

PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

πραξις

DIE AKTUALITÄT DER GEDANKEN
VON KARL MARX – A. Krešić, M. Kan-
grga, R. Supek, P. Damjanović, G. Petrović
● PORTRÄTS UND SITUATIONEN –
E. Fromm: Die gegenwärtige Krisis der
Psychoanalyse ● GEDANKE UND WIR-
KLICHKEIT – K. Axelos: Dreizehn Thesen
über die französische Revolution; P. Vra-
nicki: Zum Thema der Befreiung des Men-
schen ● DISKUSSION – A. Flew: Zu Lenins
»Materialismus und Empiriekritizismus« ●
DAS PHILOSOPHISCHE LEBEN – Die
Jahresversammlung der Kroatischen philo-
sophischen Gesellschaft und andere philo-
sophische Tagungen ● DOKUMENTE ●
CHRONIK – G. Petrović: Zweieinhalb
Jahre Praxis

1 • 1967

PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

Redaktionskomitee

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

Chefredakteure

GAJO PETROVIĆ und RUDI SUPEK

Redaktionssekretär

BORIS KALIN

Technische Leitung

ZLATKO POSAVAC

Mitglieder des Redaktionsrates

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 ŠARČEVIĆ (Sarajevo), LJUBO TADIĆ (Beograd), IVAN VARGA (Budapest), KURT WOLFF (Waltham, Mass.), ALDO ZANARDO (Bologna), MILADIN ŽIVOTIĆ (Beograd).

Herausgeber

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO ZAGREB

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

SOMMAIRE

ACTUALITÉ DE LA PENSÉE DE KARL MARX

Andrija Krešić / Actualité de la pensée de Marx	3
Milan Kangrga / Das Problem der Entfremdung in Marx' Werk	13
Rudi Supek / Karl Marx et l'époque de l'automation	31
Pero Damjanović / Les conceptions de Marx sur l'autogestion sociale	39
Gajo Petrović / Marxism versus Stalinism	55

PORTRAITS ET SITUATIONS

Erich Fromm / The Present Crisis in Psychoanalysis	70
--	----

PENSÉE ET REALITÉ

Kostas Axelos / Treize theses sur la revolution française	81
Predrag Vranicki / Zum Thema der Befreiung des Menschen	84

DISCUSSION

Antony Flew / A »Linguistic Philosopher« Looks at Lenin's Materialism and Empirio-Criticism	98
--	----

COMPTES RENDUS ET NOTES

Marek Fritzhand / Der etische Gedanke beim jungen Marx (Milan Kangrga) 112

VIE PHILOSOPHIQUE

Gajo Petrović / Annual Meeting of the Croatian Philosophical Society . . .	119
Predrag Vranicki / L'assemblée de l'Association Yougoslave de Philosophie	124
Davor Rodin / Délégation de l'Association Yougoslave de Philosophie en Tchécoslovaquie	129
Informations .	130

DOCUMENTS

Communiqué de la société Croate de Philosophie .	133
Rectification de la rédaction de »Praxis« .	135

CHRONIQUE

Deux ans et demi de Praxis .	138
------------------------------	-----

ACTUALITE DE LA PENSEE DE MARX

Andrija Krešić

Beograd

Le mot *actuel* doit à un usage déjà long les différentes significations qui lui sont attribuées. Dans la langue quotidienne, il est souvent synonyme de *présent*, désignant ce qui existe, ou ce qui se passe, à l'époque même où l'on parle. L'actuel, c'est aussi ce qui est *intéressant maintenant*, ce qui représente *«l'intérêt du jour»*.

Ces différentes significations sont applicables à la notion d'actualité de la pensée de Marx. Le fait est que l'oeuvre de Marx suscite un intérêt croissant chez les théoriciens, marxistes ou non marxistes. On estime en outre que cette oeuvre vit et se développe sous le nom de marxisme, idéologie plus ou moins officielle d'un certain nombre d'états, des partis communistes et même d'autres partis politiques dans le monde entier. Il semble bien que les ennemis du marxisme ne pourront plus désormais affecter de l'ignorer, limitant son influence par un complot de silence, ni le persécuter comme un scandale public. Le marxisme, conscience d'un mouvement pratique, a su faire front aux persécutions et au blocus et s'imposer victorieusement à l'esprit du temps. Aussi peut-on dire que toute étude théorique sérieuse de notre époque doit plus ou moins tenir compte de l'existence du marxisme.

L'influence exercée par le marxisme va donc grandissant, mais il faut ajouter qu'il en est de même des influences qu'il subit: différents milieux, expériences pratiques des parties du mouvement mondial qui tentent de s'exprimer à l'aide de la théorie marxiste, etc. La variété des terrains sociaux nourrit les multiples germes de la conscience théorique, mais la semence peut être aussi apportée de l'extérieur. C'est la raison pour laquelle aujourd'hui le marxisme loin de correspondre à une conscience théorique homogène, se caractérise par divergences et même par des oppositions d'orientation, chaque courant se donnant, bien entendu, pour la véritable théorie marxiste. En fait, la situation est telle que Marx aurait plus de réserves à faire sur les différents marxismes contemporains qu'il n'en a jamais fait de son vivant.

Ces divergences entre marxistes, qui, du fait même qu'elles existent, ne peuvent plus se dissimuler sous une terminologie unique, invitent à retourner à la pensée originale du marxisme, à l'oeuvre même de Marx. Si la marxologie est devenue très actuelle, il faut voir dans cet intérêt moins une curiosité historique à l'égard d'une doctrine qu'un phénomène théorique actuel dans le sens d'un »zurück zu Marx«. Les marxistes, placés dans cette situation, retournent au texte de Marx, soit pour y chercher la preuve de l'authenticité de leur marxisme, soit pour faire un examen de conscience devant Marx lui-même. La publication de certains textes inconnus jusqu'alors a permis en outre un approfondissement de l'oeuvre complète, qui apparaît plus qu'auparavant comme une solution originale et radicale apportée au »mystère éternel de l'homme«. Et l'authentique humanisme de cette oeuvre, attire d'autant plus l'attention des penseurs non-marxistes qu'ils ressentent la possibilité, et l'urgence, d'une humanisation du monde contemporain. Nous touchons ici à la question de l'actualité véritable de la pensée de Marx.

Etre actuel signifie d'abord être en oeuvre, être en acte, être agissant ou agir. On sait que Marx, dans ses fameuses »Thèses sur Feuerbach«, a insisté sur la côté pratique de la philosophie, condamnant l'attitude passive et contemplative de la pensée envers l'existant. Soulignant que le côté pratique de la pensée été développé par la philosophie idéaliste, il fait observer qu'il ne s'agissait là que d'une pratique abstraite qui ne touchait pas à la réalité sensible du monde. Coupée de cette réalité, la pensée est devenue alors une réalité pour soi évoluant selon les lois de la logique, tandis que le monde sensible restait ce qu'il était en soi un monde étranger à l'homme, le monde de l'homme aliéné. La réaction sensualiste-matérialiste au mépris philosophique du sensible a tout subordonné à l'influence de l'état positif des choses dans son effort pour considérer les lois de la réalité auxquelles les hommes sont soumis. Cette conception du monde veut que le changement de l'état existant ne soit pas le fait d'une activité consciente de la part de l'homme. La sagesse pour l'homme consiste donc à s'intégrer docilement au mouvement spontané du monde, qu'il ne change que par sa présence même, ni plus ni moins que les animaux. L'homme diffère de l'animal en ceci qu'il *sait* que les conditions extérieures de la vie disposent de lui, de sorte qu'il *s'adapte* consciemment à ces conditions pour pouvoir exister: on a affaire ici à une conception passiviste de la conscience. Beaucoup de marxistes adoptent pour leur part explicitement ou implicitement, la formule d'Hegel définissant la liberté comme une »nécessité connue«: remarquons cependant que la domination idéale de la nécessité dans la conscience n'est rien d'autre qu'une façon particulière de supporter la nécessité. On voit que l'homme réel n'est sujet, personne libre, ni dans l'objectivisme matérialiste, ni dans l'objectivisme idéaliste. Le rapport *de fait* de l'homme au monde n'est exprimé *exactement* que par la conception philosophique qui veut que seules les conditions changent l'homme. Le philosophe était impuissant à dépasser la pression

inexorable de l'objet sur le sujet humain. Il s'est retiré devant elle dans l'imaginaire, transformant le monde en conscience, et affirmant l'état réel de l'aliénation de l'homme.

La pensée de Marx est apparue alors comme la critique, ou la négation, de l'aliénation philosophique en général, critique radicale parce que s'attaquant aux bases matérielles de l'aliénation idéologique. A la différence de la critique philosophique, qui s'imaginait pouvoir réformer le monde par la seule victoire des bonnes *idées* sur les mauvaises (à la façon du siècle des lumières), la critique de Marx s'attaque à la réalité non-véritable du monde et adhère à cette force réelle qui tend à le transformer de fond en comble par la conquête définitive de l'humain au bénéfice de l'homme: il s'agit, comme on le sait, de la classe prolétarienne.

La question de l'actualité et de la praticité de la pensée de Marx se pose aujourd'hui, dans l'ensemble, sous les deux formes suivantes: 1. comment cette pensée agit-elle, en ce qui concerne sa nature critique? 2. comment agit la classe ouvrière, en ce qui concerne sa nature révolutionnaire, mise en évidence par Marx? La question est donc celle de «l'arme de la critique» et de la «critique par les armes».

On est souvent d'avis aujourd'hui que le marxisme, s'il veut répondre à la pensée de Marx, doit être avant tout une pensée critique. On en donne pour preuve que les oeuvres de Marx sont écrites sous forme de critiques: critique de la philosophie, notamment hégélienne, critique de l'économie politique, surtout anglaise, critique des différentes conceptions du socialisme, particulièrement du socialisme français, critique, enfin, des conditions politiques générales du temps. Tout cela est exact, mais ne suffit pas à prouver que la critique, dans la pensée de Marx, est essentielle. En effet, il peut y avoir, et il y a, aujourd'hui, une critique du monde actuel en dehors de la pensée marxiste, et inversement, la pensée marxiste peut faire et fait l'apologie de certaines structures politiques. Peut-on en conclure que la pensée de Marx est essentiellement critique, ou qu'elle s'est exprimée par hasard sous forme de critiques? Si la vraie nature de la pensée de Marx est critique, cette pensée n'est-elle pas essentiellement destructrice? Et la destruction du capitalisme, qui réalise la critique de Marx, n'en fait-elle pas ipso facto une pensée périmée, inactuelle? Et cette forme de marxisme qui se manifeste par l'affirmation apologétique de structures formées sur les ruines du pouvoir bourgeois peut-elle vraiment se réclamer de Marx? La question, on le voit, est celle de la nature critique de la pensée de Marx, et de son actualité. Nous chercherons la réponse dans la critique de Marx lui-même.

Dans une lettre à Ruge (Kreuznach, septembre 1843), Marx écrit: «La philosophie est devenue laïque, et la preuve la plus flagrante en est que la conscience philosophique est entraînée dans le tourbillon de la lutte non seulement extérieurement, mais intérieurement. Si la construction de l'avenir n'est pas notre affaire, ce que nous devons accomplir dans l'immédiat n'en est que plus certain. Je songe ici à la critique radicale de l'existant dans sa totalité, d'une

critique qui ne craigne ni les résultats auxquels elle peut aboutir, ni la lutte contre les forces existantes. On retrouve la même certitude dans les écrits postérieurs, ceux qui datent de la Commune de Paris, par exemple (1871), ou dans *Le Capital*.

Le texte cité est d'abord une critique de la philosophie, dans ce qu'elle avait d'abstrait et de doctrinaire, autrement dit dans son entreprise »d'anticiper le monde dogmatiquement«. Marx ne propose aucun idéal sur lequel il conviendrait de modeler le monde de l'avenir, même pas une abstraction dogmatique, par exemple un »certain communisme imaginé et possible«. Dans sa critique du monde actuel, Marx n'envisage nullement l'idéal du communisme, dont le rapport à la réalité actuelle n'est qu'extérieur. Sa préoccupation n'est pas »la construction de l'avenir«, et s'il aboutit à la notion de communisme, ce n'est pas par déduction dogmatique anticipant l'état futur du monde. Quand Marx parle de communisme, il pense au »communisme réellement existant, tel que le prêchent Cabet, Dezamy, Weitling, etc.«, et dans lequel il voit seulement »un phénomène particulier du principe humaniste«. Quelques années plus tard, Marx écrivait avec Engels un manifeste du communisme considéré comme *mouvement pratique*, ouvrage en tête duquel il notait que »l'épouvantail du communisme s'agitait (déjà) en Europe«.

On voit donc que Marx ne déduit pas l'actuel du possible, le réel de l'idéal, l'être du devoir, et qu'il n'oppose pas ces différentes notions comme le fait la raison commune et sa logique. Ce qui est réellement possible est présent dans l'actuel, ou il s'agit alors d'une possibilité purement formelle, comme celle pour un sultan d'être élu pape. Les idées concernant la réalité ont un sens réel et deviennent pratiques en tant qu'idées du réel. Quant à l'avenir, il est abstrait, ou fantastique, dès qu'on le conçoit hors du contemporain. La critique créatrice aura donc pour tâche d'amener l'esprit à prendre conscience de cette composante réalo-critique du donné. Elle sera une forme de négation positive et aboutira à la libération en supprimant les limites de l'existant. Son résultat, elle l'obtiendra par l'abolition de la facticité du monde. Le critique est en cela semblable au sculpteur qui dans un tronc d'arbre ou un bloc de marbre entrevoit sa sculpture emprisonnée, et qui la libère de la forme naturelle de la matière. Ajoutons que le critique ne se situe pas hors de l'objet de sa critique: il est intégré dans la vie objective. Il s'agit là d'une critique non pas abstraite, mais concrète et objective, d'une composante de l'objet lui-même qui, avec le critique, devient objectivité critique auto-consciente. On peut dire en gros que parler de la nature critique de la pensée de Marx, c'est parler de sa nature dialectique objective ou révolutionnaire. Nous lisons dans la lettre citée plus haut: »Choisir pour objet de la critique une question politique, comme celle de la différence entre système corporatif et système représentatif, ce n'est pas se maintenir au-dessous de la *hauteur des principes*. Car c'est une question qui ne fait qu'exprimer politiquement la différence entre le règne de l'homme et le règne de la propriété privée. Le critique a donc non seulement la possi-

bilité mais le devoir d'aborder ces questions politiques.» «Rien ne nous empêche de joindre notre critique à la critique de la politique, de la faire participer à la politique, c'est-à-dire à des luttes réelles, de l'identifier avec ces luttes réelles. Nous n'allons pas nous présenter à la face du monde en brandissant les principes d'une nouvelle doctrine et en nous écriant: «À genoux tous, voici la vérité!» Nous développons pour le monde des principes nouveaux à partir du principe du monde.» «Nous nous contentons de montrer au monde pourquoi il lutte, et la conscience est une chose qu'il *doit* acquérir, qu'il le veuille ou non.»

Lorsqu'on dit de cette critique qu'elle est une négation positive, qui crée par l'abolition, ou abolit en créant, on entend par là qu'elle diffère du tout au tout de la simple destruction nihiliste ou sceptique. On peut poser cependant la question du choix ou de la détermination du critique à l'intérieur du processus objectif contradictoire. Si le critique n'emprunte pas au dehors les principes critiques qu'il introduit dans le monde, s'il les trouve dans le monde même auquel il appartient, comment peut-il reconnaître les principes *du monde* de manière à exercer une critique, au sens où l'entend Marx? Sans cette connaissance, l'ingérence critique dans les luttes réelles peut n'être qu'un errement praticiste dépourvu de sens et d'efficacité révolutionnaire. Un comportement authentiquement critique ne peut se contenter d'une identification inconsciente à tel ou tel courant rencontré.

Selon Marx, le choix critique doit se faire en vertu du *principe historique de l'humanisme*.

Le principe historique de l'humanisme tel que le conçoit Marx n'est pas un idéal abstrait, situé hors du monde, mais le principe réel de l'histoire humaine, en dépit du fait que l'histoire, jusqu'à présent, ne lui a pas sciemment obéi. L'examen de l'histoire, des origines jusqu'à nos jours, nous montre qu'elle a connu un déroulement essentiellement autocritique. Chaque époque voyait croître certaines forces sociales auxquelles les limites des structures existantes devenaient pour finir insupportables: elles s'en libéraient tôt ou tard. Les hommes souffraient des limites qui leur étaient imposées de l'extérieur, et, poussés matériellement à la «critique par les armes», ils les abolissaient une à une. La prédominance des motifs matériels et sensibles nous engage à voir dans l'histoire, jusqu'à présent, non pas la véritable histoire de l'homme, mais, comme le dit Marx, sa préhistoire. Elle nous apprend que le sens véritable de l'activité humaine est dans l'abolition de limitation pour l'action et dans la *libération de l'homme* en tant qu'être actif et conscient, afin que son activité devienne un but en soi, le jeu des forces humaines naturelles. L'expérience de l'histoire – à laquelle le matérialisme historique de Marx donne sa forme théorique – est le critère auquel il faut se référer pour l'interprétation humaniste critique de chaque moment de l'histoire, y compris le moment présent.

Si le critère humaniste est toujours actuel, c'est que l'actualité n'est rien d'autre qu'une rencontre critique réelle entre la tradition et les forces nouvelles du monde. (Citons par exemple la coexistence,

en Yougoslavie, des vieux artisanats et des usines automatisées, du nomadisme et des fermes d'élevage ultramodernes, de la charrue de bois et du tracteur. Des phénomènes du même genre se rencontrent partout au monde). Cela nous explique la nécessité d'introduire la critique historique humaniste au coeur même du réel, et l'impossibilité de justifier toute forme de marxisme apologétique non-critique, conformiste, opportuniste ou positiviste.

La critique véritable de l'idéalisme n'est pas celle qui rejette l'esprit comme n'appartenant pas au monde. Marx reconnaît que la raison a depuis toujours régné sur le monde, quoique sous une forme souvent non raisonnable. Ce qui rend si actuelle la question de la raison critico-humaniste que l'oeuvre de Marx présente comme la conscience historique théorique du prolétariat, c'est l'apparition du marxisme apologétique non-critique, conséquence idéologique du sectarisme pratico-politique à l'intérieur du mouvement ouvrier. (J'entends par «sectarisme» un synonyme de la notion philosophique d'«aliénation politique». Ces deux termes désignent l'un et l'autre la politique en tant que secteur du mouvement en tant que partie du mouvement qui se présente comme le tout, bien que constituant un monde politique plus ou moins fermé). De quoi s'agit-il ici?

La puissance économique et l'ordre de l'exploitation de la bourgeoisie sont défendus par le système politique qui lui est propre, et pour se libérer de l'exploitation, les ouvriers doivent s'attaquer à la force politique de l'exploitation. Ils doivent avoir recours à leur propre force politique comme à un *moyen* de libération économique. Il arrive cependant, pour des raisons que nous ne pouvons exposer ici, que le moyen soit séparé du but, que le but soit subordonné au moyen, et la force économique et humaine du mouvement tributaire de sa force politique. Il existe des organisations ouvrières indépendantes qui se consacrent à la lutte économique – les organisations syndicales, et différents partis politiques indépendants, qui ont pris le pouvoir dans un certain nombre de pays. Sur les ruines de l'ancien pouvoir exploiteur, on a vu s'établir de nouveaux états qui s'obstinent à durer, bien qu'ils aient fini de jouer le rôle qui leur avait été assigné, celui d'arme de liquidation du règne politique et économique de la bourgeoisie. En se maintenant en place, la force politique du mouvement est devenue un but en soi et a fini par subordonner les intérêts des travailleurs à ses intérêts politiques et économiques. Dans le processus d'émancipation de la classe ouvrière, le marxisme, fondement théorique de la politique ouvrière, a perdu sa nature critico-révolutionnaire, et fait place à une idéologie *politique* ne visant qu'à justifier un système déjà donné. Il s'est passé quelque chose d'analogue à la transformation, au Moyen âge, du christianisme primitif en dogmatisme théologique. Le marxisme, devenu idéologie régnante, ne pouvait échapper au sort de toutes les idéologies régnantes, quelles qu'elles soient. En particulier, la seule critique encore admise par cette forme de marxisme est celle de la politique des pays étrangers, servant d'arme contre les hérétiques de l'intérieur. (On soutient couramment aujourd'hui encore, que les marxistes ont tout à critiquer dans les pays capitalistes, et rien dans

les pays socialistes). De la pensée de Marx, il n'est resté que la lettre, dont on abuse d'autant plus qu'elle ne correspond plus à son esprit original.

Cette transformation du marxisme en idéologie politique positive, ou affirmative, constitue une *politisation* de la théorie marxiste en ce sens que l'empirisme politique s'y érige directement en principe théorique. C'est ainsi que la plus banale des constatations faite par un politicien au sommet sera acceptée comme un principe théorique répondant à toutes les questions, et qu'on verra dans un simple programme politique «la manifeste communiste de notre époque», critère suprême de toute pratique et de toute théorie.

Le positivisme politique auquel certains donnent le nom de marxisme est une manifestation de la mentalité positiviste de notre époque. Notre temps, en effet, est celui des réalisations humaines colossales qui se dressent si loin au-dessus de leur créateurs, comme des réalités en soi et pour soi, que leurs fondements et leurs buts humains tombent dans l'oubli. La raison semble s'épuiser à faire effort pour s'adapter au règne de l'automatisme, de la statistique du marché, de ces institutions toutes puissantes que représentent les états, les blocs, les organisations économiques et politiques, etc. La libido créatrice, originellement inhérente à tout effort humain, est refoulée par la discipline qui attache l'ouvrier automate à sa chaîne. Des mots comme transmission, appareil, mécanisme, interaction, fonction, automatisme, dynamisme, statique, reflet, etc., qui désignent des réalités sociales, sont empruntés à la physique et aux mathématiques. Cette terminologie est l'expression exacte de l'état chosifié de l'homme et du fétichisme des choses dans le monde actuel. Le rationalisme d'affaire, représentatif de l'esprit de l'époque, a gagné jusqu'aux organisations ouvrières dont l'appareil énorme et routinier fonctionne en vertu des principes de la division minutieuse des fonctions. L'ouvrier organisé se soumet au mécanisme de son organisation comme il se soumet au mécanisme de son usine. Le résultat est que l'initiative individuelle est inversement proportionnelle à l'étendue, à la force et à la discipline de l'organisation. On aboutit ainsi à une certaine passivité de la masse ouvrière, dont le comportement rappelle celui de la *masse inerte*, au sens physique du mot. Soulignons ici le fait que la classe capitaliste, ou l'état capitaliste, coexistent tranquillement avec des organisations ouvrières puissantes qui englobent parfois la plus grande partie de la nation. On a appris par l'expérience qu'il n'y a pas de mouvement sans organisation, mais l'excès d'organisation a fini par paralyser le mouvement révolutionnaire. L'ouvrier individuel n'ignore pas qu'en dehors de son organisation, il ne peut rien contre ses ennemis de classe, mais l'institutionnalisme de cette même organisation lui fait prendre conscience de son insignifiance. Dans le monde dégénéré du marxisme positiviste, les institutions, et les choses ont refoulé l'homme: ce n'est plus le monde de l'homme, ou, comme disait Marx, «le corps inorganique de l'homme». L'homme entre dans le champ visuel du théoricien comme composante du monde objectif, non plus comme démiurge de l'objectivité, comme

sujet. Les qualités de sujet, de personne, sont le propre du fonctionnaire suprême de l'organisation, dans la mesure exacte où elles sont retirées aux membres. Les membres constituent alors une masse informe qui agit conformément à la volonté et à la conscience du chef. La composante de la masse, l'individu, n'est plus qu'un *individuum*, au sens propre du terme, une quantité infime qu'on ne peut plus diviser, une quantité pure dépourvue des attributs qualitatifs de la personne. Les qualités de la personne se sont perdues dans cette quantification de la même manière que la valeur d'emploi d'un produit est noyé dans sa valeur d'échange. C'est le règne de la spéculation dogmatique, déductive et mathématique. Si la direction du parti, du syndicat ou de l'état fait entrer l'homme dans ses comptes, ce n'est plus que sous forme d'unité de force (force de travail, force de guerre, etc.). On comprend que dans cette situation, la valeur personnelle des chefs soit un facteur d'une importance capitale, et même décisive pour l'ordre établi. Il en découle que le seul créateur véritable de l'histoire est en fait le fonctionnaire suprême de la politique. Dieu est descendu du ciel sur la terre, il règne sous l'aspect sensible d'un homme unique. On observe ici la symbiose heureuse de l'esprit de la science positive et du dogmatisme politique.

On ne saurait pourtant sans erreur taxer ce positivisme de sottise pure et simple. Il est exact par rapport à la réalité à laquelle il appartient, mais son exactitude n'est pas sa véridicité. Les thèses qu'il avance, ses normes et ses méthodes, sont efficaces, capables de faire des miracles dans le domaine de la science, de la technique et de la politique dans le terrible monde de l'oppression de l'homme. Toutefois, n'oublions pas qu'il s'agit de dépasser l'humanité contemporaine, et pour ce faire de reconnaître les limites du positivisme. Une phénoménologie historique de l'esprit pourrait assigner la place qui leur convient non seulement à la religion et à la philosophie d'Hegel, mais aussi au positivisme contemporain.

La pensée de Marx a été d'abord une prise de conscience historique humaniste d'une révolte authentique contre le règne du monde sur l'homme, de l'objet sur le sujet. La dégérescence du marxisme en positivisme, sous ses différentes formes, n'est rien d'autre qu'une sorte d'apothéose de ce règne. On voit ici la nécessité d'un retour à une « critique radicale de tout l'existant », d'un renversement révolutionnaire du rapport de l'homme au monde. La renaissance de la pensée de Marx ramène le monde à sa racine, à l'homme, et c'est cet humanisme radical qui plonge dans la fureur le monde de l'inhumain. Ce dernier veut y voir une hérésie défendue, la pire maladie de la conscience positive (apologétique), et ce n'est pas par hasard que le « marxiste pratique » se montre plus rapide et plus virulent dans la condamnation que le « marxiste théorique ». C'est pourtant une « maladie » sans laquelle il ne saurait y avoir de progrès humain.

On remet parfois en question aujourd'hui l'identification de la pensée critique de Marx à la lutte de la classe ouvrière. Il existe une pratique politique qui agit comme si la contradiction motrice

essentielle du monde n'était pas dans la lutte entre travail et capital dans de nouvelles conditions, autrement dit, dans une lutte de classe, mais dans la lutte entre le »camp socialiste« et le »camp capitaliste«, (termes sous lesquelles on désigne en fait des réalités politico-militaires) ou comme d'autres l'entendent, une lutte entre le nord impérialiste développé et le sud anti-impérialiste sous-développé. Certains »réalistes politiques« opposent aux disciples de Marx l'argument de la »fétichisation du prolétariat«. Ils constatent que la classe ouvrière d'aujourd'hui n'est plus ce qu'elle était en Europe occidentale à l'époque de Marx. L'ouvrier actuel, dans un pays développé, est un spécialiste hautement qualifié qui possède son automobile, sa maison, qui jouit du confort moderne, travaille quarante heures par semaine et ne pense jamais à la révolution. Enfin, on relève aussi, ça et là des cas où des cercles purement militaires, ou encore, des mouvements paysans et étudiants, s'emparent du pouvoir et choisissent la voie socialiste vers le développement. On pourrait conclure de tout cela que le socialisme n'est pas lié à la classe ouvrière et que la pensée de Marx est tombée en désuétude.

Que le socialisme ne soit plus lié à la classe ouvrière, c'est un fait, mais tant pis pour les faits et pour la pensée qui se laisse limitée par eux. Car se sont des faits qui posent des questions d'un intérêt primordial: tout ce qui se proclame socialiste l'est-il vraiment? L'abolition de la propriété privée marque-t-elle l'avènement du socialisme? Pourquoi l'ingérence de l'état dans la production et la distribution est-elle appelée, selon les pays, tantôt socialisme, et tantôt capitalisme? Si le socialisme, comme son nom l'indique et comme le voulait Marx, est une société où l'ouvrier n'est plus exploité, une *société sociale* où les producteurs associés disposent directement des moyens de production, peut-il y avoir socialisme véritable là où ce socialisme ne serait pas l'oeuvre de la classe ouvrière, et d'autre part, peut-on imposer du dehors le socialisme à la classe ouvrière?

Une chose est certaine, c'est que la séparation du socialisme et de la classe ouvrière est le fruit du règne effectif de la force *politique* sur le mouvement *social* ouvrier. L'origine sociale de la force politique autonome, d'autant plus coupée de sa racine que cette dernière est moins développée, dissimule en partie sa nature sectaire et lui permet en toute tranquillité d'imposer au mouvement des intérêts politiques particuliers qu'elle présente comme des intérêts communs. C'est ainsi qu'un état instauré par le mouvement socialiste pour abolir la force politique et économique de l'exploitation, a pu, sous le nom de dictature du prolétariat, s'imposer à la masse des travailleurs et même aux révolutionnaires. (La terreur stalinienne ne peut passer pour une dictature du prolétariat que dans la tête des terroristes eux-mêmes, ou dans celle des masochistes politiques fanatisés).

Les enseignements négatifs de l'histoire récente du mouvement ouvrier vont dans le sens de la thèse de Marx selon laquelle *la libération de la classe ouvrière doit être l'oeuvre de la classe ouvrière elle-même*. Marx ne voulait pas que les communistes forment un

parti séparé entre autres partis ouvriers, ni qu'ils proclament des principes à part avec l'intention de les imposer à la classe ouvrière, mais qu'ils s'identifient à la totalité de la classe et qu'ils »représentent constamment les intérêts du prolétariat tout entier«. Partie intégrante des partis ouvriers, les communistes les »poussent en avant«, car ils précèdent théoriquement la masse du prolétariat. Placés dans la masse, ils ne se conduisent pas en tuteurs chargés de lui assurer un avenir heureux. Ils n'ont que l'avantage théorique d'interpréter les luttes des ouvriers à l'intérieur du mouvement historique tout entier. Ils ne monopolisent pas à leur profit le rôle de la classe. Leur rôle est d'organiser les ouvriers pour que la classe tout entière, directement et sciemment, conquière elle-même sa liberté. Il ne s'agit pas d'une action au nom du prolétariat (c'est-à-dire à sa place), mais de l'action de la classe prolétarienne. On voit que le parti au pouvoir est autre chose que la classe au pouvoir.

On retrouve ici la thèse de Marx concernant l'identification de la critique historique humaniste aux luttes pratiques de la classe ouvrière. Philosophiquement parlant, c'est l'identification de la conscience à la réalité, de la théorie à la pratique, du sujet à l'objet: identité qui correspond à une réalité (sous sa forme logique, la vérité est l'identification du sujet au prédicat).

S'il est vrai qu'au cours de son histoire récente, la classe ouvrière n'a pas toujours rempli sa fonction révolutionnaire, la faute en est au sectarisme politique doctrinaire, à l'institutionnalisme outrancière du mouvement. La classe ouvrière peut devenir un facteur décisif dans le déroulement des événements mondiaux si elle s'organise en tant que classe, bien entendu, mais aussi si elle sait rompre les chaînes de son institutionnalisme. Ce dépassement est la condition *essentielle* de la victoire de l'homme sur toutes les forces humaines qui lui résistent aujourd'hui comme des puissances transcendantes et métaphysiques étrangères à lui.

DAS PROBLEM DER ENTFREMDUNG IN MARX' WERK

Milan Kangrga

Zagreb

Jeder, der sich mit Marx' Philosophie und seinem Gesamtwerk zu befassen beabsichtigt, muß sich – falls er diese Philosophie wirklich zu verstehen wünscht – zuerst die grundlegende, primäre Frage nach dem *wesentlichen Unterschied* zwischen Hegel und Marx stellen und sie kritisch erörtern. Wenn auf diese entscheidende Frage keine zufriedenstellende, und zwar *philosophisch begründete* Antwort gegeben wird, bleibt Marx nur ein – *Hegelianer*, der auf diese oder jene Weise den Bereich von Hegels (was soviel bedeutet wie von bürgerlichen) Gedankengängen nicht überschreitet. Da nun das Problem der Entfremdung wenn nicht das Grundproblem, so doch eines der zentralen Probleme von Marx' Philosophie ist, (was heute auch die bürgerliche Philosophie und man könnte sagen, in erster Linie sie, genau gesehen hat und womit sie sich befaßt!) und da Marx den Begriff der Entfremdung und seine allgemeine philosophische Bedeutung von Hegel übernommen hat, bezieht sich das oben Gesagte auch auf das Problem der Entfremdung.

Wenn wir den Marxschen Begriff der Entfremdung zu erörtern beginnen, drängt sich uns also sofort von selbst die Frage auf, worin sich nun die Marxsche Bestimmung dieses Begriffes grundlegend von der Hegelschen unterscheidet. Da es uns hier aber unmöglich ist, diese Unterschiede ausführlicher und eingehender auszuführen und festzustellen und da aus der weiteren Darstellung der Sinn des Marxschen Begriffes der Entfremdung hervorgehen wird, werden wir hier nur kurz und ganz allgemein diese Frage behandeln.

Marx betont an einer Stelle seiner Kritik an Hegels Philosophie (in der Analyse der *Phänomenologie des Geistes* als der »Geburtsstätte und dem Geheimnis der Hegelschen Philosophie« – Marx), daß Hegel einzig die abstrakt-geistige Arbeit kennt und anerkennt. Was heißt das? Sollte Hegel die reale, wirkliche, gegenständliche Arbeit, die Arbeit des Arbeiters (im Sinne des arbeitenden Menschen überhaupt) nicht gekannt haben? Betont er denn nicht ausdrücklich (»Herr und Knecht« in der *Phänomenologie des Geistes*) gerade die *geschichtliche* Bedeutung der mühevollen, kargen, harten, schweren Arbeit des

Knechtes (= des Arbeiters, Sklaven, Fronbauern, Handwerkers usw.), durch die der *Mensch* überhaupt zum Selbstwußtsein kommt (und nicht die des Herrn, der nicht arbeitet, sondern nur die Früchte der Arbeit anderer genießt), weil der Mensch einzig hier im direkten, gegenständlichen Verhältnis zur Natur ist, zum Ding, das er sich unterwirft, indem er sich im Ding entäußert oder vergegenständlicht? Betont Hegel denn nicht, daß nur in diesem Anderssein oder der Natur der Mensch sich selbst erkennen kann, also zu seinem eigenen Gegenstand werden kann (wie auch zum Gegenstand eines anderen) oder daß er sich selbst durch die Tat als ein reales, gegenständliches Wesen hinstellen und so zum Selbstwußtsein gelangen kann!? Hegel kennt gerade diese Arbeit nur zu gut und spricht nur von ihr. Wie kann man das dann nur als Kenntnis und Anerkennung der abstrakt-geistigen Arbeit bezeichnen!?

Es geht darum, daß Hegel vor allem – wie es Marx hervorgehoben hat – auf dem Standpunkt der Nationalökonomie steht, und genauso wie die Nationalökonomie aus ihrer Sicht nur die Arbeit als den eigenen, empirisch gegebenen, anerkannten und »offensichtlichen« Ausgangspunkt kennt und anerkennt (bzw. von dieser *Tatsache* ausgeht, wovon noch die Rede sein wird), so geht auch Hegel *philosophisch* von der Arbeit aus, die (für ihn), *die einzige Form der Entäußerung*, d. h. der Vergegenständlichung des Menschen, beziehungsweise seiner Entfremdung (Hegel sagt: des Geistes oder des Selbstbewußtseins oder der Idee) in das Ding ist. Und noch eines: Für Hegel ist das *nur* ein Moment des Prozesses. Denn der *Gegenstand der Arbeit* ist nur der Gegenstand des Bewußtseins, nicht aber auch des Selbstbewußtseins. Das Selbstbewußtsein entsteht erst mit Hilfe dieses Gegenstandes der Arbeit = Gegenstandes des Bewußtseins, und das Bewußtsein ist hier im Ding entäußert *oder* entfremdet und muß erst aus dieser gegenständlich-dinglichen Entäußerung-Vergegenständlichung zu sich selbst, in eine höhere Form *zurückkehren*, in die Form des *Selbstbewußtseins* (das dann auch das »Kriterium« dieses ganzen Prozesses der Entfremdung ist oder jenes Von-vornherein-Aufgestellte, dem sich der Mensch eigentlich entfremdet – siehe weiter unten!).

Hegel kennt also und anerkennt die wirkliche, gegenständliche Arbeit, weil sich nur in dieser Arbeit und mit Hilfe dieser Arbeit der Mensch entäußert (vergegenständlicht oder objektiviert), was weiter heißt, daß der Mensch durch jenes Andere vermittelt wird, zum gegenständlichen Menschen oder zur vermenschlichten Natur wird, d. h. erst in diesem geschichtlichen, dialektisch-arbeitsmäßigen Prozeß wird der Mensch zum Menschen; für Hegel bedeutet diese Entäußerung (Vergegenständlichung, Objektivierung) jedoch *zugleich* auch eine Entfremdung des Menschen. Daraus geht weiter hervor, daß der Mensch bloß ein gegenständliches Wesen *war*, es aber *nicht mehr ist*, weil diese seine *Gegenständlichkeit* nicht seine Wahrheit, *nicht* seine wahre Natur ist, sondern nur ein (vergängliches) *Übergangsstadium*, damit er geschichtlich als Mensch gesetzt werden könnte. Deshalb ist die Gegenständlichkeit des Menschen nur sein »Anderssein«, in dem der Mensch entfremdet ist, so daß er aus dieser Entäußerung-Vergegenständlichung-Entfremdung zu sich selbst, in

das Fürsichsein zurückzukehren hätte. Denn für Hegel gilt die Gleichung Mensch = Selbstbewußtsein, in der das Andere seiner selbst völlig abgeschafft oder aufgehoben werden muß, also der Gegenstand des Bewußtseins (der Arbeit) oder das gegenständliche (= das produktiv-aktive) Bewußtsein, das noch in dem Ding »befangen«, »versenkt«, »verloren«, »entfremdet« ist. Die *Entäußerung* oder *Vergegenständlichung* oder *Objektivierung*, die nichts anderes als die *Entfremdung* ist, hätte zur *Er-innerung* zu werden, was erst dann als diese und so *vollendete Ganzheit* die dialektisch-geschichtliche Wahrheit des ganzen Prozesses wäre.

Marx hat den ganzen Prozeß *kritisch* folgendermaßen formuliert:

»Es gilt daher den *Gegenstand des Bewußtseins zu überwinden*. Die *Gegenständlichkeit* als solche gilt für ein *entfremdetes*, dem *menschlichen Wesen*, dem Selbstbewußtsein nicht entsprechendes Verhältnis des Menschen. Die Wiederaneignung des als fremd, unter der Bestimmung der Entfremdung erzeugten gegenständlichen Wesens des Menschen hat also nicht nur die *Entfremdung*, sondern die *Gegenständlichkeit* aufzuheben, d. h. also der Mensch gilt als ein *nicht-gegenständliches, spiritualistisches Wesen*.« (Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften in Bücherei des Marxismus-Leninismus, Dietz, Berlin 1953, S. 81).¹

Nur so aufgefaßt ist Hegels Bestimmung der Arbeit der abstrakt-geistige Begriff der Arbeit. Dadurch wird aber noch eine andere wesentliche Bestimmung miteinbezogen, die hier gerade für die Fragestellung der Entfremdung von großer Bedeutung ist, wovon noch später die Rede sein wird: Wenn erst in der Geschichte der Mensch zum Menschen und die Natur zu seiner (menschlichen) Natur wird, in der Geschichte also, die sein Werk und sein einziger realer Daseinsort ist, der Raum und die Zeit seines Werdens und seiner Verwirklichung als der dialektischen anregend-erzeugenden Negation der daseienden Negativität – (und durch die Auffassung und die Situierung des Menschen *einzig* innerhalb der *eigenen* Geschichte ist Hegel einer der konsequentesten Humanisten der Neuzeit, obwohl er selbst zugleich dieser seiner grundlegenden Auffassung widerspricht!) – und wenn das doch nicht das wahre Wesen und Sein des Menschen, sondern ein entfremdetes Wesen und Sein ist, dann ist gerade in dieser wesentlichen Bestimmung der Unterschied zwischen dem Hegelschen und dem Marxschen Begriff der Entfremdung zu suchen. Denn nach Hegel ist das Wesen des Menschen in der gesamten bisherigen Geschichte zu sich selbst als zum Selbstbewußtsein (oder der Idee, dem Geist, dem Absoluten, dem Logos) zurückgekehrt, das sein gegenständlich – entfremdetes Bewußtsein geistig spirituell aufgehoben und überwunden hat, so daß der *Mensch nur ein gegenständlich-*

¹ An einer anderen Stelle hat Marx seine Kritik an Hegels spiritualistisch begründetem Begriff der Entfremdung folgendermaßen formuliert (womit er zugleich seine eigene Auffassung, seine Problemstellung und seine Bestimmung des Begriffs der Entfremdung angedeutet hat):

»Nicht daß das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz zu sich selbst sich *vergegenständlicht*, sondern daß es im *Unterschied* vom und im *Gegensatz* zum abstrakten Denken sich *vergegenständlicht*, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung. (ebd., S. 78-79).

geschichtlich schaffendes Wesen war, aber es nicht mehr ist und es nicht sein darf. Gerade dadurch ist also einerseits festgestellt, daß dieses – wodurch der Mensch ist (wodurch er zum Menschen geworden ist) also sein eigenes Werk, das das Sein des Menschen ist (nach Hegels eigener Bestimmung!) – nicht sein wahres und wirkliches Sein ist, sondern gerade jenes entfremdete Sein, das völlig überwunden werden soll. Andererseits ist die Geschichte als Dimension der Bestätigung dieses menschlichen Seins nur das, was war, jetzt aber nicht mehr sein kann, und demnach nicht mehr ist, weil es aufgehoben wurde, und so wird diese wirkliche entfremdete Geschichte, die sich in der Vergangenheit, und zwar nur als (entfremdete) Vergangenheit ereignet hat, in der Philosophie der Geschichte aufgehoben. Die Philosophie der Geschichte ersetzt völlig die reale Geschichte, und dadurch ist die Möglichkeit verschlossen, daß die wirkliche Geschichte von nun an (im Einklang mit der daraus abgeleiteten Forderung von Marx) zu einer durch die Philosophie bewußt gemachten Geschichte wird, zum sinnhaltigen Ereignen und Geschehen des Zukünftigen im Heutigen. Die Geschichte wurde so für Hegel, weil sie auf diese Weise von vornherein gesetzt und aufgefaßt wurde, bloß zur Kontemplation der Geschichte in der Geschichte als der Vergangenheit. Denn die Geschichte hat sich (als Philosophie) in der Philosophie ereignet und hat in der Philosophie geendet. Das ist das Ende sowohl der Geschichte als auch der Philosophie selbst.

Der wesentliche Unterschied zwischen Hegels und Marx' Fragestellung im Zusammenhang mit der Entfremdung liegt also vor allem darin, daß für Hegel die Entäußerung oder Vergegenständlichung (Objektivierung) zugleich auch die Entfremdung darstellt (so daß dieser ganze Prozeß aus der Sicht des politisch-ökonomischen Begriffs der Arbeit erfaßt ist), daß also kein Unterschied gemacht wird zwischen der Erzeugung als der menschlichen Selbsttätigkeit einerseits und der Arbeit als der entfremdeten Form dieser Selbsttätigkeit andererseits, und schließlich ist der Unterschied darin zu suchen, daß sich die Entfremdung von dem von vornherein fixierten und spiritualistisch dargestellten Selbstbewußtsein als des menschlichen Wesens ereignet, das also von vornherein gegeben ist, um überhaupt zu sein (und damit der Mensch überhaupt sein könnte, was letzten Endes mit dem Grundgedanken in Hegels *Phänomenologie des Geistes* in Widerspruch steht, nämlich daß der Mensch erst durch die Arbeit zum Menschen wird).

Für Marx jedoch beinhaltet der Begriff der Entfremdung primär und einzig die Entfremdung des Menschen in einer Welt, die er immer aufs neue für sich selbst erzeugt, verändert, der er einem Sinn gibt, die er humanisiert. Zuerst wollen wir uns aber ansehen, wie diese Frage bei Marx gestellt wird.

DIE FRAGESTELLUNG

Wenn von der *Entfremdung* die Rede ist, dann handelt es sich auf jeden Fall um die *Entfremdung des Menschen*. Mit anderen Worten, *ohne Menschen keine Entfremdung*. Also eine Entfremdung gibt es, sie besteht und kann nur dort bestehen, wo – *der Mensch ist*.

Darin – wie selbstverständlich das auch scheinen mag – ist das ganze Problem *verwurzelt*. Und worum geht es eigentlich?

In seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844) stellt Marx, nachdem er die *entfremdete Arbeit* analysiert hat, folgende Frage:

»Wir haben die *Entfremdung der Arbeit*, ihre *Entäußerung* als ein Faktum angenommen und dies Faktum analysiert. Wie, fragen wir nun, kömmt der Mensch dazu, seine *Arbeit zu entäußern*, zu entfremden? Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet? Wir haben schon viel für die Lösung der Aufgabe gewonnen, indem wir die Frage nach dem *Ursprung des Privateigentums* in die Frage nach dem Verhältnis der *entäußerten Arbeit* zum Entwicklungsgang der Menschheit *verwandelt* haben. Denn wenn man von *Privateigentum* spricht, so glaubt man es mit einer Sache außer dem Menschen zu tun zu haben. Wenn man von der Arbeit spricht, so hat man es unmittelbar mit dem Menschen selbst zu tun. Diese neue Stellung der Frage ist inklusive schon ihre Lösung.« (Kleine ökonomische Schriften, in Bücherei des Marxismus-Leninismus, Dietz, Berlin 1955, S. 110-111.)

Diese Frage behandelt Marx weiter nicht mehr (das Manuskript bricht etwas weiter unten ab), so daß es auf den ersten Blick scheinen könnte, daß diese Frage *ganz offen* geblieben wäre. Wenn dem aber so wäre, wenn Marx auf diese wesentliche philosophische Frage, die er selbst gestellt hat, die Antwort schuldig geblieben wäre, was *bedeutete* es dann, und täuschte sich Marx nicht selbst, wenn er sagt, daß diese neue Stellung der Frage inklusive schon ihre Lösung ist?

Was ist das für eine neue Fragestellung? Auf welche Weise enthält sie schon die Lösung? Und ist das überhaupt eine Lösung oder weist sie wenigstens auf eine Lösung hin?

Wenden wir uns jener Stelle zu, an der von dem *Ursprung* des Privateigentums und der Verwandlung dieser Frage in die Frage nach dem *Verhältnis* der entfremdeten Arbeit zur Entwicklung der Menschheit gesprochen wird! Was will Marx damit zum Ausdruck bringen? Dabei dürfen wir aber auch nicht die Tatsache aus den Augen verlieren, daß Marx diese wesentliche Frage nicht ad hoc, isoliert und abstrakt, ohne jede Grundlage stellt, denn diese Frage steht am Ende einer *ganzen Analyse und Kritik* der entfremdeten Arbeit, und für diese kritische Analyse, damit sie überhaupt eine kritische und eine Analyse sein konnte, mußte Marx schon eine Voraussetzung *haben*, die ihm gestattete, *überhaupt* von der Arbeit als der entfremdeten Arbeit zu sprechen. Die bürgerliche politische Ökonomie (die hier von Marx kritisiert wird) spricht über die Arbeit nicht aus der Sicht der Entfremdung² (da sie dann ja eine *Kritik* der politi-

² Marx' Ausgangspunkt und Voraussetzung ist in Folgendem zu suchen: »Die Nationalökonomie verbirgt die Entfremdung in dem Wesen der Arbeit dadurch, daß sie nicht das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Arbeiter (der Arbeit) und der Produktion betrachtet.« (Kleine ökonomische Schriften, ebd. S. 100 – Das ist alles Marx' Kursive). Marx aber »verbirgt nicht« in seiner Kritik der politischen Ökonomie diese Entfremdung, sondern er beginnt damit, daß er dieses unmittelbare Verhältnis zwischen dem Arbeiter (der Arbeit) und der Produktion als dem *Wesen des Menschen* untersucht! Er beginnt also mit dem Wesen des Menschen!

schen Ökonomie wäre und aufhören würde, eine politische Ökonomie zu sein), sondern sie faßt die Arbeit als *fertige Tatsache* und als *ihren eigenen Ausgangspunkt auf*. In ihrer klassischen Form (Smith, Ricardo) kennt sie nur die Tatsache – und das ist ihr *Fortschritt* und *ihre Wahrheit* – daß die *Arbeit* Reichtum erzeugt, und sie begnügt sich damit. Alle ihre Analysen gehen von diesen zwei unkritisch übernommenen Tatsachen aus, »von der Arbeit als der wahren Seele der Produktion«, wie es Marx ausgedrückt hat, und genauso von der Tatsache des Privateigentums, die sie aber nicht weiter – *erläutern*. Die politische Ökonomie *endet* gerade dort, wo Marx' Kritik *einsetzt*. Und seine Kritik beginnt bereits mit dem *Begriff der Entfremdung*³ – nicht daß sie damit nur enden würde. Sie schließt deshalb mit der *des Menschen* als mit einer Frage, die *inklusive* schon gelöst ist. Aber auf welche Weise? Und was bedeutet das?

Das bedeutet in erster Linie, daß Marx – zum Unterschied von der politischen Ökonomie – die Arbeit nicht als fertige, gegebene und bloß empirische Tatsache nimmt und auffaßt! Und sobald er das nicht tut, steht er schon *außerhalb* des Rahmens und des Ausgangspunktes der politischen Ökonomie, in einer Dimension und vor einem *neuen Horizont*, der es ihm eben *ermöglicht*, sich kritisch nicht nur gegenüber dem politischen Ökonomie (als Wissenschaft), sondern auch gegenüber dem politisch-ökonomischen *Zustand*, dessen *adäquater gedanklicher* Ausdruck und Abbild sie ist, zu verhalten. Die Frage ist nun, welche Dimension, welcher neuer Gesichtskreis und welche Voraussetzung das ist?

Das ist gerade die – *philosophische* Voraussetzung! Kehren wir aber zur wesentlichen Marxschen Frage zurück. Er sagt: »Wenn man von *Privateigentum* spricht, so glaubt man es *mit einer Sache außer dem Menschen* zu tun zu haben.« Wer glaubt jedoch daran und unter welcher Voraussetzung? Die Antwort auf diese Frage lautet: die politische Ökonomie und unter der Voraussetzung der politischen Ökonomie. Deshalb *gibt es* unter *dieser* Voraussetzung, und wenn wir im Rahmen der politischen Ökonomie als Wissenschaft verharren, *keine Entfremdung*. Warum? Weil Arbeit und Privateigentum, Kapital, Rente, Konkurrenz, Monopol, Austausch usw. *außerhalb* des Menschen als *Bewegung von Sachen* dargestellt und aufgefaßt werden. Die Bewegung äußerer Sachen kann an sich selbstverständlich

³ Den *Begriff der Entfremdung* fand Marx bereits bei Hegel (die Vergegenständlichung oder Entäußerung als Entfremdung) und dann auch bei Feuerbach, der ihn seinerseits auch von Hegel übernommen und in der Kritik an Hegels spekulativer Philosophie angewandt hat (die für Feuerbach die letzte Zuflucht der Theologie ist). Feuerbach unternimmt in der Folge die Umkehrung von Hegels Subjekt und Prädikat, und später tut er dasselbe in der Kritik an der Religion und dem Christentum, von der grundlegenden These ausgehend, daß Gott der eigene entfremdete Geist des Menschen sei. Marx aber gibt dem Begriff der Entfremdung nicht nur einen weiteren Umfang als Feuerbach, sondern auch einen ganz anderen geschichtlich-philosophischen (geradezu revolutionären) Sinn, und dann weiter, im Einklang damit, eine neue kritisch-philosophische Ausführung. Von der Entfremdung *als* der Entfremdung ist allerdings bei allen dreien die Rede, aber aus unserer ganzen Darstellung geht eindeutig hervor, was der Sinn von Marx' Begriff der Entfremdung, so wie wir ihn aufgefaßt haben, ist.

nicht entfremdet sein, weil das ja ein Nonsens wäre. Deshalb sind sie, wie sie sind, sie bewegen sich, wie sie sich eben bewegen, das ist ganz einfach so, bzw. sie sind – *Tatsachen*.

Und was tut Marx? Er sieht sehr deutlich, daß wenn man auf dem Standpunkt des Privateigentums *als* des Privateigentums verharrt, es sich noch immer um einen *Schein* handeln kann, als ob die Rede von einer außerhalb des Menschen befindlichen *Sache* sei. Denn das Privateigentum – aus der Sicht und aufgrund dieses Scheins – ist mein *Reichtum*, das ist das, was ich *habe*, das sind *Dinge*, die ich *besitze*, das bin nicht *ich*, das ist *etwas außerhalb meiner selbst*. Demnach können also Privateigentum und dann auch die Arbeit, durch die es erzeugt wird, aufgefaßt als eine an sich verständliche Tatsache, nicht unter dem Aspekt der Entfremdung erfaßt und dargestellt werden! Es gibt keine Entfremdung der Dinge! Deshalb setzt Marx von allem Anfang an – und das ist sein wesentlicher Ausgangspunkt – diese *scheinbar selbständige* Bewegung der außerhalb des Menschen befindlichen Dinge in ein *Verhältnis* zum Menschen und in Verbindung mit dem Menschen. Er geht nicht von der Arbeit als einer politisch-ökonomischen Tatsache zum Privateigentum als einem Ding, so wie die politische Ökonomie, sondern *von der Arbeit* zum arbeitenden *Menschen*, und er insistiert gerade darauf aufzuzeigen, daß die Arbeit – eine *Tätigkeit des Menschen ist*, daß es sich um den Menschen und nicht um Dinge *als außerhalb* des Menschen befindliche Dinge handelt. Erst die so gestellte Frage ist inklusive schon die Lösung. Denn erst dann – und das ist der *Kern der Kritik* der politischen Ökonomie und des politisch-ökonomischen Zustandes – wenn die Arbeit als *menschliche Tätigkeit* mit der Arbeit (d. h. mit ihren Ergebnissen) als äußeren Sachen, also dem Privateigentum, in Verbindung gebracht wird, erst dann kann man die *Ganzheit* des Prozesses erfassen, in dem die »Aneignung (also die Arbeit als Erzeugung des Privateigentums – Anmerkung M. K.) als Entfremdung (also als Tätigkeit des Menschen – Anmerkung M. K.) und die *Entfremdung als Aneignung*, die Entfremdung als wirkliches Heimischwerden« (Marx an derselben Stelle) erscheint.

Das ganze *Geheimnis* dieses Prozesses der Bewegung der Arbeit kann nur dann gelöst werden, wenn man die Arbeit mit dem Menschen in Verbindung bringt, bzw. wenn man zeigt – und das tut Marx und betont es besonders – daß, wenn von der Arbeit die Rede ist, »die Rede unmittelbar vom Menschen selbst ist«. Erst auf diese Weise ist also das Problem des *Ursprungs* des Privateigentums – und dadurch wird der Übergang von dem Standpunkt der *politischen Ökonomie* zum Standpunkt der *Kritik* der politischen Ökonomie aus der Sicht der Frage *nach dem Menschen selbst* – in die Frage nach dem Verhältnis der entfremdeten Arbeit zur *Entwicklung* der Menschheit verwandelt.

Diese anthropologische Sicht fand Marx jedoch *schon* vor. Er hat sie von der klassischen deutschen Philosophie übernommen und *mit Hilfe der Kritik* an dieser Philosophie, vor allem an Hegel, zu einem eigenen Standpunkt ausgebaut. Dieser Standpunkt lautet:

»Das Große an der Hegelschen *Phänomenologie* und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und

erzeugenden Prinzip – ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung (Selbstverwirklichung – Anmerkung von M. K.) des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eignen *Arbeit* begreift. Das *wirkliche*, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen oder die Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d. h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine *Gattungskräfte* – was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – heraus schafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist.« (Die heilige Familie . . . , ebenda, S. 80).

Indem Marx den politisch-ökonomischen Begriff der *Arbeit* (als einer Tatsache und als der Grundlage des Privateigentums) mit der philosophischen *wesentlichen Bestimmung des Menschen* (als Selbsterzeugung, als Bestätigung seiner selbst als eines wirklichen generischen gegenständlichen Wesens und als Ergebnis seiner eigenen tätigen Geschichte) in Verbindung bringt, kommt er zum Begriff der *entfremdeten Arbeit*, die insofern entfremdet ist, weil sich in ihr die *Selbstentfremdung des Menschen*, also die Entfremdung des Menschen von seinem tätigen Wesen als der Erzeugung, der Selbsttätigkeit, der bewußt-freien Tätigkeit ereignet, die als Selbstzweck, Aneignung der Welt, Selbstbetätigung, Menschwerdung des Menschen für den Menschen, also *für sich* selbst – zur Arbeit als dem Mittel zur Erhaltung der nackten physischen Existenz, zum Mittel der bloßen Selbsterhaltung (auf der Ebene des Tieres) geworden ist, so daß die menschlich-gegenständliche Bestätigung des Menschen zu *seinem Verlust* geworden ist, und die *Uermenschlichung* (die dialektisch-geschichtliche Verwandlung der Natur in die menschliche Natur, in die Natur für sich, in den Menschen als Menschen) verwandelt sich in eine *Entmenschlichung* (die Arbeit als naturwüchsig-chaotischer Prozeß der Abwicklung und der Bewegung der Dinge außerhalb des Menschen unter der Voraussetzung der politischen Ökonomie und aufgrund des politisch-ökonomischen Zustandes – der bürgerlichen Gesellschaft, des kapitalistischen Systems).

Marx hat demnach in dem eben zitierten Abschnitt nicht ohne Grund gesagt, daß diese »neue Stellung der Frage inklusive schon ihre Lösung wäre«, und das heißt weiter, daß die wesentliche philosophische Frage der Entfremdung nicht unbestimmt geblieben ist, weil sie Marx – wie er es selbst sehr richtig eingesehen und gewußt hat – *unmittelbar* auf die Frage nach dem Menschen selbst zurückgeführt hat. Und gerade das ist der Kern der Frage, wie wir bereits zu Beginn betonten.

Denn wenn es sich *um den Menschen handeln muß*, bzw. vor allem um den Menschen *als Menschen*, damit es eine Entfremdung als *seine* Entfremdung überhaupt geben kann, so daß sich die Entfremdung also nicht auf irgendetwas oder irgendjemand außerhalb seiner selbst, was *kein Mensch* ist, (oder es noch nicht ist, wie beispielsweise die

Natur an sich) beziehen kann, dann bezieht sich die Entfremdung vor allem auf den Menschen selbst, bzw. *der Mensch entfremdet sich*, sich selbst.

Genauso kann sich *nur für den Menschen* etwas entfremden oder eine entfremdete Form annehmen, zum Beispiel, wenn *im Geld* als der reinen Quantität, bis zur absoluten *Abstraktion* gesteigert, die Ware als Gegenstand oder als menschlicher »Gebrauchswert« auch die letzte Spur ihrer *qualitativen* Bestimmtheit einbüßt (oder entfremdet). Das ist jedoch wieder nur das *entfremdete* Verhältnis *des Menschen*, das ihm als Verhältnis der außerhalb seiner selbst befindlichen Dinge erscheint, so daß die menschliche sinnlich-gegenständliche Qualität seines Verhältnisses die Form der abstrakten *Quantität* annimmt. Alle Qualitäten, die nur insofern Qualitäten sind, als sie menschliche Qualitäten und für den Menschen sind, verwandeln sich dann in eine absolute Quantität – in das *Geld*.

Deshalb können nur durch den Menschen und für den Menschen auch Dinge und andere Lebewesen (Tiere usw.) etwas anderes als sie selbst sein (bzw. sie können sich ihrem Wesen entfremden, wie beispielsweise ein wildes Pferd, das eingefangen und domestiziert, seinem Wesen oder seiner Natur als »Haustier« entfremdet ist).

SELBSTENTFREMUNG DER MENSCHLICHEN NATUR

Da der Mensch seinen Natur nach das geschichtliche Wesen, und das bedeutet ein Wesen der Zukunft als Möglichkeit ist, heißt der Zukunft entfremdet sein nichts anderes als sich selbst entfremdet sein, seinem eigenen Werk, der Selbsttätigkeit, der Selbsterzeugung, der Selbstschaffung, entfremdet sein der Geschichte als der menschlichen Praxis und dem Erzeugnis des Menschen, einer Geschichte, die als solche ständig am Werk ist und in der der Mensch selbst am Werk ist, nämlich an der Verwirklichung seines menschlichen Sinnes. Das ist die Verwandlung der tätigen Vergangenheit (des Kulturerbes) in die Zukunft auf der Grundlage des geschichtlich-praktischen-kulturellen Erbes, das noch immer gegenwärtig – wirksam ist, und nicht die Verwandlung der Zukunft in die Vergangenheit als ewige Dauer ohne den Menschen und gegen den Menschen.

Insofern – *ist der Mensch das, was er noch nicht ist, und er ist nicht bloß das, was er bereits ist oder was er war*, er ist weder die Vergangenheit noch die Gegenwart, sondern die tätige, praktisch-kritische, »revolutionäre« (Marx) Negation dessen, was ist und was war. *er ist seiner Zukunft zugewandt, die er am Werk verwirklicht, bewahrheitet, heute, jetzt, hier, in jedem Augenblick*. Der Mensch als Mensch lebt und wirkt *jetzt* in der Zukunft, weil er das Jetzige mittels des Zukünftigen negiert. und nur dadurch ist der Mensch *ein wirkliches und reales geschichtliches Wesen*, das das Vorhandene (Naturwüchsige und Soziale) in etwas menschlich Zukünftiges, das sinnvoll und reich an Möglichkeiten ist, verwandelt.

Die Entfremdung des Menschen kann deshalb eigentlich nicht als die Entfremdung *von Etwas* definiert werden, denn dieses Etwas ist immer von vornherein gegeben, fertig, naturwüchsig, daseiend, be-

erzeugenden Prinzip – ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung (Selbstverwirklichung – Anmerkung von M. K.) des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eignen *Arbeit* begreift. Das *wirkliche*, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen oder die Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d. h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine *Gattungskräfte* – was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – herausschafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist.« (Die heilige Familie . . ., ebenda, S. 80).

Indem Marx den politisch-ökonomischen Begriff der *Arbeit* (als einer Tatsache und als der Grundlage des Privateigentums) mit der philosophischen *wesentlichen Bestimmung des Menschen* (als Selbsterzeugung, als Bestätigung seiner selbst als eines wirklichen generischen gegenständlichen Wesens und als Ergebnis seiner eigenen tätigen Geschichte) in Verbindung bringt, kommt er zum Begriff der *entfremdeten Arbeit*, die insofern entfremdet ist, weil sich in ihr die *Selbstentfremdung des Menschen*, also die Entfremdung des Menschen von seinem tätigen Wesen als der Erzeugung, der Selbsttätigkeit, der bewußt-freien Tätigkeit ereignet, die als Selbstzweck, Aneignung der Welt, Selbstbetätigung, Menschwerdung des Menschen für den Menschen, also *für sich* selbst – zur Arbeit als dem Mittel zur Erhaltung der nackten physischen Existenz, zum Mittel der bloßen Selbsterhaltung (auf der Ebene des Tieres) geworden ist, so daß die menschlich-gegenständliche Bestätigung des Menschen zu *seinem Verlust* geworden ist, und die *Uermenschlichung* (die dialektisch-geschichtliche Verwandlung der Natur in die menschliche Natur, in die Natur für sich, in den Menschen als Menschen) verwandelt sich in eine *Entmenschlichung* (die Arbeit als naturwüchsig-chaotischer Prozeß der Abwicklung und der Bewegung der Dinge außerhalb des Menschen unter der Voraussetzung der politischen Ökonomie und aufgrund des politisch-ökonomischen Zustandes – der bürgerlichen Gesellschaft, des kapitalistischen Systems).

Marx hat demnach in dem eben zitierten Abschnitt nicht ohne Grund gesagt, daß diese »neue Stellung der Frage inklusive schon ihre Lösung wäre«, und das heißt weiter, daß die wesentliche philosophische Frage der Entfremdung nicht unbestimmt geblieben ist, weil sie Marx – wie er es selbst sehr richtig eingesehen und gewußt hat – *unmittelbar* auf die Frage nach dem Menschen selbst zurückgeführt hat. Und gerade das ist der Kern der Frage, wie wir bereits zu Beginn betonten.

Denn wenn es sich *um den Menschen handeln muß*, bzw. vor allem um den Menschen *als Menschen*, damit es eine Entfremdung als *seine* Entfremdung überhaupt geben kann, so daß sich die Entfremdung also nicht auf irgendetwas oder irgendjemand außerhalb seiner selbst, was *kein Mensch* ist, (oder es noch nicht ist, wie beispielsweise die

Natur an sich) beziehen kann, dann bezieht sich die Entfremdung vor allem auf den Menschen selbst, bzw. *der Mensch entfremdet sich*, sich selbst.

Genauso kann sich *nur für den Menschen* etwas entfremden oder eine entfremdete Form annehmen, zum Beispiel, wenn *im Geld* als der reinen Quantität, bis zur absoluten *Abstraktion* gesteigert, die Ware als Gegenstand oder als menschlicher »Gebrauchswert« auch die letzte Spur ihrer *qualitativen* Bestimmtheit einbüßt (oder entfremdet). Das ist jedoch wieder nur das *entfremdete* Verhältnis *des Menschen*, das ihm als Verhältnis der außerhalb seiner selbst befindlichen Dinge erscheint, so daß die menschliche sinnlich-gegenständliche Qualität seines Verhältnisses die Form der abstrakten *Quantität* annimmt. Alle Qualitäten, die nur insofern Qualitäten sind, als sie menschliche Qualitäten und für den Menschen sind, verwandeln sich dann in eine absolute Quantität – in das *Geld*.

Deshalb können nur durch den Menschen und für den Menschen auch Dinge und andere Lebewesen (Tiere usw.) etwas anderes als sie selbst sein (bzw. sie können sich ihrem Wesen entfremden, wie beispielsweise ein wildes Pferd, das eingefangen und domestiziert, seinem Wesen oder seiner Natur als »Haustier« entfremdet ist).

SELBSTENTFREMUNG DER MENSCHLICHEN NATUR

Da der Mensch seinen Natur nach das geschichtliche Wesen, und das bedeutet ein Wesen der Zukunft als Möglichkeit ist, heißt der Zukunft entfremdet sein nichts anderes als sich selbst entfremdet sein, seinem eigenen Werk, der Selbsttätigkeit, der Selbsterzeugung, der Selbstschaffung, entfremdet sein der Geschichte als der menschlichen Praxis und dem Erzeugnis des Menschen, einer Geschichte, die als solche ständig am Werk ist und in der der Mensch selbst am Werk ist, nämlich an der Verwirklichung seines menschlichen Sinnes. Das ist die Verwandlung der tätigen Vergangenheit (des Kulturerbes) in die Zukunft auf der Grundlage des geschichtlich-praktischen-kulturellen Erbes, das noch immer gegenwärtig – wirksam ist, und nicht die Verwandlung der Zukunft in die Vergangenheit als ewige Dauer ohne den Menschen und gegen den Menschen.

Insofern – *ist der Mensch das, was er noch nicht ist, und er ist nicht bloß das, was er bereits ist oder was er war*, er ist weder die Vergangenheit noch die Gegenwart, sondern die tätige, praktisch-kritische, »revolutionäre« (Marx) Negation dessen, was ist und was war. *er ist seiner Zukunft zugewandt, die er am Werk verwirklicht, bewahrheitet, heute, jetzt, hier, in jedem Augenblick*. Der Mensch als Mensch lebt und wirkt *jetzt* in der Zukunft, weil er das Jetzige mittels des Zukünftigen negiert. und nur dadurch ist der Mensch *ein wirkliches und reales geschichtliches Wesen*, das das Vorhandene (Naturwüchsige und Soziale) in etwas menschlich Zukünftiges, das sinnvoll und reich an Möglichkeiten ist, verwandelt.

Die Entfremdung des Menschen kann deshalb eigentlich nicht als die Entfremdung *von Etwas* definiert werden, denn dieses Etwas ist immer von vornherein gegeben, fertig, naturwüchsig, daseiend, be-

dingt, erstarrt und erstarrend, tot, außerhalb des Menschen. Das wäre etwas, was den Menschen von vornherein (oder in nachhinein, was das gleiche ist, zum Beispiel Gott, die Idee, das Wesen, die Vergangenheit, die erste Ursache, das Absolute usw.) *determiniert*, und was nicht er selbst als Selbsttätigkeit oder seine Selbstbestimmung ist, kein Selbst, nicht seine Tat und seine Aneignung der Welt für sich als Menschen, was seine wirkliche Bestätigung, Anerkennung und Selbstanerkennung ist. Der Mensch entfremdet sich selbst seiner *menschlichen* Natur (und ist dann nur Naturwüchsigkeit), er entfremdet sich von diesem »Noch-nicht-er-selbst«, wenn er aufhört das sein zu wollen, was er noch nicht ist, wenn er aufhört *am Werk zu sein*, wenn er aufhört *wirklich zu sein*. Das ist aber *nirgends gegeben*, und *das kann ihm von niemandem und von nichts gegeben werden* (genausowenig wie man die fertige Wahrheit wie einen Geldschein jemandem geben kann – sagt Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes!*), das muß der Mensch selbst erkämpfen, erzeugen und schaffen für sich *als* Menschen, und dann auch für andere Menschen, um überhaupt als Mensch im *menschlichen, geschichtlichen Medium*, das er um sich herum und in sich geschaffen hat, existieren zu können.

So ereignet sich die Entfremdung des Menschen in dem geschichtlich-praktischen, dialektischen Verhältnis zwischen der *Natur* (als dem, was ist, als dem abstrakten Etwas, oder jenem Nichts, das ein Nichts *bleibt* oder der bloßen Außerlichkeit, die vom Menschen abgeschafft wird, die sich aber immer wieder als Negativität aufdrängt und die immer wieder negiert werden muß, um überhaupt zu sein) und der *menschlichen Natur* (als der Natur, die durch den Menschen und für den Menschen und erst auf diese Weise auch für sich selbst ist als tätiges, geschichtliches, praktisches, bewußtes und freies, mit einem Worte schöpferisches Ändern und Verwandeln der Natur in den Menschen und die Welt des Menschen, der dadurch ist, daß er noch nicht ist, der also immer durch sich selbst im Humanisieren, in der Vergegenständlichung, Aneignung, Sinnhaftigmachung der Natur in der Form der menschlichen Natur, als des Menschen, wird).

Entfremdet sein heißt seiner eigenen menschlichen Natur entfremdet sein, die eine bewußt-gegenständliche Tätigkeit ist, und wenn sie aufhört eine solche zu sein, verwandelt sie sich in eine *Tätigkeit der Gegenstände* als der Dinge außerhalb des Menschen, die sich dann, und mit ihnen zugleich der Mensch selbst, als bloße Naturwüchsigkeit als Naturnotwendigkeit abspielt, die eine reine Zufälligkeit ist, außerhalb der Geschichtlichkeit als der Sinnhaftigkeit, außerhalb der Tat als der Selbstnegation und der Selbstaffirmation, außerhalb der konkret-tätigen Zukunft in der Gegenwart steht, und demnach eine Bewegung der Vergangenheit aus der Vergangenheit in die Vergangenheit ist als eine schlechte, dunkle Unendlichkeit, die deshalb schlecht ist, weil sie *nie real am Werk ist*.

Die *Entfremdung* (bzw. die *Selbstentfremdung* des Menschen) ereignet sich also wie auch die Dialektik (bzw. sie ist das dialektische Ereignen selbst) *im Verhältnis der Natur zur menschlichen Natur*. Die Entfremdung (und selbstverständlich auch die Selbstentfremdung) gibt es nicht ohne den Menschen oder bevor der Mensch ist. Und der Mensch ist, wenn er zum Menschen wird. Und er wird zum Menschen,

wenn er wirklich tätig ist oder besser: *weil er ein tätiges Wesen ist*, das seine wesentlichen Kräfte, seine latenten Möglichkeiten und Fähigkeiten als Natur objektiviert oder vergegenständlicht. Der Mensch ist also *als Mensch* von seinem Ursprung an ein geschichtliches Wesen, weil seine Tat *die Geschichte* oder die wesentliche Dimension der Zeit als der Zukunft *erzeugt* (und *nur das* ist die Geschichtlichkeit der Geschichte, sonst wäre es nur eine Historie als Dauern oder als bloße Chronologie, was bereits Aristoteles sehr genau gesehen hat, als er den Unterschied zwischen dem Geschichtlichen und dem Dichterischen herausarbeitete, also zwischen jenem, das sich willkürlich, unabhängig vom Menschen abspielt, und diesem, dem der Mensch sein menschliches, dichterisches Gepräge verleiht!) und der Mensch *erzeugt sich* in der Geschichte als seinem eigenen Erzeugnis, seinem eigenen Medium.

Deshalb ist *erst in dem Akt* der (geschichtlich-dialektischen) *gegenständlichen Objektivierung* als der Erweiterung und Vertiefung seiner menschlichen sinnlich-gegenständlichen *Möglichkeiten*, was zugleich *der Prozeß ihres Erschaffens* ist, wie es auch der gleichzeitige Prozeß der Geburt, der Schöpfung, der Formgebung, der Ausbildung, der Befestigung *der menschlichen fünf Sinne als der ontischen Bestätigung* des Wesens des Menschen als seines menschlichen Wesens ist, an dem die ganze bisherige Geschichte (als Begründung der Zukunft, als des Menschen) gearbeitet hat (Marx) – erst in diesem Prozeß der gegenständlichen Betätigung also, in dem der Mensch zum Menschen wird (oder in dem die Natur zur *menschlichen* Natur wird), ist die reale *Entfremdung* des Menschen möglich, bzw. seine Selbstentfremdung. Denn genauso wie es *möglich* ist, daß der Mensch (durch seine *eigene* Tat) zum Menschen wird, genauso wie es möglich ist, daß die Natur zur menschlichen Natur *wird*, so ist es auch *möglich*, daß der Mensch weder allmählich noch jemals zum Menschen wird, daß die Natur weder allmählich noch jemals zur menschlichen Natur wird, sondern daß sie mehr oder minder Natur *bleibt*. »Natur bleiben« würde heißen, daß der Mensch als bloße naturwüchsige Gegebenheit lebte, als das, was schon ist, zu dem er durch seine gegebenen natürlichen Qualitäten als bloßen Lebewesen schon aufgrund seiner Geburt gehört, seiner Geburt, »an der er keine Schuld trägt«; das wäre etwas, an dem der Mensch nicht teilgenommen hat, und was er nicht war oder noch nicht er selbst ist; eine solche Natur könnte auch weiterhin in ihrer Rohheit bestehen bleiben in dem *sie umgebenden äußerlichen gesellschaftlichen* und geschichtlichen Raum mehr oder minder jene Qualitäten übernehmend, die den Menschen nur äußerlich zum Menschen machen (zum Zweifüßler), und zwar insofern, als er gezwungen ist, in einer gesellschaftlichen und menschlichen Gemeinschaft zu leben, sich den bereits entstandenen, bestehenden und festgelegten Lebensformen, Situationen, Umständen und Bedingungen anzupassen, die er schon als solche vorgefunden hat. Sie sind *vor* ihm, *ohne* ihn und *trotz* seiner entstanden, was weiter zur Folge hat, daß der Mensch in diesem Fall nur in etwas *einbezogen* ist, was für ihn etwas Äußeres darstellt, was er sich noch nicht als etwas ihm Zugehö-

des und als sein Selbst angeeignet hat, an der Verwirklichung dessen er *nur mittelbar* mit-wirkt dadurch, daß er auch *an diesem* arbeitet, weil er um seiner Selbsterhaltung willen arbeiten muß.

Das ist eine »Gesellschaftlichkeit«, die als solche wirklich allein aus der soziologischen Sicht *bestimmt* werden kann, in der die bereits bestehenden *Tatsachen* schon fertiger, gegebener und beendeter, schon formierter (klassegebundener, entfremdeter), *gesellschaftlicher Verhältnisse* festgestellt und geschildert werden. Denn auch solch eine gegebene, ihn umgebende Gesellschaft, in der der Mensch dann ganz einfach zu leben gezwungen ist und in der er sich irgendwie zurechtzufinden hat, diese Gesellschaft, die *er braucht*, weil er ohne sie nicht *leben* könnte und ohne die er *zugrunde gehen* würde, weil er allein seine Existenz nicht erhalten könnte (oder zumindest könnte er das lediglich als Robinson, nachdem er *bereits* einmal in der Gesellschaft gelebt *hat*, mit allen seinen gesellschaftsgebundenen *Angewohnheiten* und *schon ausgebildeten* Fähigkeiten zum Überleben, zur Selbsterhaltung) – diese Gesellschaft also, die der Mensch nicht entbehren kann, weil sie ihm nützlich ist, die ihn aber auch stört, weil sie nutzlos, ja schädlich werden kann, da sie sich dem Menschen ständig mit ihren Forderungen, eingebürgerten Bräuchen, Angewohnheiten, Lebensformen, Traditionen, Auffassungen, Anschauungen, schon gegebenen Verhaltensformen, bestimmten Bedürfnissen und bereits ausgebildeten Formen ihrer Befriedigung usw. usw. widersetzt, diese Gesellschaft ist für den Einzelmenschen *in dieser Form* ebenfalls eine *naturwüchsige* natürlich gegebene Naturtatsache und äußerer Umstand, bzw. Naturwüchsigkeit, oder »Natürlichkeit«, diese Gesellschaft also ist dann für den Menschen ebenfalls – *nur Natur*. Der Mensch *lebt* in diesem Falle in dem weiter, was er *vorgefunden* hat, als etwas, was nicht er selbst oder *noch nicht er selbst* ist. Aber in einem solchen für den Menschen noch rein äußerlichen Verhältnis ist auch er selbst noch kein Mensch, weil sich der Mensch *als Mensch nur durch sich selbst bestätigen kann*, und er kann nicht von etwas anderem, von etwas außer ihm selbst, was nicht er selbst und wo nicht er selbst ist, bestätigt werden. Und er selbst ist sein eigenes Werk, und demnach soll auch das Andere seiner selbst (in diesem Falle ist das, wie wir sehen, die *Natur* und die unmittelbar daseiende, für den Menschen von außen gegebene *Gesellschaft*), wodurch und mit Hilfe dessen als Tätigkeit er überhaupt Mensch sein kann, das heißt ein sinnliches, gegenständliches, tätiges, bewußtes Wesen – zu seinem Werk werden, soll er selbst werden, damit auch diese äußerliche Gesellschaftlichkeit zu *seiner eigenen* Gesellschaftlichkeit, zu einer seiner wesentlichen Bestimmungen, zu seiner menschlichen Bestätigung, zu seinem Bedürfnis und seinem Sinn wird.

Solange er das *nicht ist*, solange er nur in das Geschehen um sich herum eingefügt ist und dieses gegebene Geschehen durch seine Anwesenheit nur einfach *bestätigt* und in ihm als solchem verharret, weil das für den Menschen eine (an sich *verständliche*) Tatsache ist, solange ist der Mensch – ein *entfremdeter Mensch! Seine Selbstent-*

fremdung ist hier am Werk, genauso wie das zugleich auch ein Prozeß der gegenseitigen Entfremdung von Mensch, Natur und Gesellschaft in der Geschichte ist, das heißt die Entfremdung der Welt des Menschen.

Die Natur (die natürliche und die soziale) ist dann *keine* menschliche Natur, *weil sie nicht zur menschlichen Natur wird*. Der Mensch wird nicht zum Menschen, weil seine gegenständliche Vermenschlichung, der Akt der Bestätigung der menschlichen bewußt-tätigen Natur, ein Akt, in dem er durch seine Tat den *vorgefundenen, naturwüchsigen Zustand ändert*, in einen Akt der *Bestätigung dieser Natürlichkeit als Gegebenheit* verwandelt ist. Diese natürliche und soziale Sache außerhalb seiner selbst ist nur ein (nützliches oder schädliches) Ding geblieben, es ist aber nicht zu *seinem Gegenstand* geworden, und das kann nur bedeuten – zu einem menschlichen Verhältnis, (das für ihn einen wirklichen Sinn hat), weil erst dadurch die Natur als *menschliche* Natur bezwungen, erobert und angeeignet ist. Denn erst hier ist das Ereignen und die Selbstbestätigung der *Menschlichkeit* des Menschen am Werk, des Menschen wegen des Menschen und nicht des Menschen wegen der Dinge und nicht der Dinge wegen der Dinge selbst.

Ein natürliches oder gesellschaftliches Wesen, dem Menschen gegenübergestellt, ihm fremd, verselbständigt, isoliert, »objektiv« ist noch nicht – *und für sich selbst ist es das nie* – ein menschliches Wesen, es ist noch nicht und muß nicht eine echte menschliche Natur, also der Mensch selbst und seine wahre Welt sein. Deshalb *unterscheiden* sich *Natürlichkeit, Gesellschaftlichkeit und Menschlichkeit* voneinander, wenn sie in einem abstrakt-äußerlichen gegenseitigen Verhältnis genommen werden; andererseits können aber *Natürlichkeit* und *Gesellschaftlichkeit* auch zur *menschlichen* Natürlichkeit und zur *menschlichen* Gesellschaftlichkeit werden. Diese Möglichkeit ist immer schon als *latente Möglichkeit* am Werk, wie auch in dem primären, einheitlichen geschichtlichen Akt der Objektivierung oder Vergegenständlichung des Menschen bereits die *Möglichkeit* seiner *wirklichen Bestätigung* oder *Selbstbestätigung* als einer menschlichen Natur einerseits und seiner *Entfremdung* oder *Selbstentfremdung* als Natur andererseits enthalten ist. Im ersten Fall ereignet sich die Geschichte als tätige Zukunft, im anderen spielt die Geschichte als Vergangenheit und Gegenwart, als immer neue Bestätigung des Vergangenen und Jetzigen, also gerade *als tätige Entfremdung* oder *Verdinglichung* ab. Das ist jedoch ein und derselbe Akt, in dem ständig sowohl die Zukunft als auch die Vergangenheit im Jetzigen am Werk sind, weil es sonst (für uns jetzt) weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft gäbe, und demnach wäre auch keine Gegenwart möglich, sondern er gäbe nur ein *abstraktes Nichts* als ewig Nichtiges. Aber als konkretes und volles, reiches und gehaltvolles, humanitätsträchtiges (und an Nichthumanem) wie auch an verschiedenen Möglichkeiten als menschlichen Möglichkeiten reiches *ereignet sich dieses Nichts als Tat*, als Negation der Vergangenheit durch die Zukunft, als geschichtliche, gegenständliche, sinnliche, konkret-tätige *Bemühung*, als *Streben*, und *Wollen*, als jenes *Sollen*, das *schon am Werk ist*, um überhaupt reell zu existieren, als – Praxis.

Schon daraus geht die *Nähe* einerseits jenes konkret-geschichtlichen *dialektischen* Nichts hervor, aus dem die menschliche Tat oder die Menschlichkeit der Tat als Aneignung und Erweiterung des humanen Gehaltes, als Erschaffung der geschichtlich-sinnhaltigen Welt des Menschen erwächst – und andererseits jenes *abstrakten* Nichts, das sich als Nichts in der Nichtigkeit bestätigt, in dem bloßen natürlichen Dauern als der völligen Geschlossenheit, Abgeschlossenheit und Fertigkeit, aus der das menschliche Licht und die Möglichkeit nicht hervorleuchten, weil sich der Mensch darin verloren hat oder weil es ihn noch nicht gibt, weil es noch nicht erleuchtet und durchdacht ist, weil es wirklich nur ein Nichts ist und ein bloßes Nichts geblieben ist. Und gerade diese Nähe ermöglicht sowohl das *Verharren* als auch das *Werden*: das *Verharren des Alten und Vergangenen* und das *Werden des Neuen und Zukünftigen* im Jetztigen. Die Gegenwart kann also sowohl *Urgangenheit* sein (ein Nichts, das durch die Bestätigung seiner selbst als der Naturwüchsigen, als der Entfremdung und Verdinglichung dauert) als auch *Zukunft* (ein Nichts als Möglichkeit der Tat oder die Tat als Möglichkeit, als Aufgeschlossenheit für das menschliche Alles, als Dasein des Menschen und seiner Welt, als Grundlage, Fundament für die Humanisierung der Natur und der Gesellschaft, für die Sinnhaftigmachung des menschlichen Daseins als Negation der Entfremdung, die ihrerseits die bloße Negation oder die reine Negativität ist).

Wenn also von der Entfremdung des Menschen die Rede ist, dann scheint das vor allem – *das Verharren dessen, was ist*, (das abstrakte Nichts) zu sein, und in ihm selbst wäre die Entfremdung enthalten, bzw. sie wäre dieses Verharren als solches. Das wäre jedoch, für sich selbst genommen, die Entfremdung *ohne den Menschen*, weil das die Natur wäre, noch nicht aber die menschliche Natur. Und die Natur kann sich selbst nicht entfremdet sein, weil sie bloß sein kann, sie *ist* nur (das reine, abstrakte Sein). Demnach gibt es hier noch keine Entfremdung, weil es noch überhaupt *nichts gibt*. Die Entfremdung kann nur dort bestehen, *wo der Mensch ist*, so daß hier im Grunde genommen schon die Rede von seinem, vom *menschlichen Sein* ist. Das menschliche Sein ist aber sein Werk (als Möglichkeit), und demnach ist er nicht dadurch, daß er *bereits ist* oder irgendwie ist, sondern dadurch, daß er – *wird*. Wenn also die Möglichkeit der Entfremdung *nur* im Hinblick auf den Menschen gegeben ist, heißt das also, daß sie nur dort gegeben ist, wo sich das *Werden des Menschen zum Menschen ereignet*. Und sie ereignet sich in der Negation der Natur, die erst dadurch (als Vermenschlichung – Vergegenständlichung des Menschen) zur Natur als vergegenständlichte, vergesellschaftlichte und vergeschichtlichte Natur für den Menschen wird, und nur als solche kann sie zur entfremdeten Natur werden, weil sie schon die menschliche Natur oder der Mensch ist, bzw. weil sie schon die Natur durch und für den Menschen als auch für sich selbst ist. Deshalb kann nur von der *Selbstentfremdung des Menschen im Prozeß seines Werdens* die Rede sein, also in der dialektisch-geschichtlichen Umwandlung der Natur in den Menschen (in die menschliche Natur), so daß die *Entfremdung im Charakter der menschlichen Natur selber verwurzelt ist*. Also allein dadurch, daß der Mensch

Mensch sein (bzw. zum Menschen werden) *kann*, *kann* er auch ein *entfremdeter Mensch* sein, denn wenn der Mensch einfach nur (irgendwie) gegeben wäre, könnte diese Gegebenheit an sich keinesfalls entfremdet sein (als sein Wesen), bzw. um noch einmal zurückzugreifen, dann wäre die Natur ein abstraktes Nichts, das heißt sie wäre überhaupt nichts. *Der Mensch erzeugt also sich selbst und seine Entfremdung in einem einheitlichen Akt seiner eigenen Bestätigung als eines menschlichen Wesens.*

Das klingt aber wieder ganz hegelianisch (Vergegenständlichung-Entäußerung – Entfremdung), so daß man sich des Gefühls nicht erwehren kann, aus diesem Teufelskreis nie herauskommen zu können. Für Hegel gibt es jedoch keine Zukunft, weil es keine sinnlich-gegenständlichtätige, also keine wirklich und wahre Bestätigung des Menschen durch seine Tat gibt (die für den Menschen sowohl Bestätigung als auch Manifestierung seines *eigenen Wesens* wäre), und die nur als solche die Erzeugung ihrer selbst, der Geschichte und der Zukunft ist – während bei Hegel nur das Denken (oder die Philosophie) der Geschichte als der Vergangenheit, als jenes, das sich schon ereignet hat, als Erinnerung oder die gedankliche Reproduktion des Vergangenen und als Kontemplation des Gegenwärtigen am Werke ist.

Aus dem Gesagten geht also hervor, daß der Mensch entfremdet oder selbstentfremdet ist, wenn er nicht zum Menschen geworden ist. Oder mit anderen Worten: Er *kann* zum Menschen werden, wird es aber nicht. *Warum* wird er es aber nicht? Diese Frage setzt die Tatsache voraus, daß der Mensch bereits *ist*, weil die Frage eigentlich vollständiger gestellt werden müßte: – Warum wird *der Mensch* nicht zum Menschen? Und das würde uns sofort zu all den Problemen zurückführen, wonach sich der Mensch entfremdet – wem? einen Etwas, das nicht er selbst ist. Die präzise Frage hat also zu lauten: – *Wann ereignet sich die Selbstentfremdung des Menschen?* und die Antwort würde lauten: – *Dann, wenn er nicht zum Menschen wird* (oder *wenn man nicht zum Menschen wird*). Aber auch dann bleibt die Frage: *Wann* wird der Mensch nicht? offen.

Der Mensch wird nicht oder: die Selbstentfremdung des Menschen ereignet sich, wenn man das, was ist, und jenes, was war, als die wirkliche und einzige *Wahrheit* ansieht, wenn man ein Leben lebt, das schon *von vornherein als einzige Möglichkeit gegeben ist*, wenn alle sinnvoll-tätigen Möglichkeiten schon *hinter uns* geblieben sind, wenn man nur innerhalb einer fertigen Welt (wissenschaftlich-technisch, wirtschaftlich-nutzbringend, gekonnt, geschickt, behende, listig) operiert, statt praktisch-kritisch (revolutionär) zu wirken, wenn alles schon – *zur Tatsache geworden* und demnach auch *geblieben* ist (und das heißt, als solche auch aufgefaßt wird), womit also jeder Positivismus, auch einer von der Güte und dem Format wie der Hegelsche steht und fällt! Der Mensch wird nicht und die Selbstentfremdung des Menschen ereignet sich, wenn *diese Tatsache, dieses Daseiende, Bestehende, dieses Hier* zum einzigen *Sinn* geworden ist und wenn in diesem Hier und Jetzt *alle objektiven, geschichtlichen und menschlichen Möglichkeiten* gesehen und erschöpft werden, wenn es *nichts*

Neues mehr gibt und wenn alles, was sich ereignet, das Geschehen eines *bereits Geschehenen und Gesehenen*, also von etwas Vergangenen ist.

Der Mensch wird also nicht, und die Selbstentfremdung ereignet sich, wenn dieses *Werden* zugleich auch das *Verschwinden*, *Vergehen*, *Degradieren*, *Entraten*, *Verlieren*, der Verlust des Menschen ist, so daß *alles andere* – (was er erzeugt, gefestigt und geschaffen hat: die Natur, die Gesellschaft, ein anderer Mensch, die Geschichte, die Zeit usw.) – *ist*, nur daß er selber *nicht mehr ist*, wenn es ihn *nicht gibt* und wenn er sich diesem Anderen gegenüber jetzt ebenso wenig im Verhältnis seines Werdens verhält, wie das Werden des anderen ihm gegenüber, in dem er selbst für sich (als menschliche Natur) wird, sondern wenn er sich diesem anderen gegenüber (das das *Seine* ist und das er *selbst* ist) – *äußerlich, mittelbar, unfrei, abhängig, sklavisch, nichtmenschlich* verhält.

Das Werden des Menschen zum gesellschaftlichen Menschen, die Gesellschaft als Konstituens und Medium seiner Menschlichkeit, verwandeln sich in *verdinglichte* gesellschaftliche Beziehungen außerhalb seiner selbst («der Fetischcharakter der Ware» – Marx), und sein gesellschaftliches Verhalten (das Individuum als gesellschaftliches Wesen) spielt sich *selbständig* in der Form von *materiell-gesellschaftlichen* Produktionskräften ab, als abstraktes, entfremdetes, gesellschaftliches Sein,⁴ das dann unmittelbar das Bewußtsein bestimmt und von dem es absolut *abhängig ist*, hinter dem es »zurückbleibt« und dann mehr oder minder genau, adäquat sein ver selbständiges Bewegen als *Bewegen der Dinge* abbildet oder »widerspiegelt«.

Die Geschichte – der einzige Horizont und wesentliche Modus und das Konstituens des menschlichen Seins (das die Tat als Möglichkeit ist), dessen Geschichtlichkeit alles, was ist, als das *Werden* der Natur zur menschlichen Natur in der Zeit ermöglicht, die nur in dem Maße reale Zeit ist, wie sie die Zukunft tätig begründet und durch sie zugleich selbst begründet wird, verankert wie in der eigenen Quelle und dem eigenen Ursprung – verwandelt sich in *die Historie als selbständiges Wesen*, das sich unabhängig vom Menschen – »über« ihm, »ohne Rücksicht« auf ihn und »gegen« ihn als »höhere Macht« – überall ist eine unerwartete und unkontrollierbare »vis major« in Spiel!) – bewegt und sich in der Form der *Naturnotwendigkeit*, als *Naturgesetz* oder *Fatum*, *Fügung*, *Schicksal*, *Glück*, *Unglück*, *Katastrophe*, als absolute *Ungewißheit* und *Unzuverlässigkeit* der menschlichen Existenz, d. h. als *Menschenwerk* und – verhältnis außerhalb des Menschen und ohne den Menschen abspielt. Als solche nicht-menschliche und unbekannte, nichterläuterte und sinnentleerte wird

⁴ Diese Bestimmung der Gesellschaft (als des entfremdeten gesellschaftlichen Seins des Menschen) formuliert Marx wie folgt: »Die Gesellschaft – wie sie für den Nationalökonom erscheint – ist die *bürgerliche Gesellschaft*, worin jedes Individuum ein Ganzes von Bedürfnissen ist und es nur für den andern, wie der andre nur für es da ist, insofern sie sich wechselseitig zum Mittel werden. Der Nationalökonom – so gut, wie die Politik in ihren *Menschenrechten* – reduziert alles auf den Menschen, d. h. auf das Individuum, von welchem er alle Bestimmtheit abstreift, um es als Kapitalist oder Arbeiter zu fixieren«. (Kleine ökonomische Schriften, in Bücherei des Marxismus-Leninismus, Dietz, Berlin 1955, S. 153).

diese Geschichte sehr leicht und häufig zur *Rechtfertigung und zum Argument* für alles Unmenschliche, das *gegen* den Menschen unter dem Motto der »historischen Aufgaben« und der »Vorsorgung« verbrochen wird, seitens der ehemaligen und zeitgenössischen selbsternannten politischen Machttäger, der »Techniker des Lebens und der menschlichen Seelen« und der Scharlatane, die sich mit ihrer Skrupellosigkeit und ihrem Zynismus gegenüber der Menschlichkeit des Menschen auf ihre »historische Berufung«, auf die »Geschichte«, in deren Interesse all das angeblich getan und durchgeführt wird, berufen. Der Mensch und sein menschlicher Sinn werden dann als »Aufgaben im Dienste der Geschichte«⁵ dargestellt; einer Geschichte, die eigentlich ein *Dienen* ist, weil sie weder menschlich noch des Menschen ist, da sie eben der Dienst an *etwas anderem* ist, das nicht er selbst und nicht sein Wesen und Bedürfnis ist. Die »Geschichte« wird, d. h. sie spielt sich ab und bewegt sich, und der Mensch *verschwindet*, verwandelt sich in ein bloßes *Mittel* der Geschichte (als eines Wesens für sich), er verschwindet unter der Bürde und in Angst vor dieser seiner imaginären Einbildung, die die Form einer neuen Gottheit bekommen hat und die er anbetet, weil er sich von ihr Schutz erhofft.

Die reale Zeit als menschliche tätige Zukunft, in der einzig die Möglichkeit des wirklichen *Werdens* der Natur zur menschlichen Natur oder der Umwandlung der Natur in den Menschen gegeben ist, wird *unter der Voraussetzung der Entfremdung* als abstrakte Zeit aufgefaßt und als sinnloses Bewegen, Abspielen, Dauern, als der Fluß der Dinge in der Ewigkeit oder Unendlichkeit *gelebt*, in der auch der Mensch nur eine Sache unter vielen anderen Sachen oder eine abstrakte biologische Gattung in seiner formlosen Genesis ist. Das Ereignen des Menschen in *seiner* Zeit, die der Raum der Produktion ist (Marx), die Dimension der Verwirklichung seines Wesens, die Möglichkeit der tätigen Bestätigung seines Seins, die Zeit zusammengerafft und verdichtet zu einer *Tat*, die durch sich allein aussagt, daß sich etwas Reales, menschlich Relevantes, vom Menschen Getragenes *ereignet hat und geschehen ist*, was erst dann *hier und jetzt* ist und *überhaupt* ist, daß etwas wirklich geworden ist, weil der *Mensch* war und ist, da er durch *sein eigenes Werden* als der *Tat* die Wurzel und die Grundlage seiner selbst und seiner Welt geschaffen und gefestigt und sie in das real-tätige, menschlich-sinnhaltige Geschehen gestellt hat, in die *Zeit*, in der er selbst als *Tat* dieser »Meilenstein«, das Maß und der konkrete Ort des Ereignisses ist – das Ereignen des Menschen also verwandelt sich unter der Voraussetzung der Entfremdung in ein *bloßes Dauern, in eine Bewegung der Leere (oder der Fülle –) außerhalb der Geschichte* als

⁵ Marx hat eine scharfe Kritik dieses ideologischen, entfremdeten Begriffs der Geschichte als Historie gegeben:

»Die *Geschichte* tut *nichts*, sie »besitzt *keinen* ungeheueren Reichtum«, sie *kämpft keine Kämpfe*! Es ist vielmehr der Mensch, der *wirkliche, lebendige* Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwas die »Geschichte«, die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre – als ob sie eine aparte Person wäre – Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist *nichts* als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen. (Ebd. S. 211).

eine mechanische, mathematische, physikalische, naturwissenschaftliche Kontemplation jenes abstrakten Nichts in ewiger Wiederholung.

Die reale, wirklich menschliche Zeit als Raum der Produktion ist zugleich die *Produktion der Zeit* in der Zeitlichkeit als der Zukunft, die gegenständlich-sinnliche, sinnvolle, erleuchtete, dem Menschen angemessene, offene Konkretisierung des Flusses der Dinge und ihre Verwandlung in ein gegenständliches, sinnhaftig-gemachtes Humanisieren des Ereignens des Menschen; erst dann können sowohl der Mensch als auch jenes Etwas, das er erzeugt hat, *zeit-genössisch*, d. h. *mit der Zeit* als der menschlichen Zeit homogen sein. Demgegenüber wird die Zeit als geschichtlich-dialektisches Werden des Zukünftigen durch den Menschen und für den Menschen – nachdem der Mensch als Subjekt-Schöpfer seiner konkreten Zeit verschwunden ist – als »ewige Wiederkehr des Gleichen« (Nietzsche) aufgefaßt. Auf diese Weise spielt sich diese (vergangene!) abstrakte Zeit als Entfremdung des Menschen in seiner geschichtlichen Zeit oder als Selbstentfremdung der geschichtlichen Zeit des Menschen ab.

KARL MARX ET L'EPOQUE DE L'AUTOMATION

Rudi Supek

Zagreb

Il est permis d'avancer que Marx a vu beaucoup plus loin dans le développement du capitalisme qu'on pourrait le croire à la lecture du *Capital*. Pour s'en convaincre, il suffit de noter les nombreuses anticipations dispersées dans ses manuscrits. Pourquoi les idées qui s'y trouvent exposées n'ont-elles pas pris place dans *Le Capital*? Les raisons en sont connues: premièrement, *Le Capital* est une oeuvre inachevée, qui devait se composer de six tomes; deuxièmement, *Le Capital* est non seulement une oeuvre scientifique, mais aussi le fondement idéologique et politique de l'action du prolétariat dans les conditions concrètes du capitalisme au XIX^e siècle. L'auteur a rejeté à dessein toutes les idées susceptibles de donner à l'ensemble un caractère plus obscur et plus utopique. Rien d'étonnant alors, si l'on trouve dans les autres manuscrits de Marx des analyses concernant essentiellement la phase supérieure du développement du capitalisme et touchant de près aux problèmes les plus aigus du capitalisme au XX^e siècle, tels que, par exemple, la production et la consommation massives, ou le phénomène de la »société de l'abondance«, dont certains pensent qu'il va à l'encontre des prévisions de Marx.

En abordant les problèmes du capitalisme au XX^e siècle, il est nécessaire d'examiner avec attention la position méthodologique de base adoptée par Marx pour aborder l'étude du capitalisme en tant que système social. On notera deux moments importants: premièrement, l'approche dialectique du système lui-même, autrement dit l'observation de ses côtés historiques positifs et négatifs, donc des côtés par lesquels il prépare, la nouvelle société en même temps que de ceux par lesquels il se condamne à la ruine; deuxièmement, une réserve à l'égard d'un économisme partiel et la subordination des problèmes économiques à l'ensemble des problèmes sociaux et sociologiques.

Ce qui reste souvent ignoré même de ceux qui par ailleurs possèdent une connaissance solide de l'oeuvre, c'est le fait que Marx

avait déjà prévu l'époque de l'automatisation à une époque où le monde n'y songeait même pas, et en avait anticipé partiellement les conséquences.

Marx prévoyait en effet que *le développement de l'industrie* irait dans le sens d'une diminution croissante du temps de travail, car les machines – «organes du cerveau de l'homme créés par sa main» – délivreraient le travail de l'homme de la production. Cette libération, les machines pourront l'assurer non seulement par la multiplication quantitative de l'énergie mécanique, mais aussi par *le perfectionnement du processus technologique* même de la production. Il en résultera une telle transformation du rôle de l'homme dans la production, que ce dernier, de «force de travail», c'est-à-dire de cheville entre la nature et le produit, deviendra contrôleur, surveillant du processus de production, le rôle de «force de travail» revenant alors au processus naturel même. Bien entendu, c'est une situation qui suppose un très haut degré de développement de la science et de la technique, caractéristique de l'époque de l'automatisation. Marx montre en même temps (ce qui est d'une importance capitale pour la sociologie et la politique), que l'on assiste alors *au changement de la base-même de la richesse sociale*, qui cesse d'être fondée sur l'exploitation de la force de travail humaine!

»Mais à mesure que se développe la grande industrie, la création d'une richesse véritable devient moins dépendante du temps de travail et de la quantité de travail mise en application, que de la puissance des facteurs mis en oeuvre pendant le temps de travail, qui eux – leur powerful effectiveness – n'ont aucun rapport avec le temps de travail direct que coûte leur production, mais sont plutôt tributaires du niveau général de la science et du progrès de la technologie, ou de l'application de cette science à la production. (Le développement de la science, et notamment des sciences naturelles, et partant de toutes les autres, est lié lui-même au développement de la production matérielle)... Ce n'est plus l'ouvrier qui place l'objet naturel transformé comme une cheville entre l'objet et lui-même: c'est un processus naturel, qu'il transforme en processus industriel, et qu'il place comme un moyen entre soi (l'ouvrier) et la nature inorganique qu'il a dominée. Il (l'ouvrier) se hisse au niveau du processus de production, au lieu d'en être le facteur essentiel. Dans cette transformation, ce n'est plus le travail direct accompli par l'homme ni son temps de travail, mais l'acquisition de la puissance de production générale qui lui est propre, la compréhension et la domination de la nature par son existence en tant qu'être social – en un mot, le développement de l'individu social, qui apparaît comme le pilier de la production et de la richesse. *Le vol du temps de travail d'autrui, fondement de la richesse actuelle*, apparaît comme une base misérable comparée à la base développée et recréée par la grande industrie. Dès que le travail, sous sa forme directe, ou immédiate, cesse d'être la grande source de la richesse, le temps de travail cesse d'en être la mesure, et par voie de conséquence, la valeur d'échange (la mesure) de la valeur d'usage. *L'excédent de travail de la masse humaine* cesse d'être la condition du développement de la richesse

générale, en même temps que *le non-travail d'un petit nombre* cesse d'être la condition du développement des capacités du cerveau humain en général. Ce système consomme la ruine de la production reposant sur la valeur d'échange, la production matérielle immédiate perd la forme de pénurie et de contradiction. (On aboutit au) libre développement de l'individu; à la diminution, non du temps de travail nécessaire pour la formation de la plus-value, mais du travail nécessaire social jusqu'à un minimum permettant de consacrer tout le temps libre et les moyens créés à l'éducation scientifique, artistique, etc. des individus.¹

Ces notes de travail que Marx n'a pas rédigées et qui restent parfois un peu obscures, suffisent cependant à éclairer l'idée générale, vision prophétique de la métamorphose de la production et de la vie sociale dont s'accompagnerait le progrès de la science et de la technologie. Examinons la chose de plus près.

La toute première supposition de Marx est que le développement de la science et son application à la technologie permettront une diminution, un recul progressif du travail nécessaire de l'homme, de la pure et simple exploitation de sa force de travail, surtout de sa force de travail corporelle, et une utilisation de ses capacités intellectuelles susceptible de réduire à une «abstraction» l'énergie de travail mise en oeuvre en regard de l'énergétique énorme de la puissance du processus de production développé par la grande industrie.

Marx insiste surtout, et c'est là l'important, sur le fait que dans le processus de production, l'homme, intermédiaire entre nature et produit, et fournissant une médiation qui consistait essentiellement dans l'utilisation de sa propre énergie de travail, sera peu à peu remplacé par la machine et l'outil, la force de travail glissée entre la nature et le produit fabriqué devenant la nature elle-même, ou, comme dit Marx, «le processus de production industriel». Il est bien certain que la puissance de travail humaine, la force corporelle de l'ouvrier, devient véritablement une «base misérable» lorsqu'on la compare à la puissance de production de l'industrie moderne. Ce qui est essentiel, du point de vue sociologique et technologique, c'est que l'homme se tient, ou «se place à côté du processus de production qu'il a dominé», remplissant dans la production la seule fonction de surveillant ou de contrôleur, et non plus de source d'énergie ou de force de travail, et jouant le rôle de projeteur, puisqu'il a dominé le processus naturel, c'est-à-dire ses lois.

Marx expose clairement les conséquences sociales de la production automatisée: l'individu vendant sa force de travail perd son importance, la catégorie sociologique classique de l'«ouvrier salarié» disparaît presque complètement, le «temps de travail» n'étant plus le critère de la valeur du produit, et les disproportions devenant inouïes entre ce «temps de travail», ou la «quantité de travail nécessaire», et le travail humain déjà réifié par la science et la technique, sources

¹. K. Marx, *Die Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, p. 592-593.

principales de la puissance de production. Le protagoniste de la puissance de production, ce n'est plus »la masse des ouvriers qui vendent leur force de travail«, mais la puissance de production de la société elle-même.

La puissance de production réelle s'est objectivée dans l'économie automatisée de la société, dans la science et dans la technologie, institutions sociales du progrès et de la production, et il est naturel que chaque individu, *en sa qualité d'être social*, ayant contribué tout au long de l'histoire au progrès de cette science et de cette technologie, et d'une façon générale, à la création des biens matériels, voie dans cette production objectivée une partie vitale de lui-même. *L'attitude envers la production automatisée et ses moyens ne peut plus être celle du propriétaire privé, qui serait absurde et insoutenable, mais une attitude de caractère collectif et social.* Cette nouveauté est imposée par la nature même du caractère social de la production automatisée, qui réalise directement la destruction de la »relation propriétaire privé« de type capitaliste classique. Cependant il apparaît un danger nouveau, à savoir celui de la naissance d'une oligarchie technobureaucratique, d'une couche sociale risquant d'utiliser la nouvelle forme de production sociale pour tenter de se placer, par des moyens politiques non-démocratiques, »au nom de la société, au-dessus de la société«.

Il n'en reste pas moins que le fondement capitaliste de la production disparaît aussi nécessairement que disparaît la loi fondamentale de l'économie capitaliste – création de la plus-value, appropriation de l'excédent de travail posées comme bases de la richesse. La valeur introduite dans le produit par la voie du travail déjà objectivé et des sources naturelles de l'énergie dominée, qui s'exprime directement comme valeur d'usage du produit, et la valeur qui repose sur l'»excédent du temps de travail«, sont à ce point disproportionnées que la dernière en devient négligeable. Aussi le régulateur de la production n'est-il plus la loi de la plus-value, *mais obligatoirement la valeur d'usage elle-même, et avec elle les besoins des consommateurs: on voit apparaître la question des besoins humains, et celle d'une production faite en fonction de ces besoins.* Le rôle décisif de la valeur d'usage est d'ores et déjà assuré par le fait que la consommation des biens se fonde non plus sur le renouvellement de la force de travail, mais sur la satisfaction des besoins éprouvés par l'individu pendant son »temps libre«. Rien, ni les moyens considérables mis en oeuvre par la publicité, ni les entreprises de suggestion des masses pour les amener à consommer, ne pourra sauver de la ruine la production fondée sur la valeur d'échange, puisque, comme le souligne Marx lui-même, »la production matérielle immédiate perd le caractère de pénurie et de contradiction«. La libération de la force de travail de la production et l'apparition du »temps libre«, résultat logique de la »diminution du travail nécessaire de la société«, placeront au premier plan les problèmes de l'utilisation humaine du temps libre, ou de la consommation humaine, et ceux posés

par la création libre des individus dont les connaissances se développeront dans le domaine des sciences, des arts, etc. C'est l'ouverture d'une ère nouvelle dans l'histoire du développement social.

Les prévisions de Marx concernant le développement du capitalisme ne se limitent pas uniquement à l'automatisation. Elles s'étendent à certains changements affectant la société bourgeoise et son mode de vie, que nous rattachons aujourd'hui à la notion de «société de l'abondance» (Galbraith): société de production et de consommation massives.

Les grandes aspirations de la production capitaliste à la reproduction élargie du capital, à l'augmentation de la puissance productive par le développement de la science et de la technique, à la rationalisation croissante des procédés de production, à l'élargissement du marché, ont abouti, précisément par la spontanéité de ce perpétuel élargissement, à la création de nouveaux besoins, de «besoins artificiels», universalisant la possibilité de jouir des différents produits et haussant le niveau de la culture de consommation. Selon Marx, ce développement établit de nouveaux rapports entre capital et travail, entre production et consommation.

«La valeur de l'ancienne industrie, en se maintenant, crée la base d'une nouvelle industrie où le rapport du capital au travail se manifeste sous une forme nouvelle. Par conséquent, recherches faites dans la nature entière pour trouver aux choses de nouvelles qualités utiles; échange universel des produits de tous pays et de tous climats; nouvelles transformations (artificielles) des choses naturelles visant à leur donner de nouvelles valeurs d'emploi; prospection de la terre dans toutes les directions, pour découvrir de nouveaux objets d'emploi et en même temps, de nouvelles qualités d'emploi aux anciens et leurs nouvelles qualités comme matière première etc.; d'où le développement maximum des sciences naturelles; d'où aussi la découverte, la création et la satisfaction des nouveaux besoins qui naissent de la société-même; la culture de toutes les qualités de l'homme social, et de sa part, une production conforme aux capacités du plus riche en besoins, étant donné que la richesse en qualités et en rapports – que sa production corespond dans la mesure du possible au produit social le plus total et le plus universel – (car celui qui prétend à la jouissance de tout doit s'en montrer capable, et donc avoir atteint un très haut degré de culture) – est aussi l'une des suppositions de la production fondée sur le capital.» (Die Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, p. 312-313).

C'est admirablement décrire, sous l'angle sociologique, l'esprit du capitalisme! L'aspiration au profit fait naître un perpétuel besoin de nouvelles découvertes et d'élargissement du marché, en même temps qu'elle développe la consommation, à laquelle il faut habiliter l'homme, cette habilitation devenant partie intégrante de sa culture. L'universalité de l'échange conditionne l'universalité de la consommation, et par là-même le besoin d'hommes universels en besoins et en jouissances. De toute évidence, ce type de consommation ne peut rester le privilège d'une couche sociale étroite: il s'élargit obligatoirement à la société tout entière. On voit naître alors un

nouveau mode de vie: la production massive, en effet, exige non seulement une jouissance universelle des produits, mais aussi une jouissance immédiate – passage constant d'un produit à un autre –, d'où le phénomène de la mode, la ruine de la permanence des articles, et la naissance d'une morale hédoniste tournant le dos aux plaisirs pas plus tôt qu'éprouvés, d'une culture essentiellement sensualiste et sensationnaliste. André Gide évoque déjà, dans «Les Nourritures Terrestres», cette civilisation du plaisir, dont la morale repose sur un oubli rapide des événements et des jouissances vécues pour se rendre aux sensations nouvelles.

Nul doute que Marx n'ait eu la vision de ce phénomène capitaliste que l'économiste américain Galbraith désigne sous le nom de «société de l'abondance». L'apparition de cette phase de développement réduit à néant les vulgaires conceptions matérialistes concernant la paupérisation progressive du prolétariat dans le capitalisme, supposé grandir en misère en même temps qu'en nombre. De toute évidence, cette loi de paupérisation est contraire à la loi du développement réel de la puissance de consommation imposée par la production massive des denrées de toutes sortes.

La loi de l'appauvrissement absolu ou la paupérisation de la classe ouvrière dans le capitalisme énoncée par Marx doit-elle donc être considérée comme caduque? Oui, si on l'entend au sens économique vulgaire. Mais envisagée sous l'angle qui a toujours été celui de Marx, en fonction de la position du prolétariat et de la théorie de l'aliénation, elle garde sa pleine valeur.

C'est ici que se pose une question intéressante: si la loi de la paupérisation de la classe ouvrière est remise en question, et avec elle la loi de la diminution progressive du taux de profit et de l'échec inévitable du capitalisme (Grossman), que va-t-on substituer à la critique du capitalisme dans la «société de l'abondance»? La nouvelle critique sera de toutes façons fondée, comme la *Critique de l'Economie politique* de Marx, sur la théorie de l'aliénation. L'appauvrissement de la classe ouvrière est une notion qui demande une interprétation plus générale, dans le sens d'appauvrissement réel de l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire justement en tant *qu'homme ayant des besoins et des capacités*. En d'autres termes, c'est dans la théorie de l'aliénation qu'il faut chercher une explication à la loi de la paupérisation, comme le montre assez la position de la classe ouvrière dans la production et la consommation contemporaines (création de besoins artificiels dans la «culture de masse» capitaliste).

Selon Marx l'automatisation devrait résoudre cette contradiction sociale de la division du travail en travail manuel et travail intellectuel qui pèse sur l'humanité depuis l'origine des temps. L'excédent de travail de la masse ne sera plus en effet la condition essentielle de l'inactivité d'un petit nombre, et du temps libre nécessaire aux esprits créateurs. Aujourd'hui déjà, ce «temps libre» commence à devenir l'un des phénomènes de notre civilisation, et le problème de son utilisation l'un des grands thèmes de la sociologie contemporaine.

Marx avait déjà vu clairement que le temps de travail de tel ou tel ouvrier ne pouvait plus représenter la juste mesure de la richesse

sociale, ni la juste mesure de la part qui revient en droit à l'homme-producteur, qui doit participer à la richesse sociale tout entière, fruit du travail combiné de tous les hommes et de l'application de la science. Ici, le mot d'ordre classique qui veut que l'on paye à l'ouvrier l'équivalent strict de son travail n'a plus de sens (pas plus que n'en a l'évaluation du temps de travail faite par certains économistes qui comptent, par exemple, qu'un ouvrier placé près de ses appareils automatiques produit en cinq ou dix minutes cent ou mille fois plus qu'auparavant en douze heures).

Nous poserons pour finir une question très actuelle: comment Marx envisage-t-il le sort de la communauté humaine?

L'histoire du développement de l'humanité jusqu'au capitalisme est pour Marx celle de la désagrégation progressive de la communauté. Celle-ci s'atomise de plus en plus, l'individu est voué à la solitude, sa socialité, qui est son «être générique», représente pour lui une force de plus en plus étrangère et aliénée (comme l'état et l'argent), donc un médiateur social extérieur que décide de son sort et des rapports sociaux, et sur lequel il n'a plus de pouvoir. Cette désagrégation est considérée par Marx comme inévitable et nécessaire, surtout pour le développement des forces de production humaines. Toujours selon lui, la communauté humaine est «la première des forces de production», mais sa désagrégation en est une aussi. L'isolement de l'individu, que ce soit par la démocratie formelle, les rapports contractuels ou la religion (notamment protestantisme et puritanisme) l'amène à chercher une compensation dans le travail et la reconnaissance sociale qu'il entraîne. Sur ce point, les conceptions de Max Weber sur les rapports du «capitalisme et de l'éthique protestante», ou de David Riesman sur la «Foule solitaire» des gigantesques fourmilières humaines américaines, rejoignent les conceptions de Marx.

Désagrégation de la communauté et isolement des individus vont cependant de pair avec l'universalisation progressive des capacités et des besoins humains, nous l'avons déjà dit. Le capitalisme a accéléré ce processus, mais en même temps, il a «vidé complètement l'individu», en vidant de leur sens ses besoins et capacités, en aliénant l'homme de l'homme. Et l'homme, Marx le souligne, ne pourra exprimer sa nature universelle et la vivre dans sa totalité qu'à l'intérieur de la communauté humaine.

Comment Marx conçoit-il cette communauté? La réponse est claire: cette communauté n'est pas seulement *socialement fonctionnelle* (par exemple, association des producteurs pour le contrôle de la production et de la distribution), elle est *essentiellement anthropologique* (faite pour satisfaire aux besoins sociaux en tant qu'être social). Marx fait observer que l'homme de la communauté primitive, qui jouissait de la «plénitude originelle», peut nous sembler supérieur à l'homme contemporain pour l'épanouissement de sa personnalité: mais il ne saurait être question d'un retour à cette plénitude originelle, qui est en même temps l'expression du non-développement de l'homme. Dans cette situation, le capitalisme a eu beau développer l'universalité de l'homme, il n'a réussi qu'à le «vider complètement»,

à l'aliéner totalement. La conception de la communauté chez Marx, qui repose sur l'interaction de l'individu et de la communauté est essentiellement dialectique.

Pour Marx comme pour Rossi, »l'isolement à son stade suprême est un état de sauvagerie, et l'association contrainte et forcée une barbarie«. La communauté socialiste doit être l'oeuvre de riches personnalités universellement développées, ce qui exclue toute entreprise de nivellement des besoins et des libertés. Détruire la variété et l'universalité des capacités et des besoins déjà acquises serait un acte de barbarie comparable à l'acte de détruire les machines qui forment la base de la culture. Pour Marx, et il insiste, la richesse n'est pas autre chose que »l'universalité des besoins, la possibilité pour chacun de jouir de forces productives nées de l'échange universel... l'épanouissement des possibilités créatrices propres à chacun sur la seule base du développement historique préalable, qui fait de cette totalité de développement – c'est-à-dire du développement de toutes les possibilités humaines en tant que telles, et non d'après un critère établi a priori – le but même qu'il s'assigne...« (Grundrisse p. 387-388).

LES CONCEPTIONS DE MARX SUR L'AUTOGESTION SOCIALE

Pero Damjanović

Beograd

Au cours des dix dernières années, depuis que l'autogestion ouvrière et sociale est devenue la base du développement social en Yougoslavie, on a relevé dans la littérature progressiste et surtout dans la littérature marxiste mondiale, de nombreux textes consacrés à ces courants sociaux. Différents jugements ont été émis à ce sujet – depuis les appréciations sceptiques avec lesquelles ces nouvelles conceptions du développement social ont été accueillies jusqu'aux observations selon lesquelles il s'agirait d'une atomisation de la société faisant renaître les idées proudhoniennes sur la commune et la fédération de communes, en passant par l'acceptation du fait que l'on se trouve peut-être en présence de certaines formes avancées du développement social que l'on peut admettre à la rigueur comme d'intéressantes formules d'organisation de la vie sociale et étatique dont l'animatrice est la classe ouvrière.

On peut se demander dans quelle mesure ces opinions et ces observations sont fondés, et lorsqu'elles sont le fait de marxistes – si elles reposent et dans quelle mesure, sur la science de Marx. Autrement dit, on peut se demander dans quelle mesure la conception yougoslave de l'autogestion ouvrière et sociale rejoint les courants du système de pensée de Marx.

Une autre question se pose également, celle de savoir si l'autogestion, en tant que telle, est immanente à la classe ouvrière; si elle correspond à la nature de cette classe, à sa mission historique et à ses aspirations socialistes. Et, sur le même plan, si cette organisation de la société s'imbrique dans les processus du développement social, ou s'agit tout simplement de formes qui apparaissent çà et là. Se trouve-t-on en présence d'un phénomène universel dont l'essence foncièrement unique se manifeste, naturellement, sous des formes variées? S'agit-il de la manifestation d'une loi générale ou d'une forme spécifique du développement social surgissant sur une seule des voies de l'histoire mondiale?

Dans les études que certaines publications consacrent à ces problèmes et dans les discussions dont ils font l'objet, on souligne souvent que la conception yougoslave de l'autogestion et, plus généralement, les idées de Marx sur la commune, ne seraient que la réalisation des conceptions proudhoniennes de la commune et de l'organisation communale de la société. Pour corroborer cette thèse, on rappelle que Proudhon a écrit plusieurs ouvrages sur ce thème.

Sans entrer ici dans le détail de la critique de la contribution de Proudhon à l'élaboration de la théorie de l'organisation communale de la société, et sans vouloir prouver que ces points de vue sont indéfendables, il nous semble opportun de poser trois questions ou de formuler trois thèses qui échappent à ces conceptions: premièrement, elles ne tiennent pas compte du fait que les communes, en tant que formes spécifiques de l'organisation des groupes sociaux, en tant que formes d'autogestion, ont fait leur apparition – surtout en France – depuis fort longtemps, depuis plusieurs siècles, et en particulier que les communes ont joué un rôle révolutionnaire à Paris d'où sont parties de nombreuses révolutions. Deuxièmement, on oublie que Proudhon commença à développer ses idées sur les communes surtout après la révolution de 1848–1849, et que certaines conceptions de l'autogestion et de l'organisation communale figurent dans les ouvrages de nombreux penseurs bien avant Proudhon. Et, pour être encore plus précis – lorsqu'il s'agit de Marx et de Proudhon – on oublie aussi qu'en jetant les bases mêmes de son enseignement, Marx y introduisit des conceptions sur les associations, sur les communautés réelles qui sont foncièrement une forme d'autogestion. Troisièmement, on perd de vue une vérité pourtant notoire, à savoir que dans un peuple, dans un mouvement, certaines idées ne se réalisent que si elles concordent avec ses besoins, que si elles expriment ses intérêts sociaux et matériels profonds. En effet, il ne suffit pas que la pensée, que certaines conceptions tendent à se réaliser. Encore faut-il que la réalité tende elle-même vers la pensée – pour reprendre les termes de Karl Marx.

Il y a encore un malentendu à propos de Marx et de l'autogestion: lorsqu'on parle des idées de Marx sur l'autogestion, on les rattache le plus souvent à la Commune de Paris ou, pour l'essentiel, à la Commune de Paris en tant que première révolution prolétarienne qui fut, en même temps, le prototype, la première réalisation pratique de l'autogestion ouvrière sur une large base. Cette conception est-elle fondée? A notre avis, elle ne correspond pas non plus à la réalité. Il suffit de lui opposer un seul fait – que nous avons déjà mentionné – à savoir qu'en élaborant son enseignement, Marx parlait déjà des communautés réelles, des associations en tant que formes de l'autogestion. Dès qu'il eut dégagé l'essence des rapports sociaux, dès qu'il eut pénétré la nature profonde du travail aliéné et entrepris l'étude de la libération du travail, pour aboutir ensuite à la conception de la personnalité intégrale, Marx devait en venir inévitablement à la conception de l'autogestion. Cela dit, nous n'avons nullement l'intention de nier la grande importance de la Commune de Paris et de son expérience qui marqua, pour reprendre les paroles

de Marx, un immense pas en avant de portée historique mondiale, un « assaut du ciel ». Nous nous devons de dire cependant que les idées concernant cette matière firent leur apparition bien avant!

Est-ce évident? La genèse de ces idées ressort-elle des oeuvres de Marx?

Si nous partons des *Oeuvres de jeunesse* (1843-45) de Marx, nous remarquerons que sa critique des communautés illusoire, par lesquelles il entendait surtout l'Etat, contient d'ores et déjà sa conception des *communautés réelles*. Conception selon laquelle toutes les communautés sociales précédentes dans lesquelles évoluaient les individus, n'étaient pas des communautés authentiques, des communautés où l'homme apparaissait comme individu, se possédant lui-même, mais au contraire des communautés où l'homme n'était qu'un individu abstrait, un citoyen abstrait dans l'Etat, jouissant il est vrai, jusqu'à un certain point, des libertés reconnues aux individus des communautés qui se développaient dans le cadre des classes dominantes. « La communauté apparente dans laquelle les individus s'associaient jusqu'à présent, a toujours tendu à devenir autonome, à s'aliéner par rapport aux individus » parce qu'elle était « l'association d'une classe face à l'autre ». Les individus n'y participaient pas en tant qu'individus mais en tant qu'individus « moyens » appartenant à une classe déterminée, ce qui provoquait inévitablement une aliénation de l'homme dans certaines sphères fondamentales de sa vie et de son travail. Et Marx découvre, dès ce moment, la *communauté des prolétaires révolutionnaires* qui « placent sous leur contrôle conscient les conditions de leur existence et de l'existence de tous les membres de la société »; les individus participent à cette communauté en tant qu'individus.

C'est pourquoi, en étudiant, avec son compagnon de combat Engels, la condition de l'homme à travers l'histoire, et plus spécialement dans la société de classes, Marx cherche une issue dans un retour de l'homme à lui-même propre à lui permettre d'ordonner le monde selon un mode authentiquement humain, suivant les exigences de sa nature et de sa dignité. Il aura résolu alors le mystère de l'histoire. L'homme ne peut se libérer effectivement, il ne peut développer toutes ses facultés et prédispositions qu'à l'intérieur d'une communauté humaine. Mais il ne peut le faire dans des « communautés de substitution telles que l'Etat, etc ». En effet, « c'est seulement dans la *communauté réelle* – affirme Marx dans ses *Oeuvres de jeunesse* – à travers leur association et à l'aide de leur association que les individus atteignent à la liberté ». D'où les idées de Marx sur l'individu libre qui développera ses facultés à la fois comme homme, comme citoyen et comme producteur.

Nous remarquerons que ces idées, déjà énoncées dans les *Oeuvres de jeunesse*, sont développées avec conséquences dans tous les ouvrages que Marx publiera par la suite. Que autre sens pourrait-on donner, au demeurant, à la conception, si souvent citée, de la fin du chapitre deux du *Manifeste communiste*, selon laquelle « à la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association où le libre développement de chacun

est la condition du libre développement de tous». Qu'entend-on par là, sinon l'association véritable, l'association qui permet l'épanouissement de toutes les facultés de la personne libre? Est-ce autre chose enfin que l'autogestion?

Autrement dit, ces conditions sont indispensables à la création des rapports humains appropriés dans lesquels la personne autonome, créatrice, peut réaliser sa désaliénation dans toutes les sphères.

En fait, ces idées constituent la confirmation et la base d'une des thèses fondamentales du marxisme, à savoir que la *libération de la classe ouvrière sera l'oeuvre de la classe ouvrière elle-même*, et que cette libération possède de multiples dimensions, y compris – pour la première fois dans l'histoire – la libération générale des hommes. Donc, le prolétariat ne peut se libérer que s'il abolit ses propres conditions de vie. Or, il ne peut les abolir que s'il abolit toutes les conditions de vie inhumaines de la société qui se concentrent dans sa position.

Développant cette idée, Marx souligne qu'il s'agit de la nature même de la classe ouvrière qui extériorisera son essence au cours du processus social révolutionnaire par lequel elle passera pour s'émanciper *en modifiant du même coup le monde et en se transformant elle-même*. Partant de la prise de conscience théorique de la position de la classe ouvrière et de l'impérieuse nécessité de se dresser contre des conditions aussi intolérables à laquelle les ouvriers parviendront forcément tôt ou tard par l'inéluctable évolution de l'histoire, Marx a magnifiquement exprimé sa confiance dans la force et les capacités de la classe ouvrière en disant qu'il faut *apprendre à connaître la soif de connaissances, l'énergie morale et l'instinct d'auto-perfectionnement des ouvriers* pour se faire une idée de la noblesse humaine qui rayonne de leur mouvement.

Ces qualités, les ouvriers les ont montrées immédiatement, dans les premiers mouvements révolutionnaires et surtout lors des événements révolutionnaires de 1848 et de 1849. Analysant les enseignements de cette révolution, Marx pénètre l'essence même des choses lorsqu'il souligne que les revendications concernant le *droit au travail* qui furent alors posées par le mouvement ouvrier, dissimulaient au fond la revendication *du droit sur les moyens de production*, sur la terre et le capital, car la condition de la libération des travailleurs est d'être les maîtres des moyens de production.

C'est également le sens de la célèbre conception de Marx, dégagée de l'analyse des résultats de la production capitaliste dans la forme bourgeoise de la société qui élève certes les forces productives à un niveau sans précédent, mais qui les grève, dans le même temps, de contradictions permanentes (sur lesquelles – pour reprendre les termes de Marx qui conservent encore leur actualité – certains peuvent se lamenter, tandis que d'autres peuvent souhaiter se débarrasser des réalisations techniques modernes pour s'affranchir des contradictions!). Quant à Marx, il souligne sans ambages qu'il ne craint pas ces conséquences. Ce n'est là que l'expression d'un nouvel ordre des

choses, l'essentiel étant que pour bien fonctionner, les *nouvelles forces de la société* exigent d'être dirigées par des hommes nouveaux, par les ouvriers.

Marx développe ces idées dans son célèbre ouvrage: *«Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie»*, rédigé entre 1856 et 1858 (et qui était en fait un travail préliminaire pour le *Capital*). Elles trouvent également une très forte expression dans le *Capital*, surtout dans les tomes I et III. Certes, elles ne sont pas toujours très explicites, parce que Marx ne parle pas directement de la société communiste et socialiste, mais il s'agit, au fond, de l'association, de l'autogestion, de la nécessité pour les *ouvriers associés* de maîtriser, par leurs propres forces, les moyens de production, cette association et cette autoactivité étant la condition à remplir pour affranchir la société de la domination de classes, et la voie des transformations sociales les plus vastes et les plus profondes. Vint ensuite la Commune de Paris – la première réalisation, quoique éphémère, des qualités révolutionnaires de la classe ouvrière, forme spécifique d'une nouvelle organisation de l'Etat et de la vie sociale. C'est cette forme d'organisation communale que Marx devait analyser très en détail dans la *Guerre civile en France* et, plus encore, dans les deux versions de cet ouvrage. (Au début, l'intention de l'auteur était de rédiger un manifeste aux ouvriers parisiens, dans lequel il se proposait d'exposer un grand nombre de conceptions de son enseignement. Mais au cours de la lutte pour la Commune, et lorsqu'on apprit que celle-ci se trouvait dans une situation critique qui risquait de la conduire à la défaite, Marx utilisa ses très volumineuses esquisses de la *Guerre civile* pour écrire un ouvrage moitié plus petit, celui que nous connaissons bien sous le titre: *«La Guerre civile en France en 1871»*. Certaines idées essentielles qui n'y sont mentionnées qu'en passant, sont beaucoup plus développées dans les versions que nous avons évoquées).

Nous pourrions ajouter que les idées sur l'autogestion sont explicitement mentionnées dans la *Critique du programme de Gotha* et dans la *Critique du programme d'Erfurt*, et qu'elles figurent dans de nombreux autres documents-programmes élaborés par Marx et Engels (Marx, dans le Programme du Parti ouvrier français, et tous deux ensemble dans un série de lettres et de remarques sur les prises de positions fondamentales du mouvement ouvrier). Marx y parle explicitement de l'autogestion ouvrière qu'il considère comme la forme inévitable de la démocratisation des rapports sociaux propres à la classe ouvrière. C'est ainsi, par exemple, que dans sa célèbre esquisse de la biographie de Marx, écrite à la fin des années soixante-dix du siècle dernier, Engels affirme sans ambages que la revendication essentielle des ouvriers n'est pas seulement de participer à la production, mais aussi d'offrir à chaque membre de la société la possibilité de *gérer* les biens produits et leur répartition. Il convient de faire remarquer à ce propos qu'Engels avait déjà compris que dans la lutte de la classe ouvrière, il était désormais anachronique de formuler des revendications portant seulement sur des salaires et une durée du travail équitables, car, dans les conditions nouvelles, les revendi-

cations doivent porter sur «*les moyens de travail – matières-premières, fabriques, machines – sur la gestion par les ouvriers eux-mêmes*». Cela montre en même temps combien certaines revendications actuelles du mouvement ouvrier, surtout dans les pays développés, sont désuètes et dépassées!

Quelles sont les conditions de l'autogestion ouvrière et sociale? De quelles sphères émane-t-elle, et que resout-elle?

Commençons par la sphère principale – celle de la production. Si tant est que la société de classes, avec sa division du travail en travail intellectuel et en travail manuel, a asservi les producteurs dont elle a séparé les conditions de production pour pousser ensuite, à travers la forme capitaliste de la société, cette séparation et cette contradiction entre le travail et la propriété jusqu'à leurs conséquences extrêmes; si tant est qu'elle a détaché les producteurs de la propriété des moyens et des conditions de production, aggravant ainsi à l'extrême l'aliénation du travail dans la forme marchande de la production mais développant en même temps puissamment la force productive du travail social – la seule issue consiste à rétablir l'unité primitive, à assurer de nouveau *la fusion des producteurs avec les conditions du travail et les moyens de production*, à leur permettre de les maîtriser, mais à un nouveau niveau, à un niveau supérieur.

Dans sa *Théorie de la plus-value*, Marx parle avec la plus grande clarté de cette évolution historique des producteurs, de leur asservissement dès l'avènement de société de classes et jusqu'au stade de développement où ils peuvent eux-mêmes maîtriser les moyens et les conditions de production. Il écrit notamment: «D'où la nécessité de séparer, de déchirer, d'opposer travail et propriété par quoi il faut entendre la propriété des conditions de production. La forme ultime de cette déchirure où, dans le même temps, les forces productives du travail social se développent le plus puissamment, est la forme du capital. *L'unité primordiale ne peut être rétablie que sur la base matérielle que créent la classe ouvrière et toute la société et par l'intermédiaire des révolutions qu'elles traversent dans ce processus de création*». (Souligné par P.D.).

C'est en cela que réside la signification de la période capitaliste de l'histoire, au cours de laquelle se créent les conditions de la désaliénation dans la sphère principale, dans la sphère de la production. Mais par quel moyen? Uniquement si les producteurs eux-mêmes se rendent maîtres des conditions de travail et des moyens de production: autrement dit, au moyen de l'autogestion.

Rétablir «l'unité primordiale» entre le travail et la «propriété des conditions de production», c'est créer les formes sociales nécessaires, le mécanisme social dans lequel chaque individu peut extérioriser ses prédispositions, ses facultés et ses capacités de producteur, mais aussi de gestionnaire. C'est du reste là – comme le souligne Marx dans le tome premier du *Capital* – l'impératif de l'industrie moderne; il est en effet indispensable – c'est une question de vie ou de mort – que «*l'individu partiel* qui n'est titulaire que d'une fonction sociale par-

tielle, soit remplacé par un individu universellement développé pour lequel les différentes fonctions sociales sont un mode d'activité, des fonctions qu'il exerce à tour de rôle».

Il est indispensable – poursuit Marx – que la *polyvalence* du travailleur soit reconnue comme une «*loi générale de la production sociale*», et que les rapports sociaux soient agencés de telle sorte qu'elle joue normalement. Nous pourrions ajouter en passant que ces idées sont à l'origine d'une revendication inscrite au programme du mouvement socialiste – celle de l'éducation générale, universelle, qui est la seule méthode permettant de «former des hommes développés dans tous les domaines», une personnalité dont toutes les capacités et facultés atteignent à leur plein épanouissement – comme le souligne Marx lui-même.

Si nous passons à l'autre sphère, à la sphère délicate de la répartition du surproduit, de la plus-value, autour de laquelle s'est déroulée et se déroule aujourd'hui encore toute la lutte de classes (pour la participation à ce surplus de produit, pour le séparer des producteurs réels et le mettre à la disposition de forces sociales extérieures à eux, parmi lesquelles l'Etat apparaît comme l'instrument principal), nous verrons que la libération de l'homme, la désaliénation, dans ce domaine comme dans les autres, ne peut être accomplie que par la participation de l'homme, la participation des producteurs, à la répartition du surplus de produit, par la participation égalisée et, pour tout dire, déterminante au pouvoir de disposer des biens produits. C'est ce que permet, de son côté, le niveau élevé atteint par le développement des forces productives qui rend désormais superflu le maintien de la division de la société en classe de producteurs d'une part, et d'autre part en une classe de gouvernants, ou plus exactement, en une minorité aristocratique qui s'adonna, à différentes périodes de l'histoire au travail intellectuel, mais qui – comme le remarque Marx – se complait de plus en plus dans une oisiveté parasitaire – dans les conditions de la société développée et surtout de la société capitaliste. Marx a exposé de nombreuses idées à ce sujet dans le tome III (ainsi, du reste, que dans le tome I) du *Capital*. Par exemple, lorsqu'il analyse le caractère des organisations coopératives, des fabriques coopératives gérées par les ouvriers eux-mêmes, pour souligner l'importance exceptionnelle de ce phénomène, Marx les considère à la fois comme les germes de la nouvelle société au sein de l'ancienne, et comme la preuve que le mode de production engendre inévitablement et de lui-même non seulement les préconditions matérielles, mais aussi les formes appelées à dépasser les anciennes structures sociales. A cet égard, les fabriques coopératives montrent non plus simplement en paroles mais *par des actes* que, dirigée par les ouvriers eux-mêmes, la production se réalise avec succès «sur une large base et en accord avec les exigences de la science moderne». Marx dénonce le gaspillage de production qui caractérise le capitalisme et insiste sur la nécessité d'économiser, ce que le capitalisme obtient par la contrainte et en dressant les ouvriers; au contraire, ces méthodes seront parfaitement superflues dans une organisation sociale où la production sera devenue un besoin de la société elle-même et se déve-

lopera dans l'intérêt des producteurs, car la nécessité d'économiser, de rationaliser la production, s'imposera d'elle-même comme quelque chose d'indispensable et de normal.

Lorsque ces revendications sont satisfaites, les travailleurs cessent d'être des ouvriers *saliariés*; ils disparaissent en *tant que classe*. Leur victoire complète, la victoire du prolétariat, met fin à toute domination parce qu'elle abolit le caractère salarial du travail, son caractère de classe. De ce fait – poursuit Marx – le travail salarié, comme celui de l'esclave et celui du serf (formes spécifiques des rapports sociaux d'exploitation) n'est qu'une forme transitoire, une forme inférieure »vouée à céder la place au *travail associé* accompli de bon gré, l'esprit serein et de gaieté de coeur«.

Comme nous l'avons vu, cette revendication fut formulée dès l'origine de la science marxiste, dans la première critique, dans la critique réelle des rapports sociaux, dans celle des »communautés illusoires, de l'Etat, etc.«. La Commune qui n'était déjà plus l'Etat au sens exact du terme, mais la négation de l'Etat, devait le démontrer dans la pratique. Le dépassement des rapports sociaux réglementés au moyen de la force politique en tant qu'instrument de la société de classes (ceci se manifeste surtout dans l'influence exercée sur la répartition du surplus de produit) entraîne la désaliénation dans la sphère de la politique. Cette modification radicale de la position des producteurs face aux deux aspects les plus importants des rapports de production – premièrement, face aux conditions de travail dont le producteur est désormais le maître, et deuxièmement face aux biens produits et disponibles sur lesquels il exerce dorénavant une influence déterminante (l'analyse théorique de l'expérience yougoslave l'a déjà montré) – s'accompagne de l'instauration de rapports sociaux authentiquement nouveaux.

C'est pourquoi dans son analyse du programme, de la nature et des réalisations de la Commune, Marx insiste sur *l'anti-étatisme* et affirme que la Commune était, en réalité, une révolution *contre l'Etat lui-même*, qu'elle liquidait cette monstruosité qu'est l'Etat, cette excroissance parasitaire sur le corps de la nation; que la Commune était la forme enfin trouvée, capable de provoquer, par l'entremise du système communal, la renaissance de la société; qu'elle commença, avant tout, par accomplir d'immenses réformes économiques, par faire des économies, par réduire la portion des produits du peuple servant à couvrir les besoins de l'Etat, de cet »avorton hors nature de la société«, et quelle se mit en même temps à réaliser des réformes politiques dont l'autogestion communale était l'expression la plus intégrale.

En créant les nouvelles formes de la société – et surtout en organisant la société selon le système d'autogestion communale – on suscite, d'après Marx, les conditions les plus propices à l'intensification de la lutte de classes, à l'extension de cette lutte par »*la voie la plus rationnelle et la plus humaine*«. Nous ferons remarquer combien cette position est incompatible avec les conceptions et la pratique stalinien-

et conséquences dans les trop fameuses déformations qui ont affecté la société socialiste elle-même, ou plus exactement durant la période des multiples difficultés qu'elle a dû surmonter dès sa naissance.

Marx fait observer ensuite que la classe ouvrière sait parfaitement qu'elle ne peut se libérer par l'effet d'un seul acte, que les classes ne peuvent être abolies du jour au lendemain ni sans difficultés, et qu'elle devra passer par toute une série de transformations révolutionnaires (elle sera obligée de lutter contre les tentatives de restauration de l'ancien système; elle devra combattre pour briser la résistance des anciennes forces sociales et des intérêts contraires, et pour accomplir des tâches sociales nouvelles dans divers secteurs). Mais elle sait tout aussi bien que, grâce à l'organisation communale, elle pourra créer les conditions les plus favorables à la transformation de la société.

D'où les qualités du socialisme que la classe ouvrière anime et édifie par sa lutte, du socialisme en tant que système social supérieur – supérieur non seulement parce qu'il suscite les conditions nécessaires à une expansion inouïe des forces productives, parce qu'il permet d'atteindre à l'abondance des biens matériels, mais aussi et surtout parce qu'il instaure des rapports sociaux nouveaux, supérieurs et *plus humains*, des rapports qui émanent de la dignité de l'homme.

Une remarque s'impose: la naissance de ces rapports foncièrement humains, ou la désaliénation dans les sphères principales de la vie sociale, s'accomplit *au cours du processus d'abolition de la société de classes* et d'élimination des causes qui déterminent et rendent inévitable la division de la société en classes. Il s'agit, par ailleurs, d'un double processus – suppression des rapports de classes et, au cours de ce processus, négation du bureaucratisme, des tendances étatico-bureaucratiques qui, surgissant sur cette base, sont un danger permanent pour le socialisme, soit que les anciennes fonctions d'Etat se perpétuent, soit que certaines fonctions sociales se détachent et s'isolent pour devenir une force autonome se situant au-dessus de la société et en dehors d'elle, au lieu de lui être rendues, puisqu'aussi bien ce sont des fonction sociales indispensables.

On peut se demander dès lors si le système communal provoque l'atomisation de la société et s'il est contraire à l'unité de la société, à l'unité de la nation?

Nous connaissons suffisamment, me semble-t-il, les vastes réflexions et discussions dont cette question a déjà fait l'objet dans notre littérature spécialisée. Je tiens à souligner que dans ce domaine non plus, la pensée de Marx ne souffre aucune équivoque. Dans son analyse de la Commune, du programme de la Commune qui réclamait la création de communes »auto-actives« et »autogérées« dans toute la France et jusque dans les hameaux, Marx faisait ressortir qu'il voyait précisément *dans ce système communal* les conditions de *l'unité réelle de la société, de l'unité réelle de la nation*, qui ne serait plus incarnée par l'Etat, qui ne serait plus l'ancienne unité artificielle d'une organisation séparée et située au-dessus et en dehors de la société, mais l'unité dans l'organisation communale réintégrant

la société elle-même dans ses indispensables fonctions. Dans cette unité réelle, établie sur les bases sociales les plus larges, les communes sont indépendantes et autonomes dans l'exercice de leurs fonctions, indépendantes et autonomes dans la gestion de leurs affaires. Elles sont – pour reprendre les termes extrêmement clairs employés par Marx – le »véritable gouvernement du peuple par le peuple«. Car »l'autogestion commence dans la municipalité, dans la commune«. Une partie des fonctions collectives, indispensables à l'administration des affaires communes et au fonctionnement de la société, est transférée aux organes supérieurs de la société, aux districts, aux départements, à la fédération (pour ne pas dire – aux arrondissements, aux provinces et aux républiques que nous avons en Yougoslavie, peut – être même en trop grand nombre).

Ces fonctions collectives, du reste de moins en moins nombreuses, sont transférées aux organes communs chargés des affaires générales, qui se *constituent par délégation des communes*. Autrement dit, elles sont transférées aux organes responsables des communes, *éligibles et révocables à tout moment* et qui – fait essentiel – doivent être liés, selon certaines idées de Marx et d'Engels, par des *mandats impératifs*, par la responsabilité des représentants devant leurs électeurs pour les positions qu'ils adoptent sur les différentes questions.

En ce qui concerne l'organisation communale de la société, Marx souligne explicitement que le système communal est *incompatible avec celui de l'investiture*, avec les nominations faites d'en haut, avec la *hiérarchie quelle qu'elle soit*. L'autogestion est donc la qualité essentielle de la société socialiste, et à l'aurore même de sa naissance, la Commune de Paris a projeté sur nombre de ses aspects une lumière éblouissante.

Le développement maximum des libertés communales, le maximum d'initiative et d'autonomie d'une part, et de l'autre la coordination et la cohésion indispensables fondées sur les intérêts sociaux et matériels collectifs – telle est la base du système communal et de l'organisation sociale à laquelle il sert d'assise. Au premier abord la contradiction est totale: d'un côté – l'autogestion et les communes indépendantes, même pour le plus petit village le maximum de liberté et d'autonomie, et de l'autre – l'inévitable, l'indispensable coordination, l'orientation *non seulement dans le cadre national mais aussi sur le plan international*, pour reprendre, une fois de plus, l'idée de Marx.

L'unité réelle, l'unité la plus intégrale par le maximum de liberté et d'autonomie! La contradiction est totale! Certes oui, mais c'est la contradiction de la vie réelle, la contradiction de l'évolution sociale, de la société qui progresse à travers les contradictions, et par l'intermédiaire des contradictions!

Une autre question se pose encore à propos de ces contradictions. Cette question, qui relève de la sphère des rapports sociaux, concerne *la centralisation et la commune, l'autorité et l'autonomie*. Quels en sont les rapports? Dans l'analyse de ces problèmes, une chose est certaine: si le capitalisme renverse, dans son développement, les barrières féodales et nationales, s'il crée un marché mondial et susci-

te les conditions nécessaires à la cohésion à l'échelle mondiale, le socialisme certes ne peut ramener le progrès en arrière. Ce serait non seulement impossible, mais réactionnaire. Il est évident que, dans ce domaine comme dans les autres, la fonction ou la mission du socialisme est d'assurer le progrès de la société en faisant siens tous les éléments positifs de la sphère des forces productives matérielles qui exigent et ne peuvent pas ne pas exiger la cohésion à l'échelle mondiale, et aussi dans celle de l'esprit, de la science et de la culture d'où il émane également. En effet, comme l'écrit Lénine, le socialisme n'a pas pris naissance »à l'écart de la principale voie du développement de la civilisation mondiale«.

C'est dans l'incompréhension de ces tendances et de cette inéluctabilité que réside, du reste, un des aspects réactionnaires de l'enseignement de Proudhon et de son système communal. Selon Proudhon, la commune serait, tout comme l'homme, un être souverain, et cela sans aucun dilemme: »La commune sera souveraine ou ne sera qu'une filiale. Tout ou rien!«. Pas de dilemme. Ainsi, pour Proudhon, il n'y a pas de développement à travers l'unité et la lutte des contraires, pas plus que de dialectique sur le plan du général, du personnel et du particulier. C'est précisément dans cette fétichisation de la commune souveraine, dans la volonté d'ériger la commune souveraine en absolu, tout comme la personnalité souveraine qui n'est astreinte à aucune autorité, à aucune convention ne satisfaisant pas tous ses intérêts particuliers, dans le fait de détacher et de rendre autonomes les différentes sphères de la vie sociale et économique, d'une vie essentiellement cohérente et interdépendante (dans le fait, par exemple, de séparer l'agriculture de l'industrie, le domaine de l'échange et de la répartition de celui de la production) que se trouve une des faiblesses majeures de la doctrine proudhonienne. Mais son défaut principal est de chercher une issue non dans la production, dans le domaine de la production, d'une transformation révolutionnaire radicale de la production dans le sens de la socialisation, mais avant tout dans la sphère des échanges.

Je dois dire cependant que certaines écoles anarchistes (celle du communisme libertaire, par exemple) voient la liberté et le droit de la personne, ou plus exactement les limites des droits de la personne ainsi que de la commune, dans les droits des autres individus et des autres communes. C'est déjà autre chose. Elles diffèrent par là de la doctrine de Proudhon et, plus généralement, de celles de nombreuses écoles anarchistes.

Ce qui vient d'être dit est suffisant semble-t-il pour faire saisir la contradiction flagrante entre la conception de Marx sur l'autogestion et ses points de vue sur l'organisation communale d'une part, et de l'autre l'autogestion telle qu'elle est définie dans les théories de Proudhon. Il n'est cependant pas superflu de rappeler que de nombreux théoriciens et publicistes ont relevé et même souligné la ressemblance entre les conceptions de Marx et celles de Proudhon. Mentionnons par exemple E. Bernstein qui croyait voir une très grande similitude, pour ne pas dire une identité complète, entre les points de vue de Marx et de Proudhon sur la commune. Par ailleurs, il se

montrait sceptique quant à la possibilité d'appliquer le système communal, en raison du degré de développement démocratique de la société. En effet, il faudrait commencer, selon lui, par former, éduquer les producteurs, et leur octroyer ensuite les formes démocratiques de l'autogestion. Comme si on pouvait apprendre à nager sans se jeter à l'eau!

Il convient de faire observer également que la même position sceptique vis-à-vis des communes fut adoptée très tôt par Staline, dans les ouvrages de fin 1923 où il affirmait que l'organisation communale relevait d'un avenir très, très lointain. N'est-ce pas là une des raisons pour lesquelles on vit disparaître presque complètement les nombreuses formes d'autogestion qui avaient pris naissance et s'étaient développées non seulement pendant la Révolution d'octobre, mais aussi durant la première révolution russe, à travers les soviets, pour ne pas parler des diverses autres formes qui complétaient et constituaient le nouveau pouvoir socialiste soviétique du type de la Commune de Paris, pouvoir dont Lénine affirmait si souvent qu'il n'était qu'un pas plus dans la voie tracée par la Commune.

Mais revenons à notre sujet, au rapport entre la centralisation et la commune, entre l'autorité et l'autonomie. De toute évidence, nous nous trouvons en présence d'une antinomie. Aussi peut-on se demander comment la résoudre. En fait, il n'y a qu'un seul moyen: *harmoniser et concilier sans cesse les rapports entre le général, l'individuel et le particulier*. On ne peut favoriser l'un au détriment de l'autre, ni subordonner l'individuel et le particulier à des intérêts généraux qui ne sont souvent qu'un paravent servant à dissimuler les intérêts de certains groupes, ni enfin diluer la société, un organisme cohérent, dans la somme atomisée des intérêts individuels et particuliers arbitrairement compris. Pour réaliser ce processus – pour dénouer cette antinomie –, l'essentiel est que la disparition des classes et des rapports de classes s'accompagne de celle des antagonismes de la société, du dépérissement des fonctions et institutions politiques, et qu'il ne reste que les contradictions à travers lesquelles s'accomplit l'évolution ininterrompue de la société. Celle-ci ne progresse-t-elle pas en dénouant sans cesse ces contradictions par des actes *conscients* et grâce à *l'orientation consciente de son développement*?

On comprend dès lors que pour éliminer ces contradictions et, plus généralement, pour que l'autonomie des communes puisse se manifester, il n'est nullement nécessaire (comme cela s'est produit par exemple dans une de nos communes) que, dans le but d'obtenir certains droits, on aille jusqu'à entraver la circulation aérienne sur les lignes non seulement intérieures mais aussi internationales! Nous sommes probablement tous d'accord pour affirmer que dans pareil cas il s'agit davantage d'une manifestation de particularisme féodal et d'arbitraire local que de l'expression d'un système libre et raisonnable de la société sur la base des communes qui disposent, pour faire respecter leurs droits, de moyens appropriés et efficaces (elles peuvent s'adresser aux organes compétents à tous les échelons, et même soumettre leurs litiges aux tribunaux et cours d'arbitrage). En effet, la société doit posséder l'autorité indispensable pour exercer

les fonctions collectives et celles qu'exige le processus de production. A cet égard, peu importe la forme d'organisation de la société. Dans tous les autres domaines, le *développement maximum de l'esprit d'initiative et des droits des communes et des individus* est la condition de l'épanouissement de toutes les facultés de la personne humaine qui est elle-même la condition, la prémisse du socialisme, de la société communiste sans classe.

Dans le contexte de l'analyse de tous ces principes, il convient de souligner que dans l'autogestion sociale une place extrêmement importante revient au droit de vote, au système d'élection et de révocation, ainsi qu'à la publicité de toutes les activités sociales. Tous ces éléments deviennent *un système permanent et irremplaçable*, l'instrument de l'autogestion. Marx a insisté sur ce point avec une vigueur particulière en analysant l'expérience de la Commune de Paris. Ces principes, il devait les souligner davantage encore dans sa célèbre polémique avec Bakounine, dans ses remarques sur le livre de Bakounine: *Etat et anarchie*.

Rejetant la critique de Bakounine qui prétendait que, selon la conception de Marx, le gouvernement du peuple se réduirait à la volonté ou à l'arbitraire d'un petit nombre de représentants élus, Marx affirme que le caractère des élections ne dépend pas du nom qu'on leur donne. En effet, les élections dépendent avant tout de »la base économique, *des rapports économiques entre les électeurs*«: et, dès que les fonctions auront cessé d'être politiques: 1) la fonction de gouvernement n'existera plus, 2) la répartition des fonctions générales acquerra un *caractère de travail* et excluera toute domination, 3) les élections perdront entièrement le caractère politique qu'elles revêtent actuellement.

Bakounine ayant fait remarquer ensuite que le gouvernement des représentants du peuple dissimule le despotisme de la minorité régnante, qui est d'autant plus dangereux qu'il se manifeste sous les dehors d'une prétendue volonté du peuple (disons, en passant, que si cette remarque de Bakounine est assez perfide elle ne manque pas tout à fait de fondement; il s'est révélé malheureusement qu'elle était justifiée et qu'elle constituait un danger réel!). Marx répond que »la propriété collective entraîne la disparition de la »volonté populaire«, qui cède la place à la *volonté réelle des coopératives – des associations*«, des communautés de travail qui – comme nous l'avons dit dans nos précédentes analyses – délèguent leurs représentants dans les organismes chargés d'assumer les indispensables fonctions collectives de la société.

Il nous faut également étudier le problème *du rôle de la personnalité dans le système d'autogestion*.

L'autogestion est-elle le règne de la médiocrité? Le rôle des fortes personnalités n'y est-il pas nié?

Analysant les traits distinctifs de la Commune de Paris en tant que révolution, Marx souligne que ce qui en fait l'originalité, ce n'est ni l'exaltation avec laquelle elle a été accomplie, ni le fait qu'elle a été effectuée dans l'intérêt de la majorité sociale asservie-car il y avait déjà eu des révolutions de ce genre. Ce qui la distingue,

c'est avant tout le fait que les communards refusèrent de se laisser désarmer, qu'ils *continuèrent à administrer eux-mêmes leurs affaires, à réglementer eux-mêmes leurs rapports et à gérer eux-mêmes les affaires économiques et sociales et même celles de la guerre* à laquelle ils durent immédiatement faire face. La Commune dissipa ainsi le mythe selon lequel les affaires publiques ne pouvaient être administrées que par une caste spécialement formée et éduquée à cette fin, et non par les simples particuliers, les ouvriers dont se composait la Commune. Celle-ci commença *d'éliminer dans la pratique la division des hommes en gouvernants et gouvernés*, en béliers et moutons, comme Engels l'avait fait remarquer dès 1844 dans une de ses polémiques. Mais n'est-ce pas le règne de la médiocrité et la liquidation du rôle du talent? Il nous semble que pour répondre correctement à cette question, il suffit de reprendre cette idée d'Engels: »S'il avait compris l'homme en tant qu'homme dans tout son infini, il ne lui serait certainement pas venu à l'idée de diviser l'humanité en deux tas: en béliers et en moutons, en gouvernants et en gouvernés, en aristocratie et en populace, en messieurs et en sots; il n'aurait pas trouvé *la véritable vocation sociale du talent* dans l'administration par la violence, mais *dans l'émulation et le bon exemple*. Le talent doit convaincre les masses de la véracité de ses idées. S'il y parvient, il n'aura pas à se soucier de leurs effets qui iront de soi«. Il va sans dire, poursuit Engels, que la liberté ainsi conçue, c'est-à-dire la »démocratie« n'est qu'un point de départ, non pour une nouvelle aristocratie, pour une aristocratie amendée, mais pour la liberté humaine réelle.

Par conséquent, Marx affirme (cette conception théorique formulée dans les *Oeuvres de jeunesse*, est reprise dans le *Capital* et dans tous ses autres ouvrages) c'est seulement dans l'autogestion que commencent à se créer les conditions fondamentales de l'épanouissement de la personnalité. Loin d'annoncer le règne de la médiocrité, l'autogestion ménage suffisamment de place au talent et à l'esprit d'initiative, qui ne consiste pas – comme l'a fort bien remarqué Engels – à dominer, *mais à donner l'exemple, à donner des impulsions*.

Cela dit, il nous reste à conclure: l'autogestion sociale, fondée sur l'autogestion ouvrière et communale, n'est pas du tout – pour en revenir à la question que nous posions au début – quelque chose de spécifiquement yougoslave. Nous ne sommes ni les premiers ni les derniers à l'instaurer et à la développer. Elle existait avant nous, et elle est contenue dans la vision que Marx se faisait du processus social, de l'émancipation de la société et de l'homme, émancipation dans laquelle le rôle déterminant est joué par la classe ouvrière. Aussi n'avons-nous pas le droit de considérer que l'autogestion est exclusivement notre oeuvre, même lorsque nous évitons d'en souligner l'universalité afin de ne pas l'imposer aux autres. Nous n'avons pas le droit non plus de dire qu'elle est une forme spécifique qui n'a pris naissance que dans nos conditions. Quoique ces réserves méritent qu'on y prête attention et qu'elles fassent l'objet d'une étude scientifique, nous devons constater que, dans un cas comme dans l'autre, de telles conceptions nous feraient négliger une partie de la vérité.

L'autogestion se fonde, en effet, sur l'expérience du mouvement socialiste et le système de pensée de Marx. Nous avons donc absolument le droit de souligner qu'elle a une signification plus large, une valeur plus grande, plus générale.

Mais cette affirmation ne cernerait pas non plus toute la vérité si nous omettions de voir, dans notre pratique de l'autogestion, une forme très évoluée, située à un niveau supérieur avec de nombreuses particularités nouvelles, surtout lorsqu'on pense aux avatars de la société socialiste avant »l'expérience yougoslave«, et au fait que notre autogestion a introduit dans ce domaine un élément ou plutôt de nombreux éléments d'une qualité nouvelle, marquant pour ainsi dire la renaissance – dans des circonstances historiques nouvelles – de certains concepts fondamentaux du marxisme et de certaines réalisations, parmi les plus importantes, de la pratique révolutionnaire. C'est pourquoi on a dit, non sans raison, que la nouvelle Constitution yougoslave (de 1963) était à sa façon une véritable *charte de l'autogestion*. Elle stipule, en effet, que le droit d'autogestion est un droit personnel, inaliénable de l'homme, en soulignant que seule l'action directe du travailleur peut enrichir toujours plus le contenu de l'idée d'autogestion.

En soulignant que l'autogestion n'est pas une oeuvre exclusivement yougoslave, nous avons voulu réaffirmer notre thèse fondamentale, et rappeler que des formes spécifiques d'autogestion ainsi que les principes essentiels de l'organisation communale, déjà présents jusqu'à un certain point, dans les premiers soviets issus de la première révolution russe, furent développés pendant celle de février-mars, et consacrés par la victoire de la Révolution socialiste d'octobre. (Lénine a tout particulièrement insisté sur ce point et identifié, pour leur caractère, les soviets avec la commune). On retrouve, au fond, ces mêmes, qualités dans les comités ouvriers et dans tout le mouvement pour le contrôle ouvrier et l'autogestion pendant la révolution de novembre en Allemagne, dans le mouvement des ouvriers italiens pour l'occupation des usines en 1920, ainsi que dans les mouvements analogues qui surgirent, à la même époque, dans certains autres pays (par exemple en Angleterre, pour le contrôle ouvrier dans certaines branches de l'industrie et des mines). Il y eut aussi certaines formes d'autogestion et des germes d'organisation communale en Espagne, notamment pendant le soulèvement des Asturies (alliance obrero) et dans de nombreuses régions du territoire libéré au cours de la guerre civile, vers le milieu des années trente. Le système des congrès chinois, qui étaient une des formes sous lesquelles l'initiative du peuple se manifesta pendant la révolution, comportait lui aussi certains éléments d'autogestion. Enfin, ces mêmes éléments prirent naissance dans nos comités populaires au cours des premières journées de l'insurrection, lorsqu'ils se formèrent pour ainsi dire spontanément. Leurs principales caractéristiques furent immédiatement le démocratisme, l'élection aux fonctions, l'esprit d'initiative du peuple insurgé et de ses forces les plus actives et les plus conscientes.

En citant ces exemples, notre propos était notamment de faire observer qu'ils confirment aussi la seconde thèse formulée au début

de la présente étude, à savoir que *l'autogestion est immanente à la classe ouvrière et à son mouvement de libération*, qu'elle émane de sa nature profonde (la classe ouvrière étant comprise dans son sens historique en tant que classe spécifique), qu'elle est conforme à ses aspirations socialistes, à sa mission historique d'animateur principal et d'artisan, matériel et moral, de la libération effective et complète de la société et de l'homme, qui permettra au genre humain de passer de la société de classes à la société sans classes.

Nous avons voulu également, par ces exemples, souligner un fait que la pensée marxiste avait remarqué en son temps: la *profondeur des transformations sociales est conditionnée par les éléments »d'auto-action« des classes qui combattent dans les révolutions*. Dans le cas de la révolution prolétarienne, la *prise de conscience des objectifs et la participation consciente* des couches les plus larges du peuple, constituent une des conditions primordiales de son développement constant dans le sens du progrès. Sous ce rapport, l'autogestion sociale n'est que le prolongement naturel des transformations dans la sphère de la production et, plus généralement, de celles qui surviennent dans les rapports sociaux.

Il va sans dire que ces transformations radicales s'effectueront, quant aux méthodes et à la cadence de leur réalisation, sous une multitude de formes aussi nouvelles que variées (comme c'est d'ailleurs le cas pour les phénomènes sociaux), selon les milieux sociaux, les particularités historiques et nationales, les circonstances internationales, les influences qu'elles auront subies, etc. Mais ces processus qui marquent la naissance de la nouvelle société – de la société communiste – dans les structures sociales précédentes et transitoires, ont déjà, pour l'essentiel, leur contenu et leur orientation.

Aussi, lorsque nous parlons aujourd'hui de la force agissante des idées de Marx, dont on ne saurait trop souligner l'actualité, nous pouvons répéter avec lui: »Les principes de la Commune de Paris sont éternels; ils ne cesseront d'être actuels aussi longtemps qu'ils n'auront pas fait le tour du monde«.

MARXISM VERSUS STALINISM

by *Gajo Petrović*

Zagreb

What is happening in Yugoslav Marxist¹ philosophy today?

Apparently unusual discussions have become frequent lately: the »young« and »old« Marx, praxis, subject-object and reflection, humanistic problems of Marxism.² Questions are being asked that not long ago were held to be finally settled, contrapositions are being made that seem directly unthinkable. Karl Marx is not only being opposed to Engels and Lenin, his own authority no longer seems sacrosanct.

Is our philosophy turning its back on Marxism, yielding to seductive but precarious currents of bourgeois philosophical thought? Or is it today more than ever before truly Marxist and truly philosophy?

1. AUTHENTIC MARXISM

Some people are inclined to weep for the golden age of our postwar Marxism, when Yugoslav philosophers used to »stand firmly« on the position of Marxism. But if they wipe the tears from their eyes they will see that the child whose firm standing they lament has meanwhile begun to walk. However, did not our philosophy, after it started walking, wander away where chance led it?

To the satisfaction of all malicious persons and pessimists we must frankly »confess«: during the postwar years Yugoslav Marxist philosophy moved in a certain sense »backwards« – from a Stalinistic version of Marxist philosophy, which became predominant in the first years after the war, to the original form of that philosophy as

¹ There are also non-Marxists among present-day Yugoslav philosophers. But this article (originally published in 1961) is concerned only with the Marxist (prevailing and in the view of the author most interesting) current in contemporary Yugoslav philosophy. The term »Yugoslav Marxist Philosophy« in the text of this article means the same as »Marxist Philosophy in Yugoslavia«.

² Discussions on the »young« and the »old« Marx (Zagreb, December, 1960) and on the humanistic problems of Marxism (Zagreb, December, 1961) were organized by Croatian Philosophical Society; discussion on praxis, subject-object and reflection (Bled, October, 1961) by Yugoslav Philosophical Association.

contained in the works of Marx, Engels and Lenin. And this way »backwards«, from the caricature to the original, was, in fact, a way forward: from a dead thought to an alive one. The criticism of the Stalinistic conception of philosophy meant not the abandonment but the revival and regeneration of Marxism in philosophy.

I do not wish to suggest that this revival of the creative spirit of Marxism is, or was, making progress only in Yugoslavia or only in the field of philosophy. In different forms and at different rates of speed creative Marxism has been making progress in other field and other countries as well. The whole Yugoslav theory and practice of revolutionary Marxism came into the conflict with international Stalinism. But during the same period, the criticism of Stalinism in philosophy, and in other fields, was going on in many other countries too.

It is not the purpose of this article to give an exhaustive analysis and explanation of all these complex processes inside and outside Yugoslav philosophy, but rather to sketch the essence of the processes that were and still are taking place in our philosophy, to draw attention to some of its main achievements and problems.

I do not think that Stalin and Stalinism are exclusively »negative« historical phenomena. But regardless of how history finally weighs all Stalin's political »merits« and »mistakes« one thing is already certain: Stalin's conception of Marxist philosophy differs essentially from Marx's, Engels's, and Lenin's. Stalin simplified, distorted and made rigid philosophical views contained in the works of Engels and Lenin, and almost completely ignored the philosophical inheritance of Marx himself.

The return from Stalin to Marx, Engels and Lenin was not a return from one completed system of philosophical dogmas to another, but a rediscovery of many important insights, which were distorted or left out by Stalinism, and at the same time a reopening of many problems which were closed by Stalinism. For that very reason it became more than merely a return. In reviving the real Marx we could not remain with his solutions, we had to try to answer the questions that he left open.

Stalinism as a complete system of dogmas established once and for all required its adherents to »stand firm« always in the same place; Marxism as a theory that contains unsettled questions can be held only through a creative effort and progress.

Without claiming to be complete we shall point to some aspects of the return to Marx, Engels and Lenin, that have led both to the revival of authentic Marxism in philosophy, and to the discovery of open problems that we have to solve by ourselves.

2. MARXISM'S PHILOSOPHICAL INHERITANCE

Stalinism was, among other things, a strange combination of an extremely dogmatic and an extremely nihilistic attitude toward the philosophical inheritance of Marxism.

Marx, Engels, Lenin and Stalin are, according to Stalinistic doctrine, the »classics of Marxism«, the collective discoverers and possessors of absolute truth. They have made a revolution in philosophy, finally

settled all basic problems, and created a complete philosophical system in which there are no gaps. They are, to be sure, four, but their teaching is one, absolutely coherent and indivisible. It is unthinkable that one of them could contradict any of the others or himself. In their work there are no »mistakes«, therefore no »emendations« are possible. A quotation from the classics is the most cogent argument for a thesis (or against it). Marxist philosophy can and must develop, but its development can not and need not lead to the negation of any of its essential theses, it can only confirm, specify and »deepen« them. How is a development possible through confirmation only, without any negation? This is already a question that it is not polite to ask.

The other side of the unhistoric dogmatico-apologetic attitude towards the »classics of Marxism« represents a no less nonhistoric nihilism. Stalinism, in fact, acknowledges in Marxist philosophical conception only that which does not contradict its own caricature of these conceptions. There are glasses through which one has to look at the philosophical inheritance of Marxism, glasses through which one sees only what one has to see.

Stalinism declared the so-called »early works« of Marx immature, still Hegelian, not yet Marxist; Lenin's *Philosophical Note-books* – written for his personal use, private. But in disqualifying the »young« Marx and the »old« Lenin, Stalinism did not hesitate to borrow such quotations from them as were accidentally convenient to it, nor while declaring itself an adherent of the »mature« Marx and Engels and the »public« Lenin, tacitly to reject whatever in their »true«, »Marxist« works did not serve its own cause.

Marxist philosophical works not written by Marx, Engels or Lenin Stalinism regards as at best successful popularizations. Those that deviate in the least from Stalinistic dogmas are automatically classified as revisionist and non-Marxist. According to Stalinism, Plekhanov is partly a good popularizer of Marxist philosophy and partly a revisionist; Lukacs and Bloch, mainly revisionists.

In this way Stalinism forbids open criticism of Marx, Engels and Lenin and at the same time tacitly ignores a great part of Marxist philosophical inheritance. The overcoming of both sides of this double attitude is one of the results of our postwar philosophic development.

Why should we assume that the »classics of Marxism« are the exclusive owners of philosophic truth? Why should we belittle all other Marxist philosophers? Why should we conceal the differences among Marx, Engels and Lenin that actually exist? Why should we exclude a priori the possibility of errors and contradictions in Engels and Lenin and even in Marx »himself«?

On the other hand, why should any of the Marxist philosophical texts (Marx or Engels, Lukacs or Bloch) be either a priori suspect or prohibited? Who is competent to issue such prohibitions? Why should we not study the philosophic inheritance of Marxism, in its all integrity and breadth?

The taking off of Stalinistic glasses and the revival of the Marxist attitude towards the theoretic inheritance of Marxism has led to

important insights. It turned out that the ban Stalinism allegedly put on only »some parts« of Marx's philosophic inheritance was really a prohibition upon the fundamental meaning of his philosophy.

The »young« Marx is not a juvenile sin of the »old« genius, who wrote *Capital*, the young Marx is not merely a passing young-Hegelian episode, but a period in which Marx developed the basic philosophic conceptions to which he remained faithful in his later works. Without the »young« Marx, a full understanding of the »old« is impossible.

The *Philosophical Note-books* are not a work that may but need not be taken into account in the investigation of Lenin's philosophical views. In *Note-books* Lenin critically considers philosophical conceptions he himself held earlier. *Materialism and Empiro-criticism* is not his last word in philosophy.

Lenin was exaggerating a little when he asserted that what Plekhanov wrote on philosophy was the »best in all of international Marxist literature«,³ but it is true that the philosophical works of Plekhanov bear comparison with those of Engels and Lenin. In their best works Lukacs and Bloch start primarily from the »young« Marx, but they are neither revisionists nor popularizers, they are original Marxist thinkers.

But if surmounting dogmatico-nihilistic attitudes toward the classics of Marxism made possible fruitful work in Marxist analysis and evaluation of the development of Marxist philosophy, it did not automatically settle all the problems it opened.

While it was rather convincingly shown that it is impossible to oppose the »young« and the »old« Marx, that Marx's philosophical work is basically unified; it also became equally clear that Marx's philosophical views changed in many respects and in many other respects remained incomplete and unfinished. But we cannot boast that we have exhaustively studied and determined all the stages of Marx's philosophical development, that we have exactly reconstructed and analyzed all of Marx's solutions, difficulties and questions.

It has further become apparent that there are considerable differences between the philosophical views and interests of Marx and those of Engels. In the centre of Marx's philosophical views is a certain conception of man; Engels's philosophical endeavors were directed more toward the development of a dialectics of nature. The question naturally arises whether Marx's (and Engels's) theory of man and Engels's conception of dialectics of nature complement each other or follow logically from each other or, on the contrary, mutually exclude each other. There are differences of opinion on these questions, it has been shown that Engels sometimes contradicts Marx, or at least is not at the same level, but discussions seem to be far from finished.

Beside Marx and Engels, Plekhanov had a great influence upon the formation of Lenin's philosophical views, and some think that Boltzmann was the decisive influence on *Materialism and Empiro-criticism*. The exact measure of all these influences, as well as the extent to which this work is original, are still not definitively establi-

³ V. I. Lenin, *Sočinenija (Works)*, 4. ed., vol. 32, p. 72-73.

shed. Some of the main differences between *Materialism and Empirio-criticism* and the *Philosophical Note-books* have been clearly displayed. But the relationship between these works has not been explored and determined in detail.

Lukacs's juvenile work *History and Class Consciousness* (1923) is an example of a creative interpretation of Marx's conception of man. His later works contain much of value, despite sometimes greater and sometimes lesser concessions to Stalinism. What in Lukacs's work is alive and what is dead; what is Marx's what Lukacs's and what Stalin's?

These are only some of the questions to which Yugoslav philosophers have been led by the abandonment of the dogmatico-nihilistic attitude towards the philosophic inheritance of Marxism. We are rather far from their definitive settlement. But we are not in the blind alley to which Stalinistic dogmatism wanted to lead us either.

3. MARXISM AND NON-MARXIST PHILOSOPHY

Marx and Engels were full of respect for Aristotle, Hegel and other great philosophers of the past, which did not prevent them from taking a critical attitude toward their philosophical works. Stalinism on the other hand looks with contempt on all pre-Marxist philosophy, regarding it as a mere prehistory of Marxist philosophy, separated by an enormous gap from Marxist, scientific philosophy and of no essential importance for the understanding and further development of Marxism. In comparison with such giants as Marx, Engels and Lenin, Hegel, Feuerbach, and other pre-Marxist philosophers are mere »predecessors«.

In contradistinction to pre-Marxist philosophy, which is only pre-scientific, all non-Marxist philosophy after Marx, according to Stalinism, is directly unscientific, necessarily bourgeois and as such socially reactionary. Since it is both unscientific and reactionary, it naturally does not contain anything of value. Accordingly the attitude of Marxist philosophers toward it can be only an attitude of unsparing criticism. If a Marxist agrees partly with a non-Marxist, that is a sufficient reason to doubt his Marxism.

In returning to the authentic Marxist attitude toward the non-Marxist philosophy, our postwar philosophical development overruled these Stalinistic dogmas.

Lenin thought that »one can not fully understand Marx's *Capital* and especially its first (distinctly philosophic – G. P.) chapter if one does not study and understand the *whole* of Hegels' 'Logic'.«⁴ Something similar is true of all other, and especially of all philosophic, works of Marx and Engels. And Marx is in many respects inconceivable not only without Hegel, but also without Feuerbach, and the whole development of European thought that led to Hegel and Feuerbach. For that reason the study of pre-Marxist philosophy is not

⁴ V. I. Lenin, *Filosofskie tetradi (Philosophical Note-books)*, Ogiz 1947, p. 154.

merely a special professional job of philosophic historiography, it is also an essential precondition for a full understanding and further development of Marxist philosophy.

It is also absurd to maintain that all non-Marxist philosophy after Marx must necessarily be »unscientific« and reactionary. Why could not non-Marxists discover a part of philosophical truth? Why should we close our eyes to the fact that most of the important non-Marxist philosophers in 19th and 20th centuries are not apologists of the bourgeois society but its critics? Why should we be angry if some of them, although they do not start from Marx, come to similar conclusions?

However rejecting a sectarian dogmatico-nihilistic attitude toward non-Marxist philosophy, does not solve the problem of a concrete Marxist analysis of all important philosophers and philosophical trends of past and present. Since Stalinism knew in advance that all non-Marxist philosophy was either pre-scientific or unscientific, either partly progressive or reactionary, and as it reduced the task of the history of philosophy to that of supplying labels, it was not difficult for it to assess all philosophical trends. A really Marxist analysis of non-Marxist philosophy is a much more complicated task.

Many interesting and valuable studies have been published during recent years in Yugoslavia about the great philosophers of the past. But this is just a beginning. We have rejected, for example, the Stalinistic dogma about Hegel's philosophy as an aristocratic reaction to the French revolution. But we can not quote a single book that contains detailed elucidation either of Hegel's philosophic work in general or of the relationship of Hegel to Marx.

We have written quite a lot on contemporary non-Marxist philosophy. However...

The contemporary philosophy of existence (in the widest sense of the word) is concerned with humanistic problems about which the young Marx wrote but which were neglected by Marxists afterwards. Its conception of man is on the whole different from the Marxist one, but on some points they come near each other. It was not only a formal compliment when Sartre's teacher Heidegger wrote that the »Marxist conception of history (Geschichte) is superior to all other history (Historie)« and that »neither phenomenology nor existentialism (he meant Sartre's existentialism; he does not consider himself an existentialist – G. P.) attains that dimension where a productive discourse with Marxism becomes possible.«⁵ It is not quite a bare contingency that Sartre himself during recent years came to the conclusion that Marxism was the only possible philosophy of our time, and that he himself, at least according to his own opinion, became a Marxist. But although we are today far from both a nihilistic rejection of the philosophy of existence and an identification or »fusion« of it with Marxism, we cannot boast that we have sufficiently investigated and assessed its value and its relationship to Marxism.

⁵ M. Heidegger. *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«*. Zweite Auflage. Bern 1954. S. 87.

To the uninformed the pragmatic theory of truth seems identical with Marx's. In order to prevent this confusion some have maintained that pragmatism holds for true everything that is useful to somebody, »simply everything that is pleasant and useful from the standpoint of „business” and the struggle against materialism«. ⁶ Today we have come a great distance from such a rude falsification and also from the confusion of pragmatism with Marxism. Can we however say that we have sufficiently studied and elucidated the relation between Marxism and pragmatism?

The last hundred years have been a time of a vigorous development in symbolic logic. Since it developed mostly after Marx and was not inspired by him, it was declared unscientific and reactionary by Stalinism. Even those who were the most dedicated Stalinists have abandoned this position today, and some of our Marxists have made valuable attempts at a Marxist analysis of the new logic. But, we cannot claim that the question of the value of symbolic logic and its place in philosophy (or outside it) is settled.

4. PHILOSOPHY AND THE TRANSFORMATION OF THE WORLD

According to the Stalinist conception, Marxist philosophy is dialectical materialism, and dialectical materialism is »the world outlook of the Marxist-Leninist party«. ⁷ This thesis is usually interpreted in such a way that the deepest meaning and most honorable task of Marxist philosophy are to serve as a tool of the communist party in its practical revolutionary struggle, and that its value is measured by the degree to which it fulfills this function. Accordingly it is assumed that the party, in the person of its leaders, has the right and duty, to improve the tool and to assess its value. Through its leaders and directing bodies the party assigns tasks to philosophy and assesses whether they are successfully accomplished.

The resolution of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union (bolsheviks) »On the review Under the Banner of Marxism« (1931) and Zhdanov's criticism of Aleksandrov in 1947 were based on this assumption. And it was in accordance with it that Stalin wrote his article »On dialectical and historical materialism« and included it in the *History of C. P. S. U. (b)*, in this way attributing to it the character of the official party interpretation of philosophy.

Adherents of the view that philosophy should be subordinated to politics seldom appeal to Marx and Engels because it is too obvious they cannot find any support for their view there. Instead they quote Lenin as a champion of the principle of the party-character (*partijnost*) of philosophy.

⁶ *Kratkii filosofskii slovar'* (*The Brief Philosophical Dictionary*). Edited by M. Rosental and P. Iudin. 3 ed., 1952, p. 112.

⁷ *History of the Communist Party of the Soviet Union (bolsheviks)*. Short Course. Edited by a Commission of the CC. of the C. P. S. U. (b). Authorized by the C. C. of the C. P. S. U. (b). 1938. Foreign Languages Publishing House. Moscow 1952. P. 165.

In *Materialism and Empirio-criticism* Lenin does indeed defend the party-character of philosophy. But what he had in mind was the struggle between the two opposite philosophical »parties«, materialism and idealism, in which he claimed it was impossible for philosophy to remain neutral.⁸ And whatever one may think of this thesis it certainly does not mean that the political party of the working class should direct the development of philosophy.

At the time of his fight against empirio-criticism Lenin used to stress that philosophical disagreements cannot be settled by decisions of party bodies but only by free philosophical discussion. Some of his letters to Gorki are good illustrations of this.⁹

Yugoslav Marxists have now overcome the Stalinistic dogmas about philosophy as a servant of politics and about party as the supreme judge in philosophic disputes, and revived Marx's and Lenin's conception of philosophy as an independent creative activity and of free philosophical discussion as a means of philosophical disputes. But it would be incorrect to give philosophers all the credit for this. In the struggle to restore a right relationship between philosophy and politics politicians were equally active, and today we all agree: *philosophy is its own judge*.

»Philosophy is its own judge« does not mean that philosophy is indifferent to the problems of life. »Philosophy is its own judge« rather means that philosophy is fully responsible for itself. Nobody has the right to prescribe either its topics or its conclusions, but for that very reason philosophy has no right to blame anyone else for its failures.

One failure would be for philosophy to remain apart from the vital problems of its time. Hegel taught that philosophy is its own time conceived in thoughts, and Marx reproached philosophers for having merely interpreted the world in various ways, whereas the point is to change it.

Let us leave aside the first part of Marx's thesis which can lead to many interesting comments. The weight is certainly on the second part: the point is to change the world.

Does this mean that philosophy, which has proved capable merely of interpreting the world, must leave the scene, turning over the transformation of the world to others? Or is it Marx's thought that philosophy, which has merely interpreted the world in the past, has to change it in the future?

If philosophy can and ought to change the world, how shall and can this be done?

Some interpret Marx in such a way that philosophers must be not only philosophers but also politicians and social public workers. But if philosophers can change the world only by becoming politicians, this means that they can not change it as philosophers.

Some people think that philosophers can participate in the transformation of the world indirectly, by developing a scientific method

⁸ V. I. Lenin, *Collected Works*. Volume XIII. *Materialism and Empirio-Criticism*. International Publishers. New York 1927, p. 311.

⁹ V. I. Lenin, *Sočinenija (Works)*, 4 ed., vol. 13, pp. 416-417; vol. 34, pp. 343, 344.

that will serve those who change the world directly, in the first place scientists and politicians. Philosophy and science do meet in the field of methodology. But the conception that some people only make methods and some only apply them seems dubious.

However perhaps philosophy, remaining philosophy, can change the world? Is not every philosophical interpretation necessarily a certain change and even a creation of the world? Does Marx's »the point however is to *change* it«, mean: the world must be changed in any case, even if purposelessly, partially and in a reactionary direction; it is important to change something? Or does it perhaps mean that the hour of total revolutionary change has struck? Does Marx's reproach »philosophers have only *interpreted* the world, in various ways« mean that philosophers should not interpret the world any more? Or that philosophers must interpret (because only they can do it) the essence of the present historic moment, the moment of revolution and human (not only political or economic) emancipation? Perhaps such an interpretation is not merely an interpretation but a decisive act of revolutionary change.

5. PHILOSOPHY AND MAN

Marxist philosophy according to the Stalinistic conception is »dialectical materialism«, and it has two parts: the dialectical method and the materialist theory. The first part of it reduces to four and the second to three »principal features«. The »dialectical materialism« that is a »world outlook« is closely connected with the »historical materialism« that is »the extension of the principles of dialectical materialism to the study of social life, an application of principles of dialectical materialism to the phenomena of the life of society, to the study of society, and of its history.«¹⁰

Is historical materialism also philosophy, so that the Marxist philosophy can be divided into two main »branches« (dialectical and the historical materialism) or is historical materialism a »special science« which is in an exceptional, privileged, relation to philosophy? This is a question on which Stalin did not speak out nor consider it advisable to ask.

Our postwar philosophic development has gone far beyond the limits of this division of philosophy and at the same time has opened a number of questions that are still being discussed.

The term »dialectical materialism« does not appear in Karl Marx at all; is it an adequate name for Marx's philosophy? Engels speaks about dialectical and historical materialism, but to him they are not two different philosophic branches. According to him modern materialism is dialectical because it is historical. The separation of the dialectical method from the materialist theory is not in accordance with Hegel's, Marx's or Lenin's conception of method as a form of the internal selfmovement of the content. There is no place for logic in Stalin's conception of philosophy; logic can be added only from the

¹⁰ *History of the Communist Party of the Soviet Union (bolsheviks)*. P. 165

outside, as was done later. Ethical and aesthetic problems appear only inside historical materialism, as a part of the theory of the primacy of the social Being in relation to social consciousness. Such a way of looking at ethical and aesthetic phenomena merely through the prism of their social (or even economic) determination and the »reciprocal influence« on the »foundation« fails to get at their essential specificity.

We have merely touched upon these important questions in order to stress what is still more important: in the Stalinistic conception there is no place for man.

In the center of the Stalinistic conception of dialectical materialism are such concepts as »matter«, »nature«, »mind«, »consciousness«, »universal connection«, »movement« etc. In historical materialism everything turns upon »society«, »conditions of the material life«, »productive forces«. Neither dialectical nor the historical materialism, as conceived by Stalinists contains any word about man as man.

Some people say that one cannot speak about man as man, that man as such is an empty abstraction. »Matter«, »mind«, »movement«, »quantity«, »quality«, »society« etc, etc. accordingly are not abstractions! Is only man abstract?

The study of different aspects or forms of man's activity (economic, political, artistic, scientific) which are *abstracted* from the whole man Stalinism regards as *concrete*. Only the *whole* (concrete) man is abstract!

One of the basic achievements of our postwar philosophical development is the discovery that man, who was excluded from the Stalinistic version of Marxist philosophy as an abstraction is in the center of authentic Marx's philosophic thought.

Marx's primary concern in philosophy is not a definition of matter or mind but the liberation of man, the revolutionary change of the world in which a »general or a banker plays a great part but mere man (man as man), on the other hand, a very shabby part.«¹¹

Although it explicitly rejects philosophical discussion of man, Stalinism assumes a certain concept of man, the conception of man as an economic animal. Such a concept of man was equally strange to the young and to the old Marx. In contradistinction to all previous philosophy, Marx holds that man differs from animal not only in a particular property but in the whole nature and structure of his being. Man is neither a »rational animal« nor a »toolmaking animal«, he is praxis. And »man is praxis« means: man is society, freedom, history and future.

When we say that man is a creator, it does not mean that every man necessarily always creates. But man is really a man when he does not become alienated from his creative essence, when he is open toward the future and when, in realizing his historically given human possibilities, he creates new and higher ones.

In discovering free creativity as man's essential human possibility, Marx at the same time discovered the essence and the main forms of the phenomenon of self-alienation. In showing that contemporary

¹¹ K. Marx, *The Capital*. Vol. 1. P. 51.

class society is the society of a self-alienated man, Marx's theory of man is at the same time a demand for a revolutionary change of the world and an act of such a change.

The time that has passed since Marx has not solved but deepened and sharpened the problem that he was the first to see. At a time when inhumanity is practised in a »civilized« form, and a fantastic progress of science and technique alienated from man brings bigger and bigger troubles and anxieties to mankind, Marx's humanistic thought becomes more and more actual.

Marx's conception of man, even in the form in which it was left by Marx, is superior to other contemporary conceptions of man. But it has its own unsolved problems and difficulties, and new times have brought new problems. In what sense, if any, is it possible to speak about man's essence? What do 'praxis', 'freedom', 'possibility', 'future', 'alienation', 'self-alienation' mean? What do socialism and workers' self-management, and what do hydrogen bombs, peace-loving coexistence and cosmic flights bring to man? All these are questions that are being much discussed in Yugoslav philosophy.

6. DIALECTICS

According to the Stalinistic conception dialectic is a »method« of studying and apprehending natural phenomena, and it is characterized by four principal »features«: universal connection, movement and change, passage of quantitative changes into qualitative ones and the struggle of the opposites. This systematization is held to be perfect and exhaustive. It is not possible either to add anything to or to subtract anything from it and it is also impossible to make any changes in the sequence of traits.

The return to Marx, Engels and Lenin revealed that their conception of dialectics is considerably different from Stalin's. Stalin's systematization of dialectical traits is in fact borrowed from Bukharin. Lenin (like Hegel) does not reduce dialectics to only four traits. In *Philosophical Note-books*, for example, he at one point enumerates sixteen elements of dialectics. On the other hand, the negation of negation, which is for Marx and Engels the essence of dialectics, the idea by which the dialectic concept of development differs most decisively from a mechanistic one, disappeared from Stalin's systematization.

The return to Marx, Engels and Lenin at the same time opened many problems about dialectics.

All Marx's works are brilliant examples of dialectics, but he did not write any special treatise on the subject. In a letter to Engels (Jan. 14, 1858) he speaks about his desire sometime to explain briefly (in two or three author's sheets) »what is rational in the method that Hegel discovered and mystified at the same time.«¹² He never fulfilled this wish. Was it because he never could find time or because he came to the conclusion that a general »dialecticizing«, has no sense?

¹² Marx-Engels, *Prepiska*, II tom, Kultura, Beograd 1958, p. 303.

Both Engels and Lenin wrote about dialectics in general and Engels worked intensively on the dialectics of nature. Was their work in the spirit and on the level of Marx?

In Engels general considerations about dialectics are found for the most part in *Anti-Dühring* and in *Dialectics of Nature*. In conceiving dialectics as a science of the most general laws of every movement Engels explains and substantiates these most general »dialectical laws«, by analysing freely chosen »examples«, often very special and specific, from different fields of nature and society. In a similar way dialectics was expounded by Plekhanov.

In his *Philosophical Note-books* Lenin criticises such a way of expounding dialectics. After he has pointed out that the correctness of the content of dialectics has to be verified by the history of science, Lenin remarks: »Insufficient attention is usually paid to this aspect of dialectics (for example in Plekhanov): the identity of the contraries is taken as a sum of *examples* (»for example grain«; »for example the original communism«. The same thing is true of Engels. But this is »because of popularity« . . .) and not as *law of knowledge* (and a law of the objective world).«¹³

In criticizing the tendency to reduce dialectics to a sum of examples, Lenin also opposes the reduction of dialectics to merely a method or a theory of movement. For him dialectics is also a theory of knowledge and logic.

If there is need for a general theory of dialectics in which way can it develop? It is a rather common view that dialectics must be sought primarily in the natural sciences. Natural sciences are like a kind of warehouse of dialectical material, one has simply to come with a truck and cart dialectics home.

Lenin had a somewhat different opinion about the development of dialectics and its relationship to natural sciences. In his philosophical testament, his article 'On the Role of Militant Materialism', he advised the contributors to the review *Under the Banner of Marxism* to organize a »systematic study of Hegel's dialectics from a materialist standpoint, that is of the dialectics that was practically applied by Marx in his *Capital* and in his historical and political works . . .«¹⁴

In trying to explain and substantiate this thought Lenin writes: »In learning how Marx applied Hegel's dialectics conceived materialistically we can and must elaborate this dialectics from all sides, we must publish in the review fragments from Hegel's principal works, to interpret them materialistically, commenting on them by examples of the application of dialectics in Marx, and also by those examples of dialectics in the field of economic and political relations, which recent history, especially contemporary imperialist war and revolution provides in large numbers. The editors and the contributors to *Under the Banner of Marxism* must, in my opinion, be a sort of 'society of materialist friends of Hegel's dialectics'. Contemporary natural scientists (if they know how to seek and if we can learn to help them) will find in materialistically interpreted dialectics of

¹³ V. I. Lenin, *Filosofskie tetradi (Philosophical Note-books)*, Ogiz, 1947, p. 327.

¹⁴ V. I. Lenin, *Filosofskie tetradi (Philosophical Note-books)*, Ogiz, 1947, p. 327.

Hegel a series of answers to those philosophical questions that arise from the revolution in the natural sciences where intellectuals – admirers of the bourgeois fashion »go astray« to reaction.«¹⁵

Instead of directing us to look for dialectics in nature and in natural sciences, Lenin advises us to start from Hegel, Marx and history. He does not say a word here about philosophers needing to learn from natural sciences. On the contrary, the naturalists, »if they knew how to look«, would learn something from a materialistically interpreted Hegel. To be sure they will not find in dialectics any concrete directions for their work or a solution of their scientific problems, but they will find an answer to those *philosophic* questions that arise from the revolution in the natural sciences.

I do not maintain that in this way Lenin solved the problem of the development of dialectics or the question of the relationship between natural sciences and philosophy. On the contrary he thus opened up another problem – the problem of dialectics in nature.

Holding that »objective dialectics prevails throughout nature«¹⁶ Friedrich Engels for about ten years worked intensively on a book in which he wanted to give a systematic exposition of the dialectics of nature. In this work as he himself says, he did not aspire to discover new dialectical laws and to examine their inner inter-connection, but only to show that »dialectical laws are the real laws of the development of nature«.¹⁷

But in his unfinished manuscript on the *Dialectics of Nature* he maintains, among other things, that all nature is »in eternal flux and cyclical course«,¹⁸ that there is »an eternal cycle in which matter moves«, a cycle wherein nothing is eternal but eternally changing, eternally moving matter and the laws according to which it moves and changes«, and this matter in spite of its changeability »remains eternally the same in all its transformations« so that »none of its attributes can ever be lost.«¹⁹

Is this conception of an »eternal cycle« with a matter whose attributes and laws are always the same, in accordance with the thesis of a dialectical development of nature?

What is Marx's attitude toward the dialectics of nature? Here and there Marx used to remark that dialectical laws hold not only for society but also for nature. But he never became so interested in the dialectics of nature as to try to write more about it. The opinion was advanced that Marx's conception of man as a producer of his world excludes the possibility of a dialectics of nature. This thesis too, of course, can be disputed but there is no reason to disqualify it in advance as heretical.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 207-208.

¹⁶ Frederick Engels, *Dialectics of Nature*, Foreign Languages Publishing House, Moscow 1954, p. 280.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 84.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 43.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 54.

7. MATERIALISM

One of the basic characteristics of the Stalinist philosophic concept is the absolute opposition of idealism and materialism. According to this concept materialism is a scientific and progressive, idealism – a reactionary and unscientific world outlook. The history of philosophy is the history of the beginning and development of the scientific, materialist view of the world and of its struggle with the unscientific, idealistic one. Materialism before Marx was inconsistent, only half materialist, and therefore only half progressive and scientific. Marxist materialism is to the end consistent, scientific and revolutionary. This entirely scientific materialism is characterized by three »principal features«: the materiality of the world, the primacy of matter and the secondary character of consciousness, the possibility of knowledge of the world.

It is difficult to enumerate all the defects of this conception.

In the history of philosophy idealism was sometimes more »scientific« and progressive than materialism. Marx and Engels knew it very well. The »young« Lenin (in *Materialism and Empirio-Criticism*) was sometimes inclined to forget it, but the »old« Lenin (in the *Philosophical Note-books*) corrected his own mistake by pointing out that »an intelligent idealism is closer to an intelligent materialism than is a stupid materialism.«²⁰

In the »young« Lenin we also find a nondialectical theory of reflection according to which our consciousness is only a reflection of the external world which exists outside and independent of it. The »old« Lenin in his *Philosophical Note-books* also corrected this sin of the »young« one. »Man's consciousness not only reflects the objective world but it also creates it.«²¹

The problems are not finally settled by these corrections, but some of them are more clearly posed. Some statements in the spirit of the theory of reflection can be found not only in Lenin and Engels but also in Marx. Nevertheless can even an improved variation of the theory of reflection be brought into harmony with Marx's theory of man as a creative practical being? Does it give a satisfactory explanation of the phenomena of consciousness, truth and knowledge? Or is it a task of Marxist philosophers to develop a Marxist theory of spiritual creativity starting from Marx's theory of man?

Engels, Plekhanov and Lenin used to stress that Marx's materialism is essentially different from all previous materialism including Feuerbach's. But is Marx's philosophy only an intelligent (dialectical) materialism, or does Marx's theory of praxis supersede the traditional opposition between materialism and idealism?

The »young« Marx writes that in a social condition »spiritualism and materialism, activity and passivity cease to be antinomies and thus cease to exist as such antinomies.«²² Denying such traditional

²⁰ V. I. Lenin, *Filosofskie tetrady (Philosophical Note-books)*, Ogiz 1947, p. 258.

²¹ *Op. cit.*, p. 181.

²² E. Fromm, *Marx's Concept of Man*. With a translation of Marx's *Economic and Philosophical Manuscripts* by T. B. Bottomore. New York 1961, p. 135.

oppositions, he advocates a realized or »consistent naturalism or humanism«, which differs »from both idealism and materialism, and at the same time constitutes their unifying truth.«²³

The »old« Marx several times calls himself a materialist. Is he in this way characterizing more precisely his philosophical standpoint or is he rather belittling the value of what is new in it?

8. OBJECTIONS AND REPLIES

We have considered only some of the questions with which Yugoslav Marxist philosophers are preoccupied today. The examination shows that our philosophy did not »depart« from Marxism, but that it returned from a non-authentic Marxism to the authentic one. The return discovered the genuine, alive Marxist philosophic thought, which was vulgarized and distorted by Stalinism, as well as a lot of questions and problems which we have to solve by ourselves.

The »strange discussions« that have lately become frequent in Yugoslavia are free philosophical discussions about the open question of Marxist philosophy. The remnants of Stalinism in us (stronger in some, weaker in others) oppose free discussions on philosophy. An internal voice in us (or in some of us) is murmuring discontentedly:

»Don't we behave too freely toward our great teachers?« – »First of all – wrote Engels to Plekhanov – please stop, calling me teacher. My name is simply Engels.«²⁴

»However should we not be a little more modest?« – »The truth is as little modest as the light, – says Marx – and toward whom should it be? Toward itself? Verum index sui et falsi. Accordingly toward the untruth?«²⁵

»By a free discussion of everything will we not confuse and disorient the masses?« – Why should we underestimate the »masses?« Why could not an undogmatic Marxism be at least as conceivable to them as the dogmatic one?

»What are the opponents of Marxism going to say? Will they not feel they have triumphed when they see that we write critically of Marx?« – They may. But let us hope that they soon will no longer be able to say: »Jesuits have written more studies about Marx and Marxism than Marxists themselves.«

»And what will our »Marxist« critics, for example the Chinese, say?« – Probably the same as the Albanian.

»However will not all these discussions weaken Marxist philosophy in its struggle against the non-Marxist philosophy?« – Why should a living Marxism be weaker than a dead one?

²³ *Op. cit.*, p. 269.

²⁴ *Perepiska K. Marxa i F. Engelsa s russkimi političeskimi deželjama*, Ogiž 1947, p. 267.

²⁵ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Berlin 1957, Bd I, S. 6.

THE PRESENT CRISIS IN PSYCHOANALYSIS¹

by *Erich Fromm*

Mexico City

There is little doubt that psychoanalysis finds itself in a mounting state of crisis which has become increasingly visible in the last ten years. This crisis is occurring both in the theoretical and in the clinical aspects of psychoanalysis.

Theoretically the concepts of the libido theory and the pleasure principle are widely believed to be outmoded, not only by psychoanalysts outside the Freudian organization, but also by many authors inside the Freudian establishment, especially by the now leading group of Freudian theoreticians, the ego psychologists, who also admit that these principles are in contrast to the more recent findings of neurophysiology. On the other hand, the theoretical concept that governed the second phase of Freud's work, that dealing with the life and death instinct, since the early twenties, were never properly coordinated with the earlier theory, either by himself or by his pupils, and remained a theoretical torso, in spite of the fact that they constituted an important progress over the initial instinct theory.

Aside from these theoretical failures, competition with psychoanalysis increased in various fields. Neurophysiology made discoveries which, together with the treatment of mental illness by means of psychodrugs, constitute an enormous theoretical and therapeutic advance in psychiatry. On the other hand, academic, experimental, and animal psychology (with their application to human behavior) have also advanced considerably. Names like Kurt Goldstein, Jean Piaget, Vigodski and Konrad Lorenz, are only some of the most outstanding contributors to psychological theory.

Simultaneously with the theoretical standstill of classic psychoanalysis, a marked disappointment with its therapeutic results can be observed. With an unaltered and outmoded theory, an almost unchanged therapeutic procedure, and a background of over-

¹ This paper is a short summary of a chapter in a larger work the author is working on, under the tentative title *Humanist Psychoanalysis*.

optimistic claims for therapeutic possibilities, psychoanalysts began to have doubts, often only unconsciously, and to lose faith in their method; at the same time the number of disappointed patients also grows. This phenomenon is not as visible as it might be, for several reasons: many of the positive therapeutic results are not based on the effects of the uncovering of the unconscious, but on faith in the correct »interpretation« of the analyst, and the wish not to have wasted a considerable investment in money and time. They can be compared with the cures effected by a placebo, (»transference cure«), provided the illness is curable by suggestion. Furthermore, many patients do not really want to change. They want to talk to somebody, somebody who does not criticize or scold them, and whose theory – explaining the secret of mental life, becomes a substitute for religion, philosophy or politics. Among the people who are thus particularly attracted are the lonely or very narcissistic ones on the one hand, and on the other the urban middle and upper-middleclass who have lost faith in God, in a moral law derived from God, and in political progress, and for whom psychoanalysis constitutes the basis for a frame of orientation and even devotion (transference!).

The critique of Freud's theory began with Adler, who criticized the over-emphasis on sex and laid stress on the wish for power, the effects of organic inferiority, and on aggression. He represented the superficial optimism of the new lower middle classes who were victorious and hopeful for a time before and after 1918. He was extremely clever in discovering the »tricks« of the mind, but he lacked the profundity of Freud, not to speak of his genius.

Jung, more gifted and brilliant than Adler, came from the opposite direction. He was the true heir of romantic anti-rational and anti-rationalistic thought, in some respects the heir of Nietzsche, Hartmann and Klages. It is an ironical fact that Freud and he thought for a while that they had the same goals. In reality they were like two men going in opposite directions, but meeting at some point and talking together. For a while they may forget that they are not headed in the same direction, and have a common interest only for a moment. Freud wanted to understand the unconscious which, to him, was essentially irrational, in order to dissolve it or to control it. Jung, for whom the unconscious was essentially a source of deep wisdom, wanted to get in touch with it in order to increase the deepest source of man's vitality. What was common to both Adler and Jung was the wish to found a school of their own, and this wish necessitated that they emphasized and blew up the points of their revision, and tended to minimize the fundamental discoveries of Freud. Their wish to be the heads of schools of their own was symbolically expressed in the fact that they chose new names instead of »psychoanalysis« which Freud had chosen. Adler called his system »individual psychology« (Individualpsychologie), and Jung called his »analytic psychology«. Adler could not stand any

longer in Freud's shadow. Jung could not stand Freud, and his kind of thinking. For the anti-rationalist, reactionary romantic, the rationalism and intellectual sincerity of Freud became unbearable.

For reasons of limitation of space I shall not discuss Rank here, one of the most gifted of Freud's pupils, who in many ways, like Jung, had a profound understanding of mythology and symbolism. The history of his »defection« is complicated, and it would require more detailed research to arrive at a conclusion as to what the causes for his final split with Freud really were.²

The second group of revisions were made by authors who remained within the Freudian camp. The one to be mentioned first is Freud himself. A great deal of brilliant and intelligent effort has been applied lately by men like David Rapaport, Holt, Klein and others, to trace the history of Freud's thought and the development and changes of his ideas in the most minute detail. They did this not only out of sheer historical interest, but also in order to prove how ego psychology has its roots already in the earliest work of Freud. However, their writing of this detailed history is more brilliant than useful. Freud suffered from what one might call the tendency to over-theorize. He was deeply impressed by the method of the physiological laboratory of his teacher Brücke and his methods. He hoped to formulate a psychological theory which would have the same accuracy and complexity of those of the physiologists of the time. In addition, it was a personal trait of his to spend a great deal of energy in making and re-making constructions, often only in loose connection with the empirical material. One of the changes within Freud's theory, that from the system *CS, UCS* to the system ego-id — super-ego, has been described as a fundamental change of great significance. I believe that it was a rather small change in terminology and theoretical outlook, and that the essential assumptions remained the same. If one compares the early writings of Freud with the »Outline of Psychoanalysis« which he wrote in the last year of his life, as well as his paper written shortly before, »Analysis Terminable or Unterminalable«, one cannot but be struck by the fact how little Freud changed his basic concept and how much the fundamental point which he developed at the beginning of his scientific career remained the same until its end. There is only one substantially important change, and that is the one proposed in the 20's which culminated in the assumption that the basic conflict in man is that between the life instinct (*eros*) — including what once was called the ego instinct — and the destructive instinct, (death instinct). Perhaps under the impact of the unexpected outburst of destructiveness which occurred during the First World War, perhaps also as a result of certain disappointments with the libido theory. Freud revised his theory in a central point. He assumed that the drive for destruction, death, disintegra-

² Ernest Jones, in his biography, makes the point that Rank suffered from a psychosis and implies that this was the reason for his defection. In my *Sigmund Freud's Mission* (Harper & Row, New York, N. Y., 1959) I have tried to refute this version by quoting evidence that contradicts Jones' absurd statement.

tion, etc., was as strong as Eros, the drive for integration and unification. Unfortunately he never succeeded in unifying the old and the new theories. The libido of the first epoch was the energy of the sexual drive to produce unpleasure when too much tension was built up, and creating the need for the reduction of tension (pleasure principle). The libido was supposed to have its base in certain erogenous zones (oral, anal, and, finally, genital), while the life instinct, eros, did not have any such physiological root. It was, rather, a general, biological principle tending to unify and integrate, rather than to build up tension which normally was to be reduced in the sexual act. The death instinct also was not clarified any further; not only that it had no root in any bodily zone, but it was applied to very distinct phenomena which can not be subsumed under one category: aggression, hostility, sadism and destructiveness. Unfortunately most psychoanalysts did not bother to refine the new concept. Not a few declined to accept it altogether. Many just used it as a new terminology for what before had been called libido and sadism, aggressiveness, etc.³ Freud thus undertook the basic revision of his basic theory, but the revision by-passed the problem of the real contradictions between the first and the second theoretical phases.

There were a number of other authors who undertook thorough revisions of the Freudian theories, and who remained within the establishment of the Freudian organization. Among the most important ones to be mentioned are Frieda Fromm-Reichmann, S. Rado, A. Kardiner, F. Alexander and more recently R. Spitz and E. Erickson. The theoretical revisions these writers made were often of a fundamental and far-reaching nature. They usually expressed them in such a way that the psychoanalytic bureaucracy did not take any steps against them.⁴

The third group of authors who tried to revise Freud's theory are different from those described so far. They neither wanted to form new schools to compete with »psychoanalysis«, nor did they want to rescript their formulations and teaching according to the dictates of the psychoanalytic bureaucracy. They left the psychoanalytic societies to which they belonged, when their positions became untenable because of organization pressure. This group, often called »neo-Freudians« or »culturalists« were mainly represented by H. S. Sullivan, Karen Horney and E. Fromm. These three authors of the so-called neo-Freudian school have in common mainly two views: one, they could no longer accept Freud's libido theory, and two, they placed greater emphasis on cultural factors than the

³ I have tried to connect the theory of the death instinct with Freud's earlier instinctual theory, and to show that the so-called death instinct is not a biological principle parallel to the life instinct, but a pathological phenomenon representing affinity to death, destruction, decay, and all that is not alive - in fact, it is the extreme form of what Freud had described as the anal libido. (Cf. E. Fromm, *The Heart of Man*, Harper & Row, New York, N. Y., 1964).

⁴ In the case of Frieda Fromm-Reichmann I know from personal communication that her seminar was visited by people sent by the »organization« in order to make sure that the lines of orthodoxy were not over-stepped.

Freudian orthodoxy did, although Freud himself was much more concerned with social influences than were the »Freudians«. Both factors, rejection of the libido theory and the greater emphasis on social and cultural factors, constitute a revision of Freud's theory which is not more drastic than that of many critics inside the Freudian camp, such as for instance Kardiner, and especially the ego psychologists. The only difference is, perhaps, that they expressed these critical points earlier than their colleagues inside the Freudian organization and with a great deal less interest in smoothing over the differences by appropriate verbage. On the other hand they were very different amongst themselves, and are hardly to be classified together in one »school« called neo-Freudian. Sullivan developed a theory of interpersonal relations with a most minute study of child development and the pathological processes of later life, especially in the more severe forms of mental illness. He emphasized as a central concept of psychoanalysis that of interpersonal relations and of the need of the individual to defend himself against anxiety. Horney stressed, and that was the beginning of her deviation, the faultiness of Freud's theory of feminine development, and emphasized many factors of great importance, such as that of the role of anxiety, the differentiation between neurotic and basic anxiety, the role of self-image, of hostility and competition. Fromm differs from Sullivan and Horney in his concept of culture. He sees society in the dynamic sense of Marxist theory, and tries to understand how a particular practice of life resulting from the basic elements of social structure, molds human passions in such a way that they become useful for the function of that particular social structure (social character). Fromm is not primarily concerned with what the ego psychologists call the ego function, but with drives, trying to establish a theory of drives not on the basis of Freud's earlier mechanistic-physiological model, but on the basis of the various possibilities of man to mould his energies in his relating himself to the world, in the process of assimilation and socialization. Aside from this more detailed and dynamic view of social influence, he also has tried to demonstrate man's need for a frame of orientation and devotion.

The fourth group to be discussed in this brief survey is a real »school« again, but one which has been formed within the orthodox movement, and in fact has become the leading exponent of present-day official psychoanalytic theory. I am referring to the school of »ego psychology«, represented mainly by men like H. Hartmann, G. Klein, Loewenstein, Gill, David Rapaport, R. H. Holt and Robert White. While the members of this group differ to some extent in their views amongst themselves, they essentially represent the same basic view-points which constitute a revision of Freud's psychoanalysis, which is more drastic than any revision made by the writers mentioned so far, with the exception of Jung and Adler.

Their basic revision consists in the idea that psychoanalysis in order to become a general system of psychology must stress the function of the ego much more than was ever done by Freud. This

sounds innocent enough if one takes it literally. Closer study, however, shows that what the ego psychologists tend to do is to substitute the interest in ego development for the earlier interest in the instinctual drives, although they never say that the Freudian instinctual drive is obsolete. They see the difference between the ego and the id no longer as a polarity, but as a continuum in which every psychic act may be ego from one standpoint and id from another, with the exception of the most archaic elements in the psychic apparatus. The same holds true for the fundamental differentiation Freud made between »primary« and »secondary« processes. They too are seen as continua, and no longer as two opposite modes of functioning. As far as energy is concerned, they make much of neutralized, de-sexualised energy, which is at the disposal of the ego, and they use Freud's theory of the death instinct to increase the amount of neutralized energy by the assumption that the de-sexualized energy is complemented by energy stemming from the aggressive instincts, but in a de-aggressivized form. They assume a conflict-free, autonomous ego sphere, and make much of the ego apparatuses which include motility, learning, etc. Much of what they say is undoubtedly true, but the discovery that there are many psychic functions which are not the result of libido or destructiveness is a discovery only for orthodox Freudians who had believed that almost everything in mental life is conditioned by instinctual drives and conflicts. In their attempt to establish the importance of a »conflict-free«, autonomous ego-sphere, they even give up important positions in psychoanalysis and do not investigate the impact of drives on learning and other ego functions. They tend to give up the libido theory as being inconsistent with recent findings in neurophysiology, but they do not attempt to revise the concepts of instinctual drives; they neglect the whole sphere of irrationality, always with proper assertions of their continuity with Freudian thought. The tendency to prove the legitimacy of their revision as being truly based on Freud is carried out by an attempt to show that ego psychology started already in the work of Freud before 1897, and by great emphasis on Anna Freud's book of 1936, *The Ego and Its Defenses*.⁵ This comparison with Freud's and Anna Freud's ego psychology is deceptive. It is perfectly true that Freud in the course of his work became increasingly interested in the unconscious sectors of the ego, and that he and Anna Freud (as also, for instance, Wilhelm Reich) studied more and more the defense functions of the ego. But this is something quite different from the main point of the ego psychologists, who in fact, try to show to what extent an autonomous and conflict-free ego is responsible for behavior, not only in the sense of defense, but in the sense of motivation.

David Rapaport gives an excellent summary of those parts of Freudian theory which have become doubtful in the view of ego

⁵ See David Rapaport's introduction to Eric H. Erickson's *Identity and the Life Cycle*, Psychological Issues, Vol. I, No. 1, 1959, Monograph 1, International Universities Press, New York, N. Y.

psychologists, and those which are likely to last. As the ones he considers as being doubtful he mentions: 1) the specific drives (sex, aggression, love and death instinct, etc.). 2) The concept of cathexis, bound and free energy and neutralization. 3) The concept of id, ego and super-ego, and 4) the concept of libido development. If these concepts are doubtful, then indeed certain concepts which have been supposed to be fundamental for Freudian analysis by the Freudians are doubtful, and the revision taking place here is, as mentioned before, certainly not less drastic than the ones proposed by the so-called revisionists. Not that I disagree with some of these revisions, nor would Horney or Sullivan have disagreed. The crucial difference, however, is that Horney, Sullivan and I tried to find a more adequate frame of reference for the theory of irrational drives, while the whole attempt of the ego psychologists goes in the direction of deemphasizing what was most significant in Freud's contribution, and of over-emphasizing those aspects which had never been doubted by non-Freudian academic and experimental psychology. It seems that the ego psychologists are trying to stick formally to Freudian thought, especially to his *method* of thinking, but actually to deprive analysis of its radical character, namely, the unmasking of false consciousness, ideologies, rationalizations, by discovering their irrational motivations. There is certainly a great deal of subtle and brilliant thinking contained in the theorizing of the ego psychologists, but they do not do much more than make psychoanalytic theory respectable again, especially in the eyes of academic psychology and from the standpoint of neurophysiological findings. If one considers the work of Piaget, Vigotsky, Karl Bühler and many others, and their excellent and profound statements on child development, the development of perception, cognition, etc., then the ego psychologists seem to be rather sterile, and restricted to the attempt to show that they too know the importance of these phenomena, which academic and experimental psychology have dealt with quite successfully for many years.

The threat to psychoanalysis by ego psychology is in a way a much greater one than that which existed from the part of Jung and Adler. Ego psychology emasculates psychoanalysis, if we mean by it the basic discoveries of Freud. These basic discoveries were the discovery of the unconscious, irrational forces which determine the behavior of man; the resistance which is aroused in the attempt to uncover the repressions; the rationalization and symptoms which tend to continue the repression; and the liberating and energizing effect on the whole personality if the unconscious is made conscious. Freud's theory was a radical critique of consciousness, not a theory which gave much importance to the role of an autonomous ego. It was the theory of a radical liberal whose specific object of critique was the sexual morality characteristic of the Victorian age, and who based his theory on the assumption that the most important and most repressed motivations of man were the sexual drives fighting with the ego instincts, which seek the preservation of the individual. From a sociological standpoint it is not difficult to see

that Freud's radical concept was a narrow one, and conditioned by the culture of middle-class society in the Victorian age, and furthermore, that it was conditioned by the methods of mechanistic materialism which nowhere in the world found as radical an expression as by the Brücke-Helmholtz school. With the social changes which occurred after the first World War, especially the successful sexual revolution and the beginning of a highly alienated consumer culture, Freud's earlier assumptions lost much of their force. The social circumstances, together with the findings of neurophysiology, show that the model of the libido theory and the pleasure principle were dated, and had lost much of their usefulness. But in the ensuing years, the liberal radicalism of Freud was transformed into a conservative liberalism and conformism which became characteristic of the psychoanalysts who formed the bureaucracy of the psychoanalytic movement.

The era after the 1st World War showed the strength of other irrational forces, and the importance of other human problems. First of all, it showed the strength of aggressive, hostile and destructive forces in man. While the repression of the sexual impulses is due essentially to specific norms and ideologies in a given society (and is not to be found in many other societies, primitive as well as highly developed), the repression of destructiveness is much more fundamental because destructiveness and the love of death contradict life in all its forms and threaten any kind of individual and social structure. Other problems came to the fore. In a bureaucratic, industrialized society, man becomes more and more alienated, has no contact with others, no genuine interests and feelings and transforms himself more and more into a thing. He becomes frightened and anxious and has to try to repress his anxiety and the feeling of meaninglessness of his life. Indeed, his ego functions have developed marvelously, but they are not the problems that confront modern man. If the emphasis is placed on the study of the ego functions, then indeed, psychoanalysis may attain respectability, although less achievement than academic psychology, but it loses the radical, critical, and indeed, revolutionary character it once had. In other words, it loses its identity as one of the most fruitful and profound discoveries in the field of the human mind.

This danger presented by the ego psychologists has been recognized by orthodox analysts such as for instance Robert Waelder, who in a critique of a paper by A. Kardiner, A. Karush and L. Oysey expresses the view that »adaptionist« psychodynamics is a doctrine of radical rationalism and environmentalism that eliminates the *innere* frontier.⁶ More specifically directed against the ego psychologists is the critique by S. Nacht in a symposium on the Mutual Influence of the Development of Ego and Id. Nacht writes: »The

⁶ International Journal of Psychiatry, Vol. II, No. 5, 1960. The paper mentioned was first published in the Journal of Nervous and Mental Diseases, Vol. 129, No. 1, 1959, The Williams and Wilkins Co.

attempt to raise psychoanalysis toward the heights of general psychology... as Hartmann, Odier and de Saussure among others... would like to do, seems to me sterilizing and a regressive step, to say the least, if it is aimed at a change of our methodology«. ⁷ While I differ from psychoanalysts like Waelder and Nacht in that I believe that the classic concepts of Freud are in need of thorough revision, I share with them the deep conviction that the ego psychological school constitutes a real threat to the essence of psychoanalysis.

It would go far beyond the scope of this paper to outline the direction in which I see the development of psychoanalysis. A few remarks must suffice here. The future of psychoanalysis, in my opinion, lies in the constructive revision of the theory of irrational drives, especially the examination of the destructive passions in man, a continuation of Freud's work on the death instinct, beyond the point where he left it. Closely related to the study of destructiveness is the study of the indifference to life which becomes ever more marked in contemporary industrial-bureaucratic society. Man ceases to love life, is attracted by organization, by all that is mechanical, and is ready to sacrifice life to the demands of organization and gadgets. This indifference to life and this attraction to what is not alive is perhaps the most dangerous psychic factor threatening all our humanist values and, in the last analysis, our survival. ⁸

Almost all of Freud's discoveries must be looked at afresh, freed from the framework of his »physiologizing« psychology. The concepts of ties to mother, the nature of the Oedipus complex, narcissism, love, anxiety, stand in need of revision. In addition, man's need to have a frame of orientation and devotion (including a value system), problems such as alienation and identity must be studied thoroughly. Eventually, the study of the economic, social and political structure of the society in its role of determining character – and also being a function of character – must be continued beyond its present status, especially in empirical socio-psychological research. Some authors have begun such revisions based on existentialist philosophy; ⁹ others, including myself, on the basis of Marxist humanism.

The study of the irrational motivations of man is only one of the tasks which confront psychoanalysis. Another is the study of the phenomenon of repression, especially its individual and social causes. We still have to know a great deal more about the causes of repression, beyond the factors of castration fear, fear of abandonment, etc.; for example, the phenomenon of the sphere of social isolation must be studied, the deepest fear, perhaps, which man has *qua* man. We know even less about the process of making the

⁷ Symposium held by the XVII Congress of the International Psycho-analytical Association, Amsterdam, Holland, August 8, 1951. Reprinted in the *Psychoanalytic Study of the Child*, Vol. VII, 1952, International Universities Press, New York, p. 55.

⁸ Cf. E. Fromm, *The Heart of Man*, 1. d.

⁹ Cf. the work of Binswanger, R. May, etc.

unconscious conscious, of conscientiation¹⁰ or de-repression. What are the individual and social conditions for conscientiation, and why does conscientiation have the energizing, creative effect we can so often observe? After the theory of ab-reaction was discarded, no truly satisfactory explanation has been developed.

In connection with all these problems, a thorough revision of analytic technique seems to be indicated. The reality of the relationship between analyst and patient has been under-estimated by the exaggerated use of the concept of transference. Too much emphasis has been placed on the genetic view-point of the repetition of early experiences. While this significance of early experience can not be doubted, it is also necessary to look at psychic phenomena always from a *functional* viewpoint, that is to say, to understand at each point what goes on in the unconscious of a patient, and what we can recognize of the unconscious process within him, even if we know nothing about his childhood. His dreams are like an X-ray picture of the person, and their analysis will remain, indeed, the »royal road« to the unconscious, and will be even more fruitful when it is freed from too much reliance on associations, and under-estimation of the significance of universal symbols. I believe that if Freudian theory is freed from certain restrictions which he could not help putting on it due to his philosophical and physiological orientation, his findings will be the basis for a new and fruitful development of psychoanalysis.

There is one condition for such a development which must be mentioned, even though briefly. Great harm was done to psychoanalysis by transforming it into a »movement« administered by bureaucracies who control the members by determining what are the right or the wrong ideas. Analysis as a science was thus transformed into an ideology. It is clear that if people want to discuss problems they must have certain points of view in common, but what is common to psychoanalysis should have a much broader range than that which seems permissible to the present-day bureaucracy of the psychoanalytic organization. Indeed, this bureaucratic way has become so absurd that even the question whether the patient lies on the couch or sits on a chair, whether he is seen five times or only twice a week, has been made into a criterion for what is to be called psychoanalysis and what is not. An organization of psychoanalysts who share the interest in the study of unconscious strivings and processes, and who practice a therapy based on conscientiation is useful if it is a loose, scientific organization which does not have the aim of determining who is a psychoanalyst, nor to control theory and therapy. Psychoanalysis would undoubtedly have had a much healthier and more productive development if it had dissolved itself as a 'movement' after Jung's secession in 1913. Eitingon, one of the seven members of the central, though unofficial leading body of the movement, had the insight to express this very

¹⁰ I use this word for »the making conscious« from the Spanish usage. It corresponds to the noun »repression« and is a badly needed term in all discussion on the effect of making the unconscious conscious.

clearly in 1913 to Lou Andreas-Salomé, a most gifted and admired student of Freud's. Eitingon said to her in a conversation about the Munich Congress: »The best thing now would be for the whole association to blow up; in that way like minds could find one another honestly, and Freud would not be forced to go to war against attacks from his own camp or to protect those who stand with him without being able to give full guarantee for their correctness (e. g. inferior supporters)«.¹¹

If psychoanalysis is to overcome the crisis in which it finds itself, both theoretically and therapeutically, it must return to being once more a radical theory, not in terms of 1900 but in terms of the XXth Century. It must become critical of the ideologies which in personal and social life mask the increasing de-humanization and alienation of man. It must not try to be respectable except to the keenest minds in its own ranks and the ranks of other scientists, but not in terms of vested scientific interests and institutions. Freud dared to be impervious to the conventional thought of his time, but the kind of thought that was daring then is innocent and conventional today. In fact, paradoxically as it may sound, a scientific theory which remains essentially unchanged during sixty years, while continuing to use the same words, ceases to be the same theory.

¹¹ The Freud Journal of Lou Andreas - Salomé, transl. and with an introduction by Stanley A. Leary, The Hogarth Press, and the Institute of Psychoanalysis, London, 1965.

TREIZE THÈSES SUR LA RÉVOLUTION FRANÇAISE¹

L'INTERPRÉTATION HEGELIENNE ET POSTHEGELIENNE,
 À SAVOIR DIALECTIQUE, C'EST À DIRE HISTORICO-MONDIALE,
 DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET SON EXPANSION PLANÉTAIRE

Kostas Axelos

Paris

1. La révolution bourgeoise et française réussit à la fois et rate. Elle constitue une *révolution*, un cercle ou, mieux, un mouvement sinusoïdal, une spirale: elle aboutit donc à la restauration, au rétablissement de la »réalité«, théoriquement et pratiquement.

2. La révolution française est principalement latine. Rome – son empire et sa république – reste le modèle conducteur des formations historico-mondiales. L'histoire occidentale qui se mondialise est essentiellement latine. Le principe – et l'empire – chrétien – germanique de Hegel reste, lui aussi, fondamentalement romain, sans qu'Hegel le sache clairement, et Marx a eu raison de noter – sans voir toute la portée de la chose – le caractère et le déguisement romains de la révolution française.

3. La révolution de 1789 nous montre encore une fois que c'est une classe qui fait la révolution et une autre qui en profite, que tout parti, surtout victorieux, se scinde en deux. Les révolutions qui vont la prolonger feront de même, au grand étonnement de la naïveté courante.

4. La révolution française trouve son achèvement avec Napoléon et son *Code civil*. Plus que de justice, il s'agit de justification. La fin de la terreur n'entraîne pas une réconciliation universelle.

5. Hegel pense la révolution française et l'État moderne. Sa pensée n'est pas seulement concluante mais aussi devançante. Elle dit ce qui s'est passé, se passe et se passera, quand bien même le positivisme qui lui succèdera – bourgeois et marxiste – aura fortement tendance à retomber en deçà des acquisitions de sa pensée.

¹ Résumé d'un exposé présenté le 20 décembre 1966 à Bruxelles, lors des journées pédagogiques sur l'enseignement de l'histoire.

6. Depuis *La phénoménologie de l'esprit* (1807), la question de la fin effective de l'histoire se trouve mise à l'ordre du jour, bien que scotomisée par les posthegéliens de droite et de gauche, les libéraux et les marxistes. Nous avons par conséquent à désapprendre l'histoire et à apprendre que ce n'est pas seulement la préhistoire de l'humanité – comme le veut le marxisme – qui s'achève. La fin de l'histoire demeure toutefois hautement problématique.

7. Dans ses *Principes de la philosophie du droit* (1821), Hegel esquisse la pyramide totale de la société moderne: de la famille, monogamique dans son principe, à travers les institutions de la société civile et le fonctionariat, jusqu'à l'Etat (demain mondial). Sa philosophie politique et sociale exprime encore et englobe tout ce qui est et se fait, à l'Ouest comme à l'Est.

8. Marx se lance dans la critique: il offre le négatif de la même image. Prolongeant le jacobinisme – et sans proposer une théorie positive de l'Etat –, il réclame une révolution prolétarienne et socialiste mondiale. Cette exigence ne se développera néanmoins pas sur sa propre base. Il s'agit toujours de réaliser les «but» prolongés de la révolution française: le règne de la liberté, de la raison, de la satisfaction et de la reconnaissance de tous les hommes, de l'émancipation des travailleurs et des citoyens.

9. L'application pratique marxiste de la théorie de Marx a eu lieu dans les pays industriellement sous-développés. Ainsi le marxisme – réalisé et trahi, comme le sont tous les mouvements – devint le levier de leur développement technique, de leur industrialisation, occidentalisation, européanisation, planétarisation. Sous la bannière du socialisme marxiste, ces pays accomplissent eux aussi les conquêtes de la révolution bourgeoise française. La propriété privée des moyens de production – déjà en voie d'étatisation dans le capitalisme d'Etat – devient chez eux propriété bureaucratique dans un collectivisme d'Etat. Le capitalo-socialisme d'Etat est en train de s'universaliser, malgré et avec les différences de ses deux variantes. La structure de la société civile reste fondamentalement la même dans les pays dits capitalistes et bourgeois et dans ceux qui se disent socialistes et en marche vers le communisme. Aux fonctionnaires hegéliens succédèrent les bureaucrates marxistes.

10. La révolution permanente n'a pas eu lieu: une série de réformes mixtes et permanentes a pris sa place. Où conduiront l'exigence et la mise en marche d'une relative autogestion?

11. La philosophie politique de Hegel plus sa critique effectuée par Marx forment un tout et constituent la réalité dialectique, c'est à dire historico-mondiale, d'aujourd'hui et de demain. Vient s'y ajouter et s'y intégrer, et les intégrer en les désintégrant, le diagnostic nihiliste de Nietzsche, le nihilisme qui nihilise tout et se nihilisera soi-même au cours du jeu de l'ère planétaire.

12. Les thèses qui précèdent ne peuvent qu'être et rester inacceptables pour le progressisme aux yeux bandés, le gauchisme verbeux, l'anarchisme puérilement rêveur. La compréhension radicale

et critique de l'état de choses existant est néanmoins une présupposition nécessaire à toute action historique. A moins qu'on ne s'engage sur la voie de l'activisme obnubilé.

13. D'où viendra l'ébranlement de l'organisation du monde existant, s'il doit venir? Y a-t-il encore de la place pour des révolutions et non pas seulement pour des réformes dans les pays industriellement avancés? Quel chemin empruntera la négativité et quels seront ses agents? Les divers mouvements de révolte – ethnique, raciale, sociale, asociale – ne seront-ils pas récupérés par le cours du monde?

ZUM THEMA DER BEFREIUNG DES MENSCHEN

Predrag Uranicki

Zagreb

Niemals war dieses Thema historisch relevanter, niemals waren die Meinungsverschiedenheiten so scharf. Und in diesen Meinungsverschiedenheiten zeigt sich eines: Nicht-zu-Ende-Gedachtes sowohl auf der einen als auch auf der anderen Seite. Im Widerstreit zwischen dem bürgerlichen Empirismus und Positivismus und dem marxistischen Dogmatismus kann es keine stärkere Seite geben. Wenn der bürgerliche politische Verstand, nicht die Vernunft, mit seinem Wohlstandsstaat und seiner politischen Demokratie paradiert, dann ist er ebenso historisch kurzichtig wie der Dogmatismus der Marxisten, der dieser Welt einen leeren etatistischen Sozialismus als Ideal entgegensetzt, der im Hinblick auf gesellschaftliche Freiheiten nicht einmal das Niveau der bürgerlichen Gesellschaft erreichte. Dialoge und Kontroversen auf dieser Grundlage haben und werden nie historische Bedeutung und Wirksamkeit haben.

Die eine Seite wundert sich darüber, daß in diesen Ländern Revolution kein Thema des Tages und keine unmittelbare historische Perspektive ist, obwohl sie auch weiterhin die These von der revolutionären Arbeiterklasse wiederholt, während die andere Seite in ihrem höheren Wirtschaftsniveau und dem Phänomen des Zwei- und Mehrparteiensystems den zweifelfreien Passierschein sieht für alle zukünftigen historischen Spektakel.

Wir wundern uns natürlich nicht über Standpunkt und Argumentierung der letzteren, wohl aber über die der ersteren. Seit der Zeit von Marx hat sich vieles verändert; sowohl das Weltbild und das Bild des Kapitalismus selbst als auch ein guter Teil jener Parolen, die zu Marx' Zeiten im Hinblick auf die wirtschaftlich und gesellschaftlich sehr schwere Lage der Arbeiterklasse einen vollen historischen Sinn hatten, finden heute keine adäquate Resonanz. Das ist der Fall aber nur bei gewissen Marxschen Thesen und Parolen, keinesfalls gilt das für seine Analysen der zeitgenössischen Gesellschaft und Konzeption des Menschen und der Geschichte.

Das Wesen jeder bedeutenderen historischen Epoche bestand darin, daß sie zur weiteren Befreiung des Menschen beitrug, also auch zur Bereicherung des menschlichen Wesens, unabhängig davon, wie sich dieser Prozeß in allen Schichten der betreffenden Gesellschaft auswirkte. Jeder weitere Aufstieg des Menschen beruhte auf der Entwicklung seiner historischen Praxis (als politischer, künstlerischer, technischer, wissenschaftlicher usw. Praxis), jeder weitere Aufstieg bestätigte den Menschen als Wesen der Praxis, aber partialisierte ihn, individuell gesehen, in bezug auf die Verschiedenheit dieser Tätigkeiten.

Ohne auf diese Prozesse bis ins kleinste einzugehen, was sowohl in unserer als auch in fremder philosophischer und soziologischer Literatur hinlänglich geschehen ist, müssen heute neue Anstrengungen unternommen werden, um unsere eigene Epoche zu bestimmen und zu definieren sowie Prozesse zu überschauen, die sich im Hinblick auf die obengestellte Frage abwickeln. Worin liegt das Wesen der Befreiung des zeitgenössischen Menschen, in erster Linie die Befreiung der Arbeiterklasse als des hauptsächlichlichen von *Lohnarbeit* lebenden Teiles der entwickelten Gesellschaft des 20. Jahrhunderts, und innerhalb welcher gesellschaftlicher Formen und Beziehungen kann diese Befreiung durchgeführt werden?

Die Frage ist in bezug auf die bestehenden gesellschaftlichen Systeme eine zweifache. In bezug auf das sozialistische gesellschaftliche System lautet die Frage: Wie müssen diese neuen Produktions- und gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrem Wesen aussehen, die das durch den Sozialismus Neuentstehende sowie jene Befreiungsmomente und -etappen wesentlichlicher charakterisieren werden, von denen in der Kritik bürgerlicher Lohnverhältnisse die Rede ist.

In bezug auf die bürgerliche Gesellschaft, unter Außerachtlassung der politischen Freiheiten und des hohen Wirtschaftsniveau, lautet die Frage: In was für einem Verhältnis steht eine solche gesellschaftliche Konstellation zu einer immer reicheren Entwicklung der Wissenschaft und der Produktionsmittel überhaupt, mit einem Wort – zu historischen Praxis der Gegenwart? Es muss sofort betont werden, daß diese beiden Fragen, wie wir sehen werden, miteinander eng verbunden sind, und daß die zweite Frage ebenso den Sozialismus wie den Kapitalismus berührt.

Die bisherigen Erfahrungen des Sozialismus sind, historisch gesehen, von kurzer Dauer, jedoch reich genug, um, in bezug auf sie und auf die marxistische Konzeption des Menschen und der Geschichte eine in hohem Maße klare Sicht dieser Prozesse zu ermöglichen.

Wir könnten gleich feststellen, daß in der bisherigen kurzen Geschichte des Sozialismus *drei* Tendenzen und Konzeptionen, sozialistische gesellschaftliche Beziehungen zu formieren, zum Ausdruck kamen und kommen.

Wenn wir die *erste* bürokratisch-etatistisch nennen, dann haben wir im Stalinismus das einprägsamste Beispiel eines solchen Prozesses mit allen möglichen negativen Konsequenzen, die aber nicht immer vorhanden zu sein brauchen. Diese Tendenz charakterisiert, daß die politische Sphäre radikal verabsolutiert wird, daß bestimmte

Merkmale der bürgerlichen Gesellschaft bis zum Paroxysmus geführt werden, daß Arbeitsteilung einen weiteren starken Zwiespalt zeigt, daß ein Lohnverhältnis weiterhin besteht und daß auf der Kulturebene eine durch nichts gerechtfertigte und zugleich sinnlose und schädliche Dominanz des politischen Kalküls herrscht. Indem man das Privileg der unfehlbaren Interpretation des Marxismus, der eigentlich in seinem tiefsten Wesen diesen Prozessen widersprach, für sich in Anspruch nahm, wurden in dieser Zeitspanne notwendigerweise verschiedene Deformationen des marxistischen Gedankensystems erzeugt. Andererseits wurde dem dort, wo man sich auf bestimmte Standpunkte von Marx berief, durch die politische und gesellschaftliche Praxis radikal widersprochen.

Trotz seiner Äußerungen über die Rolle der Massen in der Geschichte war der Stalinismus den Massen gegenüber äußerst mißtrauisch und verlegte den Schwerpunkt der Gewalt und der Regierung in den Staats- und Parteiapparat. Damit begründete er innerhalb des sozialistischen Gedankengutes, natürlich durch seine Praxis, eine äußerst radikale Theorie der Elite. Es ist überhaupt nicht wichtig, was darüber gesprochen wurde, und daß bürgerliche Theoretiker, die über die Rolle der Elite in der Geschichte geschrieben haben, angegriffen wurden – durch die Verwirklichung gesellschaftlicher Beziehungen, in denen die breiten Massen des arbeitenden Volkes aus der Verwaltung vollkommen ausgeschlossen wurden, als die gesamte Gesellschaft seitens der politischen Instanz dirigiert wurde, als kein einziger Schritt ohne Bewilligung des Zentralorgans und ohne Direktiven denkbar war – wurde eigentlich die antimarxistische Konzeption der Elite begründet und nicht die über die Rolle des arbeitenden Menschen in der Verwirklichung des Sozialismus.

Wenn das nur Personenkult gewesen wäre! In diesem Falle wäre es nicht zu solchen Gewalttätigkeiten und Eigenwilligkeiten gegenüber einzelnen Personen gekommen. Indem man eigentlich die Konzeption der Elite bis zur äußersten Grenze vertrat, zog man ihre radikale Konsequenz: den Kult *einer* Persönlichkeit, was identisch ist mit der Verneinung des Menschen als historischen Faktors und Verwalters. Der Personenkult ist eo ipso ein Kult der Unpersönlichkeit. Historische Erfahrung bezeugt das hinlänglich. Der Kult *einer* Persönlichkeit wird wie jeder andere Kult ein historisches Phänomen nur in den Situationen einer ausdrücklichen Selbstentfremdung des Menschen.

Indem also der Mensch als Verwalter im Sozialismus zurückgestellt und somit eine weitere Entwicklung der Polyvalenz des menschlichen Wesens unmöglich gemacht wurde, blieb diese Konzeption, nachdem sie gewisse wesentliche Standpunkte von Marx aufgegeben hatte, bis zum Äußersten theoretisch insuffizient. Damit blieb dieses System auch historisch insuffizient, weil es gewisse entscheidende Schritte unterlassen hatte, um die politisch-ökonomische Entfremdung des zeitgenössischen Menschen zu überwinden.

Die *zweite* Tendenz und Konzeption könnten wir *selbstverwaltungs-humanistisch* nennen: sie ist in der jugoslawischen sozialistischen Praxis entstanden als scharfes Gegengewicht zur stalinistischen.

Diese Tendenz ist nicht nur deshalb historisch bedeutungsvoll geworden, weil sie innerhalb der sozialistischen Welt eine scharfe Negation des stalinistischen Sozialismuskonzeptes bedeutet hat, sondern auch deshalb, weil sie wiederum, diesmal nicht mehr nur theoretisch, sondern auch in der Praxis eines ganzen Landes, gewisse wesentliche Intentionen des Marxschen und Engelschen Gedankengutes zur historischen Grundaufgabe gemacht hat.

Wenn wir dieses wesentliche Interesse aller großen Marxisten auszudrücken versuchten, könnten wir es bestimmen als gedankliche und praktische Bemühung um alle jene Voraussetzungen, die es ermöglichen, gewisse zeitgenössische Hauptformen der Entfremdung des Menschen zu überwinden. Ein solches theoretisches und praktisches Interesse kann demnach die Lösung des fundamentalen Problems der gegenwärtigen Welt weder in der Verabsolutierung der führenden Rolle des Staates noch in der politischen Parteien, noch in der einer anderen wirtschaftlichen Sphäre sehen – sondern in der Verwandlung des arbeitenden Menschen in den Verwalter, im Aufheben der Dominanz der politischen Sphäre zugunsten der Sphäre der wirklichen materiellen oder geistigen Kreation, in der Verwirklichung jener Gedanken, die bereits bei Marx und Engels so klar formuliert waren wie das Absterben des Staates und die Verwirklichung der Assoziierung freier Produzenten.

In dieser Konzeption und der historischen Praxis liegt auch der tiefere philosophische Sinn. Dabei handelt es sich nicht nur um die Frage nach der Macht über dem Menschen, obwohl dieses Moment auch eines der wichtigsten ist. Es handelt sich vielmehr um die Bildung einer neuen historischen Persönlichkeit, einer nicht nur von verschiedenen Formen der Ausbeutung und des Zwanges freien Persönlichkeit, sondern um die Bildung der Persönlichkeit von einer neuen Struktur. Die zeitgenössische Arbeitsteilung verzettelte die Persönlichkeit durch die scharfe Trennung einzelner Arbeitsgänge und gesellschaftlicher Tätigkeiten, indem sie den Einzelnen einer endlosen Monotonie preisgab. Um auf der heutigen Stufe der historischen Entwicklung eine weitere Bereicherung des menschlichen Wesens, das Aufblühen des Individuums als polyvalenten Wesens nebst einer Verkürzung des Arbeitstages zu ermöglichen, ist es unumgänglich den Menschen ins konkrete historische Leben einzubeziehen.

Sobald der arbeitende Mensch in der Lage sein wird, selbst, als Erzeuger materieller und geistiger Güter, auch seine eigene Geschichte konkret zu formen, wird auch er selbst in diesem gleichen Akt allseitig geformt. Verborgene menschliche Möglichkeiten können sich erst durch die entsprechende gesellschaftliche Praxis kundtun, sich verschiedenartig ausbilden, ebenso wie das Bewußtsein des Menschen von sich selbst als Haupthandelndem in der Geschichte, als erster und letzter historischer Instanz, nur durch eine gesellschaftliche Lage erzielt werden kann, in der der Mensch diese seine Rolle unmittelbar fühlt und verwirklicht.

Aus allen diesen Gründen, und das muß besonders hervorgehoben werden, handelt es sich bei alledem nicht um einen spezifischen ju-

goslawischen Weg in den Sozialismus. In bezug auf diesen Punkt sollte man in die heutigen Diskussionen mehr Licht bringen.

Nachdem auch in dieser Frage der stalinistische Dogmatismus verworfen worden war, wurde die These von verschiedenen Wegen zum Sozialismus schon allgemein angenommen. Dabei aber werden zwei Fragen verwechselt: das eine sind Formen des Kampfes und der Wege zum Sozialismus, wobei auch solche Phasen mit inbegriffen sind, in denen von einer Vorherrschaft der sozialistischen Beziehungen noch keine Rede sein kann, sowie verschiedene, für jedes Land spezifische Formen hinsichtlich der Art, in der der Sozialismus selbst aufgebaut wird, – das andere sind Charakter und Formen der gesellschaftlichen Verhältnisse (nicht nur der Produktionsverhältnisse), von denen früher die Rede war. Es ist völlig verständlich, daß die Marxisten von heute ein volles Recht haben, von einem eigenen Weg zu sprechen, der aufgrund bestimmter demokratischer Beziehungen das Mehrparteiensystem und besondere Formen der Lokalverwaltung usw. umfaßt, wie es auch verständlich ist, daß die jugoslawische Entwicklung des Sozialismus eine Reihe von Eigentümlichkeiten aufweist, die von Verhältnissen vor dem Krieg, von Situationen während des Krieges sowie von bestimmten nationalen und internationalen Konstellationen nach dem Krieg abhängen. Jede Nation findet und schafft diese Mannigfaltigkeit der Wege im Einklang mit allen ihren historischen Traditionen und anderen zeitgenössischen Verhältnissen selbst. Diese Eigentümlichkeiten müssen von dem unterschieden werden, was jeder sozialistischen gesellschaftlichen Regierungsform im Grunde gemeinsam sein muß: die Verwirklichung von Produktions- und gesellschaftlichen Verhältnissen in denen der Mensch immer mehr zum tatsächlichen historischen Subjekt werden wird, der regieren, nicht regiert werden wird, der planen, nicht verplant werden wird, der die Entfremdung überwinden, und nicht entfremdet werden wird.

Deswegen können wir im Hinblick auf die jugoslawischen historischen Erfahrungen von verschiedenen Eigentümlichkeiten unseres Weges sprechen: von der föderativen politischen Form, von der spezifischen Entwicklung unseres Parlamentarismus, von der spezifischen Struktur der heutigen Volksversammlung, von der spezifischen Form der politischen Organisationen usw. Das eine aber ist dabei für jeden Sozialismus, soweit er historisch zukunftssträchtig sein will, von grundlegender Bedeutung: *Assoziierung freier Produzenten, bei uns auf einer noch etwas breiteren Basis entworfen, als gesellschaftliche Selbstverwaltung.*

Indessen ist diese zweite Tendenz und Linie nicht »rein«, widerspruchlos, und einfach. Sie steht im ständigen Widerstreit mit der ersten, von der wir gesprochen haben, weil der Bürokratismus, vor allem auf gesellschaftlich-politischem Boden, ein Phänomen ist, das aus zeitgenössischen Beziehungen der politischen Gesellschaft, sowohl der bürgerlichen als auch der sozialistischen, stark und elementar hervorquillt. Dabei gerät diese Entwicklungslinie in Konflikt mit einer weiteren Tendenz, die im Sozialismus immer offenkundiger wird – und dies ist die *dritte* Entwicklungstendenz – die *technokratische*.

In bezug auf Phänomene des Bürokratismus und bürokratische Deformationen der gesellschaftlichen Beziehungen im Sozialismus haben die jugoslawischen Marxisten, insbesondere in der Periode des schicksalsträchtigen Widerstreites mit dem Stalinismus, viele wesentliche Fragen ins Auge gefaßt und erklärt. Hier möchte ich lediglich hervorheben, daß bürokratische Tendenzen keine zufällige Erscheinung sind, Ergebnis gewisser Fehler oder des Unwissens, sondern ein notwendiger Prozeß in jeder bisherigen Entwicklung des Sozialismus. Solange wir vor der Tatsache einer *solchen* Arbeitsteilung stehen, wie sie in der Zivilisation des 20. Jahrhunderts immer noch besteht, und die Menschheit sie weder auf einmal überspringen noch abschaffen kann, solange, also, die riesigen Massen des arbeitenden Volkes an ihren Arbeitsplatz gebunden sind und sich nicht an der Regierung der Gesellschaft unmittelbarer beteiligen können, solange noch immer das Bedürfnis nach der avantgardistischen Rolle sowohl vor als auch nach der Machtübernahme sowie das nach dem entsprechenden politischen und staatlich-administrativen Apparat besteht, um komplizierte gesellschaftliche Prozesse abzuwickeln, die durch Geld-Ware-Verhältnisse noch verwickelter werden, – solange ist der *politische Bürokratismus* ständiger und unzertrennbarer Bestandteil dieser Entwicklung. Es ist vielmehr nicht möglich, sich die gegenwärtige Etappe in der Entwicklung der Gesellschaft ohne bestimmte Formen eines solchen Bürokratismus vorzustellen. Er wird ebenso vorherrschend in der bürgerlichen Gesellschaft, in der die staatliche Instanz ein immer entscheidender Faktor wird bei der Organisation und Verwaltung des modernen Kapitalismus, wie der Sozialismus diesen Bürokratismus von alten bürgerlichen Strukturen einerseits übernimmt und ihn aus seinen eigenen hierarchisierten Strukturen und Verhältnissen zugleich weiterentwickelt. An den politischen Bürokratismus knüpft sich der *administrative Bürokratismus* organisch an – dieses Perpetuum mobile der Zivilisation der Gegenwart, dieser virtuose Mechanismus des Sinnvollen und des Sinnlosen.

Es nimmt also nicht im mindesten wunder, wenn im Sozialismus diese Phänomene vorhanden sind. Es wundert nur, wenn auf diesem Phänomen des Bürokratismus die ganze Konzeption des Sozialismus errichtet wird, wenn vorausgesetzt wird, daß mit einer grenzenloser bürokratisch-etatistischer Verwaltung die höchste Stufe erreicht und den Sozialismus sogar aufgebaut ist, wenn nicht begriffen wird, daß dies Phänomene und Verhältnisse sind, die uns mit altem und überlebten Gesellschaften verbinden, und nicht solche, die uns von ihnen trennen. Daß dies demzufolge nicht jene entscheidenden Elemente sind, in denen der Geist der neuen Beziehungen weht, sondern Erscheinungen, die diesen neuen Geist schon im Keime ersticken können.

Ich habe bereits die *dritte* Tendenz erwähnt, die wir in der Entwicklung des Sozialismus der Gegenwart aufdecken können, wobei, wie in bezug auf den politischen Bürokratismus, ziemlich groß Ähnlichkeit besteht mit den Prozessen in den entwickelten bürgerlichen Ländern der Gegenwart. Es handelt sich um das Problem des Technokratismus. Wie das Phänomen des Bürokratismus vor allem ver-

bunden erscheint mit dem politischen Charakter der zeitgenössischen Gesellschaften, mit der dominierenden Rolle des Staates und der politischen Parteien, so ist dieses Phänomen an die gewaltige Entwicklung der zeitgenössischen Wissenschaft und Technik gebunden.

Wenn wir die moderne kapitalistische Gesellschaft beiseite lassen, wo der Technokratismus bereits stark um sich gegriffen hat, was völlig verständlich ist, wenn wir wenigstens zwei Tatsachen berücksichtigen: die Rolle der wissenschaftlich-technischen Sphäre und die Trennung des Produzenten von der Leitung der gesellschaftlich-ökonomischen Prozesse, – so wird auch der Sozialismus nicht gefeit sein gegen diese Tendenzen und Konzeptionen, selbst dort, wo die zweite Linie, die selbstverwaltungs-humanistische, bewußt als Grundlage des gesamten sozialistischen Prozesses angenommen wurde.

Einige Momente erschweren diese tatsächlich humanistischen und in ihrem Wesen kommunistischen Prozesse sehr, besonders in den Ländern, die diese Entwicklung von einer verhältnismäßig niedrigen ökonomischen und kulturellen Grundlage aus begonnen haben. Am besten ist es, unsere eigene Lage in Betracht zu ziehen.

Das erste Moment ist die schon erwähnte gegenwärtige Arbeitsteilung, wobei die einen vorwiegend an die physische Arbeit gebunden sind und die anderen an die geistige Arbeit und die Arbeit auf dem Gebiete der Produktion kultureller Güter oder auf dem der Verwaltung der Gesellschaft. Wenn wir noch hinzufügen, daß wegen verschiedener berechtigter, zuweilen auch unberechtigter ökonomisch-politischer Maßnahmen sowie der tradierten Struktur unserer Gesellschaft und des Charakters des Einzelnen das Bedürfnis nach zusätzlichem Gelderwerb keine Ausnahme, sondern die Regel geworden ist, – dann können wir feststellen, daß nur die erwähnten Phänomene die Möglichkeit und das Bedürfnis des Einzelnen nach größerer gesellschaftlicher Beteiligung an der Selbstverwaltung beeinträchtigen. Deshalb ist die Forderung, möglichst rasch einen Lebensstandard zu erreichen, der wenigstens die grundlegenden Lebensbedürfnisse befriedigen wird, nicht nur eine Frage der Ökonomie, sondern eine gesellschaftlich-sozialistische Frage schlechthin. Befreiung des arbeitenden Menschen von den Sorgen um die Verwirklichung seiner unmittelbaren Bedürfnisse heißt es ihm zu ermöglichen, sich an der Arbeit der Selbstverwaltungsorganisationen intensiver zu beteiligen, heißt Prozesse der unmittelbaren Teilnahme des arbeitenden Menschen an der Verwaltung verschiedener Formen unseres gesellschaftlichen Mechanismus zu intensivieren. Eine zweite Schwierigkeit, die besteht und noch lange bestehen wird, ist der Charakter der zeitgenössischen Produktion sowie der Gesellschaft einer solchen Zivilisationsstufe. Durch ihre gewaltige wissenschaftlich-technische Entwicklung kann die Gesellschaft weder der freien Politik eines einzelnen Kapitalisten noch der eines einzelnen sozialistischen Unternehmens ausgeliefert werden. Anarchie und wirtschaftliche Zusammenbrüche sind die unausweichlichen Folgen eines solchen Zustandes. Das Bedürfnis nach Koordinierung, Planung, vollständigen Informationen usw. ist ein integrierender Bestandteil der Produktion der Gegenwart und der einigermaßen harmonischen Entwicklung der Gesellschaft als Ganzes. Und ebenso wie der Prozeß

des Absterbens des Staates in dem Maße fortschrittlich ist, wie er die Position des arbeitenden Menschen, seiner engeren Arbeitsgemeinschaft und der etwas breiteren Kommune stärkt, ein Prozeß, ohne den es keine Überwindung der ökonomischen und politischen Entfremdung gibt, so ist ebenso klar, daß die zeitgenössische sozialistische Gesellschaft auf bestimmte zentrale Funktionen im Koordinieren, Informieren und in der Evidenz der Pläne usw. nicht verzichten kann. Auch wenn wir voraussetzen, daß in der sozialistischen Entwicklung diese Institutionen immer mehr ihren ursprünglichen Charakter verlieren werden, d. h. daß sie keine Institutionen des Zwanges und der Gewalt sein werden, so müssen sie trotzdem bestehen wenigstens als gesellschaftliche Institutionen auf verschiedenen Ebenen der gesellschaftlichen Produktion und der Organisation der Arbeit.

Das bedeutet nur, daß die Rolle der Wissenschaft und der entsprechenden technisch-ökonomischen Verwaltungsintelligenz oder der Fachleute immer wichtiger werden wird, und daß dadurch in diesen Schichten bestimmte Konzeptionen von bestimmten historischen Privilegien immer offenkundiger werden. Diese Phänomene lassen sich schon in allen entwickelteren sozialistischen Ländern beobachten, so daß auch wir diesen Tendenzen nicht ausweichen können. Sie gehen, wie gesagt, aus der objektiven Rolle der Wissenschaft (besonders der Natur- und technischen Wissenschaften) in der zeitgenössischen Gesellschaft hervor sowie aus einer Arbeitsteilung, in der ein großer Teil der arbeitenden Menschen sich an diesen Prozessen nicht beteiligen kann. Das kulturell-technische Niveau der meisten Angehörigen der Arbeiterklasse (sowie eines Teiles der Intelligenz, vom Bauerntum ganz zu schweigen) verwehrt dem Arbeiter jede tiefere Einsicht ins Wesen solcher wissenschaftlicher und technologischer Prozesse. Die Arbeiter bedienen bestimmte Maschinen, deren Prinzipien sie nicht kennen, ebenso wie sie an der Analyse der gesellschaftlich-ökonomischen Prozesse und an der Erkenntnis ihrer Gesetzmäßigkeiten oder wenigstens ihrer Tendenzen sich nicht maßgebend beteiligen können.

Daraus geht logisch hervor, daß in einer ganzen historischen Periode unserer Entwicklung nicht nur Gegensätze zwischen Verwirklichung und Vertiefung der gesellschaftlichen Selbstverwaltung und des politisch-administrativen Bürokratismus entstehen werden, sondern ebenso zwischen dieser gleichen Selbstverwaltung und den technokratischen Konzeptionen und Tendenzen. Da die Hauptinformationen in den Händen der technischen und ökonomistischen Intelligenz sein werden (und schon sind), da diese Intelligenz die verwickelte Ökonomik des Unternehmens sowie des Staates als Ganzes beherrscht, und die Entwicklung der Produktivkräfte von den Ergebnissen der wissenschaftlich-technischen Forschungen abhängt, – so wird sich ein Teil der technischen und ökonomistischen Intelligenz für die entscheidende Kraft der Gesellschaft halten und jede »Einmischung« der Gesellschaft (durch Selbstverwaltungsorganisationen) in ihre »Arbeit« zu vereiteln suchen.

Durch ihre aus dem Charakter ihres Faches hervorgehende mentale Struktur werden sie dazu neigen, die gesamten gesellschaftlichen Prozesse, Verhältnisse und Erscheinungen zu quantifizieren. Alles, was in solche Produktionskalkulationen nicht paßt, wird überflüssig werden; das macht sich bereits heute darin bemerkbar, daß Bücher der schönen Literatur wie jede andere Ware behandelt werden, und die humanistische Bildung für Zeitvergeudung und unbegreiflichen gesellschaftlichen Luxus gehalten wird.

Mit ihren technischen Erfindungen (notwendigen, fortschrittlichen und für die weitere Entfaltung der Gesellschaft unerläßlichen) werden sie vieles auf die bloße Betätigung von Knöpfen oder Hebeln reduzieren, sie werden aber auch sehr leicht vergessen, daß das Problem einer schöpferischen Ausnutzung der zukünftigen Freizeit nicht mit Menschen gelöst werden kann, deren Kenntnisse sich nur auf die Bedienung von Knöpfen beschränken.

Es ist völlig verständlich, daß die erste und diese dritte Tendenz sich innerhalb des Sozialismus sehr leicht auf der gleichen Linie finden können, und daß der Bund der technokratischen Intelligenz und der politisch-administrativen Bürokratie in der Entwicklung des Sozialismus eine große reale Möglichkeit ist.

Eine große Aufgabe des Sozialismus, und das bedeutet konkret die Aufgabe der Marxisten, ist es, einer solchen Entwicklung auszuweichen, die Bildung einer technokratischen Gesellschaft zu verhindern, die die Gesellschaft als eine mechanische Maschine und den Einzelmenschen als bestimmte, in gewisse kibernetische Kalkulationen eingehende Quantitäten auffassen wird; einer Gesellschaft, die über der Begeisterung für technische planetare und interplanetare Errungenschaften das breite und reiche Feld des menschlichen Schöpfer-tums vergißt, die durch viele technische Errungenschaften in hohem Maße den Menschen passivisiert und ihn zum gefügigen Benutzer (nicht dem Schöpfer) verlockender Erfindungen macht.

Während die technische Entfremdung eine der modernen und neuen Formen der menschlichen Entfremdung ist, können diese entstellenden Prozesse weder durch eine romantische Verneinung der Technik und der Zivilisation der Gegenwart noch durch die Rückkehr in das vortechnische Zeitalter, noch durch den Versuch überwunden werden, der weiteren Entwicklung sowohl der Technik selbst als auch der Produktionsmittel überhaupt Einhalt zu gebieten. Im Gegenteil, – die Lösung läßt sich nur in einem finden: darin, daß die obengeschilderten Entwicklungsmöglichkeiten begriffen werden, daß der arbeitende Mensch an gesellschaftlichen Prozessen des Aufbaus und der Selbstverwaltung intensiver Anteil nimmt und, was scheinbar paradox ist, durch die weitere intensive Entwicklung der *Technik selbst* und der Produktionsmittel überhaupt. Das ist neben der kulturellen Revolution des Sozialismus die Basis für die Abschaffung der Arbeitsteilung, d. h. die Erreichung jenes Niveaus, auf dem die meisten Menschen ihr Leben auf eine schöpferische Weise verbringen werden können. Damit kommen wir zu einem Thema, in dem wir Lösungen gewisser bisher sehr umstrittener Fragen finden, und das ist die Frage des Sozialismus in hochentwickelten Ländern.

Diese Frage ist im Laufe der letzten Jahrzehnte zu einem ziemlichlichen Stein des Anstoßes in der marxistischen Theorie geworden. Kein Wunder – sofern wir an die Periode des dogmatisierten Marxismus denken, der in vielem nur Marxismus der Form nach ist. Ein solcher Marxismus hat stolz und selbstbewußt gewisse Marxsche oder Leninsche Thesen wiederholt und ist durch die gewaltsame Drosselung jeder entgegengesetzten Meinung, selbst der der Marxisten, in dieser faulen Denkungsart selbstzufrieden verharret. Die Geschichte fragt indessen nicht nach menschlichen Illusionen!

Die Kategorie des Proletariats ist in diesen Konzeptionen sakrosankt geworden, obwohl man in der konkreten Praxis von ihm wenig Notiz genommen hat. Aber theoretisch ist jedermann, der den revolutionären Charakter der Arbeiterklasse in Zweifel gezogen hat, zum Renegaten geworden und, um nicht heute noch oft aktuelle Ausdrücke wiederholen zu müssen, zum Gegner des Marxismus. Daß die Zivilisation der Gegenwart wegen des niedrigen kulturellen Niveaus vieler immer noch das Bedürfnis nach verschiedenen Fetischen verspürt, ist offenkundig. Aber daß der Marxismus deswegen aus seinen Standpunkten oder bestimmten konkreten historischen Kategorien wie Proletariat, Partei, Diktatur des Proletariats, Führer usw. Fetische machen muß, ist nicht nur nicht verständlich, sondern dem Geiste der Marxschen Lehre und den Interessen des Menschen geradezu entgegengesetzt. Radikale Entmythologisierung, Entfetischisierung des Bewußtseins des zeitgenössischen Menschen ist der einzige Weg (allerdings ein langdauernder Prozeß), um alle möglichen neuen Fetischnismen zu überwinden. Und dies ist auch *eine* der grundlegenden Voraussetzungen für den Aufbau neuer gesellschaftlicher Beziehungen, nicht hierarchisch vernebelter, sondern gleichberechtigter und durchsichtiger.

Indem also das Proletariat mit einer guten Verspätung von mehr als einem halben Jahrhundert betrachtet wird, was in dieser modernen Zivilisation des überstürzten wissenschaftlich-technischen Fortschritts sehr viel ist, werden ununterbrochen Parteien »leninistischen Typs« organisiert, die das Proletariat in die Revolution führen sollen. Ständig wird von ihm die Revolution erwartet, es kommt aber weder zur Revolution, noch haben solche Parteien Erfolg.

Die Gründe sind, wenn wir die Sache gerade leninistisch betrachten, ziemlich klar. Für eine Revolution (ich denke an eine soziale und der Form nach nichtfriedlich-politische Revolution) ist es erforderlich, wie Lenin richtig gesagt hat, daß die herrschende Klasse nicht mehr in althergebrachter Weise regieren und die ausgebeutete Klasse nicht mehr in althergebrachter Weise leben kann, d. h. es ist eine allgemeine nationale Krise erforderlich. Sowohl in dem einen als auch in dem anderen Fall sind wichtige Änderungen entstanden. Die herrschende Klasse hat vorläufig gewisse schärfere Krisen überwunden, teils in den Kriegen, teils darin, daß sie vor immer größeren Ingerenzen und Zugriffen des bürokratisch-etatistischen Apparats zurückgewichen ist.

Im Zusammenhang mit diesem Moment stehen die Dinge folgendermaßen: das Privatkapital, selbst das größte monopolistische, hat sich unfähig gezeigt, einige lebenswichtige Probleme der Nation zu

lösen: ohne Intervention des Staates solche radikale und heute nicht mehr erträgliche gesellschaftliche Störungen wie große Krisen zu beseitigen; in bestimmte moderne Wirtschaftszweige zu investieren, die sehr teuer und unrentabel sind (z. B. Atomindustrie); das Interesse der Nation seinen beschränkten Privatinteressen vorzuziehen und, mit einem Wort, ohne Zentralpläne und -interventionen die komplexe Problematik des heutigen Lebens zu bewältigen. Außerdem wird die gewaltige Entwicklung der Wissenschaft und Technik immer mehr zum wichtigsten Faktor in der Entwicklung der Zivilisation der Gegenwart. Diese aufgezählten Elemente allein haben schon zur Folge gehabt, daß der zeitgenössische bürgerliche Staat als organisierte Macht und Institution nicht nur auf der Ebene der Politik, sondern auch auf der der Ökonomie Interventionen unternimmt, wie sie vor etwa fünfzig Jahren noch undenkbar waren.

Der Staatskapitalismus ist heute noch partiell, d. h. die grundlegende Kraft ist immer noch der monopolistische Kapitalismus. Aber aus allen erwähnten Gründen, glaube ich, läßt sich feststellen, daß der Prozeß der Etatisierung die Haupttendenz der Entwicklung in diesen Ländern ist.

Eine andere Frage ist, wie dieser Prozeß und diese Tendenz zu beurteilen sind. Der Umfang dieser Urteile ist sehr breit und widerspruchsvoll. Während die einen in diesen Maßnahmen nur die Bestrebung sehen, das kapitalistische System zu retten, sehen die anderen darin bereits den Sozialismus selbst. Ich glaube, daß diese beiden Standpunkte einseitig sind. Daß die Politik und diese Prozesse unter dem starken Einfluß des größten Monopols stehen, ist völlig evident. Es ist aber zuweilen vorgekommen, daß die Interventionen des Staates sich gegen die unmittelbaren Interessen der kapitalistischen Klasse gerichtet haben, wenn nationale Einheit und nationales Gleichgewicht in Frage gestellt wurden. Und schließlich darf nicht vergessen werden, daß ein riesiger, gut organisierter Staatsapparat bei der Konfrontation mit verschiedenen internationalen Problemen nicht mehr im Sinne dieser oder jener Privatinteressen reagieren kann, sondern als Institution, die die Nation als Ganzes vertritt. Daraus ergeben sich häufige Gegensätze und Konflikte zwischen den Vertretern einzelner Kapitalgruppen und der staatlichen Administration. Das Privatinteresse verliert immer mehr an historischem Boden, die Enge, aus der es die Probleme der Welt der Gegenwart sieht, ist kein adäquater Standpunkt für zeitgenössische Forderungen und Bedürfnisse.

Ich glaube nicht besonders betonen zu müssen, daß die Formen des Staatskapitalismus verschieden sein und von demokratischen bis zu totalitären Spielarten reichen können. Ebenso, daß es von der Kraft und Organisation der Arbeiterklasse sowie anderer sozialistischer Kräfte abhängt, wie sehr diese Prozesse der Etatisierung entweder zu Systemen neuer technokratischer Leviathane hinüberwachsen oder die ersten Schritte zu einer echten Sozialisierung bezeichnen werden.

Das ist die eine Seite dieser Prozesse, die eine eigenartige Überwindung der alten Krise des kapitalistischen Systems bezeichnen in einer Situation, in der die sozialistischen Kräfte nicht bereit waren,

das Schicksal des Landes in ihre Hände zu nehmen. Einer der wichtigsten Gründe ist auch die veränderte Lage der Arbeiterklasse. Die gesamte wirtschaftliche Entwicklung dieser Länder hat dazu geführt, daß die Lage der meisten Angehörigen der Arbeiterklasse in diesen Ländern die Lage der mittleren Schichten ist, deren Niveau und Lebensweise denjenigen fast gleich sind, die früher kleinbürgerlich genannt wurden.

Solange ein solches Lebensniveau erhalten bleibt, kann mit keinem revolutionären Bewußtsein der betreffenden Klasse gerechnet werden, aber dieses Bewußtsein kann nicht, wie wir sehen werden, mit den kleinbürgerlichen gleichgesetzt werden. Ich will nur sagen, daß man bei der Arbeiterklasse der Gegenwart nicht an revolutionäre Prozesse appellieren kann im Sinne der politischen Revolutionen, weil ihre gesamte Situation sie nicht dazu treibt. Das bedeutet nicht, daß ein bewußterer Teil dieser Klasse, besonders in den europäischen Ländern, seine ökonomisch-politische Entfremdung nicht fühlt und daß er nicht nur ökonomische, sondern auch soziale Ansprüche erhebt. Das weist nur darauf hin, daß die Lage des Arbeiters im Produktionsprozeß, in den wirtschaftlich-gesellschaftlichen Beziehungen sich aus einer solchen Bewußtseinsstruktur ergibt, die sich, abgesehen vom Lebensniveau, von der Bewußtseinsstruktur des kleinbürgerlichen Besitzers unterscheiden muß. Und das ist die Forderung danach, daß der Arbeiter, verloren in der Eintönigkeit der alltäglichen Arbeit, ein bloßes Instrument und ein Teilchen der riesigen staatlich-technischen Maschine zu sein aufhört, und daß er zum echten Handelnden und Leiter wird. Und gerade hier liegt die größte Möglichkeit, daß die sozialistische Erfahrung geschichtlich wirkt.

Es besteht indessen ein fast wichtigeres Moment, das durch die Macht seiner Entwicklung das Problem neuer Beziehungen auf die Tagesordnung der Geschichte bringt und es in der Zukunft immer mehr bringen wird.

Weitere Prozesse in der Wissenschaft und Technologie der Gegenwart werden mit der Entwicklung der Atomenenergie, Elektronik und Automatisierung die Gesellschaft vor Probleme stellen, angesichts derer es nicht wichtig sein wird, was dieser oder jener Angehörige der Arbeiterklasse darüber denkt, sondern, wie Marx schon längst geschrieben hat, was er tun muß.

Es handelt sich vor allem darum, daß die erwähnten wissenschaftlichen Ergebnisse und technologischen Prozesse der Menschheit heute eine sehr klare Perspektive eröffnen: das Bedürfnis, die Arbeitszeit radikal zu verkürzen und die ungelerten Arbeitskräfte auf ein Minimum zu reduzieren. Diese Prozesse bilden eigentlich die technologische Grundlage für die Überwindung der Klassengesellschaft, was zugleich besagt, daß, schon aus diesen Gründen, die Bourgeoisie an diesen Prozessen historisch nicht interessiert sein kann. Das heißt aber nicht, daß in bestimmten Perioden auch ein guter Teil der Arbeiterklasse gegen solche Prozesse sein wird – deswegen, weil ihr die bürgerliche Gesellschaft einen normalen Übergang auf diese neuen Strukturen nicht gesichert hat und nicht sichern

kann. Die Angst vor Arbeitslosigkeit ist völlig real und berechtigt, und einzig die Gesellschaft als Ganzes kann dieses Problem zufriedenstellend lösen.

Aber – das ist nur ein Grund, der uns zeigt, welche Seite der Gesellschaft für diese fortschrittlichen Bewegungen *real* interessiert ist und historisch der Träger dieser Tendenzen sein muß. Die Bourgeoisie kann dies noch aus wenigstens zwei Gründen nicht sein: der erste ist, daß diese Prozesse notwendigerweise zum Sinken der Profitrate führen und, was noch wichtiger ist, zu so radikalen Eingriffen in die Struktur der zeitgenössischen Gesellschaft, daß sie in letzter Konsequenz das Privileg der Bourgeoisie als dominanter Klasse aufheben.

Welches sind eigentlich die unvermeidlichen Folgen dieser Prozesse, die früher oder später in der Entwicklung der zeitgenössischen Gesellschaft verwirklicht werden müssen? Erwähnen wir wenigstens zwei Momente, die durchdacht werden müssen.

In erster Linie wird durch die zunehmende Ablösung der Handarbeit durch moderne automatische Maschinen immer mehr die grobe ungelernete Arbeitskraft in der Zukunft in ganz geringem Umfang benötigt werden. Vom »Arbeiter« wird immer mehr ein bestimmtes Fachwissen und eine spezielle Ausbildung verlangt werden; das kulturelle Niveau dieser Schicht arbeitender Menschen wird sich gewaltig heben müssen, d. h. sie werden ihrer Struktur nach Menschen sein mit mittlerer oder höherer Fachausbildung. Die Armee der Handarbeiter hört auf historisch zu existieren und wird ersetzt durch die Armee qualifizierter, nur zu *einem* Teil an die Produktion gebundener Fachleute. Denn die Verkürzung des Arbeitstages läßt es zu, daß sie sich weiter vervollkommen und diese ihre Freizeit auf verschiedenste Weisen organisieren.

All das bedeutet eine starke Umstrukturierung der Gesellschaft nicht nur im Hinblick auf die Kategorien ihrer Angehörigen, sondern auch im Hinblick auf die Mittel, die diese Bildungsprozesse ermöglichen werden. Die Investitionen für Bildungswesen, Wissenschaft und Kultur werden sich in einem solchem Ausmaß erhöhen müssen, daß dies sowohl Konzeptionen als auch Interessen und Möglichkeiten des Bürgertums als Klasse übersteigt. Dazu ist nur entweder der Staat (in der Entwicklung des zeitgenössischen Kapitalismus) oder der Sozialismus als neue Form gesellschaftlicher Beziehungen fähig.

Die Gesellschaft wird dazu gezwungen sein nicht nur, weil sie in der Produktion und anderen gesellschaftlichen Dienstleistungen und Ämtern Menschen mit veränderter Bildungsstruktur benötigen wird, sondern auch, weil sie Menschen mit einer ziemlich primitiven geistigen Struktur und Kultur dem zersetzenden Einfluß der Freizeit wird nicht überlassen dürfen. Den ungebildeten Massen zu erlauben, sich ziellos auszuleben, was die Zivilisation der Gegenwart durch ihre verschiedenen Mittel ermöglicht, würde gleichbedeutend sein mit der Heraufbeschwörung einer Anarchie von Problemen und Schwierigkeiten, die die Gesellschaft wieder nur durch die Bildung einer anders strukturierten Persönlichkeit würde lösen können.

Die zukünftige Gesellschaft, selbst die unmittelbare Entwicklung, die uns bevorsteht, ist eine Gesellschaft, die auf wissenschaftlichen und breiten kulturellen Fundamenten beruht. Ohne die polyvalente und allseitig gebildete Persönlichkeit, als einziger Garantie für die Entwicklung und Offenbarung der großen schöpferischen und edlen Seite des menschlichen Wesens, lassen sich die zeitgenössischen Probleme im modernen Kapitalismus nicht lösen, geschweige denn im Sozialismus.

Der Sozialismus hat einen historischen Vorsprung, weil er von seinem Weg das Haupthindernis beseitigt hat: die Bourgeoisie, die nur an der Aufrechterhaltung bestehender Verhältnisse interessiert ist. Er darf nur nicht zulassen, daß er, nicht einmal für eine kurze Zeit, in eine bürokratisch-technische Organisation ausartet, die für viele dieser humanen Prozesse wenig Verständnis haben wird. Eine Erfahrung in dieser Hinsicht ist bereits gemacht worden. Das Verhältnis eines Typs des bürokratisierten Sozialismus zu den Menschen und der Kultur sowie seine tragischen Folgen, sind bekannt. Die kulturelle und wirtschaftliche Entwicklung, diese Grundlage und Vorbedingung der Zivilisation der Gegenwart, kann nicht vorgeschrieben und uniform bestimmt werden. Der Mensch, besonders der Mensch der Gegenwart, kann seine Bestimmung haben nur in der weiteren Entwicklung seiner Vielseitigkeit, seiner Polyvalenz, seiner Freiheit und Schöpfungskraft.

Die Freiheit seiner Gedanken und Gefühle ist sein echtes historisches Leben. Jede Bevormundung und Reglementierung bedeutet nur das Vertrocknen jener Säfte, die das wirkliche Leben dieses herrlichen Naturphänomens ermöglichen, das Geschichte heißt.

A 'LINGUISTIC PHILOSOPHER' LOOKS AT LENIN'S MATERIALISM AND EMPIRIO-CRITICISM

by *Antony Flew*

University of Keele

1. LIMITATIONS OF LENIN'S APPROACH

Lenin starts by considering the views of Bishop Berkeley, and offers two short definitions: »Materialism is the recognition of 'objects in themselves', or outside the mind; ideas and sensations are copies or images of those objects. The opposite doctrine (idealism) claims that objects do not exist 'without the mind'; objects are 'combinations of sensations'« (Lenin (1), p. 17). This is a fair and admirably brief account of what is at stake between Berkeley and his opponents; and, as Lenin at once goes on to note, it is materialism in this sense which Berkeley thinks in the »foundation . . . of Atheism and Irreligion . . . How great a friend material substance has been to Atheists in all ages were needless to relate« (Berkeley, § 92: quoted Lenin (1), p. 19).

Yet if this were all that was involved in the notions of materialism and idealism, then those critics who have complained that Marxists speak of materialism when they ought to be talking of realism would be right (Wetter, p. 46). Nor, on this limited interpretation of the two terms, is it immediately obvious why materialism is to be taken as necessarily irreligious and idealism as characteristically religious. The most, probably, which Berkeley himself would have wanted to claim was: that – in this narrow sense of *materialism*, in which the word means the same as *realism* – atheism somehow requires or presupposes materialism; not that materialism – in this same narrow sense – implies atheism. For in this narrow sense of *materialism* most religious people, and most religious philosophers too, have been materialists; and it would be very implausible indeed to suggest that they have been, in this respect, inconsistent.

It appears, therefore, that there must be more to this fundamental distinction than Lenin's first outline account here might suggest; and, as we shall see later (in 6, below) there is. However, most of the critique of idealism in *Materialism and Empirio-Criticism* engages

with the limited aspect defined in the account which we have just been examining. What Lenin does again and again, with great force and acuteness, is: first, to insist that some view – often a view which had been put forward as hardheaded and scientific – really is in this narrow sense idealistic; and then, second, to urge that these idealistic implications are inconsistent with known facts – particularly known scientific facts. All this is salutary, splendid, and sound.

Nevertheless, although Lenin's critique is so far as it goes excellent, it does not go far enough. It was said of Francis Bacon, one of the founding fathers of modern materialism, that he wrote philosophy like a Lord Chancellor; which, indeed, he was. It might similarly be said that Lenin wrote philosophy like a professional revolutionary; which, in fact, he was. The point is that Lenin was a dedicated and disciplined practical man, and when he discussed philosophical doctrines he was interested: first, in whether they were true; second, in how they fitted in with the ideas of his party; and, third, in what their social impact was or would be. So, having recognized that idealism must be false, he seems never to have gone on to ask himself what are the arguments which have in generation after generation misled acute and honest men to defend views which are not merely false but, one might have thought, obviously false.

Such neglect is, no doubt, excusable in a practical man. Yet it is unfortunate. For until it has been made good no critique of idealism can be said to be complete. Lenin's failure to ask himself about the arguments for idealism had another and equally important consequence. It led him to put forward what he always calls »the materialist theory of knowledge« (e.g. Lenin (1), pp. 58–59) in terms which give an opening to a powerful idealist counter-attack. (See 5. below.) This is both unfortunate and unnecessary.

2. BEGINNING WITH DESCARTES

Lenin starts, as we have seen, with Berkeley. But the story of modern idealism really begins with Descartes. For it was Descartes who, borrowing arguments from the ancient Pyrrhonian Scepticism, proceeded systematically to doubt everything but his own present consciousness: »since all the same thoughts which we have while awake may also come to us in sleep, without any of them being at that time true, I resolved to assume that everything that ever entered into my mind was no more true than the illusions of my dreams« (Descartes (1), Part IV). The problem therefore arises of how, if at all, Descartes can know that anything else exists in addition to, and as it were 'behind', his own thoughts. (Descartes, we remember, used the word *thought* to include every form of consciousness – particularly what both Lenin and his opponents called sensations – what in Britain are called sense-data.) It is this problem, as formulated by Descartes, which has come to be known as The Problem of the External World.

It is important to realize, and too easy to forget, how much this external world includes. The crucial point is that people are all parts of the external world; for people are, obviously, things. It is these too often and too easily forgotten facts which make Lenin's triumphant insistence on the solipsistic consequences of idealism so relevant and so decisive: »If bodies are 'complexes of sensations', as Mach says, or 'combinations of sensations', as Berkeley said, it inevitably follows that the whole world is but my idea. Starting from such a premise it is impossible to arrive at the existence of other people besides oneself: it is the purest solipsism« (Lenin (1), p. 34). As Lenin said again and again, it is these totally unacceptable and yet wholly unavoidable solipsistic implications which idealistic thinkers are forever trying to escape or to ignore. Thus Lenin quotes Mach: »It is then correct that the world consists only of our sensations. In which case we have knowledge *only* of sensations . . .«. Lenin comments: »From which there is only one possible inference, namely, that the 'world consists only of *my* sensations'. The word *our* employed by Mach instead of *my* is employed illegitimately. By this word alone Mach betrays that 'halfheartedness' of which he accuses others« (Lenin (1), pp. 35-36).

Another consequence of the fact that people are things is that the idealist himself must be part of his own external world. To which Descartes would, of course, have replied that Descartes was not really an object in the physical world. Really Descartes was an incorporeal thinking substance, a soul »entirely distinct from body«, and hence potentially immortal (Descartes (1), Part IV: compare Part V, especially *ad. fin.*). Really it was only his body which was part of the external world, and mortal. Had Lenin gone back to Descartes he could have made effective use of this as evidence that idealism, even in the limited aspect which we have been considering so far, tends to support an other-worldly view of the nature of man. As it was, the nearest which Lenin got to this point that all people, and not just other people, are parts of 'the external world' was in his attacks on Mach's inconsistency: »if elements are sensations, you have no right even for a moment to accept the existence of 'elements' *independent* of . . . my mind. But if you do admit physical objects that are independent of . . . my sensations and that cause sensation only be acting on my retina – you are disgracefully abandoning your 'one-sided' idealism and adopting the standpoint of 'one-sided' materialism« (Lenin (1), p. 48).

The Problem of the External World as it was presented to modern philosophy by Descartes is the problem of showing that a person can know, and how he can know, about an external world independent of, and somehow 'behind', the appearances – his own thoughts, his own sensations, his own sense-data. Those whom Marxists call idealists or agnostics are all, in their characteristic but different ways, responding to this challenge. Descartes believed that he could have knowledge of this external world; but only because he believed he had proved the existence of a good God, and proved too that such a God must arrange that sense-data are normally caused by physical

objects. This is, as Hume and other critics pointed out, an implausible and unsound theory of knowledge (Hume (2), § XII (iii)). But we do not understand Descartes unless we understand that to him this seemed to be a way – and indeed the only way – to avoid total agnosticism.

Again, Hume, one of the two great philosophers of the Eighteenth Century Enlightenment, certainly did not want to reach the radically agnostic conclusions of the first Book of the *Treatise of Human Nature*. Yet he found himself forced to these unwelcome conclusions. For he followed Descartes in assuming that all his knowledge must be founded on his own thoughts – »perceptions of the mind«. But, unlike Descartes, Hume saw that it must be impossible to build any structure of knowledge about an external world upon these foundations; which nonetheless still seemed to him to be the only possible foundations.

Again, consider idealism. Idealism may have either an ontological or a phenomenalist emphasis. In their ontological moments idealists maintain that thoughts, in the Cartesian sense of *thoughts*, are all that there is; with the possible exception of incorporeal spiritual beings to have the thoughts. In this emphasis things and people are seen as somehow collections or constructions of thoughts. In their phenomenalist moments idealists urge that statements about things and people are, or ought to be, in some way reducible to statements about thoughts. All such idealist views, and indeed the agnostic ones also, are, I agree with Lenin, both incredible and in fact known to be false. But if you start where Descartes started, and if you then see that from this starting point it is impossible to arrive at any knowledge of an external world, then it becomes very tempting to take some sort of idealist stand. This is especially so if this Cartesian starting point is for you – as perhaps for most lay philosophers for the last three hundred years – so fundamental an assumption that it is not noticed as an assumption at all. If this is your situation then you may well want to urge: either, ontologically, that these thoughts, which are all you know and all you can know, are all that there in fact is; or, phenomenally, that all talk about things and people really amounts to nothing more than talk about thoughts.

3. LIMITATIONS OF THE APPEAL TO PRACTICE

We are now, at last, ready to show (what we suggested in 1, above) that and how Lenin's critique of idealism is inadequate. Lenin (as we said there) was not really interested in the arguments which misled people into their idealist errors. Consequently he never examines the Cartesian starting point. Instead he is content to show that idealist and agnostic conclusions are both false, while dismissing with a peremptory appeal to practice the theoretical difficulties from which they spring: »The best refutation of Kantian and Humean agnosticism as well as of other philosophical fancies (*Schrullen*) is

practice, repeats Engels. 'The result of our action proves the conformity (*Uebereinstimmung*) of our perceptions with the objective nature of the things perceived', he says in reply to the agnostics« (Lenin (1), p. 136: compare pp. 105 ff.).

If this were nothing but the impatient dismissal by a practical man of troublesome theoretical difficulties we might simply express our sympathy, and say no more about it: there is indeed – as Hume, for instance, always recognized – something far-fetched and fantastic about such »philosophical fancies«. But this appeal to the criterion of practice is, surely, intended to be much more than this. For it is offered as an essential part of the materialist theory of knowledge: »We have seen that Marx in 1845 and Engels in 1888 and 1892 placed the criterion of practice at the basis of the materialist theory of knowledge« (*Ibid.*, p. 136).

Now there are both true and extremely important things to be said on these lines. Certainly there can be no satisfactory account of scientific knowledge which does not centre upon the idea of practice, of testing by experiment. Again, and more relevantly, it is right to point out that Descartes' claims that he can doubt, and does doubt, various particular propositions about the external world is flatly inconsistent with his behaviour. For it is simply false to say that a man is in doubt whether, for instance, a bridge is safe if he nevertheless entrusts what is dear to him to that bridge without hesitation and without anxiety. It is most significant that Descartes arranged to conduct his meditations in a room with a stove, isolated from all the demands of active and practical life!

So far we are still marching in step with Lenin; although the argument that Descartes' doubt is not really doubt at all, like the earlier contention that people are all things – and, as such, parts of the external world – is typical of the so-called linguistic philosophy. The point there was: not that science teaches us, as Lenin rightly insisted, that consciousness and all formes of mental activity are peculiarly dependent on one particular material organ – the brain; but that in the everyday and pre-scientific meaning of the word *people* people just are creatures of flesh and blood – and, characteristically, capable of consciousness and mental activity generally. Similarly the point here is one which arises directly from the meaning of the word *doubt*.

So far, so good. But Lenin obviously believed that the appeal to practice does more than this, that it refutes idealism. In fact it does not. It does not, because it does not meet what the idealist is saying. The result of our action, says Engels, »proves the conformity of our perceptions with the objective nature of the things perceived«. So, of course, it does: but only on ordinary, everyday, commonsense, materialist, assumptions. Descartes, however, is questioning precisely these assumptions; and wondering whether it might not be »that everything that ever entered into my mind was no more true than the illusions of my dreams«. Certainly, when Shakespeare's *Macbeth* is not sure whether he is seeing a dagger, he is right to want to

apply the test of practice: »Art thou not, fatal vision, sensible to feeling as to sight? Come, let me clutch thee . . .«. But this test can no longer be decisive, or even relevant, when it is the whole external world which is in question. For Descartes is wondering whether the clutching may not be just as much an illusion as the vision; and so, similarly, with any and every other practical test which might be made. In a passage quoted by Lenin the reluctant agnostic Helmholtz confessed: »I do not see how one could refute a system even of the most extreme subjective idealism which chose to regard life as a dream« (Lenin (1), p. 241).

4. A 'LINGUISTIC' APPROACH TO THE PROBLEM OF REFUTING IDEALISM

Yet, although this despair is understandable, such extreme subjective idealism can be refuted. In the first place we have to insist, with Lenin, that any such idealism must be inconsistent with the enormous mass of known facts – and specially of known scientific facts. (Anyone schooled in the traditions of modern British philosophy will compare Lenin's refutation of idealism that of G. E. Moore; and will contrast Lenin's emphasis on science with Moore's indifference.) Next, in the second place, we have to deal with idealist attempts to interpret, or to misinterpret, these known facts in such a way that they appear to be not inconsistent with idealism. 'Yes, yes', Descartes will say, 'no doubt if I made, or if I seemed to make, some practical tests, as you suggest – or, rather, as what seems to be you seem to suggest – then it would seem as if there were a real external world out there. But dreams can, notoriously, be very vivid. Hallucinations can be compellingly deceptive. So perhaps, after all, everything that ever enters into my mind, is no more true than the illusions of my dreams.'

The problem, and the challenge, is to show that there is some logical inconsistency or some logical absurdity in this the fundamental idealist suggestion. What I want to urge is that the idealist cannot state his position, and know that his statement makes sense, without tacitly presupposing something inconsistent with what he wants to say. I have two arguments, which are, I think, independent of one another: the first more particular; the second quite general. The former consists in arguing that the key words for any statement of idealism presuppose an ostensive definition of *material thing*; and, hence, precisely that knowledge of material things which both idealists and agnostics, for their different reasons, claim to be impossible. The latter consists in arguing that we cannot understand, and know that we understand, any language at all unless we can refer, and unless we know that we can refer, to a public – and hence, in the present sense, material – world.

Take, as a first instance for the first argument, the word *dream*. The idea of dreaming is, surely, essentially secondary and derivative. To dream that you did, or saw, or heard, or smelt something is a special sort of *not* doing, *not* seeing, *not* hearing, or *not* smelling whatever it may be. Similarly too with every sort of seeming: to seem to do or to seem to be is not something primary and elementary; it is, rather, to *fail* actually to do or to *fail* actually to be. The same indeed applies completely generally to any and every contrast between appearance and reality: the idea of the reality is the positive and primary one; that of the appearance is negative and secondary. The relevant consequence is that to understand any of these secondary ideas you must first understand the corresponding primary ones.

Consider now the rather special but quite central case of the idea of a sense-datum. This idea is fundamental to every form of idealism and agnosticism, and has been accepted by almost all the materialist critics of such views. Sense-data are Descartes' »representations«, Berkeley's »sensible ideas«, Hume's (ideas and) »impressions of sense«, as well as the »sensations« of both Mach and Lenin. Agnostics and idealists in their different ways all take this notion to be primary and unperplexing. Sense-data, they believe, there undoubtedly are; and the qualities and relations of sense-data surely can be known. Whatever else there may or may not be, and whatever else may or may not be knowable, these at least there surely are; and at least about these we must be able to have knowledge. How preeminently rational it can then seem for the philosopher to adopt a policy of avoiding all rash claims about how or whether things actually are out there in the big external world. How prudently cautious for him to report only on the sense-data which display themselves with such uninhibited frankness upon the intimate and essentially private stage of his own mind. Even if we can know something else besides, can there be anything else which we can know so immediately and so completely as we can know our own sense-data?

It is, I think, in this sort of way that things present themselves to those who give an idealist or an agnostic response to The Problem of the External World; and it is a fault in Lenin, as a philosopher, that he never allows himself to appreciate the appeal of this picture of the epistemological situation. Nevertheless, notwithstanding its engaging plausibility, it is an utterly wrong picture.

It is utterly wrong, first, because the notion of a sense-datum is secondary to and derivative from the notion of a material thing; and this latter notion is one which can only be explained by ostensive definition. It is utterly wrong, second, because sense-data, as essentially private objects, can only be described in language the meaning of which has to be fixed by reference to the public material world. It is also utterly wrong for a third and different sort

of reason. Since sense-data are essentially private, it is necessarily impossible for anyone to appeal to and to rely upon any independent checks and tests to confirm his reports on his own sense-data. It must therefore be peculiarly difficult, not peculiarly easy, to get any precise knowledge about anyone's sense-data.

To show that the notion of the sense-datum is indeed secondary to that of the material thing we have to ask ourselves how the meaning of the former term is to be explained. Here the best I can do in this paper – and I do not pretend that it is enough – is to cite two passages from the philosophical classics, in both of which sense-data seem to be being picked out by reference to material things. In the first Descartes writes: »Thus, because our senses sometimes deceive us, I wished to suppose that nothing is just as they cause us to imagine it to be... And since all the same thoughts... which we have while awake may also come to us in sleep, without any of them being at that time true, I resolved to assume that everything that ever entered into my mind was no more true than the illusions of my dreams« (Descartes, (1), Part IV). In the second passage Hume writes: »To give a child an idea of scarlet or orange, of sweet or bitter, I present the objects, or, in other words, convey to him these impressions« (Hume (2), I (i) 1). (How Lenin would have scorned and ridiculed that half-hearted, shamefaced, and, of course, wholly illegitimate and inconsistent attempt to identify (subjective) impressions with (objective) material things – »objects«!)

The second stage of the first argument is to contend that this primary notion of a material thing is one which not only always in fact is but also could be explained only ostensively, that is, by in some way pointing to actual material things recognized as such. That this contention is indeed correct is suggested – although, again, it certainly is not proved – simply by asking ourselves how either Descartes or Hume could have explained, even to himself, what it was that he doubted or was agnostic about if he was not acquainted with any independently existing objects, that is, material things. »For«, to quote Lenin once more, »the *sole* property of matter with which philosophical materialism is vitally concerned is that of *being an objective reality*, of existing outside our minds« (Lenin (1), p. 269).

The emphasis on what the idealist or the agnostic can explain, and how, springs from a recognition that they – like everyone else – need to understand, and to know that they understand, what they are saying. But no one can properly be said to understand unless he possesses some capacity to manifest understanding. And what better test of understanding than to explain what has been understood? Also, it is worth saying again in this different context that the very idea of a person doing anything at all – even just silently trying to explain something to himself – is in part the idea of a material thing of a particular sort.

This brings us to my second sort of argument against the inconsistencies which, I believe, must be involved in any statement of idealism. If this second and general argument is sound, then the first and particular one becomes superfluous. It is because I believe that it is sound that I have presented that first argument only in outline. The contention crucial for the second is that the known accessibility of public material objects is an essential condition for the known intelligibility of any language. If this contention is correct, then clearly idealism cannot be consistently stated by anyone who in any way claims to know what he is saying. For the known intelligibility of the statement would presuppose precisely that known accessibility of a public, material, world which it was the whole point of that statement to deny.

To see that the crucial contention is true consider the case of some descriptive word which I might wish to apply to some part of one of my fleeting and momentary sense-data: let us make it, for example, the colour word *blue*. Now, obviously, I cannot know whether you and I both use this word in the same way, with the same meaning, except in so far as I can compare the ways in which you apply it with the ways in which I apply it. Since it is necessarily impossible for me to observe your essentially private experience, I must, in order to make any such comparisons, be in a position to know about the relevant transactions between you as one public, material, thing and various other public, material, things.

So far, so good. But this rather obvious, yet often neglected, fact about the fundamental conditions of communication is not enough to show that I need to have, and to know that I have, access to material things if I am to know that I am using a language correctly in describing my own sense-data to myself: and this is what Descartes is supposing that he is doing in the final phase of his systematic doubt. To see that he does need to have this access, and to know he has, notice that to use any word correctly is to follow the rules for its correct usage. So to know that you are using the word correctly you need to know that you are following these rules. Now, how is this to be done if we are not allowed to refer to material things or to call on the assistance of other people? It would seem that the whole weight of any claim to know would have to rest on the totally unchecked and unsupported memory of one person. 'Yes, it is blue, because it is the same colour as all the other sense-data which I have previously called blue: hence, I am using the word *blue* in the same way when I call this also blue.'

This may, at first sight, seem as if it were sufficient. For sometimes, and rightly, we do say that one man's unsupported memory claim is enough to establish that something did happen, and that he knows that it did. Yet this is deceptive. The two cases are not really parallel. For where we allow that a man's unsupported me-

memory provides sufficient warrant for his claim to know, his memory is not unsupported in the sense in which memory would have to be unsupported in the supposed Cartesian situation. In the former case the unsupported memory is in fact supported, albeit indirectly, by whatever we know about the reliability of memory in general, about the reliability of the memory of the particular man in question, and about the probability of the event which he is reporting; and all this knowledge rests on all manner of tests and checks of and against the facts of the universe around us. In the latter case there could be no such checks or tests; and the memory claim could be backed by nothing more than an unverifiable and unfalsifiable conviction that a consistent usage was in fact being followed. To call this sort of conviction knowledge would surely be excessively flattering; and wrong.

5. LENIN'S MODEL OF PERCEPTION

The upshot of the three previous sections taken together is a total rejection: not only of idealism and agnosticism; but also of the whole framework of the problem to which such doctrines are responses. But this does not mean that we can accept without qualification what Lenin offers as »the materialist theory of knowledge«. This hesitation does not spring from any doubt about the truth of materialism: »Materialism«, as Lenin himself said, »is the son of Great Britain« (Lenin (2), p. 43). It arises because many of Lenin's formulations give purchase to idealism and agnosticism.

Consider, for example, the claim: that »sensation . . . is regarded by all science which has not been 'purified' by the disciples of Berkeley and Hume, viz., as an *image of the external world*« (Lenin (1), p. 58); or that »Matter is a philosophical category denoting the objective reality which is given to man by his sensations, and which is copied, photographed and reflected by our sensations, while existing independently of them« (*Ibid.*, p. 127). Certainly Lenin is correct in thinking that this is the sort of story which scientists, and especially physiologists, are inclined to tell; and it is in terms of this powerfully seductive model that the classical Problem of the External World is set. It is perhaps significant that Descartes was a practising physiologist and that Locke had had a medical training; and it certainly is that both Berkeley's idealism and Hume's agnosticism developed from a criticism of Locke and Descartes.

If our situation really were as this representation suggests that it is, then God alone could know that it was so. No man in the nature of the case could ever see any of the things of which 'reflections' and 'photographs' appeared on the private screen of his mind's eye. Some way has to be found of rejecting this extraordinarily fascinating model, if it is not to reopen the door to agnosticism and idealism.

We have to remind ourselves – and Lenin! – of Lenin's advice to Petzolt: »you must replace the idealist line of your philosophy (from sensations to the external world) by the materialist line (from the external world to sensations)« (Lenin (1), p. 50). Indeed, the whole of our argument in the previous three sections of the present paper can be seen as an attempt to follow this excellent advice. For we have been trying to show, against the entire Cartesian tradition, that our knowledge of material things must be epistemologically prior to any knowledge of sense-data. In truth the problem is: not one of getting from our sensations to the external world; but rather one of getting from the public and the material to the private and the ideal.

The implication in the present particular context is that we must not allow sense-data to get between us and the things we can see. If once we accept Lenin's model of perception, then we can scarcely avoid the conclusion that we never actually – 'directly' – see material things, only sense-data: and at once the questions arise as to how, if that is indeed so, we ever could know anything about 'things-in-themselves' (Hume and Kant); and as to what, if anything, could even be meant by talk of such in principle inaccessible objects (Berkeley). So the first thing is to insist that we do – very often – actually see things; and that the notions both of things and of perceiving things are epistemologically primary: it is not, that is to say, possible to know anything about sense-data without presupposing some knowledge of material things; and, of course, all knowledge of material things begins in perception.

After this, if the physiologist suggests that the eye is a sort of camera with which we are able to take private and unproducible photographs of things which we can never actually – 'directly' – see; then we have to reply that no discoveries about the physiological machinery which is involved in perception could show that we never really see things: that we can and do is presupposed by all physiological enquiry. Again, if a philosopher wants to talk about sense-data, and to insist that these must occur in all genuine perception; then we must insist in our turn that even if having the appropriate sense-data is part of what is involved in seeing a thing, still it is things which we see – not sense-data. To work all this out is the task, and it is a large task, of the philosophy of perception. But unless the philosophy of perception begins from the fundamental fact that we can see things it is sure to end in the conclusion that we cannot.

(Before proceeding to the next, and final, section of the present paper let us notice in passing a significant remark from the latest book by an English Marxist philosopher. »The ghost of the 'sense-datum' has been haunting philosophy for a long time. Of course it never troubled Marxists. But the others are to be congratulated that, after the linguistic criticism, this particular ghost has been laid« (Cornforth (3), p. 150). Enough has surely been said by now to show that, even if Marxist philosophers were not in fact troubled, they ought to have been.)

6. WIDER AND NARROWER SENSES OF »MATERIALISM« AND »IDEALISM«

Finally, we return to the questions of how much is covered by the notions of materialism and idealism, and of why a defence of materialism is an attack on religion. It will be remembered that we remarked earlier (in section (1), above): that Lenin's critique concentrates on idealism construed as the doctrine »that objects do not exist 'without the mind'; objects are combinations of sensations'«; and that, in this narrow sense of the words *idealism* and *materialism*, it is not immediately obvious why idealism should be thought necessarily to support religion and materialism to exclude it. One good reason emerged from our consideration of Descartes (in section (2), above): it is that the whole framework of The Problem of the External World takes it for granted that people are essentially incorporeal beings; and, hence, candidates for a future life in another world. (It is one of the many paradoxes of the history of thought that the strongly mortalist Hume should nevertheless have been still so wedded to Cartesian assumptions that he always – while doing philosophy – thought of people as bodiless collections of private experiences.)

Another good reason for assuming an opposition between materialism and religion can be developed from Lenin's insistence that consciousness and mental characteristics generally accompany only highly sophisticated material structures: »Materialism, in full agreement with natural science, takes consciousness, thought, sensation as secondary... associated only with the higher forms of matter (organic matter)... « (Lenin (1), p. 38). Obviously this must count against any suggestions either that people are essentially incorporeal beings or that there might be an incorporeal yet personal God. No wonder that Lenin fumed against Mach: »That means that there are 'immediate experiences' *without* a physical body, *prior* to a physical body'. What a pity that this magnificent philosophy has not yet found acceptance in our theological seminaries! There its merits would have been fully appreciated« (*Ibid.*, p. 234).

All this is very clear. Yet, although these are the aspects and implications upon which Lenin is here concentrating, it seems that the Marxist categories of materialism and idealism both are and need to be richer than this. Thus Lenin refers frequently to Engels, who in *Ludwig Feuerbach* divides philosophers into »two great camps«: »Engels... sees the fundamental distinction between them in the fact that while for the materialists nature is primary and spirit secondary, for the idealists the reverse is the case« (*Ibid.*, p. 24). I propose to end by listing a few of the main fundamental issues which I take to be at stake in this general confrontation, and I wish to say that on all these issues I count myself a materialist.

First, then, materialism asserts that there are, and that we know that there are, objects 'without the mind'. (The phrase *without the mind* has to be interpreted as meaning »independent of any mind at all«; or else we shall have some Berkeleyan claiming to be a materialist on the ground that Berkeley's system provides in its own way for objects independent of all *human minds*). Second, materialism asserts that spirit (»consciousness, thought, sensation«) is a function of certain complicated arrangements of this stuff which exists independently of all minds and mentality. A third fundamental element in materialism is, surely, the claim that the universe – which consists entirely and only of this stuff – is ontologically autonomous and requires no explanation 'outside' itself; there is not call for a sustaining First Cause, nor for an Orderer to impose Order. (Compare and contrast here the neo-Scholasticism of Wetter, pp. 301 ff.) This is not made explicit in Lenin, who was probably familiar only with the cruder ideas of a creation »in the beginning« and of miraculous supernatural interventions 'within' the universe.

Our last two suggested materialist principles are not perhaps necessarily inconsistent with a religious world-system, although the rejection of the fifth has been crucial for many attempts to reconcile science with religion. Of these last two suggestions the fourth is that we should count as materialist any contention that the public is epistemologically prior to the private. If we are prepared to do this then both Wittgenstein's *Philosophical Investigations* and Ryle's *The Concept of Mind* must be acknowledged as major contributions to materialist philosophy. Finally, and more traditionally, the materialist is one who insists upon a realist view of natural science; that science aims to describe – and to explain – what actually happens in the universe around us. A materialist must as such reject every suggestion that science is concerned only with the appearances. He cannot allow any debilitating 'interpretations' such as those urged by Osiander in his 'Preface' to the *de Revolutionibus* of Copernicus, by Cardinal Bellarmino on Galileo, and by Bishop Berkeley against the Newtonians (Popper).

BIBLIOGRAPHY

- | | | |
|--------------|-----|--|
| G. Berkeley | | <i>Principles of Human Knowledge</i> |
| M. Cornforth | (1) | <i>Science versus Idealism</i> (London: Lawrence & Wishart, 1946). |
| | (2) | <i>In Defence of Philosophy</i> (London: Lawrence & Wishart, 1950). |
| | (3) | <i>Marxism and the Linguistic Philosophy</i> (London: Lawrence & Wishart, 1965). |
| R. Descartes | (1) | <i>Discourse on the Method</i> |
| | (2) | <i>Meditations on First Philosophy</i> |
| D. Hume | (1) | <i>A Treatise of Human Nature</i> |
| | (2) | <i>An Enquiry concerning Human Understanding</i> |
| I. Kant | | <i>A Critique of Pure Reason</i> |

- V. I. Lenin (1) *Materialism and Empirio-Criticism* (London: Lawrence & Wishart, 1952).
- (2) *Philosophical Notebooks* (translated by C. Dutt and edited by S. Smith: London: Lawrence and Wishart, 1961).
- J. Locke *An Essay concerning Human Understanding*
- K. R. Popper "Three Views of Human Knowledge" in *Conjectures and Refutations* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963).
- G. Ryle *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949).
- P. A. Schilpp (Editor) *The Philosophy of G. E. Moore* (Evanston and Chicago: Northwestern University Press, 1942).
- G. A. Wetter *Dialectical Materialism* (translated from the original German by P. Heath: London and New York: F. A. Praeger, 1958).
- L. Wittgenstein *Philosophical Investigations: Philosophische Untersuchungen* (in both English and German: Oxford: Blackwell, 1953).

Marek Fritzhand:

Der ethische Gedanke beim jungen Marx

Nolit, Beograd 1966 (285 S.)

Ins Serbokroatische übertragen
von Svetozar Nikolić

Dieses interessante Werk von Marek Fritzhand, Professor der Ethik an der Philosophischen Fakultät in Warschau, ist in der polnischen Originalfassung im Jahre 1961 erschienen. Wenn wir interessant sagen, meinen wir damit *den Versuch* des Verfassers, aufgrund von Texten des jungen Marx nicht nur die Möglichkeit, sondern auch das Vorhandensein einer marxistischen *normativen Ethik* als eines in sich abgerundeten und hinreichend begründeten, wissenschaftlich-philosophischen Systems aufzuweisen, das implizite und explizite im Bereich der Marxschen Gedanken enthalten wäre.

Sowohl die Wurzeln der Anregung zu dieser systematischen Entfaltung und Konstituierung einer Marxschen oder marxistischen Ethik als auch der Geist, von dem dieses Bestreben getragen ist, sind in der gegenwärtigen, geschichtlich-gesellschaftlichen und das heißt auch in der politischen Gärung und der Suche nach neuen Wegen zu finden, die zu einem mehr oder minder radikalen Bruch mit dem jahrzehntlang herrschenden stalinistischen Dogmatismus und Schematismus sowohl in der Praxis als auch in der Theorie des »Aufbaus des Sozialismus« geführt haben, was besonders im Laufe der vergangenen zehn Jahre deutlich zum Ausdruck gekommen ist. Ganz allgemein ausgedrückt ist das jenes Wollen, das sich – gestützt auf die ein halbes Jahrhundert alten Er-

fahrungen im Kampf für den Sozialismus, der sich in einer und eigentlich in seiner einzigen und faktisch dominanten etatistisch bürokratischen Form im wesentlichen als unhaltbar erwiesen hat – der Humanisierung sowohl desselben Sozialismus als auch des Marxismus als der Theorie der sozialistischen oder kommunistischen Praxis zuwendet. Deshalb kann der Versuch des Verfassers, eine Ethik im Rahmen des Marxschen oder des zeitgenössischen marxistischen Gedankens aufzustellen, weder aufgrund seines historischen noch seines theoretischen Ursprungs ähnlichen Versuchen beispielsweise der Theoretiker der II. Internationale oder des sgn. Austromarxismus gleichgesetzt werden, die die Marxsche »wissenschaftliche« (geschichtlich - gesellschaftlich - ökonomisch - politische) gedankliche Orientierung durch die Kantsche Ethik vervollständigen wollten. Die gedankliche Ausrichtung des Verfassers bewegt sich ebenfalls nicht in der Richtung jener Thesen, die besagen, daß der Kern der Marxschen revolutionären Gedankengänge eigentlich ausschließlich in seiner Ethik zu suchen sei, in der angeblich sein historisch - sozialer - ökonomischer Determinismus überwunden wird (z. B. der Fall mit M. Rubel und den bürgerlichen Kritikern von Marx). Seinen eigenen Stellungen ist zu entnehmen, daß sich M. Fritzhand diesen beiden Lösungen gegenüber kritisch verhält, aber auch einer dritten gegenüber – was übrigens schon aus dem Versuch selbst, eine marxistische normative Ethik zu konstituieren, hervorgeht – nämlich verschiedenen, überwiegend bürgerlichen, zeitgenössischen Theorien gegenüber, die behaupten, aus dem Marxschen so offensichtlichen und wissenschaftlich beweisbaren Determinismus könne gar keine Ethik hervorgehen, die innerlich wissenschaftlich mit den Grundlagen

seiner ganzen philosophischen Position kohärent wären.

Also die Anregung, der Sinn und der Geist des Versuches von Fritzhand, der seinen eigenen Worten nach eine »Rekonstruktion der Marxschen ethischen Gedanken« und die Konstituierung einer marxistischen normativen Ethik anstrebt, haben ihren spezifischen historischen Ausgangspunkt, wenn man unter »historisch« unsere aktuelle Gegenwart von dem Ende des zweiten Weltkrieges bis auf den heutigen Tag versteht. Und das wichtigste Movens ist in einer humanistischen Orientierung zu suchen, die sich zum Teil schon ganz offen durch das »Zurückgreifen« auf die Texte des sgn. jungen Marx kundtut.

Sobald man sich jedoch mit der Fritzhandschen Fragestellung vertraut macht und im Zusammenhang damit auch seine explizite Ankündigung der Methode gelesen hat, mit Hilfe derer er seine Forschungen durchzuführen beabsichtigt, wodurch auf eine gewisse Weise sowohl der Gegenstand als auch der Inhalt und der Rahmen der Forschung vorbestimmt sind, wird man sich überzeugen, daß trotz allem Gesagten der Verfasser in *Wesentlichen*, also in einer *philosophischen* Dimension eigentlich auf allen jenen *theoretischen* Standpunkten bleibt, denen er sich im Buch mehrmals wörtlich kritisch widersetzt. Das geht schon aus dem *Zugang* des Verfassers zum gestellten Problem hervor, was selbstverständlich auch eine ihm adäquate *Methode* impliziert, aber das Wichtigste und Entscheidende darin ist das Nichtbeachten der *Dialektik* der Marxschen Gedankengänge, wobei auch Hegel selbst in diesem ganzen Werk sehr schlecht abschneidet.¹ Deshalb kommt es dazu, daß man Marx einerseits als *Theoretiker* und andererseits, und zwar expliziter-

weise, methodisch völlig getrennt von dem ersten als Ethiker behandelt. Der Verfasser sieht nicht, daß er sich schon dadurch *faktisch* alle jene wesentlichen Voraussetzungen (oder besser gesagt: eine einzige!) sowie die Konsequenzen und Resultate, die zwangsläufig daraus hervorgehen und gegen die er selbst ankämpft, angeeignet hat, wie sie in den Thesen und Theorien der bürgerlichen Kritikern über Marx und jener marxistischen Theoretikern oder Marxologen, die nicht bis zum Kern der Marxschen Gedankengänge vorgedrungen sind, enthalten sind. Denn für Fritzhand ist die Theorie eines und die Ethik etwas anderes; und anders geht es ja auch gar nicht, wenn man die Entfaltung einer (nicht nur der Marxschen!) – normativen Ethik anstrebt. Bereits dieses Insistieren auf dem Normativen impliziert die Spaltung in das Theoretische und das Ethische (= Praktische), wobei man dann nicht sieht oder zu vergessen pflegt, daß jede Ethik als Ethik ihrem Wesen nach immer normativ ist. Das bemerkt sogar der Verfasser selbst, bzw. er ahnt es, so daß er konsequent zwischen dem sg. »Ethologischen« und dem »Ethischen« unterscheidet, wobei sich das Ersterere auf den sozial-geschichtlichen Ursprung der Moral bezieht, die Entstehungsbedingungen, die Genesis, die Rolle in der Gesellschaft usw. (also im Sinne eines soziologischen Zugangs zu dem ethisch-moralischen Phänomen als einer empirischen Tatsache) und das Letztere auf das Ethische »im wahrsten Sinne« (= auf das Normative). Aber diese Distinktion des Verfassers ist andererseits doch nur unter dem Aspekt der *primären Spaltung* des Ethischen und des Theoretischen getroffen, so daß das ganze Problem in dem geschlossenen Kreis der absoluten Gegensätze (die Hegel als verstandesmäßige bezeichnet hätte) gestellt, erfaßt und trütiert wird, und die Dialektik der Entwicklung des erörterten Gegenstandes wird einzig auf Folgendes zurückgeführt: sowohl das eine als auch das andere und eines neben dem anderen unter der Bedingung ihrer nachträglichen verbalen »Verschmelzung«.

Wenn man beispielsweise das, was auf den Seiten 24–28 vorgetragen wird, aufmerksam durchdenkt, wird man vor allem sehen, wie der Verfasser auch auf die Erforschung von Marx' Texten diese moderne scientistisch-positivistische, semantisch-axiologische theoretische Konstruktion mit den Begriffen der indikativ-deskriptiven Urteile und der Werturteile und -Aussagen überträgt. Er ist

¹ An keiner einzigen Stelle in diesem ganzen Buch werden wir ein Zitat aus Hegel finden. Das ist allerdings nicht unumgänglich und wäre es besonders dann nicht, wenn nicht viel weniger bedeutende Autoren zitiert wären, deren Thesen der Verfasser viel Wichtigkeit beimißt, und wenn Hegel nicht – immer nur nebenbei – ungenau oder sogar ganz falsch interpretiert würde, so daß man oft jenes alte schematische und dogmatische, oberflächliche und fast vulgarierte Bild von Hegel bekommt. Außerdem würden Hegels Texte dem Verfasser eine große Hilfe bedeuten, die echte Dimension der Fragestellung zu erfassen!

der Meinung, daß er sich mit einem solchen »theoretischen Apparat« des modernen, völlig in die Irre gegangenen und geschichtlich sinnentleerten Neopositivismus kompetent »auf die Suche« nach Marx' »moralischen Aussagen und Urteilen« machen könnte. Marx ist hier wirklich schon sehr »verkommen«, wenn er als Objekt für solch eine konstruierte theoretische bürgerliche Akrobatik erhalten muß! Andererseits erhalten wir aufgrund dieses Standpunktes des Verfassers folgendes gedankliches Schema, wonach es gäbe eine (selbstverständlich, Marxsche!):

1. Theorie (die materialistische Geschichtsauffassung),
2. Methode (die materialistische Dialektik) und
3. Ethik (als normative Disziplin).

Dieses Schema unterscheidet sich von dem nur allzugut bekannten dogmatisch-vulgarisierten des Diamat nur dadurch, daß ihm noch – die Ethik hinzugefügt wurde, was aus philosophischer Sicht keinesfalls dieses ganze Gebäude einstürzen läßt. Die Dogmatiker und Bürokraten werden sich nicht ereifern, wenn sich in dieser Konstruktion auch ein wenig Ethik als Dekoration des bestehenden Zustandes vorfindet, weil sie sowohl ihrem Sinne als auch ihrem Geiste nach in ihrer Blutarmut und ihrer Leistungsunfähigkeit ungefährlich ist. Denn während sich diese Ethiker und Philosophen auf die Moralität berufen, kann diese tägliche, faktische, entfremdete, nicht-moralische, un-vernünftige Praxis und Wirklichkeit ihren eigenen Weg gehen, selbstverständlich im Namen des Sozialismus und dieser proklamierten und deklarativ angenommenen Moral (die, auf diese Weise gebilligt, allein durch diese Tatsache zur – sozialistischen wird!). Marx' gedankliche Intention war nicht von einem so revolutionären Pathos getragen, daß er moralische Äußerungen und Urteile abgegeben hätte, die wir Marxisten zusammen mit den Neopositivisten dann semantisch und axiologisch deuten und auf denen wir ein fertiges und abgerundetes normatives ethisches System »aufbauen« und rekonstruieren könnten.

Deshalb pendelt der Verfasser ständig zwischen diesen beiden genau fixierten entgegengesetzten Polen hin und her, und es gelingt ihm nicht, sich im Laufe des ganzen Buches aus diesen Widersprüchen herauszulavieren, weil sowohl sein Ausgangspunkt als auch seine grundlegende Voraussetzung ein metho-

disch gegebener und bewußt angenommener reiner Widerspruch ist. So reiht sich ein offensichtlichlicher Widerspruch an den anderen (gemeint sich nicht die dialektischen!), und alles deshalb, weil sich das Denken des Verfassers in jenem Bereich und innerhalb d. h. auf der Grundlage jenes Gedankenapparates bewegt, der einer bestimmten spezifischen, eben der bürgerlichen Form des gesellschaftlichen Lebens, der Art des menschlichen Daseins und der wesentlichen Struktur der (posthegelianischen) bürgerlichen Welt² völlig adäquat ist.

Die *Übernahme* dieses fertigen, gedanklich - theoretischen Schemas kann nicht nur als ein »schablonenhaftes Vorgehen« bezeichnet werden, da von etwas viel Tieferem und geradezu geschichtlich - epochemachendem Wesentlicherem und Schicksalhafterem, für diese thematische Frage Entscheidenderem die Rede ist. In der Nachfolge der Marx'schen revolutionären Gedanken de Praxis – in deren Rahmen auch der Verfasser dieses Buches denkt oder zu denken wünscht – ist nämlich nicht von einer »Übernahme«, »Übertragung« und »Ausfüllung« eines inhaltlich gegebenen, traditionellen Kategorienapparates (in diesem Falle einer normativen Ethik) die Rede, sondern von einer radikal-kritischen Zerstörung sowohl dieses von der bürgerlichen Theorie übernommenen theoretischen Schemas und seines genau bestimmten Sinnes als auch seiner realen geschichtlich-gesellschaft-

² Es ist aufschlußreich, hier auch die Stellungnahme des Verfassers der Vorrede zu diesem Buch, Vuko Pavičević, anzuführen, der – ohne Rücksicht auf seine Übereinstimmung mit Fritzhand (bzw. gerade deshalb!) in Bezug auf die Methode – sehr genau die ganze Sache in ihrem Wesen trifft und aufdeckt. Er sagt: »Um das Bestehen eines solchen (normativ-ethischen – M. K.) Systems bei Marx zu beweisen, hat Fritzhand alle grundlegenden Kategorien der traditionellen normativen Ethik angewandt und für sie einen konkreten Gehalt in den Frühschriften von Marx gesucht. (Das ist ein methodologisches Vorgehen, das schablonenhaft aussehen könnte, es ist jedoch unumgänglich, wenn man das Bestehen eines ethischen Systems bei Marx beweisen will; auch der Marxismus ist nicht in der Lage, wesentlich neue ethische Kategorien zu schaffen, sondern er muß die bereits bestehenden mit neuem Inhalt versehen.)« – Einleitungswort, S. 12.

lichen Basis, auf der es als das Bewußtsein einer spezifischen geschichtlichen Art des Seins aufgebaut wurde (»Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein« – Marx). Der dialektische Gehalt von Marx' Gedanken (übrigens auch der Hegelschen Philosophie), besteht nicht darin, daß er einerseits die Theorie des Bestehenden und andererseits das ethische Postulat (die Norm) von dem wäre, was sein sollte, weil dieses Bestehen schon in seinem Grund kritisch vom Standpunkt dessen, was noch nicht ist, aber möglich ist, gesehen wird. Die Frage nach der Möglichkeit des Bestehenden und Gegebenen ist also in dem (gedanklichen und tätigen) Ursprung enthalten, und daraus geht weiter hervor, daß auch die *Frage nach der Möglichkeit* (der traditionellen, normativen Marxschen, marxistischen und jeder anderen) Ethik immer unumgänglich als *conditio sine qua non* in jeder wirklich kritischen radikalen, zu Ende gedachten, revolutionären und folgerichtigen zeitgenössischen Philosophie und besonders der marxistischen enthalten ist.

Fritzhand hat sich jedoch (er ist aber nicht der einzige!) von einem »dringenden Bedürfnis« nach einer marxistischen (normativen) Ethik verleiten lassen, und zwar in einer Gedankenfolge, die ihm einerseits von den bürgerlichen theoretischen Formen solcher Ethik und andererseits von der auf dem gleichen Standpunkt stehenden Kritik an der Unzulänglichkeit oder dem Nichtvorhandensein einer normativen Ethik in Marx' Philosophie, die damit angeblich behoben werden sollten, suggeriert wurden. Von vornherein solch eine fertige Lösung annehmend und von ihr ausgehend hat Fritzhand seine Aufgabe darin gesehen, in Marx' Texten nach – wie er sich selbst ausgedrückt hat – expliziten »Aussagen, die sich auf die Moral beziehen«, zu suchen, sie zu finden und zu analysieren, und nicht »von der Analyse seiner gesellschaftlich-geschichtlichen Theorie auszugehen.« (S. 25). Dadurch hat Fritzhand ebenso deutlich den Gedanken zum Ausdruck gebracht, daß Marx' Ethik nicht in seiner gesellschaftlich-geschichtlichen Theorie enthalten sei und daß man sie dort nicht finden könne! In der »Theorie« nicht, das stimmt, denn Marx' Sicht ist keine theoretische, am wenigsten in dem eben genannten Sinn, sondern primär und einzig einer praktische (im Sinne der Praxis!), was weiter heißt, daß es in ihr keinen Raum für das »Theoretische«

oder für das »Ethische« (»Praktische«) als selbständige und nachträglich verbal verschmolzene oder »vereinigte« getrennte gedankliche und tätige Gebiete gibt. So kann man der eigenen Behauptung von Fritzhand nach (S. 24) von der Analyse der *Marx'schen Auffassung von der Geschichte* nicht zu einer »Rekonstruktion« seiner Ethik kommen, was, richtig aufgefaßt bedeuten würde, daß *aus dem Wesen* des Marx'schen Gedankens keine Ethik hervorgehen könne. Der Verfasser beabsichtigt jedoch nicht uns das zu sagen, weil er diesen im wesentlichen positivistischen Ausgangspunkt als wahren angenommen und bestätigt hat, wonach dann einerseits die Theorie (die objektiv-wissenschaftliche Analyse des Bestehenden) und andererseits die Ethik (als Wissenschaft von dem, was sein sollte) nicht nur möglich, sondern geradezu *unumgänglich* wären. In der Nachfolge solcher Gedankengänge kommt es dann zwangsläufig dazu, daß der Marx'sche Begriff der *Praxis* in eine *moralische Tätigkeit des Einzelnen* verwandelt wird, die dann ebenso zwangsläufig als »Gegenstand« einer besonderen (wissenschaftlichen) Disziplin – der *Ethik* erscheint. Fritzhand sieht nicht ein, daß sich auf diese Weise seine eigene Position weder von der Kantschen noch von der neukantschen (der Theoretiker der II. Internationale), noch von jenen Theoretikern, die den Marxismus oder seine »revolutionäre Seite« (M. Rubel) der Ethik gleichsetzen (was übrigens auch Fritzhand tut, wenn er den Marx'schen »Aktivismus« für die –Ethik vorbehält!) *wesentlich unterscheidet*, noch von jenen Theoretikern, die von demselben Standpunkt ausgehend die Möglichkeit der Marx'schen Ethik negieren, weil die mit der »objektiv-wissenschaftlichen Analyse« seiner »gesellschaftlich-geschichtlichen Theorie« unvereinbar sei. Wer nicht die Hegelsche Kritik an allen diesen und ähnlichen Standpunkten (es handelt sich im Grunde immer nur um einen – den dualistischen), durchgearbeitet hat, der wird nicht leicht aller innerer Widersprüche und unüberbrückbarer Schwierigkeiten, die sie in sich bergen, Herr werden können.

Daß das auch Fritzhand nicht gelungen ist, kann man am besten daran sehen, daß er unter anderem versucht, sogar die *Freiheit* innerhalb des traditionellen Begriffspaars: Determinismus – Indeterminismus, die als abstrakte Gegensätze bereits in der bürgerlichen Philosophie überwunden wurden (von He-

gel ganz zu schweigen!) zu erfassen, bestimmen und unterzubringen. So nimmt er beispielsweise an, daß die Marxsche Lehre unbedingt als *Determinismus* aufgefaßt werden müßte (S. 246-7), fügt jedoch gleich (wie das in solchen Fällen üblich ist) eine Korrektur hinzu, daß es sich nicht um einen »gewöhnlichen«, sondern um einen »aktivistischen Determinismus handle. In der Folge wird dieser Marxsche Determinismus sogar zu einem »historischen,³ was äquivalent sein sollte, es aber trotzdem nicht ist, denn an einer Stelle heißt es:

»Der historische Determinismus kann von zweierlei Art sein: entweder ein fatalistischer oder ein aktivistischer.« (S. 245).

Am Ende dieser ganzen Betrachtung steht folgende Formulierung als Lösung des Problems:

»Die Ethik der historischen Aktivität und der Marxsche historische Determinismus stehen nicht im Widerspruch zueinander, sondern sie stellen eine sich gegenseitig harmonisch ergänzende Einheit dar.« (S. 245).

Wie sie sich aber »harmonisch ergänzen« und was für eine »Einheit« das ist, wird auf philosophische Weise weder gezeigt noch ausgeführt, so das dies bloß Behauptungen bleiben. Eines ist jedoch sichtbar: daß nämlich der Begriff des *Geschichtlichen* in einem rein *soziologischen* Sinne aufgefaßt und interpretiert wird, was ebenfalls zwangsläufig aus dem ganzen oben dargestellten Standpunkt des Verfassers hervorgeht. Daß dem so ist, soll folgendes Zitat beweisen:

³ Determinismus bleibt jedoch Determinismus, was immer für ein Attribut wir ihm nachträglich hinzufügen. (Wir haben die Gelegenheit zu beobachten, daß in Marx' Namen sogar mit dem Begriff - »dialektischer Determinismus« operiert wird, was nicht nur eine *contradictio in adiecto* ist, wie beispielsweise das hölzerne Eisen, sondern vom Marxschen Standpunkt aus ein dialektisches Absurdum.) Hier ist aber nicht vom Determinismus oder Indeterminismus als solchem die Rede, sondern von einer Denkweise, die sich im Rahmen dieser rein theoretischen (im wesentlichen metaphysischen) Konstruktionen bewegt und in diesem Rahmen bleibt, Konstruktionen, die nicht nur bei Marx sondern bereits bei Fichte und Hegel überwunden sind.

»Marx' Theorie ist jedoch weder eine metaphysische noch eine spekulative Geschichtsphilosophie noch eine eschatologische Theodizee. Wenn wir ihr den Namen »Geschichtsphilosophie« geben - gegen den sich die Positivisten so wehren - dann ist das eine *wissenschaftliche* Geschichtsphilosophie, die aus rein empirischen Prämissen und empirisch kontrollierbaren Fakten hervorgeht, aus dem historischen Prozeß, so wie er in der menschlichen Erfahrung und der menschlichen Praxis ist und in den einzelnen Gesellschaftswissenschaften, die diese Erfahrung und diese Praxis erläutern und erklären.« (S. 234).

Von dem eben Genannten führt schwerlich ein Weg zum »authentischen Marx«, den Fritzhand sucht, weil darin alle jene Voraussetzungen enthalten sind, die von den Marxschen Gedanken kritisch überwunden und als ihr eigenes Negativum abgeschafft wurden. Alle angeführten Thesen des Verfassers sind im Schoße des reinen Positivismus entstanden. Denn die Marxschen Gedanken sind weder wissenschaftlich noch stellen sie eine Geschichtsphilosophie dar oder gehen aus »rein empirischen Prämissen und empirisch kontrollierbaren Fakten hervor«, noch aus dem historischen Prozeß *als solchem, wie er ist*, und am wenigsten sind sie in »einzelnen Wissenschaften von der Gesellschaft, die diese Erfahrungen und diese Praxis erläutern« enthalten!

Hier ist die Marxsche philosophische Dimension der *Geschichtlichkeit* völlig verschwunden, wonach einzig vom Standpunkt dessen, was noch nicht ist, also vom Standpunkt der Möglichkeit, anders zu sein als es ist, auch die Erscheinung des Faktischen als des Gegebenen und Fertigen in der Form der »reinen empirischen Tatsache« gerade dadurch ermöglicht wird, daß das dialektisch-kritische, also revolutionäre Denken der Praxis nicht innerhalb des sgn. »historischen Prozesses als solchem, wie er ist«, bleibt und verharrt, sondern ihn bereits in seinem Ursprung transzendiert. Andernfalls würde es sich auf die bloße Konstatierung und Anerkennung der bestehenden, theoretisch »aufgefaßten« Welt der fertigen Sachen und »Tatsachen«, also sich in den positiven Gedanken der gegebenen Positivität auf dem Standpunkt des Positivismus als der gedanklichen und Tätigen, eben der lebensbedingten, bewußten Adäquation mit der bestehenden, verdinglichten, entfremdeten Welt verwandeln.

Es hilft dem Verfasser hier auch nicht, sich auf Marx' Aktivismus zu berufen, wenn dieser Aktivismus als etwas den wesentlichen Marxschen Gedanken *Außerliches*, Hinzugefügtes, sie notwendig *Ergänzendes* aufgefaßt wird. Der Autor sagt:

»Der Aktivismus der Marxschen Ethik steht nicht im Widerspruch zu seiner materialistischen Geschichtsauffassung, sondern er vervollständigt diese Auffassung.« (S. 242).

Woher, von wem stammt dieser Zusatz, welcher Art ist er und zu welchem Zweck soll er einer philosophischen Position beigelegt werden, wenn er nicht im Wesentlichen in ihr enthalten ist – diese Fragen bleiben offen. Andererseits weist diese Tatsache aber darauf hin, daß wir es mit einer theoretischen Konstruktion zu tun haben, die im *Wesentlichen nicht innerlich* mit den Marxschen Gedanken verbunden ist. Es dürfte hier genügen, nur auf seine I. These über Feuerbach zu verweisen, um zu sehen, was für einen Sinn dieser Aktivismus in der Marxschen Philosophie hat; es wird dann nämlich sofort deutlich, daß Marx – nachdem er die Hegelsche dialektisch-geschichtliche Schule absolviert hat – sehr weit davon entfernt ist, die Aktivität des Subjekts, die Rolle und die Bedeutung des »subjektiven Faktors«, seines Bewußtseins, Willens, seiner Bedürfnisse usw. für ein besonderes, von der wesentlichen, fundamentalen Grundlage seiner Philosophie abgespaltenes Gebiet zu reservieren in der Form einer (normativen) Ethik als der »Ergänzung« zu jenem, was bereits in den Grundlagen dessen, *gerade dadurch revolutionären Gedanken der Praxis* enthalten ist, die auf die Veränderung und Zerstörung der bestehenden Welt ausgerichtet sind. Deshalb kann von den Grundlagen der Marxschen Philosophie ausgehend dieser »Aktivismus« nicht – wie es Fritzhand annimmt – der Notwendigkeit, dem Vorhandensein oder der Möglichkeit einer (Marxschen) – *Ethik* gleichgesetzt werden, da dieser Aktivismus schon in dieser sogenannten Marxschen »materialistischen Geschichtsauffassung« enthalten ist.

Wenn wir sagen in der »sogenannten«, meinen wir damit, daß der Marxsche Gedanke der Praxis nicht als eine Weltanschauung trätiert werden kann, wie es Fritzhand an mehreren Stellen tut. Davon handelt nicht nur die I. oder die XI. These über Feuerbach sondern das ganze Werk von Marx, so daß hier nicht bloß von einer Erläuterung, Auf-

fassung, Anschauung, Deutung, Kontemplation (Theorie) usw. die Rede sein kann, sondern nur von der Veränderung dieser bestehenden entfremdeten Welt, was auch der Ausgangspunkt, die wesentliche Grundlage, die Forderung, der Sinn und das Ergebnis der gesamten Marxschen Position ist.

Denn Marx steht nicht – zum Unterschied von Hegel und jeder anderen Philosophie als Philosophie, von diesem zeitgenössischen Neopositivismus ganz zu schweigen – auf dem Standpunkt der Philosophie als solcher (= das Wissen von dem was ist als Ganzheit – das Ganze ist das Wahre – Hegel!) sondern auf dem Standpunkt der Verwirklichung der Philosophie.

Deshalb wird vom Marxschen Standpunkt aus die wesentliche Frage nicht mehr lauten: Was und wie ist etwas? sondern die primäre Frage lautet: Warum ist es gerade so und nicht anders, oder: Kann dieses Etwas (das Seiende, Gegebene, Faktische) anders sein als es ist; damit befinden wir uns schon in dem wesentlich neuen geschichtlich-gedanklichen, praktischen Bereich, in dem die Möglichkeit des Andersseins als das wesentliche Werden der wirklichen humanen Welt erscheint und offenbar wird, in deren Perspektive, d. h. in der Perspektive des Zukünftigen auch das, was überhaupt ist, existiert. Auf diese Weise hört Marx auf, ein Theoretiker der bestehenden Welt (als Ökonomist, Soziologe, Politiker usw.) zu sein, und dadurch ist er auch kein Ethiker mehr, der aus der Sicht der Theorie von dieser (entfremdeten Welt, bzw. aus der Sicht dieser so verstandenen und akzeptierten Welt nur das, was in dem Horizont dieser Welt bloß sein sollte, postulierte. Die Forderung nach der Veränderung des Bestehenden (der Welt) ist bei Marx kein ethisches Postulat, da sein Gedanke auf der Einheit von Sein und Denken, von Sein und Sollen fußt, das heißt auf dem bewußten Sein oder der Praxis als der Möglichkeit der Freiheit, die in der Tat das Fundament der menschlichen Welt und des Menschen selbst ist.

Um zum Schluß zu kommen: Der Versuch von M. Fritzhand, aufgrund der Marxschen Texte eine normative Ethik aufzubauen, hat sich trotz aller darauf verwandter Mühe als ein wesentlicher Fehlgriff und Mißerfolg erwiesen. Vielleicht hätte sich der Mißerfolg dieses Versuches für die marxistische Denkweise als fruchtbarer erwiesen, wenn er auf einer höheren philosophischen Ebene unternommen worden wäre, weil

dann die ganze Tragweite der Fragestellung überblickbarer gewesen wäre und weil man leichter alle daraus resultierenden Konsequenzen hätte ziehen können: Daß nämlich durch ein System der normativen Ethik nicht der Aufhebung, und der Realisierung der Philosophie und auch der gleichzeitigen Veränderung der bestehenden, verdinglicht-entfremdeten Welt gedient wird, vielmehr im Gegenteil ihrer Erhaltung, Bestätigung und Anerkennung in dem, was bereits ist. Und das Endergebnis: Man bleibt im Rahmen und auf der wesentlichen Grundlage dieser gegebenen Welt – das ist der reinste Positivismus als das ihr adäquate »geistige Aroma«, also eine Form und eine Art der Existenz des kollektivierten, technifizierten und dehumanisierten »Massenmenschen«. Die Frage ist, ob das sein einziges Schicksal und seine einzige Perspektive sein muß?! Aufgrund der normativen Ethik bestimmt!

Es muß jedoch betont werden, daß dieses Werk von Marek Fritzhand – auch neben der oben aufgezählten Schwierigkeiten, die es nicht gelöst hat, und der Grenzen, die es nicht zu

überwinden vermochte – weit alle sogenannte ethischen Theorien überragt, deren einzige Aufgabe im Rahmen des Sozialismus die Apologetik des bestehenden Zustandes und die Rechtfertigung der Parteipolitik ist. Das ist das geistige Klima, aus dem, wie wir wissen, jene traurigen, grauen, ideenarmen Produkte entstehen, die alles andere sind nur kein ernster Versuch, offen und kritisch das ethisch-moralische Phänomen als eine Art des menschlichen Daseins und eine der Formen seines Bewußtseins zu erleutern. Fritzhand hat das aufrichtig und ehrlich angestrebt, und da liegt der wirkliche Wert seines Buches neben dem, was schon eingangs erwähnt wurde. Mißerfolg in solch einer Situation ist eigentlich kein Mißerfolg, weil er sowohl dem Verfasser selbst als auch anderen als Ansporn dient, weiter zu forschen. So haben auch wir es aufgefaßt. In diesem Sinne könnten diese kritischen Anmerkungen zu seinem Buch vielleicht einen Ausgangspunkt für eine weitere Diskussion über dieses Problem bilden.

Milan KANGRGA

ANNUAL MEETING OF THE CROATIAN PHILOSOPHICAL SOCIETY

The Croatian Philosophical Society held its regular annual meeting at the Faculty of Arts in Zagreb December 22 and 23, 1966. The meeting was expected to complete its work within one day, but as it became obvious that the items on the agenda demanded more time, it was extended over two days – the first day from 10.00 to 13.00 and from 16.00 to 23.00 and the second day from 09.00 to 18.30.

There had been great interest in the meeting in advance and most of the Zagreb members of the Croatian Philosophical Society took part. Attendance by members from other parts of Croatia was limited, partly because of the usual difficulties with leave and travelling expenses, and probably even more because the decision to convene the annual meeting had not been adopted until ten days before it was held, with the members receiving the invitation to attend only 7-8 days prior to the meeting (according to the Statutes of the Croatian Philosophical Society the Executive Committee must inform the membership about the date of the annual meeting at least a fortnight in advance). However, together with some fifty (out of a total of 186) members of the Society the meeting was attended by more than two hundred scientific, cultural and public workers and students from Zagreb.

The meeting was expected to be rather stormy, and the expectation proved right. After the President of the Croatian Philosophical Society, Danilo Pejović, had opened the meeting, the delegates elected, without much argument, a working presidency, those who would keep the minutes and verify them, and an election commission. However, in connection with the agenda (1. Opening of the meeting and election of working bodies, 2. Report of the President of the Croatian Philosophical Society, 3. Proposal of the Croatian Philosophical Society for the reorganization of the Yugoslav Philosophical Association, draft Statute of the Federation of Philosophical Societies of Yugoslavia, and election of a delegation to represent the Croatian Philosophical Society at the annual meeting of the Yugoslav Philosophical Association, 4. The work of the editorial board of the periodical *Praxis* and election of a new editorial board, 5. Report of the Control Committee, 6. Election of new Executive and Control Committees, and 7. Eventualia), delegates proposed three changes one of which (that the «election of the delegation of the CPS to the annual meeting of the YPA» should be transferred from item 5 to 6) was not adopted until after lively discussion.

When one of the editors of *Praxis* (R. Supek), who is not a member of the CPS, rose to speak during the debate on the agenda, the Vice President of the CPS Ante Marin raised the «question of principle» whether non-members should be allowed to speak. The assembly gave an affirmative reply to this question, but what aroused the delegates disapproval was that such a «question of principle» was raised in connection with R. Supek who, although not formally a member of the CPS, has made considerable contributions to the work of the Society both as one of the editors of *Praxis* and as one of the most frequent speakers at the symposia of the CPS.

The Secretary of the CPS having submitted his resignation three months before the annual meeting (because of disagreement with the actions of the President and Vice President), the report on the Society's activity in the past year was submitted by the President himself. He tried to justify the fact that in 1966, for the first time since the CPS was founded, the traditional annual philosophical symposium had not been organized, giving as reasons financial difficulties and the concern of the Executive Committee with organizational questions. He described as successes the two lectures by members and two by foreign lecturers that had been organized by the Executive Committee in the Society in the course of the year. But most of the report was taken up by criticism of the Executive Committee of the Yugoslav Philosophical Association (YPA) and by an explanation of the attitude of the President of the CPS towards the editorial board of *Praxis*. He maintained that the Yugoslav Philosophical Association was organized as »a centralized super-organization« and accused the Executive Committee of the Association of trying by »procedural manoeuvres« to obstruct the reorganization of the Association on federative and self-management principles. Referring to the action he had taken together with the Vice President of the CPS A. Marin over the past few months against *Praxis* and its editorial board, the President of the CPS and former editor of *Praxis* stated that his disagreement with the editorial board had begun when the periodical »got into certain difficulties because of some of its political texts which aroused a sharp reaction from the highest political forums in this country«, and especially »when finally, on another occasion, in the Sabor* debate of June 1966, even the Political Secretary of the Central Committee of the League of Communists of Croatia raised his voice«. D. Pejović then »found it would be most appropriate for the editorial board to resign and wait for the annual meeting to decide on the future appearance of the periodical«, but »other members of the editorial board« did not agree with him. He maintained that the President and Vice President of the CPS had not overstepped their authority by publishing in *Ujesnik* the »Announcement by the Croatian Philosophical Society«, and accused the editorial board of *Praxis* that in electing another editor-in-chief (R. Supek) and in undertaking measures for the formation of an advisory board it had exceeded its authority.

During the debate on the report of the President of the CPS speakers put forward numerous criticism of the work of the Executive Committee of the CPS and particularly the work of the President and Vice President. They stated that last year's Executive Committee, headed by the President D. Pejović, had shown much greater deficiencies in their work than any other previous committee since the foundation of the Society. Not only had the traditional December symposium failed to take place in 1966, for the first time in the history of the CPS, but the debating evenings with lectures by members of the Society which were previously organized regularly every two or three weeks, had been discontinued in 1966 (in the course of the whole year only *two* such lectures were held!). While the decline of other activities might partly be accounted for by financial difficulties, there was no justification for the reduction of this form of activity which does not call for financial resources (members of the Society do not receive fees for their lectures and no rent is paid at all for the premises where these lectures are held).

However, the complete absence of positive activity was not considered to be the main deficiency of the former Executive Committee and its President. Much worse was the fact that the President and the Vice President, chiefly without the backing of other members of the Executive Committee, but also without sufficiently firm resistance of the majority of them, had undertaken actions which were very harmful to the Croatian Philosophical Society and to Croatian and Yugoslav philosophy in general. Thus the President and the Vice President launched an action designed to paralyse the activity of *Praxis*, the most important activity of the CPS to date and which has established the Society's international reputation. The fact alone that they launched a campaign against a journal which has done so much for the development of philosophical life in Croatia and in Yugoslavia was ample indication of the harmful nature of their actions. However, that the President and the Vice President of the CPS had worked to paralyse *Praxis* was

* *Sabor* is the Parliament of Croatia.

neither their only nor their greatest fault. Much worse was the fact that in this effort they had used methods not previously known in the activity of the CPS.

One of these methods which should be mentioned first was the publication and dissemination of untrue reports about the editorial board of *Praxis* and its individual members. In *Ujesnik* of October 9, 1966, D. Pejović and A. Marin published a letter under the title »Announcement by the Croatian Philosophical Society« which, as stated in the »Rectification by the Editorial Board of Praxis« published in *Ujesnik* of October 16, 1966, contained a series of untruths. These untruths were exposed so irrefutably that D. Pejović and A. Marin did not even try to deny publicly any part of the »Rectification«. But D. Pejović and A. Marin had not spread untruths, which could harm the reputation and honour of members of the editorial board of *Praxis*, through newspapers alone, but also in many other ways, particularly by means of circular letters, which they sent in the name of the Executive Committee of the CPS to the Executive Committee of the Yugoslav Philosophical Association and the executive committees of the republican philosophical societies, and by means of personal statements at meetings of the Executive Committee of the CPS and in numerous personal conversations with members of the CPS and other individuals.

During the debate speakers indicated concrete facts about the misinformation which D. Pejović and A. Marin had spread in various manners about *Praxis* and members of its editorial board, and called on them to withdraw their accusations or substantiate them. In particular, several speakers demanded the accusers to substantiate their most serious political accusation – that *Praxis* had defended »Yugoslav unitarism« and »centralism«. »A periodical is not a cloud«, said one of the speakers during the debate, »which appears and vanishes, with one person seeing it as a camel and another as an old woman, and nobody knowing afterwards who saw what. I ask therefore, by whom, where, on what pages and in what texts centralism, unitarism, or strong-hand policies were advocated?«

To these and similar questions the President and the Vice President of the CPS did not reply. But although they did not even try to substantiate their accusations with arguments, they did not regard it necessary to withdraw them and to offer their apologies to those whose reputation and honour they had tried to harm.

Only one of the assembled delegates (J. Katušić) tried to substantiate the political accusations spread by the President and the Vice President of the CPS before the meeting. He introduced himself on his own initiative as a personal friend of D. Pejović and A. Marin and as former head of the Centre for Information of the Central Committee of the League of Communists of Croatia. His arguments amounted to alleged personal conversations and confidential information supplied by unidentified informants. In particular he accused one of the editors of *Praxis* of failing to submit to him some allegedly compromising information about certain Belgrade philosophers, while on the contrary the President of the CPS, D. Pejović, »had the courage« to inform him. However, when the accused editor of *Praxis* (who is also the writer of this article) refuted the accusations item by item, demanding among other things the identification of the informant and confrontation with him, the accuser, instead of persisting in his accusations, preferred to disappear from the assembly hall unobserved.

During the debate, speakers pointed out that the many deficiencies observed in the activity of the President and Vice President (each of which would have been sufficient to arouse the deepest disapproval) included one which might be termed misuse of responsible social duty. As the most flagrant example of this »deficiency« may be described the statement they printed in *Ujesnik* in the name of the Executive Committee of the CPS and even the whole CPS, although the Executive Committee had not been previously acquainted with the text of the announcement, and not even with the intention of D. Pejović and A. Marin to write and publish such an announcement. The explanation offered by D. Pejović and A. Marin that they could not consult the Executive Committee, because they acted in an »urgent procedure«, was not accepted by the assembly. Even disregarding the fact that there was no need for urgent action, no urgency can justify the President and Vice President suggesting by the text of their letter as if the entire Committee had approved of a letter which it did not know anything about. There is still less justification for the fact that the President and Vice President of the CPS did not at least afterwards inform the public that

at the meeting of the Executive Committee of the CPS, held on October 14, 1966 all attending members of the Committee had dissociated themselves from the »Announcement« in recorded statements.

Criticism of the President and Vice President of the CPS was also heard from among the members of the Executive Committee of the CPS; but while one of the members of the Committee called for »moderation«, another member recalled his earlier dissociation from the practices of the President and Vice President and added that beside moderation there were certain other important qualities as for instance adherence to principles, sensitivity to reason, and good will. Some speakers opposed giving publicity to »lobby talks«, but since no naive »talks« were involved here but an attempt to create, by spreading systematically untrue political accusations, very dangerous rumours about the editorial board of *Praxis* and its individual members, some of the speakers also put forward the opposite view that these rumours should be both discussed and dispelled publicly (as the members of the editorial board of *Praxis* have in fact done). Speakers also demanded that the assembly should hear the text of the resignation tendered by the Secretary of the CPS, V. Premcc, the letter of protest sent to the President of the CPS by the absent member of the Executive Committee of the CPS, I. Kuvačić, and the signed statements of members of the Committee dissociating them from the »Announcement by the CPS« which the President and the Vice President had published without authorization. But the President and the Vice President did not respond to the request that these documents should be read at the meeting.

On the third item of the agenda (Proposal of the CPS for the reorganization of the Yugoslav Philosophical Association and the draft Statute of the Federation of Philosophical Societies of Yugoslavia) the delegates heard a report by Ante Pažanin, member of the Executive Committee. He devoted most of his speech to attacks on the Executive Committee of the Yugoslav Philosophical Association (which allegedly »systematically avoided« the proposal of the Executive Committee of the CPS, put up »resistance«, etc.), and, on the other hand, to explaining the demand (which was not formulated in the written proposal of the Executive Committee of the CPS) that republican philosophical societies should act as supreme authorities in the philosophical life of their republics, with administrative powers as regards publishing and also all other forms of philosophical life. This report was interesting inasmuch as it showed that some members of the former Executive Committee of the CPS, who did not back the President and the Vice President of the CPS in their direct attacks on *Praxis*, were prepared to lend support to their indirect criticism of the journal (the President, the Secretary and two other members of the Executive Committee of the Yugoslav Philosophical Association were also members of the *Praxis* editorial board during the past two years).

Speaking during the debate on this item of the agenda, some delegates rightly criticized the peculiar »totalitarian« conception of a philosophical society as advocated by Ante Pažanin. Speakers also denied statements about alleged »resistance« which came from the Executive Committee of the YPA against the proposals of the Executive Committee of the CPS. It was clearly shown that the President and Vice President of the CPS, by a series of unfair practices, had tried to instigate and stir up a clash between the Executive Committee of the CPS and the Executive Committee of the YPA and that in certain cases they succeeded, by using inaccurate information, to mislead some of the Executive Committee of the CPS and obtain its approval for unfair practices. But despite this the Executive Committee of the YPA remained fair both towards the Executive Committee of the CPS and as regards the proposal submitted by this Committee. Thus the Executive Committee of the YPA carefully considered the proposal of the Executive Committee of the CPS, invited all republican philosophical societies to a discussion of the proposal, and even set up a commission of its own for work on changing and amending the Statutes of the YPA.

Describing their personal views on the proposal for the reorganization submitted by the Executive Committee of the CPS, members of the editorial board of *Praxis*, who were also members of the Executive Committee of the YPA, pointed out that they agreed with many parts of the proposed Statute, but that they regarded certain parts to be disputable or unacceptable. They pointed convincingly to certain advantages of the draft statutes prepared by the Slovene Philosophical Society and the commission of the Executive Committee of the YPA. The view was also heard that these organizational and statutory problems did not have the

momentous importance which the President and Vice President of the CPS wanted to attribute to them. After the members of the editorial board of *Praxis* had put forward their views, it became clear that the accusations about »resistance« were groundless as also was the blind acceptance of the draft statute of the YPA which was prepared by members of the Executive Committee of the CPS. It also became apparent that there was no ground for further statutory disputes. Thus this item of the meeting's agenda ended peacefully by a unanimous conclusion that the delegates of the CPS to the meeting of the YPA should not defend the imperfect statute drawn up by the Executive Committee of the CPS but the principles of equal philosophical association which the assembly had unanimously adopted.

With the conclusion of the third item on the agenda it became almost certain that the existing editorial board of *Praxis* would outlive the »criticism« and gain the confidence of the assembly. However, this appeared doubtful for a moment when the fourth item on the agenda was being discussed. During the debate on the report of the editorial board of *Praxis* which was submitted by the writer of this article (see the column »Chronicle«) and which also contained the proposal to extend the mandate of the existing editorial board widened by a new (and seventh) member, Mladen Čaldarović (in the place of D. Pejović, who had resigned), a delegate immediately submitted a draft list for a new editorial board of *Praxis*. The list was composed chiefly of advocates of the »middle« or »neutral-professional« line and did not include either Pejović or any of the existing members of the editorial board of *Praxis* except two. The delegate who submitted the proposal paid tribute to the existing editorial board of *Praxis* and dissociated himself from the political critics of the journal, but criticized its basic orientation and put forward the view that it had not reached a sufficiently high professional level. However, as the newly proposed editor-in-chief of *Praxis* (V. Sutlić) did not accept the candidature, the delegate himself immediately withdrew the whole proposal. Thus the proposal for a new editorial board for *Praxis* was withdrawn within less than three minutes after being put forward. The respective delegate seems to have himself become aware of the unpleasant impression aroused by his proposal and this perhaps provided an additional reason for his decision to withdraw it immediately.

Criticizing the proposal to elect a new editorial board for *Praxis*, some of the delegates opposed the suggestion of the existing board that it should be widened by one member. They believed that if the editorial board was re-elected unchanged (only without D. Pejović), this would best express the assembly's support and recognition for the existing editorial board. However, this suggestion was withdrawn following the explanation given by one of the editors regarding the election of a new member who drew attention to the vast volume of work carried out by the editors.

The editors-in-chief of *Praxis* (R. Supek and G. Petrović) suggested, among other things, that those who first put forward and then withdrew the proposal for a new editorial board for *Praxis* should found a new philosophical periodical on a higher philosophical level than that of *Praxis*. Since *Praxis* was not the official organ of the CPS, and since the Society did not give any financial assistance to this journal, there was nothing in the way of founding another journal associated with the CPS. The editors of *Praxis* were ready to give their support to such a new periodical and co-operate with it in a spirit of good comradeship. (Some Yugoslav newspapers reported on the proposal to set up a new philosophical journal, but they omitted to report that the proposal was put forward by the editors-in-chief of *Praxis*. The impression might thus have been gained that the proposal had been put forward by the »opponents« of *Praxis*!).

Finally, only one proposal for the election of a new editorial board for *Praxis* was put to the vote, i. e. that which was submitted by the existing editorial board. The voting, which was secret, was not on the individual members of the editorial board, but on the entire proposed list (B. Bošnjak, M. Čaldarović, D. Grlić, K. Kangrga, G. Petrović, R. Supek, P. Vranicki). Of the 40 participants, 27 voted in favour, 4 against, and 7 abstained, while two ballot papers were declared invalid. Some members of the Society who had to leave before the end of the meeting, left their written statements that they were casting their votes in favour of the existing editorial board of *Praxis*; but the ballot being secret, their votes were not regarded as valid.

The delegates voted on the same ballot papers for the new executive committee and a new control committee and for delegates to the biennial meeting of the YPA. The existing Executive Committee was expected to put forward a list for a new committee, and according to certain reports the Committee had prepared such a list headed by the existing President. However, when the time came for putting forward proposals, the old Committee did not submit any proposal; nor did any other of the delegates attending come forward with a proposal for a whole list. This led to spontaneous suggestions of individual candidates followed by a secret ballot which brought the election of a new Executive Committee of the following composition: Danko Grlić (President), Davor Rodin (Vice President), Stanko Bošnjak, Vlado Gotovac, Pavle Jurković, Boris Kalin, Vjekoslav Mikecin, Rikard Podhorsky, Zlatko Posavac, Vladan Švacov, Duško Žubrinić. Three members were elected into the Control Committee, and eighteen members were elected as delegates of the CPS to the biennial meeting of the YPA.

This brief account has not been able to cover all that went on at the annual meeting of the CPS for two days, throughout almost twenty hours; and thus it is incomplete in many respects even as regards its informative aspect. We could not enter into a detailed analysis of the meaning and lessons of this important meeting which included also paradoxical incidents. It is certainly paradoxical, for instance, that those who during the past year did so much harm to the Croatian Philosophical Society and the Society's journal declared themselves to be the anxious protectors of Croatian philosophy. It is even more paradoxical that the accusations of Yugoslav »centralism« and anational internationalism were raised against those who had made the greatest contributions to the foundation, work and development of the Croatian Philosophical Society as a self-managing philosophical organization and an independent subject of inter-republican and international philosophical co-operation. (There are three former Presidents of the Croatian Philosophical Society on the editorial board of *Praxis*!) And it is no less paradoxical that those who subjected the entire orientation of *Praxis* to energetic »professional« criticism, were anxious to take over the leadership of this ill-oriented periodical.

But these paradoxical moves by individuals failed to confuse or disorientate the assembly. The great majority of the delegates showed full maturity and an ability clearly to distinguish between truth and untruth, and between devoted activity for the good of Croatian, Yugoslav and World Marxist philosophy and harmful attempts to suppress this activity. In conclusion the assembly paid tribute to, and expressed support for, those whose deeds were in keeping with their words. The editors of *Praxis* can be satisfied with the confidence they gained.

1966 could not be described as an outstanding one as regards the work of the Croatian Philosophical Society; and as it was pointed out by P. Vranicki at the meeting, we know well enough who is to blame for this: last year's Executive Committee, and in particular its President and Vice President. To the new Executive Committee we are extending our wish that it may operate successfully in the spirit of the best traditions of the Croatian Philosophical Society. The editorial board of *Praxis* has a special reason to wish the new Committee every success, since one of its members, D. Grlić, was elected President of the Society.

Gajo PETROVIĆ

L'ASSEMBLEE DE L'ASSOCIATION YUGOSLAVE DE PHILOSOPHIE

A la différence des assemblées antérieures, à l'occasion desquelles était toujours organisé un symposium philosophique, l'assemblée des 27-28 décembre 1966, en raison des événements qui l'ont précédée, a été orientée dans l'ensemble vers les questions actuelles du travail de l'Association et vers la question du statut. Mentionnons qu'avaient été prévus non seulement un symposium, mais même un congrès des philosophes de Yougoslavie, projet rendu caduc par l'atmosphère créée par l'activité nuisible de l'ancien vice-président de l'Association (qui était en même temps le président de la Société croate de philosophie).

L'assemblée s'est tenue à Zagreb les 27 et 28 décembre 1966. Le rapport inaugural a été fait par Gajo Petrović, président de l'Association, qui a passé en revue les caractéristiques essentielles de la philosophie en Yougoslavie et les étapes de son développement jusqu'à nos jours, s'étendant particulièrement sur la période de l'après-guerre et s'efforçant de mettre en valeur les efforts actuels par rapport aux précédents. Rappelant que du 15^e au 18^e siècles, quantité de penseurs croates et slovénes sont parvenus à s'élever jusqu'au niveau européen et ont joui d'une grande réputation internationale, tandis que l'on compte parmi les philosophes des 19^e et 20^e siècles plusieurs penseurs originaux, le rapporteur a souligné que les discussions et polémiques où s'affrontaient avant la guerre les philosophes marxistes et les philosophes académiques, ou les philosophes marxistes entre eux, constituaient la première ingérence vivante de notre philosophie dans la vie spirituelle de nos peuples.

Dans les premières années d'après guerre, la vie spirituelle en Yougoslavie fut dominée extérieurement par la variante staliniste du dogmatisme philosophique. La liquidation du stalinisme dans la philosophie a commencé après le tournant de 1948. Les expériences fertiles des années d'après guerre dont s'est enrichi le mouvement socialiste et ouvrier international, et notamment celles du socialisme yougoslave dans le conflit qui l'opposa au stalinisme international, ont permis une liquidation non seulement plus réussie mais aussi plus profonde du dogmatisme philosophique. On a rejeté l'idée d'une philosophie au service de la politique, brisé le schématisme du matérialisme dialectique, les traits rigoureusement dessinés de sa méthode dialectique et de sa théorie matérialiste, soumis à la critique la théorie du reflet, son matérialisme vulgaire et son mécanisme, ressuscité la pensée humaniste de Marx qui donne la primauté à l'homme, être libre et créateur de la praxis. Le renouveau de la pensée marxiste non dogmatique a ranimé une confiance défaillante dans le marxisme et la philosophie et suscité de l'intérêt jusque dans les rangs de ceux qui ne sont pas philosophes de profession.

Le camarade Petrović a évoqué ensuite la résistance dont cette philosophie marxiste a fait l'objet de la part des forces sociales bureaucratiques et étatiques conservatrices, et aussi les obstacles qu'elle a rencontrés là où elle ne les attendait pas. Il faut incriminer ici les désaccords authentiques, mais aussi un manque de compréhension mutuelle, des malentendus, une attitude opportuniste envers les forces bureaucratiques conservatrices, l'aspiration au monopole idéologique, etc. Telle est l'origine de différents conflits sans fondement de principe, et parfois de campagnes menées contre les philosophes marxistes les plus progressistes. De l'avis du rapporteur, on peut néanmoins soutenir que la confrontation décisive, dans notre société, n'est pas celle qui oppose philosophes et politiciens, mais marxistes humanistes luttant pour une société socialiste libre et leurs antagonistes. Toujours selon le rapporteur, on note certains signes annonciateurs d'une période nouvelle où les confrontations ne seraient pas fonction des professions ou spécialisations, mais de la disposition de chacun à se rallier conséquemment aux positions du marxisme créateur. A la fin de son rapport Gajo Petrović a fait observer que cet intéressant renouveau donne à notre philosophie la possibilité de s'affirmer sur une grande échelle internationale, phénomène important tant pour la pensée philosophique yougoslave que pour la pensée philosophique internationale.

Milan Kangrga, secrétaire de l'Association, a rendu compte dans son rapport de l'activité des deux années écoulées, mettant en évidence sa diversité et son intensité, jamais atteintes jusqu'alors. C'est pendant cette période qu'a eu lieu à Varaždin, du 6 au 9 octobre 1965, le symposium de l'Association yougoslave de philosophie consacré au thème de «L'art dans le monde de la technique», avec environ une cinquantaine d'interventions. (Les principaux matériaux ont été publiés par la suite dans PRAXIS). Citons ensuite trois symposiums avec les philosophes des pays socialistes, et sept rencontres entre les délégations de l'Association et celles des philosophes de différents pays socialistes. L'initiative des symposiums et des rencontres est l'oeuvre de l'Association yougoslave de philosophie. Ce furent les premières rencontres étendues entre philosophes yougoslaves et philosophes des autres pays socialistes. Ce fut d'abord le symposium de Varsovie, du 16 au 22 décembre 1964, qui avait pour thème «Le problème de la personnalité», et auquel ont participé onze délégués yougoslaves. En retour, un symposium devait avoir lieu cette année en Yougoslavie. Le second symposium, avec la présence, cette fois, des philosophes tchécoslovaques, s'est tenu à Zadar (Yougoslavie) du 3 au 6 novembre 1965. Dix délégués y ont pris part des deux côtés et le thème en était

»Marxisme et dialectique«. En retour, les philosophes yougoslaves ont participé au symposium de Modri Pjesci (Bratislava) du 10 au 20 octobre 1966 (avec une visite à l'Institut de philosophie de l'Académie des sciences tchécoslovaque de Prague). Le symposium avait pour thème »L'homme et la société«. Les matériaux se publient à Bratislava.

Il est inutile d'insister sur l'importance de ces premières rencontres étendues entre philosophes des pays socialistes: elles ont montré la place tenue par la philosophie dans la société contemporaine, le rôle qu'elle y joue, et permis un dépassement de tout ce qui n'est plus au niveau des exigences historiques actuelles.

L'activité de l'Association pendant les deux années écoulées ne s'est pas bornée à des symposiums. Il faut citer aussi les échanges de délégations, qui ont beaucoup contribué à l'approfondissement des problèmes qui représentent actuellement la préoccupation majeure des philosophes de certains pays socialistes. Une délégation roumaine de deux membres a séjourné en Yougoslavie du 7 au 15 septembre 1965, une délégation soviétique de cinq membres du 12 au 26 novembre 1965, et une délégation hongroise du 11 au 20 décembre 1965.

Plusieurs délégations yougoslaves ont visité de leur côté différents pays socialistes: trois délégués ont participé aux réunions des représentants des revues de philosophie et de sociologie de Varna (Bulgarie), et de Budapest (octobre 1966). Une délégation yougoslave de trois membres a rendu visite aux philosophes hongrois du 22 au 30 mars 1966; une délégation de six membres a séjourné en URSS du 18 mai au 1 juin 1966, et une autre, de trois membres, du 21 au 27 mars 1966, en Roumaine. Les matériaux publiés comprennent un protocole de collaboration entre philosophes soviétiques et yougoslaves.

Signalons par ailleurs les conférences faites par un grand nombre de yougoslaves et de membres de l'Association dans différents pays européens et en Amérique, et leur participation à plusieurs réunions et congrès scientifiques: on voit l'intensité de l'activité de l'Association.

Le rapport du secrétaire de l'Association terminé, l'assemblée en est venue aux questions de changement de statut. L'initiative en a été prise par le Conseil de direction de la Société croate de philosophie, dont le président, Danilo Pejović, était en même temps vice-président du Conseil de direction de l'Association yougoslave de philosophie.

Avant d'aborder l'exposé des questions ayant trait au changement de statut, nous estimons important de souligner que cette action est certainement sans précédent dans l'histoire des rapports socialistes yougoslaves. C'est bien entendu une initiative à laquelle ont droit non seulement les sociétés de philosophie, mais aussi les individus pris à part: il est cependant pour le moins étrange que l'Association soit restée pendant des mois (quatre) dans l'ignorance de l'action entreprise pour sa propre réorganisation, à l'instigation de son vice-président. Il est en outre sans précédent qu'une société de république — quelle que soit la république, et qu'il s'agisse d'une société philosophique, professionnelle, scientifique ou politique—, se lance dans la réorganisation d'une Association yougoslave ou fédérale, enquête auprès des autres sociétés de république et même auprès de l'Association yougoslave elle-même, et manifeste de l'humeur quand cette dernière ne répond pas *stante pede* au projet proposé.

Or, dans ce genre d'entreprise, la procédure normale veut que la demande de réorganisation soit transmise d'abord à l'Association. Dans le seul cas où cette dernière répond par *un refus*, une société de république (ou si la demande intéresse une société de république, une société locale) est en droit de reprendre l'action, d'exiger la convocation de l'assemblée, etc.

Dans le cas qui nous occupe, le Conseil de direction de l'Association a reçu au début de septembre la proposition de réorganisation, et à sa session du 26 septembre a élu une commission chargée d'analyser la proposition du Conseil de direction de la Société croate de philosophie en même temps que toutes les autres, et de formuler les siennes, égales en valeur aux précédentes. L'élection a désigné comme président de la commission P. Vranicki, et comme membres D. Pejović (n'a pas pris part), V. Rus, S. Stojanović et A. Tanović.

Au mois d'octobre, la commission est restée inactive, la plupart de ses membres se trouvant à l'étranger; les consultations ont commencé au mois de novembre et se sont poursuivies jusqu'en décembre. Les propositions formulées ont été envoyées

au Conseil de direction de l'Association vers le milieu du mois de décembre, et la rédaction finale adressée au même Conseil mise au point au cours de la session précédent l'assemblée générale, le 26 décembre 1966.

Sur la question de l'organisation — organisation d'après le principe de la Société unitaire, ou organisation d'après celui de l'Association ou la Fédération des sociétés — la commission a pris position à l'unanimité, comme devait le faire le Conseil de direction de l'Association, pour une orientation vers le principe de l'Association ou Fédération. Néanmoins, le bruit courut que cette proposition rencontrerait des oppositions, au nom de la politique «unitariste» ou «centraliste» de l'Association yougoslave de philosophie. Le président de la commission avait aussi rendu publics, à l'assemblée de la Société croate de philosophie, les résultats des travaux et les accords ou désaccords avec les propositions formulées par le Conseil de direction de la Société. Il a annoncé également la prise de position pour une orientation vers le principe de la Fédération des sociétés, mais aussi pour les différences en nombre des délégués à l'assemblée et au Conseil de direction. En fait, ce sont précisément les petites sociétés (de Slovénie, et de Bosnie-Herzégovine) qui émettent l'avis, dans la commission, qu'une égalisation formelle du nombre des délégués ne trouvait pas de justification, les sociétés comptant le plus grand nombre de membres ayant aussi de plus grandes obligations, et les droits des petites ayant toujours été assurés.

La commission de l'Association yougoslave de philosophie a exposé à l'assemblée générale les propositions suivantes:

1 — acceptation des propositions faites par les sociétés croates, slovènes et autres, pour une réorganisation de l'Association d'après le principe de la Fédération des sociétés, ce qui reviendrait à dresser un statut conforme à la politique actuelle de l'Association, qui ne s'est jamais immiscée dans les travaux des sociétés des républiques.

2 — proportionnalité du nombre des délégués aux assemblées de l'Association et du nombre des membres de chaque société prise à part, sauf dans les cas des questions de première importance (par exemple, des questions de statut), où seront décisives les voix de la majorité des délégués de chaque société de république à part.

3 — adoption, par le Conseil de direction de l'Association, du nom de praesidium: ce praesidium comprendra un président, deux vice-présidents et un secrétaire, et de représentants élus, au nombre de 3 chacune pour les Républiques socialistes de Croatie et de Serbie, de 2 chacune pour les RS de Bosnie-Herzégovine, Slovénie et Macédoine, et d'un pour la RS du Monténégro.

4 — maintien pour l'Association yougoslave de philosophie du nom qu'elle a eu jusqu'ici.

La discussion qui suivit cet exposé fut illuminative, et apporta plusieurs autres propositions de première utilité qui furent adoptées. Le premier point exposé n'a rencontré aucune opposition. Les camarades R. Supek et Zarko Vidović ont seulement renouvelé les propositions déjà faites à l'assemblée de la Société croate de philosophie: premièrement, que l'Association soit ouverte aux sociétés philosophiques professionnelles (société de philosophie et de sciences naturelles, société d'esthétique et de théorie de l'art, etc.); deuxièmement, qu'il soit permis aux philosophes, afin de les préserver d'un excès d'institutionnalisation, de s'inscrire directement à l'Association sans être membre d'aucune société particulière.

Après une discussion intéressante, l'assemblée a reconnu valables ces thèses et explications et adopté à l'unanimité les propositions formulées. L'article 2 a été définitivement formulé comme suit: «L'Association yougoslave de philosophie est constituée par les sociétés de républiques et par d'autres sociétés philosophiques professionnelles, ainsi que par des philosophes individuels. L'Association développe son activité sur tout le territoire de la République socialiste fédérative de Yougoslavie. L'Association a son siège dans la capitale de l'une ou l'autre des républiques, de quoi décide l'assemblée de l'Association. Il ne peut y rester pendant plus de deux mandats consécutifs.»

Après une longue discussion, l'assemblée a adopté à la majorité les propositions de la commission concernant le nombre des délégués aux assemblées, et celles de quelques sociétés, déjà adoptées par la commission, que dans les cas importants les possibilités d'avoir la majorité, soient limitées par un vote selon le principe des délégations. L'article 9 du nouveau statut devient donc le suivant: «L'assemblée

est l'organe suprême de l'Association. L'assemblée comprend les délégués élus des sociétés associées et des individus membres. Le nombre des délégués élus par les membres des sociétés et par les individus sera fixé par le praesidium de l'Association, et sera proportionnel au nombre des membres, le nombre minimum étant fixé à trois. L'assemblée a le droit prendre des décisions au cas où les délégations de la majorité des sociétés de république participent à ses travaux.

L'assemblée prend les décisions à la majorité des voix des délégués présents. Dans les questions de première importance, les décisions sont valables si la majorité des délégués de chaque société de république ont voté pour elles.

L'adoption ou la modification du statut de l'Association sont toujours des questions de première importance. Est dite de première importance aussi toute autre question déclarée telle par le vote des délégations d'au moins deux sociétés de république.

La proposition de la délégation de la Société croate de philosophie sur l'égalité du nombre de représentants de chaque société au praesidium de l'Association n'a pas trouvé d'écho pour les raisons déjà mentionnées. A l'issue d'une longue discussion, les délégués à l'assemblée ont adopté à une énorme majorité la proposition de la commission. L'article 12 du nouveau statut devient donc le suivant: »Le praesidium de l'Association comprend le président, un ou deux vice-présidents, le secrétaire et treize membres. Les président, vice-présidents et secrétaire sont élus par l'assemblée de l'Association et sur proposition des délégations des républiques. Le mandat du président n'est pas renouvelable; le secrétaire et les vice-présidents peuvent jouir de deux mandats consécutifs. Le reste du praesidium est formé par les représentants élus des sociétés de république, à raison de 3 chacune pour les R. S. de Serbie et de Croatie, 2 chacune pour les R. S. de Bosnie-Herzégovine, Macédoine et Slovénie, et un pour la R. S. du Monténégro. Il est de règle que ce nombre comprenne les présidents ou vice-présidents de chaque société de république. Les autres représentants sont élus par les sociétés.»

L'assemblée a également adopté à l'unanimité les propositions de l'actuelle rédaction de la revue *Philosophie* sur l'introduction dans le statut de certains compléments concernant la revue. L'article 17 devient donc: »L'assemblée de l'Association élit les rédacteurs et les membres de la rédaction de la revue de l'Association. La rédaction est indépendante dans le travail et responsable devant l'assemblée. La rédaction a son siège dans la capitale de l'une des républiques. La rédaction comprend de 5 à 7 membres pris parmi les philosophes du siège de la revue, plus un délégué de chaque société de république. La rédaction peut former ses corps auxiliaires et consultatifs. La revue est indépendante sur le plan matériel et juridique.»

Il restait enfin à fixer le nom de l'Association, plusieurs propositions de modification ayant été faites. Il y eu cinq propositions différentes pour le nom. Par ailleurs, de nouveaux éléments étant intervenus concernant la composition de l'Association (sociétés de république, sociétés professionnelles, membres individuels), la proposition de la commission en faveur de l'ancienne appellation a été adoptée à la majorité des voix.

La discussion s'est terminée sur ce dernier vote, dans une atmosphère de cordiale collaboration où l'on put noter des moments un peu vifs, comme il est normal dans toute affaire aussi délicate. L'assemblée a accepté à l'unanimité que le Statut soit publié sous les variantes serbe et croate de la langue croato-serbe, en langue slovène et en langue macédonienne.

Pour finir, l'assemblée a élu le nouveau président (P. Vranicki), les deux vice-présidents (S. Stojanović et A. Tanović) et le secrétaire (M. Kangrga). Les délégations ont aussitôt désigné leurs représentants conformément au principe fixé. Suit l'élection du nouveau Conseil de contrôle, du Tribunal d'honneur et de la rédaction de la revue *Philosophie*.

Le succès des travaux de l'assemblée montre une fois de plus l'esprit d'amicale collaboration qui règne entre les philosophes yougoslaves, et qui leur permet de résoudre rationnellement les problèmes en dépit de ce qui les oppose sur le plan des idées et de l'examen critique de certaines positions.

Predrag VRANICKI

DELEGATION DE L'ASSOCIATION YUGOSLAVE DE PHILOSOPHIE EN TCHECOSLOVAQUIE.

Une délégation de l'Association yougoslave de Philosophie a séjourné en Tchécoslovaquie du 10 au 20 octobre 1966, rendant aux philosophes tchécoslovaques la visite qu'ils avaient faite à la Yougoslavie en 1965, à l'occasion du symposium de philosophie tchécoslovaque-yougoslave de Zadar.

La délégation yougoslave se composait de dix membres: Veljko Korać, Predrag Vranicki, Arif Tanović, Božidar Debenjak, Vojan Ruš, Marija Brida, Milan Kanjrga, Ljubomir Tadić, Danko Grlić, Davor Rodin.

Cette nouvelle prise de contact a renforcé les liens amicaux qui unissaient déjà les philosophes tchécoslovaques et yougoslaves.

La délégation yougoslave est d'abord restée six jours à Bratislava, où s'est tenu un symposium tchécoslovaque-yougoslave de philosophie consacré au thème des «Rapports de l'homme et de la société».

Tous les membres de la délégation yougoslave ont apporté leur contribution aux travaux du symposium, ainsi que les philosophes Slovaques et Tchèques dont les noms suivent: L. Szanto, A. Siracky, I. Bodnar, J. Strinka, A. Hlavek, A. Ufer, J. Gregor, J. Bober, M. Prucha, M. Bayerova, R. Richta, M. Svoboda, etc. Au cours des discussions très vives qui se sont succédées sans interruption, les membres de la délégation yougoslave ont pu constater une fois de plus que les liens qui les unissent aux camarades tchécoslovaques sont le fait non seulement d'une certaine affinité philosophique, mais aussi de la similitude des situations sociales et politiques dans lesquelles chacun travaille.

Les discussions et les rapports consacrés au thème cité ci-dessus (qui reste toujours actuel) ont prouvé l'existence, en Tchécoslovaquie comme en Yougoslavie, de certains courants assez puissants se rattachant aux idées philosophiques qui aujourd'hui unissent ou divisent le continent. On remarque aussi chez les philosophes tchécoslovaques l'existence de toutes les variantes de l'interprétation de Marx qui ont cours dans le monde, et un vif désir de penser et de changer la réalité sociale, conformément aux principes fondamentaux énoncés par Marx.

Le symposium fut caractérisé notamment par de vives discussions sur l'interprétation humaniste du marxisme et du socialisme. Au cours des entretiens consacrés à ce thème essentiel, quelques philosophes tchécoslovaques ont souligné le danger d'une interprétation humaniste perdant son acuité critique et dégénérant en une apologie de l'existant d'un nouveau genre, dans le cas où d'une part l'idée de socialisme humaniste viendrait des forces sociales dirigeantes, et où de l'autre, la critique philosophique ne mettrait pas en évidence les fondements ontologiques de l'humanisme.

En résumé, certains philosophes tchécoslovaques estiment que l'idée d'humanisme est devenue pour la critique sociale une arme théorique inadéquate et qu'il conviendrait soit de la radicaliser encore plus, soit de la remplacer par de nouvelles formes. Les avis sur ce point sont restés partagés jusqu'à la fin.

A l'occasion du symposium de Bratislava, certains membres de la délégation yougoslave ont participé, à l'Académie des Sciences slovaque, à une discussion sur les problèmes actuels de la philosophie yougoslave et de la vie philosophique en Yougoslavie, et à la mise au point d'accords sur la collaboration future.

Quittant Bratislava, la délégation yougoslave a fait ensuite de courtes visites à Prague et en Slovaquie, à titre d'invitée de l'Académie des Sciences tchécoslovaque.

A Prague a eu lieu une réunion générale de tous les membres de la délégation et des membres de la section philosophique de l'Académie des Sciences tchécoslovaque. Au cours des entretiens, les participants ont communiqué leur expérience de vie philosophique en même temps que des informations sur les programmes de travail dans les deux pays, et réglé des questions concernant la collaboration future, notamment dans le domaine des livres et autres publications spécialisées.

Les membres de la délégation yougoslave ont appris avec intérêt qu'en Tchécoslovaquie, la vie philosophique est liée à l'Académie des Sciences, où travaillent les plus éminents philosophes du pays, l'enseignement universitaire faisant l'objet d'une attention nettement relâchée, tant dans le domaine des cadres que dans le domaine financier.

La bibliothèque de l'Académie est excellemment fournie en nouveautés philosophiques diverses, livres ou revues, en provenance d'Europe (Est et Ouest) et d'Amérique, et ces acquisitions régulières, que nous ambitionnons vainement nous-mêmes depuis longtemps, constituent une garantie de succès dans le travail, dont font foi d'ailleurs les nombreux livres ou monographies consacrés à un très large éventail de problèmes philosophiques publiés jusqu'à présent par les membres de la section philosophique de l'Académie de Sciences.

Les membres de la délégation yougoslave, amicalement reçus en Tchécoslovaquie, ont eu l'occasion d'étudier les conditions sociales et culturelles du pays, ce qui a contribué au succès d'une rencontre qui ouvre la voie à une collaboration plus concrète et plus riche entre les philosophes tchécoslovaques et yougoslaves.

Davor RODIN

I N F O R M A T I O N S

ECOLE D'ETE DE KORČULA

L'école d'été de Korčula renouvellera son activité cette année. Le comité d'organisation de l'Ecole d'été a été élargi et est maintenant constitué par: Branko Bošnjak (Zagreb), Marijan Cipra (Zagreb, secrétaire), Mladen Caldarović (Zagreb, vice-président), Danko Grlić (Zagreb), Besim Ibrahimpašić (Sarajevo), Milan Kangrga (Zagreb), Veljko Korać (Beograd, vice-président), Andrija Krešić (Beograd), Ivan Kuvacić (Zagreb), Mihailo Marković (Beograd), Vojin Milić (Beograd), Gajo Petrović (Zagreb), Dušan Pirjevec (Ljubljana), Rudi Supek (Zagreb, président), Predrag Vranicki (Zagreb), Ljubo Tadić (Beograd). L'ancien directeur de l'Ecole d'été Danilo Pejović a démissionné, et le Comité a décidé à abolir la fonction de directeur.

La IV^e Session de l'Ecole aura lieu à Korčula du 16 à 26 août 1967. Sujet général: CREATIVITE ET REIFICATION. Thèmes avec les symposiums correspondants: 1. *Liberté et planification*, 2. *Bureaucratie, technocratie et libertés individuelles*, 3. *Mouvements ouvriers et l'autogestion*, 4. *Création culturelle et organisation sociale*.

Chaque thème comprend plusieurs conférences en séance plénière avec la discussion et un symposium avec un certain nombre de participants. Le programme détaillé avec les noms de conférenciers sera publié ultérieurement.

Pour toutes les informations en ce qui concerne la participation et le séjour à l'école d'été de Korčula on est prié de s'adresser à l'adresse suivante: Korčulanska ljetna škola, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Đ. Salaja b. b., Yougoslavie.

XIV INTERNATIONALER KONGRESS FÜR PHILOSOPHIE

(WIEN, 2. BIS 9. SEPTEMBER 1968)

Organisiert unter den Auspizien der Federation internationale des sociétés de philosophie.

Unter dem Ehreschutz des Herrn Bundespräsidenten Frany Jonas. Ehrenspreidung: Die österreichische Bundesregierung und der Bürgermeister der Stadt Wien.

Internationales Komitee: Felice Battaglia (Bologna), Alfred C. Ewing (Cambridge), Leo Gabriel (Wien), Hans Gadamer (Heidelberg), Jean Hyppolite (Paris), Richard P. McKeon (Chicago), Pavel Kopnin (Kiev), Francisco Larroyo (Mexico), Chaim Perelman (Brüssel), Adam Schaff (Warszawa).

Nationales Komitee: Leo Gabriel (Präsident), Erich Heintel (Vizepräsident), Curt Christian (Sekretär).

Mitglieder: Emerich Coreth, Johann Fischl, Rudolf Freundlich, Friedrich Kainz, Viktor Kaft, Ulrich Schöndorfer, Balduin Schwarz, Amadeo-Silva-Tarouca, Beda Thum, Victor Warnach, Hans Windischer.

Wissenschaftliches Programm (Erster Programmvorschlag)

A. Plenarsitzungen. Geist und Welt; Freiheit: Verantwortung und Entscheidung; Sprache: Semantik und Hermeneutik; Philosophie und Ideologie; Philosophie und Naturwissenschaft.

B. Kolloquien. Hegel, Marx und die Philosophie der Gegenwart; die Bedeutung der Synthese im integrativen Denken; die deontische Logik und ihre Bedeutung für Ethik und Recht; Kybernetik und die Philosophie der Technik (Ein Thema wird vom Institut International, Paris, bestimmt).

C. Sektionen. Logik; Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie; Sprachphilosophie; Metaphysik; Ethik und Wertphilosophie; Ästhetik und Kunstphilosophie; Naturphilosophie; Kulturphilosophie; Geschichtsphilosophie; Philosophische Anthropologie; Rechts- und Sozialphilosophie; Religionsphilosophie; Philosophiegeschichtliche Forschung.

D. Vorträge.

A. Die Plenarsitzungen, die im Auditorium Maximum der Wiener Universität mit Simultanübersetzung in die offiziellen Kongresssprachen Deutsch, Englisch und Französisch stattfinden werden, sind Grundthemen der Philosophie gewidmet. (1 Referat – 2 oder 3 Co-Referate-Diskussionsbeiträge).

B. Die Kolloquien behandeln aktuelle Themen der Philosophie. (1 Referat-Diskussionsbeiträge).

C. In den Sektionen werden Themen aus den Spezialgebieten der Philosophie diskutiert. (1 Mitteilung-Diskussionsbeiträge).

D. In Einzelvorträgen sollen prominente Philosophen die Öffentlichkeit ansprechen.

Die Themen der Plenarsitzungen und Sektionen sind als thematischer Rahmen für Referate und Diskussionen gedacht.

Vorschläge zur Einladung von Referaten sind an die Kongressleitung zu richten. Interessierte Fachvertreter werden gebeten, ihre Dienste auch für die Leitung der Sektionen anzubieten.

Beiträge: Ausser den Referaten und Co-Referaten, die von eingeladenen Vortragenden gehalten werden, hat jeder Teilnehmer die Möglichkeit, einen Diskussionsbeitrag vorzulegen. Das Organisationskomitee wird sich bemühen, alle rechtzeitig angemeldeten Diskussionsbeiträge in das Programm aufzunehmen. Die Anmeldung der Diskussionsbeiträge soll mit einer dem 2. Zirkular beigelegten Anmeldekarte erfolgen.

Manuskripte. Das Organisationskomitee ist bestrebt, alle rechtzeitig eingesandten Manuskripte in einer der zugelassenen Originalsprachen in den Kongressakten abzudrucken. Die Diskussionsbeiträge dürfen 8 Seiten umfassen und müssen ein Resümee von 2 Seiten aufweisen. Die Einsendung der Diskussionsbeiträge zu den Plenarsitzungen und Kolloquien wird bis zum 1. Oktober 1967 erbeten, die Einsendung der Diskussionsbeiträge zu den Sektionen bis spätestens 1. Jänner 1968.

Persönliche Kontakte. Den Teilnehmern des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie werden besondere Möglichkeiten zu persönlicher Kontaktnahme und wissenschaftlichem Gespräch geboten.

Sprachen. Die offiziellen Kongresssprachen sind: Deutsch, Englisch und Französisch.

Anmeldung. Eine provisorische Anmeldung zur Teilnahme am Kongress erfolgt durch Einsendung der beiliegenden Anmeldekarte, die ausgefüllt zurückzusenden ist. Nur jene Personen, die die erste Anmeldekarte ausgefüllt zurücksenden, haben Anspruch auf die Zusendung der noch folgenden Zirkulare und Mitteilungen des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Die definitive Anmeldung wird zu einem späteren Zeitpunkt durchgeführt.

Teilnehmergebühren. Für Teilnehmer: US \$ 22, – Für Begleitpersonen: US \$ 10, – Die Bezahlung der Teilnehmergebühren berechtigt zum Besuch sämtlicher wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Veranstaltungen des Kongresses. Sie berechtigt ausserdem zur Abhaltung und Publikation eines philosophisch relevanten Beitrages. Sie berechtigt ferner zum Bezug der Kongressakten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie. Über die Überweisungsmöglichkeit der Teilnehmergebühren wird zu einem späteren Zeitpunkt berichtet.

Reisearrangements. Das ÖSTERREICHISCHE VERKEHRSBÜRO wurde vom Organisationskomitee des Kongresses mit der Ausarbeitung von verbilligten Charterflügen beauftragt; ebenso sind preisgünstige Inclusive-Touren für Einzelreisende in Aussarbeitung.

Unterbringung. Das Organisationskomitee des Kongresses hat das ÖSTERREICHISCHE VERKEHRSBÜRO mit der Reservierung von Hotelzimmern aller Kategorien betraut. Auch moderne Studentheime (mit Einzelzimmern) werden für die Unterbringung der Kongressteilnehmer zur Verfügung stehen. Genaue Angaben (Hotelkategorien, Preise etc.) werden im nächsten Zirkular bekanntgegeben. Die Bestellung der Hotelzimmer oder Studentheime kann mittels einer dem 2. Zirkular beiliegenden Anmeldekarte durchgeführt werden.

Wissenschaftliches Programm und allgemeine Anfragen: Sekretariat des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Universität Wien, Universitätsstrasse 7, A-1010 Wien.

Gesellschaftliches Programm, Zimmerreservierung und reisetchnische Betreuung. Österreichisches Verkehrsbüro, Kongressreferat, Kärtnerstr. 21-23, A-1010 Wien. Telegramm: Austriaverkehr; Telex: 01-1481.

THE DIALECTIS OF LIBERATION

Congress DIALECTICS OF LIBERATION organized by the Institute of Phenomenological Studies, will take place in London July 15–July 30, 1967.

Participants include: Gregory Bateson, David Cooper, Mircea Eliade, John Gerassi, Allen Ginsberg, Erving Goffman, Lucien Goldmann, Paul Goodman, Jules Henry, Ronald Laing, Jacov Lind, Ernest Mandel, Herbert Marcuse, Paul Sweezy.

Further details on request. Programme furnished on enrolment. Ten Plenary Sessions: Daily Seminars. Registration Fee: \$ 45, £ 15-15-0 or equivalent currency. Cheques or money orders, before 1st March 1967 to Institute of Phenomenological Studies 65a Belsize Park Gardens, London, N. W. 3. Late registration accepted if openings remain.

COMMUNIQUE DE LA SOCIÉTÉ CROATE DE PHILOSOPHIE¹

Le 6 octobre, 1966, en page 4, dans la rubrique «Culture et arts», le journal «Vjesnik» publiait une information intitulée «Les philosophes yougoslaves à un symposium de philosophie en Hongrie», dans laquelle il était dit entre autre que la revue «Praxis» serait représentée à ce symposium et consultations par Predrag Vranicki et Gajo Petrović, membres de la rédaction.

Désireux d'éviter tout malentendu, et soucieux d'informer fidèlement le public, nous vous prions de publier dans votre journal ce qui suit:

Le 29 juin 1966, la rédaction de «Praxis» avait envoyé au Conseil de direction de la Société croate de philosophie une lettre (publiée, avec quelques modifications, dans le dernier numéro triple de Praxis, pages 860-861) dans laquelle elle posait, devant la Société, son fondateur, la QUESTION DE CONFIANCE pour son activité ultérieure, et proposait au Conseil de direction de convoquer une assemblée annuelle extraordinaire pour discuter la confiance et le travail de la rédaction en général. Le Conseil de direction à sa séance du 2 septembre 1966, a considéré la lettre en question, et a décidé à l'unanimité, eu égard à tous les éléments d'une importance quelconque pour notre vie philosophique, de ne pas convoquer d'assemblée extraordinaire, mais d'attendre que l'assemblée annuelle régulière, qui se tient d'ordinaire au mois de décembre, discute la question de confiance et le travail de la rédaction. Autrement dit, le Conseil de direction de la Société croate de philosophie a nettement fait savoir à L'ANCIENNE rédaction que la question de confiance restait ouverte jusqu'à l'assemblée régulière, autrement dit que le mandat de la rédaction était mis à la disposition du fondateur, c'est-à-dire la Société Croate de philosophie, représentée entre deux assemblées par le Conseil de direction, et que par conséquent, la rédaction n'était plus désormais habilitée à agir au nom de la Société.

Le plupart des membres de la rédaction, mécontents de cette prise de position, insistèrent pour que l'on revienne sur la décision prise, et dans une lettre datée du 22 septembre, exigeaient du Conseil de direction un exposé de ses raisons.

¹ Signalons que ce qui est cité ici sous le titre de «Communiqué de la Société croate de philosophie» n'est pas un communiqué de cette société, mais un texte de la composition de ses anciens président et vice-président, qui l'ont rédigé et publié à l'insu de son Conseil de direction d'alors, et dont se sont dissociés, après sa parution, aussi bien des membres du conseil que des membres de la Société. Ce texte étant reproduit ici à titre de document, nous étions tenus de conserver le titre impropre sous lequel il a été publié pour la première fois dans «Vjesnik». — (Note de la Rédaction).

Estimant qu'aucun élément nouveau n'était intervenu qui pût l'amener à revenir sur sa décision concernant une assemblée extraordinaire de SCP, le Conseil de direction a refusé de »négocier« avec l'ancienne rédaction.

Au lieu de tirer les conséquences de tout cela, et d'interrompre tout travail public jusqu'à la convocation de l'assemblée régulière annuelle, l'ancienne rédaction de Praxis destitue Danilo Pejović, l'un des rédacteurs en chef, met Rudi Supek à la place ainsi »vidée«, tient les réunions consultatives avec d'autres rédactions yougoslaves, prépare un nouveau numéro international, et comme nous l'apprend l'information publiée, envoie ses délégués à l'étranger pour la représenter dans les réunions internationales.

L'ancienne rédaction de Praxis restant sourde à tous nos avertissements concernant son activité publique, et faisant régner pas là une atmosphère qui ne saurait en aucun cas être utile ni au développement de notre pensée philosophique, ni à la réputation de ceux qui donnent leur appui, fût-il tacite, à de telles actions et encore moins servir les intérêts de la Société croate de philosophie, le Conseil de direction se voit contraint d'informer par cette voie l'opinion publique que depuis le 29 juin 1966, et jusqu'à l'assemblée régulière, la Société croate de philosophie décline toute responsabilité morale ou matérielle quant au travail de l'ancienne rédaction de Praxis et aux actes de ses membres pris en particulier.

Zagreb, 7. X 1966

Pour le Conseil de direction de SCP:
Danilo Pejović, président
Ante Marin, vice-président

(Vjesnik, numéro du dimanche 9 octobre 1966)

RECTIFICATION DE LA REDACTION DE »PRAXIS«

Dans le numéro de »Vjesnik« du 9 octobre 1966 a été publié un texte intitulé »Communiqué de la Société croate de philosophie«. Les signataires en étaient Danilo Pejović, président, et Ante Marin, vice-président de la Société croate de philosophie. Ce texte comportant plusieurs inexactitudes, nous vous prions de publier ce qui suit:

1. Danilo Pejović et Ante Marin affirment qu'à sa séance du 2 septembre 1966 le Conseil de direction de la Société croate de philosophie a décidé à l'unanimité »de ne pas convoquer d'assemblée extraordinaire, mais d'attendre que l'assemblée annuelle régulière, qui se tient d'ordinaire au mois de décembre, discute de la question de confiance et le travail de la rédaction«. Or, dans sa lettre No 22/1966 du 4 octobre 1966, le président de la SCP, Danilo Pejović, nous faisait part de la décision stipulant que »la question de confiance et du travail de la rédaction serait discutée par l'assemblée annuelle régulière, qui se tiendrait dans la mesure du possible un peu plus tôt, c'est-à-dire éventuellement dès le mois de novembre.«

2. Il n'est pas vrai, comme l'affirment Danilo Pejović et Ante Marin, qu' »Autrement dit, le Conseil de direction de la Société croate de philosophie a nettement fait savoir à L'ANCIENNE rédaction que la question de confiance restait ouverte jusqu'à l'assemblée régulière, c'est-à-dire que le mandat de la rédaction était mis à la disposition du fondateur, la Société croate de philosophie, représentée entre deux assemblées par le Conseil de direction, et que par conséquent, la rédaction n'était plus désormais habilitée à agir au nom de la Société«. En effet, la lettre de Danilo Pejović du 4 septembre 1966 n'est pas adressée à »l'ancienne rédaction«, mais à la »rédaction de la revue PRAXIS, Zagreb«, et l'on n'y trouve pas le »a fait savoir« cité. Ce »a fait savoir« aurait outrepassé les droits du Conseil de direction de la Société. La rédaction de la revue »Praxis«, du fait qu'elle ait exigé la convocation d'une assemblée annuelle extraordinaire de la Société où serait discutée la question de confiance pour »SON ACTIVITE ULTERIEURE«, n'en a pour autant ni cessé d'exister, ni mis en disponibilité le mandat qu'elle a reçu de l'assemblée de la Société croate de philosophie. Personne, pas même le Conseil de direction de la Société, n'est habilité à mettre en disponibilité ce mandat au nom de la rédaction, et le mandat ne peut lui être ôté que par qui le lui a remis, à savoir l'assemblée de la Société.

3. Il n'est pas vrai que «la plupart des membres de la rédaction» ont insisté pour que le Conseil de direction de la Société revienne sur la décision prise; la vérité est que TOUS les membres de la rédaction, A L'EXCEPTION DE Danilo Pejović, ont proposé – dans une lettre signée de leurs noms – «qu'ait lieu une réunion commune entre le Conseil de direction de la SCP et la rédaction de »Praxis« au cours de laquelle le Conseil ferait part oralement à la rédaction des raisons de sa décision, tandis que la rédaction exposerait au Conseil sa proposition sur la convocation d'une assemblée annuelle extraordinaire».

4. Il n'est pas vrai que le Conseil de direction a »refusé de 'négocier' avec l'ancienne rédaction»; ce qui est vrai, c'est que la rédaction n'a pas reçu de réponse à sa lettre. Cette lettre a été remise en mains propres par Boris Kalin, secrétaire de la rédaction de Praxis, au président de la SCP, Danilo Pejović, qui fit promesse de la rendre publique à la réunion du 23 septembre 1966 du Conseil de direction de la SCP. Or Danilo Pejović, au cours de cette réunion, n'a fait mention ni du contenu de la lettre, ni même de son existence.

5. Il n'est pas vrai que l'»ancienne rédaction« a destitué Danilo Pejović et »mis« à sa place Rudi Supek; ce qui est vrai, c'est que la rédaction actuelle, à sa réunion du 28 septembre 1966 (nous citons le procès-verbal) »a pris connaissance des messages oraux répétés du camarade Danilo Pejović (envoyés par l'intermédiaire de B. Bošnjak, D. Grlić, B. Kalin, M. Kangrga et P. Vranicki) selon lesquels il ne désirait plus ni assister aux réunions de la rédaction ni participer en aucune autre façon à ses travaux, étant donné qu'il la considérait comme inexistante. Afin d'assurer l'accomplissement normal du travail ultérieur, la rédaction a décidé à l'unanimité de nommer Rudi Supek rédacteur en chef, en remplacement de Danilo Pejović».

6. Il n'est pas vrai que la rédaction de »Praxis«, au lieu de tirer les conséquences de »tout cela«, tient »les réunions consultatives avec d'autres rédactions yougoslaves»; ce qui est vrai, c'est qu'AVANT »tous ces« événements de septembre auxquels se réfère Danilo Pejović, s'est tenue à Zagreb, le 2 septembre 1966, une réunion commune des rédaction des revues philosophiques »Praxis« et »Philosophie.« La décision concernant la réunion des deux rédactions avait été prise avec la participation et le consentement de Danilo Pejović, à la réunion du Conseil de direction de l'Association yougoslave de philosophie du 18 décembre 1965, et la convocation faite pour le 2 février 1966. Pour des raisons pratiques, la réunion a été ajournée plusieurs fois, et n'a eu lieu que le 2 septembre 1966. Le camarade Danilo Pejović était présent et y a pris une part active.

7. Il n'est pas vrai que l'»ancienne« rédaction »prépare un nouveau numéro international»; ce qui est vrai, c'est que des décisions de la rédaction concernant le numéro 4/1966 de l'édition internationale ont été prises pour la plupart au mois de juin 1966 avec la participation de Danilo Pejović. A la réunion du 31 août 1966 de la rédaction de »Praxis«, à laquelle assistait Danilo Pejović, il a été reconnu à l'unanimité que le numéro 4/1966 de l'édition internationale devait être publié à temps (au mois d'octobre.)

8. Il n'est pas vrai que l'»ancienne« rédaction envoie ses représentants à l'étranger »aux réunions internationales»; ce qui est vrai, c'est que deux membres de la rédaction ont représenté la revue »Praxis« et l'Association yougoslave de philosophie à UNE réunion internationale à Budapest. La revue »Praxis« n'a pas eu à sa charge les frais de voyage de ses délégués. La décision d'envoyer Predrag Vranicki et Gajo Petrović comme représentants de l'Association yougoslave de

philosophie et de la revue »Praxis« à la réunion mentionnée à été prise à l'unanimité à la réunion du Conseil de direction de l'Association qui s'est tenue le 10-6-1966, et à laquelle assistait Danilo Pejović. Ni ce dernier, ni qui que ce soit, n'a exigé par la suite une modification de cette décision.

9. Nous ignorons à quoi fait allusion l'affirmation selon laquelle »L'ANCIENNE REDACTION DE PRAXIS RESTE SOURDE A TOUS NOS AVERTISSEMENTS« mais estimons que la terminologie et le ton parlent d'eux-mêmes.

10. Danilo Pejović et Ante Marin présentent leur position comme étant celle du Conseil de direction de la Société croate de philosophie (»Le Conseil de direction se voit contraint d'informer par cette voie l'opinion publique«, etc...) et même, comme le suggère le titre de leur texte, celle de la Société tout entière. Or, d'après les déclarations de certains de ses membres, le Conseil de direction n'a eu connaissance préalablement ni du texte du communiqué, ni même de l'intention nourrie par Danilo Pejović et Ante Marin de l'écrire et de la publier. Si cette allégation est fautive, nous prions les membres du Conseil de direction de la Société d'en donner publiquement le démenti.

A Zagreb, le 9-X-1966

Les rédacteurs en chef:

Gajo Petrović et Rudi Supek

(Vjesnik, numéro du dimanche 16 octobre 1966)

DEUX ANS ET DEMI DE PRAXIS

En 1927 paraissait à Zagreb le premier numéro de la *Revue de philosophie et de psychologie*. C'était la première revue philosophique parue en Croatie. Elle avait pour rédacteurs et collaborateurs les philosophes et psychologues croates les plus éminents de l'époque. Mais ce premier numéro fut aussi le dernier. Il s'est avéré en effet qu'il n'est pas si simple de publier une revue philosophique. La suivante ne fit son apparition à Zagreb que trente sept ans plus tard, en automne 1964. C'était le premier numéro de la revue philosophique PRAXIS, édition yougoslave. Le second numéro paraissait deux mois plus tard. Il devait être suivi de douze autres de l'édition yougoslave, et des huit numéros de l'édition internationale.¹

Dès la sortie des premiers numéros, la revue PRAXIS eut à faire front à des difficultés si considérables, qu'on est fondé à affirmer qu'aucune revue yougoslave n'en a rencontré de semblables au cours des deux dernières années. La revue est cependant parvenue à se maintenir, en remplissant régulièrement ses obligations envers le public. Mais si le simple maintien de la revue dans les conditions où elle devait paraître constitue en lui-même un exploit, sa valeur ne doit pas se mesurer à cette seule réussite. La revue en effet a su non seulement persister, mais s'affirmer comme un phénomène important dans la vie philosophique.

Pour juger de la valeur d'une revue, il est important, bien entendu, de considérer le programme qu'elle s'était fixé. Mais il ne l'est pas moins d'estimer le rapport entre l'intention proclamée et sa réalisation, entre ce que la revue voulait et promettait, et ce qu'elle a effectivement accompli. Le premier numéro de PRAXIS est sorti avec un programme d'action nettement formulé. Ce programme, comme l'exposait l'article d'introduction «A quoi bon PRAXIS», et comme le montrait, donnant l'exemple, le contenu du premier numéro, se révélait d'une conception «ambitieuse». Parais-

¹ Texte rédigé du rapport fait à l'assemblée annuelle de la Société croate de philosophie le 22 décembre 1966.

sant dans un pays de tradition philosophique assez pauvre, dans une ville qui n'avait connu que le numéro unique d'une seule et unique revue philosophique, PRAXIS n'était pas conçue comme l'imitation ou la variation d'une revue affirmée publiée dans une grande nation. Sans rejeter pour autant les expériences des revues philosophiques et théoriques qui font autorité dans le monde, PRAXIS s'était donné une physionomie qui lui était propre.

Si le programme avec lequel la revue est sortie a pu paraître à certains «dépourvu de modestie», je pense qu'il n'était pas dépourvu de réalisme. En nous lançant avec hardiesse dans cette entreprise, nous nous sommes appuyés sur les expériences et acquisitions du développement social, culturel et philosophique qui fut celui de notre pays au cours des deux dernières décennies. Si dans la période comprise entre 1927 et 1964, il n'y eut pas de revue philosophique en Croatie, il ne faut pas en conclure que la vie philosophique était inexistante et qu'on n'y comptait pas de revues théoriques. On peut affirmer au contraire que PRAXIS apparut comme le résultat logique du développement de la pensée philosophique marxiste croate, yougoslave et internationale, pendant les deux dernières décennies, puisant abondamment dans les expériences de nos revues théoriques marxistes non purement philosophiques.

Alors qu'entre les deux guerres et durant les premières années d'après la Deuxième Guerre mondiale le stalinisme régnait presque souverainement sur la philosophie marxiste internationale, les deux dernières décennies apportaient un renouveau du marxisme créateur. Si la lutte contre le dogmatisme dure encore, la situation aujourd'hui diffère du tout au tout. Le marxisme régénéré a remporté le droit de cité dans la pensée philosophique mondiale, il est redevenu un pôle d'attraction pour les intellectuels. Il serait outre-cuidant d'en attribuer le mérite surtout aux philosophes marxistes yougoslaves, mais je crois que ces derniers ont apporté au renouveau de la pensée marxiste mondiale une contribution dont ils n'ont pas à rougir.

Peu après 1948 commençait la critique du stalinisme dans la philosophie marxiste yougoslave. Timide, partielle et non conséquente à ses débuts, cette critique devait bientôt grandir en audace, et porter ses fruits, découvrant, en même temps que les déficiences de la conception héritée du «matérialisme dialectique», des réalités et des connaissances nouvelles. En s'orientant de plus en plus vers les questions décisives du monde et de l'homme contemporains, la pensée philosophique yougoslave suscitait un intérêt croissant chez les non philosophes, notamment chez les écrivains, les artistes et les savants. Dans tout ce développement, les philosophes de Zagreb ont joué un rôle important. Mais la fermeté dont ont fait preuve les philosophes de Croatie dans la lutte contre le dogmatisme stalinien n'a fait naître ni opposition ni conflit du côté des autres philosophes yougoslaves. Au contraire, la lutte a renforcé la coopération entre philosophes de Croatie et philosophes des autres républiques yougoslaves face au stalinisme et au dogmatisme yougoslaves et internationaux.

Une nouvelle forme de philosophie marxiste a fait son apparition dans toute une série de publications, livres individuels, recueils collectifs, revues, journaux. Cependant, dans la deuxième moitié des années cinquante, une importante fraction de notre production philosophique est devenue trop «radicale» pour pouvoir accéder facilement aux revues théoriques générales ou aux quotidiens. Quant à PHILOSOPHIE, revue de l'Association yougoslave de philosophie, elle devenait de plus en plus insuffisante pour embrasser toute la pensée philosophique marxiste régénérée. La richesse de la vie philosophique exigeait la création d'une revue philosophique en Croatic.

Au début des années cinquante, le développement de la pensée philosophique marxiste non dogmatique en Croatie fut stimulé par POGLEDI (Vues), revue de théorie générale, éphémère mais importante; après 1955, de nombreux travaux philosophiques remarquables étaient publiés par NAŠE TEME (Nos thèmes). Mais dans les années soixante, les revues théoriques d'intérêt général ne pouvaient déjà plus répondre aux besoins accrus de la vie philosophique en Croatie. La situation devenait de plus en plus paradoxale. Un groupement philosophique puissant restait sans revue au moment même où apparaissaient un peu partout quantité de publications variées. En automne 1963 nous avons décidé, en dépit de tous les obstacles, de créer notre revue. L'assemblée de la Société croate de philosophie de décembre 1963 a approuvé l'idée de la fondation d'une revue philosophique, et aussitôt après, nous avons commencé à former la rédaction et à préparer le premier numéro.

Les quelque deux années et demi qui se sont écoulées depuis la publication du premier numéro de PRAXIS représentent un temps «objectivement» court. Mais pour les rédacteurs et collaborateurs de PRAXIS, ce fut un temps lourd en événements et riche en expériences. Aussi, avec le recul de ces brèves mais riches années, pouvons-nous parler avec une certaine assurance du programme que nous étions fixé, et de la façon dont nous l'avons réalisé.

Les traits essentiels de PRAXIS étaient logiquement empruntés aux connaissances et expériences développées jusqu'alors par la philosophie marxiste en Yougoslavie et dans le monde. L'une de ces connaissances parmi les plus importantes est que le destin du monde contemporain et de la philosophie contemporain sont étroitement liés, que le monde contemporain ne saurait sortir de l'impasse où il se trouve sans le secours de la philosophie, et que la philosophie contemporaine ne saurait ni acquérir ni conserver le souffle de la vie si elle s'enferme étroitement dans les problèmes particuliers de sa spécialité. Le monde contemporain a besoin d'une pensée philosophique radicale laquelle, jaillie des profondeurs de la tradition, peut déboucher sur les problèmes les plus brûlants de l'actualité.

C'est cette conception de la philosophie qui nous guidait lorsque nous fixions la physionomie de la revue, lorsque nous proclamions que nous voulions «une revue philosophique qui ne soit pas étroitement 'spécialisée', une revue philosophique qui ne soit pas seulement philosophique, mais qui traite aussi des problèmes actuels du socia-

lisme yougoslave, du monde et de l'homme contemporains». Précisant cette exigence, nous ajoutions que nous voulions «une revue philosophique dans le sens où la philosophie est la pensée de la révolution: la critique impitoyable de tout ce qui existe, la vision humaniste d'un monde vraiment humain, et la force inspiratrice de l'action révolutionnaire». Nous proclamions en même temps que la philosophie, «si elle veut atteindre l'essence du quotidien, ne doit pas hésiter à s'éloigner de lui en apparence, en plongeant dans les profondeurs de la 'métaphysique'».

Nous n'hésiterons pas à dire qu'au cours de ses deux ans et demi d'existence, PRAXIS a réussi à mettre en application cette conception de la philosophie, et a contribué à son affirmation. A côté de thèmes philosophiques apparemment abstraits tels que «De la Praxis», «Vérité et connaissance», «Qu'est-ce que l'histoire», dans PRAXIS ont été discutés des thèmes profondément enracinés dans le contemporain: «Sens et perspectives du socialisme», «L'art dans le monde de la technique», «Socialisme et éthique», «La pensée de Lukacs et de Bloch», et d'autres concernant directement la réalité croate et yougoslave: «Culture yougoslave», «L'enseignement et la science». Dans la rubrique «Portraits et situations» ont été publiés des études sur des philosophes ou philosophes-sociologues vivants (ou récemment décédés) tels que Jean-Paul Sartre, M. Merleau-Ponty, C. Wright-Mills, Th. Veblen, M. Weber, K. Mannheim, ainsi que sur Marx, Fichte, Aristote. Cette rubrique «académique» s'accompagnait dans la revue d'une autre intitulée «Pensée et réalité», où furent discutés non seulement des problèmes généraux concernant le sens et la fonction de la philosophie («Philosophe que penses-tu?», «Dogme ou philosophie», «Praxis et critique»), mais les questions les plus brûlantes du monde contemporain («Les antinomies éthiques de l'existence révolutionnaire», «La crise de conscience de la société contemporaine», «Le dépérissement de l'Etat comme processus de développement de l'autogestion en Yougoslavie», etc.). Le même «dualisme» caractérisait les autres rubriques. Mais si nous considérons de près contributions individuelles, nous pourrions facilement nous convaincre que ce dualisme est tout apparent.

Les contributions à ce que nous appelons les thèmes philosophiques abstraits se sont caractérisées en général par une fraîcheur d'écriture libérée de tout académisme et ouverte aux questions essentielles du monde contemporain; d'autre part, des contributions aux thèmes non philosophiques et d'intérêt apparemment éphémère, nous avons exigé une approche des problèmes toute philosophique. Nous ne certifions pas que ces exigences aient été toujours parfaitement respectées, et nous ne croyons pas non plus qu'une revue composée d'articles équilibrés à la perfection soit souhaitable ni possible. Mais nous croyons que c'est à son aspect général conforme à ses exigences que la revue doit ses collaborateurs et lecteurs enthousiastes, philosophes spécialisés ou autres.

Il serait difficile de rapporter ici tous les échos enthousiastes que la revue a soulevés, et je ne tenterai pas de le faire. Je rappellerai seulement que la rubrique «Echos» (de l'édition yougoslave) en a

publié quelques-uns. Cependant, mon intention n'est pas de suggérer que PRAXIS n'a suscité que des commentaires favorables. Il est bien connu au contraire qu'on l'a critiquée et attaquée violemment par tous les moyens de la communication publique (journaux, revues, radio, télévision etc.). La revue a suscité des commentaires défavorables à des réunions de forum politiques et même au *Sabor* (Parlement) de la RS de Croatie. L'important, cependant, est que la revue soit parvenue, à l'aide d'un petit nombre d'articles polémiques et surtout par une réalisation conséquente de son programme, à prouver combien ces attaques étaient peu fondées. Peu à peu ses adversaires eux-mêmes ont commencé à voir qu'en dépit de conceptions parfois peut-être controversables, elle possédait quelques valeurs indubitables méritant d'être respectées. C'est ainsi que l'un des plus éminents critiques de PRAXIS appartenant aux cercles politiques écrivait: »La mérite de PRAXIS est de nous avoir tous, et peut-être même la Ligue des Communistes, incité à une discussion théorique intensive sur quantité de questions ouvertes.« (*Ujesnik* du 20-5-1966). Même les philosophes étrangers qui ne partagent pas nos idées n'ont pu moins faire que de reconnaître une certaine valeur à PRAXIS. C'est ainsi qu'un groupe de philosophes soviétiques, en présentant la vie philosophique en Yougoslavie, devait constater: »La vie philosophique en Yougoslavie accorde une grande place, si ce n'est la plus grande, aux questions du rapport de la philosophie à la réalité contemporaine, au problème de l'homme, à l'idée d'humanisme. Actuellement, ces questions sont soulevées avec une acuité particulière par le groupe de philosophes qui déterminent la ligne de la revue PRAXIS et par tous ceux qui gravitent autour.« (*Uoprosi filosofii*, № 5/1966, p. 159).

La critique dont PRAXIS fit l'objet de la part de nos journaux et revues connut deux phases essentielles. Dans une première phase, la critique visait le programme et l'orientation de base de la revue, portant ses coups essentiellement sur la partie du programme formulée en ces termes: »critique impitoyable de tout l'existant«. Après que nous eûmes montré que ces attaques tombaient à faux, d'une part pour avoir pris une partie du programme pour le tout, d'autre part pour en avoir donné une interprétation erronée, tronquée et unilatérale, les critiques adressées au programme ont dans l'ensemble cessé, mais on a commencé à nous reprocher de manquer notre but en niant, par nos »critiques impitoyables«, ce qui devrait être affirmer, et en affirmant ce qu'il faudrait nier. On nous a notamment reproché de tourner nos armes surtout contre le dogmatisme et le stalinisme, phénomènes prétendument non-existant dans notre société, sauf à l'état de spectres tirés par nous de leur sommeil. Les événements du mois dernier ont néanmoins montré clairement que les spectres contre lesquels nous avons lutté n'étaient pas purement fantomatique, et que l'orientation de base adoptée par PRAXIS dès le début était fondée.

Certains combinateurs, qui trouvaient invraisemblable la possibilité d'une activité de principe comportant des risques, se révélèrent enclins à supposer que la rédaction de PRAXIS anticipait les évé-

nements politiques et fondait sur eux d'avance son orientation. Ces combinards furent par exemple fort impressionnés par le fait que le numéro triple 4/6-1966, sorti à la mi-juillet, c'est-à-dire aussitôt après la session plénière de Brioni, avait publié un article dans lequel les auteurs, deux jeunes savants, critiquaient sévèrement la politique de la Commission fédérale pour l'énergie nucléaire. Pour tous ceux qui connaissent la façon et le rythme de la publication des revues et notamment les difficultés d'impression d'un numéro triple de plus de 400 pages, il était évident que l'article avait été écrit plusieurs mois avant la session plénière de Brioni, et impressionnant de constater que la rédaction de PRAXIS était si « bien informée » qu'elle avait pu commander en temps voulu l'article en question. Là nous devons décevoir nos admirateurs. En effet, au moment où la rédaction prenait la décision de publier l'article, elle ignorait tout des événements qui se préparaient, semblable en cela à ses deux collaborateurs qui ont écrit, puis offert leur article de leur propre initiative. Ni les auteurs, ni la rédaction n'ont agi ici selon la logique de l'information; la seule logique présente ici, c'était celle qui avait toujours guidé collaborateurs et rédacteurs de PRAXIS, la logique de la conscience humaine et scientifique, la logique de la lutte de principe pour une conviction.

Les événements qui ont donné raison à l'orientation de base de PRAXIS ne peuvent que nous affermir dans nos résolutions de conserver cette orientation, et de la développer avec encore plus de conséquence. Non que nous nous sentions tenus de tourner en rond autour des mêmes problèmes déjà soulevés. Il est bien vrai que PRAXIS n'a pas consacré suffisamment d'attention à un grand nombre de problèmes importants de la philosophie et du monde contemporain. Par exemple, dans sa lutte pour le développement conséquent de l'autogestion contre la bureaucratie, la revue a accordé une attention critique insuffisante à la technocratie; et dans son effort de compréhension et de développement de la pensée de Marx, elle a négligé les autres courants de la philosophie contemporaine. L'enrichissement des thèmes, leur approfondissement, est l'une des tâches essentielles de la revue, mais elle ne peut la réaliser que sur la base d'un développement encore plus conséquent de son orientation fondamentalement critique, humaniste et révolutionnaire.

Conformément à notre orientation vers les questions qui débordent du cadre de la philosophie considérée comme spécialité, questions où se rencontrent la philosophie, la science, l'art et l'action sociale, nous faisons cette déclaration préliminaire: « Nous désirons que collaborent à cette revue non seulement des philosophes, mais aussi des artistes, des écrivains, des savants, des hommes publics, tous ceux que les questions vitales de notre temps ne laissent pas indifférents. » Nous avons réussi à réaliser ces intentions. A côté des philosophes, dont le nombre bien entendu était majoritaire, nous avons compté parmi nos collaborateurs des sociologues, des pédagogues, des historiens de l'art, des critiques littéraires, des écrivains, des artistes des beaux-arts et de la musique, des architectes, des

physiciens, etc. Nous estimons que cette large coopération de professions diverses, loin de nuire à la physionomie générale de la revue, l'a aidée à se réaliser.

La collaboration des sociologues a été particulièrement importante, et d'un précieux secours dans la réalisation des tendances essentielles de PRAXIS. C'étaient des collaborateurs qui s'occupaient de recherches sociologiques empiriques, mais aussi de questions fondamentales où se rejoignent la philosophie, la sociologie, et l'action sociale et révolutionnaire. Nous désirons donner suite à cette collaboration, qui nous est précieuse. Nous tenons essentiellement à le souligner à cause et en dépit des bruits qui ont couru il y a peu sur la menace de «sociologisation» qui pèserait sur notre revue. Qu'il soit bien entendu que ces bruits n'ont pas de fondement, et que notre volonté de conserver à PRAXIS la physionomie que nous lui avons donné dès le début est inébranlable.

Considérant que le «développement d'un socialisme humaniste authentique ne pouvait se faire sans le renouveau et le développement de la pensée philosophique de Marx», nous soulignons en outre dans le premier numéro que «nous ne tenions pas à la conservation de Marx, mais au développement de la pensée révolutionnaire vivante inspirée par Marx». Convaincus que le marxisme créatif ne peut se développer qu'au moyen d'une discussion large et ouverte à tous y compris les nonmarxistes, nous affirmions que «des critiques intelligents peuvent contribuer davantage à la compréhension de l'essence de la pensée de Marx que des adeptes bornés et dogmatiques».

Conformément à ces proclamations, nous n'avons pas lutté pour l'affirmation des conceptions marxistes, en censurant ou en supprimant les idées non-marxistes ou les idées marxistes «non-orthodoxes», mais en nous efforçant de donner aux marxistes une fraîcheur et une force nouvelles, et d'ouvrir de nouveaux horizons par une pensée créatrice libre dans l'esprit de Marx. Nous n'avons pas hésité à publier des travaux qui, si on leur appliquait la mesure de l'infailibilité dogmatique, feraient figure d'hérésies dangereuses, d'entreprises révisionnistes et d'errements douteux. Nous avons publié également des penseurs qui, soit en dehors de Marx, soit partiellement avec lui, soit résolument contre lui, se préoccupaient des mêmes questions que nous. Il s'est avéré que cette ouverture, loin de nuire à l'orientation générale de la revue, a permis à PRAXIS d'être comprise et acceptée comme une revue développant et défendant fermement, conséquemment et vigoureusement l'essence et le sens fondamental du message philosophique de Marx. Il n'est donc pas nécessaire de changer quoi que se soit d'essentiel à cet égard. Il convient au contraire d'assurer à cette orientation dont on a vu le bien fondé un développement encore plus large.

La revue PRAXIS a été lancée par les philosophes de Zagreb. Dès ses débuts, la revue portait la cachet du milieu dans lequel elle avait vu le jour. Cependant, nous avons estimé, et nous estimons toujours, que «l'on ne peut pas traiter séparément des problèmes de la Croatie et de ceux de la Yougoslavie, et (que) les problèmes de la

Yougoslavie d'aujourd'hui ne peuvent être isolés des grandes questions du monde contemporain». Conformément à ce principe, nous avons annoncé que la revue ne discuterait pas seulement des thèmes spécifiquement croates et yougoslaves, mais aussi et d'abord des problèmes généraux de la philosophie et du monde contemporains. Nous annonçons également que l'approche des thèmes serait «socialiste et marxiste, donc internationaliste», et que nous désirions rassembler des collaborateurs de Croatie, des autres républiques yougoslaves et des autres pays du monde entier, et publier, à côté de l'édition yougoslave, en langue croato-serbe, une édition internationale en langues étrangères. Tous ces projets annoncés ont été en grande partie réalisés. Nous avons ouvert nos pages à des thèmes spécifiquement yougoslaves, mais aussi à d'autres qui intéressent les philosophes de toutes nations et tous continents, offrant l'exemple, dans le déluge de nationalismes et de nihilismes nationaux qui s'abat sur le monde contemporain, d'une position internationaliste quoique non anationale. Nous comptons parmi nos collaborateurs d'éminents philosophes originaires d'Autriche, de Bulgarie, de Tchécoslovaquie, de France, d'Italie, de Hongrie, d'Allemagne de l'est, d'Allemagne fédérale, de Pologne, des USA. Nous avons lancé, parallèlement à l'édition yougoslave de PRAXIS, une édition internationale où nous publions des contributions empruntées à l'édition yougoslave, mais aussi d'autre qui n'y figurent pas.

Nous ne craignons pas d'avancer que PRAXIS est la première revue yougoslave à s'être affirmée à l'étranger. De ce fait, nous sommes redevables à l'orientation que nous avons donnée à la revue dès ses débuts, et que nous exprimions en ces termes dans l'article d'introduction du premier numéro: «L'édition internationale n'a pas pour but de représenter la pensée yougoslave à l'étranger, mais d'encourager la collaboration philosophique internationale pour l'étude des questions cruciales de notre temps.» En refusant d'accorder la primauté à la fonction «représentative», nous n'entendions pas la contester tout à fait. Mais nous estimions que les publications dont le but essentiel et même unique est de présenter notre pays et notre culture à l'étranger ne sauraient intéresser que des spécialistes ou des curieux. Aussi avons-nous conçu une revue telle que nos philosophes pussent y traiter en collaboration avec les philosophes des autres pays des problèmes essentiels de la philosophie et du monde contemporains. Cette façon de faire nous a paru la plus susceptible de présenter notre philosophie au monde, comme participante des événements mondiaux, et non comme spécialité nationale offerte aux regards des excentriques. Nous estimons avoir réussi à offrir au monde non pas une simple information sur nous-mêmes, mais une approche déterminée de la philosophie.

Cependant, si la collaboration internationale dans l'édition yougoslave et la publication de l'édition internationale, constituent notre plus grand succès, elles dissimulent aussi nos plus grandes faiblesses; c'est ici en effet que nous sommes restés le plus sensiblement en dessous de nos possibilités. Les philosophes et sociologues les plus éminents du monde entier, notamment les marxistes, ont accueilli la

revue avec sympathie et se sont déclarés prêts à y collaborer. Cependant, leur collaboration est restée inférieure à ce qu'ils eussent voulu et pu qu'elle fût, par la faute de notre négligence à les solliciter et à les informer. La revue étant dotée d'une structure fixe dont l'ensemble des thèmes se planifie d'avance, elle exige des contacts permanents entre la rédaction et les collaborateurs, qui devraient être tenus au courant de tous les plans, intentions, thèmes, dates et diverses modifications. Le contact est gardé avec les collaborateurs de Croatie et d'autres régions de Yougoslavie, mais insuffisamment avec les collaborateurs de l'extérieur.

Nous avons pour excuse la situation délicate dans laquelle se trouvait la revue, qui nous contraignait à nous préoccuper essentiellement de la question de son maintien immédiat. Néanmoins, la faute en est aussi à l'absence de formes d'organisation susceptibles de nous faciliter les contacts. Nous étions conscients de ce problème dès avant la publication de la revue, et le premier numéro n'était pas paru que nous discutions déjà de la formation d'un comité de conseillers internationaux. Mais à ce moment – là, en été 1964, nous avons rencontré de telles difficultés que nous avons décidé d'ajourner la réalisation de ce projet. La difficulté la plus grande gisait en ceci qu'à l'époque, nous n'avions pas de critère suffisamment solide pour nous guider dans notre choix des membres du comité. Dans les consultations préliminaires que nous avons engagées avec les philosophes yougoslaves et étrangers, nous avons reçu les propositions les plus variées et nous n'avions pas de raison suffisante pour donner l'avantage à l'une plutôt qu'à l'autre.

Au printemps 1966, la situation nous paraissant différente, nous avons renouvelé la discussion concernant la formation de ce comité. En deux ans de travail ardu, nous avons pu voir sur quels collaborateurs nous pouvions compter, et par là-même, dans quel sens nous orienter pour la formation du comité. Au cours de sa réunion du 29 août 1966, la rédaction de PRAXIS a décidé de former le Comité de conseillers et adopté une première liste de membres. Au cours des réunions ultérieures, cette première liste a été allongée, puis fixée définitivement le 26 novembre 1966.

En allongeant la liste, nous y avons fait des adjonctions de deux sortes, sur lesquelles nous avons en partie hésité. Nous y avons inclus d'abord de jeunes philosophes yougoslaves qui ne se sont pas encore affirmés par des travaux philosophiques, et d'autre part, des philosophes étrangers qui ont manifesté de la sympathie et de l'intérêt pour la revue, tout en différant considérablement sur le plan des idées de la majorité des membres de la rédaction. Nous avons estimé et nous estimons encore que ces deux ouvertures sont justifiées. Nous estimons utile d'ouvrir la porte du Comité de conseillers à quelques jeunes philosophes qui pourraient y acquérir une certaine expérience du travail de rédaction. D'autre part, c'est l'orientation générale de PRAXIS, d'affirmer la plate-forme du marxisme créateur dans la revue non par une formelle interdiction d'accès aux idées différentes, mais par le développement positif des conceptions marxistes et par la stimulation des échanges de vues. Conformément

à ces principes, nous estimons utile d'intégrer dans la rédaction certains philosophes progressistes non-marxistes qui manifestent de l'intérêt pour la revue.

On a fait courir le bruit qu'en prenant des mesures pour la formation du Comité de conseillers, la rédaction avait outrepassé ses attributions, s'octroyant un pouvoir qui ne reviendrait en droit qu'à l'assemblée de la Société croate de philosophie. Nous refusons résolument de nous ranger à ce point de vue. L'assemblée de la Société croate de philosophie de 1963 a émis certains «arguments et suggestions» en faveur du lancement d'une revue philosophique en Croatie. L'assemblée de 1964 a donné son assentiment à la rédaction qui s'était formé d'elle-même et l'a élue de nouveau pour un mandat de deux ans. L'assemblée de 1965 a accordé à son tour la rédaction un «appui sans restriction». A l'exception d'avoir sanctionné la composition de la rédaction qui s'était formée de sa propre initiative, l'assemblée n'a jamais statué sur aucun point concret concernant la revue, tel que physionomie d'ensemble, rubriques, thèmes, édition internationale, collaborateurs, appellation, prix etc. Et il était naturel que la rédaction, qui statuait dans l'autonomie sur toutes les questions concrètes, fit de même pour la formation d'un conseil de rédaction ou rédaction de conseillers (nous avons adopté les termes, en anglais de «advisory board», en français de «comité de soutien»), corps auxiliaire de la revue. Bien entendu, nous ne voulons pas soutenir par là que l'assemblée n'a pas le droit d'exprimer son opinion favorable ou défavorable sur cette action de la rédaction ou tout autre. Il n'en est pas moins hors de doute que la rédaction, en engageant une action pour la formation du comité de soutien, n'a nullement outrepassé ses attributions.

La formation du Comité de soutien ne devrait être en aucune façon interprétée comme la constitution d'une barrière quelconque entre la rédaction et les collaborateurs de la revue. Grâce pour une part à l'orientation adoptée par la revue, pour une autre aux difficultés qui ont entouré sa parution, il s'est établi entre la rédaction et les collaborateurs des rapports de compréhension et de soutien mutuel exceptionnels. Les collaborateurs, qui considéraient littéralement la revue comme la leur, étaient prêts à lui consentir tous les sacrifices, et la rédaction, qui considérait les collaborateurs comme d'authentiques co-rédacteurs, n'hésitait jamais à solliciter leur aide. C'est ainsi que la rédaction, aux prises avec des difficultés financières, a demandé aux collaborateurs du numéro triple 4-6/1966, édition yougoslave, de renoncer à leurs honoraires, ce qui fut accepté, les collaborateurs se déclarant prêts désormais à coopérer gratuitement le cas échéant.

Dès le début de sa parution, nous étions d'avis que la revue doit maintenir le contact avec ses collaborateurs non seulement par le canal de leur coopération écrite ou de la correspondance échangée avec eux, mais aussi par des réunions de rédaction ouvertes où pourraient être discutés la physionomie, l'ensemble des thèmes et l'orientation de la revue, plus certaines questions importantes dont la rédaction désirerait encourager l'étude. Nous pensons que la revue

ne peut se développer comme un tout vivant et dynamique qu'à partir de ces discussions orales. C'est une opinion que les deux ans et demi écoulés n'ont fait que corrobore. Les numéros les plus réussis sont nés des discussions engagées à l'École d'été de Korčula et aux symposiums de la Société croate de philosophie ou de l'Association yougoslave de philosophie. L'on en conclut aisément qu'entre ces discussions à grande échelle, la rédaction devrait organiser des discussions plus restreintes sur les thèmes qu'elle voudrait lancer.

Entre l'automne 1964 et l'automne 1966, la rédaction a bien organisé quelques discussions (physionomie et structure de la revue, collaboration, culture yougoslave), mais de l'avis général, insuffisamment. Nous avons toujours l'intention de mieux faire, sans jamais passer aux actes, les autres affaires, dans la revue ou au dehors, réclamant tout notre temps. Il faut ajouter aussi qu'il fut jugé peu utile, dans une situation où la revue était exposée de tous côtés à des attaques, que les membres de la rédaction continuassent à polémiquer publiquement, comme ils l'avaient toujours fait.

Au début de l'automne 1966, nous avons conclu néanmoins que nulle pression extérieure ne pouvait faire qu'une discussion polémique entre les membres de la rédaction aboutît nécessairement à un affaiblissement de la revue, discussion qui bien au contraire, pourrait stimuler le développement de la pensée théorique et contribuer à la qualité de la publication. Conformément à ce principe, nous avons organisé ces derniers temps deux discussions de rédaction (la première en novembre, la seconde en décembre 1966), sur le thème «Bureaucratie, technocratie et liberté», qui est celui du prochain numéro de PRAXIS. Le nombre des personnes qui ont répondu à notre invitation et l'intérêt des discussions qui ont suivi nous engagent à poursuivre des réunions de ce genre.

Après avoir insisté sur les rapports exceptionnels qui règnent entre rédacteurs et collaborateurs de PRAXIS, nous devons souligner qu'il en est de même entre rédacteurs et lecteurs. Certaines circonstances nous ont contraints à augmenter rapidement le prix de l'édition yougoslave. Le numéro 1, en automne 1964, fut mis, en vente au prix du 160 dinars; le numéro 2 en coûtait déjà 250, et vers la fin de l'année 1965, le prix était monté à 500 dinars. En très peu de temps, une augmentation du simple au triple, et même davantage. Il eût été normal que cette hausse rapide mécontentât les lecteurs et fît baisser le nombre des lecteurs et abonnés. Au contraire, les lecteurs ayant de tout évidence parfaitement compris nos raisons, leur nombre et celui des abonnés ne cesse de croître, jusqu'à ce que la force des choses nous obligeât à stabiliser le tirage à 2.600 exemplaires. Notre seconde grande faiblesse, à côté de la hausse croissante du prix de la revue, consistait en une distribution pas toujours des plus rigoureuses. Certains abonnés recevaient des numéros en double, d'autre n'en recevaient pas du tout, souvent même après réclamation, le tirage tout entier se trouvant épuisé. Parfois nous n'avons même pas pu nous en excuser auprès de nos abonnés, qui ont fait preuve en l'occurrence d'une compréhension et d'une indulgence parfaites.

Nous avons eu aussi, vis-à-vis des lecteurs, le tort de ne pouvoir répondre aux lettres qu'ils nous adressaient pour exposer leur point de vue sur la revue, donner conseils et suggestions, s'inquiéter de nos difficultés, de nos intentions, de nos plans. Quelque réconfort et plaisir que ces nous apportassent, il nous était matériellement impossible d'y répondre. Pour nous acquitter de nos dettes envers nos lecteurs, nous avons estimé que le mieux était d'accorder tous nos efforts au maintien et au développement ultérieur de la revue, à l'amélioration de sa qualité, et à la réalisation conséquente de cette orientation qui nous avait valu leur amitié.

Certaines faiblesses de la revue s'expliquant par les difficultés matérielles et financières auxquelles nous avons eu à faire front, il est nécessaire que j'en dise quelques mots. Rappelons d'abord que nos plus grandes revues théoriques sont publiées par des organismes ou des institutions importants et puissants, tels que la Ligue des communistes, la Jeunesse populaire, l'Académie, l'Université, les facultés et instituts. Ces organismes peuvent offrir et offrent à leurs revues non seulement un appui moral, mais encore une aide matérielle et financière. La revue PRAXIS est éditée par la Société croate de philosophie, organisme d'une grande autorité qui pouvait offrir, et offre, à la revue son soutien moral. Mais la Société n'a pas d'argent, ni d'employés, ni de locaux, rien qui puisse matériellement ou financièrement secourir la revue.

Les seules ressources financières de la revue, avec l'argent qu'elle retirait de la vente et des abonnements, étaient celles qu'elle recevait des fonds sociaux. Face à ces fonds, la revue était apparemment traitée sur un pied d'égalité avec les autres utilisateurs, si l'on néglige le fait qu'il s'agissait souvent de l'égalité du riche et du pauvre, de celui qui dispose d'autres revenus, et de celui qui n'en dispose pas. L'on peut donc affirmer que d'une certaine manière, elle a reçu sa part comme les autres. Mais le chemin qui conduisait jusqu'à l'argent était particulièrement semé d'embûches pour PRAXIS. Pour obtenir une aide, il fallait au préalable fournir le consentement des forums les plus divers, et pour réaliser l'argent qui nous était théoriquement assigné et déjà assuré par contrat, il fallait renouveler sollicitations et négociations pour ainsi dire à chaque échéance.

La première année, en 1964, nous n'avons publié que deux numéros et la somme allouée s'est révélée suffisante. Mais dès 1965, la somme reçue ne représentait que la moitié de ce qu'il nous fallait: au lieu des 26 millions d'anciens dinars nécessaires, 13 millions, alloués par le Fonds pour la promotion de l'édition de la RS de Croatie, somme ne pouvant en aucun cas couvrir les frais d'une revue qui paraissait déjà à raison de 10 numéros l'an (dont 4 numéros en langue étrangère pour l'édition internationale), et qui de plus, en 1965, publiait un double numéro spécial («Sens et perspectives du socialisme»). Le Fonds pour la promotion de la RSC nous a informés qu'il faudrait, étant donné le caractère non seulement croate, mais aussi yougoslave et même international de la revue, que la fédération participe à part égale à son financement.

Nous avons donc envoyé une demande au Fonds fédéral pour le travail scientifique, dont nous avons reçu 3 millions au lieu des 12 millions et demi attendus. C'est la raison pour laquelle, vers la fin de 1965, nous nous sommes trouvés accablés de dettes et dans une situation financière sans issue. Nous nous sommes crus accablés à renoncer à la revue. Une aide de 3 millions de dinars, accordée par l'Association yougoslave de philologie, nous a sauvés sans toutefois se révéler suffisante et nous éviter d'entamer avec des dettes l'année 1966.

A la fin de l'année 1965, on nous a signifié de ne plus avoir à nous adresser aux fonds pour la promotion de l'édition, mais aux fonds pour le travail scientifique, de la république et de la fédération. Nous avons agi conformément à cette directive et reçu pour 1966 17 millions d'anciens dinars du Fonds pour le travail scientifique de la RSC, tandis que le fonds fédéral n'a pas donné suite à notre demande. L'Association yougoslave de philosophie, traversant elle aussi une crise financière, a cessé en 1966 de représenter pour nous une source possible de moyens matériels. La situation financière de PRAXIS, au milieu de l'année 1966, paraissait donc de nouveau des plus critiques, et la seule issue que nous avons trouvée fut dans la publication du numéro triple et dans l'appel adressé à ses auteurs pour qu'ils renonçassent à leurs honoraires. Pour 1967, nous n'avons adressé jusqu'à maintenant qu'une demande au Fonds pour le travail scientifique de la RSC. Nous comptons sur une réponse favorable. Nous remettons ultérieurement une autre demande au fonds fédéral dès que nous aurons acquis la conviction qu'il a modifié sa position envers nous et qu'il est prêt à nous accorder une aide. Les difficultés financières que nous harcellent en permanence nous contraindront à hausser encore le prix au numéro et à l'abonnement de l'édition yougoslave. Nous espérons que que nos lecteurs et abonnés se montreront compréhensifs.

Disons enfin deux mots du travail de la rédaction. Nous rappelleront d'abord que la rédaction actuelle de PRAXIS n'a pas reçu la revue de la main d'autres personnes, pour assurer temporairement sa direction; c'est au contraire un groupe qui s'est formé spontanément, a conçu lui-même, puis *créé* la revue, au prix de sacrifices et d'efforts exceptionnels. La revue PRAXIS n'existait pas avant la rédaction actuelle; les membres de la rédaction ne sont pas les fils, ils sont les pères de cette revue, qui est leur oeuvre.

L'idée de la revue et la conception d'ensemble de sa physionomie datent de l'automne 1963. C'est de là que date aussi la formation spontanée d'un groupe de sept membres qui s'est constitué par la suite en rédaction. Comme il est dit plus haut, nous avons eu l'intention dès le début de créer, à côté de la rédaction proprement dite, une rédaction élargie, projet ajourné par la suite. Nous avons songé ensuite à prendre dans la rédaction proprement dite, avec les premiers promoteurs de la revue, quelques jeunes philosophes. Mais nous avons renoncé à cette idée, considérant d'une part qu'une rédaction élargie pourrait manquer d'efficacité, et

d'autre part ce que nous avons appelé »l'expérience POGLEDI«, qui nous a appris qu'une rédaction nombreuse était plus qu'une autre facile à demoraliser et à ébranler.

Le collectif de la rédaction, qui comprenait sept membres (B. Bošnjak, D. Grlić, M. Kangrga, D. Pejović, G. Petrović, R. Supek, P. Vranicki), un secrétaire (B. Kalin) et un rédacteur technique (Z. Posavac), fit preuve au cours des deux ans et demi écoulés, d'un zèle et d'un dévouement exceptionnel. Groupement spontané de philosophes qui collaboraient depuis des années avec le plus grand succès, la rédaction de PRAXIS a travaillé dans un climat de camaraderie et de solidarité, qui lui a permis de sortir victorieuse de plusieurs situations critiques. Cependant, après la grande offensive déclenchée au printemps 1966 contre PRAXIS, dont le point culminant fut atteint au Parlement croate lors du débat sur les prix »B. Adžija« (prix de recherche scientifique), vers la fin du mois de juin, l'un des rédacteurs en chef (D. Pejović) a brusquement changé sa manière d'être et au bout d'un certain temps, après avoir cessé toute collaboration, s'est publiquement désolidarisé de l'activité de la rédaction avant d'entrer en lutte ouverte contre la revue. Utilisant ses fonctions de président de la Société croate de philosophie, il a tenté d'attirer dans cette lutte le conseil de direction et les membres de la Société, n'hésitant ni à courir aux accusations politiques déjà lancées contre PRAXIS, ni à en ajouter d'autres, sans fondement, mais plus graves que toutes celles jamais lancées contre la revue et sa rédaction.

Mais si l'on regrette de voir un ancien rédacteur de PRAXIS devenir l'un des plus virulents instigateurs de la campagne menée contre la revue, il est réconfortant de constater que son comportement n'a ébranlé aucun des membres restants, les fortifiant au contraire dans leur résolution de demeurer fidèle à leur position de principe. Il est également important que cette action n'ait trouvé le soutien ni du Conseil de direction, ni des membres de la Société croate de philosophie, ni de l'opinion publique scientifique ou culturelle. Sur les dix membres restants du Conseil de direction, un seul, le vice-président A. Marin, a donné son appui à l'ancien rédacteur de PRAXIS, les autres et l'opinion publique dans son ensemble réagissant négativement avec un sentiment de désapprobation marquée.

Nous dirons donc que dans l'ensemble, au cours des deux ans et demi écoulés, la revue PRAXIS a pleinement justifié, en dépit des faiblesses signalées, son existence, sa physionomie et son orientation. Aussi la revue doit-elle poursuivre son activité dans le même sens, plus complètement et plus conséquemment encore. Si la revue avait à choisir entre changer d'orientation et disparaître, elle choisirait de disparaître plutôt que de gâcher sa physionomie par des compromis. Nous considérons cependant que PRAXIS n'est pas acculée à ce choix et qu'elle peut continuer à se développer comme organe de lutte du marxisme créateur humaniste. Nous estimons de plus que le mieux pour la revue serait de rester aux mains de la rédaction actuelle. Aussi prions-nous l'assemblée de caution-

ner le travail déjà fait en confiant à la rédaction, complétée par Mladen Čaldarović comme septième membre, la direction de la revue pour les deux années à venir.

La rédaction est prête à prendre la direction de la revue pour les deux ans à venir si elle jouit du même statut qu'auparavant, c'est-à-dire essentiellement si, à titre d'organe élu par l'assemblée de la Société croate de philosophie, elle n'est responsable que devant cette assemblée, le Conseil de direction de la Société n'ayant aucun droit sur elle. Cela signifie ensuite que la rédaction doit continuer à jouir du droit d'élire et le cas échéant de remplacer les rédacteurs en chef et du droit de choisir ou de relever de leurs fonctions les membres de la rédaction (jusqu'au tiers leur nombre). Nous considérons qu'il était jusqu'à présent sous-entendu que ces droits nous revenaient, mais désormais, pour éviter tout malentendu, nous tenons à les formuler explicitement, et à en faire les conditions de notre acceptation de continuer à diriger la revue. Si l'assemblée renouvelle son mandat à la rédaction proposée, nous considérerons qu'elle accepte les dites conditions et nous la prions de ne pas l'oublier au moment du vote.

Nous sommes convaincus que l'assemblée nous accordera la confiance mais notre désir est que le soutien des membres de la Société ne se réduise pas à ce vote. Nous souhaiterions de leur part une collaboration plus intensive qui nous permettrait de développer, avec leur aide, cette tribune internationale de la pensée philosophique progressiste qu'est PRAXIS.

Gajo PETROVIĆ

AN DIE MITARBEITER UND LESER

Der Hauptteil der Zeitschrift PRAXIS bringt in der Regel Artikel über ein bedeutendes Thema oder Problem (der Maximalumfang der einzelnen Beiträge beträgt 20 Schreibmaschinenseiten mit normalem Abstand). Die nächsten Hefte werden folgenden Themen gewidmet sein (in Klammern die letzte Frist zur Einsendung der Manuskripte):

BÜROKRATIE, TECHNOKRATIE UND FREIHEIT (bis zum 1. 8. 1967).

PHÄNOMENOLOGIE UND MARXISMUS (bis zum 25. 4. 1967.)

SCHÖPFERTUM UND VERDINGLICHUNG (1. 8. 1967.)

Außer dem thematischen Teil beinhaltet die Zeitschrift auch folgende Rubriken (in Klammern ist der größtmögliche Umfang der einzelnen Beiträge angegeben, und zwar in Schreibmaschinenseiten mit normalen Abstand):

PORTRATS UND SITUATIONEN (bis zu 16 Seiten)

GEDANKE UND WIRKLICHKEIT (bis zu 16 Seiten)

DISKUSSION (bis zu 12 Seiten)

BUCHBESPRECHUNGEN UND NOTIZEN (bis zu 8 Seiten)

DAS PHILOSOPHISCHE LEBEN (bis zu 6 Seiten)

Alle Manuskripte werden in zwei Exemplaren an folgende Adresse erbeten: Redaktion der Zeitschrift PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ulica Đure Salaja b. b. In Betracht können nur jene Manuskripte gezogen werden, die bis jetzt noch nirgends veröffentlicht wurden. Die Manuskripte werden nicht zurückgesandt. Die in den einzelnen Beiträgen zum Ausdruck gebrachte Meinung deckt sich nicht unbedingt mit der Meinung der Redaktion.

AN DIE ABONNENTEN UND KÄUFER

Die Zeitschrift PRAXIS erscheint in der jugoslawischen Ausgabe (in serbokroatischer Sprache) und in der internationalen Ausgabe (in englischer, französischer und deutscher Sprache). Die jugoslawische Ausgabe erscheint zweimonatlich (jeweils zu Beginn der ungeraden Monate). Die internationale Ausgabe erscheint vierteljährlich (jeweils im Januar, April, Juli und Oktober).

DIE JUGOSLAWISCHE AUSGABE kostet im Einzelhandel US Dollar 1,25 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung; das Abonnement für 1 Jahr US Dollar 6; 2 Jahre US Dollar 11 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung.

DIE INTERNATIONALE AUSGABE kostet im Einzelhandel US Dollar 1,50 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung; das Abonnement für 1 Jahr US Dollar 5; 2 Jahre US Dollar 9.50; 3 Jahre US Dollar 13.50 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung.

ABONNEMENTS nimmt die Redaktion der Zeitschrift »Praxis« entgegen; Wir bitten, Schecks auf die Adresse der Redaktion *Praxis, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja b. b. Jugoslawien* auszustellen.

•

