den Zustand einer inneren Selbstvollendung des Subjekts ein – und kommt damit schließlich doch zur Subjekttranszendenz; denn es liegt für ihn im apriorischen Wesen des Subjekts begründet, »daß diese seine Vollendung ihm nur als unendliche Aufgabe« aufgegeben ist, daß die reine Subjektivität keine »empirisch existente, psychische Gegebenheit«, sondern eine Idee ist.

Mit dieser Vermittlung von Immanenz und Transzendenz sichert sich Lukács gegen den traditionellen Dualismus zwischen schöpferischer Subjektivität und der ihr fremden Welt der Objekte, die sie lediglich abzubilden hat, ab. Mit dieser Vermittlung versucht er in *Geschichte und Klassenbewußtsein*, im Anschluss an Fichtes *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), die moderne Gestalt der Kantischen Antinomie von Idealismus und Dogmatismus, nämlich die »Antinomien des bürgerlichen Denkens«, aufzulösen.

*Zweitens:* Die Stilisierung des ästhetischen Subjekts erscheint zunächst ebenso willkürlich wie die durch sie bewirkte Verwandlung

des ganzen Menschen der Erlebniswirklichkeit in den Menschen »ganz«. Lukács begreift jedoch die künstlerische Tätigkeit als »schwebendes Gleichgewicht zwischen Willkür und Notwendigkeit«, zwischen Subjektivität und Objektivität. Dadurch verlieren auch Form und Inhalt selbst ihre Festigkeit. Der Inhalt oder, im vorliegenden Zusammenhang, das Erlebnis des Künstlers wird »bald zum bloßen Inbegriff von Wirkungsmöglichkeiten«, die Form bald zum »bloßen wirksamen Vehikel des Erlebnisausdrucks«. Das Gleichgewicht dieser »Schwankungen«, dieser gleichsam flüchtig gewordenen Größen ist »schwebend« und »dynamisch«. Eine solche »Dynamik«, eine ganz bestimmte Form-Inhalt-Beziehung, rechnet Lukács später, in *Geschichte und Klassenbewußtsein*, dem Proletariat, freilich im gesellschaftlich-geschichtlichen Raum, zu.

Andererseits »beruhigt« die Stilisierung als ein formendes Prinzip des ästhetischen Subjekts gewissermaßen die unendliche Fülle seine Erlebnismöglichkeiten, die »Anarchie der Instinkte«,<sup>8</sup> seine »Sehnsucht«. Damit kehrt Lukács über Schelling, Hegel und Husserl zu Kant und Lask zurück. Denn durch die Stilisierung ist eine Art Erkenntnisform, mit der das Subjekt an das ihm fremde Material herangeht, gegeben. Ähnlich wie bei Lask umschließt die Stilisierung den Erlebnisinhalt derart, daß er als solcher »erlebbar« wird, das heißt sich nicht im »fließenden Leben« verliert. In gewisser Weise wird der Erlebnisinhalt damit zur Erlebnisform. Wie bereits in seinem Buch *Die Seele und die Formen* bezieht Lukács auch in der *Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik* die Form auf das Erlebnis. Er richtet sich also gegen jede Verstehens-Theorie, die einem Dualismus von Subjekt und Objekt, Form und Inhalt verpflichtet ist.

*Drittens:* Lukács interpretiert Kants »Interesselosigkeit« des ästhetischen Subjekts phänomenologisch im Sinne der Intentionalität des erlebenden Subjekts auf einen dem reinen Erleben angemessenen Gegenstand um. Er geht dabei insofern über Kant hinaus, als er die je spezifische Gegenstandsstruktur, das künstlerische Objekt, ethnisch-ästhetisch normativ begreift. Während Kant alle möglichen ästhetischen Gegenstände zu erfassen beabsichtigte, ist für Lukács das isolierte Objekt, das jeweilige Kunstwerk, Bedingung der Möglichkeit der ästhetischen Erfüllung. Entsprechend dem reduzierten Subjekt versinkt die ganze Masse möglicher Gegenstände bis auf jenen, der als vom Subjekt »intendiertes Objekt« übrigbleibt. Die philosophisch-politische Konsequenz dieses Gedankens wird später etwa in Lukács Begriff der Partei manifest.

*Viertens* schließlich muß Lukács, seiner Lehre vom reduzierten ästhetischen Subjekt folgend, das *Bewußtwerden* des schöpferischen Aktes nur als sekundär betrachten; denn entscheidend ist der Akt selbst, der Prozeß des Gerichtetseins, das schließliche Ineinander von künstlerischem Subjekt und Objekt. Dieser Gedanke weist auf die phänomenologische Vorprägung der später von Lukács vetre-

<sup>8</sup> Georg von Lukács, *Die Seele und die Formen*, a. a. O., S. 96.

tenen Revolutionstheorie und seiner Rezeption der Leninschen Erkenntnistheorie (Widerspiegelungstheorie) hin.

Somit sind wesentliche Motive seiner politischen Theorie, die mit *Taktika és ethica* (1919) in Erscheinung zu treten beginnt, in seinen ästhetischen Konzeptionen vorweggenommen. In diesem Zusammenhang sei vor allem der Gedanke der »Wechselwirkung« der Kategorien trotz oder gerade wegen ihrer scharfen Trennung wie der in Lukács' politischer Theorie deutliche Vorrang des revolutionären Prozesses vor jeder Organisation erwähnt.

#### DER ANSATZ ZU EINER PHÄNOMENOLOGIE DES SCHÜPFERISCHEN

Die vorangegangenen Bemerkungen über die Intentionalität des ästhetischen Subjekts weisen bereits auf ein gewissermaßen dialektisches »Ineinander von Aktivität und Kontemplation im Schaffen-prozeß« (S. 17) hin. Das ästhetische Subjekt ist aktiv, indem es ein außer ihm seiendes, ihm nur aufgegebenes Objekt als in sich geschlossene Totalität aus sich herausstellt. Das ästhetische Subjekt ist kontemplativ, insofern das Kunstwerk seinen Charakter stets nur dadurch erhält, daß es sich dem ästhetischen Subjekt als »verselbständigte Welt der zu Erlebniserfüllungen gedichteten Formbeziehungen« darbietet. Lukács bezeichnet das ästhetische Subjekt im Anschluß und in der Auseinandersetzung mit Kants Bestimmung des Genies (*Kritik der Urteilskraft*, § 46 ff.) als das künstlerische Genie. Die Konzeption des Genies verdeutlicht er durch eine phänomenologische Analyse des künstlerischen Schaffensprozesses, der Verschmelzung und Relativierung von Vision und künstlerischer Form – und damit von Subjektivität und Objektivität.

Dem phänomenologisch reduzierten ästhetischen Subjekt entspricht der »Mikrokosmoscharakter des Kunstwerks« (S. 18). Das künstlerische Objekt, das Kunstwerk, ist ebenfalls stilisiert oder reduziert: Die Erfüllungsmöglichkeiten für das künstlerische Erleben des Subjekts denkt Lukács als in der inneren Struktur des Gegenstandes selbst begründet. Mikrokosmoscharakter gewinnt das Kunstwerk im symbolischen Vergleich zweier Formstrukturen, der »Werkidee mit der Idee des Universums«. (Mit dem naturphilosophischen Begriff des Mikrokosmos hat diese Kennzeichnung eines ästhetischen Sachverhaltes naturgemäß nicht zu tun.) Folgerichtig sieht Lukács im künstlerischen Werk eine »autonome Objektivität«. Von hier aus kehrt er erneut zu einer seiner Ausgangsthesen, daß im ästhetischen Bereich Wert und Wertrealisation zusammenfallen, daß das Kunstwerk in seiner vollendeten Immanenz der »transzendente Wert« selbst sei, zurück. Damit ist der Kreis fast geschlossen. Die phänomenologische Subjekt-Objekt-Beziehung, die Beziehung zwischen dem Künstler und seinem Werk bezeichnet »als solche die denkbar höchste Aufgipfelung der immanent möglichen Selbstvollendung sowohl von Subjektivität wie Objektivität: das Objekt vollendet sich im Mikrokos-

mos des Kunstwerkes und das Subjekt in seiner höchsten Erlebnisintensität, in dem Erleben der ihm vollendet angemessenen, der utopischen Wirklichkeit« (S. 29). Im Kunstwerk ist damit eine Identität von Form und Inhalt verwirklicht. Das Kunstwerk delint, gleichsam als Konsequenz dieses Tatbestandes, seinen Geltungsanspruch aus: Es erhält durch die Identität mit dem ästhetischen Subjekt eine »Geltungsqualität des Allgemeinen«. Es wird zwar nicht, wie in der dualistischen Ästhetik, »Selbsterfüllung schlechthin«, es wird jedoch zum »vollendeten Schema der erlebbaren Erfüllung überhaupt«. Gleichmaßen gewinnt der Künstler in dieser Identität mit dem Objekt, dem Kunstwerk, an »Allgemeinheit«.

Diese Feststellungen weisen darauf hin, daß die von Lukács intendierte Allgemeinheit eine subjektive ist. Diese subjektive Allgemeinheit unterliegt bestimmten Gesetzmäßigkeiten schon deshalb, weil der dem ästhetischen Subjekt zugrundeliegende Begriff des Subjekts selbst Idee und Norm ist. (Die formale Beschaffenheit der Intention auf die Erfüllungstotalität, wie sie die Stilisierung des ästhetischen Subjekts impliziert, ist freilich nicht mit der – notwendigerweise verschiedenen – Inhaltlichkeit des Kunstwerks zu verwechseln.)

#### DIE ÜBERTRAGUNG DES ÄSTHETISCHEN SUBJEKT-OBJEKT-MODELLS AUF DIE POLITISCHE THEORIE

Die Phänomenologie des schöpferischen Prozesses, die Ablehnung jeder Erstarrung des Kunstwerks, das schwebende Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität hat Lukács – bereits in seinen ersten politischen Schriften – auf seine politische Theorie übertragen. Die in der Ästhetik gewonnene Denkfigur, in welcher der Künstler eine autonome Mikrokosmos-Welt mit eigenen Gesetzen und einer aus der Vollendung des Kunstwerkes wie des Künstlers resultierenden Harmonie erschaffen hat, verwendet Lukács per analogiam. Der im ästhetischen Bereich stärker hervortretende Einfluß Schellings und Husserls wird dabei in der politischen Theorie durch die Hegel-Marxsche Terminologie überdeckt.

Diese Hypothese kann mit zahlreichen Belegen gestützt werden. So sind etwa die Begriffe »Revolution« und »demokratische Diktatur« Totalitätskategorien, die a priori ethisch normiert sind. Die Revolution wird von Lukács immer wieder als gleichsam schöpferischer, nur der ebenfalls »stilisierten« Unendlichkeit des »flutenden Lebens« vergleichbarer Prozeß, der alle Verdinglichungen und Erstarrungen zu durchbrechen hat, verstanden. Dieser Revolutionsbegriff, der sowohl syndikalistisch-anarchistische wie ästhetisch-harmonistische Züge trägt, ist ein prägnantes Beispiel für die ethisch - ästhetische Vorprägung politischer Kategorien. Andererseits hat die Revolution die bloße Unmittelbarkeit der Spontaneität »bis zur klaren Bewußtheit über die Bewegung des Ganzen«<sup>9</sup> aufzuheben. Mit einer solchen Be-

<sup>9</sup> Georg Lukács. *Volkstribun oder Bürokrat?*, a. a. O., S. 132.

tonung der Bewußtheit sprengt Lukács den in seiner phänomenologischen Ästhetik gezogenen Rahmen; denn in der phänomenologisch konzipierten Subjekt-Objekt-Identität hatte das Bewußtsein nur eine nachvollziehende und somit sekundäre Funktion.

Lukács' Theorie der Revolution artikuliert sich, vor allem in den späteren Schriften, in der »Wechselwirkung« von Spontaneität und Bewußtsein. Spontaneität begreift er als Keimform des Bewußtseins. Die Wechselwirkung von Spontaneität und Bewußtsein nimmt im revolutionären Prozeß die Stelle ein, die einst die Wechselwirkung, das »dynamische Gleichgewicht«, von Subjekt und Objekt im künstlerischen Prozeß besaß. Die Entfaltung der Spontaneität zur Bewußtheit, der der »Bruch mit der Spontaneität«<sup>10</sup> notwendig vorausgeht, bedeutet den Umschlag in eine neue Qualität. Zwar hat auch die intensive »Wechselwirkung« von künstlerischem Subjekt und Objekt das ästhetische Subjekt aus seiner Immanenz in eine neue Qualität, die Subjekttranszendenz, hinübergeführt, doch impliziert der künstlerische Prozeß, per definitionem, eine stärkere Betonung der Subjektivität.

Der wesentliche Unterschied zwischen der phänomenologischen Theorie des Schöpferischen und der stärker an Hegel und Marx orientierten Spontaneitätstheorie in den Spätschriften liegt darin, daß Lukács den von Kant übernommenen Begriff der »intelligiblen Zufälligkeit« ursprünglich auf die phänomenologische Analyse des schöpferischen Prozesses beschränkt hat. Für ihn wechselten die beiden Prinzipien der Gestaltung: Vision und Technik, derart, daß sie, wechselweise, als subjektive oder objektive Elemente in Erscheinung traten. Diese Willkür und, in gewisser Weise, die Zufälligkeit dieses Wechselspiels, die Lukács als konstitutiv für den schöpferischen Prozeß ansah, fanden ihre Grenze nur in der formal nicht aufgegebenen Subjekt-Objekt-Korrelation als solcher. Nur eines der beiden Elemente konnte jeweils subjektiv bzw. objektiv sein. Ausgehend von der »Beziehung zwischen Lebenserlebnis und Formvision«, übertrug Lukács die phänomenologische Deutung der »intelligiblen Zufälligkeit« Kants auf die Beziehung zwischen »Einzelnem«, »Besonderem« und »Allgemeinem« im zeitgenössischen dialektischen Materialismus. Auch hier jedoch ist das Moment der »Zufälligkeit«, in jeder »Einzelheit und Besonderheit« als »Moment des wirklichen Prozesses« nicht auszuschalten.

Diese Übertragung des Kantschen Begriffs der »intelligiblen Zufälligkeit« von der Phänomenologie auf den dialektischen Materialismus – wie überhaupt das Ersetzen der ästhetischen Kategorien durch geschichtsphilosophische – bringt einerseits eine Formalisierung der Hegel-Marxschen Geschichtsauffassung mit sich: »Die Geschichte ist gerade die Geschichte der ununterbrochenen Umwälzung der Gegenständlichkeitsformen, die das Dasein des Menschen gestalten«.<sup>11</sup> Andererseits wird, etwa in den Kategorien Spontaneität und

<sup>10</sup> Georg Lukács, *Volkstribun oder Bürokrat?*, a. a. O., S. 133.

<sup>11</sup> Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Studien über marxistische Dialektik (Kleine revolutionäre Bibliothek. 9), Berlin 1923, S. 203.

Bewußtsein, die Dimension der Zeit und damit überhaupt erst die Geschichte mitberücksichtigt; die phänomenologische Subjekt-Objekt-Identität war dagegen zutiefst ahistorisch.

Auch in Lukács' Konzeption des Proletariats und der Partei ist das zugrundeliegende ästhetische Modell deutlich zu erkennen. Das Proletariat ist, etwa in *Geschichte und Klassenbewußtsein*, gleichermaßen historisches Subjekt wie historisches Objekt des politischen Prozesses. Insofern ähnelt das Proletariat strukturell der ästhetischen Subjekt-Objekt-Identität. Vor allem in *Geschichte und Klassenbewußtsein* – anders als in *Taktika és ethica* (1919) – trägt das Proletariat Züge des stilisierten wie des transzendenten ästhetischen Subjekts. Lukács versichert nachdrücklich, daß das Klassenbewußtsein des Proletariats nicht im empirisch - psychologischen Sinne, sondern als Idee und Norm zu verstehen sei.<sup>12</sup> Die dem Proletariat zugerechnete »objektive Intention auf das Richtige«, das »Gerichtetsein auf das Qualitativ-Einzigartige« sind, bis in die Terminologie hinein, Hinweise für die Wiederaufnahme des Gedankens vom stilisierten ästhetischen Subjekt. So wie das ästhetische Subjekt sich in der Subjekt-Objekt-Beziehung der Kunst in seiner höchsten Erlebnisintensität verwirklicht und aus seiner Immanenz in die Subjekttranszendenz umschlägt – so wird durch die »konsequente Durchführung der Diktatur Proletariats« diese Diktatur schließlich überflüssig gemacht.<sup>13</sup> Allerdings ist das Proletariat in den historischen Prozeß hineingestellt. Es erhält – bei aller Formalität – dadurch eine andere Qualität, nämlich eine andere – gesellschaftlich-politische – Normativität.

Später, als Lukács von seiner stark syndikalistisch-anarchistisch geprägten Theorie des Proletariats abzurücken beginnt, trägt auch »die Partei« Züge des stilisierten ästhetischen Subjekts. Dies gilt besonders für seine Schrift *Lenin* (1924). Nur in der Organisationsform der kommunistischen Partei kann das Proletariat die Revolution durchführen. Die Partei wird damit gleichsam zur »stilisierten Erlebnisform« des Proletariats. Das Proletariat muß eine Reduktion seiner anarchischen Kräfte ertragen; erst diese Reduktion bringt die Partei hervor. Ihre Aktionen sind intentional auf die universale Revolution der Menschheit gerichtet.

Unter Berücksichtigung dieser Verbindungslinien zwischen Ästhetik und Politik ist es problematisch, Lukács' Konzeption der Partei mit der Lenins ineinzusetzen. Lukács hat nicht so sehr die politischen Eliten im Sinne Lenins, sondern eher die geistigen Eliten, die er als »Volkstribunen« begrift, vor Augen.

Nicht zufällig mag sich sein Denken deshalb in der Spätzeit wieder einer mehr geistig-künstlerischen Totalitätsfigur zugewandt haben: dem *Partisanen*. Er ist für Lukács Ausdruck des gleichermaßen spontan und bewußt handelnden Künstlers. Er verwirklicht sich in der Gestalt des Parteidichters, des Dichter-Kritikers ebenso wie in der

<sup>12</sup> Vgl. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, a. a. O., S. 88 ff.

<sup>13</sup> Georg Lukács, »Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben« (*Die Rolle der Moral in der kommunistischen Produktion*), in: *Szociális Termelés*. 1. Jg., Heft 11 (1919), S. 3 ff., S. 9.

des philosophischen Kritikers. Der Gegensatz zum künstlerischen Genie besteht darin, daß der Partisan die allgemeinen Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung nicht mehr »als auf sich selbst beruhende Mikrokosmen, sondern als Teile, als Momente der Gesellschaftsentwicklung«<sup>14</sup> auffasst. Die phänomenologische Subjekt-Objekt-Totalität der Frühzeit ist der marxistisch – hegelianischen der Spätzeit gewichen. Die »Unendlichkeit des Lebens« bleibt freilich nach wie vor prädestiniert. Die Grenze wird jedoch nicht mehr durch die ästhetischen Gesetze der künstlerischen Subjekt-Objekt-Identität, sondern durch die der allgemeinen gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung gezogen.

Im Partisanen erhält die Denkfigur, die den Künstler, den Dichterkritiker, den philosophischen Kritiker und, vorher, das Proletariat bzw. die Partei hervorbrachte, ihre bisher letzte Gestalt. So ist etwa der Parteidichter, nach Lukács, »niemals Führer oder einfacher Soldat, sondern immer Partisan. Das heißt, wenn er ein wirklicher Parteidichter ist, dann besteht eine tiefe Einheit mit der geschichtlichen Berufung der Partei, mit der großen strategischen Linie, die von der Partei bestimmt wird. Innerhalb dieser Einheit muß er sich jedoch mit eigenen Mitteln auf eigene Verantwortung offenbaren.«<sup>15</sup> Die Parteilichkeit des Künstlers richtet sich auf die »geschichtliche Berufung der Partei«. Sie fällt idealiter mit der Subjekt-Objekt-Identität von Künstler und Kunstwerk zusammen. Die Intention auf die Geschichte ist in gewisser Weise also mit der Vision zu vergleichen, die der Künstler von seinem Werk hat. Die geschichtliche Zukunft und das Kunstwerk: beide besitzen eine gleichsam »heraklitische Struktur«, in der »niemand zweimal in denselben Fluß steigen« (S. 38) kann. Lukács spricht damit aus, daß der schöpferische Prozeß unter diesen Bedingungen immer problematisch wird. Die historischen Erscheinungen von Stalinismus und polyzentrischem Kommunismus haben zu der Frage geführt, an welchem Schnittpunkt die geschichtliche Berufung der Partei, ihre strategische Linie und die künstlerische Vision noch zusammenzufallen vermögen.

Letztlich stiftet nur der »Sprung« die »dynamisch-angemessene Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen Künstler und Werk« – jener Sprung, der im Moment der Verwirklichung und der Vollendung lediglich die Resignation läßt. Die Resignation, die der Vollendung folgt, reproduziert sich in der politischen Welt als die Tragik des Partisanen; denn die utopisch-eschatologische Vision des Partisanen kann solcher Tragik nicht entraten: die Bilder werden niemals Wirklichkeit, wenn sie auch für Gestaltung und Veränderung der geschichtlich-politischen Welt unentbehrlich sind.

---

<sup>14</sup> Georg Lukács, *Schriftsteller und Kritiker*, in: ders., *Probleme des Realismus*. Berlin 1955, S. 271 ff., S. 296.

<sup>15</sup> Georg Lukács, *Pártköltészet*, in: ders., *Irodalom és demokrácia*, 2. Aufl. Budapest 1948, S. 111 ff., S. 131.

## MACHTPOLITIK UND GESELLSCHAFTLICHE KRITIK

Ljubomir Tadić

Beograd

Politik und gesellschaftliche Kritik sind nicht immer, wie zu unserer Zeit, so getrennt und einander entgegengesetzt gewesen. Die vorliegende Erörterung will daher in groben Zügen die ursprünglichen Gründe ihrer historischen Entzweiung aufzeigen.

Die Politik hat viele Wandlungen ihrer Bedeutung erlebt. In ihrer Heimat bei den alten Griechen war sie ein freies *Handeln* und *Verkehren freier Bürger* in einer Kriegsgemeinschaft, im Gegensatz zur *Arbeit*, als Beschäftigung der Sklaven. Politik bedeutete weiter auch Freiheit der Rede und des Dialogs und stellte in diesem Sinne einen eigenen Ausdruck des *praktischen* Lebens dar. Frei zu sein, bedeutete zu dieser Zeit, politisch tätig zu sein.

Der Untergang der griechischen politischen Welt – dessen Ursachen wir hier nicht untersuchen werden – schuf Voraussetzungen für eine neue Auffassung und Ausübung der Politik. Zuerst wirkte sich im alten Rom das Ende der Republik in Bürgerkriegen aus, deren Brutalität einen Verzicht auf den aktiven politischen Kampf hervorrief und die Sehnsucht nach Frieden, die in der Ideologie »Pax Romana« ihren Ausdruck fand, die die heterogenen Gruppierungen der Gesellschaft zur Zeit des Sklaventums vereinte. Auf diese Weise wurde dem Prinzipat des Augustus, dem Anwachsen der Bürokratie, und dann auch der Periode des Kaisertums der Weg gebahnt. Die Tradition des römischen Kaisertums wird von der christlichen Kirche mit ihrer Hierarchie fortgesetzt. Hinsichtlich der Souveränität gibt die Konkurrenz zwischen Kirche und weltlicher Macht, die sich durch das ganze Mittelalter zieht, der Politik einen neuen Charakter. Sie ist nicht mehr eine freie Beschäftigung, sondern ein ständiger und verbissener Kampf um Macht und Vorteile, die sie gewährt. Diese qualitative Veränderung des Charakters der Politik kristallisiert sich sozialgeschichtlich zur absoluten Monarchie, und theoretisch im Werk von Machiavelli heraus, das dem Herrscher praktische Ratschläge erteilt, wie er mit allen Mitteln seine inneren und äußeren Feinde be-

siegen werden könne. Machiavellis Konzeption entwickelt Hobbes weiter; nach ihm ist die Politik ein Mittel, die egoistische menschliche Natur zu zügeln, damit durch Gewalt, *Angst* und Autorität ein »Krieg aller gegen alle« verhindert werde. Eine solche Politik kann nur in einem absoluten Staat (einer Monarchie) verwirklicht werden; ihr *Grundziel* ist die *Selbsterhaltung*, und zwar so, daß die Bürger vor dem Feind geschützt werden, damit sie sich in Freiheit der Arbeit widmen können und derart den *Hunger* als zweiten Feind besiegen. Bürgerschaft und Pfand der Vereinigung aller Bürger unter der Obhut des »großen Leviathan«, des Hobbesschen »sterblichen Gottes«, unter der Leitung einer *souveränen* Macht mit absoluter, unbegrenzter und unkontrollierter Vollmacht. Die Sicherstellung der Freiheit sieht Hobbes demnach in der Gründung einer festen *Form* absoluter Staatlichkeit und einer gutgeordneten merkantilen Wirtschaft. Die Untertanen, die sich unter den Schutz des Herrschers gestellt haben, können nicht und sind nicht mehr dazu berechtigt, die Regierungsform zu ändern, weil diese unbedingte ist. Vereinbarungen sind bloß »Worte und Hauch« und ihre Verbindlichkeit beruht auf keiner anderen Macht als auf der »Gewalt, die ihnen das öffentliche Schwert«, d. h. die absolute, souveräne Macht verleiht.

Machiavelli und insbesondere Hobbes erkennen als einziges oder sozusagen einziges Ziel der Politik die *Sicherheit der Existenz* an. Ihre Konzeption beruht im Grunde auf dem unbeschränkten Vertrauen zu dem Träger der politischen Macht, in seine gutwillige Einsicht, die Macht nicht zu mißbrauchen. Diese politische Theorie wurde zur ideellen Grundlage jeder extrem realistischen Auffassung von der Politik, als eines buchstäblichen Kampfes um Macht und Prestige. Auf Grund der Einsicht, daß die Menschen ständig in Angst und in der Gefahr eines gewaltsamen Todes leben und daß das menschliche Dasein »einsam, armselig, gefährlich, ein Hundeleben und vor kurzer Dauer« sei, meint Hobbes, die *Organisation* der gesellschaftlichen »Mehrheit« unter einem einzigen Staatsoberhaupt könne diesen Zustand ändern, d. h. die Angst könne durch gesetzlich fixierte Angst besiegt werden. So war lange Zeit das alte, von den Griechen aufgestellte Prinzip außer acht gelassen werden: wie ein guter, gerechter Staat zu organisieren und wie die beste Form der politischen Organisation zu finden sei, die den Interessen der Bürger und den Erfordernissen der Tugend entspreche.

Es taucht daher im Bereich des politischen Denkens nach Machiavelli und Hobbes unter dem Einfluß der Aufklärung und der Ideen des revolutionären Naturrechtes die Frage auf, ob die durch das »öffentliche Schwert« verliehene Macht ein sicherer Schild der Bürgerfreiheit oder vielleicht das Symbol des *Eigenwillens* sei, eines ärgeren als der im Hobbesschen Krieg aller gegen alle. Auf solche Überlegungen geht auch in der politischen und Rechtsphilosophie die *Begrenzung der politischen Macht* im Namen der Idee der *Volksouveränität* zurück. So gaben schon im XVI. Jahrhundert die Monarchomachen der Meinung Ausdruck, der Monarch sei nur »minister, custos, executor legum« (»Diener, Hüter und Vollzieher des Gesetzes«), eine Meinung, die auf die Möglichkeit der Entstehung einer

*konstitutionellen* Monarchie als notwendigen Gliedes eines radikalen Überganges zum bürgerlichen *Parlamentarismus* hinwies. Schon allein die Idee einer konstitutionellen Monarchie im Gegensatz zur absoluten, verweist die Politik als Macht in die Grenzen der *Verfassungsrechtes*.

John Locke zeigt, daß selbst das Hobbessche Prinzip des Rechtes auf Selbsterhaltung, wenn es richtig gedeutet wird, eine begrenzte Herrschaft impliziert. Ohne Rücksicht darauf, daß der Staat der allmächtige Leviathan bleibt, hütet doch Volk oder die *Mehrheit* die oberste Macht und das Recht, die eingesetzte Regierung aufzulösen oder zu ändern. Denn die Herrschaft des Eigenwillens und der Gesetzlosigkeit ist für Locke schlimmer als der Naturzustand. Die einzige Garantie des persönlichen Rechtes auf Selbsterhaltung liegt in der Gründung einer Gesellschaft, die ihre Mitglieder nicht unterdrücken kann. Die beste institutionelle Garantie zur Verteidigung individueller Rechte ist die Verfassung, die strikt die starke vollziehende Macht der gesetzgebenden unterstellt, der Macht, die Gesetze vorbereitet und keine improvisierten eigenwilligen Dekrete erläßt.

Lockes politische Philosophie ist jedoch eng mit seiner privatrechtlichen Ideologie verbunden. Das natürliche Recht auf Eigentum ist nach Locke eigentlich die Folge des Grundrechtes auf individuelle Selbsterhaltung.

Das Ziel der Regierung ist, Frieden, Sicherheit und allgemeine Güter zu erhalten, was in Lockes Ausführungen letzten Endes auf den Schutz des (privaten) Eigentums hinausläuft. Der Wunsch nach Bereicherung, Gier und Habgier von Individuen, die sich aller sozialen Bindungen entledigt haben, das sind die naturrechtlichen Hauptmotive des ökonomischen Liberalismus John Lockes. Aus diesem Grunde wurde gerade Lockes politische und rechtliche Philosophie die Grundlage jener Art »menschlicher Rechte«, die die Verfassungsgrundlage der angloamerikanischen politischen und rechtlichen Ordnung sind.

Die Errungenschaften der englischen Auffassung von der Politik sind in der Einstellung enthalten, die den natürlichen Egoismus innerhalb der Grenzen der Ordnung anerkennt. Geregelt wird er entweder durch ein absolutes Dekret der königlichen Macht oder durch ein positives Gesetz. Demnach ist er erlaubt und begrenzt zu gleicher Zeit: die Furien des persönlichen Interesses jedes einzelnen sind bloß durch die gleichen Interessen aller eingedämmt; die bürgerliche Gesellschaft ist nichts anderes als eine *aus Berechnung* entstandene Gemeinschaft.

Die französische Version der Auffassung von der Politik ist ein Resultat einer vielfachen Kreuzung der französischen Aufklärung mit dem englischen und amerikanischen Liberalismus. Der naturrechtliche Dialog zwischen Hobbes und Rousseau einerseits, und Locke und den französischen Physiokraten andererseits, wie auch der Einfluß der amerikanischen Deklaration der Menschenrechte auf den Verlauf und die Resultate der französischen Revolution, schufen die moderne französische Konzeption der Politik. Im Gegensatz zum epikureischen Utilitarismus der englischen naturrechtlichen Doktrin

aber ist zum Beispiel für Rousseau die *Freiheit* ein größeres Gut als das Leben, das moralische Bewußtsein eine festere Grundlage der Gesellschaft als das nackte Interesse. Rousseau kritisiert das moderne Leben, in dem der vereinsamte »bourgeois« durch Tugenden, die die antiken Bürger besaßen, dominiert. Aber noch mehr als Rousseau unterstreichen das seine Schüler, die revolutionären Jakobiner, durch eine radikale Interpretation des Begriffes der Volkssouveränität in den Parolen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Im Gegensatz zum angloamerikanischen rationalen Modell der Bestätigung der Menschenrechte in der konstitutionellen Monarchie oder Republik, tun das die Franzosen mittels eines revolutionären, demokratischen Vorgehens, womit sie die absolutistische Macht eskamotieren. Geist und Enthusiasmus der französischen Revolution verschärfen von neuem die Frage der Einschränkung der politischen Macht im direkten Kampf gegen die absolute Monarchie. Die Herrschaft hat nur dann einen Sinn, wenn sie aus dem Volke und seinem allgemeinen Willen hervorgegangen ist und insofern sie einer ständigen Kontrolle des Volkes unterzogen wird. Mit anderen Worten, nur die *demokratisch* konstituierte Macht und keine andere kann sich legitim vor dem Forum der Vernunft zeigen. Die absolutistische Macht ist sinnlos, denn sie führt zu politischer Sklaverei. Die demokratische Macht ist bei der Verteidigung der Freiheit vielen Versuchungen ausgesetzt und muß nach der *Maxime* des Posener Palatins vorgehen, die von Rousseau in seinem »Gesellschaftsvertrag« angeführt wird: »Ich ziehe eine gefährdete Freiheit einer friedlichen Sklaverei vor.« Ein radikal durchgeführtes Prinzip der Volkssouveränität verträgt keine Vertreter (»représentants«) die selbständige Beschlüsse fassen, sondern nur Bevollmächtigte (»commissaires«) oder Beauftragte (»commissaires«), die keine endgültigen Entscheidungen treffen können, weil die Volkssouveränität nicht delegiert werden kann. Deshalb ist das englische Parlament kein Muster der Demokratie und Freiheit, weil es eben aus Gesandten – Vertretern besteht, vielmehr sind es der Konvent und seine fahrenden Kommissare, die Nachkommen der römischen Volkstribune, deren einzige Rolle darin besteht das Volk vor der Regierung zu schützen, das heißt vor dem Mißbrauch der Regierungsgewalt.

Im Gegensatz zum englischen politischen System, in dem die Kritik der Politik im Grunde im Parlament institutionalisiert ist, hebt der französische politische Gedanke der revolutionären Epoche das radikale politische Mißtrauen als grundsätzlichen Prinzip der Demokratie hervor. Auf Grund der Nichtübertragbarkeit der Volkssouveränität ist der Gesandte mittels eines *imperativen Mandates* und der Abberufungsmöglichkeit gebunden. Nach dem Sturz der Jakobinerherrschaft machte sich die kommunistische »Verschwörung Gleichgestellter« unter der Führung des Tribuns der Unterdrückten, G. Babeufs, dieses Prinzip zu eigen und danach zieht es sich über die Pariser Kommune im Jahre 1871 wie ein roter Faden bis zur Oktoberrevolution.

Es muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß die französische Aufklärung im Kampf für die Gewissensfreiheit, einerseits gegen den absolutistischen Eigenwillen, und andererseits gegen die privilegierte Geistlichkeit, am meisten zur Entwicklung des freien Denkens als anerkanntem Attribut der politischen Demokratie in der modernen Zeit beigetragen hat. Deshalb wurde die Marseillaise zur Freiheitshymne und zum Symbol des Widerstandes gegen jede Form der Tyrannei.

So wurden Gedankenfreiheit und Gewissensfreiheit, die sich parallel zu der Entstehung des Frühkapitalismus und der Wiederbelebung der antiken Tradition entwickelt hatten, zum wesentlichen Bestandteil der sogenannten »subjektiven öffentlichen Rechte.« Sie entwickelten sich aus dem Streit der Aufklärung mit dem kirchlichen Dogmatismus und dem politischen Eigenwillen. Und was ist Gedankenfreiheit anderes als ein Recht auf Gesellschaftskritik?

Gesellschaftskritik meldet sich immer auch dort, wo das *Bevußtsein* von einer Gesellschaftskrise vorhanden ist. Dieses Bewußtsein kam in Frankreich im XVIII. Jahrhundert als naturrechtliche Kritik der positiven Staats- und Rechtsordnung des »ancien régime«, das durch heftige Gesellschaftskrisen zersetzt wurde, zum Ausdruck. Neben den Naturrechtlern waren die wahren Träger der Gesellschaftskritik die Enzyklopädisten, also die *Intelligenz*, die die Auflehrung der Massen gegen König und Kirche mit dem Pathos des revolutionären politischen Idealismus und der fortschrittlichen Philanthropie zum Ausdruck brachte.

Diese Art der Intelligenz ist ein typisch französisches Produkt. In Frankreich nennt – wie Raymond Aron sagt, – niemand einen Büroangestellten einen Intellektuellen, selbst dann nicht, wenn er ein Universitätsstudium beendet und ein Diplom erworben hat. Zu den Intellektuellen werden nur Leute gezählt, die sich des geschriebenen oder gesprochenen Wortes als Waffe der Kritik bedienen, und zwar *unabhängig*, nicht als *besoldete* Journalisten oder Technokraten, beziehungsweise Bürokraten. Die angloamerikanische und, wie mir scheint, auch die deutsche geistige Tradition kennt eine allzukleine Zahl solcher Intellektuellen. Dank der Reformation standen in diesen Ländern die Intellektuellen nicht in ständigem Kampf gegen die Kirche oder den Staat, und im angloamerikanischen politischen System waren sie sogar in den gesellschaftlichen Schichten, aus deren Reihen sich die Regierung rekrutierte, integriert. Die deutschen Intellektuellen ihrerseits waren hauptsächlich *angestellte* und für geistige handwerkliche Arbeiten bezahlte Staatsbeamte, der Regierung gegenüber loyal, über »politische Zwistigkeiten erhaben« und mit Problemen des sogenannten »reinen Denkens« beschäftigt. Im Gegensatz dazu wirkten die russischen Intellektuellen, engagiert im Kampf gegen den kaiserlichen Absolutismus, im XIX. Jahrhundert nach dem Vorbild der französischen Intelligenz mit einer betont revolutionären und demokratischen Orientierung, die an anarchistische politische Intransigenz grenzte.

In diesem Sinne können wir als typischen Träger des Bewußtseins der Gesellschaftskrise, und demnach auch als theoretischen Vertreter der Gesellschaftskritik, im Prinzip die humanistische Intelligenz bezeichnen. Sie besteht der Regel nach aus unorganisierten Einzelpersonen, als Resultat des Verfalls der bürgerlichen Gesellschaft, die den – manchmal ungenügend fixierten – Idealen der Freiheit und des Rechtes treu bleiben.<sup>1</sup>

Deshalb werden Intellektuelle dieser Art von jeder konservativen Ideologie als irrealer Denker, Menschen »weichen Herzens«, verbale Gladiatoren, moralisierende Utopisten, »Ideologen«, Individualisten einer Pseudogesellschaft und »abstrakte Humanisten« gebrandmarkt: als Menschen, die nach Macht und persönlichen Ruhm streben und eine »literarische Republik« gründen möchten.

Wie ersichtlich, tritt die Kritik der Kritik im Namen des politischen Realismus auf, der in der Hierarchie der Werte die Gesellschaftsordnung über den Fortschritt stellt. Sie tadelt am häufigsten die humanistische Intelligenz, weil sie kein Gefühl der Verantwortung habe, »denn kritisieren heißt, der Verantwortung für unangenehme Folgen aus dem Wege gehen.« Die Kritik der Gesellschaftskritik stellt die Pflicht über das Recht, aber in der Regel wird sie nie danach gefragt, ob jemand Pflichtgefühl oder Verantwortungsgefühl haben könne, wenn er keine subjektiven Rechte besitze. Woher eine Verantwortung, wenn die Zentren politischer Initiative und politischer Entschlüsse nicht nur der Intelligenz, sondern auch den breitesten Volksschichten unzugänglich sind? Die humanistische Intelligenz verfügt über die authentischste Kenntnis der Gesellschaft, doch wird

<sup>1</sup> Wenn wir über die gegenwärtige Rolle der Intelligenz sprechen, handelt es sich nicht so sehr um die Stellung der Intelligenz im engen, professionellen Sinne des Wortes. Hat in vergangenen Zeiten, in der Epoche der großen naturwissenschaftlichen Erfindungen, die katholische Inquisition brutal den Fortschritt der Naturwissenschaft vereitelt, indem sie die besten Geister verurteilte oder auf den Scheiterhaufen schickte, so hat sich die Lage heute soweit geändert, daß wenigstens die Mehrheit der naturwissenschaftlichen und technischen Intelligenz ausgedehnte Möglichkeiten zur Arbeit und zur Entwicklung ihrer Fähigkeiten erhalten hat. Diese Intelligenz ist begünstigt und wird auf vielfältige Weise unterstützt, und ihre geistigen Quellen bilden wichtige Posten der modernen Produktionsplanung. Diese Gattung der Intelligenz könnte nicht, wenigstens nicht prinzipiell, heimatlos genannt werden. Im Gegenteil, begründeter wäre es zu sagen, daß ihre Heimat die moderne Kosmopolis der technischen Zivilisation sei.

Ja sogar auch jener Teil der humanistischen Intelligenz, die darauf bedacht ist, daß ihre Arbeit unmittelbar nützlich und produktiv verwertbar sei, findet immer mehr Verständnis und Unterstützung bei den herrschenden gesellschaftlichen Faktoren in verschiedenen Ländern. Die moderne soziologische Intelligenz z. B. hat, solange sie in positivistischen Rahmen verbleibt, die Aussicht, eine günstige gesellschaftliche Stellung und ähnliche Anerkennung zu finden, wie die naturwissenschaftliche und technische Intelligenz. Von den Juristen braucht nicht separat gesprochen zu werden, denn es ist hinreichend bekannt, daß dieser »Stand« gebildet ist für den Dienst im Mechanismus des Staates, und sich aus ihren Kreisen massenhaft die moderne Bürokratie rekrutiert. Die einzige Ausnahme bildet jener Teil der humanistischen Intelligenz, deren geistige Produkte Elemente eines Widerspruchs und der Kritik der bestehenden gesellschaftlichen Beziehungen enthalten. Eine Anzahl von Literaten und Philosophen bildet ihre hervorragendsten Vertreter.

Obwohl der Ursprung der Intelligenz überhaupt in der Teilung in geistige und physische Arbeit zu suchen ist, besteht ein prinzipieller Unterschied in der heu-

dieses Wissen unwirksam gemacht, vernichtet durch »das Wissen aus erster Hand«, über das die politische »Elite« oder Bürokratie verfügt. Anstatt der Kenntnisse der Öffentlichkeit, der Wissenschaft oder der Kunst, die selbst auch einer öffentlichen Beurteilung unterstehen, der öffentlichen Kritik also, bedient sich die moderne Politik mehr und mehr eines *geheimen* Wissens in Form von vervielfältigten Zirkularen, die in Kabinetten und Büros kursieren und auf Grund derer politisch wichtige Beschlüsse gefaßt werden.

Die ernste gesellschaftliche Kritik ist verworfen, fristet ihr Dasein am Rande der Gesellschaft und ist zur »öffentlichen Meinung« im negativen Sinne der Wortes, das heißt zur »Privatmeinung« degradiert, die für niemanden verpflichtend ist, aber als gefährliches, gesellschaftlich subversives Element unter Kontrolle stehen muß.

In einer technobürokratisch geordneten Gesellschaft sind Intellektuelle nur als folgsame Experten akzeptierbar, also nur solche, die ein Lohnverhältnis eingehen, während unabhängige Köpfe durch ideologische Verdächtigungen schikaniert werden. Es wird also eine disziplinierte, unterwürfig im Dienst problematischer politischer Ziele stehende Wissenschaft gefordert, aber keine wahre Wissenschaft, die nur in der Kritik und durch die Kritik leben kann.

Ein gesellschaftliches Klima, in dem *politische Macht ohne Geist* und einer »freiwilligen Zensur« (W. Mills), d. h. einer Behandlung stellt die humanistische Intelligenz vor das Dilemma, zwischen einem offenen Widerstand gegenüber der politischen Gewalt – weil ihre Existenz, das heißt die Gedankenfreiheit wesentlich gefährdet ist –

tigen Stellung der naturwissenschaftlichen und technischen Intelligenz einerseits, und der humanistischen Intelligenz andererseits. Die erste fand sich im gesellschaftlichen Klima, das die bürgerliche Gesellschaft geschaffen hatte, zurecht, indem sie in dessen Art der Produktion eine elementare *Befriedigung und Beruhigung* ihrer geistigen Ambitionen fand. Ihre exakten rationalen Kenntnisse bewähren sich sowohl bei der Verwendung für unmittelbare produktive und technische Zwecke, wie auch durch die Anstellung bei verschiedenen sozialen Dienststellen (z. B. der Arztberuf).

Marx hat schon längst in seinem »*Kapital*« konstatiert, daß das Bürgertum eine klare Tendenz zeige, die Wissenschaft ihren Zielen dienstbar zu machen. In einem *Lohnverhältnis*, ähnlich dem der Bürokratie, stehend, sichert die naturwissenschaftliche und technische Intelligenz den Mechanismus der Industriebetriebe und der gesellschaftlichen Stellen, und ein gutes Gehalt wie auch die Art der Beschäftigung machen sie *prinzipiell* gleichgültig gegenüber allem, was sich im gesellschaftlichen Leben ereignet. Gerade in diesen Momenten muß man die wahren Ursachen ihrer »unpolitischen Haltung« suchen.

Die Literaten und Philosophen sind in einer anderen Lage. Trotz der spezifischen Rigorosität des Denkens ist diese Art der Intelligenz »gehandkapt«, weil sie über kein exaktes Wissen verfügt und nicht die Möglichkeit besitzt, ihr Wissen unmittelbar nützlich zu verwerten. Aus diesem Grunde erwirbt sie sich in der modernen Gesellschaft, schwer einen gleichberechtigten Status und Anerkennung. Deshalb herrscht z. B. die verbreitete Ansicht in kleinbürgerlichen Familien, daß es sich nicht auszahle, die Kinder für einen so unsicheren Beruf zu schulen und daß dagegen ein bestimmtes Maß an Sicherheit und Rentabilität immer an den technischen oder medizinischen Fakultäten gesichert sei. Die Rolle der Literaten und Philosophen ist in diesem Sinne nicht vorzugsweise positiv-schaffend, sondern negativ-zerstörend.

Die herrschenden Faktoren unserer Zeit würden deshalb im besten Fall einwilligen, die *Lehrtätigkeit* der humanistischen Intelligenz zu dulden, ihre, wie Georges Lapassade sagt, »positive Pädagogik«, durch die Wissen übertragen und Unwissenheit ausgerottet wird, was zur zivilisatorischen Schwächung des Barba-

und einer »freiwilligen Zensur« (W. Mills), d. h. einer Behandlung »ungefährlicher Probleme«, oder sozial und politisch neutraler Themen, zu wählen. Denn dort wo das »argumentum ex auctoritate« eine größere Kompetenz hat als das »argumentum ex ratione«, wird die gesellschaftliche Kritik, trotz all ihrer Werte und ihrer Objektivität, auf das Niveau des Kritizierens herabgedrückt und als Gerede (üble Nachrede) gebrandmarkt.

Alle angeführten Probleme entspringen der Krise und dem Widerspruch der zeitgenössischen politischen Formen, oder konkreter gesagt: der Krise der modernen *Öffentlichkeit*. Während der altrömische Begriff »res publica« ein dem ganzen Volk zugängliches Gut bezeichnete (res extra commercium), machte der moderne politische Staat die öffentlichen Angelegenheiten zur »res privata« der bürokratisch Regierenden, deren Grundgewalt in der hermetisch gehüteten *Geheimhaltung* besteht.

Aus diesem Grunde beginnt der revolutionäre Gedanke von Marx mit der Kritik dieser Hypostase, d. h. mit der Kritik des abstrakten Wesens, aus dem Freiheit ins »himmlische Blau« entwichen ist. Nachdem der moderne »bourgeois« den revolutionären »citoyen« besiegt hatte, zersplitterte sich der französische Konvent in Ämtern des repräsentativen Staates, der diesmal die »Gesellschaft aus Berechnung« repräsentiert. Der revolutionäre Marxismus übernimmt Rolle und Tradition des französischen politischen Liberalismus, richtet aber die politische Energie und das Pathos der französischen Revolution auch gegen den bürgerlichen Egoismus und die Herrschaft des

---

rentums führen würde. Die Rolle des Intellektuellen wäre in diesem Falle ähnlich der eines Missionars unter Eingeborenen, oder, noch besser, ein vernünftiger Ersatz der Missionarstätigkeit. So wären sie eine Art von »Weltverbesserern«. Die Änderung der Welt würde durch den Einfluß der Ideen und der Einführung der Wissenschaft in den Kreis des »Volkes« erfolgen, und damit wäre der ständige Fortschritt gesichert.

Bei den Regierenden machte die Aktion dieser Art von Intelligenz immer einen schlechten Eindruck, und wurde die Aktivität einer latenten Opposition empfunden. Es ist nicht nur Napoleons Urteil über die »Ideologen« bekannt, sondern auch die groteske Erklärung der literarisch-politischen Tätigkeit Marxens, die den aufreißerischen Charakter seiner Ideen mit schlechter Verdauung und Krankheit in Verbindung bringt.

Bürokratischen Mentalität äußert sich, wie Marx in seiner »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« gezeigt hat, in einem groben Materialismus (Karrieresucht) wie auch in einem groben Spiritualismus (Eigenwille, »der Wille, alles zu tun«). Deshalb mißt die Bürokratie jede Unzufriedenheit mit ihrem Maß: mit einem subjektiven Kriterium. Sie glaubt, der Ursprung der Unzufriedenheit der Intelligenz, und daher auch deren Kritik des Bestehenden, könne nie objektiver, sondern nur subjektiver Natur sein. Weil sie mit dem Monopol der Behörde nicht zufrieden ist, sondern ein *ideologisches* Monopol erstrebt, wünscht die Bürokratie im Einklang mit ihrem groben Spiritualismus, das objektive Wissen ihrem eigenwilligen bürokratischen »Wissen« und ihrem »Willen« zu unterwerfen. In der erwähnten Abhandlung weist Marx energisch auf den jesuitischen Charakter der bürokratischen »Wahrheit der Autorität« hin, der in jeder Gesellschaft zum Ausdruck komme, in der die bürokratische Hierarchie das führende Wort hat. Die Erfahrung der stalinistischen Herrschaft ist zu lehrreich, als daß ihr vernichtender Einfluß auf die intellektuellen Errungenschaften der sozialistischen Gesellschaft außer acht gelassen oder vergessen werden könnte.

Deshalb ist heute der Kampf der kritischen, humanistischen Intelligenz gegen politische Strukturen, die sich den progressiven gesellschaftlichen Veränderungen entgegensetzen im Westen und Osten von lebendiger Aktualität.

Privateigentums. Das Proletariat und der Marxismus fühlen als intellektuellen Ausdruck ihrer historischen Bestrebungen »die Kritik alles Bestehenden« als ihr Lebensbedürfnis (Lebenselement, wie Engels sagt). Deshalb besteht nur durch das Bündnis des Proletariats und der Intelligenz (die »theoretisch der Bewegung vorangeht«) eine Aussicht auf die Revandikation der demokratischen Öffentlichkeit. Der revolutionäre Marxismus erkennt, im Unterschied zum vulgären und positivistischen Marxismus, das persönliche Recht auf Selbsterhaltung an d. h. das persönliche Eigentum und die Menschenwürde als Voraussetzung *persönlicher Freiheit*, doch im Gegensatz zum egoistischen Prinzip des bürgerlichen Erwerbs und Privatrechtes verlangt er, daß die Mittel zur Produktion menschlichen Lebens der eigenwilligen Manipulation entzogen und unter die demokratische Kontrolle der Bürger – Erzeuger gestellt werden. Mit anderen Worten, der gesellschaftliche Besitz, der in der bürgerlichen Gesellschaft Gegenstand einer privaten Usurpation ist und auf diese Weise der Mehrheit der Bevölkerung die Mittel zur Selbsterhaltung entzieht, muß der ganzen Gesellschaft als ihr gemeinschaftliches Gut zurückgegeben werden. Die öffentliche *Verwaltung* der Mittel zur Produktion menschlichen Lebens ist jedoch keineswegs einer bürokratischen Verwaltung gleichzustellen, denn ein einfacher Austausch bürokratischen Verwaltung und allgemeinrechtlicher Kategorien führt, wie man aus Erfahrung weiß, zum stalinistischen Despotismus, d. h. zur »organisierten Unverantwortlichkeit« und zum *Eigenwillen* der politischen Oligarchie im Bündnis mit der Technobürokratie. So wie ein isoliertes Individuum der bürgerlichen Gesellschaft im Kampf um Selbsterhaltung nicht in Freiheit, sondern in ständiger Existenzangst und – unsicherheit lebt, weil alle Bande der Solidarität mit der Gemeinschaft gerissen sind, so schwebt auch unter der Herrschaft des Staatseigentums- und der Bürokratie über dem einzelnen das Damokles-Schwert der ständigen Existenzunsicherheit, denn er ist ebensowenig vor bürokratischen Usurpationen geschützt wie ihm persönliche Selbsterhaltung und Bürgerfreiheit garantiert werden.

Das einzige Mittel im Kampf um den Sieg der sozialistischen Demokratie und der Republik besteht darin, die öffentlichen Arbeiten aus der Sphäre eigenwilliger Manipulation der bürokratischen Hierarchie herauszunehmen und sie unter die Kontrolle der breitesten Öffentlichkeit, vor das Forum der Kritik zu stellen. Die organisierende eigene Tätigkeit des Sozialismus und seine Seele treten also erst dann zutage, wenn die öffentliche Gewalt den politischen Charakter verliert, oder, wie Marx bei einer Gelegenheit sagte, wenn der Sozialismus seine politische Hülle von sich wirft. (Vgl.: Marx-Engels, Werke, Bd. I, Dietz, Berlin 1958, S. 409). Die Voraussetzung für eine solche Art des Vorgehens ist die Überwindung der Repräsentation als hypostasierter Öffentlichkeit, die Verwirklichung des Prinzips der billigen Regierung, neben der obligaten Entmystifizierung aller öffentlichen Funktionen (die öffentlichen Funktionen müssen, wie Marx

sagt, vollzogen werden, so wie ein Schuhmacher ein gesellschaftlich nützliches Werk vollbringt) und die Einführung der uncingeschränkten Freiheit schriftlichen und mündlichen Meinungsäußerung über alle öffentlichen Angelegenheiten. Erst in einer solchen geistigen Atmosphäre kann die Organisation der Arbeiter- und der gesellschaftlichen Selbstverwaltung als sozialistisches Prinzip zur vollen Geltung kommen.

Während Hobbes im »öffentlichen Schwert« des absolutistischen Herrschers ein Heilmittel für die korrumpierbare menschliche Natur fand, findet es Marx in einer solidarisch organisierten demokratischen Gemeinschaft, der sozialistischen Republik der Bürger und Produzenten.

Der aufklärerische, insurrektionäre Gedanke des revolutionären Naturrechtes setzt sich auf diese Weise im revolutionären Marxismus fort und findet dort seine radikale Bestätigung.

Marx zerstört die Illusion vieler politischer Denker, die in der bürokratischen Hierarchie ein andauernden Wall gegen den Machtmißbrauch sehen. Die bürokratische, gemeinrechtliche Gesetzlichkeit kann nur vorübergehende Streitfälle privater Ankläger schlichten. Die dauernden Zwistigkeiten jedoch entspringen dem bürokratischen System selbst, das über die Bürger wie ein Schicksal verhängt ist. Ein wahres Gesellschaftsproblem bilden deshalb immer Behörden, und nicht so sehr Einzelpersonen. Die Bürokratie als Behörde urteilt nach den Prinzipien der »Staatsraison«: die höhere Behörde schenkt immer ihren Beamten und deren offizieller Einsicht größeres Vertrauen als Privatpersonen. Es muß daher ein drittes Element bestehen, das weder von bürokratischen Voraussetzungen ausgeht, noch »unmittelbar in private Interessen und ihre Notdurft verwickelt« ist. Das ist die *Pressefreiheit* als intellektuelle und sinnfällige Macht freier Bürger, ein Faktum, gebildet aus der öffentlichen Meinung, das seinerseits die öffentliche Meinung bildet. Die Sprache der freien Presse ist nicht bloß ein rasonierendes kaltes Urteilen, wie es in amtlichen Berichten zu tage tritt, sondern sie ist zu gleicher Zeit »die leidenschaftliche Sprache der gesellschaftlichen Zustände selbst«. Die Probleme der Gesellschaft und ihrer Beziehungen werden in der freien Presse in aufrichtiger öffentlicher Rede erörtert. Dort wo es derartige Worte gibt, muß auch die moralische Kraft des Bürgers vorhanden sein, und wo das nicht der Fall ist, kommt es zu einem moralischen Verfall. Der Todfeind der bürokratischen Herrschaft ist hingegen gerade die demokratische Öffentlichkeit, d. h. die gesellschaftliche und nicht die amtliche Kritik. Aus diesem Grunde stellt ihr die Bürokratie die Einrichtung einer amtlichen Kritik, die Zensur, entgegen. Unter der bürokratischen Zensur sind »anstatt der Heiterkeit und dem Lichte des Geistes« nur dessen Schatten gestattet, und an Stelle der Wahrheit, die immer geradeaus schreitet und »weder nach links noch nach rechts« blickt, wird Bescheidenheit anempfohlen, d. h. eine bürokratisch verstandene, kastrierte Verantwortlichkeit. Von der freien Öffentlichkeit wird demnach eine vernünftige Mäßigkeit und Genauigkeit verlangt.

Dort wo das öffentliche Leben in die Unterwelt verbannt und verurteilt ist, in Kaffeehäusern, und Couloiren als »öffentliche Meinung« einer kopflosen, »vereinsamten Masse«, sein Dasein zu fristen und wo die Bürokratie ihren Lebensstil, – den der Geheimhaltung und einer allein erlaubten dienstlichen Wahrheit – oktroyiert hat, verliert der Sozialismus seine natürliche geistige Basis der Autokorrektion und der Autokritik. Staat dessen kommt es zu einer der Zensur gemäßen »Rechtsprechung des Mißtrauens« und der geistigen Tortur, die die alten Franzosen nach der Reaktion des Thermidor als »délit d'opinion« bezeichneten.

Dieses Meinungsdelikt inkriminiert die Behörde ebensowohl wie die Tat, das Begehen, die Handlung selbst, und unterzieht derart eine jede Idee oder Wahrheit der Bestrafung, die sich von den Ideen der Wahrheit der Regierung unterscheidet. Die alten Völker wußten aber, daß der Gedanke keiner Bestrafung unterliegt. Ulpian: cogitationis nemo poenam patitur. – Machiavelli selbst hat auch darauf hingewiesen, daß eine durch Sympathien des Volkes gestützte Regierung sich wenig um Verschwörungen zu kümmern braucht, denn die Verschwörungen selbst werden ebenso machtlos werden, wie die Todesstrafe gegenüber Komplotten und Verschwörungen machtlos ist. Diese jahrhundertealte praktische Erfahrung müßten gerade Revolutionäre, wenn sie zur Macht gelangen, ständig im Sinne haben, weil sie selbst, wie Verschwörer, verfolgt wurden, und aus diesem Grunde als erste dazu berufen sind, für immer alle Verbannungen nach Sibirien abzuschaffen, die gegen Andersdenkende verhängt werden und nicht »die Niedertracht von heute mit der Niedertracht von gestern«, oder ihre politischen Mißgriffe mit politischen Mißgriffen zu rechtfertigen. Sie müssen sich die politische Weisheit des großen französischen Historikers und Politikers aus der Zeit der Restauration, F. Guizot, zu eigen machen, der in seiner berühmten Abhandlung über die Todesstrafe in politischen Angelegenheiten folgende bemerkenswerte Warnung aussprach: Wenn die Regierung die Todesstrafe in politischen Angelegenheiten anwendet, will sie eine Sicherheit gewinnen, findet sie aber nicht, sondern gewinnt gerade das, was vermieden werden sollte. Es gibt Wahrheiten, die so einfach sind, weil sie vom gesunden Verstand diktiert werden, und niemand leugnet ihr Bestehen, aber deshalb werden sie sehr rasch vergessen. So eine Wahrheit ist die vom doppelten Charakter einer jeden Regierung. Als Hüter der öffentlichen Ordnung und des Rechts, eingesetzt, die öffentlichen Staatsangelegenheiten zu führen, verkörpert die Regierung gesellschaftliche Interessen. Aus Menschen zusammengesetzt und demnach Leidenenschaften und Schwächen der menschlichen Natur ausgesetzt, hat sie auch ein rein persönliches Interesse, das darin besteht, ihren Willen durchzusetzen und um jeden Preis fortzudauern. Eben deshalb, weil sie berufen ist, im Interesse der Gesellschaft zu handeln, gleichzeitig aber auch von den Interessen der Allgemeinheit verschiedene, persönliche Interessen vertritt, wird alles, was die Regie-

rung auf Grund des ersteren unternimmt, sie stärken, und was sie auf Grund persönlicher Interessen macht, sie schwächen. Die größte Kunst ist es, das Volk zu überzeugen, daß sie nur im öffentlichen Interesse handelt und ihr eigenes Schicksal mit dem des Volkes verbindet. So ist es auch die größte und gefährlichste Dummheit, wenn sich die Regierung vergißt und, von ihren eigenen Interessen erfüllt, sich dem Volk in der ganzen Blöße ihrer Existenz und ihres Privatinteresses zeigt. In der heutigen Gesellschaft stehe sie aber, so setzt Guizot fort, notwendigerweise unter der ständigen Kontrolle der Öffentlichkeit. Wenn sie etwas unternimmt, werden ihre Handlungen abgeschätzt; wenn sie redet, werden ihre Worte gedeutet (besprochen); wenn sie Geld oder neue Gesetze braucht, verlangt sie die Zustimmung des Volkes. Deshalb muß die Regierung allem, was den Anschein von Egoismus erweckt aus dem Wege gehen und in ihrer Physiognomie das öffentliche Interesse über das persönliche dominieren lassen. Es sind jedoch Symptome vorhanden, die darauf hindeuten, daß es sich manchmal mehr um persönliche, als um allgemeine Interessen handelt. Die Todesstrafe in politischen Angelegenheiten ist eines dieser Symptome. Sie ist oft ein Anzeichen für die Vorherrschaft persönlicher Interessen der Behörde über die sozialen Interessen.

Abgesehen von der Todesstrafe als der ärgsten Konsequenz politischer Vergehen, entstehen in der Regel Zwistigkeiten zwischen Politik und gesellschaftlicher Kritik in »politischen Angelegenheiten« dann, wenn die Regierung, berufen, sich um allgemeine Interessen zu kümmern, ihre ursprüngliche Aufgabe vergißt und sich der Befriedigung der »Blöße ihrer Existenz«, d. h. persönlicher Interessen überläßt. Dann dominiert an Stelle politischer Weisheit und Geschicklichkeit in der Regierung politische Dummheit und Kurzsichtigkeit. Guizot bemerkt sehr gut, daß die korrumpierbare menschliche Natur, die im allgemeinen der bürgerlichen Gesellschaft eigen ist, auch die löbliche Regierung nicht umgeht. Gerade dann wird die »res publica« zur »res privata« der Regierung, das heißt »res extra commercium«, das Allgemeingut wird ein Gegenstand kommerzieller und korrumpierter Behandlung, wobei die Bezeichnung des Privateigentums umgeändert wird in eine gemeinrechtliche Kategorie der politischen Gewalt.

Das Prinzip des repräsentativen Staates und überhaupt der Repräsentation ist dem Feudalismus entnommen, d. h. einer gesellschaftlichen Struktur, in der Eigentümer und Herrscher in einer Persönlichkeit vereint waren. Deshalb war in der Vergangenheit der Kampf um die Macht ein Zwist gleichberechtigter Konkurrenten und hatte, wie auch Guizot bemerkt, einen persönlichen Charakter. Es war damals ganz normal, wenn der Sohn den Vater im Kampf um den Thron tötete oder blendete und als Blinden ins Kloster schickte. Der Kampf um die Macht endete also unwiderruflich mit dem Tode oder der Verstümmelung eines der streitenden Partner. Daher ist zur Verteidigung persönlicher Macht nicht nur die Religion, sondern auch

die Zensur eingesetzt, und das politische Vergehen war zur Zeit des Feudalismus und Absolutismus ein Verbrechen gegen die Hoheit (»crimen laesae maiestatis«). Die Bürgerrevolution hingegen trennt Eigentümer und Herrscher voneinander, die Sphäre des politischen Staates, von der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft und deren Privateigentum. Deshalb widerspricht es ihrem liberalen Prinzip, wenn die Regierung und deren Bürokratie die öffentliche Macht als *persönliche* Macht usurpieren. Deshalb muß die gegen die Regierung gerichtete Kritik nicht das Regierungssystem selbst angreifen: die Regierung kann fallen, ohne daß gleichzeitig dem Regierungssystem auch nur ein Haar gekrümmt wird. Der Ideologe des französischen Konstitutionalismus, Montesquieu, war deshalb energisch gegen die Erweiterung der Anwendung des »crimen laesae maiestatis« auf die Regierung: »C'est assez que le crime de lèse-majesté soit vague pour que le gouvernement dégenère en despotisme«. Eine schwächere Form der Repräsentation war im Bürgerstaat in den Rechten der Gesandten und deren Immunität vertreten.

Es ergibt sich aber die Frage: in welchem Maße gilt die liberale politische Kritik an den Regierungsangelegenheiten in der sozialistischen Gesellschaft? Verschwinden, in dieser Gesellschaft, in dieser Form, wie sie sich unmittelbar aus der bürgerlichen Welt entwickelt, die Schwächen und Fehler der menschlichen Natur automatisch, oder sind vielleicht die sozialistischen Regierungen von diesen Schwächen und Fehlern verschont, während es die Bürger nicht sind?

Im Hinblick auf die sozialistische Theorie versuchten wir diese Frage in obigen Ausführungen zu beantworten. Wir haben noch einige ergänzende Beweise für den Widerspruch zwischen Theorie und sozialistischer politischer Praxis zu geben.

In seinem Werk »Klassenkämpfe in Frankreich von 1848 bis 1850« schrieb Marx: »Aber die Revolution, die hier nicht ihr Ende findet, sondern ihren organisierten Beginn, wird keine Revolution von kurzer Dauer sein. Die heutige Generation gleicht den Juden, die Moses durch die Wüste führte. Sie hat nicht nur eine neue Welt zu erobern, sie muß von der Bühne herabsteigen, um den Menschen Platz zu machen, die der neuen Welt gewachsen sind.«

Das Werk der sozialistischen Revolution ist demnach kein Werk von kurzer Dauer und von kurzem Atem. Es gibt sich, im Gegensatz zu den bürgerlichen Revolutionen, nicht zufrieden mit der Erringung politischer Macht und deren mehr oder minder vernünftiger Festigung. Das Proletariat muß wissen, was die Erringung der politischen Macht mit sich bringt, und was für diabolische Kräfte sie entfacht, wenn es nicht im Sumpf der Selbstzufriedenheit und des kritiklosen Vertrauens in »sein« Staat versinken will. Der Aufbau einer neuen, sozialistischen und humanistischen Welt fußt auf der Voraussetzung der Veränderlichkeit der menschlichen Natur. Aber diese Eigenschaft der menschlichen Natur kann nicht durch eine wort-wörtliche Transposition des Hobbesschen Prinzips des absoluten politischen Vertrauens – in diesem Falle in die absolute sozialistische Regierung – zum Ausdruck kommen. Sie kann erst auf Grund der Erkenntnis zum Ausdruck kommen, daß die menschliche Natur auch ver-

dorben ist durch die Einwirkung der Gewohnheiten und Sitten der Welt, denen gegenüber auch die revolutionäre Generation nicht immun ist und es auch nicht sein kann. Deshalb gibt es im Kampf gegen die alte Welt und die korrumpierte menschliche Natur keine anderen sicheren Waffen, als das kraftvollen Bewußtsein der Bürger und der demokratischen Öffentlichkeit, die von der sozialistischen Republik als ihr unantastbarer Ursprung *anerkant* wird. »Das Abtreten von der historischen Bühne« ist keine Laune des Schicksals, sondern die Folge der bewußten Erkenntnis der geschichtlichen Dialektik der Negativität, nach welcher die der »neuen Welt gewachsene« Generation sich nicht bilden kann, solange ihr die alte den Platz nicht räumt.

Diese weitgehende Veränderung ist weder kurz noch schmerzlos, außerdem impliziert sie auch Kämpfe, denn sie entwickelt sich nicht aus sich selbst heraus. Der vulgäre Marxismus hingegen stellt sich die Ankunft der neuen Welt und der neuen Generation erst in einer fernen und unbestimmten Zukunft vor, und diese soll von einer sozialistischen Regierung mit unbeschränktem Mandat vorbereitet werden. Eben in dieser Ideologie, die von Rosa Luxemburg durchschaut und in ihrer Kritik der russischen Revolution eindrucksvoll dargestellt wurde, sind Keime persönlicher Macht, stalinistischer Art in der sozialistischen Gesellschaft versteckt, einer Macht, die die Diktatur des Proletariates in einer Diktatur charismatisch-bürokratischen Typs petrifiziert, und die marxistische Theorie des Absterbens des Staates in die Theorie der Erstarkung des Staates im Sozialismus und der Verschärfung des Klassenkampfes im Sozialismus pervertiert.

In einer solchen Gesellschaft wird der politische Kampf nicht mit humanen Mitteln geführt, wie dies Marx vorausgesehen hatte, sondern mit den Mitteln eines brutalen Terrors, deren sich jede persönliche Macht bedient, um sich an der Oberfläche zu erhalten. Ihre grenzenlose Schwäche äußert sich in einer grenzenlosen Tyrannei, in der der politische Mord keine Strafe mehr ist, sondern ein sakrales »Opfern des Menschen den sterblichen Göttern der Erde«. Weil ein »*crimen laesae maiestatis*« weitgehende Sanktionen nach sich zieht, bleiben für eine Regierungsänderung keine anderen Mittel übrig als Putsch und Staatsstreiche.

Solche Verhältnisse berühren am schwersten die freie Öffentlichkeit, weil die Prinzipien des nackten Kampfes um die Macht buchstäblich auf geistiges Gebiet übertragen werden, wo die »sozialistische« Zensur und die Regeln des »Klassenkampfes auf ideologischem Gebiet« souverän herrschen. »Zurückgezogene und bescheidene Leute« der Regierungszensur, wie Marx sagt, bekannt der Regierung, aber »unbekannt in der Republik der Wissenschaft« und Kunst, treten in der Rolle unfehlbarer Arbiter über Kriterien der Wahrheit und Schönheit auf. Diese »Administration des Geistes« verstopft alle Poren des gesellschaftlichen Fortschrittes, während es die Tür für die Herrschaft einer finstern Reaktion weit öffnet. Im politischen Leben, in dem nur eine Politik erlaubt ist, gedeihen üppig Cliquen, Koterien und Kamarillen, die auf obskure Weise hinter der politischen Szene wirken.

Die aktuelle Krise des Sozialismus ist in erster Linie eine Krise seines Geistes, seiner Institutionen, die den politischen Charakter noch nicht verloren haben. Die Kritik der Gesellschaft ist kein absolutes Allheilmittel zur Überwindung dieser Krise, sie ist aber eine absolute, unumgänglich nötige Voraussetzung für die Fortsetzung der sozialistischen Revolution, wenn sich die meisten ihrer alten Protagonisten in einen süßen Machtschlummer einlullen. Dort wo sich die proletarische Avantgarde in eine konservative politische Elite verwandelt und wo die Arbeiterbewegung die Vitalität eines historischen Subjektes verloren hat, erscheint die humanistische Intelligenz und deren gesellschaftliche Kritik als ihr notwendiger historischer Substitut.

## SENS DE L'ENGAGEMENT EN PHILOSOPHIE

*Danko Grlić*

Zagreb

La question du sens de l'engagement en philosophie n'est-elle pas tout compte fait une question oiseuse? On pourrait certes discourir à l'infini sur la notion philosophique d'engagement, citer quantité d'auteurs, de pensées et de définitions de toutes sortes, mais le non-sens de la question posée découle avant tout du fait que, selon certains théoriciens, la philosophie, d'une manière ou d'une autre, a toujours été engagée et le reste encore. En effet, la philosophie, si elle n'est pas engagée pour la vérité, peut l'être pour la non-vérité, si elle ne veut pas agir dans la réalité, peut vouloir non-agir, si elle ne veut rien d'autre que la philosophie pour la philosophie, elle le veut, précisément, et même si, dans un scepticisme radical, elle le veut rien du tout, ce non-vouloir lui-même suppose un engagement, la volonté du non-vouloir. Il en découle que dès que l'on se met à philosopher, on se trouve philosophiquement engagé. A quoi bon, dans ces conditions, chercher le sens de quelque chose qui va de soi, qui ne saurait se dissocier de l'idée de philosophie, pourquoi parler du sens de l'engagement en philosophie, et non, tout simplement, du sens de la philosophie?

Cette objection que l'on pourrait faire au titre même du présent article n'est pas tout à fait dépourvue de fondement et, je tenterai de le démontrer par la suite, la critique (seulement partielle) qu'elle implique atteint cette prétendue notion de philosophie non-engagée; cependant, il me semble qu'il n'est pas vain de tenter d'éclaircir certains dilemmes, de répondre à certaines thèses discutées, de poser certains questions concernant le sens de l'engagement en philosophie. Et cela d'autant plus que ces derniers temps, sporadiquement il est vrai, l'on voit apparaître aussi chez nous des philosophes qui plaident pour la pureté de la philosophie, pour sa non-ingérence dans quoi que ce soit d'«autre», d'«étranger», qui plaident pour son indépendance absolue vis-à-vis de toute pratique, pour une haute spécialisation qui porte en elle-même son critère, pour l'autonomie et même pour un non-engagement total, considérant par ailleurs que

la plus grande erreur de notre philosophie est son ingérence infantile autant qu'insensée dans les problèmes réels, concrets et pratiques, indignes de la philosophie, de notre monde contemporain.

Autrement dit, de nombreux adversaires de ce qu'on appelle la philosophie engagée considèrent que tout vouloir de la philosophie qui transcende la sphère qui lui est propre (et c'est ce que fait toute philosophie engagée, car elle vise toujours, en tant que philosophie, quelque chose qui ne relève pas, ou qui ne relève pas encore, de la raison philosophique, avec la volonté, précisément, de le devenir), par le fait même, dégrade la philosophie dans sa vocation essentielle: discuter philosophiquement sur des problèmes philosophiques, et non sur des problèmes non-philosophiques. Cette tendance au non-philosophique est considérée non seulement comme indignes d'un effort philosophique, parce que terrestre et banale d'intention, mais encore comme une stérilité philosophique, comme une impuissance à parler un langage authentique sur un terrain éminemment philosophique, comme un pas vers quelque chose qui n'est autre qu'un succédané pur et simple de la pensée véritable, une compensation, un désir d'entrer dans la sphère de la popularité et par là de se détourner — pour cause d'ignorance, ou de stérilité d'esprit — des vrais problèmes philosophiques, graves et sérieux, qui exigent non seulement une connaissance philosophique, mais aussi un talent spécifique. Le terrain de toute philosophie quelle qu'elle soit, les conditions nécessaires à son développement, sont créés par la philosophie pure et par rien d'autre, et il est clair que dans les meilleures conditions imaginables, l'on ne saurait faire un créateur philosophique d'un esprit impuissant et stérile. La philosophie, si elle veut rester telle, serait donc tenue de se détourner de tout acte, de toute détermination relevant de la réalité, et de chercher le sens de son existence dans ses propres préoccupations intellectuelles, au lieu de tenter de transcender son objet. Ce qui est essentiel à son existence, c'est une essence qui lui soit propre, un diapason intérieur, une pensée authentique qui ne cherchera le critère de son authenticité nulle part ailleurs que dans le domaine qui est le sien, qui ne s'imposera pas à la non-pensée, et qui aspirera à sa réalisation dans une sphère où des résistances nonphilosophiques entravent fatalement, et entraveront toujours, un développement indépendant, autonome, et le libre envol de ses pensées.

A la base de ce schéma de réflexions, on trouvera certes un malentendu fondamental, mais aussi une position ontologique tout à fait déterminée dont les représentants de ce qu'on appelle la philosophie pure — aussi haute que soit leur spécialisation, et aussi pure de toute pratique philosophie — ne sont pas toujours conscients. Le malentendu consiste ici à prendre l'une pour l'autre deux choses tout à fait différentes; si la philosophie s'épuise à trouver sa valeur dans un engagement réel et concret dans la réalité telle qu'elle est, c'est-à-dire telle qu'elle est dans sa nonrationalité, si elle s'engage à approcher l'existant à partir du niveau du réellement existant; si elle trouve son sens à s'occuper du quotidien dans le médium du quotidien, alors elle se vulgarise ou même se détruit totalement, détrui-

sant par là non seulement son entité et sa valeur, mais aussi son sens de l'existence. Et elle se transforme — quelles que soient les apparences d'«opposition» qu'elle conserve — en apologétique de l'existant, puisqu'elle pense, crée et agit, avec des indices positifs ou négatifs, dans les coordonnées de cet existant. Mais si la philosophie approche la réalité *philosophiquement*, c'est-à-dire dans un état d'esprit qui ne relève ni de l'affirmation ni de la condamnation (morale, politique ou sociale) de cette réalité, mais dans un état d'esprit dont l'essence est de changer et de nier les suppositions mêmes de la reconnaissance de l'existant en tant que tel et qui refuse de s'abaisser à méditer, louer ou déplorer ce qui est; si donc la philosophie ne veut pas flotter quelque part entre ciel et terre, mais refuse tout aussi bien de s'en tenir au positivement existant; si elle est justement parce qu'elle est pensée en même temps qu'acte humain du changement de l'existant, alors nous nous trouvons dans une situation tout autre qui n'est pas et n'a pas de raison d'être un «abaissement», mais au contraire une élévation de la valeur de la mission de la philosophie et de la vocation humaine dans les rangs de la pensée authentique.

D'un autre côté, la subdivision de la philosophie en philosophie engagée et philosophie non-engagée suppose en dernier ressort une structure onthique permettant en principe l'indépendance totale de la sphère de l'esprit vis-à-vis de la sphère du réel, une distanciation durable entre les deux, la possibilité d'une séparation éternelle entre d'une part l'esprit, la pensée, l'abstrait, le conceptuel, le philosophique, et d'autre part le réel, le concret, l'un ne pouvant s'abaisser jusqu'à l'autre. La philosophie non-engagée estime que cet abaissement est nocif, et la philosophie engagée le juge nécessaire. Mais dans les deux cas, l'être et le logos, l'esprit et le monde, restent deux sphères intactes et distinctes l'une de l'autre, et seule la bonne volonté, un désir d'action, l'engagement, l'ambition non philosophique nourrie parfois par le philosophe, tentent de rapprocher ces deux mondes que séparent des différences essentielles. Si l'on accepte ce schéma dualiste, il est bien vrai alors que la philosophie parle de la réalité sans aucune compétence, puisque, partant d'elle-même, elle ne parle pas d'elle-même mais de quelque chose d'étranger à elle-même. avec le désir de se dépasser dans un acte, alors que par essence elle n'est que pensée pure, notion toute nue, dont l'autonomie est égale à celle du réel lui-même, quelque chose qui prend place entre la pensée et l'acte, par conséquent, encore une fois, un domaine spécifique, un objet spécifique, une intentionnalité spécifique, indépendante du sens de la réalité et de tout l'existant.

Cette prétendue philosophie engagée qui parle du monde et de la réalité devient donc elle-même, par la force des choses, de plus en plus séculiaire, réelle, c'est-à-dire vulgaire, alors que la philosophie non-engagée, parlant de l'esprit à partir de l'esprit, reste conséquente et compétente, puisqu'elle se cantonne dans le spirituel, dans l'esprit pur et rationnel. La différence entre les deux est irréductible et toute philosophie engagée, tôt ou tard, se trouvera dans l'obligation, qu'elle soit engagée directement ou indirectement, et avec plus ou

moins de bonheur, de s'abandonner elle-même en tant que philosophie et de passer à l'action pratique, ou, comme elle l'a fait souvent, à la politique quotidienne. Cette antinomie, aucune philosophie engagée n'aurait pu l'éviter jusqu'à maintenant.

Cependant, je pense que la solution de cette antinomie apparente, qui découle de la différence prétendument fondamentale entre deux domaines — celui du concept pur, nu, indépendant, ou philosophie, et celui du réel, de l'existant, de l'extérieur, ou réalité — se trouve déjà clairement exposée dans Hegel, pour ne parler que de lui. Dans une note marginale de la Philosophie du droit, Hegel écrit: »Pas de prétendues notions nues — la philosophie sait mieux que personne que les prétendues notions nues ne correspondent à rien du tout — mais l'essentiel, c'est leur réalisation, leur concrétisation. Le réel n'est que l'unité de l'intérieur et de l'extérieur — que le concept n'est pas seulement l'intérieur nu, mais aussi le réel, et que l'extérieur réel n'est pas une réalité sans concept, mais doit être essentiellement déterminé à l'aide de notions.« Si l'on admet la supposition hégélienne de l'identité de la raison et de la réalité, supposition sur laquelle repose l'oeuvre de Marx, le problème du non-engagement de la philosophie, de sa non-réalisation et de la différence fondamentale entre philosophie et réalité, devient un pseudo-problème. Si nous le posons maintenant, a posteriori, dans le sens d'une différenciation dualiste totale entre la réalité naturelle, non conceptuelle, profane, et la philosophie pure et vierge du contact de la réalité, nous nous trouvons en fait non *devant* Hegel, mais *derrière* lui.

C'est pourquoi le terme de philosophie non-engagée est en réalité une *contradictio in adjecto*, une notion opposée non seulement à la mission de la philosophie, mais aussi à sa définition-même. En dernier ressort, il en résulte que la philosophie non-engagée n'existe même pas, et ce prétendu non-engagement se présente souvent comme un engagement masqué pour une réalité qui, énoncée ouvertement — simple apologie de l'existant, vie facile, décoration misérable de toutes les plaies et déformations, embellissement rationnel du profane ou du quotidien, fuite devant les problèmes — dégraderait visiblement la vocation du philosophe, qui apparaîtrait alors non seulement comme un non philosophe, mais comme un anti-philosophe. Derrière le voile de la virginité de la philosophie non engagée, on voit souvent apparaître — car ce voile n'est pas opaque — des raisons authentiquement profanes: opportunisme pur et simple, et non, comme on le prétend, défense de la pureté de la philosophie en tant que philosophie. On peut donc dire qu'il n'est pas seulement étrange et insensé, mais aussi en son essence même mensonger, d'avancer que la philosophie ne peut plaire qu'à elle-même, puisque, dans cette apparente neutralité du non engagement et alors même qu'elle se montre arrogante, elle plaît à l'esprit non philosophique et non critique, et pas à la philosophie pure. Aussi la fuite devant les problèmes réels n'est-elle pas seulement la fuite devant la réalité, mais aussi la fuite devant la philosophie.

Cependant, il conviendra ici de souligner que tout au long de l'histoire de la philosophie, et notamment de la philosophie marxiste,

la notion même d'engagement fut compromise par les réalités mêmes dans lesquelles s'engagea la philosophie dite engagée. La tendance à rétablir une philosophie rigoureusement spécialisée et non engagée (telle qu'on la voit aujourd'hui dans de nombreuses analyses logiques ou mathématiques, ou dans la cybernétique, ou dans d'autres thèmes apparemment neutres et rigoureusement spécialisés chers à la jeune génération, en URSS ou dans d'autres pays) eut pour cause la nécessité de se détacher de cet engagement dans le mensonge, dans la propagande de l'existant, dans l'obligation de réunir des plenum et des congrès, engagement imposé à la philosophie pour des buts étrangers à elle et pour l'apologie du non-rationnel, et non engagement de la philosophie elle-même en tant que telle. Ce prétendu engagement de la philosophie dans certains pays socialistes, comme dans certains pays capitalistes, au service de la politique quotidienne, ou des ambitions politiques des individus, son engagement dans la défense de tout ce qui existe, c'est-à-dire de ce qui est essentiellement anti-philosophique, ou, sous la pression de directives imposées ou suggérées d'en haut, son engagement dans l'«autocritique» philosophique, et même, les persécutions anti-intellectualistes, la sauvegarde de l'ordre et de la paix ou tout simplement de l'argent — tout cela a vraiment dévalorisé et même totalement déshonoré la notion même de philosophie engagée.

C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons nous contenter de proclamer que la philosophie véritable est la philosophie engagée sans nous demander comment elle est engagée, de quelle façon, et pourquoi.

D'abord, l'engagement en philosophie doit être vraiment sincère, profond, non simulé, non dirigé de l'extérieur, il doit être l'engagement de la philosophie, et non son engagement pour quelque chose de non philosophique. Cet engagement suppose une attitude non passive, mais active.

La question qui se pose ensuite est celle de savoir si toute philosophie — qui est toujours un vouloir humain, — du fait qu'elle est engagée, se trouve par là-même *philosophiquement* engagée. Dès que je dis ou fais ce que je pense, cet acte prend son sens d'abord parce qu'il apporte un certain novum, parce qu'il dit quelque chose d'inédit jusqu'alors. Donc, tout engagement dans ce novum est en quelque sorte une provocation, qui représente plus ou moins, selon le degré d'originalité de l'auteur, quelque chose d'inattendu, d'inconnu ou même scandaleux aux yeux des autres. Mais l'existence de quelque chose d'original, surtout quand cet original est éphémère, instantané, ne va pas forcément de pair avec le caractère rationnel ou sensé du novum. Souvent, cette originalité ne fait que cacher des cryptogrammes indéchiffrables, et l'énoncé d'un novum prétendu capital et grandiose, mais obscur, l'étalage d'une individualité géniale, et de la supériorité mensongère de l'érudition, un furieux refus de tout l'existant, ne sont que des tentatives faites par le philosophe pour faire endosser la confusion de son esprit au lecteur, au public. »On ne sait pas«, écrit Kant, »ce qui fait le plus sourire, de l'imposeur qui trompe par sa confusion et qui même en tire gloire, ou du public

qui dans sa bienveillance, s'imagine que sa propre impuissance à clairement connaître ou comprendre l'oeuvre du maître, vient du fait qu'on lui jette un tas de grandes vérités, alors qu'il lui semble qu'un exposé qui explique clairement . . . ne pourrait être que l'oeuvre d'un bafouilleur.» L'engagement dans cette pseudo-originalité, dans le jeu morbide des mots et des excès spéculatifs, dans les ambitions instantanées, dans une affectation d'authenticité à tout prix, ne saurait être un engagement philosophique. S'engager philosophiquement dans la philosophie signifie s'engager dans quelque chose de durable, d'essentiel, de valable, de sensé, car tout ce qui devient et qui se veut en même temps nécessaire n'est pas toujours un vouloir réel, de même que ce qui est n'est pas toujours le réel, si l'on entend par réel ce que nous avons désigné du nom de rationnel. On ne peut donc pas dire de toute philosophie qu'elle est engagée en philosophie; elle ne l'est pas si elle n'est pas philosophiquement engagée, c'est-à-dire engagée dans le travail sérieux de l'humanisation réelle et de la rationalisation du réel, à partir de la perspective et de la dimension du rationnel. Elle ne peut donc pas être ancrée dans la déraison de l'aujourd'hui, mais doit être portée par la perspective du possible rationnel, donc du futur.

En parlant de la supposition de l'identité de la pensée et du rêve, j'ai répondu en quelque sorte à la question suivante: pour quoi, au nom de quoi, pour quelle position la philosophie doit-elle s'engager et se battre? Qu'entendons-nous, à la suite de Hegel, de Marx, par réel, réalité? Quand Hegel a parlé ironiquement de la réalité non conceptuelle, il a en même temps montré que la non-rationalité n'est pas la réalité, autrement dit que ce qui n'est pas trempé par la raison, ce qui n'est pas réalisé comme raisonné et rationnel, n'est pas le vrai réel, et n'a pas la dignité du réel. Et Marx, dans toute son oeuvre, a insisté particulièrement sur le fait que la véritable réalité ne consiste pas à s'en tenir à la réalité en tant que facticité, à ce qui simplement est. Le prolétariat, par exemple, n'est pas la facticité ou une partie de la facticité, mais il en est la négation de fait. Et de ce fait-même, il est aussi réel, parce qu'il est négation. Par le fait qu'il nie l'existant au nom du véritable futur, il devient force réelle, plus réelle que ceux qui s'en tiennent au prétendu réel, positivement déterminé.

La notion de réel n'est donc pas donnée, présente en soi, indépendante de nous et de notre action, pour que nous méditations sur elle, à partir d'elle et pour elle, pour que nous accordions plus ou moins avec elle, pour que nous nous accommodions d'elle. Le réel est d'abord notre oeuvre, et la responsabilité de son sens ou de son non-sens, de son intentionnalité envers le nouveau ou de son atrophie dans l'ancien, de sa plus ou moins grande rationalité, incombe à nous-mêmes et non à une nécessité objective, naturelle, fatale et indépendante de nous. Le réel n'est ni un donné ni un état, mais un processus dans lequel est intégré d'abord l'activité elle-même. Et plus l'homme en a conscience, plus il est libre, indépendant de certaines lois étran-

gères à lui, qu'elles portent le nom de forces de production ou de puissances naturelles, de Dieu ou de la Nécessité, de piétinement dans la continuité ou d'immutabilité du traditionnel.

Il n'existe donc pas deux données distinctes: la raison et le réel; et la dialecticité essentielle de ces catégories s'exprime dans le fait que la raison n'est pas la raison si elle n'est ou ne devient pas raison réelle, pas plus que le réel n'est le réel s'il n'est ou ne devient pas le réel rationnel.

La question qui se pose ici est celle de savoir si l'on peut appeler humanisme ce qui ne serait pas en même temps la réalité de l'humanisme, s'il existe un humanisme en tant qu'idée pure d'un côté, et de l'autre, un réel vers lequel cet humanisme n'est que dirigé. Quand il s'agit de la réalisation de la philosophie, on se trouve en face de notions confuses non seulement en ce qui concerne la philosophie, mais aussi en ce qui concerne le réel et la réalité, comme je l'ai déjà fait observer. Si en fait l'on ne comprend pas que la réalité véritable n'est pas autre chose que ce qui change cette réalité, ce qui a l'ambition de faire quelque chose de cette réalité, il est vain de vouloir être réel dans la vie pratique, concrète, dans la réalité, de même qu'il est vain de flotter comme une entité pure au-dessus d'elle. Car la médiation passive d'une réalité qui ne serait que l'idée pure de l'immunité présente dans certaines philosophies tout à fait indépendantes du réel, ou la défense d'un praticisme aveugle, sans idée, sans signification, ne peuvent être humanistes ni l'une ni l'autre, parce que dans les deux cas, l'idée s'oppose à quelque chose dont ne saurait se passer la notion d'humanisme: qu'elle soit réalisée. En effet, quel humanisme est-ce là, que celui qui refuse d'être appliqué en tant qu'humain, ou qui ne tient pas à ce que le réel soit humaniste; et quel est ce réel humaniste qui jette au rebut, comme inutile, toute pensée un peu hardie et autonome concernant l'humanisme? Il me semble qu'il est clair aujourd'hui que l'on ne peut parler d'humanisme quand celui-ci essaye de se réaliser par des moyens inhumains: il ne s'agit alors pas d'humanisme, ni abstrait ni concret, mais d'un faux-semblant, d'une mystification de la notion d'humanisme. La réalité véritable, l'authentique notion d'humanisme, est celle qui veut vraiment transformer la réalité non-conceptuelle pure et simple et l'idée isolée abstraite en réalité humaniste.

Cette notion ainsi définie peut donner lieu à certaines disputes philosophiques sérieuses: mais si leur caractère est vraiment philosophique, elles ne se situent pas au-delà de la réalité. Et d'ailleurs, où l'humanisme de Marx se réalise-t-il mieux, et plus authentiquement, que dans son oeuvre théorique? Un humanisme qui serait identifié avec une praticité aveugle, ou qui, en tant qu'idée, resterait en dehors de l'action réelle et véritable, deviendrait par là-même un pseudo-humanisme; il ne saurait être question d'humanisme quand on a d'un côté une idée de l'humanité qui s'intègre par la suite au réel avec plus ou moins de succès, et de l'autre une application anti-humaniste ou non-humaniste de la même idée qui ne lui correspond

nullement, puisqu'elle était, en soi et pour soi, toujours vierge, sur le plan humaniste, pure, et totalement désintéressée quant au pourquoi et au comment de son application.

La philosophie, en tant que pensée fondamentale s'attachant au réel, prend une part importante au changement de processualité du processus général et de sa direction essentielle. Vu sous cet angle, quelle serait sa fonction spécifique, quel serait le sens de son engagement, sinon le sens fondamental que nous venons de définir?

L'engagement véritable, consciemment humain, l'activité, la volonté tendue vers un but, telles ont en général les caractéristiques de l'humain dans l'homme; il en résulte que l'engagement lui-même suppose certaines qualités propres à l'homme en tant que tel, auxquelles doit s'ajouter encore la dignité du philosophique. Défendre ce mot, se montrer hardi dans l'énoncé de sa pensée et de son vouloir, ne reculer ni devant les menaces ni devant les offres alléchantes, être conséquent envers soi-même, en d'autres termes, marcher droit, comme un homme, telles sont les conditions préalables de tout engagement véritable, face à la servilité, à la docilité dépourvue de principes d'un pseudo-engagement dirigé. Parlant de l'engagement en philosophie, l'on ne doit pas perdre de vue que la situation philosophique contemporaine est tout à fait particulière. On peut dire sans exagérer que dans le monde entier, la philosophie se trouve humiliée dans ses aspirations essentielles, que la raison en général recule — comme le faisait observer Marcuse — et que toutes les forces totalitaires s'unissent pour tenter d'étouffer définitivement cette authenticité, cette personnalité, qui sont le propre de la philosophie et des philosophes. Bien entendu, il ne s'agit pas d'attaques ouvertes contre la philosophie, d'interdictions étalées au grand jour: on peut étouffer aujourd'hui la philosophie avec des moyens beaucoup plus intelligents que le recours à des positions ouvertement anti-socialistes et anti-humanistes. Il existe des méthodes subtiles qui permettent d'entourer la philosophie en tant que telle des brumes de l'oubli, de la ridiculiser, de la reléguer au dernier plan, ou tout simplement — par le développement de la société technocratique, par la préférence donnée aux autres «valeurs» non-humanistes — de la mettre dans une telle situation que chaque mot qu'elle prononce, quelle qu'en soit la hardiesse et la profondeur, tombe dans le vide.

Dans le contexte qui nous intéresse, une autre question se pose: la philosophie doit-elle vraiment puiser sa force et sa vocation, ce qu'elle a à dire, ce qu'elle peut dire, peut-elle vraiment puiser son engagement dans cette humiliation, peut-elle y trouver sa force et sa valeur originelle, et sa mission essentielle est-elle de s'en tenir à ce comportement négatif envers toutes les négativités qui l'entourent et qui sont dirigées contre elle?

Je pense que de cette manière, la philosophie pourrait se perdre rapidement dans un objet dont l'intérêt philosophique est secondaire, sans valeur, les philosophes perdant du même coup, dans une activité stérile et vaine, leur temps et leur énergie.

Par exemple, si nous voulions échanger des polémiques sérieuses avec la plupart de ceux qui nous critiquent, bon gré mal gré, nous serions obligés de nous abaisser à penser conformément au système de coordonnées de ces pseudo-critiques, ce qui serait une humiliation, et ce qui constitue un danger latent pour la philosophie. On nous impose sans cesse de nouveaux systèmes de coordonnées selon lesquels nous sommes positivement ou négativement appréciés, à l'intérieur desquels nous recevons des appréciations plus ou moins favorables, et de toutes façons, qui nous imposent des façons de penser et d'agir qui sont étrangères non seulement à la philosophie elle-même, mais à certaines bases humaines élémentaires indispensables à toute forme de dialogue. Mais réagir à ces façons en se contentant de nier, en tant que philosophes, cette négativité, c'est ne pas voir que l'on rend, bon gré mal gré, un mauvais service à la philosophie, et que l'on tombe purement et simplement dans une discussion imposée de l'extérieur, dans laquelle on traite de questions que l'on ne veut ni ne peut philosophiquement discuter. En effet, quand nous opposons notre pensée à quelque chose, ce à quoi nous l'opposons doit être digne de cette opposition, doit être une pensée à laquelle on puisse appliquer les épithètes élémentaires impliquées par la notion de pensée. Et lorsque notre pensée est authentiquement philosophique, c'est-à-dire située dans un système de coordonnées philosophiques (surtout quand il s'agit de la philosophie marxiste créatrice), ces critiques n'y trouvent plus leur place, et perdent du fait même toute détermination positive ou négative: pour la pensée réelle, elles n'ont tout simplement pas d'existence.

Cela ne signifie nullement qu'il faille permettre aux individus de se déchaîner sans frein contre nous; mais le fait qu'ils se déchaînent ne doit pas devenir notre cadre thématique, ou d'une manière plus générale, notre problème *philosophique*. Il faut répondre à ce phénomène avec simplicité, sans compromis, et en recourant au mépris seulement dans les cas où l'arrogance va jusqu'à attenter à la dignité humaine. Ou alors, ce qui est, à mon avis, le procédé le plus adapté à la situation, il faut porter le ridicule de ces créatures à son comble, sans s'émouvoir le moins du monde de leurs critiques ampoulées et pernicieuses. Mais à ces phénomènes éphémères, il faut bien se garder de donner la dignité de problèmes philosophiques, et d'élever au rang de métaphysique la stupidité pure et simple d'un scribouillard rémunéré. Il faut aussi protéger notre philosophie engagée du danger qu'elle court à vouloir apprécier philosophiquement ces sortes de phénomènes, serait-ce à titre de valeurs purement négatives.

Aujourd'hui plus que jamais, la nécessité, pour un homme, d'avoir à défendre toute parole qu'il prononce est évidente. Le philosophe, s'il se veut digne de ce nom, doit avoir sa personnalité, son authenticité, son éthos, duquel découle tout le véritable pathos du philosophe. C'est là la condition *sine qua non* de la philosophie.

Cependant, la question se pose de savoir dans quelle mesure la marche droite du philosophe est ipso facto philosophie. Dans une société qui ne devrait pas permettre, comme on le laisse faire depuis

des années à certains écrivains d'articles, qu'humanisme ou socialisme humaniste soient mis entre deux guillemets ironiques, mais qui devrait avoir ces notions comme programme de travail et de pensée, dans cette société donc, la marche droite serait quelque chose de normal, mais qui ne suffirait pas à faire le philosophe. En effet, quelles que soient les conditions qui l'entourent, le philosophe ne peut se contenter de vivre de ce qu'il nie, il a à dire quelque chose par lui-même; il faut donc qu'il ait conscience de ce dans quoi il est engagé, et non seulement du fait qu'il est engagé ou ne l'est pas. Il n'est pas engagé dans la seule négation de la bêtise humaine: s'il l'était, restant dans le domaine du bon sens, il ne serait pas tout à fait lui-même au-delà de ces bêtises. Il est engagé dans quelque chose de plus essentiel et de plus valable, il doit poser ses coordonnées de telle manière que pour lui la pensée humaine, lorsqu'elle sera pensée vraiment réel, valable, sérieuse, accèdera à la dignité de philosophie. A l'intérieur de cet effort philosophique, le philosophe a le droit et le devoir d'apprécier le monde autour de lui, de l'examiner critiquement, et de ne pas permettre qu'il soit placé dans une situation à partir de laquelle on le valorise, lui seul et toujours lui, sans possibilité de valorisation d'une position désignant transcender le quotidien, précisément pour le saisir de façon plus rationnelle. C'est dans ce sens que l'on continue à nous traiter d'abstrait, car il est bien évident qu'il nous faut dépasser le maintenant et le ici, élever hardiment sa pensée de *l'éphémère* à *l'essentiel*, pour être en mesure d'acquiescer un coup d'oeil plus clair, plus large et plus profond, du haut d'une montagne où l'air est toujours plus pur et plus frais que dans la plaine.

Une chose est sûre, comme nous l'avons prouvé avant, c'est que nous ne concevons pas l'engagement comme la nécessité de la défense de la philosophie ou comme son opposition à toutes les expressions possibles ou impossibles du non-philosophiques à travers le monde. Il est certes difficile de s'exprimer authentiquement dans un monde non-authentique, de prononcer un mot ou une pensée vrais dans un entourage mensonger et fondé sur l'hypocrisie, si cette parole n'est reçue par personne, s'il n'y a pas d'oreilles, comme dirait Nietzsche, pour l'entendre. Il est évident que, pour que la philosophie soit écoutée en tant que philosophie, il faut qu'il existe certaines conditions préalables, une atmosphère sociale et spirituelle dans laquelle toute parole ne serait pas interprétée, avec les mille sous-entendus, liés aux mots «opposition», «ennemi», «militante anticommuniste», etc., mais comme une parole dans sa vérité, dans sa pureté, telle qu'elle a été dite et pensée. Mais si le sens du monde est voilé par des porteurs de brume professionnels, si la philosophie est entourée de conditions qui lui sont défavorables, ce n'est pas une raison pour substituer à ces conditions la philosophie elle-même. Si en fait nous fondions la philosophie et l'engagement de notre philosophie sur le seul fait qu'elle est menacée en tant que philosophie, si nous tentions de construire sur cette base seule les prémisses d'une philosophie future, nous ne ferions que nous répéter constamment, tourner en rond, et nous épuiser.

Cependant, quoi qu'il en soit, je pense qu'il faut éviter de tomber dans une autre illusion: celle qui veut le philosophe, en tant qu'individu, et professionnellement, ou mieux, d'après son rôle dans le monde, peut facilement gagner son droit philosophique élémentaire à l'authenticité de la pensée réelle. Si les philosophes ont une tête, ce n'est pas pour la hocher, ni pour s'en servir, pour faire des signes de dénégation, ou d'affirmation, mais pour penser en toute indépendance. Cependant, ce droit à penser m'apparaît en fait comme jamais acquis, et cette lutte comme devant durer toujours, tant que dureront les philosophes et la philosophie. C'est la raison pour laquelle je considère que nous ne pourrions pas caractériser notre philosophie contemporaine, comme certains le font, comme une philosophie ayant dépassé sa phase de lutte, sa puberté, après avoir gagné certains droits élémentaires. Maintenant, nous dit-on, ces droits sont plus ou moins garantis, de même que des discussions sur un niveau intellectuel plus élevé, et nous pourrions du fait même passer dans les eaux tranquilles et construire une épistémologie neutre, spécialisée, scolaire, débarrassée des nécessités inhérentes à la lutte future, au danger, à l'aventure intellectuelle.

Il me semble que ce serait tomber dans une illusion de principe, si nous l'appliquions à nos conditions, à nos coordonnées concrètes, si nous en venions à penser que le droit à la pensée autonome est ici, et pour toujours, gagné et garanti.

Je pense que c'est justement là que la philosophie se distingue de toutes les autres sciences particulières à l'intérieur desquelles l'homme peut, du moins pour un certain temps, gagner le droit de traiter scientifiquement les problèmes qui l'intéressent. Quand nous nous débarrasseront par exemple, des primitifs importuns qui veulent tout diriger, nous aurons un art vétérinaire scientifique, une économie scientifique, et dans certains domaines, les ignorants ne s'imposeront plus comme ils l'ont fait jusqu'à présent. Cela peut être obtenu et doit l'être, de manière à ce que les spécialistes puissent obtenir la place à laquelle ils ont droit, pour édifier en paix leur science et la développer. Mais il en va autrement, j'en ai peur, avec la philosophie, qui n'entrera pas si facilement dans les eaux de la tranquillité. La philosophie ne devrait pas vivre dans cette illusion, qui ne lui permettra ni de gagner son «droit», ni d'acquiescer son objet et l'horizon critique de sa pensée en général. Il ne faut pas oublier, entre autre, que nombreux seront ceux qui — comme on l'a vu jusqu'à maintenant dans le monde entier, à l'est et à l'ouest, aujourd'hui comme hier — admettront difficilement que le mot authentiques soit appliqué spontanément et sincèrement à des «non-appelés, non sur un problème accessoire mais sur un problème essentiel de notre monde. Et la philosophie n'est pas la philosophie si elle ne parle pas des problèmes essentiels ouvertement, avec conséquence et sans compromis: ce n'est pas si simple, et il ne semble que, si nous donnons à cet état le nom de phase, c'est une phase qui n'a jamais été dépassée par personne au monde, et que nous ne dépasserons pas. Nous allons peut-être bientôt, peut-on dire, philosopher à un niveau supérieur, nous emploierons une terminologie

plus spécialisée, nous n'aurons peut-être plus l'occasion de nous battre contre certains obstacles remettant en question la philosophie même, mais nous devons toujours, à mon avis, lutter, combattre tous ceux qui — et ils sont légion dans le monde entier — considèrent qu'il suffit de réaffirmer, de remplir et d'orner l'existant, sans changer essentiellement, c'est-à-dire rationnellement, le monde.

De nombreuses forces, dans ce monde qui est nôtre et le devient de plus en plus, sont dirigées vers la destruction de l'homme, vers la soumission, vers le refuge dans les régions partielles de la spécialité pure, vers l'isolement de l'homme, vers sa transformation en une sorte de main surajoutée à la machine, ou à l'idéologie de l'état, vers l'émiettement de ses puissances personnelles essentielles. Dans ce monde-là, la philosophie cesse d'être philosophie si elle n'est pas engagée dans l'intégration de la personne humaine, dans le retour de l'homme à l'humain, dans la transformation du monde en monde de l'homme.

## DAS BILD DER GEMEINSCHAFT UND DIE GESELLSCHAFTLICHE SITUATION UNSERER ZEIT

*Mihailo Đurić*

Beograd

Es ist kennzeichnend für unsere Zeit, daß in einer Welt, deren soziales Leben im wesentlichen den Tendenzen zur Rationalisierung und Bürokratisierung unterworfen ist, das Wunschbild der Gemeinschaft wieder lebendig wird. Bei verschiedenen Anlässen und von verschiedenen Standpunkten aus wird heute immer öfter auf die Notwendigkeit hingewiesen, das Gemeinschaftsleben wieder anzuregen und zu einer Lebensform in kleinen gesellschaftlichen Gruppen zurückzukehren. Das ist ein Thema, das sowohl in der kapitalistischen als auch in der sozialistischen Welt immer wieder aufklingt. Bekanntlich hatte sogar Max Weber, dieser hervorragende Kenner der rationalen Struktur der westlichen Kultur und der rationalen Organisation der kapitalistischen Wirtschaft, der aber zugleich die gemeinschaftsgefährdenden Tendenzen dieser gesellschaftlichen Entwicklung ganz genau erkannt hat, an einer Stelle angedeutet, daß der einzige Ausweg aus der Sackgasse der Bürokratisierung in dem Versuch zu suchen ist, den Schwerpunkt des sozialen Lebens von den großen, unüberschaubaren Organisationen wieder in kleine gesellschaftliche Gruppierungen zu verlagern, und zwar auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens. Weber hat sich zwar über eine solche Möglichkeit weiter nicht bestimmter geäußert. Sein ganzes Interesse galt ja der Frage, ob und wie es dem Menschen möglich wäre, in den Bedingungen der bestehenden Ordnung als Mensch zu leben. Heute aber ist die Frage nach einem wirkungsvollen Widerstand gegen die Bürokratisierung des gesellschaftlichen Lebens zu einem Gegenstand besonderen Interesses geworden. Viele zeitgenössische Philosophen, Soziologen und Journalisten sehen heute in der Wiederherstellung von Gemeinschaften, d. h. kleineren gesellschaftlichen Mittelpunkten, in denen der Mensch jene geistige Befriedigung finden könnte, die nur die menschliche Nähe und die gegen-

seitige Verbundenheit mit anderen Menschen vermittelt, den einzigen Weg zu einer freien, menschlich emanzipierten Gesellschaft. Es gibt sogar einige schon praktische Versuche, diese schicksalhafte Frage unserer Zeit im Rahmen kleiner gesellschaftlicher Gruppen zu lösen.

Es wäre interessant und unbedingt notwendig, Sinn und Begründung der heutigen Forderung nach Gemeinschaft von philosophisch-anthropologischen Standpunkt aus zu erforschen. Das wäre jedoch ein ganz eigenes Thema. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß sich an den erwähnten theoretischen und praktischen Versuchen, den Einfluß der Bürokratie durch gesellschaftliche Maßnahmen zu neutralisieren, die Tendenz ablesen läßt, die Aufmerksamkeit von den allgemeinen Tendenzen auf besondere, partielle Aspekte zu lenken, die Gesellschaft als Ganzes unberücksichtigt zu lassen und kleinere gesellschaftliche Kristallisationspunkte als völlig selbständige gesellschaftliche Formen, die in einem gesellschaftlichen Vakuum schweben, aufzufassen. Es wäre jedoch gefährlich, sich der Hoffnung hinzugeben, die Stellung des Menschen in der Gesellschaft könnte sich dadurch wesentlich ändern, daß ihm das Recht bewilligt wird, etwa jene Menschen liebzugewinnen, mit denen er sich ganz zufällig an einem bestimmten Arbeitsplatz zusammenfindet, oder etwa an seiner Arbeitsstelle das Mitbestimmungsrecht auszuüben oder gewisse Vereinigungen zum Zweck des Abreagierns vitaler Instinkte oder zur Pflege quasi-geistiger Werte zu bilden und zu fördern. Auf diese Weise wird nur eine Scheingemeinschaft gebildet, und das könnte die Stellung des Menschen in der Gesellschaft eher verschlimmern als verbessern. Denn eine Scheingemeinschaft stellt gar keinen echten gesellschaftlichen Stützpunkt dar, in dem der Mensch einen Rückhalt im Kampf für seine Freiheit und menschliche Würde findet, und noch viel weniger stellt solch eine Gemeinschaft ein Glied in einer Kette dar, durch das sich der Mensch eng an die Gesellschaft als Ganzes anschließen könnte. Im Grunde genommen ist eine Scheingemeinschaft nichts anderes als ein Organ der abstrakten, unpersönlichen Macht der Gesellschaft. Mit Hilfe solch einer Gemeinschaft verklärt die Gesellschaft den Menschen im Namen seiner Befreiung.

In der folgenden Darstellung werden wir versuchen, vom soziologischen und kulturhistorischen Standpunkt aus etwas über den Sinn und die Aussichten der heutigen Forderung nach Gemeinschaft zu sagen.

Wollte man alle Bewegungsrichtungen und Tendenzen unseres Jahrhunderts, all das, was den jetzigen gesellschaftlich-geschichtlichen Augenblick prägt, was die gesellschaftlich-geschichtliche Situation, in der sich der Mensch heute befindet, so einmalig und im Vergleich zu allen früheren Situationen so ungewöhnlich erscheinen läßt, auf eine einfache Formel bringen, dann könnte man sagen, die Weltgeschichte habe heute zum ersten Mal eine erdumspannende

Richtung genommen<sup>1</sup> und die Menschheit wäre heute zum ersten Mal in der Lage, sich ihres gemeinsamen Schicksals und gemeinsamer Bestimmung bewußt zu werden. Mit andern Worten: Eines der wichtigsten und wesentlichsten Kennzeichen unserer Zeit liegt gerade darin, daß die Menschheit heute viel enger und unmittelbarer als je miteinander verbunden ist und daß sich heute auf der ganzen Welt dieselben gesellschaftlichen Prozesse abspielen, daß alle Völker heute an einem einheitlichen Geschehen teilhaben, daß das gesellschaftliche Leben heute schon fast auf allen geographischen Breiten und Längen unserer alten Planeten sehr ähnlich ist. Das soll selbstverständlich nicht heißen, daß wir für die zahlreichen Unterschiede in der inneren Struktur und Organisation der kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaft blind sind, noch daß wir den politischen Antagonismus zwischen Ost und West unterschätzen und noch viel weniger, daß wir die Möglichkeit eines offenen Machtkampfes zwischen den einzelnen nationalen Gesellschaften innerhalb der beiden großen rivalisierenden Lager ausschließen. Die zeitgenössische Welt ist alles andere als eine idyllische Gemeinschaft gleichberechtigter und friedliebender Völker. Dabei wollen wir aber in unserem Zusammenhang nicht verweilen. Hier soll von einer viel tieferen Schicht des gesellschaftlichen Seins, die jenseits der bestehenden politischen Unterschiede und Gegensätze ihre Wurzeln hat, die Rede sein.

In dieser ausgesprochen soziologischen Dimension des sozialen Lebens, auf dem Gebiet, wo die charakteristische Einförmigkeit aller Bewegungen und Tendenzen unserer Zeit am deutlichsten in Erscheinung tritt, nimmt der Prozeß der Industrialisierung — ein äußerst dynamischer Faktor, der auf dem Bündnis zwischen Wissenschaft, Technik und Industrie beruht — eine Sonderstellung ein. Es ist leicht zu erkennen, daß die Macht, die zur Bildung der gesellschaftlich-geschichtlichen Situation, in der wir uns heute befinden, am meisten beigetragen hat, die viele Völker aus dem jahrhundertalten Dornröschenschlaf geweckt und zusammen mit anderen Völkern in den allgemeinen Sog gerissen hat, nicht Ungewöhnliches und Intimes an sich hat, nichts Geheimnisvolles und Irrationales. Es handelt sich hier um keine geistige Macht, um keine große Idee, keine religiöse Verückung, keine humanistische Bestrebung, sondern um etwas ganz Gewöhnliches, Leeres und Äußerliches, etwas, was auf den ersten Blick ganz selbstverständlich und unproblematisch scheint — es ist nur eine bestimmte Technik, eine bestimmte maschinell-industrielle Herstellungsweise materieller Güter und eine bestimmte funktionell-rationale Art der Arbeitsorganisation. Vor dieser unpersönlichen Macht verblassen die nationalen und kulturellen Charakteristika der einzelnen Völker. Ja, es hat den Anschein, als ob alle Völker bestrebt wären, so schnell und vollständig wie möglich all!

<sup>1</sup> Das hat auch Hans Freyer in seinem Werk *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1955, hervorgehoben. In diesem Buch kann man viele interessante Beobachtungen finden und auch in theoretischer Hinsicht bietet es viele Anregungen. Zum weiteren Text siehe auch Herbert Marcuse *One Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, Beacon Press, 1964.

das abzuschütteln, was ihre technische und industrielle Entwicklung beeinträchtigen könnte. Wenn überhaupt von irgendwelchen Idealen, für die sich die breiten Massen in allen Erdteilen begeistern, die Rede sein kann, dann muß gesagt werden, daß die Vergrößerung des technisch-wirtschaftlichen Potentials und die Erhöhung des allgemeinen Lebensstandards das höchste, wenn nicht auch das einzige Ideal unserer Zeit ist. Daß die Sachen wirklich so stehen, kann man schon daraus ablesen, daß heute die Entwicklungsstufe der Industrie, die an der Stahlproduktion umgerechnet auf die Einwohner heute offiziell den Maßstab für den Stand des gesellschaftlichen Fortschritts abgibt, sowohl von den regierenden Kreisen als auch von denen im Osten anerkannt wird.

Das ist selbstverständlich kein Zufall. Man muß lernen, die Gegenwart vom Standpunkt der Geschichte aus zu betrachten. Nur auf diese Weise kann die Gegenwart in ihrem eigentlichen Wesen verstanden werden, nämlich als ein bestimmter geschichtlicher Zustand, der seine Wurzeln in der Vergangenheit hat und in die Zukunft hineinragt. Andernfalls geht die Gegenwart leicht im Fluß des Vergänglichen, mit all seinen zufälligen und unwichtigen Schwankungen unter. Das ist also damit gemeint, wenn wir sagen, daß der Prozeß der Industrialisierung ein andauernder geschichtlicher Zustand ist. Obwohl dieser Prozeß in einigen Ländern noch in seinen Anfängen steckt, während er in anderen schon stürmische Aufstiege feiert, zieht er überall die gleichen sozialen Folgen nach sich. In ihm ist eine Macht wirksam, die wohl möglich schon morgen die ganze Menschheit in Komfort und materiellem Wohlstand vereinigen kann. Im Vergleich mit der ganzen bisherigen Geschichte, die es nur einer verhältnismäßig dünnen Gesellschaftsschicht erlaubte, frei von jeder materiellen Not und ohne Sorge um die primitivsten Lebensvoraussetzungen zu leben, ist das zweifellos ein Vorgang von größter Bedeutung. Soweit ersichtlich, gibt es keine wirkliche Macht, die den Prozeß der Industrialisierung unterbinden, seine volle Entfaltung in allen Ländern vereiteln könnte, und zwar in absehbarer Zeit. Es werden vielleicht nicht mehr als zwei bis drei Menschenalter zu vergehen brauchen, bis dieser Prozeß überall abgeschlossen sein wird. Das schließen wir aus der Tatsache, daß die Automatisierung, die heute in den technisch entwickeltesten Ländern der Welt im großen Stil eingeführt wird, den Endpunkt, den Gipfel, die Erfüllung der Industrialisierung darstellt.

Von seinen ersten Anfängen an, seit dem Augenblick, als der Prozeß der Industrialisierung am Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts in Westeuropa einsetzte, hat er die Geister in Unruhe versetzt. Ohne zu übertreiben, kann man sagen, daß alle Denker und Träumer jener Zeit und vielleicht mehr noch die Menschen der Tat sich sehr früh der revolutionären Bedeutung dieses Prozesses bewußt geworden sind. Die kühnsten und eifrigsten Verfechter des Neuen verstiegen sich sogar zu der Voraussage, daß die Entwicklung von Wissenschaft, Technik und Industrie die Welt gänzlich umformen und die Nationalitäten auslöschen würde. Selbstverständlich gibt es heute, nachdem die technische und industrielle Entwick-

lung manche augenfällige Spuren auf der Erde und im Inneren des Menschen hinterlassen hat und ganz besonders nach den Erfahrungen aus zwei Weltkriegen, immer weniger Menschen, die mit so viel Optimismus auf die Zukunft der technisch-industrialisierten Zivilisation schauen. Aber das will nicht viel besagen. Man muß nicht unbedingt große Hoffnungen auf die Entwicklung von Wissenschaft, Technik und Industrie setzen, um einzusehen, daß diese Entwicklung einen wesentlich revolutionären Charakter hat. Jeder, der zu sehen und zu denken vermag, kann sich davon überzeugen, daß der Beginn der industriellen Epoche um die oben erwähnte Jahrhundertwende einen weltgeschichtlichen Umschwung von erstrangiger Bedeutung darstellt, da sich durch die Herstellung und Vervollkommnung verschiedener Maschinen und technischer Geräte und durch die Umlagerung der physischen und geistigen Arbeitslast vom Menschen auf die Maschine, die Einstellung des Menschen der Welt gegenüber, seine Lebensweise, sein inneres Wesen von Grund auf verändert haben.

In der technisch-industriellen Zivilisation — wie der wenig bekannte französische Soziologe und Anthropologe André Varagnac gesagt hat — hört der Mensch auf, sich für die lebendige Natur zu interessieren, er verläßt die Tier- und Pflanzenwelt, um sich der leblosen Natur, der Welt der Metalle, des Betons, der Elektrizität und der Atomenergie zuzuwenden.<sup>2</sup> Oder wie es Arnold Gehlen, und zwar in Anlehnung an Alfred Weber, überzeugend formuliert hat, befindet sich die Menschheit heute am Anfang einer stürmischen wissenschaftlichen und industriellen Entwicklung, an einer schicksalhaften kulturellen Wegscheide, in einer Übergangsphase, die vor weniger als zwei Jahrhunderten begonnen hat und über deren letzten Endpunkt noch nichts Bestimmtes ausgesagt werden kann. Nach Gehlens Meinung<sup>3</sup> ist nur soviel klar, daß der Prozeß der Industrialisierung ein langwieriger und weitreichender Prozeß ist, der in einer totalen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, geistigen und moralischen Revolution besteht, und daß dieser Prozeß nur mit jenem revolutionären Prozeß vergleichbar ist, der sich zu Beginn der jüngeren Steinzeit abgespielt hat, als der Mensch von der nomadenhaften Lebensweise und jagdmäßig-sammlerischen Produktionsform zur agrarischen übergegangen ist, damals, als die ersten festen Siedlungen entstanden und der Mensch sich mit Bodenbestellung und Viehzucht zu befassen begann. Denn während damals in jener revolutionären, vorgeschichtlichen Zeitspanne die Fundamente für die ganze weitere kulturelle Entwicklung, und zwar nicht nur für die wirtschaftliche

<sup>2</sup> André Varagnac, *De la préhistoire au monde moderne*, Paris, Plon, 1954.

<sup>3</sup> Die ausführlich in zwei Werken Gehlens dargestellt wird: *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt/M – Bonn, Athenaum, 1956, und *Die Seele im technischen Zeitalter, Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg, Rowohlt, 1957, wie auch in vielen anderen Artikeln, die in dem Sammelband *Anthropologische Forschung*, Hamburg, Rowohlt, 1961, erschienen sind. Gehlen selbst, bei dem man auch die Angabe über Varagnacs Arbeit finden kann, erwähnt an mehreren Stellen, daß Alfred Weber diesen Standpunkt als erster in seinem vielleicht bedeutendsten Werk *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*, Leiden, A. W. Sijthoff, 1935, S. 399–400, angedeutet hat.

und soziale, sondern auch für die geistige und moralische Entwicklung gelegt wurden, werden in der modernen Gegenwart nach und nach alle Kulturformen, Ideale und Normen der vorindustriellen Welt endgültig zerstört und die Fundamente gelegt für eine neue einheitliche, bis jetzt noch nicht da gewesene Lebensweise unter den Bedingungen, die an den totalen Sieg des Menschen über die Natur grenzen.

Aber wie richtig auch die Behauptung sein mag, daß der Prozeß der Industrialisierung letzten Endes das Menschengeschlecht aus der bisherigen Geschichte hinausführt, weil er den Rahmen der traditionellen Lebensweise des Menschen sprengt und den Menschen von dem Boden, an den er seit der jüngeren Steinzeit so eng gebunden war, loslöst, muß doch gesagt werden, daß dieser Prozeß seine tiefsten Wurzeln in der kulturellen Tradition des Westens hat. Sein wahrer Sinn kann auch nicht anders als aus der kulturellen Atmosphäre, in der er entstanden ist, und mit Hilfe der geistigen Voraussetzungen, auf denen er beruht, verstanden werden. Diejenigen irren sich gründlich, die meinen, die Entwicklung von Wissenschaft, Technik und Industrie stünde in einem tieferen Zusammenhang mit den nützlichen Folgen, die diese Entwicklung für das soziale Leben mit sich bringt, und ebenso unterliegen die einem Irrtum, die annehmen, die Neigung zur wissenschaftlichen Erforschung der Natur und zu technischen Erfindungen hätte in erster Linie utilitaristische Gründe. etwa so, als ob die Menschen nur deshalb die Maschine erfunden hätten, um die Menschheit zu beglücken, und als ob den Entdeckern daran gelegen gewesen wäre, eine möglichst große Anzahl von Mitmenschen von der Last der physischen Arbeit zu befreien und ihnen ein leichtes Leben zu ermöglichen. In Wirklichkeit wurde die moderne Wissenschaft, Technik und Industrie von einer mächtigen geistigen Kraft ausgelöst. Oder genauer: Der Prozeß der Industrialisierung hat seine tiefste Wurzel in einem ursprünglich religiösen Motiv. In einem Motiv, das sich in der Religion und den Mythen fast aller Völker findet und das auf besondere Weise in der Religion und dem religiösen Bewußtsein des christlichen Abendlandes zum Ausdruck kommt. Es ist das magische Motiv der Vergöttlichung des Menschen.

Die Religion und die religiösen Faktoren spielen bekanntlich im sozialen Leben eine ungeheuer wichtige Rolle, weil fast alle Unterschiede und Gegensätze, denen wir auch auf anderen Gebieten des kulturellen Lebens in der späteren Phase der gesellschaftlichen Entwicklung begegnen, in der Sphäre der Religion sehr zugespitzt erscheinen. Deshalb ist es oft so aufschlußreich, auch die verborgenen und tiefsten Aspekte und Schichten der religiösen Erfahrung zu erforschen, selbst dann noch, wenn es von vonherein feststeht, daß eine religiöse Erfahrung gar keinen unmittelbaren Anteil mehr an der Gestaltung der jetzigen sozialen Lage hat. Das hat uns Max Weber überaus deutlich und überzeugend aufgedeckt in seiner berühmten Studie über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus, wie auch in seinen übrigen Studien über die Soziologie der Religion. Diese Arbeiten sind auch heute noch unübertreffliche Beispiele für

soziologische Analysen. Unsere Darstellung will nur auf mögliche und notwendige Ergänzungen und Erweiterungen von Webers Forschungs-ideen aufmerksam machen.

Im Gegensatz zu den großen Kulturen des Ostens, hatten in der Religion und dem religiösen Bewußtsein des Westens die voluntaristischen Elemente seit eh und je den Vorrang vor den intellektualistischen. Lange bevor die Reformation dem aufgeschwollenen Wachstum des religiösen Gefühls Tür und Tor öffnete und die breiten Volksmassen zu unermüdlicher Arbeit an der Errichtung des Reiches Gottes auf Erden anspornte, schätzte man schon im Westen das aktive Glaubensbekenntnis höher als die passive Kontemplation; der Kampf für Gott wurde bei weitem dem Leiden in Gott vorgezogen. Bereits im mittelalterlichen Christentum, das sich unter der Schirmherrschaft der katholischen Kirche entwickelte, sind Richtung und Charakter der ganzen späteren religiösen Entwicklung angelegt. Hier finden wir schon jene Form des religiösen Bewußtseins im Keime vor, die später ihren Höhepunkt zur Zeit der Renaissance und der Reformation erreichen sollte, eine Form, die sich deutlich gegen die Mystik absetzt, die Bildung eines europäischen Rationalismus weitgehend beeinflusst und letzten Endes den ersten Anstoß zur Bildung verschiedenartigster Bestrebungen und Manifestationen des kulturellen Lebens in Westeuropa im Laufe vieler Jahrhunderte gegeben hat – gemeint ist jene Form des religiösen Bewußtseins, die wir *Magie* nennen.

Worin die wahre Natur, die Größe und die Anziehungskraft der *Magie* liegt, kann man am besten erkennen, wenn man sie mit der *Mystik* vergleicht.<sup>4</sup> Dann wird sofort ersichtlich, daß die *Magie* auf einem ganz besonderen Verhältnis des Menschen zu Gott beruht. Für sie gibt es keine absolute Grenze zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Wesen, die für alle *Mystik* so grundlegend ist. Anders als die *Mystik*, die den Verzicht auf alle diesseitigen Wünsche und Interessen sowie ein völliges Aufgehen der individuellen Seele in Gott fordert, stärkt die *Magie* den Stolz und das Selbstbewußtsein der Gläubigen dadurch, daß sie die unbegrenzte Kraft des religiösen Willens betont. Zum Unterschied von einem religiösen *Mystiker*, der sich der höheren Macht, von der er Gnade und Heil erhofft, beugt, erhebt sich der religiöse *Magier* weit über den Gegenstand seines Glaubens. Er will bis in den Kern des göttlichen Mysteriums vordringen, er will Gott zwingen, sich ihm zu beugen, das zu tun, was er von ihm verlangt. Mit einem Wort, der religiöse *Magier* will mehr werden, als nur gottähnlich, er will Gott gleich, er will selbst zum Gott werden. Deshalb begnügt sich *Magie* nie mit dem stillen, ergebene Gebet, sondern sie fordert die Bestätigung des Glaubens durch Wunder und Wundertaten. Was wäre das für ein Gottesdienst, der nicht imstande wäre, Gott zu zwingen, dem Menschen zu dienen?

<sup>4</sup> In begrifflich-analytischer Hinsicht sind die Resultate, die Georg Mehlis erzielt hat – *Die Formen der Mystik*, Logos, II, 1911, S. 243–255 – sehr bedeutsam. Vom kulturhistorischen Standpunkt kann man einige interessante Suggestionen in dem Buch von Oswald Spengler *Der Mensch und die Technik*, München, C. H. Beck, 1931, finden.

Aber gerade dadurch, daß die Magie den Menschen so weit erhöht, daß sie ihm titanische Eigenschaften beimißt, daß sie ihn Gott gleichsetzt, verstößt sie gegen die tiefsten religiösen Gefühle der mystischen Religiosität. Für die Mystik war die Magie – und wird es auch immer bleiben – ein Synonym für die sündige menschliche Unersättlichkeit und Hoffart. In diesem Sinne verabscheut der Mystiker immer den Magier, in dem er den leiblichen Teufel sieht.

Das soll aber selbstverständlich auf keinen Fall heißen, daß das Christentum des Westens für alle Werte der mystischen Religiosität blind und taub gewesen sei. Die Elemente der Magie haben auch nie eine kanonische Bestätigung erfahren oder die Organisation der katholischen Kirche gefährdet.

Es ist eigentlich schwer, konkrete historische Beispiele anzuführen, in denen die genannten Formen des religiösen Bewußtseins in reiner Form erscheinen. Viel öfter sind diese Formen vermischt – sowohl in der religiösen Erfahrung der alten orientalischen Völker, als auch in der religiösen Erfahrung der modernen Völker Europas und Amerikas –, obwohl man zugeben muß, daß in den religiösen Umwälzungen des christlichen Abendlandes zur Zeit der Renaissance und der Reformation die Elemente der Magie deutlich das Übergewicht über die Elemente der Mystik gewinnen. Es waren übrigens gottesfürchtige Dominikaner- und Franziskanermönche, die sich in der Überzeugung, die Naturkräfte könnten dem menschlichen Willen untergeordnet werden, bereits im 13. und 14. Jahrhundert die Köpfe über die Geheimnisse der Natur zu zerbrechen begannen. Aus den winzigen Zellen ihrer über ganz Europa zerstreuten Klöster verbreiteten sie die Auffassung, man könne Gott tiefer erkennen, indem man die Natur und nicht die heilige Schrift erforsche; nur dank der Bemühungen dieser Mönche stand die Naturforschung sehr bald fest auf eigenen Füßen. Die katholische Kirche hat zwar diesen Vorkämpfern der experimentellen Naturwissenschaften nie die verdiente Anerkennung gezollt. Ja, die kirchlichen Würdenträger haben bald sehr genau erkannt, daß dieser sonderbare Gottesdienst eigentlich der Aufruf zum offenen Aufstand gegen Gott ist. Sie brauchten nicht erst bei Spinoza nachzulesen, daß Gott und die Natur ein und dasselbe seien, um zu verstehen, woher der rebellische Instinkt, wohin dieser Drang nach neuen Erkenntnissen und technischen Erfindungen rührt und führt, sondern sie stempelten die kühnen Naturforscher sofort als falsche Propheten und Ketzer ab. Diese aber setzten ihre Tätigkeit bis ins 20. Jahrhundert hinein fort.

Aus solchem geistigen Klima, auf solchem religiösen Untergrund, wie wir in großen Zügen darzustellen suchten, erwuchs das Bestreben des Menschen, die Geheimnisse der Natur zu erforschen, und er erprobte seine Befähigung, den kommenden Kreuzzug gegen die Natur zu führen. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß die gesellschaftliche Entwicklung im Westen bald die Richtung nahm, die uns heute nur zu gut bekannt ist. Oder besser: Es ist verständlich, warum es den Europäern in verhältnismäßig kurzer Zeite gelang, einen Weg zum Ziel zu finden, warum es ihnen gelang, etwas zu schaffen, was sich die Völker anderer Erdteile nicht vermochten. Zum

Unterschied von allen anderen Völkern der Erde haben die Europäer eine entscheidende Wendung zu praktischen Tätigkeiten vorgenommen, vorzüglich dadurch, daß sie von den früher bekannten und erprobten Wegen der Magis Abstand nahmen. Das ist einer von den wichtigen Punkten, dem man bei jeder Bewertung der Rolle und der Bedeutung Westeuropas für die Weltgeschichte Rechnung tragen muß. Seit der frühesten Zeit begnügte sich der Europäer nicht mit den bescheidenen technischen Hilfsmitteln, deren sich auch alle anderen Völker der Erde zu gleicher Zeit bedienten. Und was noch viel wichtiger ist, sie fanden die weitverbreitete Praxis einer supranaturalen Einwirkung auf die Umgebung zuinnerst unannehmbar; gemeint ist jene primitive Technik, deren Reste man übrigens auch heute noch überall auf der Welt finden kann, auf den natürlichen Lauf der Dinge mit Hilfe von Zauberformeln, Zaubersprüchen und – gesten einwirken zu wollen, von denen man nie vorher wissen kann, ob sie auch wirklich zu den gewünschten Folgen führen werden und noch viel weniger, worauf sich die Erwartung, daß die gewollte Wirkung eintritt, eigentlich gründet. Den Begründern der modernen Naturwissenschaft mußte diese imaginäre Macht über die Natur, die die Magie zu bieten hatte, lächerlich und armselig vorkommen. Sie waren von der Idee bessen, die Naturkräfte wirklich in die Hand zu bekommen, sie also nicht nur durch Gedanken, in der Phantasie, in religiösen Spekulationen und in der Begeisterung, sondern sie auf die natürlichste Weise zu beherrschen – mit Hilfe einer neuen Technik, durch Maschinen und technische Geräte, die nach streng rationalen und mathematischen Prinzipien konstruiert waren. So hat das ursprüngliche Streben des Menschen, die Natur zu besiegen und sich selbst auf die Ebene der Gottheit zu erheben im Westen begonnen, sich in Realität umzusetzen. Gerade dank der Tatsache, daß Wissenschaft, Technik und Industrie eine wirkliche und nicht nur eine imaginäre Macht über die Natur ausüben, hat der moderne Europäer als erster die reale Chance gewonnen, den Triumph eines völligen Sieges zu erleben, seinen grenzenlosen Stolz zu befriedigen, indem er die Naturmächte gebändigt, sie seinem Willen gefügig gemacht und sie gezwungen hat, ihm zu dienen.

Mit der Zeit hat sich jedoch alles verändert. Sobald die ideelle Plattform, von der auch der Mensch gegen die Natur ankämpfen konnte, endgültig ausgebaut war, sobald das menschliche Trachten nach Befreiung von der traditionellen Lebensweise revolutionären Aufschwung erhalten hatte, sobald der Prozeß der Industrialisierung alle Länder Westeuropas und Amerikas mit seiner ganzen Wucht ergriffen hatte, ging der religiöse Untergrund dieser Bestrebung unwiederbringlich verloren. An die Stelle der reinen Freude am Sieg, an die Stelle des ungetrübten Genusses an der Tat selbst, ohne Rücksicht auf die sich daraus eventuell ergebenden Folgen, trat die Sorge für den materiellen Wohlstand und das diesseitige Glück hervor. Das titanische Streben nach einem göttlichen Leben löste sich in seichten, oberflächlichen, kleinlichen Utilitarismus auf. Die Maschine büßte die dämonische Macht, durch die sie einst den Menschen fasziniert hatte, ein und verwandelte sich in einen gän-

gigen, äußeren, ein wenig launischen, aber auf jeden Fall sehr nützlichen Gebrauchsartikel. Oder genauer: Man begann, die Maschine für ein Mittel zu halten, das den Menschen von jeder Anstrengung befreit, das ihm ermöglicht, seine gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit immer mehr zu verkürzen und sich immer mehr auf die sogenannte Freizeit zu konzentrieren. Es kam zu einer drastischen Einengung und Verarmung des philosophischen Gesichtskreises. Das Problem, das noch einzig übriggeblieben ist, lautet jetzt: Wie kann man leichter leben, und nicht mehr, hat es überhaupt einen Sinn zu leben? Wie es Johan Huizinga<sup>5</sup> sehr genau bemerkt hat, hat der riesige Aufschwung der Technik und die ungeheure Vergrößerung der menschlichen Macht über die Natur zu einer wahren Entfesselung von Wünschen nach diesseitigen Gütern und Genüssen geführt. Und zwar nicht in den höheren Gesellschaftsschichten – denn dafür gibt es Beispiele in der ganzen bisherigen Geschichte –, sondern in allen Schichten der Bevölkerung. In der technisch-industriellen Zivilisation haben alle das Recht auf einen hohen Lebensstandard und alle werden angespornt, ihn zu erreichen. In einem gewissen Sinne wäre das vielleicht die Erfüllung dessen, wonach bereits Descartes, der Begründer des europäischen Rationalismus, trachtete, wenn er in seiner *Discours de la méthode* das ganze Programm der modernen Naturwissenschaft entwickelte.

Für die ganze übrige Welt, für jene Völker, die sich erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts und am Anfang dieses Jahrhunderts oder gar erst vor einigen Jahrzehnten endgültig auf die Seite der Wissenschaft, Technik und Industrie stellten, und so schnell wie möglich den Weg der Industrialisierung einschlugen, hat dieser Prozeß keine tiefere Bedeutung. Das kulturelle Klima, in dem die Völker Westeuropas aufgewachsen sind, unterscheidet sich in vielem wesentlich von jenem, in dem bis jetzt die übrigen Völker der Erde gelebt haben. Vor allem besteht ein großer Unterschied in der Auffassung vom Menschen und seiner Stellung in der Welt. Nirgends sonst auf der Erde hat der Individualismus solche Ausmaße angenommen wie in Westeuropa. Und nirgends sonst ist es zu einem derartigen Durchbruch des Rationalismus, der rationalen Denkweise und rationalen Handlungsweise auf allen Gebieten der Kultur, sowie des sozialen Lebens gekommen. Wir haben bereits erwähnt, daß die westeuropäische Auffassung von der Technik als der natürlichen Magie in nichts der außereuropäischen Auffassung von der Magie als der übernatürlichen Technik entspricht. Daher muß man den Schluß ziehen, daß die außereuropäischen Völker weder ein inneres Bedürfnis nach Technik haben, noch ein ständiges Unbehagen fühlen, wenn sie mit ihr in Berührung kommen. Deswegen können sie sich ihr so leicht anpassen. Die Technik hört auf, sie zu beunruhigen, sobald sie die Art ihrer Anwendung bewältigt haben. Daran kann man am deutlichsten sehen, in welchem Maße die moderne Technik allen nichteuropäischen Völkern fremd ist. Diejenigen, die sie aus

<sup>5</sup> J. Huizinga, *Im Schatten von Morgen* (Zürich–Leipzig, Gotthelf Verlag, 1936), S. 172.

erster Hand, als eigene Erfindung besitzen, schauen ständig in ihr vielgestaltiges Antlitz. Ja, mit der Zeit ergreift sie im Zusammenhang mit Technik eine wahre Panik.

Und dennoch, trotz all dieser bedeutenden Unterschiede muß gesagt werden, daß heute die ganze Welt ein ungeheures Interesse an der Möglichkeit hat, sich die Errungenschaften der technisch-industriellen Zivilisation dienstbar zu machen. In verhältnismäßig sehr kurzer Zeit fanden Völker mit dem unterschiedlichsten kulturellen Erbe die Möglichkeit, sich dem Prozeß der technischen und industriellen Umwälzung aufzuschließen, und zwar einzig von dem Wunsch beseelt, sich aus der materiellen Not zu befreien und sich eines höheren Lebensstandards zu erfreuen. Bei einigen Völkern ging dieser Prozeß schneller, bei anderen langsamer vor sich, alle aber erwiesen sich fähig zu begreifen, was für Vorteile die technisch-industrielle Zivilisation vor den Formen der traditionellen Kultur in sich birgt. Und das in Hinsicht auf die Möglichkeiten, die Natur zu bekämpfen wie auch auf die Möglichkeit, andere Menschen zu bekämpfen. Man kann wohl sagen, daß die erste Möglichkeit eine besondere Anziehungskraft ausübte. Die letztgenannte fiel nur für die Völker ins Gewicht, die sich erst von der Herrschaft derjenigen befreien mußten, die sie in die Errungenschaften der Zivilisation eingeführt hatten. So schreiten also die Völker dieser Erde auf dem breiten Weg des Fortschrittes, sie schreiten einer Welt entgegen, in der der Mensch ohne Arbeit sein wird, in der ihm keine Entscheidungen mehr auferlegt sind, in der er keine Widerstände mehr zu überwinden braucht, sie schreiten in eine Welt, in der der Mensch sogar nicht mehr lebensnotwendig ist, da er ja sogar als Aufseher über diese technischen Superapparate, mit denen Sieg über die Natur erkämpft hat, überflüssig sein wird.

Aber nun haben wir uns vielleicht doch zu sehr von unserer Phantasie mitreißen lassen und haben schon eine Welt ausgemalt, die sich erst ganz undeutlich am Horizont der Geschichte abzeichnet. Niemand kann heute mit Sicherheit sagen, daß diese Möglichkeit wirklich einmal zu unserer echten und einzigen Wirklichkeit werden wird. Bevor dieser Prozeß, der einmal eingesetzt hat, beendet ist, bevor auf Erden die allgemeine Harmonie eintritt, bevor die Erde zu einem allgemeinen Konzentrationslager wird, könnte es geschehen, daß der Mensch einen Ausweg aus dieser Lage in der Selbstzerstörung sucht, darin, daß er durch eine einzige Handbewegung alles zum Vernichten jagt. So würde jede Spur des Strebens, einmal mehr als bloß Mensch zu sein, einmal sich selbst und seine Gesellschaft in der Geschichte zu vollenden, einmal so vollkommen wie Gott zu werden, ausgelöscht werden. Selbstverständlich können auch ganz andere Kräfte, von denen wir uns heute nichts träumen lassen, wirksam werden, ebenso wie gänzlich unerwartet andere Kräfte, von denen alle meinen, ihre Zeit wäre schon längst abgelaufen, plötzlich äußerst wirksam werden können.

Was aber die Übergangszeit anbelangt, in der die Menschheit lebt, seitdem sie den Weg der Industrialisierung beschritten hat, so ist sie zweifellos eine Zeit größter Unsicherheit. An der Schwelle einer der größten Umwälzungen der Geschichte steht der Mensch ohne festen Rückhalt im Leben. Er entfremdet sich seinem Nächsten und sich selbst und wird auf verschiedene Arten zum Opfer seines eigenen Erzeugnisses; das haben bereits alle großen sozialen Denker seit dem Beginn der industrialisierten Epoche festgestellt. Es hat seinen tieferen Sinn, wenn Marx so eindringlich vor der drastischen Reduktion des Menschen unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft warnt, und wenn alle bedeutenderen Soziologen nach ihm, besonders aber Durkheim, Simmel und Max Weber um die Stellung des Menschen in einer Gesellschaft, die eben die ersten Schwierigkeiten der Industrialisierung bewältigt hat, so besorgt sind. In den Werken dieser Denker werden wir nicht nur die wissenschaftliche Analyse bestimmter äußerer Erscheinungsformen der kapitalistischen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung finden, sondern auch die philosophische Kritik am antihumanen Gehalt der technisch-industriellen Zivilisation im allgemeinen. Im Laufe der letzten Jahrzehnte hat sich die Situation um nichts gebessert. Sie hat nur größere Ausmaße angenommen. Falls der moderne Mensch überhaupt ein Bewußtsein seiner selbst hat, fühlt er sich keineswegs sicher. Weder ist er mit der Welt zufrieden, in der er lebt, noch schaut er vertrauensvoll in die Zukunft. Das ist nur zu verständlich, wenn man im Auge behält, daß es in der zeitgenössischen Welt keine absoluten Werte und Maßstäbe mehr gibt, daß alle ererbten Kulturformen entheiligt sind und daß dem Menschen noch immer kein Ersatz für das ihm Genommene entstanden ist. Alles ist heute mehr denn je im Fluß und in Bewegung. Wir leben in einer Welt, in der die Kräfte der Neuerung, die Kräfte, die auf das Schaffen eines Neuen, Andersartigen, von allem, das je bestanden hat, Verschiedenem gerichtet sind, einen überzeugenden Sieg über die Kräfte der Tradition davongetragen haben. In diesem Sinne muß gesagt werden, daß das Gleichgewicht zwischen den beiden grundlegenden Tendenzen im sozialen Leben, nämlich zwischen der Neigung, das einmal Geschaffene zu erhalten, und Tendenz, etwas Neues zu schaffen, unwiederbringlich zerstört ist: das dynamische Gleichgewicht, von dem alle bisherigen Bestrebungen des Menschen geprägt waren und das sich mehr oder minder stabil in der ganzen bisherigen Geschichte erhalten hat, ist aufgerieben.

Und weil die Grundbedingtheiten unserer menschlichen Existenz der radikalsten Veränderung verfallen sind, stoßen wir auf große Schwierigkeiten in unserem Verhältnis zu uns selbst und zu anderen Menschen. Es ist fraglich, was bleibt noch von der Gemeinschaft, in der unsere Vorfahren das Ziel der Geschichte gesehen haben und nach der sich manche unsere Zeitgenossen so brünstig sehnen. Unter den Bedingungen der technisch-industriellen Zivilisation, unter den Bedingungen der rapid fortschreitenden Rationalisierung und Bürokratisierung des Lebens, die diese Zivilisation mit sich

bringt, was kann man noch für den Menschen als Menschen erhoffen? An den glänzenden technisch-wirtschaftlichen Leistungen der höchstentwickelten Gesellschaften der heutigen Welt spüren wir die drohende Gefahr der totalen menschlichen Selbstentfremdung. Ob wir noch überhaupt fähig sind, im Namen der Gemeinschaft gegen die Versuchungen der bestehenden gesellschaftlichen Mächte und Ordnungen zu kämpfen? Auf all diese Fragen und Sorgen kann aber diese rein soziologische und kulturhistorische Darstellung keine Antwort geben.

## DER SINN DER MARXSCHEN PHILOSOPHIE

*Milan Kangrga*

Zagreb

*»... Der Reichtum ist... das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andre Voraussetzung als die vorgegangne historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d. h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem vorhergegebenen Maßstab, zum Selbstzweck macht, wo der Mensch sich nicht reproduziert in einer Bestimmtheit, sondern seine Totalität produziert. Nicht irgend etwas Gewordnes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist.«*

KARL MARX

Es geht um den Sinn der Marxschen Philosophie. Über diese Frage kann man selbstverständlich nur sprechen, indem man auf einige wesentliche Momente der Marxschen Philosophie hinweist; folglich kann auch dieser Artikel keine anderen Präntionen haben. Sobald man über den Sinn der Marxschen Philosophie zu sprechen beginnt, stellt sich sofort eine unumgängliche wesentliche Frage, die lautet: Was ist die Marxsche Philosophie? Deshalb müssen wir uns zuerst mit der Fragestellung selbst befassen. Indem wir aber die Frage, was Marx's Philosophie ist, stellen, und sie gerade in dieser Form stellen, sind wir uns dessen bewußt, daß sie Verwunderung oder kritische Einwände hervorrufen könnte, die etwa lauten würden: wie und ob heute eine solche Frage überhaupt möglich ist, da wir uns doch in der Zeit der Hundertjahrsfeier des Marxschen *Kapitals* befinden, wenn also hinter (oder besser: vor uns) nicht nur das gesamte Marxsche philosophische Opus, sondern auch die umfangreiche marxistische und marxologische Literatur liegen sowie die bürgerlichen kritischen Schriften, die im Laufe der vergangenen hundert Jahre bestrebt waren, den Marxschen philosophischen Standpunkt von allen Seiten her zu beleuchten!

Wir sind nicht der Meinung, daß dieser Einwand fehl am Platze ist. Er ist zumindest möglich. Dabei müssen wir aber die Tatsache im Auge behalten, daß eine solche kritische Anmerkung, konsequent

zu Ende gedacht und ausgearbeitet, bereits eine bestimmte, je geradezu philosophische Stellungnahme gegenüber der Philosophie als solchen und ganz besonders gegenüber der Marxschen Philosophie beinhaltet, und zwar jene Stellungnahme, die dem Sinn und Geist, ja man könnte fast sagen dem wirklichen Ursprung der Marxschen Philosophie fremd ist. Solch ein Einwand geht nämlich unter dem philosophischen Aspekt implizite von der Annahme aus, daß bereits *bekannt* sei, daß man *wissen* könne, was die Marxsche Philosophie ist, wobei Marx' philosophisches Denken auf den Gegenstand des Wissens zurückgeführt oder übersetzt wird, was zwangsläufig zur Folge hat, daß diese Philosophie mit dem Wissen identifiziert wird. Wenn aber diese Philosophie Gegenstand des Wissens oder ein bestimmtes Wissen ist, das man als etwas *Bekanntes*<sup>1</sup> wissen kann, dann kann es in dieser Form auch unmittelbar *instrumentalisiert* werden, d. h. zum Mittel einer bestimmten – *Anwendung* werden. Ein solches »objektives«, anwendbares Mittel wird oder kann allein dadurch zum Instrument jeder möglichen »subjektiven« (= subjektivistischen) Manipulation und Operationalisation im Sinne eines rein willkürlichen oder subjektiven »Meinens« (Voluntarismus) werden, das, je nach den unmittelbaren, aktuellen Bedürfnissen mal als »theoretisches«, mal als »praktisches« erscheint. Auf diese Weise kann dann aus der Marxschen Philosophie nach Belieben alles gemacht werden, was gerade im gegebenen Augenblick als »notwendig« oder »nützlich« erscheint. Daraus wird sofort ersichtlich, daß es sich dann nicht mehr um die Marxsche Philosophie oder um Marx selbst handeln kann, sondern um ein subjektives (oder »objektives«) Interesse, das Marx *nicht entbehren* kann. Indem die Frage, *warum* (und bis wohin, wieviel, bis wann, in welcher Form, wofür, für und gegen wen usw.) jemand einen solchen instrumentalisierten Marx braucht, unberücksichtigt lassen, möchten wir darauf hinweisen (was sich aus dem bereits Gesagten ergibt), daß gerade aus der angeführten möglichen Beantwortung unserer gestellten Frage die *Unumgänglichkeit* der Fragestellung hervorgeht.

Daraus ergibt sich weiter auch ihre Berechtigung. Diese Frage kann aber auch auf ganz – »empirische« Weise gerechtfertigt werden. Auf diese Empirie können wir uns berufen, wenn wir die Geschichte (nicht der Marxschen, sondern) der marxistischen Philosophie verfolgen, die uns nicht nur die unterschiedlichsten Interpretationen des Marxschen philosophischen Gedankens, und nicht nur seine spezifische praktische Anwendung (sowohl im Rahmen der Arbeiterbewegung im allgemeinen als auch im »Aufbau« des Sozialismus im besonderen) aufdeckt, sondern auch jene Auffassungen und theoretischen Argumente, die explizite oder implizite darauf ausgerichtet waren, zu zeigen und festzustellen, daß die Marxsche Philosophie *überhaupt nicht bestehe* (nämlich, daß Marx überhaupt kein Philosoph sondern nur Wissenschaftler, z. B. Ökonomist, Soziologe usw. gewesen sei, daß

<sup>1</sup> Hegel sagt darüber in seiner *Phänomenologie des Geistes* folgendes: »Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt. Es ist gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung anderer, beim Erkennen etwas als bekannt voraus zu setzen, und es sich ebenso gefallen zu lassen.« (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Verlag Felix Meiner, Hamburg. 6. Aufl., 1952, S. 28).

er überhaupt keine eigene Philosophie aufgebaut habe, daß ihm an der Philosophie überhaupt nichts gelegen gewesen sei, daß er sie ignoriert und aus seinem System verbannt habe, daß er sich ironisch und spöttisch den Philosophen gegenüber verhalten habe, daß eine Philosophie im Rahmen und auf den Voraussetzungen seines Gedankens überhaupt nicht möglich sei u. drgl. mehr). So kommen wir zu einer sehr großen Spanne, an deren einem Ende die Behauptung steht, es sei *bekannt*, was die Marxsche Philosophie ist, und am anderen Ende diejenige, daß es eine Marxsche Philosophie überhaupt nicht gebe; aber sowohl das eine als auch das andere wird von Marx' Standpunkt aus behauptet (so wird es wenigstens hingestellt), oder zumindest mit der Prätention, auf diese Weise die »richtige« Auslegung seines gedanklichen Standpunktes geleistet zu haben.

Die Tatsache, daß in Marx' Werk die Voraussetzungen für die unterschiedlichsten Interpretationen seines Gedankens enthalten sind, ist unabstreitbar; das ist jedoch mit jedem einigermaßen bedeutenden Denker in der Geschichte der Philosophie der Fall gewesen (was an und für sich kein Negativum ist). Das soll aber auf keinen Fall bedeuten, daß die Marxsche Gedankenposition so unbestimmt ist, daß aus ihr und aufgrund ihrer tatsächlich all die angeführte Unterschiedlichkeit der Interpretationen »abgeleitet« werden könnte, die seinen Standpunkt ja völlig *relativieren* würde! Dieser Relativismus trifft aber nicht Marx sondern den Standpunkt, von dem aus er unternommen wird. Insofern muß man bei der Erforschung von Marx' wesentlichem philosophischen Standpunkt zugleich auch alle diese Standpunkte, von denen aus Interpretationen gemacht werden, im Auge behalten, die – betrachtet unter dem Aspekt von Marx' Lehre – nie und von keiner Seite in der sgn. theoretisch reinen Form erscheinen oder sich ihr gegenüber neutral und ohne besonderes Interesse verhalten. Denn Jeder sieht und wünscht in Marx das zu sehen, was er in ihm sehen *möchte*, und in dem Sinne interpretiert er ihn dann. Diese, nennen wir sie »praktische« Ausrichtung auf die Interpretation der Marxschen Gedanken in ihrer Ganzheit, die in der Spannweite der verschiedenen Positionen der Interpretierenden bis zu den offenen politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen, das heißt also auch bis zu den geschichtlichen Implikationen reicht, ist überall bereits bei dem Zugang zu Marx anwesend, sei es, daß man Stellung für oder gegen ihn einnimmt. Dabei handelt es sich oft (besonders bei den Marxisten) um eine aufrichtige und ehrliche Bemühung, eine nicht nur adäquate sondern auch vertiefende Interpretation (oder »Verteidigung«) des Marxschen Gedankens zu geben; diese Interpretationen gelangen in ihrem gedanklichen Wollen aber nur bis zu jener Grenze, die sich einer unüberwindbaren Mauer gleich vor dem Versuch, sie auf dieselbe Weise zu überwinden, wie es auch wirklich Marx selbst getan hat, erhebt. Denn diese Grenze ist nicht mehr eine philosophisch-gedankliche oder theoretische, sondern geradezu eine epochal-geschichtliche, praktische, jenesits derer der Horizont einer von Grund auf neuen, wesentlich anderen Welt erscheint. So prallt dieser (marxistische, nichtmarxistische oder antimarxistische) Interpretationsversuch, ohne Rücksicht darauf, von was für einem Wollen oder Interesse er getragen wird, von dieser »unüber-

windlichen« Mauer ab und verfällt zurück in jene Position, die sich in diesem Falle in allen ihren Formen im wesentlichen als *ein einziger* Standpunkt erweist, den wir auch mit einem einzigen Namen benennen können – *Positivismus*.

In diesem Sinne kann in unserer Zeit in Bezug auf Marx nur eine wesentliche gedankliche und existenzielle Alternative gestellt werden – *Marxismus oder Positivismus*. Ausgangspunkt, Grundlage, Perspektive und Horizont des ersteren liegen in der *Möglichkeit*, *anders zu sein als es ist und als es war*,<sup>2</sup> also in der dialektischen Negation des Bestehenden als des Endlichen und wesentlich Prozessualen: die Perspektive des anderen liegt in dem Verharren im Rahmen und auf den wesentlichen Voraussetzungen *des Gegebenen, Bestehenden, Faktischen, tatsächlichen Zustandes, sowohl des Gewesenen als auch des Heutigen*, also auf der Bestätigung dessen, was ist, als des an sich Wahren und Möglichen.

Dieser Positivismus kann in verschiedenen Formen erscheinen, ohne dadurch sein Wesen einzubüßen, obwohl seine Erscheinungsformen oft auf den ersten Blick trügen und sein wahres Wesen verdecken. So kann der Positivismus als dialektischer und historischer Materialismus (Diamat), als Historismus, Relativismus, Ökonomismus, Technokratismus, Politizismus, Bürokratismus, Scientismus, (= reine Wissenschaftlichkeit), Strukturalismus, Organismus, Biologismus, Neopositivismus, Semantik, Phänomenologie, Axiologie, normative Ethik, mathematische oder symbolische Logik, alle Arten des Ontologismus. Soziologismus, Anthropologismus, Moralismus, Metaphysik, Empirismus, Gnoseologismus, Pragmatismus, Praxeologie, (dialektische) Bedeutungslehre, Gesellschaftstheorie usw. in Erscheinung treten. Man könnte also sagen, daß die gesamte westeuropäische Philosophie und Tradition des Seins und Denkens, des Daseins und der Tätigkeit, der Welt- und Lebensanschauung endet, in diesem im wesentlichen

<sup>2</sup> Hier nur nebenbei eine Anmerkung: Die theologisch-religiöse Position ist aufgrund ihres Hinweisens auf die Wesentlichkeit der »jenseitigen Welt« nur scheinbar keine positivistische im angeführten Sinn. Sie ist jedoch immer eine essenzialistische, das heißt, daß das Wesen des Menschen bereits in dem enthalten ist, was zu Beginn war (Gott); und bei der »Rückkehr« des Menschen zu seinem in vornherein gegebenen Wesen (Gott) ist diese Position das, was sie auch war, wodurch der ganze geschichtliche Prozeß der Menschwerdung des Menschen als ein nicht wesentlicher und überflüssiger hingestellt wird, weil alles Wesentliche im Anfang schon war (Gott). Siehe darüber ausführlicher in unserem Buch: *Etički problem u djelu Karla Marxa* (= Das ethische Problem im Werk von Karl Marx). Naprijed, Zagreb 1963, S. 216–226. – Der Existentialismus insistiert andererseits auf dem (individuell-existenziellen) Werden des Menschen im Rahmen der historischen Gegebenheit (in die er »geworfen« und in der er zur Freiheit »verurteilt« wurde), ohne eine wesentliche Veränderung oder Zerstörung der bestehenden gesellschaftlich-ökonomischen Strukturen zu fordern, in denen und durch die sich eigentlich die Selbstentfremdung des Menschen ereignet, weil das seine entfremdete und verdinglichte *Welt* ist. Deshalb mündet der Existenzialismus in seiner letzten Konsequenz zwangsläufig in eine moralistische Anerkennung des Bestehenden und eine Aussöhnung damit als dem Wirklichen und Menschlichen, was soviel heißt wie Vernünftigen und wesentlich Möglichen. Der Mensch wird hier nicht als ein *geschichtliches* Wesen aufgefaßt, sondern ist auf seine biologisch-psychologisch-geistige individuelle Struktur unter der Voraussetzung der reinen Subjektivität zurückgeführt. Insofern ist auch der Existentialismus eine der Formen des modernen Positivismus.

metaphysischen Weltbild, in dessen Fundamenten sich die Entzweiung von Theorie und Praxis, von Gedanke und Tat sowie ihr innerer Widerspruch und wesentliche Unstimmigkeit ereignet. Diesen Tribut zahlte auch der universellste Kopf, der an dem wirklichen Ende dieses Prozesses stand – Hegel, dessen dialektisch-metaphysisches Denken an sich selbst die *letzte* Möglichkeit der Philosophie als Philosophie also der Philosophie als Theorie und der absoluten Wissenschaft von all dem, was ist und war, zeigt und beweist. Sie endet als das Wissen des Wissens, also an der eben erwähnten petrifizierten Grenze, die sich im Kreise der bestehenden Welt als der gegebenen in sich selbst verschließt und damit dasjenige bestätigt, was bereits im Ursprung (dem Sein) als ein in seinem eigenen abstrakten natürlichen und unbeweglichen, noch-nicht-menschlichen und nicht geschichtlichen Sein als negiert gesehen war (Sein–Nichts–Werden). Wenn Marx Hegel den unkritischen Positivismus und einen nur scheinbaren Kritizismus vorwirft, dann ist dadurch schon in vornherein eine Kritik an der ganzen bisherigen posthegelianischen Philosophie ausgedrückt, in der sowohl eine theoretische als auch praktische direkte Liquidierung der Philosophie, einer ungehinderten Bewegung und einem Abspielen des *Uergangenen im Jetzigen* zuliebe getätigt wird, und zwar in Form einer tatsächlichen (geschichtlich und menschlich) völlig neutralen Wissenschaftlichkeit. So wird auch weiterhin – diesmal schon auf dem niedrigsten, scientistischen Niveau – nur die alte, wesentliche, metaphysische Frage wiederholt, die lautet: Was und wie ist das Seiende, in dem, was es ist? Obwohl mit Hegel und dann besonders radikal mit Marx jene Frage gestellt wurde, die diesen metaphysisch-verdinglichten Bereich überschreitet: Ob und wie es anders sein kann als es ist und als es war? Und das ist die Frage, die aus dem Ursprung einer jetzt schon wirklich menschlichen Welt hervorgeht, in der Dimension ihrer Geschichtlichkeit als Tätigkeit, der sinn- und zweckhaltigen Möglichkeit, was soviel heißt wie der Welt durch die Zukunft.

Damit wird mit Marx die Frage nach der Möglichkeit der Philosophie als Philosophie mit aller Dringlichkeit gestellt, aber nun nicht mehr vom Standpunkt oder innerhalb der *theoretischen Sphäre*, die die »Gegenstände« ihrer Forschung und des Identifizierens immer nur im Bereich des Bestehenden (des positiv Bestimmbaren und Bestimmten) sucht. Die Theorie ist nämlich bestrebt, das Wesen des Bestehenden (des Seienden) festzustellen, läßt dabei aber die Tatsache außer acht, daß dieses Wesen nicht erfaßt werden kann, falls es als ein bestimmtes und gegebenes Positivum (was nur noch das zurückgebliebene Derivat der metaphysischen Substanz darstellt), aufgefaßt wird, weil dieses Wesen einzig vom Standpunkt des Noch-nicht-Bestehenden, also dessen, was noch nicht ist, aber möglich ist, sichtbar und zugänglich wird. Dieses Wesen erscheint als etwas Wirkliches (als die Gegenständlichkeit des Gegenstandes) erst im tätigen Verhalten des Menschen; dieses Wesen selbst und sein »bestehender« Gegenstand resultieren aus dem geschichtlich-praktischen Prozeß der menschlichen Aneignung der eigenen menschlichen Welt (und gehen demnach aus dieser Welt hervor), also aus einem Prozeß, innerhalb dessen auch der Mensch als vermenschlichte Natur zum Menschen wird. »Mein

Gegenstand ist, weil mein Gegenstand nur die Bestätigung einer meiner Wesenskräfte sein kann, also nur so für mich sein kann, wie meine Wesenskraft als subjektive Fähigkeit für sich ist, ...»<sup>3</sup>

Genauso wie eine Wissenschaft (und das heißt soviel wie die Wissenschaft *als* Wissenschaft) sich nicht die Frage nach der Gegenständlichkeit des eigenen Forschungsgegenstandes stellen kann, d. h. die Frage, wodurch dieser Gegenstand möglich ist, was auch die Frage, wodurch sie selbst als solche möglich ist, miteinschließt, weil sie so im Rahmen des theoretischen (= erkenntnistheoretischen) Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt der (wissenschaftlichen) Erkenntnis bleiben würde, genausowenig kann die Philosophie (als Theorie) die Frage nach der eigenen Möglichkeit aus oder innerhalb des eigenen philosophischen Bereichs stellen. Sie ist außerstande, sich selbst zu ermöglichen, weil sie dann ihr eigenes Sein wäre (als *Absolutum*): das heißt also, daß sie durch etwas, was noch nicht oder nicht mehr Philosophie ist, ermöglicht wird. Dieses Anderssein ihrer selbst, wodurch sie ermöglicht wird, ist entweder im Bereich des Bestehenden oder des Noch-nicht-Bestehenden zu suchen. Da jedoch gerade die Philosophie dem wissenschaftlich-theoretischen Bewußtsein (und der Erkenntnis) den Horizont der eigenen Gegenständlichkeit erschließt, in dem sie nach dem Sein und dem Wesen des Seienden als dem gegebenen Gegenstand fragt, so kann dann diese wissenschaftlich-theoretische Position nicht auch zugleich jenes sein, wodurch die Philosophie ist (das Sein der Philosophie), sondern das Gegenteil könnte eher der Fall sein. Deshalb kann die Frage nach der Möglichkeit (dem Bestehen) der Philosophie nicht gestellt werden, indem man von der bestehenden Positivität ausgeht, also vom Standpunkt dessen, was schon ist, sondern man muß nach dieser Möglichkeit gerade dort suchen, wo sich die Wurzeln und der Ursprung der Philosophie befinden, also in jenem, was noch nicht ist, in dem Noch-nicht-Bestehenden.

Es muß jedoch besonders hervorgehoben werden, daß selbst die Frage nach der Möglichkeit der Philosophie als das geschichtlich-gedankliche Ergebnis der deutschen klassischen Philosophie auf dem Niveau des Transzendentalismus zu betrachten ist, von Kant über Fichte und Schelling bis Hegel, von denen der letztgenannte die Sache der Philosophie zu Ende führt, so daß sie in ihrer eigenen Sphäre wirklich und wahrhaft fraglich wird. Das ist eben jener gedankliche Punkt und jene Grenze, die Marx nicht nur gesehen sondern auch überschritten hat, Marx, der die Sache (und die Möglichkeit) der Philosophie bereits vom Standpunkt dessen, was noch nicht ist, also vom Standpunkt der wirklichen Möglichkeit sowohl der Philosophie *als* Philosophie als auch ihres Gegenstandes betrachtet. Erst auf diese Weise werden sowohl die Philosophie als auch ihre (theoretische) Grenze als solche in ihrem Wesen sichtbar, nachdem sowohl der Bereich der Philosophie als auch ihre Grenze wirklich geschichtlich und gedanklich in Einklang mit der Hegelschen dialektischen Bestimmung des Begriffes der Grenze überschritten werden, eines

---

<sup>3</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, in Bücherei des Marxismus-Leninismus, Dietz Verlag, Berlin 1955, S. 133-134.

Begriffs, der sich nicht nur auf den möglichen Gegenstand der Philosophie sondern auch auf die Philosophie selbst bezieht.<sup>4</sup> Insofern hat auch Marx die Frage nach der Möglichkeit (d. h. auch nach dem Bestehen) der Philosophie *als* Philosophie, also auch seiner eigenen Philosophie, erst von dem neuen geschichtlichen Standpunkt – der *Verwirklichung* der Philosophie stellen können. Und das ist der Standpunkt der geschichtlichen Praxis<sup>5</sup>.

Jetzt sind wir der Antwort auf unsere Frage, die lautet: Was ist die Marxsche Philosophie? etwas näher gekommen; das ist eine Frage, die – wie wir gesehen haben – eine Antwort nicht nur auf die Frage, was die Philosophie *ist*, (oder was sie als Philosophie immer war), sondern auch auf die Frage, was sie *nicht mehr ist*, erfordert, und zwar gerade vom Marxschen Standpunkt aus. Die Philosophie bleibt das, was sie ist und was sie war (bereits aus dieser Bestimmung ist zu entnehmen, daß dann ihr wesentlicher und einziger räumlich-zeitlicher Bereich – die Gegenwart und die Vergangenheit sind), so lange bis sie nicht als wesentlicher Gedanke der Praxis realisiert wird, bzw. als sinnhaltige, menschliche geschichtliche Praxis, die als solche nur in der Dimension der Zukunft möglich ist. Deshalb enthüllt sich die wirkliche Möglichkeit der Philosophie nur als tätig-sinnvolles Geschehen der wirklichen Möglichkeit dessen, was noch nicht ist, also des Anderssein als es in der Struktur, unter den Voraussetzungen und im Rahmen der alten (bürgerlichen) Welt schon im wesentlichen ist.

Diesem wesentlichen, ja nachgerade epochemachenden Gedanken, in diesem Zeichen sich unsere gesamte zeitgenössische Geschichte als ein Geschehen eines anderen als es ist, abspielt, eines anderen, das sich seiner selbst als des Zukünftigen in dem Heutigen und Vergangenen bewußt ist, Ausdruck verleihend, bleibt Marx trotzdem noch immer insofern Philosoph, als sein philosophischer Gedanke (Botschaft) noch nicht realisiert ist, aber dieser Gedanke selbst ist zugleich die tätige Vorwegnahme der Zukunft, weil er aus dem Zukünftigen heraus spricht, das hier dem praktischen, geschichtlichen Geschehen gedanklich vorangeht. Dieser Gedanke ist bereits vom Standpunkt der Verwirklichung der Philosophie formuliert, das heißt vom Standpunkt der wesentlichen Veränderung der bestehenden Welt, und eben darin ist es nicht nur sein *unmittelbar aktueller* (auf die Kritik des Gegenwärtigen ausgerichteter und in ihm tätiger) sondern

<sup>4</sup> Siehe: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1959, S. 84.

<sup>5</sup> Über diese Frage hat sich Marx geäußert, wie folgt: »Man sieht, wie Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Tätigkeit und Leiden erst im gesellschaftlichen Zustand ihren Gegensatz und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren; man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze *nur* auf eine *praktische* Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßte.« (Ebenda, S. 135).

Marx konnte sich bei der Ausarbeitung dieses Standpunktes bereits auf den deutschen klassischen Idealismus stützen, von dem Kantschen Begriff »des Primats der praktischen Vernunft« bis zu der Hegelschen Realisierung dieses Primats; die ganze Marxsche Position weist den Weg seiner wirklichen, geschichtlichen Realisierung.

auch wirklich *geschichtlich zeitgenössischer* Sinn enthalten.<sup>6</sup> Dieser Gedanke ist auch deswegen zeitgenössisch, weil er die einzige lebendige ideenhafte Stütze der Gegenwart darstellt, die als wahre (vernünftige) Wirklichkeit nur insofern möglich ist, falls sie selbst ihre eigene Idee (die Idee des Sozialismus) anstrebt, dessen geschichtlicher Bereich, wirkliches Novum und Aufgabe gerade in der Wirklichmachung der Philosophie als der möglichen Vernünftigkeit (Menschlichkeit) der eminent menschlichen Welt besteht. Also falls das Zukünftige in dem Jetzigen am Werk ist, bzw. falls sich das, was sich durch die historische Entwicklung als Ursprung und Grund dieser Welt und der Geschichte gezeigt hat, tätig und sinnvoll bestätigt nämlich daß es immer so war, so ist und so sein soll, daß immer die Möglichkeit der Gegebenheit und Notwendigkeit bzw. der unmittelbaren Faktizität und Aktualität vorangeht. Und das ist wiederum nichts anderes, als die Bestätigung der Freiheit als der objektiven und wirklichen geschichtlichen Möglichkeit des anderen als es ist, da ja eben die Freiheit ermöglicht, daß überhaupt etwas ist.

Dabei wird auch dem Begriff der Geschichte (der Geschichtlichkeit) eine von Grund auf anderer, wesentlich neuer Sinn verliehen, wodurch er sich von der traditionellen Auffassung des geschichtlichen Wechsels der (im wesentlichen immer gleichbleibenden) Ereignisse, Erscheinungen und Einzelpersonen unterscheidet, die ihre »Geschichtlichkeit« bestätigen allein aufgrund der Faktizität ihres bloßen Existierens in einem Raum und einer Zeit, die besteht und sich als ein nacktes Dauern unter dem Aspekt einer rein Abstrakten Vergangenheit abspielt, die in dem jetzigen Augenblick ihr Ende findet. Auf diese abstrakte (und als solche eigentlich wirklich unmögliche) Anwesenheit in der Zeit als der Vergangenheit wie auch auf ihre geschichtliche Unhaltbarkeit, die als solche – geschichtlich betrachtet – nicht einmal real gedacht werden kann, da jetzt ein historischer (wissenschaftlicher) Gedanke die reine Unförmigkeit vor sich als seinen Gegenstand hätte, wies bereits Schelling in seiner tiefeschürfenden Einsicht in das Wesen des Geschichtlichen; er schrieb:

»Nun ist aber freilich gewiß, daß, so wie der größte Teil der Menschen in jedem Zeitalter, ebenso auch eine Menge von Begebenheiten niemals eine Existenz in der Welt gehabt hat, in welche eigentlich die Geschichte gehört. Denn so wenig es zum Andenken bei der Nachwelt genug ist, sich nur als physische Ursache durch physische Wirkungen zu verewigen, so wenig läßt sich auch eine Existenz in der Geschichte dadurch erwerben, daß man bloß intellektuelles Produkt, oder bloßes Mittelglied ist, durch welches als ein bloßes Medium die von der Vergangenheit erworbene Kultur auf die Nach-

<sup>6</sup> Diese vorwegnehmende Rolle, Sinn und Möglichkeit des (philosophischen) Denkens betont Marx expliziterweise in folgenden Worten: »Um das wirkliche Privateigentum aufzuheben, dazu gehört eine *wirkliche* kommunistische Aktion. Die Geschichte wird sie bringen, und jene Bewegung, die wir in *Gedanken* schon als eine sich selbst aufhebende wissen, wird in der Wirklichkeit einen sehr rauhen und weitläufigen Prozeß durchmachen. Als einen wirklichen Fortschritt müssen wir es aber betrachten, daß wir von vornherein sowohl von der Beschränktheit als dem Ziel der geschichtlichen Bewegung, und ein sie überbietendes Bewußtsein erworben haben.« (Karl Marx und Friedrich Engels. *Kleine ökonomische Schriften*, in Bücherei des Marxismus Leninismus, Dietz Verlag, Berlin, 1955, S. 148–149).

welt übergeht, ohne daß man selbst Ursache einer neuen Zukunft wäre. Allerdings also ist mit dem Bewußtsein jeder Individualität nur soviel gesetzt, als bis jetzt fortgewirkt hat, aber eben dies ist auch das Einzige, was in die Geschichte gehört und in der Geschichte gewesen ist.<sup>7</sup>

Diese klassische Stelle, wo das Wesen und der Sinn des Geschichtlichen durch die Zukunft gesehen und bestimmt wird, die zu uns sowohl aus der Vergangenheit als der »Ursache« einer neuen Zukunft spricht, was auch heute für uns lebendig und sinnvoll in der Form des *Kulturerbes* ist, falls es das unsere ist, d. h. wenn wir es selbst als das unsere erkämpfen und erneuern, um erst auf diese Weise geschichtliche Wesen zu werden,<sup>8</sup> – also diese Stelle stimmt mit der Marxschen Bestimmung des Werdens der Geschichte, der Welt des Menschen und des Menschen selbst überein (das Zitat aus Marx haben wir als Motto dieses Artikels genommen). Hier hört jeder Determinismus, Fatalismus, Historizismus und Positivismus auf, weil der Mensch seine Geschichte in der Dimension der Geschichtlichkeit als der Zukunft erzeugt, so daß das – wie es auch aus Schellings Stellungnahme zu entnehmen ist – seine eigene Geschichte ist oder es nicht ist. Sie ist es nicht, wenn er selbst noch nicht oder nicht mehr am Werk der Erzeugung und Verwirklichung seiner selbst und der Geschichte ist, wenn sich nämlich dieses wesentliche und menschlich einzig mögliche Ereignis der Geschichte unter der Voraussetzung seiner Selbstentfremdung in die Historie als eine ihm fremde, äußerliche, übergeordnete und feindliche Macht in der Form einer »aparten Person« verwandelt (Marx). Aber gerade dann, wenn der Mensch selbst »die Ursache einer neuen Zukunft ist«, will er den Horizont des Bestehenden, der an sich noch-nicht-geschichtlichen Positivität nicht anerkennen, er verläßt ihn vielmehr, und durch diese tätiggedankliche Negation der bloßen Negativität, die ein Vorzeichnen, Ebnen und Verbreitern des geschichtlichen Raumes in der wahren menschlichen Zeit darstellt, in der sich das Endliche und das Unendliche zu einer Tat vereinen, gerade dadurch beginnt zugleich der Prozeß der Desalienation des Menschen, was soviel bedeutet wie der Prozeß der wirklichen Rückkehr des Menschen zu sich selbst, zu seinem Sein als der Freiheit und Möglichkeit.

*Bestimmt* sein durch die Geschichte, oder genauer durch die Geschichtlichkeit als seinem Wesen und Sein, kann man also nur als *freies* Wesen sein, was wie ein Widerspruch klingen mag, wenn diese Bestimmung als bloßer Mechanismus und die Freiheit als sein reiner, abstrakter Gegensatz (im Kantschen Sinn) aufgefaßt werden; das geschichtliche Geschehen ist jedoch gerade der Prozeß der prakti-

<sup>7</sup> F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in Schellings Werke, Bd. 2, F. Eckart Verlag, Leipzig, 1907, S. 265. Kursiv von M. K.

<sup>8</sup> Indem Schelling über den Einfluß vergangener Zeiten sprach, die sich bis zur heutigen Zeit erstrecken und dann auch weiter bis zur Individualität jedes einzelnen, betont er an derselben Stelle, »daß es auch nur für den, und auch für diesen nur insoweit eine Geschichte gibt, auf welchen, und insoweit auf ihn die Vergangenheit gewirkt hat.« (Ebd., S. 265). Demnach gibt es keine abstrakte Vergangenheit eines Volkes, insofern sie nicht bewußt und sinnhaft gemacht ist, d. h. durch die eigene Tat in die Zukunft übertragen, die das wahre und einzige Kriterium sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart ist.

schen Negierung eines solchen Mechanismus der geschichtlichen Bewegung, also jene Entwicklung, wie Marx sagt, in der: »... der Mensch sich nicht reproduziert in einer Bestimmtheit, sondern seine Totalität produziert. Nicht irgend etwas Gewordnes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist.«<sup>9</sup>

Da es in der letzten Zeit unter den Marxisten große Mode geworden ist, aufgrund der Marxschen Texte neben der normativen Ethik auch den Aufbau einer *philosophischen Anthropologie* oder einer sgn. »*Philosophie des Menschen*« anzustreben, muß hier im Zusammenhang mit dem bereits Gesagten betont werden, daß das auf der Grundlage der Marxschen Gedanken ausgeschlossen ist. Inhaltlich dieser Fragenkreis (das Problem Mensch) selbstverständlich in Marx'Werk vertreten, der Mensch als geschichtliches Wesen ist ja die letzte Frage, die Marx stellt, und darin ist auch sein gesamter Humanismus enthalten, aber nicht auf solche Weise, daß diese Problemstellung es gestatten würde, in der Form einer besonderen philosophischen Disziplin, nämlich der Anthropologie oder was das Ergebnis einer völligen Unverständnis der Marxschen Gedankengänge ist – einer »*Philosophie des Menschen*«<sup>10</sup> erfaßt oder aufgebaut zu werden.

Der Mensch, das ist seine Welt, seine Gesellschaft, der Staat usw. – sagt Marx – und demnach muß man, wenn man über den Menschen spricht, zugleich über seine Welt sprechen, die erst durch das geschichtliche Werden des Menschen selbst zu dem wird, was sie ist, d. h. durch die Verwandlung der Natur in die menschliche Natur, so daß sowohl er selbst als auch seine Welt gerade den Prozeß der geschichtlich-praktischen Vermenschlichung der Natur als der bloß äußeren (und seiner eigenen »inneren«) Gegebenheit und Unmittelbarkeit (= Rohheit, Primitivität, Geistlosigkeit) darstellen. Es besteht also nur die geschichtliche Welt des Menschen und er selbst als geschichtliches Wesen, so daß jede »*Philosophie des Menschen*« zugleich die Philosophie dieser Welt ist. Aber wie wir gesehen haben, ist das Grundanliegen der Marxschen Philosophie die wesentliche Veränderung dieser (bestehenden) Welt, in der sich der Mensch gerade als in der bestehenden nie in seiner wesentlichen Bestimmung (der Mensch *ist* genauso wie seine Welt, das, was er noch *nicht ist!*) völlig erschöpft, (nicht einmal unter der Voraussetzung der Entfremdung des Menschen), so daß er immer etwas mehr, etwas anderes und anders ist, als er bloß ist. Deshalb steht das Wollen, den Menschen wie alle andere Wesen zu bestimmen, so wie es jede Anthropologie tut und tun muß (die Frage: *Was ist der Mensch?!*) im Widerspruch mit der menschlichen Natur; in der Beantwortung dieser Frage insistiert

<sup>9</sup> Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Rohentwurf (1858–1859), Dietz Verlag, Berlin 1953, S. 387.

<sup>10</sup> Hier haben wir unter anderem auch den Versuch von A. Schaff vor Augen, der ein Buch unter demselben Titel geschrieben hat, sowie sein neuestes Werk »*Marxismus und das menschliche Individuum*«, Europa Verlag, Wien-Frankfurt-Zürich 1965. – Das ist höchstens eine Gegenposition, Antithese zum noch immer lebendigen stalinistischen Dogmatismus und Positivismus, der aus seinem System diese Problematik entfernt hat zu gunsten fixen und absolut objektiven Naturgesetzen der gesellschaftlichen Bewegungen, aber das ganze Unterfangen hat mit Marx nichts gemeinsames mehr.

dann die Anthropologie auf allen möglichen partiellen und partiikulären Erscheinungsformen, Charakteristiken und Momenten seines Daseins sowie auf seinen Fähigkeiten, Eigenschaften, Befähigungen und Manifestierungen. Im Widerspruch zu einer anthropologischen Darstellung des Menschen, deren Grenze in der *bestehenden Struktur* der Welt und in dem Menschen als *faktischem* Wesen liegt, muß das hervorgehoben werden, was aus dem wesentlichen Sinn des Marxschen Gedankens hervorgeht, nämlich daß der Mensch seinem Wesen nach unbestimmbar ist, weil er nie das ist, was er bereits ist, da er nicht einfach gegeben ist, sondern erst werden muß, d. h. immer wieder zum Menschen werden muß, durch die Tat seine offene Möglichkeit für das menschliche (humane) Alles unter Beweis stellend, das aus dem Zukünftigen als dem Neuen und Unbekannten, das heißt dem Noch-nicht-Bekanntem, Freien und Sinnhaltigen hervorgeht. Genauso wie man (theoretisch) nicht bestimmen kann, was Freiheit ist, ohne durch diese Bestimmung die Freiheit aufzuheben, kann man auch nicht den Menschen definieren, der der Träger und Erzeuger der Freiheit ist, bzw. der nur durch die Freiheit ist. Insofern kann der Anthropologie (bzw. »der Philosophie des Menschen«) in ihren Bestrebungen, den Menschen (sein Wesen) zu bestimmen, alles andere gelingen nur das nicht, so daß ihre Tätigkeit (als auch ihr »Gegenstand«) der Methode nach nur der Deskription oder der Phänomenologie des Bestehenden angemessen ist, das Wesen des Menschen und seiner Welt bleibt jedoch außerhalb des Bereichs ihrer (theoretischen) Ausrichtung. In diesem Sinne ist auch die Marxsche Anthropologie unmöglich, weil Marx nicht fragt, was der Mensch unter dem Aspekt seiner festen und fixierten Bestimmtheit ist, sondern was der Mensch sein *kann*, um überhaupt Mensch zu sein und zu werden, was eine wesentliche und radikale Negation und Zerstörung der bestehenden Struktur der Welt erfordert, in der der Mensch unter der Voraussetzung der Entfremdung und der Formen der Verdinglichung, indem er selbst zum Ding unter anderen Dingen geworden ist, in der Tat nur als Objekt nicht nur einer theoretisch-wissenschaftlichen (in diesem Falle der anthropologischen) sondern auch einer praktisch-gesellschaftlichen und ökonomisch-politischen Manipulierung erscheint. Dann haben wir es jedoch nicht mit dem *Menschen* unter dem Aspekt seines geschichtlichen Wesens, sondern mit dem *entfremdeten, verdinglichten* Menschen zu tun. Erst als ein solches, unmittelbar gegebenes Objekt wird der Mensch zum Gegenstand des wissenschaftlichen, seinem Objekt adäquaten Bewußtsein und der Erkenntnis, die in dieser Form nichts anderes als die ideologische Selbstbestätigung der Entfremdung des Menschen ist.

Da jedoch für Marx die Verwirklichung der Philosophie zugleich die Verwirklichung des Menschen als eines humanen Wesens, die Verwirklichung seiner wahren Welt oder der vernünftigen Wirklichkeit bedeutet, befindet sich also die Anthropologie (so wie übrigens auch die Soziologie, Sozialpsychologie, politische Ökonomie, Psychoanalyse usw.) auf der Suche nach jenem, was ihnen schon in dem Grund entgleitet, weil sie durch ihren theoretischen Eingriff das zu

erfassen und zu bestimmen versucht, wodurch sie selbst ermöglicht und bestimmt wird, nämlich die Freiheit als Möglichkeit, eine neue Welt, Gesellschaft und den Menschen zu produzieren.

Da aber die Entfremdung der Grenzpunkt und der Horizont der Erscheinung d. h. der tätigen und geistigen Manifestation der bestehenden (bürgerlichen) Welt ist, so ist sie erst nachdem sie auf irgendeine Weise bereits überschritten oder transzendiert ist, sichtbar und bewußt gemacht worden, also nachdem wir uns schon jenseits dieser Grenze befinden, so daß das Bestehende (der Mensch, die menschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen, Institutionen und die verschiedenartigsten Formen und Organisationen des Lebens als auch die wesentliche Art dieses spezifisch bürgerlichen Seins und Daseins) als solches in seiner unmittelbaren Positivität und Faktizität für das theoretische Bewußtsein nicht in seiner entfremdeten Form in Erscheinung treten kann, sondern nur vom Standpunkt seiner Veränderung (der Kritik, der Negation, des Neuen), also vom Standpunkt des Noch-nicht-Bestehenden. Deshalb kann die Anthropologie (sowie die Soziologie . . .) diesem entfremdeten Menschen nicht zum Forschungsgegenstand haben, weil die Entfremdung dem (theoretischen, wissenschaftlichen oder dem durchschnittlichen) Bewußtsein *nicht unmittelbar als eine empirische Tatsache gegeben ist*. Insofern kann die Entfremdung auch nicht einfach beschrieben werden. Die Entfremdung erscheint als das, was sie ist, erst wenn die Forderung nach ihrer Abschaffung gestellt wird, was das tätige, kritische Bewußtsein (Selbstbewußtsein) von dem Bedürfnis, der Möglichkeit und der Notwendigkeit, anders zu sein als das Bestehende (als Entfremdete) ist, voraussetzt. Über die Entfremdung »weiß man nicht«, wenn wir uns mit dem Bestehenden als der eigenen und einzigen Wahrheit, Sinnhaltigkeit und Möglichkeit abgefunden haben, oder mit anderen Worten, wenn wir uns so »wohl fühlen« oder wenn wir darin ganz »heimisch geworden sind« (Marx). So gibt es keine Entfremdung für die Theorie als Theorie, weil den einzigen Horizont, Raum, Zeit, Rahmen und Grundlage für ihre Bewegung gerade diese entfremdete bestehende Positivität, Gegebenheit und Unmittelbarkeit des subjektiven Bewußtseins darstellt, das sich auf der Ebene des gesunden Allgemeinverstandes abspielt und lebt. Es ist das grundlegende Charakteristikum dieses Allgemeinverstandes, daß er im Grunde genommen *nichts* anderes will als das, was schon ist, und deshalb begnügt er sich mit dem *Wissen* um das Bestehende als solches als der bloßen Meinung, so daß er *nie* wirklich weiß, was das Wesentliche ist, weil er nicht primär fragt, was es alles sein kann. Für diesen Gemeinverstand ist die Welt eine bloße (angenehme oder unangenehme) Tatsache geblieben, die schon an sich selbst in ihrer bestehenden Ganzheit die einzige Gesamtwahrheit darstellt. Marx hat hingegen gezeigt, daß gerade das die wirkliche Lüge der menschlichen Existenz ist, die einerseits die Wahrheit der Wissenschaft und andererseits die Wahrheit des Lebens bestätigt, die gegenseitig nicht verbunden sind. Und das ist der beständige und anerkannte *Zustand* der Entfremdung, der für das Bewußtsein wirklich und reell nur durch seine Negation in Erscheinung tritt.

Aus dem Gesagten geht jetzt das innerste Wesen und der tiefste Sinn der Marxschen Gedankengänge hervor. Im Hindblick auf das angeführte Problem besagt dieser Gedanke, daß die Zukunft der Ausgangspunkt und die wesentliche Dimension des geschichtlichen Geschehens und der geschichtlichen Bewegung ist, was weiter heißt, daß sich die Geschichte aus der Zukunft über die Gegenwart auf die Vergangenheit zu bewegt, und nicht umgekehrt, wie es dem durchschnittlichen, alltäglichen und wissenschaftlichen positivistischen Bewußtsein scheinen will, das dem *entfremdeten* Bewegen des geschichtlichen Seins (außerhalb, neben und gegen die wirkliche geschichtliche Bestätigung des menschlichen Wesens mit Hilfe seiner eigenen Tat) völlig gleichgestellt, angemessen und adäquat ist. Dieses Bewußtsein lebt, wirkt und findet sich als ein bis zum äußersten historisiertes Bewußtsein zurecht, historisiert in dem Sinne, daß ihm die Idee des Geschichtlichen abgeht, die den einmal für immer geschlossenen Rahmen der geschichtlichen Faktizität transzendiert, und deshalb verharret dieses Bewußtsein ständig auf einem Fleck, auf der Stelle der bloßen Gegenwärtigkeit, der der Heiligenschein der verabsolutierten Ewigkeit verliehen wird. So erscheint die besagte, im wörtlichsten Sinne spekulative gedankliche Inversion dem Gemeinverstand als etwas Halluzinantes und Somnambules, was sie in der Tat auch ist, da dieser verdinglichte Verstand, ohne die geringste geschichtliche Perspektive als die Dimension der Möglichkeit, anders zu sein, und da sie völlig blind für reale Tendenzen ist, die zu diesem Andersartigen führen könnten, ganz unter den Dingen als Dingen als den bloßen Gegenbenheiten oder als den Erzeugnissen der abstrakten, technifizierten Operativität innerhalb des Bestehenden verloren ist. Deshalb scheint ihm auch die wesentliche geschichtliche Frage, wodurch das Bestehende möglich ist, oder – was dasselbe ist – warum es so ist, wie es ist, und nicht vielleicht anders, völlig absurd zu sein, und er stempelt sie als reine Metaphysik und bloßes »Philosophieren«, was soviel bedeutet wie leere Phrasenderschrei ab. Dieser gesunde, wissenschaftliche oder »synthetische« oder »enzyklopädische« Verstand sieht nicht, daß er damit sein eigenes *Leben* autokritisch zur leeren Wortmacherei herabgesetzt hat, was er dann in Wirklichkeit auch bleibt, da er auf das Wiederkauen der bestehenden, zum Selbstzweck gewordenen Empirie herabgesunken ist.

Das ganze ist jedoch nicht ohne System, und zwar ohne ein sehr bestimmtes, durhdachtes und oft sehr schlaues System, weil es sich ja nie nur um iregendeine oder irgend jemand's Vernunft handelt (obwohl es ohne sie nicht geht) oder wie man es auf Kantsche Weise ausdrücken könnte – um Erkenntnisvermögen – das mehr oder weniger tieferschürfend, auf höherem oder weniger hohem Niveau, mehr oder minder fähig usw. wäre, zu erfassen, »was etwas ist« sondern es handelt sich in erster Linie um das *Wollen oder Nichtwollen*, dieses Bestehende unter die Lupe der wirklich kritischen Prüfung vom Standpunkt dessen, was es aufgrund seiner Tendenzen sein könnte, zu nehmen, statt es um jeden Preis konservieren zu wollen, was dann mit dem Etikett der heute so modischen (und allein dadurch schon abgedroschenen) Wissenschaftlichkeit geschmückt wird, die angeblich alles löst. Man muß nämlich *wagen*, sein eigenes, authentisches Le-

ben zu leben, damit dieses Schicksal wirklich das unsere sei, d. h. daß es sich in unseren Händen befinde und nicht in fremden, und damit es aufhöre ein bloßes *Fatum* zu sein, das uns unter den verschiedensten Formen und mit allen möglichen Mitteln nachträglich von außen her bezwingt, schlägt, verstümmelt, vereitelt und tagtäglich vernichtet. Dazu reicht das wissenschaftliche (eigentlich sehr bequeme) Wissen nicht aus, das nur sagen kann, ob und wie etwas einfach als bloße Tatsache ist, sondern es erfordert *Mut*, die Frage nach dem Sinn einer bestehenden Tatsache zu stellen. Das ist aber die Frage nach dem Ursprung, der Quelle, dem Grund oder der Möglichkeit des Faktischen und Tatsächlichen. Auf diese Frage eine Antwort zu suchen, heißt diese Tatsache in Frage stellen zu wollen. heißt sich nicht mit ihr als nur einer gegebenen zufriedenzugeben, heißt ihr bloßes Dasein negieren, also bereits in einem kritisch-negativen und nicht nur positiven Verhältnis zu ihr stehen, und das heißt letztlich schon auf dem Standpunkt des wirklichen Bedürfnisses und der Unumgänglichkeit ihrer Veränderung zu stehen. Und erst dann erscheint sie als ein bestimmtes Etwas, für uns erst jetzt Relevantes, als ein Mögliches oder Unmögliches, Sinnvolles oder Sinnentleertes Wahres oder Unwahres.

Da wir hier über den Sinn der Marxschen Philosophie sprechen, woraus sich, wie wir gesehen haben, zugleich die Frage nach dem Sinn der faktischen Wirklichkeit und des bestehenden gesellschaftlichen Zustandes ergibt, was eigentlich nur zwei Aspekte ein und derselben Frage sind, die bei Marx als kritische Frage nach dem Verhältnis zwischen der Philosophie und der Wirklichkeit (der menschlichen Welt) gestellt wird, muß betont werden, daß wir es hier mit dem zu tun haben, was auf eine andere Weise in dem Begriff »*der Sinn des Lebens*«<sup>11</sup> zum Ausdruck kommt.

Aus dem bisher Gesagten geht deutlich hervor, daß diese Frage nach dem Sinn des Lebens, was soviel heißt wie nach dem wahren Sinn des menschlichen Daseins, nicht vom Standpunkt des wesentlichen Verharrens im Rahmen des Bestehenden (Zustands) gestellt wird oder gestellt werden kann, da sonst dieses Bestehende in der Beleuchtung desselben Sinnes noch nicht in Frage gestellt wäre, so daß das Bestehende als etwas an sich Verständliches und einzig Mögliches gedacht, gefühlt, erlebt und gelebt würde, was zur Folge hatte, daß es schon als solches als ein sinnvolles aufgefaßt werden müßte. Unter dem *ethischen* Aspekt müßte also in dem Falle und unter solch einer Qualifikation das Bestehende schon an sich als ein *Gutes* aufgefaßt

<sup>11</sup> Von den zeitgenössischen Marxisten hat sich mit diesem Problem besonders eingehend der polnische Philosoph Leszek Kolakowski befaßt. Siehe die Übersetzung seines Werkes: *Filozofski eseji*, Nolit, Beograd, 1964 (ins Serbokroatische übertragen von Svetozar Nikolić) und auch: Leszek Kolakowski: *Der Mensch ohne Alternative* – Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein, R. Piper Verlag, München, 1961. Im Zusammenhang mit dieser für unseren Artikel besonders interessanten Frage sagt Kolakowski in dem letztgenannten Werk an einer Stelle Folgendes: »Niemand fragt nach dem Sinn des Lebens, wenn er nicht das Bedürfnis nach seiner Veränderung fühlt. Es ist eine Frage, die für alle diejenigen gefährlich ist, die den Sinn ihres Daseins in der Erhaltung des jetzigen Zustandes sehen, es ist also eine für Bürokraten und Konservative unerträgliche Frage.« (S. 192).

werden (was aber selbst die Möglichkeit der ethischen Sphäre, also des Moralischen als des Postulierens von dem, das – im Gegensatz zu der nicht-moralischen Welt – sein sollte) abschaffen würde. In der *metaphysischen* Dimension (in Anlehnung an den sgn. Leibnizschen »metaphysischen Optimismus«) würde dann die bestehende als »die beste aller Welten« erscheinen (Schopenhauer hat dem ironisch hinzugefügt, daß das stimmen könnte, daß aber trotzdem die Frage offen bleibe, ob sie auch – *gut genug* sei!). Unter dem Aspekt des *Sozialen* betrachtet wird aufgrund der historische Erfahrung, die so klar in Marx' Werk zusammengefaßt ist, ersichtlich, daß immer nur die konservativen und reaktionären (rechtsstehenden) Kräfte in einer Gesellschaft oder Bewegung hartnäckig und unnachgiebig den bestehenden Zustand als einen guten oder sogar den besten, als etwas Vernünftiges, »Natürliches«, einzig Mögliches und Ewiges proklamiert und dargestellt haben, selbstverständlich mit dem Ziel, diesen Zustand, bzw. ihre Interessen, Privilegien, Stellungen, ihre Macht, ihren Reichtum usw. zu erhalten und zu verteidigen. Selbstredend sind auch die *politischen* Kräfte der Reaktion und der Konterrevolution (indem sie sich aller möglichen Mittel: des Staates, der Macht, des Heeres, der Polizei, des Reichtums, des Geldes, der Propaganda, der Massenkommunikationsmittel usw. bedienen) – egal ob die Rede vom Kapitalismus oder Sozialismus ist – immer am Werk gegen jene revolutionären, progressiven (»linksstehenden«) Elemente eines gesellschaftlichen Zustandes und einer Strömung, die diesen Zustand in Frage stellen und ihn im Namen der wahren geschichtlichen Sinnhaftigkeit, das heißt also jenseits seiner selbst negieren wollen.

Daraus geht hervor, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens auf einem wirklich geschichtlichen Niveau nur vom Standpunkt dessen, was noch nicht ist, was aber sein kann und soll, gestellt werden kann, also in der Perspektive und mit der Tendenz des Zukünftigen, worin bereits sowohl das Bedürfnis als auch der Impetus nach der *Veränderung* des Bestehenden enthalten sind. Andererseits weist aber schon die Frage nach dem Sinn des Lebens (der Welt, der Gesellschaft, der menschlichen Existenz, der menschlichen Tätigkeit usw.) auf eine wirkliche Un-sinnigkeit des faktischen Lebens und die Bestätigung der Möglichkeit des Andersseins hin, das heißt, daß man bereits davon ausgeht, daß dieser Sinn weder einem Einzelnen noch einer gesellschaftlichen Gemeinschaft einfach gegeben ist, sondern daß er erkämpft und tätig erzeugt werden muß. Er muß aus dem Interesse des Menschen hervorgehen und die Befriedigung seiner menschlichen Bedürfnisse als Einzelmenschen darstellen. Die Möglichkeit des wirklichen Sinnes (des Lebens) kann also nur in der tätigen Möglichkeit der Erzeugung einer neuen, anders beschaffenen Welt als es diese unsere, bereits bestehende ist, gesehen werden. Die Universalität der menschlichen Natur – sowohl als geschichtlicher Grund, durch den sie ermöglicht wird, als auch als bewußte Aufgabe – bildet hier die grundlegende Voraussetzung, unter der alles Endliche und Beschränkte überschritten wird, ob es sich nun um eine klassegebundene, ständische, nationale, regionale,

lokale, staatliche, professionelle, sprachliche oder irgendeine andere Grenze handelt, die uns von der fruchtbaren Erschließung des wesentlichen geschichtlichen Flusses und der Kultur der ganzen Welt trennt und absperrt, einer Welt, die selbst universell geworden ist; das wäre also eine Grenze, die sich in ihr eigenes isoliertes Vegetieren einschließt und einhüllt.

Hier eröffnet sich sowohl für den Einzelmenschen als auch für ganze Völker nur eine wirklich zeitgemäße Perspektive, die aus dem Geist des Marxschen revolutionären Gedankens hervorgeht: der Befreiungskampf, das heißt die Aufhebung der Arbeiterklasse (sowohl unter der Voraussetzung des Kapitalismus als auch in den Bedingungen des Sozialismus); das ist mit anderen Worten die Position des Proletariats als der Weltgeschichtlichen Existenz der Zukunft des Menschen, auf der Grundlage der bis zum Ende geführten Entfremdung und Verdinglichung des Menschen, woraus sich dann die Möglichkeit der erneuten Erlangung und Eroberung des wahren menschlichen Seins durch die Negation seiner eigenen Voraussetzungen als Arbeiter ergibt. Dieser Befreiung und Wiederherstellung der eigenen Würde in den Bedingungen der Verwirklichung des Sozialismus im allgemeinen und bei uns im Kampf für die *wirkliche* Selbstverwaltung des Menschen und seines Lebens im besonderen stellt sich als die größte Gefahr und als einziger wirklicher (Klassen)feind der Arbeiterklasse in allen Lebensbereichen beharrlich und ausdauernd das System des Bürokratismus und die Bürokratie als sein unmittelbarer Träger und Erzeuger entgegen. Die Destruktion und radikale Negation des Bürokratismus ist daher die Aufgabe des Tages, weil man nur jenseits des Bürokratismus die Möglichkeit des menschlichen Sinnes als Aufgeschlossenheit für das Neue und Zukünftige vermuten kann.

Wenn also von dem Sinn der Marxschen Philosophie die Rede ist, dann muß gesagt werden, daß er – am knappsten formuliert – in dem Bestreben, der Forderung und der Bemühung enthalten ist, den bestehenden, faktischen Un-sinn tätig, real und revolutionär abzuschaffen, das heißt im Kampf gegen das theoretische oder praktische Anerkennen dieses Unsinn, gegen das Verschleiern und Mystifizieren desselben, also gegen seine Erhaltung und Konservierung in dem, was ist. Die Revolution hat sich geschichtlich bestätigt und bestätigt sich immer wieder als der einzige wirkliche Modus der geschichtlichen Existenz des Menschen. Und zwar gerade dadurch, weil sie die Möglichkeit der vielseitigen Entfaltung und Affirmation des Menschen mit sich bringt, wodurch er auf die unmittelbarste Weise die Verwirklichung seiner Bedürfnisse, Interessen, Anerkennung, Selbstanerkennung, der wachsenden Fähigkeiten, Begabungen, Würde, mit einem Wort, sich selbst als Persönlichkeit und eigenständige Individualität auf die Probe stellt. Erst auf diese Weise ereignet sich die Verwirklichung der eigenen schöpferischen Natur des Menschen und dadurch auch *seiner eigenen* Geschichte. In diesem Sinn ist die einzige Chance des Sozialismus in der Wiederherstellung des an vielen wichtigen Punkten lahmgewordenen Geistes und Aufschwungs, des Geistes und der Begeisterung der revolutionären Bewegung und der konsequenten Fortsetzung der *sozialistischen* Revolution zu suchen.

Deshalb ist es so, daß sie nicht nur nicht außerstande ist, halt zu machen und veruntreut zu werden, sondern sie kann es nicht sein, weil ohne ein Revolutionieren, d. h. ohne eine wesentliche Veränderung des Bestehenden die Geschichte ein Ende haben würde.

In dem Falle würde es wirklich nur noch eine *Uergangenheit* als das sich ewig wiederholenden Dauern Desselben geben, eine Vergangenheit, die zu *niemandem* gehören würde, den sie besteht nur für denjenigen, der selbst am Werk der Zukunft als des erkämpften eigenen Standpunktes und jenen realen menschlichen Punktes in der Zeit ist, von dem aus sichtbar wird, was für den Einzelmenschen und für ein Volk und vor allem für die geschichtliche Position der Arbeiterklasse in der Vergangenheit wertvoll, bedeutungsvoll, schicksalhaft, fortschrittlich, sinnhaft und würdig war (und es noch immer ist), als das eigene und autochthone Fundament des Lebens in die Zukunft mitgenommen zu werden. So gibt es also ohne Zukunft auch keine wirkliche Vergangenheit, genauso wenig wie es eine sinnvolle Gegenwart gibt, weil sich dann weder etwas menschlich Relevantes ereignet noch ist das Vergangenheit nachzuweinen oder sich an ihr zu berauschen, sondern sie muß (genauso wie wir als ihre Fortsetzer) vorher durch unsere Tat erneuert und als die unsrige bestätigt werden. Es kann gesagt werden, daß sie bestätigt und immer wieder erneuert wird, was soviel bedeutet wie gewertet wird, einzig durch das – *revolutionäre Ereignen* als die Schöpfung einer neuen Welt, auf deren Grundlagen sich erst ein Blick auf ihre Verwirklichung in der Vergangenheit eröffnet, eine Verwirklichung, die als solche, als unser eigener Ursprung und Fundament erscheint, das heißt als das Fortsetzen aller materialien und geistigen Reichtümer der bisherigen geschichtlichen Entwicklung. Auf diese Weise stellen sowohl die geschichtliche Tradition als auch das Kulturerbe das Werk und das Produkt der revolutionären Veränderung des Jetzigen und die geistige Sinnhaftigmachung des Zukünftigen dar, und nur das heißt auf dem wirklichen ideenhaften Niveau unserer sozialistischen Zeitmäßigkeit sein, wirken und existieren.

Die neuen Generationen werden, indem sie das einmal begonnene Werk der (jugoslawischen) sozialistischen Revolution fortsetzen, durch ihre Tat diese mit Hilfe von Marx bis zum Ende erleuchtete geschichtliche Wahrheit und Perspektive aufs neue beweisen, und damit auch den wirklichen, wesentlichen Sinn nicht nur seiner Philosophie, sondern auch den Sinn des eigenen zeitgemäßen Daseins und der Tat, deren unerschöpfliche Kraft ihnen ständig nur aus der – *Zukunft* zuströmt.

Henri Lefebvre:

*Sociologie de Marx*

171 pages, PUF, Paris 1966

Dans la collection «Le sociologue», dirigée par Georges Balandier, qui offre aux étudiants de petits textes consacrés à certains domaines de la sociologie, a paru ce livre d'Henri Lefebvre, petit ouvrage sans prétention, mais non dépourvu d'intérêt pour nous, pour qui la sociologie de Marx reste toujours plus ou moins un problème non résolu.

Le texte de ce livre, très concis, est le fruit d'une «nouvelle lecture de Marx», donnant lieu non pas à une nouvelle interprétation, mais à la précision de nouveaux thèmes et de nouvelles hypothèses liés à la situation contemporaine. Ce nouveau chemin vers la sociologie de Marx s'est ouvert bien entendu sur quelques questions philosophiques: où est la vérité de la religion? Dans la philosophie. Où est la vérité de la philosophie? Dans la politique. Où est la vérité de la politique? Dans le fait social. Mais tous les rapports contenant ces phénomènes découlent de l'activité humaine créatrice et productrice, de la *praxis* (pratique sociale). L'homme possède l'«essence», mais cette essence ne lui est pas biologiquement et anthropologiquement donnée, avec la première manifestation de l'humanité; elle se développe, elle est donnée dans le développement historique. La pratique sociale crée les rapports sociaux, détermine leur structure, leur rationalité, mais en même temps les dépasse, et les capacités créatrices dépassent aussi la rationalité immanente des rapports et des structures sociales. Dans ce contexte d'idées, Lefebvre cependant ne souligne pas suffisamment la différence entre Praxis et Travail dans la constitution d'une sociologie.

Lefebvre, naturellement, pose d'abord la question de l'existence d'une sociologie de Marx, et de la façon dont on peut déterminer le rapport de Marx à la science appelée aujourd'hui sociologie.

L'auteur fait observer que l'idée, très répandue aujourd'hui, surtout en URSS, que matérialisme historique et sociologie générale sont une seule et même chose, est inacceptable. En effet, si l'on considère que le matérialisme historique, en tant que philosophie (et partie du matérialisme dialectique) contient les lois universelles de l'histoire et de la société, il faudrait alors déduire ces lois de cette seule philosophie, ce qui reviendrait à «retomber au niveau théorique de l'hégélianisme et même en arrière». (p. 15) Par ailleurs, si ces lois universelles sont rattachées à la méthodologie, le matérialisme historique devient une sorte d'introduction à la sociologie concrète, puisqu'il donne des bases et des cadres notionnels. D'autre part, dit Lefebvre, «la thèse que nous rejetons ici néglige l'analyse dialectique du devenir et ses aspects: d'un côté les processus, les contenus; de l'autre les formes qui en sortent, les systèmes, les structures.» (p. 15) La notion même de pratique historique exclue la fixation a priori et définitive de ces lois générales, des processus et des structures qui en découlent. L'histoire est grosse de nouveauté et d'imprévu, et il faut partir de son aspect historique si l'on veut éviter de tomber dans l'hégélianisme et le positivisme. «Le terme de matérialisme historique désigne non pas une philosophie de l'histoire, mais la genèse de l'homme total, objet de toute science de la réalité humaine et objectif de l'action.» (p. 16)

Autrement dit, si l'on a déjà rejeté l'interprétation économiste et l'interprétation historiciste du matérialisme historique, l'on rejettera aussi l'inter-

prétation *sociologiste*, défendue naguère en Allemagne et en Autriche. On sait que cette sociologie se référant au marxisme conduisait en règle générale au réformisme politique. Et aujourd'hui, se fondant sur le positivisme, elle devient résolument conservatrice. »Pour de multiples raisons, nous ne ferons donc pas de Marx un sociologue. Ceux qui nous prêteront cette thèse, au vu du titre de cette publication, montreraient ou qu'ils n'ont pas ouvert ce petit volume, ou qu'ils n'hésitent pas devant la mauvaise foi. Si nous faisons allusion à une telle possibilité, c'est que nous avons vu pire au cours des controverses. *Marx n'est pas un sociologue, mais il y a une sociologie dans le marxisme.*» (p. 17. — C'est Lefebvre qui souligne).

Comment faudrait-il donc situer la sociologie dans le marxisme? Il semble que cette question soit déplacée, si l'on considère la quantité de «sociologies marxistes» que l'on a vu apparaître ces dernières dizaines d'années chez nous. Cependant, si l'on admet que les sociologies fondées sur l'alignement connu-matérialisme dialectique-matérialisme historique, sociologie dans sa version dogmatique (en rejetant la catégorie de la praxis et la théorie de l'aliénation), ont échoué, cette question demeure actuelle.

Déjà, la disposition générale en quatre chapitres: La «Praxis», Sociologie de la connaissance et idéologie, Sociologie des classes sociales, Sociologie politique: la théorie de l'Etat, laisse entendre que l'ensemble des problèmes va du caractère créateur de l'homme à ses objectivations dans l'histoire, des déterminations philosophiques aux déterminations sociologiques, des déterminations culturalistes aux déterminations structuralistes, évitant ainsi à la sociologie, science dirigée vers l'étude de la société concrète, de tomber dans le piège du structuralisme positiviste, dans des structures, formes et types qui ne voient pas ce qui toujours, en tant qu'action humaine, les dépasse.

En mettant à la base d'une sociologie marxiste la catégorie de la praxis, Lefebvre suit le droit chemin de la constitution d'une sociologie marxiste; cependant, son livre souligne assez les embûches dont la route est semée. En effet, l'auteur, de toute évidence, n'a pas pour but de montrer la constitution d'une sociologie marxiste sous sa forme développée, mais le chemin qui y conduit, à travers les catégories po-

sées par Marx lui-même, s'en tenant rigoureusement, donc, aux cadres de l'oeuvre de Marx. C'est ce qui paraît très insuffisant, si l'on considère le degré de développement de la sociologie contemporaine. Mais si l'on se souvient que l'approche de la création de cette sociologie est une question toujours litigieuse, l'esquisse de Lefebvre apparaît alors dans toute son importance.

Le rôle de la catégorie est de dynamiser dialectiquement l'approche des rapports et des systèmes sociaux. Le positivisme fait erreur systématiquement, car il conçoit ces rapports et systèmes comme donnés, comme faits, dans leur objectivisation (définition du «fait social» de Durkheim), et pour dire comme Spinoza, comme «Natura naturata». Au contraire, ces mêmes formes et structures vues du point de vue de la pratique humaine, apparaissent comme quelque chose que l'homme crée, qui s'aliène de lui, mais à quoi il peut se rapporter critiqueusement, qu'il peut changer, et par conséquent, quelque chose comme une «natura naturans». De ce point de vue, un sociologue marxiste s'occupera justement du problème du «devenir des formes»). Il étudiera l'effet en retour des formes sur les contenus, des structures sur les processus. Le résultat du devenir l'éclaira rétrospectivement, d'une part, et d'autre part, le modifie. Pendant qu'une forme constituée va jusqu'au bout de ses possibilités (toujours déterminées, donc limitées), d'autres formes apparaissent, d'autres structures, d'autres systèmes. Ces «êtres» nés du devenir, et qui tentent de s'y maintenir, agissent les uns sur les autres dans la société comme dans la nature. Au sociologue, il incombe d'analyser et d'exposer cet ensemble d'interactions. L'historien étudiant tel processus (donc la genèse des formes et la formation des structures), l'économiste telles formes ou telles structures prises en elles-mêmes. L'interaction des formes et des structures les mène vers leur fin. Le sociologue étudiera donc les stabilités à partir de ce qui les dissout et les équilibres par ce qui les menace: les «êtres» constitués par leur côté éphémère, dialectiquement. L'étude de la praxis (y compris l'aspect particulier que nous avons dénommé *poiesis*), c'est-à-dire d'un contenu, conduit selon nous à une sociologie des formes, et cela par un renversement dialectique inhérent à la méthode. p. 46)

A cette «sociologie» des formes s'ajoute la critique des formes existantes,

négarion de ce qui tente de figer les formes et de les rendre immuables: »La critique radicale des structures et des formes est donc inhérente à la connaissance et ne se surajoute pas à la science comme un jugement de valeur à un jugement de fait. Les résultats de la *praxis* aliènent les hommes, non pas qu'ils »objectivent« les capacités humaines, mais pour autant qu'ils immobilisent la puissance créatrice et interdisent le dépassement. Le concept d'aliénation ne se perd donc pas dans la vague en désignant le rapport général entre les hommes et les oeuvres. Il s'intègre à une sociologie des structures et des formes, de la rupture des formes et de la dissolution des structures.« (p. 47)

Par là sont jetées les bases d'un programme qui devrait permettre la construction d'une sociologie marxiste. L'auteur reconnaît que dans ses conférences, Gurvitch parlait dans le même sens, quoique de façon un peu différente. Dans les autres chapitres, Lefebvre, tout en restant dans le cadre de la pensée de Marx, montre que les sphères idéologique, politique et économique se réduisent à des catégories qui découlent de la pratique, et que cette pratique elle-même leur pose en les niant un but socialiste? L'auteur, s'éloignant ici des conceptions positivistes, s'efforce, dans l'ensemble de tous ces problèmes, de souligner surtout le rôle de la négation de la critique, puisqu'ici, »le culte du positif a été remplacé par le procédé qui se fonde sur la négativité«. Ces textes, quoique demeurant tout à fait fragmentaires par rapport au but — la constitution d'une sociologie marxiste — ont essayé de montrer que »la méthode de Marx implique le projet de constitution ou de reconstitution, d'exploration ou de création, d'une totalité (du savoir, de la réalité)« (p. 164) Et Lefebvre conclut: »La pensée de Marx ne suffit pas pour la connaissance du »monde« actuel, mais elle est nécessaire. Il faut partir d'elle, continuer l'élaboration des concepts fondamentaux, les affiner, les compléter en ajoutant d'autres concepts si le besoin s'en fait sentir. Cette pensée, cette oeuvre, fait partie du »monde moderne« comme élément important, original, fécond et irréductible de la situation. Notamment en ce qui concerne une science particulière, moins importante, originale féconde et irréductible: la sociologie.

Rudi SUPEK

Danko Grlić  
*Umjetnost i filozofija*  
*(Kunst und Philosophie)*

Mladost, Zagreb 1965

Dieses Buch ist ganz aus Unzufriedenheit und Widerstand zusammengesetzt. Es wirkt als Mahnung. Im Grunde genommen ist es aber ein Suchen nach Authentizität in allem, was uns in diesem Augenblick die Philosophie sowie die künstlerische Invention und Tradition zusammen zu bieten haben. Es wurde in der Bemühung und mit der Aufgabe geschrieben, den ursprünglichen Mittelpunkt ausfindig zu machen, in dem der Mensch sich selbst in der Kunst und die Kunst in sich finden könnte. Denn die Frage nach dem Humanum initiiert immer auch die Frage nach dem Ursprung des Sinnes von allem, was ist, was sich ereignet und was erzeugt wird. Es wird auch die entscheidende Frage gestellt: »Wie soll der Sinn der Kunst gefunden werden in einer Zeit, die jede Frage nach dem Sinn ablehnt?«

Auf dem Hintergrund eines solchen Kontextes ist es Grlićs Konzeption auf ganz natürliche Weise gelungen, durch eine innere instinktive Logik der Selbstentwicklung die vielschichtige Problematik und alle Gebiete seiner Reflexionen zu einer einheitlichen Meinung von dem Phänomen Kunst zusammenzufassen. Hellsichtig und unaufhaltsam in der Aufdeckung von Widersprüchen, vehement in der Antithese und Negation längst eingebürgerter Scheinwahrheiten, reichhaltig im Anschneiden neuer Probleme, hat Grlić zweifelsohne sowohl sich selbst als auch andere verpflichtet, das, was er in den Hauptzügen schon angelegt hat und was schon als Möglichkeit sehr fruchtbare Ausgangspunkte bietet, weiterzuführen.

Indem Grlić im Nachwort das zusammenfaßte, was er in dem Hauptteil des Buches auszuführen versucht hat, hat er auf eine lapidare und selbstsichere Weise die Grundströmungen seiner Gedankengänge hervorgehoben, einige prinzipiellen Knotenpunkte skizzenhaft angedeutet und so, absichtlich, in einer gekürzten Form seinen eigenen Standpunkt beschrieben, der auch so, der Natur der Dinge gemäß, im Laufe des ganzen Buches und fast gegen den Willen des Verfassers, allmählich und gewissermaßen unter der Ober-

fläche zu einem nichtbeabsichtigten aber doch kohärenten System von Anschauungen mit eigenen Wertparametern zusammengefügt. Gerade darin ist ein eigenartiges Paradoxon und die größte Tugend dieses Buches enthalten: es versucht nicht, mit Hilfe von positivistischen oder aprioristischen spekulativen Thesen um jeden Preis zu einer eigenen theoretischen Konstruktion zu gelangen, nein, ganz im Gegenteil, hier kommt man aufgrund von negativen Bewertungen zu positiven Bestimmungen und Verallgemeinerungen, die sich aus dem Kunstwerk selbst ergeben, da Meisterwerke (die echten) so angelegt sind, solche Ziele verfolgen und so strukturiert sind, »daß in ihnen und durch sie nicht nachträglich etwas verifiziert werden könnte oder daß auf sie etwas angewandt werden könnte, was es vorher oder unabhängig von ihnen gegeben hätte.«

Obwohl Grlic's Buch eher den Anspruch erhebt, Prolegomenon und Aufriß für spätere, breiter angelegte Forschungen sowie für ein Einkreisen des ursprünglichen Sinnes und der Natur des Künstlerischen zu sein als ein in sich geschlossenes, selbstzufriedenes System mit allen zu ihm gehörenden Attributen, so sind doch seine Aufbauprinzipien die Begründung und die Tragfähigkeit seiner Ausgangsvorstellungen, jener Nukleus, der schon in dem *Ausgangspunkt* die Möglichkeit nicht nur der fruchtbareren Antworten auf Fragen, die aus dem Kunstwerk ausstrahlen, sondern auch der Anteilnahme an der Kunst selbst erschließt. Hier wird nämlich die Ausgabe jeder zeitgemäßen Reflexion über die Kunst im Keime festgelegt – aus der Natur und aus der Stellung der Kunst in der Jetztzeit, auf die Möglichkeit der Kunst in dieser Zeit zu schließen. Das Denken über die Kunst muß zum Kunstgedanken werden, um der Gedanke der Kunst selbst zu sein. Dieser Gedanke geht aus dem Werk als ein kritisches Unterfangen des Geistes – als unerschöpfliches Weiterführen des Werkes hervor, das – nach Valery – gestattet, daß das, was getan wird, nie zu Ende sein muß; das ist eine wundersame Macht, die sich selbst erzeugt und auf die Probe stellt. Wird diese Kunst des Denkens totalitarisiert, kann sie zum universellen Modus der ursprünglichen Erzeugung der menschlichen Welt werden. Auf diese Weise kehren sowohl das Denken als auch die Kunst zur gemeinsamen Quelle zurück, wo sie ihre heimatliche, nichtdyotomierte Gleich-

artigkeit vorfinden werden. Sie sind also mit gleicher Würde an der elften These über Feuerbach tätig.

Aber ohne Rücksicht darauf, daß diese Glossen nur eventuelle Implikationen zu Grlic's Thesen bilden könnten, wäre die Auffassung, daß er die Philosophie als nichtangemessenen, unadäquaten Zugang zum Wesen der Kunst verwirft, falsch. Grlic geht in seinen Betrachtungen nämlich von einem scheinbaren, schon im Thema seines Essays ausgedrückten Widerspruch aus: *Kunst und Philosophie*. Auf den ersten Blick will es scheinen, daß dieses Verhältnis »nur aus der Sicht eines Relats beleuchtet werden könnte: aus der Sicht der Philosophie. Sogar in dem Falle, wenn man die Kunst als Erscheinungsform eines umfassenderen, vollständigeren, lebensvolleren menschlichen Schöpfertums höher bewertete als die Philosophie, könnte man den Sinn dieser Bewertung nur aus der Philosophie heraus beleuchten oder überhaupt erst setzen. Es war gerade die Philosophie – beispielsweise die Schellingsche – und nicht die Kunst, die von diesem Standpunkt aus in der Lage war, die These von dem größeren Wert der Kunst aufzustellen.« Aufgrund von negativen Bestimmungen kommt Grlic zum Schluß, daß die Kunst, anders als die Philosophie, weder die Frage nach dem eigenen Gegenstand stellt, noch sich mit der Bestimmung des eigenen Verhaltens zu anderen Gebieten des geistigen Schöpfertums befaßt, so daß sie die Grenze der eigenen Gegenständigkeit nicht überschreitet. Die Philosophie jedoch überschreitet in dem Streben nach dem Absolutum und dem Absoluten die eigene Eigenständigkeit, indem sie die auf die Ebene eines universellen Prinzips erhebt.

Es ist jedoch nicht schwer zu bemerken, daß Grlic, wenn er von der Philosophie spricht, es auf die sgn. »wissenschaftliche«, logizierte und formalisierte Philosophie abzielt, auf eine nichtaktivistische und resignierende Mentalität des Philosophierens, in dessen Rahmen das »Wie« bedeutsamer geworden ist als das »Was«. Der Meinung des Verfassers nach hat dieser Prozeß des Formalisierens und Spezialisierens nicht nur den Bereich der Philosophie erfaßt, sondern fast auch den ganzen Bereich der Kultur und ganz besonders den der Kunst, wo ebenfalls das »Wie« dem »Was« vorgezogen wird. Es besteht eine völlige Kongruenz zwischen diesen beiden Domänen – der philosophischen und der

künstlerischen. Wenn nach den Kriterien einer Philosophie zu ihren Tugenden die Rationalität, Distinguiertheit, Präzision, Logik, Systemtreue, Methodenfolgerichtigkeit usw. gehören, die zur totalen Logizisation und Transparenz der Welt führen, dann entsprechen ihnen den Kriterien einer Kunst gemäß Kunstmittel wie Blech, Drähte, Lumpen, Haar, Dreck, altes Eisen und Automaten zur Herstellung von Bildern, was auf eine bestimmte Weise über ihren Verfasser aussagt, von dem wirklichen Disengagement in der Suche nach der authentisch menschlichen, künstlerischen Wahrheit, und alles zusammen führt »zu einer Krisis der Humanität, der sogar die Kraft und das Bedürfnis abgeht, sich selbst als Krisis aufzufassen und künstlerisch sinnhaftig zu machen.« Das stellt den kürzesten Weg dar zur Evasion und dem konformistischen Abfinden mit dem Leben, so wie es ist, ohne wirkliche Kraft zur künstlerischen Humanisation der Welt. Auf diese Weise versinkt die Kunst ins Selbstvergessen des Wesens in einer fremden und ungastlichen Welt, der auch selbst ihr eigener Sinn und ihre Aufgabe entfallen sind. Und der Verfasser stellt sich nicht ohne Bitterkeit die Frage, ob man in der zeitgenössischen künstlerischen Produktion, die sich zum größten Teil in der Überraschung und dem Schock, in dem Streben nach formellen, rein technischen Neuerungen, in falschen Kinkerlitzchen und Attraktionen erschöpft, nicht einen verzweifeltsten Protest und einen dieser verdinglichten, entfremdeten Welt ins Gesicht geschleuderten Hohn zu sehen habe oder doch nur die Niederlage, innere Leere, Degradiertheit, das Absinken auf das Geld-Waren Verhältnis.

Diese und ähnliche pessimistischen Aussagen des Verfassers, mit denen man nicht immer übereinstimmen muß, erhalten im Rahmen seiner Gesamtkonzeption von dem Schicksal und den Wegen der Humanität eine besondere Beweiskraft.

Daher rührt auch der authentische und unwiderrufliche Beiklang jenes Heideggerschen Gedankens, daß bereits die Frage nach dem Wesen der Kunst die Vermutung anklingen läßt, daß auch die Kunst selbst in Frage gestellt sei, daß sie eine Krise durchmache, daß sie uns den Weg ins Unbekannte nicht erhellte und daß wir nach der Wahrheit in der Kunst gerade darum suchen, weil wir nicht überzeugt seien, daß sie in der Kunst enthalten sei.

Aus dem heutigen schrill tönenden Urwald von Topoi über die Kunst, Philosophie und Ästhetik hebt sich Grlić Versuch durch seine Sondermerkmale hervor. Es sind jedoch verschiedene Zugänge möglich, die ihrer Natur nach heterogen bleiben. Und dennoch, etwas bleibt über jeden Zweifel erhaben: keine Interpretation kann ein Werk ganz erschöpfen. Das Kunstwerk entsteht zwar in der Geschichte, es verläßt sie dann aber auf eine besondere Weise, weil es sich nicht nur an seine Zeit wendet, sondern an die »allumfassende Zeitlichkeit« (Kierkegaard), und es ist nicht nur der Ausdruck seiner Zeit sondern auch bestimmter Existentieller Situationen, jener Nietzsche'schen ewigen Rückkehr Desselben.

Es gibt in diesem Buch von Grlić solche Essays, die zu den Spitzenleistungen unserer Essayistik zählen. Das ist in erster Linie der Essay über Nietzsche (»Die Kunst und der Philosoph der Kunst«), in einem Zug geschrieben, einer Eruption nicht unähnlich. Und dann der Essay »Über einige philosophischen Aspekte von Krležas Werke«.

Das ganze Buch steht im Zeichen der Suche nach einem möglichst unmittelbaren Weg zu dem, was als der wahre Kern des Künstlerischen bezeichnet wird. Grlić hat dabei den gesamten unangemessenen, traditionellen Instrumentenapparat beiseitegeschoben, sich durch die interpretativen theoretischen Ablagerungen durcharbeitend, die in dieser Sphäre von den wechselnden Gezeiten der scientistischen, psychologisierenden, semantischen, formalistischen und existentiellen Richtungen zurückgeblieben waren, die alle in ihrer Einseitigkeit nicht imstande waren, die Gesamtheit des Phänomens des Philosophischen und Künstlerischen vom kritischen und schöpferischen Standpunkt aus zu erleuchten. In diesem Sinne stellt das besprochene Buch eine eindrucksvolle Einführung in die wirklichen Probleme und Dilemmata der modernen Kunst dar. Und irgendwo in seinem zentralsten Funken glimmt als Motiv und Movens, als Impetus, der Wunsch, daß die Kunst als existentielles Medium, als wahre Heimat, als Zuflucht und Asyl des gefährdeten Humanus erhalten bleibe.

Dobroslav SMILJANIĆ

Zeitschrift »Umetnost«,  
No. 5, Beograd, 1966.

## REUNION INTERNATIONALE D'ETUDES SUR GRAMSCI

## CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI GRAMSCIANI

A l'occasion du trentième anniversaire de la mort d'A. Gramsci, une réunion a eu lieu à Cagliari, du 23 au 27 avril 1967. Cette réunion internationale avait pour objet une étude globale de toute l'activité de la plus puissante personnalité du marxisme italien. Le premier jour ont été exposés les rapports suivants: Eugenio Garin: La politique et la culture chez Gramsci; Norberto Bobbio: Gramsci et la conception de la société bourgeoise; Ernesto Ragioneri: Gramsci et la discussion théorique dans le mouvement ouvrier international. Du point de vue théorique, ce premier jour a été certainement le plus intéressant, en raison de l'importance des questions posées dans les rapports et dans la discussion concernant Gramsci: problème de la conception de la philosophie chez Gramsci, conception anti-positiviste et anti-déterministe de Gramsci, problème de la culture socialiste, problème de la dictature du prolétariat, notion de société civile, interprétation de Gramsci à l'intérieur de la continuité du socialisme italien, marxisme et culture en général. notion de l'élite chez Gramsci, etc.

Les rapporteurs ont souligné la largeur d'esprit de Gramsci, sa dialecticité, son anti-économisme, la conscience qu'il avait de l'importance de l'avant-garde dans le mouvement révolutionnaire, etc. La discussion s'étendit particulièrement sur la notion de société civile chez Gramsci, et sur l'examen de la thèse de Bobbio selon laquelle Gramsci conçoit la société civile et la société politique comme des superstructures. Le dépérissement de la composante politique laisse la place à la société civile, et en même temps, à la renaissance culturelle et morale du peuple. Cette conception de N. Bobbio a donné lieu à plusieurs interventions où il fut souligné qu'une pareille interprétation éloigne Gramsci de Marx et de Lénine dans la conception de ces notions de base: société civile, état, etc. E. Ragioneri a particulièrement tenté de souligner le rapport de Gramsci au marxisme de la II Internationale, de Gramsci à Lénine et à la III Internationale. De plus, il a insisté sur le rapport Gramsci - Antonio Labriola, considérant que ce dernier à cette époque a insisté spécialement sur le problème de l'historicité, se déclarant adversaire de l'économisme et du déterminisme unilatéralement compris dans la théorie marxiste. La discussion a notamment insisté sur le fait que l'étude du rapport de Gramsci à la III Internationale, dont les archives sont inaccessibles, présente de nombreuses difficultés. La nécessité d'une étude de détails sur le rapport Gramsci-De Leone a été également soulignée.

Le deuxième jour a été consacré au problème de l'éducation chez Gramsci (rapport de Lamberto Borghi: L'éducation et l'école chez Gramsci) et aux problèmes de la littérature (rapport de Natalino Sapogno: Gramsci et les problèmes de la littérature). Le troisième jour, ce furent les rapports suivants: Giuseppe Galasso:

Gramsci et les problèmes de l'histoire italienne; Massimo Salvadori: Gramsci et la question du sud; Giuseppe Fiori: Gramsci et le monde Sarde; Antonio Pigliaru: L'héritage de Gramsci et la culture sarde.

Toutes ces questions ont suscité de vives discussions et sans aucun doute contribué largement à éclairer la figure complexe d'A. Gramsci. A la fin de ces journées d'études, les participants ont visité la ville de Ghilarza, où Gramsci vécut dans sa jeunesse; puis à Ales, sa ville natale, fut commémoré le trentième anniversaire de sa mort.

La Yougoslavie fut représentée à cette réunion internationale par dr. Mihailo Marković, dr. Nikša Stipčević et dr. Predrag Vranicki, qui ont pris part à la discussion.

**Predrag VRANICKI**



## 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):

CREATIVITY AND REIFICATION (1. IX 1967.)  
UNIVERSAL, INTERNATIONAL, NATIONAL (1. XII 1967.)  
MARXISM AND STRUCTURALISM (1. III 1968.)  
MARX AND REVOLUTION (1. VI 1968.)  
PHILOSOPHY OF LIFE TODAY (1. IX 1968.)

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

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

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

## TO OUR SUBSCRIBERS

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

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

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

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

