

# PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

*πραξις*

FREIHEIT – G. Petrović, P. Vranicki, D. Grlić, Lj. Tadić und M. Kangrga ● PORTRÄTS UND SITUATIONEN – D. Pejović: Rudolf Carnap, V. Mikecin: Tiefe Wurzeln des Dogmatismus ● GEDANKE UND WIRKLICHKEIT – Z. Pešić-Golubović: Sozialismus und Humanismus, V. Milić: Zur Theorie des sozialen Konflikts ● DISKUSSION – M. Čaldarović: Disolutionsprozesse im System der Selbstverwaltung ● BUCHBESPRECHUNGEN UND NOTIZEN – Über die Werke von H. Marcuse und S. Mallet ● PHILOSOPHISCHES LEBEN

4

1965

1965

# PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

## Redaktionskomitee

*Branko Bošnjak, Danko Grlić, Milan Kangrga, Danilo Pejović,  
Gajo Petrović, Rudi Supek, Predrag Uranicki*

## Chefredakteure

*Danilo Pejović und Gajo Petrović*

## Redaktionssekretär

*Boris Kalin*

## Technische Leitung

*Zlatko Posavac*

Die Zeitschrift »PRAXIS« wird von der Kroatischen philosophischen Gesellschaft (Hrvatsko filozofsko društvo) in Zagreb herausgegeben, und zwar 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) seit September 1964. Die internationale Ausgabe erscheint vierteljährlich (jeweils im Januar, April, Juli und Oktober) seit Januar 1965. Redaktion: PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, Đure Salaja b. b.

DIE JUGOSLAWISCHE AUSGABE kostet im Einzelhandel US Dollar 0,80 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung; das Abonnement für das Jahr 1965 (6 Hefte) beträgt US Dollar 4 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; die Postanweisungen sind auf das Girokonto: »Praxis« Nr. 301-608-96 erbeten; die Einzahlungen aus dem Ausland auf dasselbe Konto mit der Anmerkung: »PRAXIS«, Zagreb, Narodna banka Jugoslavije SDK pri Filijali 301. Auf der Postanweisung bitte den Namen und die Adresse des Abonnenten leserlich schreiben und auf der Rückseite das Jahr, für das das Abonnement gelten soll, bezeichnen.

FÜR AUSKUNFT UND REKLAMATIONEN im Zusammenhang mit dem Abonnement und der Lieferung der Zeitschrift bitte sich an folgende Adresse zu wenden: Administracija časopisa PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, Đure Salaja b. b.

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

SOMMAIRE

**LIBERTE**

Gajo Petrović / What is Freedom . . . . .	419
Predrag Vranicki / Über historischen Determinismus und menschliche Freiheit . . . . .	433
Danko Grlić / Questions sur la liberté . . . . .	450
Ljubo Tadić / Solidarité et liberté . . . . .	460
Milan Kangrga / Die Freiheit als erkannte Notwendigkeit . . . . .	473

**PORTRAITS ET SITUATIONS**

Danilo Pejović / Rudolf Carnap . . . . .	494
Vjekoslav Mikecin / Les racines profondes du dogmatisme . . . . .	506

**PENSEE ET REALITE**

Zagorka Pešić-Golubović / Socialism and Humanism . . . . .	520
Vojin Milić / A Contribution to the Theory of Social Conflict . . . . .	536

**DISCUSSION**

Mladen Čaldarović / Dissolutionary Processes in the System of Self-Management . . . . .	551
--	-----

## COMPTES RENDUS ET NOTÉS

Serge Mallet / La nouvelle classe ouvrière (Rudi Supek) . . . . .	562
Herbert Marcuse / One-dimensional man (Branka Brujić) . . . . .	564

## VIE PHILOSOPHIQUE

*** / L'assemblée et le symposium de l'Association yougoslave de philosophie	569
Boris Kalin / Le symposium et la session annuelle de la société Croate de philosophie . . . . .	570
Branko Bošnjak / Le symposium de Smolenice . . . . .	572
Svetlana Knjazeva / Le symposium polono-yougoslave de Varsovie . . . .	576
Milan Damjanović / Le cinquième congrès international d'esthétique . . .	579
Ivan Babić / 61st Yearly Meeting of the American Philosophical Association East Branch . . . . .	583

## APPENDICE

Table des matières de Praxis, édition yougoslave 1964-1965 . . . . .	586
Index des auteurs Praxis 1965, édition internationale . . . . .	591

## WHAT IS FREEDOM

by Gajo Petrović

## I

In the history of philosophy various opinions have appeared as to who man is.\* Attempts to find the answer have most often started from the seemingly undoubted »fact« that man is a species of animal and have then sought those particular qualities which distinguish that particular animal species.

Thus a multitude of various theories on man has come into being, all remaining within the limits of the same general conception. At first glance acceptable, all these theories meet with unsurmountable difficulties. Yielding to their free play we can become so entangled as to end up not knowing where we are.

Let us assume that man is a *rational animal* as he has most often been considered in philosophy hitherto. That seems acceptable; man possesses the faculty of abstract thought, and no other animal species has this faculty.

However, how is that wonderful faculty of man, that only he can think, to be explained? Is it not to be explained by the fact that only man possesses the faculty of speech? Is man not *animal rationale* because he is first of all *animal linguale*? One might thus put forward the thesis that man is first and above all an animal endowed with the faculty of *speech*.

But one could ask further why only man is endowed with speech? Is it not because he lives in a social community? If he did not live in a social community he would have no one with whom to speak. The »best« thesis might then appear to be that man is a *social animal*.

One could go further still, and ask why man is a social animal, why he lives in society. Might one not assert that man is a social animal because he is an animal which works and produces? Man,

\* The present paper is an elaboration of the brief theses on «Man and Freedom» that have been published in *Socialist Humanism. An International Symposium*, edited by Erich Fromm, Doubleday & Company, Inc., New York 1965.

as an animal which does not only glean the finished products of nature but also himself produces what is necessary to him, could not exist as a lone individual. Work is possible only in society. Man is thus a *working* animal.

But why does man alone work and produce? Does it not seem most plausible that man alone works and produces because only he possesses reason? So we come back to our initial theory according to which man is an *animal rationale*.

Attempts to discover that single property which makes man man can catch us up in an unpleasant *vicious circle*.

But that is not the only trouble with such attempts. In addition to those properties already mentioned (reason, speech, socialibility and work), there is a multitude of others which are also peculiar to man. Man alone develops varied forms of spiritual creativity – literature, painting, sculpture, music; man alone cooks food and cultivates culinary art. Only man is capable of being malicious, narrow-minded, corrupted, hypocritical, ironic. There are so many properties which belong to man only, and it is difficult to say which of them is the »most important«.

One may think that it is not even necessary to single out the most important among these properties, that one should simply enumerate *all* such properties possessed only by man and by virtue of which he differs from all animals. But such an endeavor also meets with difficulty. There are many properties which are possessed by man only. And man is not a chaos of these properties but something integral and structured.

Perhaps one need not ask which properties are possessed by man only. Perhaps one should ask for that general structure of man's being which manifests itself in every one of man's acts and deeds, in all his properties and activities?

The relatively best answer to this question was given by Karl Marx – *man is a being which exists in the form of praxis*. More briefly: *man is a being of praxis*. To be sure, other answers to the question of who man is have also been ascribed to Marx. Some have attributed to him the conception of man as a tool-making animal, and some the similar view that man is a being whose entire activity is determined by the economic sphere of his existence. But these and similar interpretations only indicate the extent to which Marx has been misconceived.

## II

If we say that man is a being of praxis, the question »what is praxis?« naturally arises. To the extent that we cannot answer this question the entire definition of man as *praxis* remains in the dark. However, different opinions exist as to the way in which this question should be answered.

Some hold that praxis is a concept which cannot be defined. It is a concept with the help of which all other concepts are defined, but is itself directly comprehended or is informally explained with the aid of examples or by the undefined but comprehensible words of ordinary speech.

According to another view, the concept of praxis can be explained by enumerating various kinds or forms of practical activity (economic production, political activity, artistic creativity, scientific research work, philosophizing, etc.) and at the same time determining their mutual relationship.

However, if we assume that praxis is something complex and structured, a third solution is also possible: we can try to determine the structure of praxis, to discover those fundamental characteristics which make praxis praxis.

Those who think that in Marxist philosophy praxis can be defined only in one of the first two ways obviously draw no distinction between that concept which is most important in a philosophy and that concept which is the most simple in it. Were praxis to Marx the most general and the simplest concept, as pure being is with Hegel, it could not otherwise be explained than in one of the first two ways. But »praxis« is not the simplest concept. As the concept of the being of the most complex being (man), *the concept of praxis is the most complex*. Therefore we can analyze and define this concept, indicating its elements or moments. Of course, this does not mean that we will ever analyze and define it exhaustively and for good.

In the first place praxis is a definite mode of *being* (Modus des Seins), which is peculiar to a definite being (einem bestimmten Seiendem), transcends all other modes of being and differs from them in principle. This initial characterization compels us to attempt to indicate forms or characteristics of praxis as a peculiar mode of being. Though the question is not simple, it is not difficult to mention at least some of the characteristics by which praxis is differentiated from every other form of being. For example, praxis is *free* being, praxis is *creative* being, praxis is *historical* being, praxis is being through the *future*. All these characteristics should be more closely explained. But it is fairly certain: freedom is one of the essential »elements« of praxis. *There is no praxis without freedom, and there is no free being which is not praxis*. The question of freedom is a constituent part of the question of praxis and hence a constituent part of the question of man.

### III

As a being of praxis man is a *being of freedom*. *There is no freedom without man, and there is no humanity without freedom*. This does not mean that all men have everywhere and always been free. On the contrary, one of the most widespread phenomena in

contemporary society is the escape from freedom.<sup>1</sup> People feel their freedom and the responsibility associated with it as a heavy burden of which they wish to be quit, transferring it to others.

The escape from freedom was one of the most fundamental factors in the spread of fascism and nazism as movements in which individuals were freed of the burden of freedom and all responsibility was assumed by a leader (il Duce, der Führer). Those who so freed themselves of freedom were willing to submit without contradiction to the leader, silencing any inner human voice. They were ready for the most wicked crimes, but also for physical hardships and sacrifice. Without deliberation they killed and looted, froze on snowy plains and choked in the sands of the desert.

The burden of freedom is also heavy for people in »democratic« (capitalistic) countries. To them as well the escape from freedom is a mass phenomenon, only the forms are different. One of these forms is the avoiding of the effort of thought, uncritical, passive acceptance of opinions which are suggested by the media of mass communication, as well as in other ways.

The escape from freedom makes its appearance in socialism too. Here we also encounter people on whom freedom weighs heavy and who therefore seek to avoid it or be rid of it. Such are those who reduce or attempt to reduce themselves to blind executors of the directives of higher social or political forums, prepared to be active to the limit, even of physical exhaustion. Why? Only in order not to have to carry the invisible but nevertheless difficult and unpleasant burden of freedom.

The escape from freedom is a spreading phenomenon in the contemporary world, but this does not mean that man is not a being of freedom. To the extent that he evades freedom man is not man. *The escape from freedom is a form of man's self-alienation.*

The young Marx wrote »A life danger for every being consists in loss of oneself. Unfreedom is thus a real death danger for man.«<sup>2</sup> This is well said, but one should go even further: *unfreedom is not merely the death danger for man, unfreedom is man's death.* Through becoming unfree, man ceases to be man.

#### IV

The question what freedom is, cannot be reduced to the question of various kinds or forms of freedom. Every day we speak of the most diverse kinds, forms and aspects of freedom. We speak of metaphysical, ethical, psychological, economic, political, national and religious freedom. We speak of freedom of the spirit, of the will, of thought, conscience, movement, activity, freedom of the press, radio and television, of assembly, speech and association. We speak of freedom from exploitation, oppression, hunger, war, and fear. We

<sup>1</sup> See more about that in E. Fromm's book *Escape from Freedom*, New York 1941.

<sup>2</sup> K. Marx, F. Engels: *Werke*, Bd 1, Berlin 1957, p. 60.



speak, of freedom from tradition, convention, vice, passion, weakness, prejudice, of freedom in art, science, education, instruction. Of free behavior, free love, free time and so on.

But the enumeration of varieties of freedom does not resolve the question of what freedom is. Moreover, before resolving this question we cannot say which of the kinds or types of freedom mentioned actually represent freedom, and which are only pseudo-freedoms. *The question of freedom is in the first instance the question of the essence of freedom.*

The question of the essence of freedom is not purely a theoretical one, nor can its answer be some purely factual judgement. Nor does the inquiry about freedom's essence mean asking what freedom has meant hitherto or what it in fact is or, still less, which meanings the word »freedom« has, or may have. To ask about freedom's essence also does not mean to ask what freedom ought to be according to someone's subjective whim or wish. To inquire into the essence of freedom means to inquire into that by virtue of which freedom is a constituent of man, into what freedom as human freedom can and should be, what it in essence is.

*The question of the essence of freedom, like the question of the essence of man, is not only a question. It is at once participation in production of freedom.* It is an activity through which freedom frees itself.

## V

In what lies the essence of freedom? What is freedom in its essence? One cannot speak of what freedom is without speaking of that which it is not. Replying to the question of what freedom is and is not, we will achieve our object soonest by setting out from the conceptions or theories which have already been developed in the course of the history of philosophy.

Theories of freedom are practically numberless. Here we will mention, and subject to criticism, three groups of theories. We will discuss first theories according to which freedom is the absence of external impediments to movement or activity – more generally, the sum of external circumstances under which something exists. Second, we will take theories which assert that freedom is the knowledge of necessity, or an adaptation to the world, and a transformation of the world, based on the knowledge of necessity. Finally, we will mention theories which regard freedom as self-determination.

The first group of theories according to which freedom is the *absence of external impediments to movement*, can be found in many philosophers in the course of the centuries. We find it in the seventeenth century – in Thomas Hobbes, but also in the twentieth – in a paper of the American Marxist (or Marxologist) John Somerville at the XII International Philosophical Congress in Venice 1958. According to these theories, a being or body is free as long as no external impediments to its movement or activity exist.

This view of freedom may seem acceptable. In everyday speech we perhaps most frequently speak of freedom in just that sense. We say, for example, that the convict is not free when he is in prison, and that he is free when he escapes or is set at liberty. Similarly we say that a caged tiger, or a caged canary is not free, but that a tiger at large, or a bird outside a cage, is.

With a little thought we will see how this conception of freedom makes it possible to speak not only of the freedom of beasts, birds and fish but of inanimate things as well. In this sense we can say that water is not free while in a pot, that it is semi-free when a hole is made and completely free when the pot is overturned.

These and similar consequences, which Hobbes indeed draws, show that such a conception of freedom is not acceptable. If freedom is understood in this way, it is obviously not something specifically human, but something common to man, animals and inanimate things. However we are concerned with what freedom is as something peculiar to man alone.

This first conception of freedom also has other »inconvenient« consequences. If freedom consists in the absence of external obstacles then it is differentiated in species according to the kind of external obstacles. However, external obstacles can be of the most varied sort, so that the existence of some is good, of others bad and of still others a matter of indifference. For example, in this way one might say that man is free to speak when he is not hindered from saying what he wishes to, and that he has the freedom to kill or torture when he can kill or torture whomever he wishes without external hindrance to do this. Thus we arrive at very unusual and strange kinds of freedom such as the freedom to kill, the freedom to rob, the freedom to pester. And then the conclusion follows (which Somerville indeed draws) that freedom in itself is neither good nor bad. There are freedoms which are »good«, there are likewise »bad« and »indifferent« ones.

However, it is exactly this conclusion, according to which are counted among the forms of freedom phenomena that we regularly consider the most conspicuous examples of the negation of freedom, that indicates that something is wrong with this theory.

In contrast to the theory of freedom as the absence of external impediments, or as the sum of external conditions under which something exists, we may assert that freedom is a certain way of being. *Freedom is not something outside one who freely is, it is his specific mode or structure of being.*

## VI

The second group is comprised of theories according to which freedom is in him who is free and consists in the knowledge of necessity or in activity which is founded on the knowledge of necessity.

The idea of freedom as knowledge of necessity can be found already among the ancient Greeks who conceived of freedom as the realizing and acceptance of fate, but we find it also among many

new philosophers, such as Spinoza, Hegel, Engels. This is not to say that the theory of freedom in these philosophers can be reduced to this idea. Hegel's conception, for example, is much more complex.

In any case, the idea that the knowledge of necessity is the essence or essential presupposition of freedom extends throughout the entire history of philosophy and appears in three main variants: one – freedom is the *knowledge of necessity*; two – freedom is the *adjustment to the known necessity*; three – freedom is *power over nature and over oneself based on the knowledge of internal and external necessity*

In all three variants this conception has at the very least two basic defects: it is contradictory and conservative.

The theory is first of all, *contradictory*. If everything is necessary, then neither knowledge of (and adjustment to) necessity, nor power over nature (and over oneself) can be something outside that necessity. The idea that freedom is the knowledge of necessity is based tacitly on two mutually irreconcilable assumptions: (1) that everything is necessary, and (2) that man can (but does not have to) know that necessity. But if everything is necessary, then man's knowledge (or failure to know) necessity must also be necessary. Therefore, to consider the knowledge of necessity as freedom, and lack of knowledge as unfreedom is senseless.

This contradiction is observable to a still greater extent in the conception of freedom as the adaptation to that which exists on the basis of the knowledge of necessity. If everything is necessary, then we are of necessity such as we are, and we are of necessity »adjusted« in the way in which we are. In order to be able to adjust freely, we would have to be, at least to a certain extent, excepted from necessity.

This contradiction comes to its fullest expression in the notion of freedom as power over nature and oneself, which is based on the knowledge of necessity. For if everything is necessary, if necessity already rules over nature and over man, it is not clear how *we* can achieve power over both of them.

The idea that we ought first to know »necessity« and then to gain sway over it has »something« to it. That idea arose out of a somewhat rash generalizing from some experiences in daily life, from certain practical teachings which make up an important part of the sagacity of the weak. A servant or a slave can possess great power over his master if he is familiar with his weaknesses. Then cannot our knowledge of nature similarly make possible power over nature?

The presupposition for the slave's power over his master is that the latter possesses some weakness. Accordingly, if we wish to dominate nature, it must have its »weaknesses« as well. At least some »points« must exist in it where universal necessity is obviated.

The other basic defect in necessity theories of freedom is that they are in essence *conservative*. If everything occurs of necessity, it is then natural to accept what is, and not attempt to change it. Pre-

cisely on this account necessity theories of freedom can be, and often have been, used as a weapon by conservative forces wishing to maintain the existing social order.

It might be observed that revolutionaries have often been inspired by the idea of freedom as the knowledge of necessity. Indeed, such an idea can be the basis of a peculiar revolutionary deed. The revolutionary can say that he considers his activity as a constituent part of necessary happening and that he does not wish to think about whether he could act otherwise. However revolutionary activity on such a basis can easily become counter-revolutionary. The necessity theory of freedom cannot be the basis for creative revolutionary action. At the very best it can be the basis for revolutionary fanaticism which does not examine critically its objectives and methods and which is intrinsically conservative, albeit at some stage of human history it can for a certain time and to some extent have a progressive effect.

These are the general defects of theories of freedom in which knowledge of necessity has decisive importance. The third variant of this theory, according to which power over nature and over oneself is based on the knowledge of internal and external necessity, has yet another important defect. This variant insists on freedom as a kind or form of power, domination. It assumes that nature and man are collections of completed powers and that nothing else is necessary except to conquer these powers in order to harness, subordinate and utilize them.

The view of freedom as a kind of domination and exploitation is typical of the nineteenth and twentieth centuries. Contemporary man is interested in everything only as a possible object of subordination and utilization. But this is not to say that such a view is »good«. Such a concept of freedom is an alienated concept characteristic of an alienated society.

In opposition to theories of freedom as knowledge of necessity we may maintain: *If freedom is conceived of as knowledge and acceptance of fate, destiny, universal necessity, then »freedom« is only another name for voluntary slavery.* Freedom is neither submission nor accommodation to external or internal necessity. *Only that action can be free by which man changes his world and himself.* Knowledge of necessity is only the knowledge of limitations to freedom. *The positive condition of freedom is the knowledge of the limits of necessity, the awareness of human creative possibilities.* Freedom is also not in the heedless exploitation of nature. *Freedom lies in man's ability to make nature human, and to participate in its blessings humanely.* Man and nature are not aggregates of finished powers which have to be merely mastered, subjugated and utilized. *The essence of freedom is not in subjection of the given but in the creation of the new, in the development of man's creative abilities, in the widening and enriching of humanity.*

## VII

Finally, we are left with the third basic theory of freedom, the theory which considers that freedom is *self-determination*.

This idea has often appeared in the history of philosophy and has attained various forms (compare e. g. I. Kant and J. P. Sartre). The idea is to a great extent justified in contrast to those which it opposes. No one will call an act free which is determined from outside. If someone does something by order, under hypnosis, in fear, or under threat we will not say of him that he is free. For someone to be free he must first of all himself guide his own actions. But that is still not sufficient.

Some think that not every self-determination is free but only *immediate self-determination* (*spontaneity*), so that the idea of freedom as self-determination turns into the idea of freedom as spontaneity. According to such a view, that act would alone be free which we ourselves determine and through which at the same time this or that inclination, ability, aspiration or need of ours is directly expressed. We are free, they say, only when we do not calculate, speculate, premeditate.

But is man really free when in a fit of anger he commits some thoughtless act which he will later regret, or is he at that instant a slave of his passions? It seems that freedom does not consist in sheer spontaneity. Man is a being who is always both immediate and mediated; he is not always free when spontaneously manifesting particular aspects or elements of his being, he is free only when acting as an integral and many-sided being. This does not mean that man is free only while doing something great and important. The whole man may be present in the most minute trifle.

However, activity in which the entire man participates is not by virtue of that necessarily free. The tyrant or criminal whose whole activity is directed by inhuman, destructive motives is far from being free. Man is free only when what is human in him moves him to creative action by which the limits of humanity are extended and enriched.

In favour and against the theory of freedom as self-determination we may maintain: *Even the most intensive and the most successful activity is not free if it is determined from the outside.* Disciplined soldiers, obedient officials, well-paid policemen may be extraordinarily active and successful, nevertheless their activity is anything but free. *Only that activity is free in which a man himself determines his deed.* Nor is every action inwardly determined of itself free. *Only that self-determined activity is free in which a man acts as an integral, many-sided personality, in which he is not a slave of this or that special thought, emotion or tendency.* Furthest from free deeds are those whose activity is the »free« destruction of humanity. Dictators craving power, cruel conquerors, insatiable exploiters are only the slaves of their own inhuman obsessions and ambitions. *Man*

*is free only when that which is creative in him determines his acts, when by his deeds he contributes to an extension of the limits of humanity.*

The above theses on the essence of freedom do not resolve the problem »to the end«, but they do indicate a conception which may be a basis for discussion.

### VIII

In the foregoing discussion no mention was made of »greater« or »lesser« freedom. We spoke simply of »freedom« and of »unfreedom«. One could consequently conclude that freedom does not allow degrees, that man is always *either* absolutely free, or absolutely unfree.

One might object that such a concept is both undialectical and unhistorical. *Undialectical* because it overlooks that various degrees of freedom and unfreedom are possible, and that a definite degree of freedom is also a definite degree of unfreedom. *Unhistorical* because it does not realize that man has never been absolutely unfree and will never be absolutely free, that all of human history is a contradictory but unrestrainable progression toward ever higher degrees of freedom, an advancement in which every degree achieved can be considered as a »greater freedom« (or »lesser unfreedom«) in relation to those lower, superseded degrees, but as »greater unfreedom« (or »lesser freedom«) in relation to all prospective greater ones.

We may agree with the foregoing and similar objections. Man is a being of freedom, but he is never absolutely free or absolutely unfree. He is always only to a greater or lesser extent free. Freedom is »relative«. If we wish, all the theses on freedom presented so far can be translated into a »relativized« form. Instead of saying that »man is a being of freedom« we can say »man is man to the extent that he is free«. Instead of »unfreedom is man's death«, we can say »to the extent that he is unfree man is dead« (or, man is not man). Similarly, instead of saying »man is free only when that which is creative in him determines his actions« we can say »man is free only in so far as the creative in him determines his actions«.

Freedom is indeed relative, but theories on the relativity of freedom often go too far. Relativity, some say, is not something which is appended to freedom from outside; it is a constituent element of freedom's essence. Regardless of how we will continue the definition of freedom, we have to begin it with the words: »Freedom is a relative . . .«, or »Freedom is a definite degree . . .«

If freedom is thus made relative, the historically relative degrees of freedom are thereby made absolute. The theory that freedom is »in essence« relative does not differ essentially from the theory that the essence of freedom is slavery. *Freedom is indeed »relative«, but that does not mean that relativity is what makes it free. Relativity is that which makes it relative.*

In the preceding discussion we spoke generally of freedom and of »man«. It was not specified whether by man was to be understood man as association (society), man as a group (class, stratum, nation, tribe, family etc.), or man as an individual (personality). But such specification is not essential. Regardless of whether we have in mind man as society, man as social group, or man as personality, the essence of freedom remains the same. Just as society is not free if it does not itself determine its own destiny, neither is personality free if somebody else decides its fate. Just as society is not free if it hinders the development of creative human powers, so the personality is not free if it does not contribute to the developing of man's creativity.

Does this mean that free society consists only of free individuals, and unfree society only of unfree individuals? In other words, is a free person possible only in a free, and an unfree person only in an unfree society? An affirmative answer to these questions would be a sign that the essence of society has been miscomprehended. Society is a community of personalities, but such a community is not a mere sum of individuals.

Society can develop creative human powers only so as to make possible, and to stimulate, the development of free human personality. *There can be no free society without free personality.* But this does not mean that in a free society all are free. *Even in a free society the individual may be unfree.* By using a relativized terminology: the individual may be less free than the society in which he lives. Society may be organized so as to render possible and to stimulate the development of the free personality but *freedom cannot be given as a gift to anyone.* »Given« or »imposed« freedom is a *contradictio in adjecto*. Freedom is by definition the activity of one who is free. *Only by his own free deed can the individual achieve his personal freedom.*

Just as in a free society not all are free, so neither are all in an unfree society unfree. *Even in an unfree society an individual may be free.* More precisely, it is possible for the individual to elevate himself above the degree of freedom obtaining in society. External obstacles erected by an unfree society can make more difficult or limit a free human act but they cannot completely prevent it. An unwavering revolutionary in chains is freer than the jailor who guards him, or the torturer who vainly tries to break him down. If we were to deny the possibility of a free personality in an unfree society, we would be denying the possibility of transforming an unfree society by conscious revolutionary action.

If unfree personalities are possible in a free society, and if free personalities are possible in an unfree society, this does not mean that the freedom of a society is irrelevant to the freedom of the personality. The unfree society endeavors to destroy the free personality, while a free society makes possible and stimulates its flowering. *Therefore the struggle for a free society is a component part of the*

*struggle for the freeing of personality.* When this part attempts to become everything, it ceases to be that what it ought to be. *The struggle for a free society is not a struggle for a free society unless through it an ever greater degree of personal freedom is created.*

Personal and social freedom are inseparably associated, but the relationship between them is asymmetrical; *there is no free society without free personality* (which does not mean that all individuals in a free society are free) *but a free personality is possible outside a free society* (which does not mean that the freedom of society is irrelevant for the freedom of personality or that a free personality is possible outside every social community!).

## X

Man as individual is not only a member of a broader social community, he is also included in particular groups. Membership in antagonistic social groups, »classes«, has been of decisive importance in history up to the present time.

The class struggle in all its variety of forms is a fundamental form of the development of class society. The struggle to achieve a higher degree of freedom has in class society also a class character. By concrete historical analysis it can be established which class or stratum is the bearer of a higher degree of freedom in a particular situation and which class or stratum the defender of unfreedom.

But every class society is alienated, inhuman, in essence unfree. Only classless society can develop into a realm of freedom. A progressive class which fights for a new, freer form of class society is only striving for a new »freer« form of unfreedom. *The radical champion of freedom can only be the class which fights for the abolishment of every class society, and of itself as a class.*

One free personality, or several, cannot transform an unfree society into a free one. The free personality succeeds in its transforming endeavors only to the extent that it manages to convince, inspire, to stir to action those potentially revolutionary social groups.

This essential knowledge is often distorted and abused. The personality is asked to »merge« completely with his class, to subordinate all his personal thoughts, wishes, hopes, apprehensions and passions to the requirements of the class struggle. Those who in this manner demand the subordination of the personality to »class« do not realize that *there is no revolutionary class struggle without free personalities* capable of raising themselves above the factual level of their class and of realizing its revolutionary, universally human potentialities.

The need of »class« for »personality« is often interpreted as the need for a »great« personality which »sees« and »leads«. Great personalities are indeed necessary to class, nation and mankind, but no less necessary are those seemingly »lesser« personalities, which regardless of their own modest working and intellectual »capabilities« evince high qualities of humanity.



It might seem to some that I over-emphasize the importance of personality. But, regardless of what anyone thinks, *socialism is the cult of personality*. Of course not in that politico-journalistic sense which is nowadays widespread (the term »cult of personality« is often used for the cult of impersonality).

## XI

In discussing the sense of the question of freedom, we have emphasized that the question of freedom cannot be reduced to the question of types or forms of freedom. The essence of the question of freedom is in the question of freedom's essence.

This does not mean that one cannot speak of various forms, types or aspects of freedom. We have just made several observations on certain important aspects of freedom (social, individual, class) and in an earlier section we enumerated many of freedom's various kinds, forms and types.

The analysis of forms and aspects of freedom has a great significance which many contest. The denial of varieties of forms of freedom is most often motivated by the wish to render specific characteristics of one type of freedom the norm for all remaining types. In contrast to such endeavors we may assert: in addition to the universal essence of freedom, every kind of freedom has its own specific essence by virtue of which it is precisely that kind of freedom. *»As in the solar system each individual planet revolves around the sun only while turning around itself, so in the system of freedom each of its worlds circles around the central sun of freedom by circling around itself.«*<sup>3</sup>

The possibility of various types or forms of freedom should not induce us to assume that the various forms of freedom are completely peculiar and mutually dissociated. All the forms of freedom are mutually conditioned, and each of them is one form of freedom.

Trampling upon this or that form of freedom is often excused by the demand for maintaining or establishing some other more important form of freedom. To such arguments we may answer: *»Each form of freedom is the condition for the rest of them as one member of the body is for the others. Whenever a specific freedom is brought into question then freedom itself is brought in question. Whenever one form of freedom is rejected, it is freedom which is rejected, and it can continue to carry on only a fictitious life because henceforward it is pure chance at which point unfreedom will manifest itself as the predominating force.«*<sup>4</sup>

<sup>3</sup> K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band I, Berlin 1957, pp. 69-70 (Italics G. Petrović).

<sup>4</sup> K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band I, Berlin 1957, pp. 76-77 (Italics G. Petrović).

Finally, it is necessary to say at least something about the relationship between the problem of freedom as a lasting human problem and the varied forms in which that problem appears historically.

In the foregoing analysis certain important aspects of the problem of freedom were brought out, but we did not systematically discuss the various forms assumed by the problem of freedom in various social formations («primitive», slave, feudal, capitalistic, socialistic) and in various developmental phases of individual formations. This does not mean that the problem of freedom is always the same. It is »eternal« (in the sense in which we use that attribute to characterize all lasting problems of *man*), but in every epoch it assumes a different form.

The consideration of various historical forms in which the problem of freedom appears does not fall within the limits of this essay. Nevertheless it may be mentioned: in our time it becomes clear that a free society is not created only by expropriation of the expropriators, nor alone by raising the standard of living, nor yet by the combination of these two. In a society from which exploiters have been eliminated man's freedom is threatened through the means by which he communicates with nature and with other men (technology) and by the social forms through which he effects that communication (social organizations and institutions). *The question of freedom appears today primarily as the question of freedom and socialism and as the question of freedom with technology.*

Those who stress the question of freedom and socialism are sometimes blamed that they neglect the more important question of freedom and capitalism. This objection only *seems* justified. Capitalism is still a great force but socialism is not a lesser one. The problem of freedom in capitalism is still theoretically interesting; but the problem of freedom in socialism is nevertheless newer and more interesting. And regardless of what is more interesting the problem of freedom in socialism is certainly incomparably more important, not only from the standpoint of the internal development of socialism but also from that of the contemporary world as a whole. *The development of socialism as a free community of free personalities is the most effective criticism of capitalism.*

To those who emphasize the problem of freedom with technology the objection is raised that they uncritically transfer a grave question of capitalism into socialism. »Technology« is a mere instrument which can be dangerous in capitalism, but which becomes »obedient« in socialism. There is something in this objection as well. *But the atomic bomb will not start producing edible mushrooms the moment we affix a socialist label to it.*

## ÜBER HISTORISCHEN DETERMINISMUS UND MENSCHLICHE FREIHEIT

*Predrag Uranicki*

In diesem Versuch habe ich nicht die Absicht, die gestellte Frage in ihrem gesamten komplexen Gefüge zu analysieren, sondern nur in bezug auf jene wesentlichen Intentionen, die uns in den Marxschen Bemühungen, in den späteren Kontroversen und Korrekturen im Marxismus gegeben sind, sowie in bezug auf die historischen Erfahrungen der Gegenwart und ihre möglichen theoretischen Konsequenzen.

Es ist bekannt, dass die Marxsche Auffassung der Geschichte als Ergebnis sehr bedeutender philosophischer Bemühungen insbesondere in Frankreich und in Deutschland im 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts sowie bestimmter historischer Erfahrungen entstanden ist. Alle diese Bemühungen gingen dahin, den Menschen und dessen Geschichte zu deuten, die Frage zu lösen, ob es sich in der Geschichte um ein gesetzmässiges oder ein ganz zufälliges Geschehen handelt, wodurch diese Geschichte im wesentlichen determiniert erscheint, und wie sich dann die Freiheit des Menschen in einem solchen determinierten Prozess erklären lässt.

Von den rationalistischen Auffassungen der Entwicklung des menschlichen Verstandes und der menschlichen Ideen angefangen bis zur panlogistischen Selbstbewegung der Idee bei Hegel waren die Antworten verschieden ausgefallen. Bei den einen hatte das Subjekt als Selbstbewusstsein triumphiert, bei den anderen war es in der notwendigen und festgesetzten Bewegung der Idee ertrunken.

Auf dieser Linie kam in einigen Varianten zum Ausdruck die Reaktion gegen den Panlogismus Hegels sowie gegen den materialistischen mechanischen Determinismus, die die Rolle des Subjekts, des selbstbewussten Individuums, einschränkten. Eine von diesen Varianten ist die von Marx. Gerade aus diesen Komponenten heraus ist uns die Bestrebung von Marx verständlich, die Geschichte als ein festgesetztes gesetzmässiges Geschehen und zugleich auch als ein Menschenwerk aufzufassen. Diese zwei Momente bleiben vorherrschend nicht nur in der Auffassung von Marx, sondern, was auch logisch ist, in allen späteren marxistischen Kontroversen.

Als Materialist und Dialektiker verwirft er notwendig in seiner Entwicklung in der vierziger Jahren sowohl den einseitigen Idealismus der Philosophen des Selbstbewusstseins wie auch den einseitigen anthropologischen Materialismus und den Psychologismus Feuerbachs. Hegels Erbe, dessen grösster »Fortsetzer« Marx ist, weist ihn darauf hin, den Menschen als gesellschaftlichen Menschen, als bürgerliche Gesellschaft, als Aktivität aufzufassen. Ebenso verweist es ihn darauf, die Gesetzmässigkeit der Bewegung im Objekt selbst und in seinen Widersprüchen zu suchen und aufzuzeigen, nicht aber ausserhalb desselben und nicht im Bewusstsein usw. So kommt Marx' Gedanke, allerdings unter dem Einfluss auch anderer Gedankengänge (z. B. M. Hess), zu einer eigenartigen, neuen Konzeption des Menschen als einem Wesen der Praxis. Marx als Materialist und Erbe der Hegelschen Dialektik hat die Aktivität des Subjekts weder in dessen Selbstbewusstsein (B. Bauer) noch im Ich (Stirner), noch im Überwinden der religiösen Entfremdung (Feuerbach) sublimiert, sondern hat das Wesentliche des Menschen als das aktive, schöpferische Wesen und als das Ganze von gesellschaftlichen Beziehungen aufgefasst.

Der Gedanke von dem Menschen als einem Wesen der Praxis, das Bestimmen seiner Entwicklung durch den Grad seiner materiellen und Gesellschaftspraxis, geht der vollendeten Konzeption von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen aus dem einfachen Grunde historisch voraus, weil diese letztere nur die Endkonsequenz der ursprünglichen und originellsten Marxschen Auffassung darstellt.

Die Entwicklung der menschlichen Praxis ist so eo ipso die Entwicklung des Menschen, die Entwicklung des Menschen ist die Entwicklung der Geschichte. Wenn das Grundelement der menschlichen Praxis der Mensch selbst (als denkend-praktisches Wesen) darstellt mit allen jenen Mitteln, durch die er die Natur und sich selbst verändert, – also Produktionsmittel, dann muss in der Entwicklung dieser »Elemente« die Erklärung der Geschichte, der verschiedenen Ebenen, die Gesetzmässigkeit usw. gesucht werden. In diesen Produktionsgeräten, deren Entwicklungsebene wir mit wissenschaftlicher Genauigkeit bestimmen können, und in den Konflikten mit den in dieser Entwicklung entstehenden Produktionsverhältnissen, die wir ebenso wissenschaftlich bestimmen können, findet Marx die reale Grundlage der gesellschaftlichen Entwicklung, die »Substanz«, das »Sein«, das »Wesen« usw. des historischen Prozesses.

Da der Mensch vor allem jene Konflikte ins Bewusstsein hebt, in denen er sich befindet, und gerade jene gesellschaftlichen Widersprüche, an denen er teilnimmt, die er entweder bewusst oder mit mangelnder Bewusstheit löst, sieht Marx in dieser »Substanz« des geschichtlichen Lebens, in den Produktivkräften und Produktionsverhältnissen die *Grunddeterminanten* des historischen Prozesses, die Möglichkeiten und die Grenzen des menschlichen Eingriffs in die Geschichte. Man darf aber nicht aus dem Auge verlieren, dass für Marx der Mensch die Hauptproduktivkraft und zugleich die Grundkomponente der Produktionsverhältnisse darstellt.

Im Grunde und im allgemeinen ist dieser Gedanke zweifellos der grösste und der fruchtbarste in bezug auf das Verständnis der Dynamik der Geschichte, ihrer Beschleunigungen und Verzögerungen. Die Geschichte wird dabei keineswegs auf einen gewöhnlichen Naturprozess zurückgeführt, da in ihr die handelnde Hauptperson der Mensch ist, der mit Bewusstsein begabte Mensch. Sie wird aber ebenso wenig aufgefasst als eine absolute freie Tat des Selbstbewusstseins oder aber eines abstrakten Menschen, weil dieser Mensch zugleich auch durch sein eigenes Handeln und durch seine, von ihm geschaffene gesellschaftliche Struktur bestimmt wird.

Es nimmt keineswegs wunder, dass Marx auch in seinen Formulierungen (ebenso wie Engels) vor allem diese Momente in verschiedenen Varianten betont hat. Ebensowenig nimmt wunder, dass er sich in keine anderen Voraussetzungen eingelassen hat: der Grund muss in den historischen Erfahrungen gesucht werden, die ihm das Material für Verallgemeinerungen beige-steuert haben.

So spricht er im klassischen Vorwort zu seiner »Kritik der politischen Ökonomie« ausdrücklich von der ökonomischen Struktur der Gesellschaft, die eine reale Grundlage bildet, auf der sich ein rechtlicher, politischer und geistiger Überbau erhebt; von der Produktionsart des materiellen Lebens, die die Prozesse der übrigen Sphären des gesellschaftlichen Lebens bedingt; von der Entwicklung der Produktivkräfte, die auf einer bestimmten Stufe mit den bestehenden Produktionsverhältnissen in Konflikt geraten, und wie durch die Veränderung der ökonomischen Basis der gesamte riesige Überbau langsamer oder schneller umgestürzt wird.

Mit Bezug auf spätere Kontroversen, Interpretationen und Kämpfe um das richtige Verstehen des Marxschen Gedankens ist der folgende Abschnitt aus diesem Vorwort besonder wichtig:

»Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoss der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, dass die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozess ihres Werdens begriffen sind«. (Marx-Engels, Werke, Bd. 13, S. 9, Dietz Verlag, Berlin 1961).

Es erübrigt sich hier, auch einige Stellen von Marx anzuführen über die Rolle des Bewusstseins (d. h. des Menschen und Ideen, Wünsche usw.), über das Bewusstsein als eine materielle Kraft sowie viele Stellen von Engels über die Wechselwirkung »Basis und Überbau«, über die Geschichte als ein Menschenwerk, in welchem die Menschen bewusst handeln, die Ergebnisse aber oft anders ausfallen als man voraussetzt usw.

Dies alles sind bekannte Standpunkte, die einerseits zeigen, dass Marx und Engels das wirtschaftliche Moment nie verabsolutisiert haben, und dass andererseits die dialektische Denkart ihr Wesenszug und ihre Kraft ist.

All das aber hindert uns nicht daran, doch festzustellen, dass aus gewissen Gründen dieses wirtschaftliche Moment in allen diesen Formationen überbetont, und der Bereich der menschlichen schöpferischen historischen Praxis, der freien historischen Schöpfung eingeengt war. Ich glaube, dass wenigstens zwei Gründe diese Situation bedingt haben. Erstens verlangte die Neuheit der Konzeption, wie das schon Engels festgestellt hat, gerade jene Thesen stärker zu betonen, durch die sich diese Konzeption von allen vorherigen im wesentlichen unterscheidet. Und zweitens die geschichtliche Erfahrung, die Marx vor Augen hatte.

Dieses Moment ist, glaube ich, wichtig sowohl in der Interpretation als auch in der Analyse der Marxschen Auffassungen. Man darf nicht vergessen, dass auch seine Gedanken bestimmte historische Determinanten gehabt haben. Marx konnte solche historischen Situationen nicht voraussetzen, für die er weder in der Vergangenheit noch zu seiner Zeit gewisse Indizien gehabt hätte.

Die Grunderfahrung, die Marx verallgemeinert, ist die geschichtliche Entwicklung der westeuropäischen Gesellschaften, in erster Linie in den Niederlanden, in England, Frankreich und Deutschland. In jedem dieser Länder können wir den Zerfall der Feudalverhältnisse auf Grund der Entwicklung der Produktionsmittel und des Bürgertums als deren Trägers mit wissenschaftlicher Genauigkeit verfolgen. Abgesehen von den wechselseitigen Einflüssen, die in diesen Ländern gewiss bestanden haben, führte jedes von ihnen seine Revolution gerade nach jener Reihenfolge durch, die der Entwicklungsstufe der Produktivkräfte sowie des Bürgertums in jedem einzelnen dieser Länder entsprach. Deutschland als das rückständigste war als letztes an der Reihe, dann aber schon in den Kampf mit dem Proletariat und dem »kapitalisierten Feudalismus« verwickelt, so dass auch die Revolution eine Halbrevolution geblieben war.

Die Grunderfahrung derjenigen westeuropäischen Länder, die das »klassische Zeitalter des Feudalismus und des Kapitalismus sowie der europäischen Antike durchgemacht hatten, der Marx sehr gut bekannten Antike, diese Erfahrung, die die gleichen Schlussfolgerungen aufdrängt, bedingte, dass Marx, als er zu seiner materialistischen Auffassung der Geschichte kam, vor allem betonte:

a) den immanenten, innerhalb einzelner Länder sich abspielenden Prozess, was zugleich mit der dialektischen Grundforderung bei der Analyse eines beliebigen Prozesses im Einklang steht;

b) die Grundlage dieses immanenten Prozesses fasste er in erster Linie als Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse auf; und

c) in dieser Entwicklung, auf der Stufe dieser Entwicklung und des inneren Konfliktes, der um so stärker ist, je grösser die Entwicklung der Produktivkräfte ist, sah er die Lösung dieses Konfliktes, in welchem die Rolle des Subjektes, des Einzelnen oder der Gruppe diesen Prozess beschleunigen oder verlangsamen kann.

Andere Hervorhebungen in der theoretischen Formulierung waren nicht notwendig, da die gesamte Entwicklung, insbesondere die von Europa zu Marx' Zeit, im wesentlichen auf die bezeichneten Prozesse hingewiesen und den Charakter der theoretischen Formulierungen sowie der praktischen Steuerung der revolutionären Aktion bestimmt hat.

Mit solchen Erfahrungen und mit einer solchen Gruppierung von gesellschaftlichen Verhältnissen vermochte Marx nicht, wesentlicheren Nachdruck auf einige andere Momente zu legen, die sich aus seiner Auffassung des Menschen als eines Wesens der Praxis, der Geschichte als der Geschichte der Menschen sonst ableiten lassen, weil sie selbst noch keinen genügenden Grund geboten hatte, diese Konsequenzen zu ziehen.

Sowohl die zahlreichen Bemerkungen von Marx als auch die von Engels über die Rolle der Persönlichkeit, über die Zufallserscheinungen in der Geschichte (Brief an Kugelmann vom 17. April 1871), die den Lauf der Geschichte beschleunigen oder verlangsamen, über die »historische Notwendigkeit« (Marx' Brief an Vera Zasulič vom 8. März 1881) der kapitalistischen Entwicklung der westeuropäischen Länder steuern der Grundkonzeption auch für andere Länder keine wesentlichen Ergänzungen bei, weil diese Momente eigentlich auch früher von ihnen angeführt, vielleicht nur weniger betont worden sind.

Die praktische Konsequenz dieser theoretischen Konzeptionen sowie der Analyse der wirklichen geschichtlichen Lage und der Praxis haben Marx zu dieser Zeit völlig logisch darauf hingewiesen, das Zentrum der revolutionären Bewegung sowie der revolutionären sozialistischen Perspektive in erster Linie in den Ländern zu sehen, wo die Entwicklung des Bürgertums und des Proletariats das höchste Niveau erreicht hatte. Charakteristisch ist zum Beispiel die Feststellung von Marx, die in den Beschluss des Generalrates der Internationale an den Föderalrat der romanischen Schweiz in Genf vom 1. Januar 1870 eingegangen ist. Im Punkt Nr. 4 schreibt Marx:

»Ogleich die revolutionäre *Initiative* wahrscheinlich von Frankreich ausgehen wird, kann allein England als *Hebel* für eine ernsthaft ökonomische Revolution dienen. Es ist das einzige Land, wo es keine Bauern mehr gibt und wo der Grundbesitz in wenigen Händen konzentriert ist. Es ist das einzige Land, wo die *kapitalistische Form* – d. h. die auf grosser Stufenleiter kombinierte Arbeit unter kapitalistischen Unternehmern – sich fast der gesamten Produktion bemächtigt hat. Es ist das einzige Land, wo die *grosse Mehrheit der Bevölkerung aus Lohnarbeitern* (wages labourers) besteht. Es ist das einzige Land, wo der Klassenkampf und die Organisation der Arbeiterklasse durch die *Trade-Unions* einen gewissen Grad der Reife und der Universalität erlangt haben. Dank seiner Herrschaft auf dem Weltmarkt ist England das einzige Land, wo jede Revolution in den ökonomischen Verhältnissen unmittelbar auf die ganze Welt zurückwirken muss. Wenn der Landlordismus und der Kapitalismus ihren klassischen Sitz in diesem Lande haben, so sind andererseits die *materiellen Bedingungen ihrer Vernichtung* dort am meisten herange-

reift. Der Generalrat ist jetzt in der *glücklichen Lage, seine Hand auf diesem grossen Hebel der proletarischen Revolution zu haben*; welche Torheit, ja, man könnte fast sagen, welches Verbrechen wäre es, ihn englischen Händen allein zu überlassen!

Die Engländer verfügen über alle notwendigen *materiellen Voraussetzungen* für eine soziale Revolution. Woran es ihnen mangelt, ist der *Geist der Uerallgemeinerung und die revolutionäre Leidenschaft*. Dem kann nur der Generalrat abhelfen und somit eine wahrhaft revolutionäre Bewegung in diesem Land und folglich *überall* beschleunigen.« (Marx-Engels, Werke, Bd. 16, S. 386–387, Dietz Verlag, Berlin 1962).

Ich bin der Meinung, dass man alle diese Marx'schen Formulierungen und Standpunkte sowie viele andere, die ich nicht anführe, weil sie bekannt sind und weil sie nur den Text belasten würden, aus der realen historischen Lage heraus verstehen muss. Ich kann nur hinzufügen, dass ich Marx' Meinungen für die adäquatesten, realsten und logischsten halte. Er konnte sich nicht auf verschiedene andere Voraussetzungen einlassen, für die er damals keine realen Anhaltspunkte gehabt hätte.

Was aber Marx zu einem grossen Dialektiker machte, ist zugleich als er trotz seiner Auffassung von der proletarischen Revolution zu sehen. Während viele seiner sozialdemokratischen Nachfolger einige seiner Grundkonzeptionen und Formulierungen als endgültig und auf jede Situation anwendbar übernommen und zugleich den Menschen im Grunde genommen als das Anhängsel eines unabhängigen historischen Determinismus aufgefasst haben – was Marx' Meinung nicht war – pflegte Marx, um nur zwei Beispiele anzuführen, in einer realen Lage reale Schlüsse zu ziehen, indem er zeigte, dass er die Geschichte keineswegs als eine determinierte Bewegung im Sinne einer makrokosmischen Bewegung auffasst.

Das eine Beispiel entstammt seiner Rede im Haag im Jahre 1872, als er trotz seiner Auffassung von der proletarischen Revolution zu den Holländern spricht, dass er, wenn er ihre Verhältnisse besser kenne, auch andere, ruhigere Entwicklungsläufe voraussetzen könnte. Und das andere, als er in der Antwort an Vera Zasulič im Brief vom 8. März 1881 anführt, die von ihm analysierte »historische Notwendigkeit« (die er in Anführungszeichen setzt) der Entwicklung des westeuropäischen Kapitalismus sei auf Westeuropa beschränkt und sein »Kapital« spreche weder für noch wider eine eventuelle Entwicklungsmöglichkeit in Russland, dass die Dorfgemeinde zum Stützpunkt der sozialen Umwandlung in Russland werden könnte. Sofort aber weist er darauf hin, dass es für eine solche Entwicklung notwendig wäre, viele schädliche Einflüsse zu beseitigen und normale Bedingungen ihrer freien Entwicklung zu sichern.

\*

Marx' Auffassung der Geschichte ist in jedem Fall eine deterministische, und gerade darin, dass er diesen realen historischen Determinismus entdeckt und dem Menschen die Möglichkeit geboten hat, in



seinen eigenen Prozess und in sein eigenes Schicksal Einblick zu gewinnen, liegt seine Grösse. Dieser Determinismus aber ist ganz eigenartig, weil sich in seinem Zentrum die Kategorie des Menschen als des Wesens der Praxis befindet. Dieser Determinismus besteht für Marx nur durch die menschliche Schöpfung; die Geschichte ist kein unabhängiger Prozess ausserhalb des Menschen, sondern die Geschichte ist der aktive, schaffende und schöpferische Mensch selbst.

Dieser Gedanke ist von ausschlaggebender Bedeutung. Denn, bleiben wir bei der Konzeption des historischen Determinismus als eines natürlichen, der unabhängig vom Menschen geschieht, dann sind verschiedene Formen der mechanizistischen, ja selbst mystischen Interpretation der Geschichte möglich. Wenn wir die Geschichte als ein Menschenwerk auffassen, bleiben die Räume der menschlichen Schöpfungskraft und die Möglichkeiten, auf eigene Entwicklung einzuwirken, viel breiter und beinahe unübersehbar.

Wir können gleich hervorheben, dass diese zweite Konzeption, die aus der Analyse aller Schriften von Marx hervorgeht, insbesondere aus der Analyse der Jugendschriften sowie der späteren konkreten Reaktionen auf einzelne geschichtliche Ereignisse, im bekannten »Vorwort«, das immer als Haupttext für die Interpretation herangezogen worden ist, nicht genügend betont wird.

Deswegen haben besonders die führenden Persönlichkeiten der II. Internationale, indem sie an gewisse Texte von Marx oder an gewisse Abschnitte in den Texten gedacht haben, Marx' Gedanken völlig mechanizistisch interpretiert, wozu er ihnen in einigen Formulierungen Anlass gegeben hat und auch Material, worauf sie sich beziehen konnten. Das zeigt zugleich, wie es beinahe zu nichts führt, sich auf diesen oder jenen Text von Marx zu berufen; denn Marx muss in seiner Ganzheit aufgefasst werden, die für alle einzelnen geschichtlichen Läufe und Entwicklungen keine fertigen Lösungen abgibt, sondern nur die Grundlage dazu, um dieser neuen Lagen selbständig schöpferisch Herr werden und demnach auch diesen neuen Gedanken vom Menschen und seiner Geschichte weiter entwickeln zu können.

Aus diesem Gesichtswinkel heraus wird uns die scharfe Kontroverse zwischen den führenden Persönlichkeiten der II. Internationale und Lenin viel klarer sowie einige Standpunkte von Lenin, die, wie wir sehen werden, neue theoretische Momente in die Auffassung des geschichtlichen Geschehens der Gegenwart gebracht haben.

Kautsky und andere Theoretiker haben nur die eine Seite der Marx'schen Auffassung des historischen Determinismus genommen und sie auf neue Lagen des anbrechenden XX. Jahrhunderts mechanizistisch angewandt. Durch ihre Identifizierung dieser Lage mit derjenigen der siebziger Jahre, als Marx angenommen hatte, die revolutionäre Initiative werde seitens der entwickeltsten Länder ausgehen, sind sie typisch nichtmarxistisch vorgegangen. Die dialektische Konzeption des Besonderen und des Menschen als historisch-praktischen Wesens, der die Geschichte nicht nach fertigen und völlig sicheren Mustern schafft, hat ihnen im wesentlichen gefehlt.

Deshalb haben sie sich alle, ja sogar die kluge R. Luxemburg (abgesehen davon, dass sie in der konkreten Praxis ihre Standpunkte zu bessern wusste), gegen Lenins Konzeption der Partei als der fortschrittlichsten Avantgarde, gegen das »Eintragen des Klassenbewusstseins von aussen« in die Arbeiterbewegung aufgelehnt, und Lenin wegen Blankismus verurteilt. Die Tatsache, dass Lenin die Rolle der subjektiven Kräfte verstärkt hervorgehoben hat, ist eigentlich immer noch auf der Linie der Marx'schen Gedankengänge gewesen, weil Marx ebenso darauf bestanden hat, dass die fortschrittlichsten Kräfte organisiert werden müssen, und weil er die Möglichkeit der Beschleunigung des revolutionären Prozesses betont hat. Deswegen konnte sich Lenin in seiner Auseinandersetzung mit Plechanow und den Menschewiken im Zusammenhang mit der Revolution vom Jahre 1905 ruhig auf Marx berufen, der auf die Revolution nicht mit den Augen eines Spiessbürgers geschaut hat. Indem er Marx' im Brief an Kugelmann vom 17. April 1871 geäusserten Gedanken hervorhebt, dass es sehr bequem wäre, Weltgeschichte zu machen, wenn der Kampf unter der Bedingung, dass die Aussichten unfehlbar günstig lägen, aufgenommen würde, zieht Lenin den charakteristischen Schluss – gerade auf Grund dessen, dass Marx die Revolution des Pariser Proletariats unterstützt, die er ein halbes Jahr früher nicht gebilligt hat: »Marx nannte im September 1870 den Aufstand eine Wahnsinnstat. Als aber die Massen aufgestanden sind, will Marx mit ihnen marschieren, im Laufe des Kampfes mit ihnen lernen, und ihnen keine Kanzleilehren erteilen. Er begreift, dass der Versuch, die Aussichten im voraus *ganz genau* auszurechnen, Scharlatanerie oder hoffnungslose Pedanterie wäre. Über alles stellt er die Tatsache, dass die Arbeiterklasse heldenmütig, selbstvergessend, unternehmungslustig die Weltgeschichte *macht*. Marx sah auf diese Geschichte vom Standpunkt derjenigen hin, die Geschichte *machen*, aber keine Möglichkeit haben, die Aussichten im voraus *unfehlbar* auszurechnen, und nicht vom Standpunkt eines spiessbürglichen Intellektuellen, der moralisiert »man hätte es leicht voraussehen können . . . man hätte nicht zu den Waffen greifen sollen . . .«

Marx wusste auch das zu beurteilen, dass es in der Geschichte Augenblicke gibt, in denen der kühnste Kampf der *Massen*, ja selbst für eine hoffnungslose Sache, *unerlässlich* erscheint im Namen einer weiteren Erziehung dieser Massen und deren Vorbereitung für einen *zukünftigen* Kampf.

Für unsere heutigen Quasimarxisten, die Marx ohne viel zu überlegen zitieren, um von ihm nur das Urteil über die Vergangenheit zu nehmen, die aber unfähig sind, die Zukunft zu bauen, für sie ist eine solche *Fragestellung* völlig unverständlich, ja sogar dem Prinzip fremd.« (Lenin, Vorwort zur russischen Übersetzung der Briefe von K. Marx an L. Kugelmann, geschrieben im Februar 1907).

In dieser gesamten Anstrengung Lenins, um als Marxist die zeitgenössische Geschichte zu begreifen, finden wir also nur die theoretisch etwas stärker unterstrichene, die »Notwendigkeit« des geschichtlichen Laufes zum Teil zerstörende Rolle der menschlichen geschichtlichen

Schöpfung als dies in Marx' theoretischen Formulierungen der Fall ist. Die Konsequenzen aber, die Lenin später aus einem solchen Hervorheben der freien Tätigkeit der Menschen, frei natürlich im gegebenen geschichtlichen Rahmen, gezogen hat, bezeichnen eine weitere theoretische Verschiebung.

Es ist bekannt, dass Lenin im Gegensatz zu anderen Theoretikern die bedeutende These von der Möglichkeit, dass der Sozialismus in einem Lande siegt, aufgestellt hat. Schon diese Neuheit war von Bedeutung, obzwar sie auch auf der marxistisch konkreten Analyse der ungleichmässigen Entwicklung des Kapitalismus beruht. Abgesehen davon, dass diese These schon Wolmar dreissig Jahre früher geäussert hatte, machte sie erst Lenin geschichtlich und theoretisch wirksam (es fragt sich, ob er überhaupt die These Wolmars gekannt hatte.)

Indessen bezeichnet auch diese These für die marxistische Theorie keine so wesentliche Neuheit wie Lenins weitere Analysen der Lage vor dem und während des ersten imperialistischen Krieges, als er radikal die These aufstellte, es sei möglich, dass der Sozialismus in einem Lande siegt, das sich in bezug auf die Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse nicht auf einer hohen Stufe befindet, sondern sogar rückständig ist.

Durch die Analyse der gesamten damaligen Situation vom Standpunkt Marx' aus, d. h. durch die Auffassung, dass die Situation ein bestimmtes Entwicklungsniveau des Weltkapitalismus darstellt, hat sein Blick dieses System in seiner Totalität erfasst, nicht aber nur als die Entwicklung dieses oder jenes Landes, und da hat er eingesehen, dass in dieser verwickelten Kette des Imperialismus in gegebenen geschichtlichen Umständen gewisse Glieder bestehen können, die schwächer oder stärker sind. Wenn man demnach an die Geschichte nicht mechanizistisch herangeht, indem man sie ökonomisch-mechanizistisch erklärt, wobei der Mensch diese Entwicklung nur widerspiegelt und sie zum Teil beschleunigen oder verlangsamen kann – wie es die meisten Führer der II. Internationale gemacht haben – sondern vom Standpunkt aus, dass der Mensch »die Geschichte macht«, und zwar nicht immer mit den günstigsten Aussichten und mit fehlerlosen Berechnungen – dann ist es durch die menschliche revolutionäre Aktion möglich, die Kette des Imperialismus gerade dort zu durchbrechen, wo sie am schwächsten ist, und nicht dort, wo die Produktivkräfte, also die Wirtschaftsstruktur der Gesellschaft, am entwickeltesten ist.

Diese These, obwohl im Geiste der Marxschen philosophischen Konzeption, bringt ein neues Element in die theoretische Interpretation der materialistischen Geschichtsauffassung, demzufolge auch in die Interpretation der Geschichte selbst.

Während Marx' Augenmerk im Grunde auf die Analyse der immanenten Entwicklung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen eines bestimmten Landes gerichtet war, worin er bestehende und zukünftige gesellschaftliche und Klassenkonflikte gesehen und demnach auch, was wir schon gezeigt haben, daraus logisch seine Schlüsse gezogen hatte, wendete Lenin seinen Blick der gesamten Kon-

stellation eines Systems und einer Epoche zu, liess die Konzeption von der Revolution in den entwickeltesten Ländern fallen und zog den Schluss, dass die Revolution an jenen Stellen ausbrechen kann, wo das gesamte System am schwächsten ist.

Dieses Moment ist für die marxistische Geschichtsbetrachtung von grosser Bedeutung. Die Geschichte zeigt sich als ein viel verwickelteres Gewebe, revolutionäre Ereignisse (wir sprechen vorläufig von unserer Epoche) sind kein mechanisches Abbild der Produktionsentwicklung, und dem Bewusstsein des Menschen und der historischen Schöpfung kommt eine viel grössere Bedeutung und eine viel grössere Rolle zu.

Lenins Konzeption endet eigentlich logischerweise in der These, die die Auffassung der Logik der ökonomischen Entwicklung und einer solchen naturwissenschaftlich-deterministischen Erklärung der Geschichte zerstört. Sie betont, dass die Möglichkeiten der Menschen, ihre eigene Geschichte zu wandeln, bei weitem grösser sind, als manche Marxisten gedacht haben, aber diese Möglichkeiten haben ebenso die Grundlage dafür geliefert, dass man sich auf kein revolutionäres Abenteuerium einlässt, d. h. dass man die Revolution nicht »macht«, wenn die vielen Konstellationen, von welchen Lenin spricht, dafür nicht vorhanden sind.

Weder bei Lenin noch bei Marx besteht der Zwiespalt Mensch – Geschichte, weil für sie der Mensch ein geschichtlicher Prozess ist und die Geschichte ein menschlicher Prozess. Die Geschichte bildet der Mensch, demnach auch geschichtliche Strukturen und Gesetzmässigkeiten. Keine Generation fängt ab ovo an, sondern von angetroffenen Umständen und Entwicklungsstufen, und somit wird sie auch begrenzt. Wie sehr aber diese Begrenzung relativ ist, und die Möglichkeiten des Menschen, die Geschichte schöpferisch zu gestalten, demgegenüber beinahe grenzlos, hat Lenin durch seine hier dargestellte Konzeption theoretisch stärker hervorgehoben und darin einen bedeutenden neuen Gedanken gebracht.

Lenin hat demnach gezeigt, dass die Entwicklungsstufe der materiellen Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse den gesellschaftlichen Prozess nicht mechanisch bestimmt, und dass sie nicht den einzigen Faktor und die Voraussetzung dieses Prozesses ausmacht. Um so eher kann eine bewusste menschliche geschichtliche Aktion diesen Prozess im einzelnen Lande nicht nur beschleunigen oder verlangsamen, sondern soziale Umwandlungen auch dort durchführen, wo nach der Logik der immanenten Entwicklung der Produktivkräfte des betreffenden Landes dieser Prozess im Rahmen der alten Produktionsverhältnisse noch lange Zeit dauern könnte.

Gerade deshalb, weil Russland ein unentwickeltes Land war, das sich auf der Linie des Kapitalismus noch weiter entwickeln konnte, und wo Lenin den Klassenkonflikt für die Revolution ausgenützt hat dank einer bestimmten internationalen Situation, die diese Gegensätze in diesem Moment verschärft und neue geschaffen hat; gerade deshalb, weil er die Revolution »gemacht« hat in einem Lande, das viel unentwickelter war als einige andere, und demzufolge überlieferte

Vorstellungen der Sozialdemokraten von dem Laufe der Revolution zerstört hat, versuchten die Hauptführer der damaligen Sozialdemokratie, ihrer schematischen Denkungsart treu, den Charakter dieser Revolution selbst als einer proletarischen und sozialistischen Revolution in Abrede zu stellen.

Diese Frage gehört nicht mehr zur Thematik dieser Abhandlung, ich will aber wenigstens dieses interessante Moment in der Entwicklung des ideologischen Bewusstseins der Gegenwart sowohl innerhalb des Sozialismus als natürlich auch innerhalb des Kapitalismus betonen. Auf Grund bestimmter Schemata, geradezu hegelianisch, haben die Hauptführer der Sozialdemokratie den proletarischen Charakter der Oktoberrevolution in Abrede gestellt, ebenso wie später Stalin den sozialistischen Charakter Jugoslawiens verneint hat, und wie chinesische Führer heute wieder dasselbe behaupten. Das Problem der Mystifikation in der sozialistischen Bewegung ist immer noch eine wichtige praktische und theoretische Frage.

Indessen will ich im Hinblick auf die Auseinandersetzung um die Oktoberrevolution, in welcher Lenin moralisch und theoretisch im Recht war, nur noch dies feststellen: es ist richtig, dass die Gegner Lenins auf eine Reihe von Marx' Meinungen und auf eine Reihe von seinen unmittelbaren Hinweisen auf die Hebel der Revolution sich hätten berufen können. Ebenso hätte sich aber Lenin berufen können auf die Marxsche allgemeine aktivistische Konzeption des Menschen, auf seine konkret-dialektische (nicht abstrakte) Art, gewisse geschichtliche Probleme und Situationen zu lösen, auf die Fähigkeit seines Geistes, sich nicht in Schemata zwingen zu lassen usw. Aber selbst der klassische Text des »Vorworts«, worauf sich viele in ihrem technokratischen und mechanizistischen Interpretieren des Marxschen Gedankens sowie der Geschichte berufen haben, zeigt an jener von mir angeführten Stelle, dass Lenin sich auch auf diesen Text selbst hätte berufen können. Denn Marx hat nicht nur das festgestellt, dass die Menschheit sich nur solche Aufgaben stellt, die sie deshalb lösen kann, weil die Aufgabe selbst nur dort entsteht, wo die materiellen Bedingungen, sie zu lösen, vorhanden sind, sondern auch dort, wo sie »wenigstens im Prozesse ihres Werdens begriffen sind«. Wenn sich also jemand auch auf diesen Text von Marx berufen wollte, müsste er zugeben, dass in Russland zu der Zeit die materiellen Bedingungen, die Aufgabe zu lösen, wenigstens im Werden begriffen waren. Wenn wir Marx' Text so auslegen, dass er sich auf die Epoche als Ganzheit bezieht, ist das Ergebnis das gleiche.

Wie gesagt, hat Lenins Gedanke von »dem schwächsten Glied in der Kette des Imperialismus« neue theoretische Elemente in die marxistische Interpretation der Geschichte gebracht. Dieser Gedanke verlangt, nicht nur die innere Entwicklung der einzelnen Länder zu analysieren, sondern auch die internationalen Verhältnisse zu analysieren, die ein bestimmtes Land, selbst ein objektiv weniger entwickeltes, in den Vordergrund der internationalen Ereignisse rücken können. Damit ist andererseits besonders die Rolle des wirklichen Subjektes der Geschichte betont, das geschichtliche Schöpfertum des Men-

schen, die bewusste und praktische Vorwegnahme und demnach auch die Eigenartigkeit des historischen Determinismus, in welchem das Feld der freien menschlichen Aktion nicht so sehr eingeengt wird, wie man es vermutet.

Es ist interessant, dass die beiden Hauptrevolutionen nach dem Oktober, die chinesische und die jugoslawische Revolution, sich in einigen Merkmalen gerade auf der Linie dieser Leninschen Konzeptionen von dem »schwächsten Kettenglied« abgespielt haben.

\*

Ich bin der Meinung, dass uns einige geschichtliche Prozesse der Gegenwart die Grundlage dazu geben, Marx' Konzeption von der Geschichte und vom Menschen zu erweitern und zu ergänzen. Ich denke an die gegenwärtigen Ereignisse in den ehemaligen Kolonial- und Halbkolonialländern, die sich befreit haben oder sich auf dem Wege der Befreiung befinden.

Wenn wir die gesellschaftlich-wirtschaftliche Struktur dieser Länder mit derjenigen von Russland unmittelbar vor dem Oktober oder mit derjenigen von Jugoslawien vor dem Jahr einundvierzig vergleichen, dann sehen wir, dass diese Strukturen noch viel unentwickelter sind, dass sich in einigen Ländern die Industrie und die Arbeiterklasse erst im Keime befinden, dass einige von ihnen durch Stammes-, Feudal- und frühkapitalistische Strukturen belastet und dass diese Revolutionen in erster Linie Volksbefreiungsrevolutionen gewesen sind.

Dass die Kettenglieder des zeitgenössischen Kapitalismus an diesen Stellen schwach sind und dass es notwendigerweise dazu kommt, dass sie reissen und durchbrochen werden, ist aus diesen Prozessen ersichtlich. Während es aber in Hinsicht auf ihre Innenstrukturen am »logischsten« wäre – wenn wir nur ökonomisch-deterministisch betrachten wollten – dass diese Länder in einen langen Abschnitt der kapitalistischen Entwicklung eintreten, das schwere Erbe der rückständigen Vergangenheit überwindend – hat eine grosse Anzahl dieser Länder bewusst die Richtung der sozialistischen Entwicklung eingeschlagen.

Es gibt bestimmte geschichtliche Handlungsweisen der Menschen, die »gesetzlich« sind, weil sie eine einfache Anpassung an bestimmte in der Ökonomik und in der gesellschaftlichen Entwicklung immanente Prozesse des betreffenden Landes darstellen. Die russische, die chinesische und die jugoslawische Revolution haben keine solchen gesetzmässigen Prozesse und Handlungsweisen dargestellt, weil sie keine solche Anpassung gewesen sind, sondern weitreichende Entschlüsse, die die Dauer der inneren Klassengegensätze verkürzt und die inneren Abläufe beschleunigt haben, indem bestimmte Konstellationen, von denen die Rede war, ausgenützt wurden. Aber die revolutionären Kräfte, die diese Revolution ausgeübt haben, wenigstens ihr Kern, sind sozialistisch gewesen (in jedem dieser Länder war die Beziehung dieser Kräfte zu anderen natürlich verschieden, in China allerdings am ungünstigsten).

In den erwähnten Prozessen der Gegenwart besteht in diesen Ländern nicht nur keine Anpassung an bestimmte Stufen der wirtschaftlichen Entwicklung, sondern selbst die führenden Kräfte der Revolution sind in einer grossen Anzahl dieser Länder weder das Proletariat noch die Marxisten gewesen. Und dennoch richten die führenden Kräfte dieser Revolutionen früher oder später die Entwicklung ihrer Länder nicht zum klassischen liberalen noch zum monopolistischen Kapitalismus – was in bezug auf die wirtschaftlich-gesellschaftliche Konstellation in diesen Ländern sowie in bezug auf die Erfahrungen in Europa und in der ganzen Welt von der Entwicklung der letzten gesellschaftlich-geschichtlichen Formationen »logisch« wäre – sondern auf den Weg des Sozialismus.

Die freie menschliche Entscheidung, natürlich auf Grund bestimmter Situationen und Erfahrungen, von denen noch die Rede sein wird, zerstört hier einen bestimmten geschichtlich-wirtschaftlichen Determinismus in diesen Ländern weit mehr, als dies in den früher angeführten Fällen vorkam. Die Gesetzmässigkeit der Entwicklung dieser Länder, wenn wir sie im Hinblick auf ihre eigene gesellschaftlich-wirtschaftliche Struktur betrachten, wäre eine ganz andere. Die immanente Gesetzmässigkeit und der Determinismus der Bewegung sind durch eine bestimmte menschliche Einsicht und Entscheidung in bedeutendem Masse zerstört und umgewandelt worden.

Es ist völlig verständlich, dass für einen solchen »freien Akt« andere Vorbedingungen bestehen müssen. Die Hauptvorbedingung aber ist nicht die gesellschaftlich-wirtschaftliche Entwicklungsebene in diesen Ländern, nicht die Entwicklungsstufe der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse, sondern eine bestimmte geschichtliche Konstellation und eine geschichtliche Erfahrung dieser anderen Länder.

Es ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit, sich der Erforschung all dieser Ursachen in jeder Einzelheit zu widmen, sondern nur die Problematik des historischen Determinismus zu beleuchten, oder die andere Seite dieser Frage, die Freiheit der geschichtlichen Bewegung des Menschen, und zwar nur im Zusammenhang mit den Problemen, die hier gestellt sind. Deshalb genügt es, einige Voraussetzungen dieser letzteren Prozesse kurz vorzubringen.

Erstens ist, glaube ich, das erste und wichtigste, dass die Welt der Gegenwart als eine wirkliche Totalität in enger Zusammengehörigkeit ihrer Teile besteht. Kein einziger Prozess der zeitgenössischen Welt kann, wie es früher möglich gewesen ist, von anderen abgesondert betrachtet werden. Der gegenseitige Einfluss der zeitgenössischen Prozesse ist schon so stark, dass die fortschnitlichsten Kräfte eines jeden beliebig entwickelten Landes alle diese Geschehnisse, die die Geschichte der Gegenwart charakterisieren, in Betracht ziehen müssen.

Was nun, zweitens, die meistentwickelten zeitgenössischen Prozesse wirklich charakterisiert, ist eigentlich die Überwindung des liberalen und anarchistischen Kapitalismus sowie schon, der Tendenz nach, auch des monopolistischen, wo der Kapitalismus immer mehr selbst in seine verstaatlichte Entwicklungsphase eintritt. Die Entwicklung des zeitge-

nösischen Kapitalismus weist darauf hin, dass die privatkapitalistische Phase eigentlich schon einen geschichtlichen Anachronismus darstellt (trotz der Tatsache, dass sie im Finanzkapital immer noch starke Fürsprecher hat), dass ein solcher Kapitalismus ohne eine starke Intervention des Staates keine erweiterte Reproduktion in einigen der lebenswichtigsten Produktionszweige ausüben kann.

Drittens, der kapitalistische Entwicklungsweg ist für solche Länder zu langsam und allzu gefährlich, weil er von den lebendigsten Interessen der Nation keine Notiz nimmt, sondern in erster Linie um seine partikulären Interessen sorgt. Die aus einer solchen Entwicklung hervorgehenden Schwierigkeiten sind Marxisten sowie Nichtmarxisten schon längst bekannt.

Viertens, auf der Bühne der Geschichte ist der Sozialismus schon mächtig aufgetreten mit seinen vielen bedeutenden Erfahrungen, von der Lösung der Nationalfrage an, was für viele dieser Länder eine wichtige Frage ist, bis zur planmässigen Entwicklung des eigenen Landes und bis zu bestimmten humanistischen Lösungen und Perspektiven, die er mit sich bringt. Gerade der Sozialismus zeigt diesen Ländern, wie man in schwächer entwickelten Nationen planmässig und durch den sozialistischen Staat viele für das Leben der Nation lebensnotwendige Wirtschaftsprozesse beschleunigen kann, für welche partielle Kapitale keinesfalls genügen, sondern erst stärkere Wirtschaftsquellen der staatlichen Akkumulation im Sozialismus.

Fünftens, was nicht zu unterschätzen ist, muss die eigene Geschichte der betreffenden Länder in Betracht gezogen werden. Der nationale Befreiungskampf, den diese Länder geführt haben, war gegen die nationale Unterdrückung, gegen den Kolonialherrscher gerichtet, und dies war der Kapitalismus selbst. Die Zumutung, das nach der Befreiung das gleiche System, wogegen gekämpft wurde, angenommen wird, würde bedeuten, nebst schon früher erwähnten Konstellationen und Erfahrungen, die schöpferischen Möglichkeiten des Menschen zu unterschätzen, seine Anschauungen, Ideen und Aktionen zum passiven Abbild einer bestimmten Wirtschaftsstruktur herabzusetzen. Fügt man noch hinzu, dass sie in den sozialistischen Ländern, bei den einen von Anfang an ständig, bei den anderen erst später, grundsätzliche moralische Unterstützung genossen haben, dann verweist uns all das, obwohl das Problem dadurch nicht erschöpft wird, auf den notwendigen Schluss von der ausserordentlichen Rolle der subjektiven Kräfte in den erwähnten historischen Prozessen.

In allen diesen Fällen haben wir keine ununterbrochene, »klassische« Form der Entwicklung der Produktivkräfte und der inneren Klassenkonflikte, die den Ausdruck dieser Entwicklung und dieser Widersprüche darstellen, und kein Durchbrechen des schwächsten Gliedes der imperialistischen Kette seitens des Proletariats oder anderer national-fortschrittlicher Kräfte. Hier, hinsichtlich der theoretischen Beleuchtung dieses Mediums, das Geschichte und Mensch heisst, haben wir mit Prozessen zu tun, die das Überspringen und das Verkürzen sämtlicher grosser Phasen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung darstellen, und zur Schaffung spezifischer gemischter



Übergangsstufen führen, die wir zum Beispiel in der europäischen Entwicklung nicht angetroffen haben (es ist völlig verständlich, dass dies auch besondere Schwierigkeiten, Umstürze, Niederlagen, Siege usw. bedingen wird, das ist aber eine andere Frage).

Der schöpferische menschliche Gedanke und die Tat – ebenso wie es der Fall war in der russischen, chinesischen und jugoslawischen Revolutionierung dieses inneren Prozesses, der sich nach allen Gesetzen der Ökonomik und nach dem Niveau dieses Prozesses noch sehr lange im Zeichen des Kapitalismus hätte entwickeln können – sind auch hier ein entscheidender Faktor. Das Zusammentreffen von geschichtlichen Umständen hat es ermöglicht (nur ermöglicht!), dass man auf innere gesellschaftlich-wirtschaftliche Prozesse in diesen Ländern nicht in Übereinstimmung mit der in diesen Ländern erzielten wirtschaftlichen Grundlage eingewirkt hat, sondern nach der gesamten geschichtlichen Konstellation und den geschichtlichen Erfahrungen der Welt als Ganzheit.

Das besagt uns zugleich, dass unsere Zeit, in ihrer Totalität gesehen, für sozialistische revolutionäre Prozesse gereift ist, und dass sie durch diese ihre Reife auch an jenen Stellen wirkt, die geschichtlich noch sehr rückständig sind.

Das Problem des historischen Determinismus und der Diskontinuität des geschichtlichen Laufes wird meiner Meinung nach auf diese Weise in ein neues Licht gerückt. Marx hat vornehmlich auf immanente Prozesse jedes einzelnen Landes hingewiesen und auf Ergebnisse solcher inneren gegensätzlichen Bewegungen. Die Phase der Diskontinuität, die soziale Revolution, war das logische Ergebnis einer solchen Entwicklung. Lenin hat schon eine bedeutende Ungleichmässigkeit der Entwicklung einzelner Länder mit gleichem gesellschaftlichem System ins Auge gefasst und die Möglichkeit gesehen, dass geschichtliche Negationen nicht dort entstehen, wo sie nach der Logik der inneren Entwicklung entstehen sollten, sondern dort, wo die Logik der internationalen Situation, wo die Schwächen des Imperialismus den subjektiven Kräften ermöglichen, solche Prozesse und Diskontinuitäten, solche revolutionäre Negationen durchzuführen. Dazu aber müssen auch die subjektiven Kräfte auf der Höhe der historischen Aufgabe sowie ihrer Möglichkeit stehen.

Nach den erwähnten Analysen könnten wir heute auch auf einen dritten Typus dieser historischen Negationen schliessen (wodurch natürlich diese Prozesse nicht erschöpft werden – um nur den Typus der Eroberung eines Landes und das Aufzwingen des gesellschaftlichen Systems des Eroberers anzuführen), den Typus, den für unsere philosophisch-anthropologische Problematik vom Charakter und von der Möglichkeit des geschichtlichen Schöpfertums ebenso von grosser Wichtigkeit ist. Er zeigt uns, wie sehr sich menschliche schöpferische Bemühungen bewusst nach bestimmten internationalen Konstellationen und Erfahrungen richten und bestimmte Prozesse ausführen können, die nur auf Grund einer bestimmten internationalen Struktur und bestimmter internationaler Tendenzen möglich sind.

In Hinsicht auf das Problem der menschlichen Freiheit, in historischen Relationen und im Zusammenhang mit der freien historischen Verpflichtung und Wirkung gesehen, genügt demzufolge weder die These von der Freiheit als der erkannten Notwendigkeit der immanenten »Gesetze« von der Bewegung einer bestimmten Gesellschaft, noch der Standpunkt von der revolutionären Wirkung auf Grund dessen, dass man die schwächste Stelle in der Kette eines bestimmten Systems erkennt hat, sondern man muss auch das dritte erwähnte Moment in Betracht ziehen: die gesamte geschichtliche Erfahrung, Tendenzen und Einflüsse, die die Welt der Gegenwart auf freie Bestimmung und Steuerung von Entwicklungsabläufen ausübt.

Einer der Marxschen Grundgedanken zeigt sich auch in diesem Fall: solche schöpferische und freie menschliche Eingriffe in soziale Strukturen einzelner Länder sind natürlich nur deshalb möglich, weil die Welt als Ganzes im Zeichen der Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise steht. Die meist entwickelten Länder der Welt haben eigentlich schon einen solchen Grad der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Evolution erreicht, dass diese Überwindung schon vollbracht oder als ständige Tendenz vorhanden ist. Ohne diesen Grad der Entwicklung von Produktivkräften im weitesten Sinne des Wortes, ohne diesen geschichtlichen Rahmen erscheint es unmöglich, die erwähnten Prozesse zu erklären.

Die betreffenden Prozesse aber verweisen uns auf die vielfältige Bedingtheit der zeitgenössischen Welt und auf den tatsächlichen Polydeterminismus von geschichtlichen Erscheinungen; einen solchen Polydeterminismus, wo in bestimmten Augenblicken die geschichtliche Konstellation und die geschichtlichen Prozesse als Ganzheit eine viel grössere Bedeutung haben können als die Ebene der wirtschaftlichen Entwicklung einzelner Länder.

Gerade dabei kommt zur ausserordentlichen Geltung jene Determinante der geschichtlichen Entwicklung, die oft unterschätzt wird – die freie menschliche Schöpferkraft. Dieses freie menschliche Bestimmen und Einsetzen bestimmter Entwicklungswege wird natürlich in bestimmten historischen Rahmen und mit bestimmten Tendenzen ausgeübt. Aber diese gesamte Struktur und die Tendenzen der zeitgenössischen Welt sowie die Ebene und die Tendenzen der inneren Bewegung der betreffenden Länder zeigen sich in der erwähnten Relation nur als bestimmte geschichtliche Möglichkeiten. Jede von diesen geschichtlichen Möglichkeiten hat natürlich nicht die gleiche geschichtliche Reichweite. Jene aber, die geschichtlich am meisten schöpferisch sind, muss man gedanklich und praktisch erkämpfen.

Die Freiheit äussert sich also nicht in diesen schöpferisch menschlichen Akten als Erkenntnis einer Notwendigkeit, weil dies nur eine bessere oder schlechtere Anpassung an gesetzmässige Prozesse heissen würde, die vor allem aus den inneren Strukturen der betreffenden Länder hervorgehen können. Die erwähnten Erscheinungen verweisen

uns auf ganz andere Prozesse, auf die freie Schöpfung der Geschichte als Erkenntnis und praktisch-geschichtliche Verwirklichung einer der geschichtlichen Möglichkeiten. Das erklärt uns zugleich die Möglichkeit der geschichtlichen Fehlleistung aber auch die Möglichkeit der genialen Einsicht in die Geschichte und ihre Verwirklichung.

Die Grösse des menschlichen Schöpfertums liegt also nicht darin, bestimmte äussere oder innere Determinanten oder wenigstens die Koordinaten, innerhalb derer sich bestimmte Prozesse abspielen, in Abrede zu stellen. Aber historische Kurven innerhalb eines solchen Koordinatensystems sind nie im voraus vorgezeichnet.

## QUESTIONS SUR LA LIBERTÉ

*Danko Grlić*

*Etre radical signifie saisir la chose à la racine.  
Et la racine, pour l'homme, c'est l'homme lui-même.*

*K. Marx*

Comment aborder le problème de la liberté?

Cette question, bien entendu, ne dit ni explicitement, ni implicitement, qu'aborder le problème, c'est le « résoudre ». Mais alors, pourquoi l'aborder? Y-a-t-il quelque raison à s'occuper de questions dont on sait à l'avance, en quelque sorte, qu'elles ne peuvent pas être « résolues »? N'est-ce pas là jouer bien légèrement avec les notions, se livrer tout simplement à des réflexions abstraites sur certaines fictions qui flottent dans l'air et qui sont dépourvues de sens et d'utilité pour qui que ce soit? Quelle peut être la valeur d'une tâche dont on sait, au moment même où on se l'impose que la question ne peut être résolue, que le problème n'a pas de solution? Ces sortes de mystification, ce travail de Sisyphe consistant à poser obstinément des questions sans croire à la possibilité de solutions « exactes », ces interrogations oiseuses, enfin, ne font-elles pas justement l'objet de la pseudo-philosophie?

Pourtant, et c'est là une vérité pour ainsi dire banale, la philosophie, par certaines objections énoncées sous forme d'aphorismes, ou seulement effleurées, et par des questions posées de façon irresponsable sur le plan scientifique, a contribué à créer une certaine atmosphère de pensée et à assurer son propre développement plus que toutes les solutions systématiquement exposées et acceptées en analyses détaillées, proclamées de façon apodictique et enfermées dans les différents tomes des livres doctes.

Même si nous estimons dès le début que nous nous en tiendrons à la mise en question et resterons dans le domaine du problématique, nous n'en altérons pas pour autant le sens philosophique du problème. Nous en altérons le sens quand nous posons les questions de façon pseudo-problématique, que nous ayons ou non des réponses toutes prêtes. Il est bien évident, toutefois, que le fait même de po-

ser des questions sur un thème aussi complexe suppose déjà une vue critique d'ensemble au moins sur certaines questions essentielles posées jusqu'à maintenant dans le développement de la pensée sur la liberté. Ce petit article consacré à un problème si vaste n'a pas la possibilité – et si l'on considère sa destination, n'a pas besoin<sup>1</sup> – de se livrer à l'examen des suppositions rationnelles à partir desquelles ces questions ont été jusqu'à maintenant posées. Il reste nécessairement fragmentaire, «non-élaboré» et peu adapté à un examen universel de ce grand problème historique et de cette grande question que représente la liberté.

\*

Pour limiter malgré tout en quelque sorte thématiquement l'objet même du débat, et pour jalonner l'étendue à l'intérieur de laquelle vont se mouvoir nos questions, il serait bon que pour commencer nous tentions de prendre conscience de toutes les confusions qui, sur la question de la liberté, ont fait naître des discussions innombrables et stériles dans un domaine qui au fond, à mon avis, se situe «à côté» du problème de la liberté.

C'est ainsi par exemple que, depuis Epicure jusqu'aux «naturoscientifistes» contemporains, le problème du déterminisme et de l'indéterminisme a été purement et simplement transposé de la sphère des sciences naturelles à celle du social et de l'humain, devenant le problème de la liberté et de la non-liberté. Et ce transfert est précisément la cause de nombreux malentendus, car on se trouve là en présence d'un schéma plus ou moins mécanique par essence, reporté dans un domaine qui ne lui convient pas: l'homme, pour «sauver» quand même son humanité se divise en deux parties, une partie nécessaire strictement déterminée (c'est-à-dire son existence matérielle, naturelle, biologique) et une partie d'une manière générale libre, indéterminée (l'activité de l'esprit, la raison, la volonté, etc...). Mais – il convient de l'affirmer dès le début – l'homme n'est pas libre par un certain côté de lui-même grâce à une qualité qui lui est propre; l'homme est libre *en tant qu'homme*, c'est-à-dire dans la totalité de son humanité et non par un certain côté de lui-même en tant qu'homme, il est libre véritablement dans tout ce qui en lui est humain et lui permet justement d'accéder à la dignité d'être humain, se différenciant par là de l'animal et du mécanique. La liberté de l'homme ne peut donc pas se réduire à la liberté de la volonté, de la

<sup>1</sup> Il va de soi, d'ailleurs, que ces quelques notes sur la liberté ne sauraient en aucun cas nourrir l'ambition – même si nous donnions à ces recherches une grande importance – d'étudier de nouveau, systématiquement et à fond, ce thème si souvent traité, à l'intérieur des grands dilemmes sociologiques, philosophiques, juridiques ou éthiques contemporains ayant pour objet la liberté. Ces thèses, insuffisamment argumentées, se contentant souvent de manifestations apparentes sans aller plus profond, constituent des objections fragmentaires et des questions posées à certaines positions «sûres», déterminées, vérifiées, universellement connues et reconnues, et habituelles, plutôt que la démonstration de certaines analyses positives élaborées – leur position parfois tendue résulte du besoin qu'elles ont de faire naître, par la mise en question critique de points de vue stables, une discussion qui découvrirait peut-être des dimensions nouvelles dans l'examen de la question multiple de la liberté.

parole ou de la pensée, ni même à ce qu'on appelle son activité libre réelle, mais la liberté est la base structurale essentielle de tout son être humain. Car »la racine, pour l'homme, est l'homme lui-même«. C'est pourquoi c'est une erreur, à mon avis, d'assimiler, comme on le fait souvent, le problème, par exemple, de la déviation ou de la non-déviation de l'atome par rapport à son orbite, ou encore la question du devenir nécessaire ou accidentel d'une nouvelle plante verte, au problème de la liberté humaine. En réalité toute la question, qui frise le ridicule quand il s'agit des choses, des plantes ou des animaux, et qui se ne pose que pour l'homme, est de savoir si l'homme peut être homme – et pas seulement une sorte d'homme déterminée, par exemple penseur, ou artiste, ou savant – s'il n'est pas libre. Cette question se pose même dans le cas où l'homme décide d'une certaine manière (déjà par le fait même qu'il peut toujours choisir de détruire sa propre existence) de devenir le simple instrument d'une machine, donc dans le cas où il se laisse déterminer exclusivement par certains éléments extérieurs, société, loi de l'offre et de la demande, idées, culture, permettant qu'on le soumette totalement aux lois de fer du monde qui l'entoure. Si donc il devient membre du royaume de la nécessité, sans avoir décidé d'une manière ou d'une autre de le devenir, s'il n'est pas conscient de la nécessité sociologique (souvent justifiée) ou autre de le devenir, si le caractère hétéronome de sa position éthique ne s'accompagne pas de la conscience qu'il en a, s'il est discipliné à cause de la discipline même, et non parce que, grâce à la discipline, il pourra aboutir à son contraire: à la liberté – a-t-il droit encore à la dignité d'homme? Car – souvenons-nous de l'Allemand moyen pendant la deuxième guerre mondiale – la grisaille totale, l'uniformité, la déshumanisation du monde, ne commencent pas quand nous sommes conscients de cette grisaille et de la situation grise que nous y occupons, mais au contraire précisément quand nous n'en avons pas conscience, donc quand nous ne la sentons ni ne la pensons comme grisaille.

C'est la raison pour laquelle il faut s'opposer au nom de l'humain aux théories selon lesquelles l'homme est »jeté« de telle ou telle façon dans le monde, où il apparaît comme condamné à une destinée indépendante de l'homme, prédéterminée exclusivement par des principes appartenant à un monde de valeurs supérieur et immuable, et relevant de Dieu, des idées, ou du mouvement de ce qu'on appelle le monde matériel, déterminant historique, existence biologique, forces productives, etc... c'est pourquoi, par rapport au problème de la liberté, les orientations néoscholastiques anthropologiques de la soumission de l'homme à l'ordo divin – comme tentative de déterminer l'homme seulement par rapport à des valeurs objectives hiérarchisées de façon sûre – s'apparentent, par leur essence même, à l'orientation des courants soumettant l'homme à l'ordre naturel général, et incapables, en dernière conséquence (par exemple dans le monisme d'un Haeckel) de faire dans le principe la différence entre l'être humain, l'être animal, ou l'être minéral, considérés comme soumis tous les trois à un ensemble de lois sévèrement causales et déterminées par des causes hétéronomes (quelles soient divines ou naturelles),

extra-humaines ou même anti-humaines. Mais il est également sûr que la réduction du problème de la liberté au problème de la liberté individuelle singulière par rapport à la société suppose qu'il apparaît que dans la notion même de société ne peut jamais être incluse la notion de liberté, et que l'individu doit toujours la gagner *contre* la société et non *à l'aide* de la société. En ce sens ». . . la liberté individuelle et son application constituent la base de la *société bourgeoise*. Elle force chaque homme à trouver dans un autre homme non le réalisation de sa liberté, mais au contraire un obstacle à sa liberté» (Marx). Le social ne s'oppose radicalement au personnel, l'homme à l'humanité, que dans le cas où il n'existe pas, entre les deux facteurs, de possibilité de communication véritable et de vie réelle dans la liberté, c'est-à-dire quand, dans l'universel, tous les horizons sont fermés à l'individu révolté, quand, dans le chaos de ses propres cataclysmes, tous les espoirs d'avenir sont ôtés à l'individu, et que, humilié, il cesse prétendument d'exister au nom et à cause de l'universel fortement organisé, comme individu libre. Dans un cas comme dans l'autre, on voit disparaître la liberté véritablement humaine, c'est-à-dire la liberté de l'homme et de l'humanité.

En réalité, cette liberté disparaît toujours quand l'homme – selon la formule bien connue – ne crée ni son monde ni son histoire, et par conséquent n'assume pas la responsabilité principale du degré de liberté qui y règne. C'est justement pourquoi la théorie selon laquelle l'homme est totalement indépendant du degré de développement des forces de production a son origine dans une conception de l'homme qui le ravale au niveau de pion dans les mains d'une puissance supérieure, d'objet passif de l'histoire, de l'économie et de sa superstructure: politique, éthique, religion, etc. . . Insister sur cet automatisme de l'agissement et sur le parallélisme des forces de production et des rapports peut aboutir à une déshumanisation qui fut la caractéristique des apologistes stalinien et des chapelains économique-politiques qui, chaque fois qu'ils détruisaient une liberté ou entravaient le développement et l'humanisation des rapports humains de production, avaient toujours en réserve de bonnes raisons dans les forces productives insuffisamment développées. Et il est difficile par exemple de contester le fait que l'homme était en réalité plus libre quand il faisait éclater la Révolution d'octobre à l'époque des forces productives non-développées, que quand il exécutait docilement les tâches ou les distribuait à la façon d'un père spirituel à l'époque des forces de production indubitablement plus développées de l'ère stalinienne. D'ailleurs, la thèse selon laquelle la conscience de la liberté peut se développer exclusivement à un certain degré bien déterminé de production matérielle et seulement en accord avec cette production, ne néglige-t-elle pas les influences idéologiques, culturelles et politiques qui, dans le monde contemporain, jouent un rôle plus décisif que jamais? Et cette prétendue thèse matérialiste qui se réfère à l'expérience n'est-elle pas niée et détrônée précisément dans la sphère empirique? (Il est bien certain, par exemple, que dans les pays africains, le degré de liberté des peuples n'est pas déterminé par le degré de développement d'une économie relativement primi-

tive. De même, le pays dont les forces productives sont les plus développées, l'Amérique, n'est pas le pays le plus libre. Et chez nous, les forces de production sont nettement au-dessous des formes de rapports de production obtenues, déjà hautement développées.)

On pourrait ici formuler l'objection que l'homme, enfin, représente une partie, et même une partie essentielle, des forces productives, et que la thèse sur le parallélisme des forces et des rapports de production signifie seulement que le développement de la nature humaine de l'homme contribue au développement et à l'humanisation des rapports de production. Négligeons l'aspect purement tautologique de cette assertion (le degré de développement de l'humanité de l'homme contribue à son humanisation), et demandons-nous quel est cet homme dont le degré de développement *humain* est fonction du degré de développement des forces productives, quelle est cette machine spécifique qui certes ne se réduit pas à une simple machine, mais dont le degré de développement est malgré tout mesuré par un critère mécanique. La question est de savoir quelle est cette conception de l'homme qui prétend en quelque sorte exprimer son degré de développement humain – et seulement, peut-être, son humanité, et non le degré de développement par exemple de ces muscles – par des mesures de production, c'est-à-dire des mesures techniques (qui sont toujours les plus précises). Le fait d'aborder sous cet angle la question de l'homme n'est-il pas le résultat d'une position si hautement technicisée qu'elle ne se voit plus comme telle? Et n'est-ce pas là le signe d'un manque de conscience de ce qu'est la liberté véritable?

Cependant, le manque de conscience de ce qu'est la véritable liberté humaine peut se manifester aussi par l'affirmation de l'inutilité de mériter la liberté, de l'inanité de l'engagement de l'homme dans des formes de création humaine toujours renouvelées et libres, sous prétexte du haut degré de liberté harmonieuse et humaniste atteint par telle ou telle société où chacun peut penser ce qu'il veut et dire ce qu'il pense. Par exemple, la possibilité, toujours la même, de la liberté de parler, dans Hyde-Park ou les débats parlementaires – et le fait de s'en tenir à cette liberté de parler – ne représente-t-elle pas, dans un certain sens, une sorte de résignation, l'acceptation d'un degré déterminé de liberté existante, finie, terminée et parfaite, encadrée et stable? Il me semble, quant à moi, qu'il est nécessaire d'insister sur le fait qu'il n'existe pas de liberté universellement valable, acquise et gagnée une fois pour toutes et définitivement déterminée, mais seulement une liberté en perpétuelle création. La liberté est donc un processus, dont la base et la source ne se trouvent pas dans la réalisation, mais dans la création. Tout processus suppose cependant celui qui l'accomplit, toute création un créateur. Et le sujet de ce prédicat, le promoteur de ces rapports, c'est encore l'homme, et l'homme seul. Car seule une création *véritablement humaine* est aussi *ipso facto* une création libre, et contient en elle-même la notion de liberté. C'est justement pourquoi il n'y a pas d'art libre et d'art non-libre: il y a l'art et le non-art, c'est-à-dire l'art authentique et de bon aloi, et un art imité et faux qui seul peut-être dirigé. Et l'on peut, me semble-t-il, déclarer par essence théoriquement injustifiables et déplacées toutes les thèses sur la persécution de l'art véritable, car



l'art en tant que tel ne saurait être persécuté. De même, la pensée ne peut être pensée que libre, et il n'y pas de pensée libre et de pensée non-libre. La notion de pensée libre est une tautologie vide de sens, et la notion de pensée non-libre une contradiction *in adjecto*.

Ces thèses, bien entendu, ne prétendent pas défendre n'importe quelle forme de liberté à n'importe quel prix. La liberté de parler sous sa forme irresponsable, verbeuse, puérole, et même classiquement libéraliste, ou même la liberté de penser (et l'assurance de ce qu'on appelle la liberté de penser est en fait ridicule, car la pensée ne saurait être garantie par quoi que ce soit; en effet – et l'esclave Epictète le savait déjà – rien ne peut empêcher l'homme de penser – ce qui peut être interdit, dans le pire de cas, c'est l'*expression de la pensée*) représentent non seulement l'apparence de la liberté, c'est-à-dire une liberté formelle, mais aussi la négation de la liberté véritable. Souvent en effet, cette fallacieuse illusion de liberté, la possibilité de parler librement et de prononcer des paroles sur la liberté, permettent de nier radicalement et avec succès l'ambition de l'homme pour une action libre, plus facilement que la négation totalitaire ouverte de la liberté. De même, l'homme anarchiste et révolté dont la rébellion n'a pas de but déterminé ne reste libre qu'en apparence dans le cadre de l'activité humaine, et sa révolte n'est pas un acte révolutionnaire mais une dissimulation, parfois consciente, souvent inconsciente, une rétention du besoin d'un changement révolutionnaire de l'existant. «Les mots, les mots, les mots» (Shakespeare), par leur pathétique mensonge de l'humain et par leur joyeuse musique paradoxale, drapent et voilent magnifiquement l'inhumain, c'est-à-dire le non-libre.

Et puisque nous en sommes aux dangers qui menacent la liberté (mais la liberté – et nous insistons – ne se constitue pas en fonction des dangers qui la menacent ou des obstacles qu'elle doit surmonter: la liberté, bien entendu, doit être déjà, par sa position logique et formelle, plus fondamentale que ses obstacles et sa négation), signalons encore un danger latent qui constitue une menace pour la liberté réelle et pour l'activité libre, hardie et non-conformiste. C'est la domination des choses et des hommes, les positions sociales, les pouvoirs, la richesse, la notoriété, tout ce qui, chez l'individu, fait naître la corruption des aspirations de base à la liberté et le désir que tout demeure *statu quo*. La thèse de Marx bien connue – selon laquelle la classe la plus révolutionnaire, c'est-à-dire aussi la plus libre, est la classe non-possédante, expropriée – n'a rien perdu de son actualité à une époque comme la nôtre où les rapports sociaux sont modifiés à la base. Bien entendu, cette thèse se rapporte d'abord au monde capitaliste où la propriété privée constitue la forme essentielle et nécessaire de l'aliénation humaine. C'est pourquoi, comme le dit Marx: «La sécurité est la notion sociale la plus élevée de la société bourgeoise...» Et plus loin: «Par la notion de sécurité, la société bourgeoise ne s'élève pas au-dessus de son égoïsme. Au contraire, la sécurité est l'*assurance* de son égoïsme.» Chez nous, une telle sécurité ne peut être qu'une *exception* se situant en dehors du mouvement général des idées et de la société. Mais l'apparition d'une âme petite-bourgeoise ennemie de tout changement (aussi bien dans le do-

maine de la démocratisation socialiste des rapports de production que dans celui de l'enseignement, de la culture, etc. . . .) et désireuse de rester dans le marécage de rapports sûrs universellement reconnus, vérifiés et hiérarchiquement stables, comporte aussi chez nous ses corrélatifs sociaux. Il est certain que cette âme a perdu ses bases matérielles essentielles, et que le socialisme a coupé les racines de l'arbre, mais il ne faut pas oublier les tendres pousses des petits-proprétaires qui commencent à fleurir çà et là. Ces phénomènes isolés peuvent avoir une influence sur un certain degré de hardiesse nécessaire à la création d'une nouvelle société libre. (Que certains éléments matériels puissent avoir comme résultat une dénaturation de la notion de liberté d'action, on le voit aussi à la réaction des individus au principe de la rotation qui, selon certains de ces »menacés«, doit être conçue seulement comme une application formelle de principes démocratiques proclamés pour des raisons tactiques. Ce phénomène de la négation de la liberté et de l'inutilité d'un changement critique perpétuel de l'existant au nom des privilèges obtenus, peut apparaître aussi dans l'essai d'identification des intérêts sociaux avec les intérêts privés.)

La philosophie – aussi paradoxal que cela puisse paraître à certains »spécialistes« – doit s'occuper de ces problèmes, bien qu'ils ne soient pas purement philosophiques, précisément pour contribuer à rendre possible son existence *philosophique* réelle et non illusoire. Le fait de vouloir que l'analyse de la notion de liberté soit faite seulement dans l'acte de la pensée libre, ou même dans la philosophie en général, revient souvent à négliger la sphère de cette conscience de l'humanité à l'intérieur de laquelle peut se créer une certaine atmosphère intellectuelle et sociale propre à permettre à la philosophie de se mettre à penser librement sur la liberté. Donc, pour assurer une pensée libre véritable, il faut en premier lieu créer un climat qui ait *besoin* de cette pensée libre. Car, si nous nous trouvons dans une situation qui n'a besoin de la pensée philosophique que pour s'assigner une place dans l'histoire, ou pour découvrir ses intentions secrètes, ou simplement pour se faire une place à l'intérieur des philosophèmes déjà connus, donc si nous nous trouvons dans une situation qui a besoin de la pensée philosophique avant tout pour qu'elle soit étiquetée, il est peu sensé de formuler une pensée même si elle est philosophiquement valable, car personne n'attend ni n'exige qu'elle soit formulée en tant que pensée, mais seulement qu'elle soit insérée avec précision dans une rubrique. Dans une situation de ce genre, il est nécessaire de se plier à une série d'actions préalables propres à prouver, en dehors du domaine de ce qu'on appelle les réflexions philosophiques spécialisées, la nécessité de toute espèce de réflexion (même, selon nous, s'il s'agit d'une pensée »incorrecte«), et à montrer clairement le résultat du dépistage de toute pensée ou hochement de tête insolites, de l'attitude conciliante et passive envers tout ce qui vient d'en-haut, et de l'élaboration perpétuelle des mêmes thèses. *Ipsa facto* serait démontrée la nécessité d'une réflexion nouvelle sur certaines questions philosophiques et réelles fondamentales. Il me semble en effet qu'une pensée fraîche et originale ne peut se formuler comme vraiment, et non apparemment originale, que dans un monde qui a besoin de son

originalité et de sa fraîcheur. C'est un besoin qui ne se contente pas de gagner la philosophie en tant que philosophie., mais qui se crée à l'intérieur de la sphère sociale qui permet à la philosophie de devenir et d'être vraiment la philosophie, et à la raison (dans le domaine de la réalité, et pas seulement de l'idéalité) de devenir le réel, le réel devenant la raison. Tout cela, bien entendu, ne veut pas dire qu'il faille attendre passivement la création des conditions favorables à la philosophie, car la philosophie, par son action même, crée elle-même ces conditions. Enfin, la philosophie ne peut pas prétendre qu'elle n'existe pas parce que n'existent pas les conditions qui lui sont favorables. Les philosophes ont toujours plus ou moins la philosophie qu'ils méritent. Et il ne faut pas oublier qu'il existe des situations exigeant de la philosophie qu'elle transcende son propre objet et s'engage en premier lieu et complètement sur un plan qui permettra à la fin n'importe quel engagement humain complet, et par conséquent le véritable engagement philosophique. C'est dans ce sens que je conçois la thèse XI de Marx sur Feuerbach, que l'on cite si souvent, et qui mériterait parfois d'être radicalisée dans certaines situations contemporaines particulièrement sombres. »On a suffisamment philosophé – dit l'un de nos écrivains contemporains – pour qu'il soit temps d'aborder enfin, après d'innombrables reprises sanglantes, l'édification de la victoire de la raison et le changement des conditions d'un monde politique où malheureusement, on coupe la tête aux philosophes au lieu de la couper aux bourreaux!« Il est vrai, quoique paradoxal, que ceux qui prennent parti contre cette thèse (à savoir qu'il faudrait enfin que la philosophie cesse de philosopher dans le vide pour elle-même à la manière d'un sourd-muet, et que, transcendant sa spécialité, elle aborde la création de certaines conditions élémentaires propres à favoriser la vie philosophique réelle) – sont justement des philosophes spécialisés dans la spéculation qui, tout en proclamant du haut de la chaire qu'ils doivent être intéressés à la création de ces conditions réelles et que pour eux c'est une question vitale, adoptent en fait une attitude ironique envers le travail – lui-même, considéré par eux comme trop banalement pratique et pour tout dire indigne d'un spécialiste hautement qualifié.

Si toutefois nous nous en tenons à l'analyse philosophique »spécialiste« de la notion de liberté, n'oublions pas qu'on discute et spéculé sur ce sujet la plupart du temps dans le cas où justement la liberté n'existe pas, et que les philosophes en ont étudié sous l'angle axiologique, gnossologique, sémantique, ontologique, l'essence et les corrélatifs éthiques, psychologiques et sociologiques, précisément aux moments de l'histoire où ils ont cessé de croire à son existence dans la vie. Donc, nous *discutons* »librement« quand nous *vivons* le moins librement, ou quand nous pensons, quand nous imaginons que nous vivons ainsi, et que, résignés à toutes les difficultés et contradictions du réel, nous spiritualisons notre travail en le limitant et par le fait même en le ravalant à une »pensée« libre sur la liberté.

Une vie totalement libre rend impossible l'hypostase de la notion de liberté; elle se crée activement en se renouvelant toujours et se modifie à l'intérieur de la dynamique de la vie vivante. C'est pourquoi le socialisme n'est pas une discussion sur la notion de liberté, ni

une solution définitive apportée au problème de la liberté, mais une activité libre, hardie, une humanisation de l'homme extraordinaire et sans précédent, donc une vie toujours libre. Libérer la notion même de liberté de tout son lest catégoriel, omnivalent, livresque, bourgeois et déclamatoire, c'est l'une des tâches, nécessaire quoique périphérique, qui ouvriront le chemin de la liberté. »Périphérique«, car la liberté véritable est un processus réel, et non la réflexion sur ce processus. Mais »nécessaire«, car s'en tenir à des notions hypostasées, à des catégories empruntées au passé, c'est-à-dire à une catégorie de la liberté déjà »acquise« et ne nécessitant plus de luttes, s'en tenir à une philosophie qui ne reconnaît qu'une liberté déjà définie quelque part, cela peut avoir de regrettables conséquences, non seulement pour le libre développement de la pensée sur la liberté, mais – ce qui est décisif pour le cas qui nous occupe – pour la réalité de la vie même. Car cette intégration d'idées et de notions peut très facilement avoir pour conséquence d'empêcher totalement – ce qui est alors idéologiquement et philosophiquement justifié – la recherche de nouvelles formes de vie sociale où la liberté aurait une place de plus en plus grande. Dans ce sens, j'estime que le Programme de la Ligue des Communistes yougoslaves est l'un des documents les plus hardis de la réalité politique contemporaine, allant jusqu'à souligner dès maintenant, pour finir, la relative valeur historique de ses propres catégories en ce qui concerne notre vie vraiment libre.

Mais revenons à cette situation dont nous avons dit qu'elle n'a besoin de pensée philosophique que pour l'étiqueter. D'où vient cette façon de »penser« si répandue aujourd'hui dans le monde? Quelles en sont les sources?

Une pensée de ce genre, qui tend à tout classer et standardiser, n'est-elle pas le reflet d'une structure de pensée technicisée qui a besoin avant tout d'ordre, de standard, et qui considère le marxisme, par exemple, comme la connaissance littérale et parfaite de Marx, ou, dans le meilleur des cas, comme l'interprétation »fidèle«, »correcte«, et historiquement exacte, de tout ce que Marx a dit une fois? Cet ordre sûr, stable, des notions et des choses, qui naturellement ne se pose aucune question sur son origine ni sur sa valeur, – et cet ordre est indubitablement l'une des conditions d'un développement efficace de la technique – est tout naturellement dirigé contre cette philosophie qui aborde le réel avec un esprit créateur, qui met en question des catégories solidement établies et »élémentaires«, et qui vient semer le »désordre« dans cet »ordre« considéré comme le seul sauveur. C'est ainsi que l'intellectuel – a priori suspect parce qu'il doute de beaucoup de choses alors qu'il ne faudrait pas douter de cet ordre – devient un personnage ridicule, un romantique, un original. Et plus le niveau de vie est élevé, et par le fait même, plus le monde est standardisé, plus sa position est extravagante, et moins il est lui-même nécessaire. Le sociologue David Riesman a particulièrement bien analysé cette position de l'intellectuel, montrant qu'en Amérique, cet »homme de la raison« était traité avec injustice surtout dans les époques de prospérité économique. L'intellectuel, et avant tout le philosophe, pose des questions alors que tout est en »ordre parfait«, que

tout »fonctionne« comme une »machine«, et qu'il n'y aurait pas de questions à poser. Il s'étonne de ce qui devrait être évident et, comme un enfant mal élevé, pose des questions sur des phénomènes qui sont clairs pour tout le monde. En introduisant le »désordre«, il devient inutile dans un royaume où l'utilité est la catégorie la plus humaine et le développement technique l'expression la plus forte et la plus élevée de cette utilité. C'est ainsi que, selon certains, le philosophe est devenu, dans le cadre de cette antithèse, »l'adversaire du développement technique«; on le soupçonne même de vouloir retourner à la nature, on s'étonne qu'il ne marche pas à pieds et qu'il possède un réfrigérateur. Mais se poser des questions sur la technique – qui est, de tous les phénomènes, celui qui supporte le moins cette mise en question et exige seulement du travail et de l'ordre – donc prendre conscience de l'essence de la technique, de sa structure, de sa dimension »métaphysique«, ne signifie pas condamner la technique, surtout une technique qui sert à l'homme. Il ne s'agit donc pas de retourner au royaume des singes, mais d'adopter une certaine attitude envers l'essence de la technique, qui n'existe pas comme un fait seulement, mais qui *doit* se développer, attitude ayant pour but de faire de la technique un problème humain et l'objet des préoccupations de l'homme, qui doit prendre ses distances vis-à-vis de la technique et ne pas devenir technique au point de ne plus sentir sa technicité. L'intellectuel et le philosophe tendent à rendre l'homme conscient, à l'empêcher de devenir une vis dans une machine dont il ne peut se passer, à l'humaniser au point de l'immuniser contre toutes les forces rassemblées, aujourd'hui peut-être plus que jamais, au-dessus de lui et contre lui, à faire que dans le domaine de la technique il n'oublie jamais qu'il doit se servir de la machine et non la servir.

On dit souvent que notre pays est encore techniquement non-développé, et que nous avons pour premier devoir de développer la technique et de laisser aux pays techniquement développés le soin de s'occuper des prétendus dangers de la technique. Je pense qu'il serait pourtant bon de poser la question de savoir si, dans les conditions de liberté, où se développe la pensée yougoslave, ce ne serait pas justement une chance d'échapper à une approche technicisée et non-critique de la technique. En effet, si nous laissons la technique se développer sans prendre position, nous risquons d'être amenés un jour à ne plus pouvoir adopter d'attitude critique, à ne plus nous soucier que de la machine, à exiger seulement qu'elle tourne le plus vite et le mieux possible et nous avec elle, sans arrêt et sans heurt, sans comprendre l'absurdité de notre situation sur le plan humain, acceptant cet absurde comme le logos le plus logique, comme la loi même du monde.

Ce n'est qu'en posant radicalement la question, en explorant jusqu'à la racine les formes diverses de la dénaturation de l'humain et de tout ce qui réifie et soumet l'homme – déterminant sa limite et sa valeur dans la sphère qui est au-dessus et au-dessous de lui –, en examinant d'un oeil critique les phénomènes qui nous entourent, que nous découvrirons la vérité, l'actualité, l'horizon philosophique contemporain de la thèse de Marx selon laquelle »la racine, pour l'homme, c'est l'homme lui-même«.

## SOLIDARITE ET LIBERTE

SUR LES RAPPORTS DU SOCIALISME ET DES DROITS DE L'HOMME

Ljubo Tadić

### I.

La constatation du matérialisme bourgeois, de l'économie politique, de l'Etat et des droits égoïstes de l'homme (en tant que bourgeois) constituent l'essentiel de la critique adressée par le socialisme marxiste à la société bourgeoise.<sup>1</sup> Comme la propriété privée représente la «pars pro toto» de cette société, son résumé condensé, il ne faut pas perdre de vue que la critique socialiste tend à la transcender du point de vue de la *société humaine et de la propriété sociale*.<sup>2</sup> Se placer du point de vue de la société humaine, c'est étudier les *possibilités* d'une liberté et d'une égalité humaines véritables, découvrir l'avenir dans le présent et ne pas permettre que «le monde du besoin, du travail, des intérêts et des droits privés», abuse le monde nouveau par sa *durée*. Car la séduction de la durée peut plonger la conscience critique dirigée vers le changement et le progrès dans un état de léthargie voisin de la «mort blanche» des déserts de neige.

C'est pourquoi il faut considérer avec prudence les tentatives – sensibles jusque dans notre science sociale – faites actuellement pour déterminer le *nouveau par des notions anciennes*, et pour enfermer le *processus* dans les tiroirs des catégories traditionnelles. Dans son obstination à déterminer les différences spécifiques entre démocratie bourgeoise et démocratie socialiste à l'aide de notions auxiliaires (considérant par exemple la démocratie *économique* comme propriété du régime socialiste, et la démocratie *politique* comme propriété du

<sup>1</sup> Ici il ne s'agit pas tant des «catégories» que des *rapports réels* dont ces catégories sont l'expression. Aussi la critique ne vise-t-elle pas seulement la structure idéologique, la «conscience fausse», mais la «base», qui est elle-même fausse et défectueuse, bien qu'à ce titre, elle ne puisse être reproduite de façon adéquate que par les formes variées de l'idéologie.

<sup>2</sup> «La position de l'ancien matérialisme est la société bourgeoise, la position du nouveau matérialisme est la société humaine, ou l'humanité socialisée» (Cf. Karl Marx: Thesen über Feuerbach, Marx-Engels: Werke, Bd. 3, Dietz, Berlin 1959. p. 7).

régime social bourgeois), la théorie contemporaine montre qu'elle souffre d'une maladie chronique de la pensée. Et si cette conception est adoptée par des marxistes, on peut y voir l'expression d'une perturbation et d'un abandon consenti devant la nomenclature idéologique de l'ancien monde bourgeois. D'une part on oublie que la démocratie économique est l'enfant légitime du régime social bourgeois, et de l'autre on ne voit pas l'importance de la démocratie politique pour la victoire des principes socialistes.

Ce n'est pas sans raison que Marx taxe la société bourgeoise d'« esclavage émancipé », car il voit se confondre dans la démocratie économique *propriété privée et liberté de l'homme*. C'est justement l'économie politique qui fait naître les droits de l'homme en tant que bourgeois en tant que propriétaire *privé*, et qui implique la liberté de l'égoïsme, et l'autoséparation, ou retraite dans la vie privée. Dans la société bourgeoise, la communauté est nécessaire à l'homme en tant que moyen pour la réalisation de ses intérêts, et par ailleurs un obstacle pour la liberté individuelle, qu'elle limite. Et quand Ihering, le fondateur de la théorie de l'intérêt dans la science juridique, déclare que « mon porte-monnaie est ma liberté en chemin »<sup>3</sup>, il est clair qu'il s'agit là d'une liberté qui est plus bourgeoise que libre<sup>4</sup>, puisque la fin et les moyens sont totalement inversés. Confondant la privation et la liberté par l'assimilation de l'arbitraire avec la liberté, la société bourgeoise pose le signe égal entre égoïsme et liberté individuelle, et entretient de cette façon d'agréables illusions quant au but de l'émancipation humaine.

La maxime éthique de Kant: « Limite ta liberté à la liberté d'autrui » rejoint la catégorie de l'« abus du droit » du droit privé, et dans le meilleur des cas, constitue l'expression de la coexistence de deux égoïsmes. La propriété privée est limitée par une autre propriété privée, dans l'intérêt du maintien de la *propriété privée en tant que telle*.

Le principe de la démocratie économique, c'est-à-dire de la libre concurrence, du gain illimité et de l'aliénation, exprimé par le fameux aphorisme libéraliste « chacun forge son bonheur », conduit directement à l'*inégalité sociale* et par là — même à la négation de la démocratie. Dans cet ordre de *privation* les « prolétaires » modernes se trouvent dans une situation identique à celle à laquelle l'ancien droit romain appliquait la formule « *capitis diminutio maxima* »<sup>5</sup>.

Dans la sphère de ces « droits civils », privés, ce que la société bourgeoise *cache* derrière la liberté proclamée, c'est le secret de sa structure *réifiée*, de sa structure politico-économique fétichiste, de son

<sup>3</sup> Cf. Rudolf Ihering: Le but du droit, Belgrade 1894, p. 79. La théorie de Ihering sur l'union du but personnel et des intérêts des autres met en lumière la confiance en soi de la bourgeoisie qui considère les idées socialistes et communistes sur l'abolition de la propriété privée comme une bêtise (Cf. p. 368).

<sup>4</sup> Cf. Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1961, p. 201. Hermann Heller (Cf. son livre « *Staatslehre* », Leiden, 1934, p. 112), voit très bien le sens idéologique de l'identification, avec le marché libre des propriétaires privés, de la liberté qui « a pour fonction de procurer à la société bourgeoise une bonne renommée ».

<sup>5</sup> Nous employons à dessein ce terme, qui exprime non seulement « la diminution des droits personnels », mais aussi la *diminution de la personnalité*, malgré l'existence du « droit personnel » en tant que « *nudum jus* ».

matérialisme anthropophobe, de son objectivisme, et le fait que *l'homme, cessant d'être esclave, est devenu marchandise*. Marx, découvrant derrière la formule et la pratique du *travail libre* le travail *salarie* aliéné, pose le principe qui permet de se tenir à distance, de toute tentative de confusion entre démocratie économique et démocratie socialiste, entre la théorie économique de Marx et l'économie politique.<sup>6</sup> Car dès que *l'intérêt matériel* est posé comme principe suprême de la vie démocratique dans le socialisme et que toutes les exigences de liberté et d'égalité y sont soumises, le socialisme est ravalé à une sorte de *satisfaction des besoins matériels*, et la lutte pour la société nouvelle clouée au sol étranger de la société bourgeoise. Dans le meilleur des cas, tout le sens de l'édification du socialisme se réduit pour les pays pauvres à aspirer à une vie plus riche, se limitant à des vues étroites et se privant des horizons immenses de la culture socialiste et de l'accomplissement de l'oeuvre sociale (et non pas seulement politique) de la libération de la classe ouvrière.

## II

Le prolétariat est l'incarnation de la communauté, puisque ses intérêts ne sont pas contaminés par le particularisme et par l'égoïsme de classe, et dans la mesure où il ne nourrit pas l'ambition de se proclamer la *partie absolue de la société*. On peut dire dans ce sens qu'il constitue la semence de la société humaine ou de l'humanité socialisée, car la révolte du prolétariat contre le règne de l'économie politique, du droit privé, de *l'Etat des propriétaires privés*, est en même temps une *revendication* (au sens de »rei vindicatio«, le recouvrement de ce qui était perdu) de la communauté, seule réalité où la liberté individuelle est possible.

C'est pourquoi le principe vital du prolétariat n'est plus la *liberté privée et égoïste des personnes privées isolées*, mais une solidarité de classe, et encore plus une *solidarité humaine*. Contrairement à l'homme bourgeois du Moyen-âge féodal, qui s'émancipe individuellement, le prolétariat peut se libérer uniquement en tant que classe, et seulement s'il pose sa libération comme la condition préalable de la libération humaine générale, c'est-à-dire sur le plan de *l'universel* et non du particulier: en tant que libération de toute société de classe.

<sup>6</sup> De nombreux marxistes du genre traditionnel, qui n'ont pas compris que la doctrine économique de Marx n'est pas une *économie politique positive*, mais une *critique de l'économie politique*, n'ont pas pu s'élever au-dessus d'un *matérialisme économique* qui donne naissance à la doctrine fataliste - volontariste. Cette conception anti-dialectique tantôt idéalise l'Etat bureaucratique, tantôt confond l'auto-gestion ouvrière et le libéralisme économique. Et c'est précisément à partir du matérialisme bourgeois anthropophobe que s'est développée l'économie politique qui repose comme le droit privé, sur le *travail libre*. Pour plus de détails, voir mon étude »*Socialisme et constitutionnalité*«, revue »Socijalizam«, n° 6/62 et l'article »Libération du travail ou libération de la classe ouvrière«, revue »Pregled«, Sarajevo, n° 11/12, 1962.



Mais quand Marx, à la fin de «La question juive»<sup>7</sup>, affirme contre Rousseau que l'émancipation de l'homme est possible seulement quand l'homme réel absorbe le citoyen abstrait et ne se sépare pas de ses forces sociales sous forme de forces politiques, il se pose la question suivante: dans l'idée de solidarité, la notion de liberté individuelle est-elle tout à fait assimilée et dépassée? Il semble particulièrement nécessaire de poser la question en ce qui concerne les rapports du prolétariat et de la *démocratie politique*. En effet, les droits de l'homme proclamés par la République française à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (et qui font l'objet de la critique de Marx dans «La question juive») peuvent-ils être réduits à l'économie et aux droits privés? Quel rapport y a-t-il entre droit subjectif et droit objectif, droit privé et droit public, ce qui représente l'un des problèmes les plus importants de la jurisprudence traditionnelle? De plus, y a-t-il, dans la «déclaration des droits, de l'homme et du citoyen», certains éléments de *l'héritage révolutionnaire*?

Toutes ces questions ont une grande importance théorique et pratique en ce qui concerne *les rapports du socialisme et du droit*, et cela de deux points de vue: a) vis à vis de la jurisprudence dogmatique non critique pour qui le «jus bonum et aequum» est l'éternelle supposition de la liberté humaine, et b) vis à vis des tendances du marxisme vulgaire à la critique linéaire et à la négation littérale non dialectique du droit.

Tandis que la jurisprudence dogmatique civile puise son inspiration dans la confusion du droit privé et du droit subjectif, c'est-à-dire de l'arbitraire et de la liberté, et que la jurisprudence publique part du droit (de l'Etat) comme du second pôle de connexion de la société bourgeoise sans comprendre qu'il s'agit de *l'Etat propriétaire privé*, confondant le droit de l'Etat (public) avec le droit objectif, la critique socialiste primitive représente la négation du droit privé (et en même temps du droit subjectif) par le droit public, et du fait même en vient non seulement à partager les superstitions des théories bourgeoises traditionnelles sur le droit en acceptant leur position non dialectique, mais aussi à les renforcer.

De cette position découle nécessairement le principe que la propriété d'Etat est le synonyme de la propriété commune socialiste, et que la politique de l'Etat, se conformant rationnellement au but poursuivi, remplace de manière absolue et satisfaisante le droit. Cette aberration de la pensée caractérise la majorité des théoriciens du droit de l'école soviétique post-révolutionnaire (Reissner, Stoutchka, Goihbarg, en partie Pachoukanis). Ce n'est pas par hasard que Reissner a défini le droit comme «l'opium du peuple»<sup>8</sup>, transposant automatiquement la définition de la religion donnée par Marx, sans tenir compte de l'explication donnée par lui, à savoir que la religion n'est pas seulement l'expression de la misère réelle, mais aussi une *protestation contre cette misère réelle*.

<sup>7</sup> Cf. Marx-Engels: Werke, Bd. I, Dietz, Berlin 1958, p. 370.

<sup>8</sup> Cité d'après Bloch (p. 253).

On ne peut pas ne pas accorder à la théorie soviétique de la haute époque (comme le font de nombreux théoriciens bourgeois, et avec eux quelques-uns de nos propres théoriciens) quelque mérite dans la critique qu'ils font de l'idéologie du droit bourgeois de propriété privée. Il est certain que l'analyse de Pachoukanis de la marchandise et du sujet du droit constitue un haut degré de compréhension marxiste du phénomène du droit<sup>9</sup>. Cependant cette théorie, par rapport à l'héritage révolutionnaire, s'en tient à un point de vue non dialectique, *proletculturel*, sans distinguer l'humain de l'inhumain, et contribuant par là, indirectement mais sûrement, à la victoire d'un système dont l'expression absurde fut la doctrine staliniste de Vi-chinski. Elle n'a jamais su séparer avec conséquence le contenu bourgeois limité des droits humains, c'est-à-dire la détermination de propriétaire privé (droit privé) de l'homme en tant qu'individu égoïste, des droits de l'homme proclamés par une *révolution* considérée comme une *révolte* contre l'*autocratie* de l'ancien régime et de son arbitraire politique despotique. Derrière cette position se dissimule le fatalisme du matérialisme bourgeois et la *sous-estimation systématique de la démocratie politique* dans le mouvement communiste, et ce fut indirectement la raison pour laquelle on reconnut tacitement le libéralisme – né par ailleurs de la démocratie économique – comme le défenseur et le représentant légitime de la liberté individuelle.

Dans la critique de l'émancipation politique faite par Marx, on trouve l'idée de la limite, de la défectuosité et du peu d'efficacité d'un acte qui s'arrête à mi-chemin<sup>10</sup>. L'idée de limite s'exprime surtout dans cette conception qui veut l'émancipation de la féodalité, mais non *de toute société de classe*. Le désir des Jacobins de ressusciter le monde et les institutions antiques, l'héroïque dans l'époque non-héroïque, était illusoire pour l'époque, mais pas pour toujours, et ce n'était pas un désir insensé. En effet, dans la critique que fait Marx

<sup>9</sup> Pour plus de détails, voir mon étude «La théorie de J. B. Pachoukanis et quelques problèmes de la théorie marxiste du droit» dans le livre J. B. Pachoukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme*, Edition Veselin Masleša, Sarajevo 1958. Cf. aussi Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*, p. 249.

<sup>10</sup> Cf. Marx: *Zur Judenfrage* (Marx-Engels: *Werke*, Bd. 1, p. 353). Dans cet ouvrage Marx appelle l'État «le médiateur entre l'homme et la liberté de l'homme», tandis que dans «La critique de la philosophie du droit d'État de Hegel» il souligne le parallèle entre l'État moderne, dans lequel le citoyen est une personnalité abstraite, et la chrétienté, avec son abstraction de l'homme en Dieu. (Cf. K. Marx, *La critique de la philosophie du droit d'État de Hegel*, traduction, édition Veselin Masleša, Sarajevo 1960, p. 41-43).

Marx retourne de nouveau dans «*Le Capital*», au problème des rapports entre la société bourgeoise des producteurs de marchandise, dans laquelle domine la catégorie de la valeur, et la forme religieuse du christianisme, avec son culte de l'homme abstrait. (Cf. Marx: *Kapital*, tome I, *Kultura*, Belgrade 1947, p. 13).

L'État politique comme création de la société bourgeoise est en fait un aspect de la religion laïcisée. C'est précisément de la nature de l'État politique et de sa structure bureaucratique, que découle l'«abstraité» de la démocratie politique bourgeoise. L'État absorbe et assimile tous les éléments sociaux et ne vit plus que grâce à la séparation et à la discorde des hommes, sur la base de l'«abstraité» de l'homme empirique, dans la vie publique et la communauté, homme qui bien sûr, comme l'exprime Marx de façon imagée, est souverain, mais pas encore un «être réellement générique».

de la démocratie bourgeoise, on retrouve en partie la conception antique de la liberté et le désir de la voir revenir de «l'azur du ciel» où elle s'est évanouie avec les anciens Grecs. Car si le citoyen, dans l'Etat moderne, est une allégorie morale abstraite, dans la société socialiste, il revient, comme le dit Ernst Bloch<sup>11</sup>, de ce côté-ci de l'humanité socialisée, en tant qu'individu empirique et non plus en tant que bourgeois.

Marx ne critique pas la propriété privée parce qu'elle contient un élément d'affirmation de la personnalité, mais bien parce que, dans les rapports qu'elle crée, l'inhumain l'emporte sur l'humain. En critiquant la société bourgeoise du point de vue de la liberté, Marx sépare nettement *propriété et liberté*<sup>12</sup>, le droit privé qui voit dans la communauté un obstacle, et l'émancipation qui se trouve à la base de la propriété sociale.

Cependant la Révolution française, révolte contre l'absolutisme autocrate et appel à la lutte contre tyrans et despotes, contient des éléments d'une importance humaine universelle. Comme le dit si bien Ernst Bloch: «Dans le novum, des luttes d'alors pour la liberté vivait l'ultimatum de la libération totale de l'homme.»<sup>13</sup> Car si la Révolution française a déclaré légitime la révolte du peuple contre le joug, si elle a tant soit peu assuré la liberté de réunion et d'association, la liberté de parler et d'écrire, elle a créé le point de départ de la résistance de l'*homme travailleur* à l'exploitation économique et à toute oppression. C'était une oasis où seule était possible l'organisation de la lutte des classes prolétariennes comme processus radical de l'émancipation de l'homme. Il s'agit donc de faire que l'oasis l'emporte sur le désert, et qu'elle gagne du terrain, par un effort continu.

Ce qu'on appelle les *droits politiques subjectifs*, ce n'est plus seulement ici le reflet pur et simple des droits privés de l'homme bourgeois, mais la continuité historique de la lutte de l'homme pour la liberté qui mène directement au socialisme. Autrement dit, le matérialisme dialectique ne part pas du courant du matérialisme français qui mène à l'économie politique, mais du courant dont les protagonistes sont Leclerc, Roux, Babeuf et Buonarrotti.<sup>14</sup> En ce sens, Ernst Bloch a raison d'affirmer que dans l'ancien drapeau brillait de tout son éclat le *rouge exigé par le Quatrième Etat*,<sup>15</sup> complice de la Révolution de 1789.

Si dans les documents bourgeois le droit politique subjectif a été remplacé par la notion du «jus» traditionnel révélant l'existence d'une *autorité* (l'Etat) qui autorise, c'est-à-dire qui donne le droit, dans le socialisme, le droit correspond à la liberté du sujet dans la communauté, et ne peut être utilisé que comme «droit».

<sup>11</sup> Cf. Bloch p. 204.

<sup>12</sup> Cf. Bloch p. 203. Toute l'analyse de Marx dans «La question juive» montre de façon convaincante que dans la société bourgeoise, la propriété privée finit toujours par l'emporter sur la liberté, et le bourgeois égoïste sur le citoyen.

<sup>13</sup> Cf. Bloch, p. 205.

<sup>14</sup> Ibid. p. 205.

<sup>15</sup> Ibid. p. 206.

C'est pourquoi le droit à la critique et le devoir<sup>16</sup> de critique sont les points de départ de la révolution socialiste. Et c'est, pourquoi Engels appelait ce droit «l'élément vital» de la classe ouvrière,<sup>17</sup> le postulat intellectuel et politique du *changement de l'existant*, et du progrès social qui ne saurait permettre à l'arbitraire de remonter sur le trône.

La liberté et le devoir de critique dans le socialisme sont les conditions préalables à l'abolition dialectique de la dichotomie du droit subjectif et du droit objectif, du dualisme, *facultas agendi* et *norma agendi*, de l'homme et du citoyen, de la société et de l'État. La liberté et le devoir de critique sont la source du processus dans lequel le quasi sujet, possesseur de la marchandise (Warenbesitzer), se transforme en sujet *agent*, citoyen d'une société nouvelle où il ne baisse plus le front comme un homo œconomicus, mais où il devient le créateur de son propre sort.<sup>18</sup> Cependant la liberté de la critique, n'est pas ici une mesure unilatérale prise par un prolétariat qui se piquerait d'être le nouvel éducateur de la société, car «l'éducateur aussi doit être éduqué». Cette critique n'est objectivement et historiquement justifiable qu'à condition de s'accompagner d'une *autocritique*, c'est-à-dire, de la part du prolétariat d'une *critique appliquée à lui-même*, permettant d'éviter le gouffre de l'idéologie unilatérale vulgaire qui ne dépasse pas, et ne tente pas de dépasser, l'horizon de classe étroit des intérêts particuliers, tendant au contraire à se poser comme partie absolue de la société. L'unité de la critique et de l'autocritique représente la contribution historique concrète du prolétariat au dépassement de ce dualisme du droit subjectif et du droit objectif qui est né sur le sol de la société bourgeoise. Ce n'est que sous cette forme que la critique devient la meilleure garantie de la véritable responsabilité sociale, la négation réelle du subjectivisme et de l'objectivisme en tant que pôles opposés.

### III

Après Marx et Engels, Rosa Luxembourg a fortement souligné l'importance primordiale des droits subjectivo-objectifs (droits à la critique et à l'autocritique) pour le mouvement ouvrier. Elle a bien vu que ces droits représentent l'héritage révolutionnaire de la classe

<sup>16</sup> Ibid. p. 204.

<sup>17</sup> Cf. Engels: Lettre à Herson Trir (Deuxième internationale, matériaux d'étude, Edition «Rad», Belgrade 1951, p. 109).

<sup>18</sup> Cf. Bloch, p. 275: «Dans la société sans classe qui ne connaît pas les échanges du marché, le sujet du droit (personne morale) n'est plus le propriétaire de la marchandise, mais le producteur des biens... De cette manière (son) *droit subjectif le plus élevé* serait l'autorisation de produire *selon ses capacités et de consommer selon ses besoins*. Cette autorisation sera garantie par la *norme la plus élevée du droit objectif, par la solidarité.*»

La solidarité socialiste que Bloch appelle «la norme la plus élevée du droit objectif» est le principe de base de la communauté des producteurs libres et de la personne, et il ne s'acquiert qu'avec l'abolition de la valeur du roulement et du travail en tant que catégorie propre à la propriété privée. Cela n'est possible que sur la base de la propriété sociale véritable, et de l'autogestion des producteurs amenée à ses conséquences finales.

ouvrière, et elle a su distinguer liberté (solidarité et activisme des masses ouvrières) et arbitraire, droit privé. C'est ce qui permet de comprendre la critique décisive qu'elle fait de la conception social-démocrate de Kautsky, qui confondait démocratie socialiste et démocratie bourgeoise, et le doute qu'elle manifeste à l'égard des thèses bolcheviques sur la dictature du prolétariat, où elle voit une més-estimation de la démocratie.<sup>19</sup>

Nous avons essayé d'analyser ailleurs<sup>20</sup> l'essence du conflit entre Rosa Luxembourg et les Bolcheviks, formulant un certain nombre d'hypothèses qu'il conviendrait de vérifier. Si nous avons fait quelques réserves quant à sa critique des Bolcheviks du temps de Lénine, particulièrement quand il était question du côté pratique de leur activité, nous avons résolument souligné que cette critique atteint directement la théorie et la pratique du stalinisme.

Il est cependant très intéressant de souligner à cet égard la position définie par Georg Lukács, il y a quarante ans, dans son livre »Histoire et conscience de classe«.

Pour Lukács, la théorie de Rosa Luxembourg est le résidu de sa conception »organique« du parti, conception née sur le sol social-démocrate, et qui surestime l'importance de l'élément non organisé dans le mouvement ouvrier, en sous-estimant le rôle des forces conscientes de l'organisation du parti.<sup>21</sup>

La question d'organisation, selon Lukács, n'est pas une question technique d'ordre pratique, mais l'une des questions d'ordre intellectuel les plus importantes du développement. Après établit-il une liaison étroite entre dialectique et organisation,<sup>22</sup> et, partant, voit dans la *discipline* du parti communiste de type bolchevique, l'unité

<sup>19</sup> Cf. Rosa Luxembourg: La révolution russe, éd. Spartacus, Paris 1946, p. 40 et suivantes: »L'erreur fondamentale de la théorie de Lénine et de Trotski est qu'ils opposent, comme Kautsky, la dictature à la démocratie. »Dictature ou démocratie«, voilà comment se pose la question pour les bolcheviks et pour Kautsky. Kautsky, naturellement, se prononce pour la démocratie, et pour la *démocratie bourgeoise*, puis qu'il la pose comme alternative à la révolution socialiste. Lénine et Trotski se prononcent au contraire pour la dictature d'une poignée d'hommes, c'est-à-dire pour une dictature de type bourgeois.

Ce sont deux pôles inverses et également éloignés de la véritable politique socialiste. Le prolétariat, s'il prend le pouvoir, ne pourra jamais suivre le bon conseil de Kautsky d'abdiquer le changement socialiste sous prétexte que »le pays n'est pas mûr« et de se consacrer uniquement à la démocratie, sans trahir lui-même, l'Internationale et la Révolution. Il a la tâche et l'obligation de prendre immédiatement des mesures socialistes de la façon la plus énergique, la plus impitoyable et la plus brutale, donc de faire régner la dictature, mais la dictature de la *classe*, et non du parti ou de la clique, c'est-à-dire s'adresser au public le plus large, avec la participation la plus active et la plus libre des masses populaires, dans la démocratie sans limites... Cette dictature doit être l'oeuvre de la *classe*, et non pas d'une minorité dirigeant au nom de cette classe. En d'autres termes, elle doit être proportionnelle à la participation active de la masse, rester sous son influence directe, dans un tout soumis au contrôle du public, être le produit de l'éducation politique grandissante des masses populaires.

<sup>20</sup> Cf. mon étude »Prolétariat et bureaucratie«, revue »Pregled«, Sarajevo 1962, n° 7/8.

<sup>21</sup> Cf. Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein, Malik Verlag, Berlin 1923, p. 283 et suivantes.

<sup>22</sup> Ibid. p. 302: »Car l'organisation est la forme de la médiation entre la théorie et la pratique et comme dans tout rapport dialectique, là aussi les membres d'une série dialectique n'obtiennent que par sa médiation le concret et le réel«.

de la liberté et de la solidarité (en réalité seulement sous sa forme embryonnaire).<sup>23</sup> Il nous semble qu'avec ce point de vue sur la discipline du parti, Lukács, réconcilie dialectiquement liberté et nécessité, individu et communauté. En ce sens, cette conception est une prise de conscience philosophique du léninisme révolutionnaire.

Avec juste raison, Lukács soumet à la critique la notion individualiste de la liberté et la rejette en tant qu'élément constitutif possible de la démocratie socialiste. Le parti communiste est pour lui une *volonté commune consciente* décidée à réaliser la liberté réelle. La discipline représente le renoncement à la liberté individuelle et l'activité de l'organisation du parti au nom de laquelle on exigerait de la discipline n'est pas seulement dans la mise en activité de la volonté de tous, pour empêcher que le parti ne devienne un agglomérat de particuliers inaptes à l'action; la discipline communiste représente aussi, pour l'individu, le premier pas vers la liberté et vers le dépassement de l'actuel.

Donc, ce qui est en question, ce n'est pas tellement l'efficacité de l'activité de l'organisation du parti au nom de laquelle on exigerait une discipline, *mais la liberté, la possibilité de «dépasser l'actuel»*, le changement de l'existant, qui légitime la discipline.<sup>24</sup>

On peut mesurer l'importance des thèses de Lukács à ceci qu'il considère le parti communiste comme une phase *supérieure de l'organisation* de tout parti bourgeois que qu'il soit (ou des partis ouvriers opportunistes), car il impose à ses membres les plus hautes exigences.<sup>25</sup> Le parti communiste exige la participation active de ses *membres* au travail révolutionnaire, tandis que les anciens partis traitent encore les individus comme une «masse» de compagnons et de numéros. Ici Lukács prend à son compte la position de Max Weber selon laquelle les partis traditionnels sont composés d'un noyau de personnes actives auquel s'associe une masse de membres passifs jouant le rôle d'objet.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Ibid., p. 323-324.

<sup>24</sup> Ibid., p. 324.

<sup>25</sup> Ibid., p. 319.

<sup>26</sup> Ibid. p. 321. Cf. aussi Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, I Halbband, I. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956, p. 169: «Tous (les partis) ont ceci de commun qu'ils joignent à un noyau de personnes aux mains desquelles se trouve la direction active, formulation des mots d'ordre et choix des candidats, des membres dont le rôle, essentiellement passif, se réduit, en tant qu'objets, à choisir entre plusieurs partis qui lui présentent des candidats et des programmes».

Le grand mérite du sociologue Max Weber est d'avoir montré le lien qui rattache l'économie rationnelle de la société bourgeoise aux types d'organisation qui naissent sur son sol. Car l'«atelier» et le «bureau» sont construits d'après le principe de l'efficacité la plus rationnelle. L'usine, la caserne et le bureau, par leur nature même, exigent une *discipline inconditionnelle*, garante du succès maximal. Les personnes qui y travaillent sont traitées comme des *objets*. Il semble que sur ce point, la théorie de Weber rejoigne l'enseignement de Marx sur la *réification des personnes et la personnalisation des choses* (cf. l'intéressante étude de Karl Löwith: Max Weber und Karl Marx, *Gesammelte Abhandlungen*. Kohlhammer, Stuttgart 1960). Dans le domaine de l'activité des partis, l'image générale de l'organisation de la société bourgeoise se manifeste dans le fonctionnement de l'*appareil du parti*, source principale de la bureaucratie moderne. Le principe de l'efficacité et de la conformité au but, devient ainsi dans la politique *l'expression de la technique du gouvernement des hommes en tant que choses*. L'économie est devenue la destinée de l'homme», dit Löwith (p. 7).

Donc dans ces partis la masse se contente d'être spectateur (Zuschauer), les membres étant liés entre eux de façon abstraite et sans *action consciente* dans le processus historique. C'est pourquoi les partis bourgeois, *apparemment actifs, sont contemplatifs*, et aboutissent à une *surestimation volontariste* du rôle actif des chefs, et, à une sous-estimation fataliste de l'importance de la classe (de la masse). Les partis bourgeois pratiquent la division systématique du travail, le bureaucratisme, la répartition rigoureuse des droits et des devoirs.<sup>27</sup>

En bref, Lukács voit les nouvelles qualités de travail et d'organisation du parti communiste surtout dans le fait que ses membres sont les *sujets actifs* du processus historique, et à ce titre des hommes *libres*, le parti, comme le fait observer Lukács, assurant objectivement la « médiation concrète entre l'homme et l'histoire »,<sup>28</sup> et, abolissant dialectiquement l'écart entre conscience et spontanéité, entre volontarisme et fatalisme. Lukács bien entendu pose en même temps la liberté de la critique comme base intellectuelle de l'activité révolutionnaire du parti communiste et de la réconciliation entre la théorie et la pratique du mouvement.

Les thèses de Lukács, surtout aujourd'hui, à l'époque de la crise du mouvement communiste, sont de la première importance tant du point de vue théorique que du point de vue pratique. Cette importance est d'autant plus grande que le mouvement communiste met l'accent sur « le retour aux normes léninistes de la vie du parti », mot d'ordre dont le seul sens possible est le renouveau de la démocratie interne du parti et des rapports démocratiques dans le mouvement ouvrier international.

Car l'évolution du mouvement communiste sous le stalinisme n'est rien d'autre que le retour du parti révolutionnaire au style et à la méthode des partis bourgeois dont il a développé *l'appareil bureaucratique*.

Lukács, comme nous l'avons souligné, a vu dans le parti communiste une nouvelle organisation, le prototype de la société future, avec une conception de la discipline qualitativement différente. Le point exact sur lequel le parti communiste se distingue de l'organisation bourgeoise traditionnelle est la *transformation d'objets passifs en sujets actifs*, et l'élimination de l'appareil bureaucratique. Le spectateur des événements devient acteur vivant du processus historique, l'efficacité révolutionnaire des combattants conscients remplace l'efficacité de l'appareil, et le tribun du peuple prend la place du chef bureaucratique.

Le stalinisme représente un pas en arrière dans le sens de l'organisation traditionnelle de la société bourgeoise, sacrifie l'organisation révolutionnaire à l'appareil d'Etat, et ouvre largement la porte à la bureaucratisation non seulement du parti communiste, mais aussi du système soviétique tout entier.

<sup>27</sup> Cf. Lukács, p. 321.

<sup>28</sup> Ibid., p. 321.

L'irruption de l'organisation de caserne et d'usine traditionnelle et de la discipline mécanique (qu'elle exige) dans le mouvement communiste, assure efficacement, bien que provisoirement, la victoire de l'ancienne société sur la nouvelle. La théorie staliniste du «renforcement de l'Etat» est la proclamation publique de la fin de ce recul intérieur grâce auquel Staline a utilisé avec habileté les formes révolutionnaires (la «bolchevisation du parti») pour faire passer le contenu réactionnaire et mettre à profit la confusion du mouvement.

Dans cette situation, les prévisions de Rosa Luxembourg ont reçu rapidement leur preuve historique.<sup>29</sup> Tous les éléments que Lukács a cités comme l'expression de la structure réifiée de l'organisation des partis bourgeois se manifestent en pleine lumière dans toute leur force et sous une forme hypertrophiée dans l'organisation et le travail du parti staliniste. La position de Lukács selon laquelle «le parti se divise en deux parties, l'une active, et l'autre passive, qui obéit aux ordres»,<sup>30</sup> est tout à fait applicable au type d'organisation staliniste. Et c'est justement ce type d'organisation qui a créé le culte de la personnalité, symptôme du volontarisme bureaucratique en face d'une masse passive et inerte qui réagit avec fatalisme aux impulsions que lui donne la «direction éclairée». La participation des membres de l'organisation communiste révolutionnaire à l'histoire se réduit à l'exécution passive des idées du chef et de ses «directives». C'est justement ce moment que Rosa Luxembourg a particulièrement ressenti, y voyant une possibilité de se développer pour une élite bureaucratique, et non pour le centre intellectuel de la révolution. L'essence du stalinisme en tant qu'organisation est dans l'évolution de l'organisation communiste du stade d'avant-garde consciente du prolétariat [laquelle «précède théoriquement le mouvement» (Marx), réconcilie la théorie et la pratique, exprimant de façon spécifique la pensée de Platon qui veut que *les philosophes règnent sur l'Etat*], au stade d'élite bureaucratique composée de chefs infaillibles.

Tout orienté vers la question de l'organisation du parti communiste, Lukács semble n'avoir pas vu ce que Rosa Luxembourg n'avait garde d'oublier, à savoir que le parti ouvrier, quelle que soit son organisation, n'a pas de raison d'être s'il n'est pas étroitement lié au *mouvement de masse de la classe*, par des intérêts vivants et durables. Enfin, la direction du parti, si révolutionnaire et énergique soit-elle, ne peut jamais remplacer ni compenser l'activité et l'énergie du mouvement de classe.

A notre avis, les points de vue de Lukács et de Rosa Luxembourg, loin de s'exclure, se complètent. Les différences sont dans les accents plus que dans les principes.

<sup>29</sup> Rosa Luxembourg, en 1904 (cf. son étude «Centralisme et démocratie» dans la brochure «Marxisme contre dictature», éd. Spartacus, Paris 1946, p. 22-23), attirait déjà l'attention sur le danger de la discipline de caserne et d'usine dans le mouvement ouvrier et sur la possibilité – dans le cas où disparaîtrait l'opinion publique socialiste – de la naissance de la corruption, des cliques et des coteries.

<sup>30</sup> Cf. Lukács, p. 321.



#### IV

C'est dans ce qu'on appelle «le culte de la personnalité», que se manifeste le mieux la faiblesse indicible du mouvement ouvrier quand il se trouve placé dans une position fataliste. En effet, comme l'a bien vu Lukács, le volontarisme et le fatalisme sont l'endroit et l'envers d'une même médaille. Et le soin apporté à ce «culte» est le signe certain du manque de confiance du mouvement en ses propres forces, ce qui conduit à la croyance mythologique en la puissance des «grandes figures» créant seules l'histoire. Cette conception idéaliste qui se fait jour sur la base du volontarisme bureaucratique en vigueur, paradoxalement, étend aussi son règne sur les régions où commencent à se faire sentir les effets négatifs de ce règne. C'est pourquoi la lutte contre le culte de la personnalité non accompagnée de la conscience préalable qu'il n'est que le symbole d'un système de rapports politico-sociaux, peut aboutir à un refus idéaliste des effets et non des causes réelles de ce phénomène. Cependant, sans action subversive, c'est-à-dire sans le changement radical des rapports sociaux qui ont fait naître Staline et le stalinisme, sans la démocratisation du mouvement communiste, il ne peut y avoir de résultats socialistes efficaces dans la lutte contre le culte de la personnalité. Se défaire de l'arbitraire bureaucratique n'est possible que si l'on supprime en même temps le sol fataliste qui le nourrit, et cette sorte de matérialisme qui est la base idéologique de ces phénomènes.

Dans cette situation historique, on voit croître rapidement l'importance des «droits politiques subjectifs» qui doivent être «reconnus» comme la loi (nomos) humaine de la démocratie socialiste. Nés au cours de la lutte contre l'autocratie absolue, ces droits ont une valeur durable comme arme de la résistance du peuple contre toute forme de tyrannie ou de despotisme, tant qu'ils risquent d'apparaître, c'est-à-dire tant que l'ancien monde a la moindre chance d'étouffer la nouvelle société.

Dans l'ouvrage mentionné, Ernst Bloch cite l'exemple du romantisme réactionnaire de Stahl qui oppose aux acquisitions de la Révolution française un universalisme féodal donnant naissance à une interprétation abusive de la conception de la vérité d'Aristote, selon laquelle le tout est plus grand que la somme de ses parties.<sup>31</sup> Cette théorie privée de médiation dialectique mène, dans la pratique politique, à une situation où l'Etat est tout et l'individu rien, et à cette conception de la vérité en tant que tout que Hegel raillait avec tant d'esprit, et qui veut que «la nuit tous les chats sont gris».

L'idée prolétarienne communiste de la solidarité exprime le point de vue de la vérité en tant que tout le point de vue de l'union dialectique organique de l'individu et de la communauté et non le point de vue de la soumission mécanico-bureaucratique des citoyens à l'Etat abstrait. Une plus grande liberté individuelle n'est possible

<sup>31</sup> Cf. Bloch, p. 244. Nous avons montré ailleurs (cf. «Socialisme sous couverture d'Etat», revue «Pregled», Sarajevo 1959, p. 115) que le type de l'Etat staliniste se rapprochait dangereusement en de nombreux points de la société politique de formation pré-capitaliste.

que dans la communauté mais la communauté n'est possible que si les individus en font partie intégrante, c'est-à-dire s'ils la créent avec leur conscience, leur volonté et leur intérêt, si elle ne s'oppose pas, comme le disait Marx, à eux, comme une abstraction. Cette unité de la diversité, en dernier ressort, se révèle plus forte que toute forme d'unité réalisée de force. En effet, comme nous l'enseigne l'histoire de toute révolution communiste, une véritable volonté révolutionnaire commune ne peut se constituer que sur la base de l'accord des individus autour des mêmes buts et des mêmes intérêts, les décisions étant prises avec la participation réelle (et non apparente), active et libre de chacun. De cette façon, chaque individu *s'objectivise* dans la communauté et le vieux problème de l'écart entre l'éthique et la politique disparaît pour de bon. Si l'organisation du parti communiste est le prototype de l'organisation de la société socialiste dans son ensemble, *la démocratie à l'intérieur du mouvement communiste est la condition essentielle de l'émancipation de l'homme*. Car dans l'image du parti communiste, dans son niveau moral, dans sa façon d'agir, se reflète l'avenir du mouvement tout entier. Le sort du socialisme dépend de son degré d'unité, de liberté et de solidarité, c'est-à-dire de l'affirmation de la démocratie véritable et de l'humanité.

## DIE FREIHEIT ALS ERKANNT NOTWENDIGKEIT

*Milan Kangrga*

Die Aufgabe dieser Untersuchung ist hier, mit jener Bestimmung des Freiheitsbegriffs sich kritisch zu beschäftigen, die nach *Spinoza* mit *Hegel* in die gegenwärtigen Grundlagen der Stellung und Erörterung dieser Frage eingegangen ist. Wenn wir dabei noch im Auge behalten, dass sich diese Bestimmung im modernen Marxismus ganz fest eingebürgert hat und darin fast völlig heimisch geworden ist, so dass sie sich in ihm sogar offiziell »wie zu Hause« fühlt, ist dies für uns ein Grund mehr zu prüfen, worauf diese innig-familiäre Beziehung des Marxismus zu dieser Bestimmung der Freiheit eigentlich philosophisch beruht. Diese Bestimmung des Freiheitsbegriffs lautet also: »*Die Freiheit ist die erkannte Notwendigkeit*«.

Wir wollen nun versuchen, dem wahren Sinn dieser Bestimmung der Freiheit näherzukommen.

Wenn man sagt: Die Freiheit ist die erkannte Notwendigkeit, dann gibt es hier – abgesehen von der Freiheit, die hier noch nicht oder nicht mehr vorhanden ist, was zu erforschen ist – zwei Momente, auf die unsere Aufmerksamkeit lenken müssen: 1. *die Erkenntnis* und 2. *die Notwendigkeit*. Schon aus der Formulierung dieser Bestimmung geht hervor, dass es sich hier vor allem um die Erkenntnis handelt, und nicht um die Notwendigkeit. Die Notwendigkeit kann hier nicht das Prinzip der Freiheit sein, sondern eben die Erkenntnis, denn es wäre geradezu widerspruchsvoll, ja fast absurd, die Freiheit in der Notwendigkeit zu suchen. Deshalb wird hier auch nicht über die Notwendigkeit, sondern über die Erkenntnis der Notwendigkeit gesprochen, woraus hervorgeht, dass gerade mittels der Erkenntnis die Notwendigkeit irgendwie in die Möglichkeit der Freiheit verwandelt wird. Da aber die Erkenntnis, um gerade das zu sein, was sie ist, immer die Erkenntnis des Notwendigen oder des *Gegebenen*, was *notwendig ist*, sein muss, so müssen wir hier diese Notwendigkeit als Voraussetzung für die Erkenntnis überhaupt nicht besonders betonen. Denn gerade die Erkenntnis übernimmt da auf sich das Prinzip der Freiheit, weil

hier die Freiheit nur mit Hilfe der Erkenntnis auch möglich ist. Oder mit anderen Worten, die Möglichkeit der Freiheit ist in der Erkenntnis oder durch die Erkenntnis gegeben.

Wir müssen deshalb vor allem fragen, was die Erkenntnis, weiter, was die Notwendigkeit ist, und endlich, was für eine neue Qualität durch ihr Verhältnis als erkannte Notwendigkeit gewonnen wird, woraus die Freiheit hervortreten hat. Wenn wir oben gesagt haben, dass in dieser Formulierung die Möglichkeit der Freiheit in der Erkenntnis oder durch die Erkenntnis gegeben ist, was aus der Bestimmung selbst hervorgeht, dann wäre es allenfalls etwas zu kurz, wenn wir nicht sähen oder nicht sehen wollen, dass sich daran sofort eine neue, viel wesentlichere Frage anschliesst, nämlich: *Worin oder wodurch ist die Möglichkeit der Erkenntnis gegeben?* Oder, was ist das, was auch die Erkenntnis selbst ermöglicht? Wenn nämlich in dieser Bestimmung die Erkenntnis die Freiheit ermöglicht oder zu ermöglichen hat, dann ist diese neue Frage auf keinen Fall zu umgehen. Denn gerade das, was die Erkenntnis ermöglicht, würde auch die Freiheit selbst ermöglichen. Deshalb müssen wir uns bemühen, gerade diesen Weg zu gehen.

Die Negation des Gegebenen durch ein Anderes, das bereits in seiner eigenen Wesensbestimmung enthalten ist, ermöglicht auch dem Gegebenen, das an sich noch unmöglich ist, zu erscheinen und sich als etwas zu offenbaren. Also auch als ein Gegebenes *soll es erst sein*, das heisst möglich werden. Deshalb ist die Möglichkeit auch die Voraussetzung der Gegebenheit.

Nur, jetzt stellt sich die Frage, was ihrerseits diese Möglichkeit ist, oder wenigstens, wie sie sich manifestiert. Wir wollen uns hier einer Anführung aus Aristoteles bedienen, die sich am Anfang dieser Betrachtung als lehrreich, anregend und fruchtbar erweisen wird.

Am Anfang des zweiten Buches der *Nikomachischen Ethik* sagt Aristoteles Folgendes:

»Alles was in uns als natürliche Mitgabe ist, besitzen wir zuerst als blosser Anlage und bringen es erst nachher zur Verwirklichung. Man sieht das schon an der sinnlichen Wahrnehmung. Das Vermögen der Wahrnehmung haben wir nicht etwa durch häufiges Sehen oder Hören erworben, sondern umgekehrt: weil wir das Wahrnehmungsvermögen schon hatten, haben wir von ihm Gebrauch gemacht; wir haben es nicht erst durch den Gebrauch erlangt.«<sup>1</sup>

Aus dem ersten Satz entnehmen wir, dass das, was uns von der Natur aus gegeben ist, schon verschiedene Möglichkeiten sind, und dass sich das Gegebene in Form von Möglichkeiten manifestiert. Wir *verwirklichen erst später* das Gegebene als bestimmte Möglichkeit, woraus hervorgeht, dass das Gegebene als Möglichkeit nur noch *reine Möglichkeit* ist. Das aber, was in dem nächsten Satz folgt, in dem von unseren Sinnen gesprochen wird, scheint an sich so deutlich zu sein, dass es fast unwiderlegbar ist. Denn, gibt es etwas *Natürlicheres* als vorauszusetzen, dass wir zuerst den Hörsinn oder das Hörorgan, also

<sup>1</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson, Verl. bei Eugen Diederichs, Jena 1909, II Buch, 2, S. 27 f.

das Auge haben müssen, um sehen zu können, das Ohr, um hören zu können usw. Und gerade davon und nur davon spricht Aristoteles. Aber das ist nicht des Pudels Kern und wir haben nicht wegen dieser trivialen Tatsache Aristoteles zitiert, denn das hätten wir auch ohne ihn wissen können. Und doch ist nicht einmal in dieser trivialen Tatsache alles klar. Denn obwohl Aristoteles von den Sinnen als von *unseren* Sinnen spricht, ist es doch nicht sicher, ob er hier von den menschlichen oder, sagen wir, von den tierischen Sinnen spricht. Wenn er von den gegebenen Sinnen als rein abstrakten Möglichkeiten spricht (also des Sehens, des Hörens usw.), dann gehören dazu auch die *tierischen* Sinne. D. h., wenn auf diese Weise die Sinne in Form von abstrakten Gegebenheiten als reine Möglichkeit behandelt werden, dann handelt es sich noch immer nicht um die eben *menschlichen* Sinne. Es handelt sich noch nicht einmal um die Objekte dieser Sinne, oder genauer gesagt, eben deshalb, weil es sich noch nicht um diese Objekte handelt, handelt es sich auch nicht um *menschliche* oder unsere Sinne. Das betonen wir deshalb, weil es ohne diese Objekte der Sinne auch noch keine menschlichen Sinne gibt, genauso wie andererseits ohne die Sinne, die *schon* menschlich sind, auch ihre Objekte nicht vorhanden sind. Wenn wir also bei der Gegebenheit der Sinne als der blossen Voraussetzung für das Sehen, Hören usw. blieben, dann würden diese Sinne *nie auf menschliche Weise* anfangen zu sehen, zu hören, zu schmecken usw. Denn auch der gegebene Sinn und das, was ihm gegeben ist, wenn es bei dieser abstrakten angenommenen Gegebenheit bliebe (die im Grunde schon unwirklich ist, weil sie tatsächlich reine Abstraktion ist), stehen miteinander in gar keiner ausser noch in tierischer gegenseitiger Verbundenheit, und deshalb handelt es sich hier weder um die menschlichen Sinne, noch um das, was ihnen als Objekt der Empfindung oder der Perzeption gegeben sein könnte. Denn hier gibt es noch nicht das *Medium* ihrer Wechselbeziehung, oder präziser, die Möglichkeit dieser Beziehung. Wir haben bereits gesagt, dass das Gegebene nur dann schon gegeben ist, wenn es möglich ist, oder als Gegebenes ermöglicht wird, und deshalb müssen auch die gegebenen Sinne erst ermöglicht werden, um menschliche Sinne zu sein. Deswegen muss beides die Grenze der abstrakten Gegebenheit überwinden und sich als etwas Mögliches erst *bestätigen*. Also, die bloss vorausgesetzte Möglichkeit muss sich tätig als wirkliche Möglichkeit bestätigen.

Deshalb kann sich, wenn Aristoteles in diesem Sinne sagt: . . . »wir haben nicht durch häufiges Sehen oder Hören den und den Sinn erworben, sondern umgekehrt: wir haben diesen Sinn besessen und deshalb haben wir ihn angewandt – nicht aber, dass wir ihn angewandt hätten und dadurch erworben . . .«, – das nur auf Tiere und ihre Sinne beziehen, sowie auf ihren allgemeinen und wesentlichen Status in der Natur, aber wenn sich das auf die menschlichen Sinne zu beziehen und für sie zu gelten hat, dann verhält sich das Ganze *gerade umgekehrt* als Aristoteles annahm. Denn der Mensch bringt nicht seine *menschlichen* Sinne mit sich, sondern er muss sie zuerst *erwerben*, wofür ihm das Naturorgan nur als Vorbedingung oder reine Voraussetzung dient.

Wenn wir die Sache näher betrachten, werden wir merken, dass Aristoteles entweder darunter etwas ganz anderes versteht oder sich selbst widerspricht. Nämlich das, was dem Gesagten unmittelbar folgt, widerlegt es seiner Bedeutung nach:

»Unsere inneren Eigenschaften dagegen gewinnen wir auf Grund vorhergehender Tätigkeiten. Es ist damit, wie mit den übrigen technischen Fertigkeiten auch. Was wir erst lernen müssen, um es auszuüben, das erlernen wir, indem wir es ausüben. So wird man ein Baumeister dadurch dass man baut und ein Zitherspieler dadurch dass man die Zither spielt. So nun wird man auch gerecht dadurch dass man gerecht handelt, besonnen dadurch dass man besonnen handelt, und tapfer dadurch dass man sich tapfer benimmt.«<sup>2</sup>

Wenn das eben Genannte Aristoteles selbst mit dem von den Sinnen Besagten vergleicht, dann dürfen wir es auch tun, nur geht dann das Gegenteil davon hervor, als was Aristoteles zu behaupten scheint. Denn – wenn wir das oben Gesagte auf die Sinne anwenden – nämlich, dass wir vorher erlernen müssen zu schauen, um zu sehen, das lernen wir auf die Weise, dass wir gerade das tun, d. h. wir wenden den Sinn tätig an, um sehen und schauen zu erlernen. Demgemäss verwandelt sich erst durch das Schauen als Tätigkeit der Sinn als körperliches Organ oder als Sehfähigkeit in den wahrhaftigen menschlichen Sinn, den wir also *gerade erworben haben*, da der Mensch nicht so wie ein Tier sondern menschlicherweise schaut. So eröffnet sich die wirkliche Möglichkeit für ein menschliches Schauen, Hören, Schmecken usw.

Aristoteles selbst macht explizite die wesentliche Distinktion zwischen der sgn. reinen Möglichkeit und der tätigen Möglichkeit, wenn er sagt:

»So bleibt denn als für den Menschen allein kennzeichnend nur das tätige Leben des vernünftigen Seelenteils übrig, und dies teils als zum Gehorsam gegen Vernunftgründe befähigt, teils mit Vernunft ausgestattet und Gedanken bildend. Wenn man nun auch von diesem letzteren in zweifacher Bedeutung spricht als von dem blossen Vermögen und von der Wirksamkeit des Vermögens, so handelt es sich an dieser Stelle offenbar um das Aktuelle, die tätige Übung der Vernunftanlage. Denn die Wirksamkeit gilt allgemein der blossen Anlage gegenüber als das höhere.«<sup>3</sup>

So kommen wir zu dem, was für unsere Sache *das Wichtigste* ist. Wir sehen, dass Aristoteles diese andere Form der Möglichkeit als »etwas Höheres« bezeichnet, und obwohl das zweifellos auch höher ist, bestimmt er dadurch nur den *quantitativen* Unterschied zwischen ihnen. Wenn wir sogar auch zugeben, dass mit jenem »höher« auch an einen wesentlichen qualitativen Unterschied angespielt wird, dann ist noch immer das Wesentlichste, das daraus hervorgeht, in der Luft hängen geblieben und ist nicht voll ausgesprochen, wenn es auch sinngemäss vorzufinden ist. Es handelt sich darum, *dass wir ohne diese*

<sup>2</sup> *Ebenda*, II, 1, S. 26 f.

<sup>3</sup> *Ebenda*, I, 7, S. 12.

*andere, also tätige Möglichkeit überhaupt nicht für die erste, also reine Möglichkeit wüssten noch wissen könnten*, was bedeutet, was bedeutet, dass jene erste reine Möglichkeit erst später als möglich erscheint, wenn die andere schon in Erscheinung getreten war und tätig gezeigt hat, ob es überhaupt eine reine Möglichkeit gegeben hat. Daraus folgt, dass die tätige Möglichkeit durch die Tat ihre eigene reine Möglichkeit bestätigt, die vorher nur als rein abstrakte Voraussetzung oder eine einfache Gegebenheit war. Demzufolge bestätigt und ermöglicht die tätige Möglichkeit oder die Tat als Möglichkeit sowohl sich selbst als auch anderes als möglich oder unmöglich.

Wenn wir jetzt wieder auf die Sinne zurückkommen, dann können wir sagen, dass erst die tätigen, in unserem Falle die menschlich tätigen Sinne die Sicht auf den gegebenen Sinn als wirklich existent freigeben und dass sie gleichzeitig durch ihre menschliche Tätigkeit d. h. sinnliche Tätigkeit sowohl sein Sein als auch das eigene Sein bestätigen.

Aber das ist nicht alles. Aristoteles hat nicht grundlos gerade auf diese Weise den Charakter der menschlichen Sinne bestimmt. Er ist *faktisch* von der Voraussetzung der bereits menschlich-tätig gebildeten und in ihrer Möglichkeit bestätigten menschlichen Sinne ausgegangen und hat unmerklich diese Möglichkeit in eine Gegebenheit umgewandelt, denn sonst könnte er selbst über diese Sinne aber auch gar nichts sagen, nicht einmal das, dass sie gegeben sind. Hier liegt der Ausgangspunkt und der wesentliche Charakter der ganzen abendländischen Metaphysik, in der die Möglichkeit, nach der schon historisch faktischen menschlich praktizierten Bewusstwerdung der Möglichkeit als wirklich tätigen menschlichen Möglichkeit, dieselbe ausschliesslich historisch-praktizierte menschliche Möglichkeit durch eine metaphysisch-theoretische Wendung *in das Ding selbst*, in das Gegebene, das Seiende, in das reine Sein hineinverlegt wird. Deshalb haben auch die Sinne, – sogar für Aristoteles selbst widerspruchsvoll – schon als gegeben den Charakter der menschlichen Sinne annehmen müssen, weil in ihnen als den gegebenen die schon gestaltete menschliche Möglichkeit erblickt wurde. Die Sinne hingegen können, aber sie müssen keinesfalls menschliche Sinne werden, und sind als solche keineswegs gegeben. Im Gegensatz zu Aristoteles' Behauptung müssen sie zuerst angewendet werden, d. h. sich an den Dingen selbst immer wieder bestätigen, damit sich auf diese Weise diese Dinge in ihre *Objekte* oder *Gegenstände* verwandeln könnten, was wiederum sagen will in ihr Bedeutungsverhältnis, bzw. damit sie als solche erworben werden könnten, und dann noch können sie, aber sie müssen sich nicht zu eminent menschlichen Sinnen gestalten, da man auch in dieser menschlichen Voraussetzung unmenschlich praktizieren und sie anwenden kann.

Jetzt können wir uns erst auf Marx berufen und wir werden eine längere, obzwar sehr bekannte Stelle ausziehen und anführen, die uns in unserer Untersuchung einen Schritt weiterbringen wird:

»Andererseits und subjektiv gefasst: Wie erst die Musik den musikalischen Sinn des Menschen erweckt, wie für das unmusikalische Ohr die schönste Musik *keinen* Sinn hat, (kein) Gegenstand ist, weil mein Gegenstand nur die Bestätigung einer meiner Wesenskräfte sein kann, also nur für mich sein kann, wie meine Wesenskraft als subjektive Fähigkeit für sich ist, weil der Sinn eines Gegenstandes für mich (nur Sinn für einen ihm entsprechenden Sinn hat) grade so weit geht, als mein Sinn geht, darum sind die *Sinne* des gesellschaftlichen Menschen *andre* Sinne wie die des ungesellschaftlichen; erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige *Sinne*, Sinne, welche als *menschliche* Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt. Denn nicht nur die Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.), mit einem Wort der *menschliche* Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein *seines* Gegenstandes, durch die *vermenschlichte* Natur. Die *Bildung* der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte. Der unter dem rohen praktischen Bedürfnis befangene *Sinn* hat auch nur einen *bornierten* Sinn. Für den ausgehungerten Menschen existiert nicht die menschliche Form der Speise, sondern nur ihr abstraktes Dasein als Speise: eben so gut könnte sie in ihrer rohsten Form vorliegen, und es ist nicht zu sagen, wodurch sich diese Nahrungstätigkeit von der *tierischen* Nahrungstätigkeit unterscheidet. Der sorgenvolle, bedürftige Mensch hat keinen Sinn für das schönste Schauspiel, der Mineralienkrämer sieht nur den merkantilischen Wert, aber nicht die Schönheit und eigentümliche Natur des Minerals; er hat keinen mineralogischen Sinn; also die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht, gehört dazu, sowohl um den *Sinn* des Menschen *menschlich* zu machen, als um für den ganzen Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens entsprechenden *menschlichen Sinn* zu schaffen.«<sup>4</sup>

Diese Deduktion von Marx ist so klar, präzise und fast klassisch, dass wir vorläufig auch ohne Kommentar wenigstens das feststellen können, dass sich hier in Bezug auf die Auffassung Aristoteles' eine ganz neue Sicht eröffnet und die Grundlagen der alten Metaphysik in Frage gestellt werden.

Denn das ist Standpunkt, der radikal den Horizont der Dinge als Dinge und ihre absolut unabhängige und für sich selbst genügende Bewegung und Abwicklung in Form von angeblicher Freiheit überschreitet, und es wird die Frage gestellt nach einem neuen Horizont, der hier im Entstehen ist und in dem diese abstrakte Bewegung stehen bleibt, um die wesentliche Frage ihrer Möglichkeit selbst zu stellen. Aber das wird nicht wegen der Dinge als Dinge getan, sondern wegen desjenigen, der hier in Frage kommt – wegen des Menschen

<sup>4</sup> Karl Marx: *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* – Marx-Engels: *Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Bd. 3*, Marx-Engels Verlag G.m.b.H., Berlin 1932, S. 120 f.



und der Frage nach der Sinnhaltigkeit dieser ganzen, nur scheinbar abstrakten Bewegung. Denn gerade der Mensch ist ihr Grenzpfahl und ihr Mass, da er sie in seine eigene menschliche Welt eingeführt hat, in der und durch die sie erst ein mögliches *Etwas* und dann auch für den Menschen selbst etwas *Mögliches* werden. Deshalb ist auch dieser Begriff des Möglichen, bzw. die Möglichkeit selbst, nach Marx, in einem von Grund auf anderen Sinne als in der gesamten bisherigen und heutigen Metaphysik aufgefasst. Die Möglichkeit ist hier nämlich keine primär ontologische Kategorie, die eine Modalität des Seienden als des Seienden bestimmt, sondern sie meldet sich als die immer wieder gestellte Frage nach dem Ursprung, der Quelle oder dem Heimatboden der menschlichen Welt und des Menschen selbst, nach dem Ursprung und dem Nährboden der Geschichte als der Zukunft und Sinnhaltigkeit, in der erst alle Wesen und Dinge ihren eigenen Sinn sowohl für den Menschen als auch für sich selbst bekommen. Und als Mögliches, Sinnvolles und Zukünftiges ist es nie bloss gegeben, sondern durch die menschliche Tätigkeit erkämpft und als Mögliches immer auf Neue durch Taten bestätigt. Dieses *tätig Mögliche liegt in dem Grund der Welt des Menschen*, die, um ein menschlich-sinnvolles Etwas zu sein oder um überhaupt zu sein, schon durch diesen Grund von ihren Anfängen an aufgehört hat, eine bloss Gegebenheit zu sein. Deshalb kann das, was ist, nicht einmal erscheinen in dem, was nur ist, sondern zugleich und primär als das, was sein soll. Und das haben wir schon an dem Begriff des Gegebenen gezeigt. Denn auch das Gegebene selbst, um ein mögliches Etwas zu sein, erscheint schon als sinnvolles Etwas oder könnte das zumindest sein, weil es vorher in den Kreis einer durchleuchteten, gesehenen und möglichen Sinnhaltigkeit einbezogen wurde. Es besitzt sie nicht durch sich selbst, sondern durch etwas anderes. Von allen Wesen ist der Mensch das einzige Wesen, das die Möglichkeit hat, zu sein und nicht zu sein, also auch anders zu sein als es ist, und deshalb kann nur er allein alle anderen Wesen und Dinge in den Horizont der von ihm geöffneten und betätigten Möglichkeit, durch die auch die anderen Wesen und Dinge etwas anderes sein können, als sie sind, einbeziehen. Marx hat dasselbe auf seine Weise formuliert:

»Aber der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern er ist *menschliches* Naturwesen; d. h. für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muss. Weder sind also die menschlichen Gegenstände die Naturgegenstände, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist der *menschliche* Sinn, wie er unmittelbar *ist*, gegenständlich ist, *menschliche* Sinnlichkeit, menschliche Gegenständlichkeit. Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden. Und wie alles *Natürliche entstehen* muss, so hat auch der *Mensch* seinen Entstehungsakt, die *Geschichte*, die aber für ihn eine gewusste und darum als Entstehungsakt mit Bewusstsein sich aufhebender Entstehungsakt ist. Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen.«<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, ebd. S. 162.

Uns muss aber unserer Frage zuliebe vor allem interessieren, was das heisst, dass die Natur weder subjektiv noch objektiv dem menschlichen Wesen adäquat vorhanden ist, denn das, was Marx hier so entschieden *negiert*, ist gleichzeitig auch der Ausgangspunkt und die einzige Präntention und echte Überzeugung von solch einer Möglichkeit jeder Erkenntnis als Erkenntnis, in erster Linie der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis. Das muss uns gerade deshalb interessieren, weil wir über die Freiheit als erkannte Notwendigkeit diskutieren, und im Zusammenhang damit: wie und wodurch auch die Erkenntnis möglich ist.

Wenn Marx über die Natur *objektiv* und die Natur *subjektiv* spricht, sehen wir, dass er keinesfalls über die »objektive Natur« und die »subjektive Natur« spricht, was hier von grösster Bedeutung ist, ja geradezu wesentlich unterschiedlich. Er selbst stellt die Frage in einer Dimension und von einem Standpunkt aus, die nicht mehr – theoretisch sind! Denn Bestimmungen, wie z. B.: »objektive Natur« und »subjektive Natur« wären schon ihrem Charakter nach ausschliesslich erkenntnistheoretisch, in dem sgn. Erkenntnisverhältnis der subjektiven und objektiven Dialektik, und gerade das würde ihn daran hindern, die ganze Frage von Grund auf anders zu stellen. Deshalb sagt er keinesfalls, wie wir gesehen haben, dass die Natur nicht unmittelbar der menschlichen *Erkenntnis*, sondern dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden ist, und unterstreicht dieses »*menschlich*«. Hier ist nicht nur davon die Rede, dass »sich der Mensch in der gegenständlichen Welt nicht nur mit Hilfe seines Denkens, sondern auch mit Hilfe *aller* seiner Sinne bestätigt,« was Marx an einer anderen Stelle sagt, denn das könnte man immer noch auch im theoretischen Sinne interpretieren, obwohl dann für das Erkenntnisverhältnis die offene Frage bliebe, wohin mit den geistigen praktischen Sinnen, wie z. B. dem Willen, der Liebe usw., um die es sich hier ebenfalls handelt. Man könnte das nämlich auf folgende Weise interpretieren: die »objektive Natur« wäre das gegebene und bestehende Objekt der »subjektiven Natur« als gegebenes und bestehendes Subjekt in einem rein erkenntnismässigen, also erkenntnistheoretischen Verhältnis. Aber wenn es dem so wäre, dann wäre alles, was Marx hier ausführt und was er sagen will, völlig überflüssig. Er will jedoch dadurch gerade etwas Entgegengesetztes feststellen. Der Sinn dieses »Entgegengesetzten« liegt gerade darin, dass ein derartiges Erkenntnisverhältnis nicht einfach als möglich vorausgesetzt wird, als gegeben und am sich klar und verständlich, sondern man bemüht sich, dasjenige festzustellen, wodurch die Erkenntnis selbst, d. h. das theoretische Element überhaupt möglich ist und worauf sie fusst. Jede theoretische Erkenntnis gründet sich nämlich ihrerseits auf dem unmittelbar Gegebenen als für sie schon Möglichem, was also für sie nicht in Frage gestellt wird, und Marx *stellt gerade das in Frage*. Nur, um das überhaupt tun zu können, steht er schon auf dem Standpunkt der Antwort auf diese Frage, weil er seine eigene und für die theoretische Erkenntnis von sich selbst so klare Voraussetzung in Frage gestellt hat.

Dieser »Standpunkt der Antwort« besteht darin, dass sich sowohl die Natur objektiv als auch die Natur subjektiv, um überhaupt sowohl das eine als auch das andere zu sein, *vorher schon* in einem Medium befinden, das sie als solche ermöglicht. Deshalb sind also weder die *menschlichen* Gegenstände natürliche Gegenstände, wie sie sich *unmittelbar* (!) bieten, noch sind die *menschlichen* Sinne, so wie sie *unmittelbar sind*, gegenständlich, also die *menschliche* Sinnlichkeit ist, nicht die menschliche Gegenständlichkeit. Wenn sich also die Gegenstände *unmittelbar – nicht bieten*, und wenn der menschliche gegenständliche Sinn *nicht* das ist, was er *unmittelbar ist*, dann müssen sie sich doch gegenseitig gerade – *mittelbar* oder *vermittelt* bieten. Wenn also die Mittelbarkeit oder Vermittlung jenes Medium ist, das diese beiden Momente ermöglicht, aufstellt und eröffnet, dann sind sie *noch nicht wirklich* vorhanden in dem und durch das, was sie an sich *sind*. Sie sind also ihrem eigenen Sein nach noch nicht, was bedeutet, dass sie noch nicht als etwas Wirkliches möglich sind. Daraus folgt, dass sie erst in einem *möglichen Akt* und durch ihn – *werden* können und sollen. Da auch die Natur objektiv und die Natur subjektiv erst werden soll, *um zu sein*, so *besteht* sie in ihrer unmittelbaren oder unvermittelten Gegebenheit überhaupt *noch nicht*, weil sich ihr wirkliches Sein schon im Medium des Vermittelns befindet. Weil aber gerade die unmittelbare Gegebenheit sowohl der Natur objektiv als auch der Natur subjektiv der Ausgangspunkt, das Medium und der Gegenstand eines theoretischen Verhältnisses ist, geht daraus hervor, dass sich das Theoretische und das Erkenntnismässige ihrem Sein und Wesen nach, das die reine Unmittelbarkeit ist, auf blosser Abstraktion gründen! Daraus geht auch noch Folgendes hervor: Wenn die mögliche Wahrheit oder die Möglichkeit der Wahrheit dieser beiden Momente nicht in ihnen selbst enthalten ist, sondern erst im Medium ihrer gegenseitigen Vermittlung, d. h. im Anderswerden als es ist, dann ist die Wahrheit des Theoretischen und des Erkenntnismässigen – insofern sie als solche, d. h. im Verhältnis der reinen Unmittelbarkeit überhaupt möglich wären, – gerade darin, dass sie an sich *wesentlich unwahr* sind.

Sie sind auf jene Weise unwahr, über die Marx in seiner Kritik an Feuerbach *als Theoretiker* spricht, da er, Feuerbach, nach Marx, »in letzter Instanz nicht mit der Sinnlichkeit fertig werden kann, ohne sie mit den „Augen“, d. h. durch die „Brille“ des *Philosophen* zu betrachten.«<sup>6</sup> Hier sagt also Marx das, was eigentlich jede Theorie *als Theorie* umwirft, die nicht einmal mit ihrem Ausgangspunkt fertig werden kann, d. h. mit der Sinnlichkeit (und wie soll sie dann mit der *Freiheit* fertig werden?). Wir zitieren Marx:

»Feuerbach spricht namentlich von der Anschauung der Naturwissenschaft, er erwähnt Geheimnisse, die nur dem Auge des Physikers und Chemikers offenbar werden; aber wo wäre ohne Industrie und Handel die Naturwissenschaft? Selbst diese „reine“ Naturwissen-

<sup>6</sup> K. Marx-F. Engels: *Die deutsche Ideologie* – (1845–1846), herausgegeben von V. Adoratskij, Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1932, S. 32.

schaft erhält ja ihren Zweck sowohl, wie ihr Material, erst durch Handel und Industrie, durch sinnliche Tätigkeit der Menschen. So sehr ist diese Tätigkeit, dieses fortwährende sinnliche Arbeiten und Schaffen, diese Produktion die Grundlage der ganzen sinnlichen Welt, wie sie jetzt existiert, dass, wenn sie auch nur für ein Jahr unterbrochen würde, Feuerbach eine ungeheure Veränderung nicht nur in der natürlichen Welt vorfinden, sondern auch die ganze Menschenwelt und sein eignes Anschauungsvermögen, ja seine eigne Existenz sehr bald vermissen würde.«<sup>7</sup>

Damit ist also alles Wesentliche für unseren Ausgangspunkt gesagt, wodurch auch die Erkenntnis selbst möglich ist. Das Geheimnis dieses radikalen Auswegs aus dem verzauberten Kreise der Theorie, Philosophie, Erkenntnis und des Erkenntnisverhältnisses entdeckte Marx in den Grundlagen von allem, was ist, also in der Umkehrung des sgn. »*sinnlichen Gegenstandes*«, danach immer wieder aufs Neue jede Theorie greift wie ein Ertrinkender nach dem Strohalm, in die »*sinnliche Tätigkeit*«, in der sich das unmittelbar Gegebene schon bei seinem Erscheinen als Etwas in einen *menschlichen* Gegenstand verwandelt, und so ist in ihm schon vorher tätig-sinnhaltig jene *Möglichkeit* vorhanden, die den Horizont öffnet sowohl der *vermenschlichten Natur* als auch der eminent *menschlichen* Welt die *die Geschichte selbst als Praxis ist*. Da sich nur in ihr alles was ist eröffnet, schafft, enthüllt, erzeugt, und durch sie erscheint, so ist die *Praxis als geschichtliches Geschehen das Sein der menschlichen Welt und das heisst zugleich auch das wirkliche Sein der Natur und des Menschen*.

#### DIE FREIHEIT ALS PRAXIS

Jetzt befinden wir uns schon in der unmittelbaren Nähe dessen, wonach wir hier forschen, ja es ist sogar schon anwesend. Denn das, was nur *eine Möglichkeit zu einer Tat* als allgemeine Voraussetzung war, und was, wie wir gesehen haben, einerseits im ethischen Rahmen und andererseits im theoretischen Rahmen einmal in Form eines *moralischen Postulats* als abstrakter Möglichkeit im unendlichen Progress, ein andermal in Form des *unmittelbar Gegebenen* als reiner Abstraktion erscheint, verwandelt sich hier durch ein reales Werk in *die Tat als wirkliche Möglichkeit*, jetzt und hier. Sie ist dann praktisch festgestellt, bestätigt, betätigt, in der Wirklichkeit situiert, in ihr verankert. In ihr und durch sie sind hier gegeben und in eine unlösbare innerliche Einheit verbunden sowohl das Sein als auch das Sollen, die sich gegenseitig konstituieren und ermöglichen. Denn das reine Sein als blosses »*ist*«, um überhaupt etwas zu sein, *soll* erst das werden, und beides ist möglich schon oder erst durch die menschliche Tat als Möglichkeit, also durch *das Sein des Menschen oder die Praxis*. Das Sein hört hier auf, blosses Gegebenheit zu sein, und das Sollen, nur ein moralisches »*es soll*«, denn sie sind schon in ihrem

<sup>7</sup> *Ebenda*, S. 33.

gemeinsamen Grund als gegenseitig *aufgehoben* enthalten, um überhaupt möglich zu sein. Deshalb ergibt sich das Sein unmittelbar nicht für das reine Bewusstsein oder für die theoretische Erkenntnis, weil es ihr schon in seinem eigenen Grund entglitten ist, und deshalb ist sie als solche in ihrem rein kontemplativen Verhältnis zu ihm immer aufs neue Misserfolg, Illusion, Abstraktion, Fiktion, *Unwahrheit*. Andererseits ergibt sich auch das Sollen nicht für ethisch-postulatorisches Bewusstsein, das sich selbst (als solches) schon als Tätigkeit oder Handeln verkündet. Deshalb ist auch das moralische Handeln, das durch seine wesentliche Bestimmung nie bis zum wirklichen Sein vordringt, aus dem es schon entfallen ist, ein ähnlicher Misserfolg, denn es hat durch seine abstrakt-kontemplative Struktur darauf präentdiert, »im Besitz der Praxis« zu sein, und ist gerade deshalb ausschliesslich an ihrer Peripherie geblieben, an der Peripherie ihrer totalen Sinnhaltigkeit und Fülle in Form der blossen Kontemplation über das Handeln, was sich in ihrer ethisch-theoretischen Form bis zum abstrakten ethischen Urteil, Beurteilung oder Bewerten des Handelns *eines anderen*, also bis zur Heuchelei, Verstellung und Lüge herabsinkt. Es begnügt sich, wie es Hegel treffend formuliert hat, mit jenem »Besserwissenwollen« von dem Handeln, ohne je selbst zu handeln.

*Das Sein und das Sollen* sind hier also keine abstrakten Grundsätze mehr (wie in der Voraussetzung der Ethik und Theorie oder in der Voraussetzung ihrer nachträglichen und gewaltsamen theoretischen Verschmelzung und der neuerlichen Entzweiung, worin dann unausweichlich und gegensätzlich ihre künstliche Symbiose in Form einer ethischen Theorie ständig oszilliert), sondern sie sind beide aufgehoben und in dem menschlichen Sein enthalten, also in der tätigen Möglichkeit oder Praxis. Nur wenn das Sein als reines »ist«, indem es negiert, aufgehoben und verändert wird, sich tätig-sinnhaltig in das menschliche Sein verwandelt, d. h. wenn es sich um das Geschehen des Seins als des Menschenwerkes im Medium des Geschichtlichen, also der geschichtlichen Praxis selbst handelt, sind die Grundsteine gelegt und die Wege der Möglichkeit geebnet, um wirklich reell *auch anders zu sein als es ist*. Dann handelt es sich nicht mehr und kann sich auch nicht um die Frage nach der Möglichkeit als abstrakten Möglichkeit handeln, die sich weiter im Ethischen nur als allgemeine Voraussetzung der Freiheit postulieren würde, und im Theoretischen schon im Seienden selbst als im Gegebenen in Form einer ontologischen oder metaphysischen Kategorie des abstrakten Seins oder des Denkens suchen und finden würde, sondern es handelt sich um die Frage nach dem menschlichen Werk als Möglichkeit, also um die Frage nach der Praxis als Freiheit. Denn gerade *diese Praxis ist die Möglichkeit der Freiheit*.

Da aber durch sie und in ihr selbst sowohl das reine Sein als auch das reine Sollen aufgehoben sind, lässt notwendigerweise die Theorie, die es auf dieses reine Sein abgesehen hat, jenes in ihm schon enthaltene Sollen weg, und befindet sich nun vor der *nackten Notwendigkeit*, wodurch sie schon in dem Grund und in ihrem eigenen Anfang

die Möglichkeit der Freiheit verfehlt hat, weil sie sie offensichtlich nicht mehr findet und nicht die geringste Chance hat, sie ausschliesslich in dieser nackten oder blossen Notwendigkeit zu finden, die dann nur noch gegeben ist. Indem sie sich jetzt dieser nackten Notwendigkeit nähert, die für sie schon als gegeben in Form eines *objektiv bestehenden Gegenstandes* existiert, hat sich die theoretische Erkenntnis auch selbst konstituiert und sich schon situirt in diesem abstrakten Verhältnis des Erkenntnissubjektes und des notwendig gegebenen Objektes *ausserhalb* ihrer selbst, woraus eindeutig hervorgeht, und so wird das auch hingestellt und behauptet, dass dieses solcherweise gegebene *Objekt* das nach ihm sich richtende *Subjekt bestimmt*, oder das *Sein bestimmt das Bewusstsein, das Denken*. Wenn aber das Sein, aufgefasst und dargestellt in Form der reinen Notwendigkeit, der Gegebenheit oder der abstrakten Objektivität, das Denken, das Bewusstsein, die Erkenntnis und selbst die Theorie von ihm bestimmt, dann werden wir beim besten Willen auf Grund solch eines Verhältnisses zwischen dem Sein und dem Denken, zwischen der Notwendigkeit und der Erkenntnis *nie* bis zur Freiheit gelangen! Denn sogar ihr blosses Erscheinen ist ihr, wie man es hier auf den ersten Blick sehen kann, *von Grundauf* vereitelt. Hier befinden wir uns in solch einem grundlegenden und unlösbaren Widerspruch, den wir nie, auch nicht mit Hilfe aller möglichen theoretischen Kunststücke, auflösen werden.

Da nämlich das Denken durch das Sein, oder die Erkenntnis durch die Notwendigkeit, oder aber das Erkenntnissubjekt durch das Objekt bestimmt ist, so kann es vor allem nicht umgekehrt sein, dass das Denken das Sein bestimmen würde usw., denn das geht nicht aus dem Dargestellten hervor; sonst könnten wir letzten Endes aus diesem Wirrwarr nicht schliessen und erkennen, was man eigentlich zu behaupten wünscht, da hier jenes unumgängliche Entweder – Oder wirklich gelten muss! Also, es bleibt dabei, dass das Denken durch Sein oder die Erkenntnis durch Notwendigkeit bestimmt werden sollte, und davon gehen wir aus, denn, wenn wir das Gegenteil behaupten würden, und wenn das Denken das Sein bestimmen würde und die Erkenntnis oder das Erkenntnisbewusstsein die Notwendigkeit, dann befänden wir uns bekanntlich in dem schönsten Fahrwasser der *Idealismen* aller möglichen Arten.

Nun stellt sich die Frage: Wenn das Sein oder die Notwendigkeit oder die äussere Objektivität für das Denken, das Bewusstsein oder die Erkenntnis bestimmend werden und nicht umgekehrt, *was theoretisch* wirklich stimmt, was haben wir damit gewonnen, wenn nun diese Notwendigkeit, die die Erkenntnis bestimmt, zur *erkannten Notwendigkeit* geworden ist, was haben wir dadurch anderes gewonnen als nur die Tatsache, *das die Erkenntnis diese Notwendigkeit erkannt und bestätigt hat, dass sie ist und wie sie ist?! Oder, was hat und auf welche Weise die Erkenntnis in diese Notwendigkeit hineingebracht als sich selbst als Erkenntnis die – das müssen wir hier aufs neue betonen – gerade durch diese Notwendigkeit grundsätzlich bestimmt* ist, weil diese Notwendigkeit in dargestellter

Form Ausgangspunkt, Prinzip und Möglichkeit der Erkenntnis ist und nicht umgekehrt, dass die Erkenntnis Ursprung, Prinzip und Möglichkeit der Notwendigkeit wäre! Ist also nicht die Natur oder der Charakter der erkannten Notwendigkeit gerade darin, dass in ihr bewusst, gedanklich, erkenntnismässig, theoretisch die Notwendigkeit selbst festgestellt und bestätigt ist, bzw. dass bewusst oder mit Bewusstsein bestätigt wird, dass das, was ist, notwendig ist! Oder, dass man jetzt *weiss*, dass das, was ist, notwendig ist. Haben wir also durch die blosse Kenntnis des Notwendigen oder durch das Wissen von dem Notwendigen die Notwendigkeit selbst verlassen? Keinesfalls! Denn das, wofür man weiss, dass es notwendig ist, oder besser: das man nur als notwendig kennt, kann nicht *gerade wegen dieses Wissens* etwas anderes sein oder werden, weil damit Forderungen gestellt würden, die diesem Wissen widersprächen, das weiss, dass nur eine gewusste Notwendigkeit ist und sein kann. Deshalb geht weder aus der Notwendigkeit noch aus der durch sie bestimmte Erkenntnis, noch aus der erkannten oder gewussten Notwendigkeit die Möglichkeit hervor, etwas zu sein und nicht zu sein d. h. auch anders zu werden als es schon ist, weil das im Wesentlichen der so gestellten Sache selbst widersprechen würde.

Am Anfang dieser Betrachtung, als wir die Frage nach *der Freiheit als erkannten Notwendigkeit* stellten, haben wir geschlossen, dass sich die Freiheit nur auf der Linie der Erkenntnis als möglich konstituieren und erscheinen könnte, also aus ihrem eigenen Prinzip, und nicht aus dem Prinzip der Notwendigkeit, was allenfalls augenscheinlich ist. Die Erkenntnis sollte also der Notwendigkeit etwas Eigenes hinzufügen, damit aus jenem Begriff oder der Bestimmung »der erkannten Notwendigkeit« vielleicht eine neue Qualität erscheine oder hervorgehe, die die Möglichkeit der Freiheit durch ihre eigene Bestimmung eröffnen und zeigen würde. Wir haben versucht, das auszuführen. Was ist aber geschehen? Nicht nur dass die Erkenntnis und ihr eigenes Prinzip es nicht ermöglicht haben, aus der Notwendigkeit herauszutreten, damit die Freiheit möglich wäre, sondern gerade das Gegenteil, die Erkenntnis und ihr Prinzip haben das geradezu vereitelt. Sie haben nämlich die reine, noch abstrakte und nur vorausgesetzte Notwendigkeit *theoretisch »konkretisiert«* und sie aus dem Status der reinen Voraussetzung herausgezogen, wodurch diese Notwendigkeit noch mehr fixiert und *bewusst festgestellt und bestätigt* wird als möglich in jenem, was sie ist, weil sie *auch gewusst* wurde, und so hat jenes reine »Dass-es-notwendig-ist« auch seine eigene bewusste und theoretische Bestätigung bekommen auch durch das, *wie es notwendig* ist. So sind wir beim Prinzip der Notwendigkeit geblieben, aber jetzt mit einem grossen »Vorteil« weil wir nicht mehr *einfach in der Notwendigkeit sind*, sondern *auch wissen*, dass wir in der Notwendigkeit sind, wir wissen auch, *wie* wir in der Macht der Notwendigkeit sind, was wir theoretisch und erkenntnismässig ausgeführt und bis zu den Wurzeln der Notwendigkeit in allen Details vertieft haben. Alles, was ist, ist uns also das Gewusste geworden und als bekannt wie auf der Hand anwesend, und so haben wir auch

das Wesentlichste für die Sache selbst erkannt und erfahren, nämlich, das wir aus dieser gewussten, bekannten oder erkannten Notwendigkeit nicht heraus können, da als gewust nur das möglich und vorhanden ist, was ist, bzw., dass *alles, was ist, auch notwendig ist, so wie es ist.*

Da also die Erkenntnis hier nicht einmal mit sich selbst zu Rande kommen kann, ist es fraglich, wie sie das Ziel, das sie sich gestellt hat und das sie sehr überragt, erreichen will, nämlich die Freiheit?

Nun stellt sich aber die Frage, wo sich hier unsere, in dieser Richtung gesuchte Freiheit befindet? Denn wie wir sehen, hat die Erkenntnis die Freiheit nicht bestätigt, sondern hat nur die Notwendigkeit bestätigt und anerkannt. Wenn sie nun als eigene Möglichkeit und Voraussetzung gerade die Notwendigkeit bestätigt und anerkennt, dann bestätigt sie nicht, erkennt nicht an und ermöglicht nicht auch noch die Freiheit, weil das ein zu offensichtlicher, geradezu unhaltbarer Widerspruch wäre. Deshalb können wir hier ohne weiteres und mit vollem Recht schliessen, dass sich in der Bestimmung der »erkannten Notwendigkeit« die Freiheit nicht befindet, sondern die bewusst anerkannte Notwendigkeit. Die Freiheit ist also nicht die erkannte Notwendigkeit.

Nur, jetzt befinden wir uns in Verlegenheit! Nicht wegen der Notwendigkeit und auch nicht wegen der Freiheit. Sondern wegen einer Frage, die hier erwartet wird, sowie man auch normalerweise die Antwort darauf erwartet. Denn es ist sichtbar, dass wir von Marxs These ausgegangen sind, ihren Widerspruch und ihre Unhaltbarkeit gezeigt haben und gleichzeitig haben wir uns aber gerade auf Marx selbst berufen und mit seiner Hilfe das ausgeführt. Deshalb ist also entweder Marx selbst widersprüchlich, oder sind es wir, oder befinden wir uns im Widerspruch mit Marx? Etwas ist hier auf jeden Fall noch nicht ganz ins reine gebracht.

Wir wissen nämlich sehr genau, dass es gerade Marxsche und keine andere These ist, die lautet: Nicht das Bewusstsein bestimmt das Sein, sondern umgekehrt, das Sein bestimmt das Bewusstsein. Das stimmt. Diese These kommt bei Marx noch in zwei Varianten oder Formulierungen vor. Eine aus der »Deutschen Ideologie« (1845–6) entnommen, ist an sich noch nicht genügend präzise und lautet: »Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein«, und die andere aus der bekannten Vorrede zu seinem Werk »Zur Kritik der politischen Oekonomie« (1859), lautet: »Nicht das Bewusstsein der Menschen bestimmt ihr Sein, sondern umgekehrt, ihr gesellschaftliches Sein bestimmt ihr Bewusstsein.«

Das ist schon etwas anderes, aber es ist immer noch nicht eindeutig genug, wenigstens nicht für diejenigen, die noch gar nicht begriffen haben, dass für Marx der Begriff des »Gesellschaftlichen« wenn nicht ganz, so doch fast identisch ist mit dem Begriff des »Menschlichen«, und die dann diese »Gesellschaftlichkeit« ganz im wissenschaftlich-theoretischen Sinne interpretieren, also in rein soziologischem Sinne. Dadurch ist ihnen der Zugang zu Marxs Gesichtskreis verschlossen.



Aber nur eine Seite vor dieser Bestimmung aus der »Deutschen Ideologie« sagt Marx auch Folgendes:

»Das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das *bewusste Sein*, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess.«

Um was für ein Sein handelt es sich also? Und welches Sein bestimmt das Bewusstsein? Sicher nicht das reine Sein, wenn es sich um das bewusste Sein handelt! Und wenn Marx näher bestimmt, was man unter dem Begriff des bewussten Seins zu verstehen hat, dann spricht er über den wirklichen Lebensprozess der Menschen. Es ist nicht nötig, besonders zu betonen, dass dieser wirkliche menschliche Lebensprozess ein geschichtlicher Prozess ist, wenn das schon vorher in dem angeführten Zitat (und nicht nur hier) kristallklar formuliert ist. Was nun dieser geschichtliche menschliche Lebensprozess ist, bestimmt Marx an einer Stelle folgendermassen:

»Indem aber für den sozialistischen Menschen die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für Menschen ...«,<sup>8</sup> und an einer anderen Stelle drückt er dasselbe noch prägnanter aus:

»Die *Industrie* ist das *wirkliche* geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen; wird sie daher als *exoterische* Enthüllung der menschlichen *Wesenskräfte* gefasst, so wird auch das *menschliche* Wesen der Natur oder das *natürliche* Wesen des Menschen verstanden, daher die Naturwissenschaft ihre abstrakt materielle oder vielmehr idealistische Richtung verlieren und die Basis der *menschlichen* Wissenschaft werden, wie sie jetzt schon – obgleich in entfremdeter Gestalt – zur Basis des wirklichen menschlichen Lebens geworden ist, und eine *andre* Basis für das Leben, eine *adre* für die *Wissenschaft* ist von vorneherein eine Lüge. Die in der menschlichen Geschichte – dem Entstehungsakt der menschlichen Gesellschaft – werdende Natur ist die *wirkliche* Natur des Menschen, *darum die Natur, wie sie durch* die Industrie, wenn auch in *entfremdeter* Gestalt wird, die wahre *anthropologische* Natur ist.«<sup>9</sup>

Nun sind wir wieder bei dem Punkt angelangt, bei dem wir schon einmal waren, als wir ausführten, dass die Praxis oder die Tat als Möglichkeit das Sein des Menschen ist, wonach alles ist. Das heisst, dass es sich hier um dieses Sein handelt und keinesfalls um das Sein der Erkenntnis oder der Wissenschaft, wie sie es in Form der Gegebenheit nimmt. Aber wir haben auch einen Schritt weiter getan, weil uns Marx auch jene »Lüge der Wissenschaft«, von der wir schon gesprochen haben, bestätigt, und das ist wieder ein neuer Ausgangspunkt für unsere weiteren Untersuchungen. Marx sieht sehr gut ein, dass diese Lüge der Wissenschaft gerade darin besteht, dass sie eine andere Basis als das Leben selbst hat, und das ist das *menschliche* Leben oder Praxis. Aber es ist noch wichtiger, darauf

<sup>8</sup> Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, ebenda, S. 125.

<sup>9</sup> Ebenda, S. 122.

hinzuweisen, dass das für Marx von Anfang an eine Lüge ist. Von welchem Anfang an? Von dem Anfang der Wissenschaft an, natürlich. Aber es handelt sich hier nicht um die Wissenschaft selbst, oder besser gesagt *nur um die Wissenschaft*, sondern andererseits auch um das *menschliche Leben* selbst, bzw. noch genauer, es handelt sich um ihre reziprok gegenübergestellten Basen, die in solch einem gegenseitigen Verhältnis stehen, dass sie Marx schon in *entfremdeter Form* vorfindet. Denn weder ist die Wissenschaft noch ist ihre Basis allein für sich ihr *Anfang*, noch ist andererseits das menschliche Leben und seine Basis allein für sich ihr *Anfang*, da sie gerade in ihrer reziproken Entzweiung als Entfremdung einen *gemeinsamen Ursprung* haben. Deshalb wird gerade ihr gemeinsamer Ursprung in Frage gestellt. Etwas ereignet sich in ihrem gemeinsamen Ursprung von Anfang an als Lüge. Da dies der Ursprung des Menschen und seiner Welt ist, stellt sich die Frage, ob sich der Mensch schon in seinem Ursprung verloren hat, oder ob er dadurch, dass es auf sein eigenes Sein gestellt wurde, schon von Anfang an seinen Ursprung verloren hat und wie. Denn die Wissenschaft einerseits, das entfremdete menschliche Leben andererseits und ihre reziproke und gegenseitige Entfremdung von der dritten Seite sind nur das Resultat und auf sich selbst der Index von irgend etwas oder das Hinweisen auf etwas, was sie schon in dieser fertigen Form als solche *ermöglicht*. Welche, wie und wo ist diese Möglichkeit, die sich zugleich auch als Unmöglichkeit zeigt? Denn, damit etwas *positiv* in einer Form des Daseins *auch als unmöglich* festgestellt und bestätigt wird, kann es darin nicht nur negativ gefunden und bestätigt werden, d. h. aus dem blossen Mangel heraus, sondern ebenso und vor allem aus einer *positiven Möglichkeit* heraus, die auch dieses Unmögliche geradezu ermöglicht.

#### DER MENSCH – DAS EINZIGE WESEN DER MÖGLICHKEIT

Diese Schwierigkeit werden wir kaum bewältigen, falls wir nicht den *Träger* diesen ganzen Geschehensprozesses in Betracht ziehen, nämlich – *den Menschen selbst*. Sonst könnte es sehr leicht geschehen, dass wir uns sehr schnell im metaphysischen Fahrwasser befinden und dass wir die Möglichkeit dem Seienden als solchem zusprechen, also demjenigen, das ist, oder dem Notwendigen, wodurch wir zu dem Standpunkt zurückkehren, den wir gerade als in sich widerspruchsvoll kritisch erforscht haben. Denn wir haben gesagt, dass von allen Wesen *einzig der Mensch das Wesen der Möglichkeit ist*, das also sein aber auch nicht sein kann, bzw. auch anders sein kann. Und hier befindet sich der Ursprung der Sache selbst, die jetzt behandelt wird.

Die Gefahr, das Ziel zu verfehlen, besteht hier schon bei der Fragestellung, die auf die Bestimmung des Menschen, bzw. seines Wesens ausgerichtet ist. Indem wir über den Menschen sprechen, setzen wir

nämlich voraus, dass er schon irgendwie *ist*, aber zur gleichen Zeit ist die Antwort auf die Frage, *was er ist*, unumgänglich, denn sonst wüssten wir noch immer nicht, ob wir gerade vom *Menschen* sprechen oder von etwas anderem. Wenn wir versuchen, ihn irgendwie zu bestimmen und wenn uns das auch mehr oder minder gelingt, dann schweben wir ständig in der Gefahr, dass uns alles andere gelungen ist, nur gerade das nicht. Wenn wir nämlich den Menschen bzw. sein Wesen als *etwas Bestimmtes, was ist*, bestimmen, – (jetzt könnten wir beispielsweise alle jene anthropologischen Bestimmungen des Menschen anführen, so wie sie in historischer Reihenfolge bis zum heutigen Tag vorkommen, vom homo sapiens bis zum homo oeconomicus und technicus, aber wir werden uns diese Mühe ersparen) – dann haben wir ihn dadurch in den Rang aller anderen Wesen und Dinge eingereiht, und so würde uns von jenem Wesen, vom einzigen Wesen der Möglichkeit nichts mehr übrigbleiben. Damit wird zugleich sowohl die Tragweite, als auch die Grenze und Begrenztheit jeder *ausschliesslich* anthropologischen Bestimmung des Menschen gezeigt, die ihre primäre *ontische Dimension* nicht respektiert oder nicht sehen will, die jedoch ihrerseits auch diese athropologische Bestimmung selbst erst ermöglicht. Aber nicht einmal diese ontische Dimension weist an und für sich auf die Ganzheit der gestellten Frage. Wenn wir nämlich sagen, dass *der Mensch als geschichtlich-praktisches Wesen ontisch gegeben ist*, was aus unserer ganzen Forschung hervorgeht, dann spricht dieses ontische Situieren des Menschen in seine, von ihm erzeugte Wirklichkeit, von einer Welt, in der er als wirkliches Wesen sein kann, weil das *schon seine Welt ist*, die Welt seiner *Möglichkeiten*. Deshalb könnten und müssten wir sagen, weil es aus dem Obengenannten hervorgeht: Schon dadurch, dass der Mensch erzeugt und erzeugen kann, d. h. das Bestehende (das Sein) negieren, aufheben und ändern kann, wodurch er etwas Neues und Anderes, was noch nicht ist und nicht war, schafft, *kann der Mensch auch frei sein*, weil er sich auf sein eigenes, also *menschliches* Sein stellt. Daraus würde im anthropologischen Sinne hervorgehen, dass der Mensch ein *Wesen der Erzeugung oder ein erzeugendes Wesen ist*.

Aber als Wesen der Möglichkeit, das sein und *auch nicht sein kann*, kann der Mensch auch *seine Unfreiheit* erzeugen und das ist gerade das, was in seiner *ontischen Gegebenheit, in der er schon ein Wesen der Praxis ist*, noch nicht enthalten ist oder es auch nicht sein muss. Denn dieses geschichtlich-praktische Wesen zeigt durch seine eigene Tat, und beweist ständig mit der Tat als Möglichkeit, also mit seinem eigenen Sein, das die Praxis als Freiheit ist, und es erfährt, wie sich seine eigene Möglichkeit unmittelbar in die Unmöglichkeit, die Freiheit in die Unfreiheit, der Sinn in den Unsinn verwandelt. Das Geheimnis und die wahre Natur dieses Rätsels ist in ihm selbst verborgen. Es wird sichtbar und zeigt sich aus seinem eigenen Wesen, in dem es enthalten ist, dass von allen Wesen *nur der Mensch das ist, was noch nicht ist, aber sein kann und soll, um überhaupt zu sein*. In all dem ist paradox gerade das, dass seine ein-

zige Chance, die einzige *menschliche* Möglichkeit in dem liegt, »*was noch nicht ist*«, denn aus allem Gesagten geht hervor, dass sowohl für ihn, als auch für das Übrige durch ihn, gerade das, »*was noch nicht ist*« sinngemäss möglich ist. Er hört in dem Moment zu sein auf, wenn er das wird und bleibt, was schon ist, denn nur die Möglichkeit ist als Dimension der Zukunft jene einzige Voraussetzung, die er annimmt oder nicht annimmt, die er als *seine eigene Möglichkeit annehmen* kann aber nicht muss.

Denn, wie wir schon gezeigt haben, die ganze menschliche Welt und er selbst erzeugen und ermöglichen sich nur aus dem Zukünftigen und durch das Zukünftige, weil erst durch es auch menschliche Tat möglich ist, und es eröffnet durch sich selbst seinen Horizont, und nicht durch das, was schon ist, was seinerseits immer schon vergangen oder gegenwärtig ist. Da nun aber diese wirklich mögliche Zukunft erst dann die wirkliche Zukunft ist, wenn sie immer von neuem jetzt und hier tätig *durch den Menschen* bestätigt oder betätigt wird, so ist dann andererseits auch der Mensch selbst als Mensch nur aus der Zukunft und *durch die Zukunft* bestätigt, die als Konstituens in jeder seiner Taten und Akte anwesend ist. Dadurch und erst dann eröffnen sich für den Menschen auch die Wege seiner menschlichen und menschlich möglichen *Sinnhaltigkeit*, denn sie öffnet sich nicht, erscheint nicht oder befindet sich nicht schon in dem, was ist. Deshalb kann sie uns nur aus der Zukunft ansprechen, denn das, was sinnhaftig geschichtlich war und was sinnhaftig ist, wird und ist für uns dann sinnhaftig, wenn wir es als solches *tätig erneuern*, und erst dann ereignet es sich als unser sinnhaftig Menschliches. Wie der Mensch nicht schon als Mensch an sich gegeben ist, so ist auch für ihn noch nichts und kann auch nicht auf irgendeine Weise einfach gegeben sein. Diese Frage ist das »*Sein oder nicht sein*« für den Menschen! Denn in dem Moment, wo der Mensch durch seine Möglichkeit das Gegebene und Bestehende als das einzig Mögliche, d. h. Sinnhaftige, Freie und Wahre annimmt, befindet er sich schon auf dem Wege seiner Unmöglichkeit. Daraus geht alles andere hervor. Erst von hier aus gabeln sich nämlich die Wege der Möglichkeit und der Unmöglichkeit, der Freiheit und der Unfreiheit, der Wahrheit oder der Unwahrheit. Hier liegt also auch die Möglichkeit jenes »*Anfangs der Lüge*«, wovon im Zusammenhang mit Marxens Gedanken die Rede war.

Wenn es nur an dem Menschen liegt, ob er die Möglichkeit, die im Ursprung und Grund seiner Welt und seiner selbst als Menschen liegt, annehmen wird, dann kann er nur das sein, was er noch nicht ist, bzw. er kann auch anders sein. Und umgekehrt. Wenn der Mensch nur das ist, was er noch nicht ist, was er aber sein kann und soll, dann eröffnet sich auch in dem Grund seiner Welt seine ursprüngliche Möglichkeit, die sich hier gerade durch den Menschen und sein Werk bestätigt und enthüllt. Deshalb, wenn Marx von der Rückkehr des Menschen aus der Entfremdung in seine Heimat spricht, dann sagt er gerade das, d. h. er spricht über die Rückkehr des Menschen zu sich selbst, zu seinem eigenen menschlichen Beisich-

sein. Das heisst mit anderen Worten, am Werk als seiner eigenen Möglichkeit sein oder in der Freiheit sein. Nur so ist der Mensch auch ein freies Wesen, weil die Freiheit als allgemeine Voraussetzung seines Daseins hier die Dimension ihrer eigenen Verwirklichung, ihres Erscheinens und Erweiterns erreicht und entdeckt. Daraus geht klar hervor, dass sie noch nirgends schon gegeben und existent ist, und andererseits, dass sie genausowenig nur noch moralisch postuliert ist.

Daraus geht aber auch Folgendes hervor, dass *die Frage der Wahrheit und Freiheit als Frage nach der Sinnhaltigkeit des menschlichen Daseins*, und das ist nicht nur die wesentliche, sondern auch die *einzigste* Frage des Menschen, vor der er *ununterbrochen* steht, keine *neutrale* Frage eines genauso neutralen *Spezialgebietes* ist und es auch nicht sein kann, als ob die Wahrheit und Freiheit »besondere Sektoren« ihres Erscheinens hätten. Deshalb ist das weder eine Frage der Theorie noch der Ethik, noch eine Frage der ethischen Theorie, sondern, wie es schon Marx gesagt hat, eine *Frage der Praxis*, aber nicht im Sinne jener alltäglichen praktischen Geschicklichkeit oder des Sich-zurechtfindens, so *dass man* oder *wenn man* etwas einfach als blossen Operativismus innerhalb des Bestehenden oder der Arbeitswelt verrichtet, wie das oft angenommen wird, sondern im Sinne der umwälzenden Praxis, der »gegenständlichen Tätigkeit« oder Selbsttätigkeit. Denn sowohl die Wissenschaft als auch die Theorie und die Ethik sind im Grunde eine *metaphysische Position*, gegen die sie sonst – und hier ist das echte Paradoxon am Werk – so eifrig und beharrlich ankämpfen, eine Position also, der gerade das einzig menschlich Fragliche schon gegeben und gewusst ist, und so bezieht sie in dieses bekannte, nur ihr selbst völlig unverständliche Gefüge theoretischer Betrachtungen, Analysierens, Konstruierens und Bestimmens auch den Menschen selbst ein, als etwas in vornehinein Bestimmtes und Bestimmbares, während er sich täglich am Rande des Abgrundes des eigenen Sinnes und des Unsinnnes bewegt, in den er jeden Augenblick stürzen kann. Denn auch – *die Sinnlosigkeit* ist seine Möglichkeit, die auch noch diesen grossen Vorteil hat, dass es genügt, dass sie nur gegeben ist, um schon am Werke zu sein, weil gerade dieses Bestehende als solches ihr realer Boden ist.

Deshalb kann weder die Frage der Wahrheit irgendein »Gegenstand« der Erkenntnistheorie (oder der Logik) sein, da die Wahrheit keine Eigenschaft des Urteils vom Gegenstande ist, wie sie vom Standpunkt der Theorie *qua* Theorie immer aufgefasst wird, wodurch man keinesfalls den Rahmen des blossen Positivismus und der Metaphysik überschreiten kann, noch kann die Frage der Freiheit solch ein »Gegenstand« der Ethik sein. Wir können nur *in der Wahrheit oder Unwahrheit, in der Freiheit oder Unfreiheit sein*, was heisst, in der Möglichkeit der Wahrheit und Freiheit, und nicht, dass wir die Wahrheit und Freiheit *besitzen* könnten.<sup>10</sup> Derjenige aber, der an-

<sup>10</sup> Siehe was darüber Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* und Marx in einem Artikel aus dem Jahre 1842, erschienen in Ruges Zeitschrift *Anekdoten*, sagen.

nimmt, dass er die Wahrheit und Freiheit besitzen könnte, oder dass er sie gar schon besitzt, der ist, bzw. lebt in der Unwahrheit und Unfreiheit. In der Wahrheit sein, bedeutet zugleich auch in der Freiheit sein und umgekehrt.

Wenn wir jetzt noch einmal auf unsere Frage und die Bestimmung der Freiheit als der erkannten Notwendigkeit zurückgreifen, weil wir sie noch nicht ganz erschöpft haben, dann werden wir aus unserer ganzen Forschung entnehmen können, dass diese Bestimmung der Freiheit gerade das Gegenteil von dem, was sie in sich trägt, enthält. Wir haben festgestellt, wie es dem Erkenntnisprinzip nicht nur nicht gelingt, den Weg und die Möglichkeit der Freiheit zu erschliessen, sondern dass es die geradezu vereitelt. Jetzt können wir aber noch etwas feststellen. Nicht nur dass die Erkenntnis nicht die Freiheit sondern die Notwendigkeit ermöglicht, sondern es ereignet sich hier im Wesentlichen auch Folgendes: *die Freiheit ermöglicht sowohl die Erkenntnis als auch die Notwendigkeit*, weil sie in ihrem Verhältnis aus dem menschlichen Sein als möglich hervorgehen, also aus der *geschichtlichen Praxis als Freiheit*. Damit sich überhaupt die Erkenntnis in einem spezifischen Verhältnis der Notwendigkeit nähern könnte, war für diesen Akt notwendig, dass ihn *vorher* die Praxis selbst ermöglicht, erzeugt und eröffnet. Denn auch *die Möglichkeit des Verhältnisses selbst* wurde erst durch den Menschen tätig erzeugt, und deshalb setzt sie bereits sowohl die Praxis als auch den Menschen und seine Tätigkeit voraus, was auch in ihrem Grund liegt. Deswegen erscheinen erst hier die Notwendigkeit, die Erkenntnis und ihr Verhältnis als ein reales Etwas, was im Grunde genommen nur ein *menschliches Verhältnis* ist.

Marx sagt darüber Folgendes:

»Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier »verhält« sich zu Nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis. Das Bewusstsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt, und bleibt es solange überhaupt Menschen existieren.«<sup>11</sup>

Die Theorie hingegen oder das wissenschaftliche Bewusstsein lässt sogar ihre eigentliche wesentliche Frage nach der Möglichkeit des Verhältnisses als Verhältnisses beiseite, und deswegen weiss sie nicht, worüber sie eigentlich spricht. Wir haben andererseits aber gesehen, dass auch die Notwendigkeit selbst als das Gegebene erst durch die menschliche Tätigkeit in die Welt des Menschen einbezogen werden muss, um erst etwas Mögliches zu sein und um überhaupt zu erscheinen – aber schon verwandelt in etwas anderes als was sie einfach ist.

Deshalb erzeugt der Mensch auch die Notwendigkeit schon als seine Notwendigkeit, weil sie ihm gegeben ist in einem Verhältnis, das nur sein Verhältnis ist oder das Verhältnis für ihn in Form des Gegenstandes, oder besser in Form des menschlichen Verhältnisses. Um das aber zu können, oder genauer gesagt, wenn er das schon kann, er-

<sup>11</sup> *Ebenda*, S. 20.

schliesst er und betätigt damit die Freiheit als wirkliche und tätige Möglichkeit des Menschen. So sind sowohl die Erkenntnis als auch die Notwendigkeit und ihr Verhältnis möglich nur als erzeugt, d. h. unter der Voraussetzung der Freiheit des Menschen als Möglichkeit, sie zu erzeugen. In dem Sinne ermöglicht die Freiheit sogar, die Notwendigkeit und die Freiheit in Verbindung zu bringen, weil sie schon am Werk ist beim Verändern und Aufheben des Notwendigen als des Gegebenen in den menschlichen Gegenstand, d. h. in das gegenständliche Verhältnis. Denn es gibt kein Verhältnis ohne erzeugten oder sinnvoll hervorgebrachten Gegenstand, noch einen Gegenstand ohne tätig-sinnhaltig-zweckmässiges Verhältnis. Sie erscheinen in einem einheitlichen Akt, der nur in der Voraussetzung der Theorie nachträglich gewaltsam entzweit wird, da sie sowohl den Charakter des erzeugten Gegenstandes als auch den Charakter des tätigen Subjekts ausser acht lässt, die sich gegenseitig konstituieren, um überhaupt etwas Wirkliches in einem wirklichen Verhältnis zu sein, und nicht nur reine Abstraktion, genau so wie sie auch nicht ihre gemeinsame Quelle und ihrem Ursprung, der die Praxis als Freiheit ist, berücksichtigt.

So ist der Begriff der Freiheit als der erkannten Notwendigkeit jene theoretische Fiktion, die in den Grundlagen der zeitgenössischen entfremdeten Welt dauert und tätig ist, die wieder ihrerseits und als solche *ihrem Sinne nach* fiktiv ist. Vom Standpunkt dieser Freiheitsbestimmung ist dann praktisch alles das möglich, das gerade seiner Tat nach *nicht frei* ist, sowie auch all das, das als *menschlich Sinnvolles* nicht möglich ist. Und diese Freiheit als Unfreiheit bestätigt sich in der alltäglichen Praxis gerade in dieser Form, da sie sehr reell, realistisch, gebrauchsfähig, nützlich, einträglich und – was besonders bedeutsam ist – sehr bequem ist, weil sie nicht viel *menschliche Anstrengung und Verantwortlichkeit* erfordert, wenn man von ihrem Standpunkt aus alles rechtfertigen kann, nur wenn es als solches erkannt ist, d. h. wenn alles, was man gegen das Humanum tut, einfach das Attribut des – Notwendigen bekommt. Wir haben aber gesehen, worin der wahre Sinn dieser und solcher gedanklich-theoretischen und dann auch praktizierten Akrobatik liegt: Wenn wir wissen, dass etwas notwendig ist, dann muss es auch bleiben, was es ist, *weil* es – notwendig ist! Es ist nur noch eine Frage übriggeblieben, nämlich, warum diese Akrobatik gerade in – Marxens Namen ausgeführt wird?! Denn damit ist am Werk noch ein Unsinn mehr! Und es gibt ihrer ohnehin zu viele.

RUDOLF CARNAP

by Danilo Pejović

Among the intellectual endeavours which aspire to be philosophical, a special place is taken by those which present themselves as a »scientific philosophy«, reveal their scientific character when examined more closely, and finally prove to be ventures that approximate more or less to outright anti-philosophy. Where such efforts are simply the consequence of inadequate intellectual education their promoters must benevolently be offered elementary philosophical instruction; but if they are of a more aggressive nature, like certain religious sects, and if, in the fervour of their »anti-metaphysical« crusade, they do not hesitate to attack every view that is not purely scientific, they must be met with determined resistance, while the primitivism of their metaphysical starting-point must be exposed without hesitation. In the intellectual currents of our time such undertakings have as their objective to »do away with metaphysics« once for all, which is in fact superfluous work, since, for different reasons, it is dead anyway. In other words, such »refutations of metaphysics« hardly deserve any great attention except as instances of scientific superstition and »not-yet-philosophy«, in contrast to those mature forms of contemporary thought which, remaining thought, become »no-longer-pure-philosophy«. Instances of »not-yet-philosophy« in our times can be found among the various schools of scientific empiricism, neopositivism and analytical philosophising, the most typical being *logical positivism*.

Carnap is still the most prominent representative of that widespread international movement which is called logical positivism (or logical empiricism). It emerged in Austria, Germany and Britain in the 1920s, reached its culmination in the thirties, and began to crumble gradually in the 1950s. The most important stage in this movement's history was the creation of the Vienna Circle, which developed in 1923 from a seminar of Moritz Schlick (1882–1936) and, in 1929, came forward with a programmatic pamphlet entitled »Scientific Conception of the World« (*Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis*). Apart from its most prominent members, Schlick and Carnap, the nucleus of the Circle consisted of scientists rather



than philosophers: the mathematician Hans Hahn (1880–1934), the sociologist Otto Neurath (1882–1945), the historian Victor Kraft, and the lawyer Felix Kauffmann; collaborators of the Circle were Friedrich Waissman and Herbert Feigl and, intermittently, the physician Philip Frank from Prague and the philosopher Alfred Ayer from Oxford (cf. Victor Kraft, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*, Vienna 1950).

The Vienna Circle maintained close links with the »Berlin Circle« round Hans Reichenbach and the logical group of Lwow and Warsaw which included Lukasiewicz, Ajdukiewicz, Tarski and others. Carnap and Reichenbach started in 1930 the periodical *Erkenntnis* in which appeared almost all the most important works of the logical positivists. The periodical appeared until 1938 when, on emigration, it changed its name to *Journal of Unified Science*. In addition to publishing one after another their books, the logical positivists held no fewer than seven congresses in different European centres within the brief period from 1929 to 1938. The coming of Nazism to power in Germany and its spread in Europe endangered the work of the Vienna Circle, so that it gradually shifted its centre of gravity to Britain and the United States where it gradually split up into various »analytical schools«.

The immediate philosophical precursors of logical positivism came from various sides, but apart from E. Mach's and R. Avenarius's empirio-criticism, we must first point to Ludwig Wittgenstein and Bertrand Russell. Then we should add the »classical positivism« of A. Comte, the empiricism and scepticism of David Hume, and, if we are to go back to the roots, the British mediaeval nominalism. This alone can explain the rapid spread of logical positivism in Anglo-Saxon countries where—along with the philosophy of ordinary language and various analytical orientations – it still exercises a powerful spiritual influence.<sup>1</sup>

It is out of the question to give here even an outline of all the theories of Carnap which make up the highly intricate system of logical analysis, as it changed in the course of time and was constantly modified by Carnap. In giving up certain elements of his teaching he introduced new ones. Thus many interpreters and followers of his teaching distinguish three phases of logical analysis: the first is marked by the theory of the constitution of real scientific ideas; the second is based on the logical syntax of scientific language; while in the third, semantics are added to syntax, and even pragmatics as elementary parts of semiotics – the general science of signs. Moreover, the symbolical logic which Carnap developed over the years is such a highly developed discipline that it forms a separate science, and an account of its main elements would require a separate paper.<sup>2</sup> We shall limit

<sup>1</sup> »This frog's eye view«, says Ernst Bloch, »has created for itself a clear conscience, in fact a quasi-scientific nature by calling itself positivism. As such it has become particularly widespread in Austria and Poland and, in more recent times, in America, i. e. in regions that lack philosophical traditions of their own...« cf. *Subjekt-Objekt*, Zagreb, 1959, p. 83.

<sup>2</sup> For a more comprehensive account of logical positivism see: Gajo Petrović, *From Locke to Ayer*, Belgrade 1964, p. 154 and passim.

ourselves here to those central problems which constitute the nucleus of all Carnap's theories, stand in the centre of discussion of all logical positivists and are the most relevant to modern philosophy.

First of all, logical positivism differs from »classical« positivism chiefly in that it does not take as its starting-point merely the sensory experience of the individual, but the factuality of *scientific statements*, primarily statements of *physics* (cf. Rudolf Carnap, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft, Erkenntnis*, vol. II, 1931). These statements are formed by words and make up different propositions, which are not mere sentences, but in order to be propositions they must state something according to the rules of logic. Consequently, the only positive subject matter that Carnap uses as his starting-point is what is factually given in scientific language which states certain contents of science about facts of internal and external experience. In contrast to other logical positivists, Carnap writes very clearly, and his works are marked by sober lucidity; thus it is understandable that in them we find the clearest formulation of the basic ideas of logical positivism as a whole.

All Carnap's theories rest on two basic propositions which condition and complement each other:

1. Metaphysics is meaningless and therefore neither true nor false;
2. Positive science is the only truth of the world.

We shall first consider the first proposition, then the second and thus indicate the possibility that between the two propositions there exists not only apparent conformity but also discrepancy, and even contradiction, which cannot be done away with by any logic.

The meaningfulness of metaphysics is the general premise of all Carnap's propositions and he tries to prove this premise through his opus, though each time in a different way. Metaphysics is impossible not because it may pose questions which cannot be replied, but because it poses questions which do not exist at all; and they do not exist because they go beyond any perceptual experience just as they go beyond the experience of empirical science. This does not apply exclusively to strictly metaphysical statements, i. e. such statements as result from traditional metaphysics from pre-Socratic philosophers to Hegel, but also to those modern thinkers who proclaim any general theses on the world, or generally refer to a »Being«, »essence«, »reality«, etc., as for instance Heidegger. Moreover, Carnap at first includes in metaphysical statements epistemology as a whole, as a question of the material truth of knowledge, as well as all apodictically formulated scientific laws. Finally, metaphysics also includes every axiology and normative ethics and aesthetics in general. He radically eliminates all this from philosophy, and where a question does not belong to positive science, he rejects it and proclaims it meaningless:

»In the domain of *metaphysics*, including all philosophy of value and normative theory, logical analysis yields the negative result that the alleged statements in this domain are entirely meaningless.« (Ru-

dolf Carnap, *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*, cf. *Logical Positivism*, edited by A. J. Ayer, Glencoe, Illinois 1959, pp. 60–61).

No doubt this proceeding requires some justification which could serve as sufficient reason for this anti-metaphysical concept of philosophy. Carnap finds this justification in *the principle of verification*, i. e. in the criterion applicable to all propositions which is summed up in the famous statement that »the meaning of a proposition is in the method of its verification« (cf. V. Kraft, op. cit. pp. 121–130). In this proceeding Carnap starts from Wittgenstein's conception of philosophy as formulated in the *Tractatus Logico-philosophicus*:

»The totality of true propositions is the totality of the natural sciences. Philosophy is not one of the natural sciences«. (cf. *Tractatus* 4. 11, 4. 111).

Carnap's concept of philosophy is in this respect fully identical with Wittgenstein's: truth or falsity belongs exclusively to the natural sciences, or physics, which offer the only knowledge. All the rest is dreams, imagination and an empty play of words divested of any sense, which may perhaps belong to the realm of private life, but for which there is no room in philosophy. The *subject matter* of philosophy is then constituted by the statements of the natural sciences, i. e. by such propositions as can be directly verified by observation or perception. Accordingly there are two kinds of verification: *direct* verification by sensory observation that something is given »now« and »here«, and *indirect* verification of a proposition which consist in a gradual reduction to sensory experience. This shows that the criterion of truth in this first version by Carnap follows the line of traditional empiricism or positivism.

Subsequently Carnap realized that this formulation of the principle of verification brings into question the truth of all propositions of logic and mathematics. Therefore in his second phase he tried to expand this principle by dividing all propositions into three groups: the propositions of science (physics) which deal with things; the propositions of philosophy which deal with the language of the natural sciences; and the propositions which deal with super-sensory objects that make up the sphere of traditional metaphysics. The exclusion of the latter leaves the propositions of the natural sciences and the propositions of philosophy, i. e. the logic of the scientific language, which do not deal directly with things, but with propositions on things, and these propositions of logic may be grouped with the statements of mathematics. Accordingly Carnap made a new division of propositions into *empirical* and *analytical* or *objective* propositions and *syntactic* propositions. While for the former the empirical principle of verification continues to apply, for the latter it cannot be valid, for they refer to no empirical objects and offer no knowledge, and thus their truth is subject exclusively to formal rules of mutual tolerance and non-contradiction within a closed axiomatic system.

Finally critics have raised the question of the logical status of the verification principle itself which is obviously neither empirical nor analytical: it seems as if there is no alternative but to include it in meta-physical propositions, which is in direct contradiction to its original objective, i. e. to exclude metaphysics from philosophy once and for all. But Carnap has found an original »solution« for this as well: he admits the verification principle as a premise which is of neither an empirical nor an analytical nature, but this principle serves as a »useful hypothesis« for research and therefore cannot be rejected as metaphysical, i. e. as meaningless.

This seems to exhaust the scope of the verification principle. The difficulty of its consistent application was already realized by Wittgenstein when, in keeping with his starting-point, he unhesitatingly proclaimed it meaningless. Carnap avoided this radicality and did not follow through his reflections to the end but stopped half-way: namely, if the starting-point of an assertion is in contradiction to its application and *vice versa*, then, according to the usual rules of formal logic, it is untenable, i. e. it *must* be proclaimed meaningless. But such a consequence would destroy the meaning-fulness of all efforts of logical positivists to eliminate metaphysics from the sphere of philosophy and expose their undertaking to the criticism that in fact they do not know what they are doing so that they must bear the disagreeable consequences of the rashness of their spectacularly announced work which was proclaimed as no less than a »revolution in philosophy«!

What is the problem in fact?

The problem is that Carnap cannot think through his own premise, for this would definitively make his own philosophy untenable and impossible. The reason for this lies in the fact that he is unable to grasp the dialectics of sensory experience and philosophy itself. He did not realize what he himself was doing, i. e. that every empiricism, and thus also his own, already forms a kind of »metaphysics«, a fact which does not depend on the will of this or that philosopher, but springs from the essence of the thing itself, from the nature of philosophical thinking. For if the starting-point of a philosophical proposition is too narrow or too shallow, its results cannot be epoch-making either.

This follows from the very idea of philosophy as a logical analysis of *scientific* language. Under the title »Old and New Logic« Carnap's first article in the first issue of the periodical *Erkenntnis* proclaims as a kind of manifesto:

»Logic is no longer merely one philosophical discipline among others, but we are able to say outright: logic is the method of philosophizing. Logic is understood here in the broadest sense. It comprehends pure, formal logic and applied logic or the theory of knowledge.« (*Die alte und die neue Logik, Erkenntnis*, Vol. I, 1930/31. Cf. *The Old and the New Logic, Logical Positivism*, p. 133).

Scientific language is exclusively the language of physics and it has been proclaimed the *universal language of unified science*, which covers all possible empirical research including subjects of the traditional spheres of the humanities and the social sciences: this is the fundamental thesis of *physicalism*. What then about such sciences as, for instance, psychology?

«... every sentence of psychology may be formulated in physical language ... all sentences of psychology describe physical occurrences, namely, the physical behaviour of humans and other animals. This is a sub-thesis of the general thesis of *physicalism* to the effect that *physical language is a universal language*, that is, a language into which every sentence may be translated ... there would, basically, be only one kind of object - physical occurrences ...» (*Psychologie in physikalischer Sprache, Erkenntnis*, vol. III, 1932-33; cf. *Psychology in Physical Language; Logical Positivism*, pp. 165-166).

But this behaviorist radicalism too has been gradually abandoned. Similarly, Carnap at first believed that logical analysis consist exclusively of the *syntax* of scientific language. Philosophy would have the task of determining strict and precise rules for the formal structure of logically correct sentences. In accordance with the difference between empirical and analytical propositions the latter are now defined as propositions about propositions, i. e. as *syntactic* propositions. For it has become apparent that within the scope of one language it is impossible to express propositions which would refer to this language, but the logic of science as syntax must be built up like a system of different levels of languages: one language as a subject can be discussed only by another meta-language, this again by a meta-meta-language, etc. *ad infinitum*. (cf. Rudolf Carnap, *Introduction to Semantics and Formalization of Logic*, Cambridge/Mass., 1959, pp. 3-4). This was understood by Wittgenstein too, when he realized that the very language of the natural sciences can no longer be treated within the scope of natural science but that »on this we must be silent«! It seems never to have occurred to Carnap to ask himself whether this formation of a meta-language was not perhaps a necessary consequence of the nature of all philosophizing, which must distinguish *two* levels, one of which must not be empirical; is not then any meta-logic and meta-linguistics only a ghost of the old meta-physics which he firmly believed to be dead for ever?

But if logical *syntax* is the only philosophical discipline, then the truth cannot be anything but the formal correctness of a sentence as in any grammar. Realizing the narrowness of this conception, Carnap later gave in on this point as well, and in addition to syntax introduced *semantics* or the theory of meaning into logical analysis. But according to his empirical starting-point, his semantics cannot be anything but a reduction of the meaning of words to the empirical *subjective experience*, which though always inter-subjective, as well, has not gone much farther than Mach's reduction of objects to »elements« or »complexes of sensations«. This is admitted by Carnap himself who therefore calls the starting-point of his »epistemology«

methodical *solipsism* (cf. *Der Logische Aufbau der Welt*), while regarding his semantics as a discipline which has to act as a verifier of the content of true knowledge.

Finally, beside syntax and semantics Carnap also introduced *pragmatics* as the third discipline of logical analysis which investigates the use of words or signs with regard to the user of the language, and in this to some extent he approached pragmatism (cf. *Introduction to Semantics and Formalization of Logic*, part 4. *The Parts of Semantics*).

Any refutation or rejection of metaphysics must answer to the question of what is the actual source of the numerous »errors« in the long history of thinking. Carnap believes that all metaphysical errors in traditional philosophy derive from a *wrong use of words*. Thus he revives the old nominalistic idea, first put forward in modern philosophy by the father of empiricism, Francis Bacon, in his teachings about *idols* (*Idola fori* etc.). Similarly, Carnap believes that the logical misuse of words consist in their *pseudo-objectivity* or *quasi-syntacticality*. For there are questions which only apparently speak of objects or things and seem to belong to a contentful manner of speaking (*inhaltliche Redeweise*) but in fact belong to the formal one (*formale Redeweise*). These are pseudo-object-questions to which no actual object corresponds, and therefore replies to them must also be of a fictitious nature, i. e. pseudo-object-propositions:

»These are propositions which are formulated as if they refer (or exclusively refer) to objects, while in fact they refer to syntactic forms, i. e. to forms of connotating the objects to which they appear to refer.« If we take, for instance, the sentence »five is not a thing but a number«, then this is not an object proposition but a pseudo-object-proposition, for it seems to be stating something about the number five, while in fact it says that »five is not an object word but a number word« (cf. *Logische Syntax der Sprache*, Vienna 1934, Part V, p. 207 and *passim*).

Russell has already criticized Carnap's one-side reduction of logical analysis to syntax, and has pointed out that logical analysis cannot be exhausted in this, for syntax does not say anything on the objective meaning of the word. In the light of this criticism and the works of Tarski on the semantic theory of truth, Carnap was later on compelled to give up this theory as too narrow. For his own semantic illusion is that with his very transformation he omits the *objective* sense of the entire sentence, for obviously there is an immense difference in whether we speak about a number as a symbol of mathematical structure, a kind of word in grammar, or the object connotation of a thing which belongs to the real world. A number has its *ontological* weight as a structure of reality, and thus as a *notion* expressing essential properties can never be the same as a mere word, let alone a sign. As if imprisoned within the walls of words Carnap simply reduces to linguistic terms not only all that is philosophical but also all that is real.

A well-known instance of Carnap's syntactic criticism of the language and of his refutation of metaphysics as pseudo-statements can be found in his confutation of Heidegger's paper »What is Metaphysics« (1929).

He first deals with Heidegger's propositions on the Nothing:

»,... *Does Negation and the Not exist only because the Nothing exists?* ... We assert: *the Nothing is prior to the Not and the Negation* ... Where do we seek the Nothing? How do we find the Nothing? ... We know the Nothing ... *Anxiety reveals the Nothing* ... That for which and because of which we were anxious, was 'really'-nothing. Indeed: the Nothing itself – as such – was present ... *What about this Nothing?* – *The Nothing itself nothings*'. (Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik*, 5th ed. Frankfurt/Main 1949, pp. 24–31).

Carnap believes that Heidegger breaks the rules of logical syntax in a threefold way, his first mistake being in his use of the word »Nothing« as a noun, while in ordinary language it is used only as a copula in negative statements. Heidegger's second error is that he introduces the noun Nothing to indicate the existence of an entity whose definition must refute him; finally Heidegger makes a third mistake when he defines Nothing affirmatively as if it existed, which is a contradiction in itself and would be absurd even if it were not meaningless, as it actually proves to be. But in contrast to earlier anti-metaphysicist, Carnap considers that he himself does not insist that metaphysics is just »speculation«, »fairy tale« or superstition, but mere nonsense. Its propositions cannot be empirically verified and »therefore no god and no devil can give us metaphysical knowledge« (cf. *The Elimination of Metaphysics* etc.; *Logical Positivism*, pp. 69–73).

This is not the place to examine whether Heidegger's theory about the Nothing has a sense which Carnap is unable to grasp, for in the text quoted Heidegger often warns that he must deliberately violate the rules of formal logic if he wants to discuss the Nothing. Does this mean that the Nothing cannot be discussed in philosophy at all? Have not many thinkers, from Plato to Hegel, pronounced many important philosophical thoughts about it? There is no doubt that, even with the assistance of all theories of meaning, there can never be a philosophical dialogue between Carnap and the great metaphysicians of the past.

We have already pointed out that according to the starting-point of logical positivism everything general must be reduced to the individual. This became manifest in Carnap's original version of the verification principle, according to which all scientific knowledge ultimately springs from the direct experience of sensory perception. The starting-point of this theory can be traced back to Russell and Wittgenstein and is known under the name of *logical atomism*: all complex knowledge must ultimately be verified in the individual experience of the observer, which leads to »atomic propositions«, »molecular propositions«, in short to »protocol propositions« which make up the elements of every knowledge, e. g. »X was at place C at the

time T«, »N is watching event A at the moment T«. In addition to Carnap, this theory has been supported by other representatives of the Vienna Circle, – Neurath, Hahn and Schlick – although they gave different names to the elementary propositions. But they soon realized that every protocol proposition cannot be precisely protocolled, that observation is often subject to errors, that the observers may be psychically disturbed, etc., and thus the theory has undergone many amendments and corrections. Carnap realized that, starting from there, all scientific propositions must have a merely hypothetical character, and what is worst, general propositions, such as the *laws* of physics, can never be deduced from experience. Thus the dilemma arises: if deduced from experience, scientific laws are *hypothetical*, because experience is never completed in space and time; if however, they are apodictical, they cannot be deduced from experience. What about them then?

They are conceived as *logical constructions*, and Popper – who was close to the Vienna Circle – defined them as conventions without which there can be no science (cf. Karl Popper, *Logik der Forschung: Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, Vienna 1935).

But did not Kant once call these propositions »synthetic judgements *a priori*« and attribute to them »necessity and general validity«? But it is just these that have been proclaimed impossible by all logical positivists. Have they not thus endangered the very science in whose name they have rejected metaphysics?

Carnap tried successively to moderate such and similar »radical theories«, and finally he gave up even his rigid refutation of metaphysics which he based on the distinction between the representative and expressive functions of language, allowing, in his latest works, ontology to play a kind of »positive« rôle, something like Kant's »regulative function of transcendental ideas«. Highly instructive in this respect is his article »Empiricism, Semantics, Ontology« in which he discusses the problem of abstract entities and the possibility of their semantic use for the purpose of »overcoming nominalistic scruples«. He continues to believe that »using such language does not imply embracing a Platonic ontology but is perfectly compatible with empiricism and strictly scientific thinking,« but he recommends us to »be cautious in making assertions, critical in examining them, but tolerant in permitting linguistic forms« (cf. *Meaning and Necessity*, 2nd ed. Chicago 1956, pp. 206, 221).

Why then all this fuss about a »definitive destruction of metaphysics«? Apart from the fact that the modern *Ganzheitspsychologie* has scientifically confuted the thesis of the naturalism of associative psychology of the elementary existence of individual sensations, modern physics has shown even more clearly that the logic of science represented by Carnap and the Vienna Circle at best amounts to a mere constellation of classical physics, where a subject can observe an object, and they differ ontologically and epistemologically. In the quantum theory, however, things are essentially different. The requirement that every proposition should have a fully defined meaning can



be met only if it belongs to a completely closed system of notions and axioms; and this would mean that the total physical happenings in the world are foreseen to the end. This is precisely not the case, since Heisenberg discovered the relation of uncertainty, and therefore Heisenberg considers that logical positivism is an outdated logical doctrine, which rests on the categories of Newton's mechanics and does not take into consideration the development of natural sciences:

»As an instance from the quantum theory, somebody may put forward the proposition: 'What is the orbit of the electron round the atomic nucleus?' But a positivistic scheme developed from mathematical logic would on the whole be too narrow for the description of nature which is still compelled to use words and notions which can be defined only imprecisely« (cf. Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Frankfurt/Main 1959, p. 64).

This shows that modern science by no means flatters Carnap's logical models, and regards them as *scientifically* outmoded. It seems that this accounts for the fact that Carnap and his followers have liberalized *all* their propositions and tried to adjust them to scientific facts. On the other side, however, we know of no physicist who has used symbolical logic of Carnap's type or by means of it made any scientific discovery worth mentioning.

Carnap's fundamental error seems to lie in the fact that he completely fails to realize that science as such is possible only on the assumption of certain general propositions which essentially transcend every experience, although they need no *eo ipso* belong to transcendental metaphysics. These general propositions are of an *ontological nature* and rest on the categorical structures of man's existence in the world. This existence is not only scientific but is of a broader nature, while science springs from it only as one of the possible human encounters with things. Is then, for instance, technology only an »application« of science, not to speak of the structure of inter-human relationships, the socio-historical existence of man, his love, joy and grief, artistic creation, and, finally, an essential view on the whole – philosophical thought?

All this seems to be hardly suspected by Carnap, but more recent analytical schools have drawn a lesson from the dissolution of the Vienna Circle and have therefore a higher esteem for »ordinary language«. The scientific idea of philosophy such as that of Carnap cannot imagine any other language but the scientific one of classical physics, including Einstein's theory of relativity; starting from this illusion, such philosophy uses it for measuring any other language, and if this does not fit smoothly into his *a-priori* scheme, he simply rejects it as »meaningless«!

Moreover, the method of *analysis* as the only method of philosophising is also too narrow to go beyond individual facts, nor can it raise the question of the *factuality* of facts, because it goes beyond the mere existence of the fact. Analysis is suitable for mathematics and symbolic logic, but not for the vital problems of philosophy: *synthesis* is unattainable for it, and therefore it can destroy everything

but build up very little. In this lies the last reason for the failure of Carnap's logical positivism and of similar types of analytical philosophy: no quantification can divest thinking of its inseparable quality which cannot be formulated in numbers, nor can the mathematization of logic exhaust essential philosophical problems.

Carnap always discusses language exclusively as a tool, which may be used arbitrarily, as one chooses, provided one is consistent in this. But what if something supra-linguistic is expressed by the language, primarily that which stands behind the words as the ontological meaning of a notion, and, behind the notion, recalcitrant things and their essential structures – their being? Carnap is unable to bridge the gap between words as empty signs and the fullness of reality which is by no means an amorphous mass, but a world of history and nature, articulated and structured in itself and unified in man's productive practice.

In his *Phenomenology* Hegel exposed the blindness of empiricism towards his own premises when, in the first chapter of his work, he described the dialectics of sensory certainty, not as knowledge but as *opinion*:

»In saying this 'here', 'now' or something individual, I say every 'this', every 'here', 'now', 'individual' . . . If science is faced with this demand as a touchstone which it could not bear to deduce, construct, find *a priori*, or however it likes to express itself, a certain so-called this thing or this certain man, then it is right and proper that this demand should say which 'this thing' or which 'this I' it has in mind; but this is impossible to say« (*Phenomenology of Spirit*, Zagreb 1955, pp. 60–61).

This criticism by Hegel strikes at the very heart of any empiricism with the objection that it cannot express at all what it wants to and so in the end, as has been shown by Wittgenstein, must be silent and decline into agnosticism and scepticism, or become resigned in mysticism. If, moreover, it is kept in mind that Carnap never discusses perceptual things but only words, which are not yet notions in themselves, so much the worse for him.

Thus the immanent dialectics of the refutation of metaphysics makes it possible for »metaphysics« to retaliate at every step, because it is not philosophically surpassed but simply verbally rejected. For the statement »science is the only truth of the world« is not a scientific but a meta-physical one. Already ordinary language contains a meta-empirical, i. e. transcendental, dimension, and without it not only philosophy but also everyday conversation would be impossible. In other words, if »metaphysics«, for reasons of simplification, is reduced in this context to meta-empirics, it becomes clear that, without this other dimension of language, ordinary speech, science and even the logical analysis of any language would be impossible. Thus it follows that every science is in itself a specific meta-logic and even »metaphysics«, because it must rest on super-scientific, ontological foundations, which also require another kind of experience which is not empirical.

Does this not bring radically into question the fundamental proposition of Carnap's philosophizing, i. e. that all metaphysics is meaningless, for science is the only true knowledge of the world? Carnap's endeavours are certainly rooted in the constellation that metaphysics have been definitively declining since the breakdown of German idealism. A by-product of this dissolution process is positivism and neo-positivism. But the death of metaphysics is not the same as the death of philosophy, which knows that this very perspective offers new ways of thinking which lead outside philosophy itself as an intellectual and actual breakthrough into the unknown secrets of the world.

Carnap's attempt to reduce philosophy to logical analysis has certainly contributed to a logical clarification of notions, the elucidation of certain problems, and the discovery of new calculuses in the field of a special science – symbolic logic – which serves as the theoretical basis of the techniques of remote control, electronic computers and cybernetics. It is in this field that his work has probably done the greatest service. But by removing all essential problems from philosophy, Carnap has certainly not solved them but only ensured their wordly neutralization, thus reconciling philosophy with the world of positivity in a bad way. This »reckoning with the world« can by no means reach that source where, together with us who realize this, are originally constituted both our world, as the horizon of common human existence, and language as the space-time of the articulation of thinking of this historical world. The play of the world remains unattainable for any play of language.

## LES RACINES PROFONDES DU DOGMATISME

A L'OCCASION DE LA POLEMIQUE ENTRE MARXISTES  
SOVIÉTIQUES ET ITALIENS

*Ujekoslav Mikecin*

### 1.

Dans la période d'après-guerre, le dogmatisme stalinien (sur le plan du travail théorique, et c'est ce qui nous intéresse ici), n'a pas eu autant de retentissement chez les marxistes italiens que chez les autres marxistes d'Europe occidentale. On peut même dire qu'il en a eu peu. En fait, les travaux de Staline ont été mentionnés surtout à l'époque de la création du Bureau d'information, jusqu'à la mort de Staline; les habituelles qualificatifs non-critiques concernant son génie et la profondeur de sa pensée ne manquaient pas non plus, mais il s'agissait là, à notre avis, de déclarations exigées par la fidélité au mouvement, et non de l'un des éléments d'une pensée dictant sans réserve le niveau théorique, la méthodologie des recherches, etc. Il semble que l'influence du dogmatisme stalinien se soit fait sentir surtout par la création d'une atmosphère peu propice à un travail étendu et approfondi, à une autocritique élargie, à la mise à l'ordre du jour de discussions sur les problèmes posés par la vie, à l'établissement d'un dialogue critique plus fécond avec la culture non marxiste. Il est certain que cette distance sensible que les marxistes italiens ont toujours gardée vis-à-vis des simplifications et des vulgarisations dogmatiques est due avant tout à la présence de la pensée vivante de Gramsci. En effet cette pensée, avec son orientation essentiellement critique et son caractère curieux, ouvert et dialectique, était à l'opposé même de tout dogmatisme et indiquait ainsi d'elle-même les chemins à prendre pour éviter le superficiel, la précipitation, la sclérose, etc. On peut citer à titre d'exemple la critique faite par Gramsci du développement de Boukharine sur le matérialisme dialectique et historique dans la *Théorie du matérialisme historique*, qui constituait en fait, indirectement, une critique de tous les types semblables de matérialisme dialectique et historique et au premier chef de celui de Staline.

Après le XX<sup>e</sup> congrès du PC URSS, des doutes et des réticences vis-à-vis du dogmatisme ont été sévèrement formulés dans le nombreux articles et traités (cf. par exemple la discussion publique dans l'hebdomadaire du PCI *Il Contemporaneo*, de mars à juillet 1956). La thèse essentielle était la suivante: tout doit être soumis à l'analyse critique, et il faut se garder, à partir des classiques du marxisme, de créer un mythe et de faire de leurs textes un Nouveau Testament susceptible de révéler des vérités à tout moment. Cette thèse a été exprimée avec vigueur et concision, dans un article de F. Fergnani et de V. Strada, *L'età dell' analisi* (L'ère de l'analyse), par cette phrase: «Les tâches qui s'imposent devraient être normales pour chaque marxiste: a) Lire *L'Antidühring* et *Matérialisme et Empiricriticisme* comme on lirait n'importe quel autre texte philosophique, c'est-à-dire d'un point de vue critique, philologique et historique» (*Il Contemporaneo*, 1956, No 21).

La critique est vraiment devenue l'exigence du jour, et la passion avec laquelle on s'y adonne vient d'un besoin vital de rendre au marxisme son sens originel. C'est dans cet esprit que désormais les marxistes italiens vont poursuivre leur activité théorique, soumettant à un nouvel examen aussi bien leurs propres positions que celles des marxistes d'autres pays, en particulier des marxistes français et soviétiques. Dans ce sens, leur long dialogue critique avec le marxiste français R. Garaudy, interprète officiel des positions théoriques du PCF, est très caractéristique. En 1956 déjà, à une époque où certaines considérations et opportunités, d'un style bien connu, obligeaient au moins à passer sous silence les désaccords avec les positions théoriques de Garaudy, la revue *Società*, (tribune théorique des marxistes italiens appartenant au PCI), publiait, sous la plume d'Aldo Zanardo, une critique sévère du livre de Garaudy, *La Liberté*, que Thorez lui-même avait salué de louanges sans réserve.

La polémique concernant les positions des marxistes soviétiques était doublement orientée. D'un côté, de temps à autre, sous le coup de la critique tombaient des thèses du journalisme courant, puis les thèses de la théorie de l'esthétique, de l'historiographie, etc.; de l'autre, ce qui faisait l'objet de cette critique permanente, c'étaient les thèses principales du matérialisme historique et dialectique soviétique (conception de la dialectique, de la matérialité du monde, etc.). Cependant, c'est le XXII<sup>e</sup> congrès qui mit le feu aux poudres. Le XXII<sup>e</sup> congrès avait déchiré le dernier voile qui dissimulait encore l'acuité des oppositions. La critique n'hésita plus à appeler les choses par leur nom et à donner libre-cours à son désaccord.

Il n'est pas dans notre propos de mentionner même succinctement tout ce que les marxistes italiens ont pu écrire ces dernières années dans leurs polémiques implicites ou explicites sur les positions des marxistes soviétiques et sur le marxisme soviétique en général. Curieusement, du côté soviétique, on restait silencieux sur ce point. Nous ne pouvons que conjecturer les raisons de ce comportement.

Cependant, le silence est rompu après l'étude sévère du marxiste italien Aldo Zanardo intitulée *Les formes et les problèmes du marxisme contemporain* (À propos de la destinée de la pensée du jeune Marx)<sup>1</sup> où l'auteur développe plusieurs objections intéressantes concernant la position du marxisme contemporain, en accordant une attention toute particulière aux différentes interprétations des oeuvres de jeunesse de Marx et en soumettant à une critique rigoureuse certains aspects essentiels de la question. La réponse vient de E. P. Kandelj et de V. A. Karpušin. Dans un article intitulé *Encore à propos de la destinée historique de la pensée du jeune Marx*,<sup>2</sup> les auteurs soviétiques ont tenté, sur un ton non dépourvu de courroux et d'ardeur militante, de réfuter la quasi totalité des thèses et des objections critiques de Zanardo, exprimant des doutes sur la qualité du marxisme de Zanardo et même sur sa bienveillance. Veillant le plus possible à ne pas adopter le ton de ses interlocuteurs, Zanardo a poursuivi sa critique dans une réponse intitulée *Encore à propos du marxisme contemporain*,<sup>3</sup> apportant de nouvelles preuves pour étayer ses thèses. De plus, aiguillonné par les propos de Kandel et de Karpouchine, Zanardo a introduit de nombreux moments dans cette polémique dont on peut dire qu'ell constitue, par la complexité des problèmes traités et par le caractère radical des thèses soutenues, un événement digne d'attention.

Nous ne nous étendrons pas sur cette étude qui a forcé Kandel et Karpouchine à se lancer dans la polémique, tous les lecteurs qui s'intéressent aux problèmes théoriques du marxisme ayant pu la lire dans la traduction que nous en avons faite (cf. Naše teme, 1963, 8). Nous nous contenterons de signaler les passages-clés propres à rendre compte de la polémique tout entière. Zanardo affirme la chose suivante: c'est un fait incontestable qu'il existe aujourd'hui à l'intérieur du marxisme plusieurs courants qui arrivent dans certains cas à s'affronter violemment (le marxisme de Lénine, le marxisme dogmatisé, plusieurs types de marxismes à coloration nationale créés par la décomposition du marxisme dogmatique, l'école de Gramsci, le type hégélianisé de marxisme européen-occidental auquel se rattache en partie Lukács, etc.); et ces courants, dans leur pluralité, ne laissent entrevoir pour le moment aucun signe de convergence. Ce n'est pas le signe de l'épuisement »biologique« d'un courant philosophique comme le marxisme, mais le trouble passager d'une idéologie interprète de l'ancienne réalité monosignificative qui est en train de se décomposer, idéologie qui n'a pas encore conçu de structure plus diverse de la nouvelle réalité.

Quantité de thèmes des œuvres de jeunesse de Marx sont aujourd'hui très actuels, pour la compréhension des problèmes sociaux non seulement du monde capitaliste, mais aussi du monde socialiste, où

<sup>1</sup> Publiée dans la revue *Studi storici*, 1962, 4. Publication de l'Institut Gramsci de Rome.

<sup>2</sup> Publié par la revue *Uoprosy filosofii*, 1964, 1.

<sup>3</sup> Cf. *Studi storici*, 1964, 2.

apparaissent aussi des formes spécifiques d'aliénation. L'interprétation des œuvres de jeunesse de Marx, dont Zanardo donne un long commentaire critique, aboutit à la formation d'une image authentique du marxisme d'aujourd'hui. L'auteur distingue deux attitudes en face des œuvres de jeunesse de Marx : l'attitude européenne-occidentale, avec une forte tradition historiciste où une attention toute particulière est accordée au problème de la subjectivité et de l'humain, qui s'accompagne toutefois de tendances négatifs à un intellectualisme se suffisant à lui-même; et l'attitude soviétique qui renferme de puissants éléments de positivisme. La partialité de l'attitude soviétique s'exprime par l'insistance avec laquelle elle souligne l'importance de la base, ce qui a pour résultat de faire perdre de vue la subjectivité, la superstructure, le »communisme au sommet«. Zanardo conclut qu'on peut parler dans le marxisme contemporain de deux courants essentiels vers lesquels convergent tous les autres courants. Ce sont le marxisme de type soviétique, qui est »empirique et dogmatique, a-théorique et scientiste, expressément politique, avec des orientations peu nombreuses mais violentes«, et un autre qui est »à tendance doctrinaire, humaniste et totale, avec mille orientations et niveaux problématiques«.

Zanardo souligne que l'abandon du dogmatisme et l'introduction commencée en Union soviétique de l'expérimentalisme, ne signifie pas encore l'accomplissement du marxisme. Il reste ce problème important : que le marxisme de nouveau (et ici Zanardo se réclame de Sartre) prenne l'homme comme base. Zanardo ajoute que le marxisme soviétique liquidera probablement seul son propre dogmatisme, car il est difficile de compter sur l'aide du marxisme occidental au marxisme soviétique tant que ne sera pas posé un principe durable de coexistence, et tant que le mouvement social européen ne sera pas politiquement assez fort pour travailler efficacement à la création de la société socialiste.

Kandel et Karpouchine, non contents de rejeter presque toutes les thèses de Zanardo, l'accusent d'être gagné aux positions des critiques bourgeois du marxisme et de l'Union soviétique. Mais nous prions ici le lecteur de nous suivre dans le compte-rendu que nous donnons de l'article des deux auteurs soviétiques, article caractéristique en bien des points de la situation actuelle du marxisme soviétique.

Kandel et Karpouchine partent de l'affirmation que les œuvres de jeunesse de Marx sont depuis trente ans déjà l'objet de l'attention de nombreux chercheurs, ce qui a eu pour résultat de déclencher de violentes luttes d'idées autour des problèmes de l'histoire et du développement du marxisme. L'intérêt pour les problèmes de l'histoire du marxisme s'est étendu surtout depuis »le dépassement du dogmatisme de l'époque du culte de Staline« (p. 33), époque à laquelle les chercheurs soviétiques »ont emprunté contre leur volonté la voie du simplisme et remplacé la conclusion autonome par un choix de citations« (p. 33). Les décisions des XX<sup>e</sup> et XXII<sup>e</sup> congrès du PC URSS ont créé des conditions favorables au développement de toutes les sciences sociales, et de ce fait même, à celui des »études scientifiques« sur l'histoire des débuts du marxisme.

Ces quelques observations suffisent à montrer que les deux auteurs soviétiques traitent les œuvres de jeunesse de Marx comme un matériau intéressant exclusivement l'historiographie du marxisme, et nous verrons par la suite que l'ensemble des thèmes des travaux de jeunesse de Marx, pour les deux auteurs soviétiques, n'ont presque pas d'actualité.

Les auteurs soulignent que l'intérêt pour les œuvres de jeunesse de Marx est apparu aussi dans les autres pays socialistes, et que les marxistes français et italiens ont apporté une « contribution non négligeable » à cette étude. C'est pourquoi, ajoutent-ils, le numéro de la revue marxiste française *Recherches internationales* consacré à la recherche de la pensée du jeune Marx a suscité un si vif intérêt. Les auteurs soviétiques louent d'une manière générale l'initiative des rédacteurs, et en particulier le fait qu'ils aient fait appel à la collaboration des marxistes « qui sont étroitement unis en ce qui concerne les questions principales de la lutte contre les interprètes bourgeois de l'histoire du marxisme » (p. 34).

Cette déclaration est dirigée contre Zanardo, qui a montré dans son étude sur quel mauvais critère se sont fondés les rédacteurs, et conclu que la majorité des études publiées constituaient un exemple scolaire de ce qu'il ne faut pas faire pour aborder l'étude des œuvres de jeunesse de Marx. Rappelant les objections de Zanardo, les auteurs soviétiques font remarquer aimablement que l'on comprend parfaitement que Zanardo veuille insister sur l'historicité dans l'étude des œuvres de jeunesse de Marx, autrement dit souligner la nécessité de tenir compte de toute l'histoire des interprétations du marxisme, et de se garder de toute déviation dogmatique; mais, ajoutent-ils, ce qu'on ne comprend pas toujours, c'est la « position de Zanardo quand il exhorte à la lutte contre le dogmatisme, et la 'direction de frappe' qu'il a choisie » (p. 34).

Les deux auteurs soviétiques expliquent ensuite les raisons de leur désaccord. D'après eux, on trouve souvent dans la littérature bourgeoise des assertions selon lesquelles les auteurs non marxistes auraient fait plus pour l'étude des œuvres de jeunesse de Marx et de l'histoire du développement de la pensée marxiste que les marxistes eux-mêmes, ce qui devrait empêcher que l'on divise les chercheurs en camps idéologiques. Cette opinion, comme le montre Zanardo, trouve parfois des échos jusque chez les marxistes. Témoin Zanardo lui-même. La vérité cependant est toute différente.

Naturellement, ajoutent-ils, on peut aussi trouver parmi les auteurs non marxistes des personnes soutenant des points de vue progressistes et pouvant donner des analyses utiles, mais ce sont des exceptions qui ne changent rien à la disposition générale des forces qui s'affrontent. Il est en outre inexact de dire qu'en U. R. S. S. le marxisme rejette tout point de vue venu de l'extérieur, qu'il ne tient pas compte des contributions de la culture contemporaine, et qu'il est isolé du monde qui l'entoure. Au contraire, le dialogue avec l'extérieur a toujours existé, et comme il arrive toujours dans les cas de ce genre, les parties en présence ont apporté chacune leurs arguments. Donc, l'« échange de vues » (et les deux auteurs soviétiques mettent



l'expression entre guillemets) a toujours existé, mais »dans la polémique, ce qui est essentiel, ce n'est pas l'échange des idées, mais la lutte contre les attaques des idéologues bourgeois pour la victoire des conceptions communistes« (p. 35). Et les auteurs de conclure par cette phrase qui donne le ton à tous leurs articles: »Les marxistes rejettent résolument les principes de la coexistence idéologique«.

On voit au premier coup d'œil tout ce que cette conception d'une exclusivité idéologique proposée et pratiquée par les deux auteurs soviétiques a de sectaire et d'anti-dialectique, et comment, en raisonnant de la sorte, ils haussent leur point de vue au rang des vérités absolues et irréfutables. A quoi aboutit ce point de vue, Kandel et Karpouchine le montrent d'une façon toute scolaire dans leur polémique avec Zanardo. Sous prétexte de défendre le marxisme, dans une lutte sans merci contre l'idéologie bourgeoise, ce que l'on défend en fait, ce sont des formules le plus souvent conservatrices, dogmatiques et vétustes, comme par exemple dans le domaine de l'art, les images d'Epinal et l'apologétique petites-bourgeoises, et dans le domaine des sciences sociales, un point de vue de méfiance à l'égard des recherches récentes faites sur l'homme et sur le monde dans lequel il vit, méfiance qui a pour prétexte le peu de place donnée à la vérité dans ces recherches ou autres choses du même genre.

Les auteurs soviétiques s'étonnent tout particulièrement de voir Zanardo accorder tant de crédit aux œuvres de jeunesse de Marx et se tenir »prêt à glorifier ces points de vue comme le sommet de la pensée philosophique et humaniste de Marx« (p. 36). Et l'on sait très bien, disent-ils plus loin (p. 38), quels sont ceux qui se réclament si obstinément des œuvres de jeunesse de Marx: ce sont les défenseurs de »l'humanisme abstrait«; et on sait que Marx et Engels ont mené une »lutte violente et implacable« contre »la phraséologie abstraite humaniste et sentimentale«. Aussi n'est-il pas étonnant que Zanardo se garde bien de citer les déclarations postérieures de Marx et Engels sur leurs propres écrits de jeunesse.

Nous ferons ici deux remarques qui souligneront le degré d'objectivité et le niveau de raisonnement de Kandel et Karpouchine: a) dans l'ardeur de la lutte, ces représentants du marxisme créateur faussent tout à fait le sens de ce que Zanardo dit à propos des écrits de jeunesse de Marx (cf. par exemple l'étude de Zanardo traduite par nous, pp. 1326-1329); b) pour étayer leurs thèses sur ce qu'ils nomment avec prudence »certaines lacunes« des œuvres de jeunesse de Marx et Engels, il se réfèrent à deux déclarations d'Engels concernant ses œuvres de jeunesse. Pour Marx, ils se contentent d'ajouter laconiquement que l'on connaît des »déclarations autocritiques analogues« faites par lui. Un point c'est tout. Comme ils ne savent que faire de certaines déclarations du »vieux« Marx dans lesquelles celui-ci parle de façon positive de ses œuvres de jeunesse, ils les passent tout simplement sous silence, tout en n'hésitant pas à reprocher à Zanardo de »s'éloigner des exigences de l'analyse scientifique«. Bel exemple de la conscience de ces savants!

Kandel et Karpouchine rejettent résolument le point de vue affirmant l'existence de différentes formes de marxisme, soulignant que le marxisme est un et créateur et qu'il ne peut être question que de la

lutte entre marxisme créateur et marxisme dogmatique (donc, ils reconnaissent bien, d'une certaine façon, au moins deux marxismes). Selon eux, il existe bien une certaine spécificité dans la solution marxiste de certains problèmes à l'intérieur de certains pays, mais comme le marxisme «n'est pas seulement une conception du monde, mais aussi une science exacte», il en résulte que ces lois scientifiques, comme toutes les lois scientifiques, ont une valeur générale. Reste à savoir comment ces lois générales se manifestent dans le détail pour tel ou tel pays: c'est le seul point sur lequel on puisse discuter. Et Zanardo, divisant le marxisme en marxisme européen-occidental et marxisme soviétique, ne fait que reprendre la position du marxisme autrichien, contestée par l'histoire «montrant l'importance historique mondiale de l'enseignement léniniste». Les auteurs soviétiques soulignent que Zanardo en général mésestime l'«héritage idéologique» de Lénine, et que c'est la raison pour laquelle il peut affirmer qu'il y a dans le marxisme un courant léniniste et un courant gramsciste, comme si les vues de Gramsci étaient autre chose que le résultat de l'analyse du marxisme-léninisme et son application aux situations italiennes.

Les auteurs soviétiques font preuve ici, pour parler poliment, d'une extrême ignorance. Gramsci se disait lui-même, il est vrai, l'élève de Lénine, et il a insisté, pour parler comme les auteurs soviétiques, sur l'importance historique mondiale du léninisme, mais il était en même temps un penseur original, comme le fut d'ailleurs aussi Lénine. Par exemple, la position de Gramsci en ce qui concerne les bases philosophiques du marxisme est différente de la position philosophique de Lénine dans *Matérialisme et Empiriocriticisme*, différente et même opposée, ce qui n'a pas fait mettre en doute l'importance historique mondiale du léninisme. Cependant, quand Zanardo, justement parce qu'il estime sans prix la contribution apportée par Lénine au marxisme, note qu'on a assisté, après la mort de Lénine, à une «chute de la pensée créatrice», les auteurs soviétiques lui reprochent alors d'ignorer les succès de l'U. R. S. S. dans les domaines de l'agriculture, de l'industrie, etc...

Les deux auteurs passent ensuite à la question de la théorie marxiste de l'homme. Selon eux, Zanardo, s'appuyant sur Sartre, affirme que le marxisme n'a pas de théorie de l'homme (le lecteur pourra vérifier qu'il ne le prétend nulle part). Et ce serait la raison pour laquelle Zanardo plaide le retour aux œuvres de jeunesse de Marx, le sens de ce retour étant que le marxisme doit être complété par «l'humanisme abstrait, l'individualisme et la théorie des valeurs ou axiologie».

Pour finir, les auteurs soviétiques analysent «ce qu'on appelle le problème de l'aliénation», comme ils disent: la littérature bourgeoise consacrée aux œuvres de jeunesse de Marx veut prouver que l'aliénation n'est pas seulement liée à la société capitaliste, mais à la production en général.

Nous n'étudierons pas la façon dont le problème est abordé par les philosophes bourgeois, mais signalerons que les auteurs soviétiques traitent d'emblée le problème de l'aliénation d'une manière pour

le moins simpliste. D'après eux, l'aliénation ne serait liée qu'à des rapports de classe capitalistes.<sup>4</sup> C'est la raison pour laquelle Kandel et Karpouchine n'arrivent pas à comprendre comment Zanardo peut voir dans l'aliénation la clé du rapport qui existe entre la pensée du »jeune Marx« et celle du »marxisme mûr«. Mais Zanardo va encore plus loin, et, à la consternation de ces »représentants du marxisme créateur«, affirme que des formes spécifiques d'aliénation apparaissent même dans le socialisme, ce qui rend nécessaire l'étude du rôle joué par le parti, l'état et autres institutions. Kandel et Karpouchine remarquent que les assertions de Zanardo auraient eu »un certain sens« si on les avait appliquées à l'époque du culte de la personnalité, mais qu'à l'heure actuelle, à un moment où le parti mène une lutte implacable contre le dogmatisme et les effets du culte de la personnalité, elles sont tout simplement dépourvues de toute signification et rien d'autre que la reprise des thèses bien connues de la littérature philosophique bourgeoise et révisionniste.

Quel est donc, se demandent pour finir Kandel et Karpouchine, le véritable sort historique des idées du jeune Marx? Eh bien, ces idées, c'était le début, la graine d'où devait sortir le développement futur du marxisme. C'était ensuite le théâtre de la lutte acharnée menée par les marxistes contre les idéologues bourgeois pour une interprétation exacte de l'héritage de Marx et une compréhension profonde du marxisme contemporain. Voilà tout ce que trouvent à dire ces représentants du marxisme créateur et ces adversaires acharnés du dogmatisme.

### 3.

On voit que le raisonnement des auteurs soviétiques laisse peu d'espoir quant aux chances de succès d'une confrontation des positions. Leurs thèses sont catégoriques, définitives, et, de plus, trop générales. En outre, les auteurs soviétiques, comme le remarque d'ailleurs Zanardo lui-même, donnent de plusieurs de ses positions des explications arbitraires et faussées, ce qui n'est pas pour faciliter une confrontation fructueuse. Zanardo fait justement remarquer, non sans ironie, au début de sa réponse, qu'»il suffit de changer légèrement de place, de faire passer certains termes du monde des suppositions et des définitions habituelles dans celui des choses pour les examiner et les définir de nouveau (nous ne disons pas nier), pour être rejeté, par les représentants du marxisme créateur, dans le camp des critiques du socialisme ou dans le camp de ceux qui conseillent aux pays socialistes on ne sait quelle politique« (p. 301).

Zanardo commence par répéter sa thèse selon laquelle les différences d'appréciation de la destinée historique des œuvres de jeunesse de Marx sont en fait des différences d'appréciation de l'histoire et

<sup>4</sup> Cf. par exemple J. S. Narski, *Sur le développement historico-philosophique de l'aliénation*, dans »Filosofskije nauki«, 1963, 4, et J. N. Davydov, *H. Lefebvre et sa conception de l'aliénation*, dans »Voprosy filosofii«, 1963, 1. Narski soutient par exemple que l'élargissement de la catégorie de l'aliénation au socialisme est propre à de nombreux révisionnistes.

du destin du socialisme, répondant par là aux auteurs soviétiques selon lesquels les divergences d'opinion des marxistes eux-mêmes sur les œuvres de jeunesse de Marx seraient le fait d'une connaissance insuffisante des données permettant d'étudier la formation des idées de Marx. Cette position, dit Zanardo, réduit toute l'affaire à «une question philosophique abstraite». On peut soutenir aussi que les œuvres de jeunesse, pour le mouvement socialiste contemporain, ont un sens indéterminé, autrement dit, fournissent un nombre limité de formules générales susceptibles d'être réduites à l'idée générale de communisme. Mais puisque le mouvement vit une phase transitoire, la phase de la recherche d'une orientation solide, c'est justement cette élaboration de «notions générales» qui lui est nécessaire. A une époque où le socialisme soviétique voit s'achever l'une des phases de son développement; où l'édification du socialisme est en train de se faire dans différents pays qui sont partis de leur propre spécificité, découvrant les limites et les contradictions de l'expérience soviétique; où l'on se demande, dans les sociétés occidentales possédant une tradition culturelle et un mouvement révolutionnaire, ce qu'est le marxisme et où il mène; à cette époque-là, on comprend que la nécessité se fasse sentir d'élaborer les notions générales de base, en dehors des limites qui ont pu jusqu'à présent tenir le mouvement enfermé. Quantité de questions se posent de nouveau, que l'on considérerait comme résolues; et l'on découvre que ce que l'on croyait être des principes et des lois générales ne s'appliquait en fait qu'à une situation spécifique bien déterminée.

A la différence des auteurs soviétiques qui considèrent que les principes généraux du mouvement sont élaborés et définis clairement dans les documents du XX<sup>e</sup> congrès et par les décisions des conférences des partis communistes et ouvriers de 1957 et de 1960, Zanardo écrit qu'il est urgent que soient élaborées et éclairées les questions suivantes: où en sont la démocratie et la culture dans les pays capitalistes; quelles formes revêt aujourd'hui dans ces pays-là la lutte des classes; comment réaliser l'unité des mouvements socialistes de certains pays ou blocs; quel est le sens de la thèse sur la signification internationale du léninisme et de l'expérience soviétique; quels rapports y a-t-il entre socialisme et démocratie, entre révolution et liberté; quel est le fondement essentiel du marxisme, et quelles sont ses possibilités de développement. Ce n'est pas que les recherches à ce sujet fassent défaut, mais elles n'ont pas été menées jusqu'au bout.

Zanardo passe ensuite à la description de la situation dans le monde occidental. Il souligne qu'il n'existe ni connexion des différents mouvements socialistes du monde occidental entre eux, ni connexion entre ces derniers et les mouvements anti-colonialistes et de libération, ou la politique des pays socialistes. Il ajoute qu'on peut difficilement escompter pour le moment que le mouvement révolutionnaire occidentale prenne un tournant plus important, et que le capitalisme a fait preuve d'une grande auto-discipline et de capacités certaines dans la compétition. Si la révolution ne se fait pas d'une façon, elle peut se faire de l'autre. Comme le montre l'expérience des vingt dernières années, la lutte pour le socialisme peut s'accompa-

gner d'une connaissance de la situation approfondie jusqu'au détail, et du développement à différents niveaux des éléments démocratiques et socialistes à l'intérieur de la société bourgeoise. Il faut définitivement se libérer de l'illusion de l'attentisme et de ce type d'internationalisme qui n'a fait qu'empêcher l'élaboration d'une politique concrète et réaliste du mouvement révolutionnaire. Le monde capitaliste, avec ses institutions et ses forces tendues vers tant de directions variées, n'est pas une «pure et simple entité négative».

C'est là précisément que se pose la question de savoir ce que signifie en fait la formule sur l'impossibilité de la coexistence idéologique; quels rapports y a-t-il entre «marxisme et non-marxisme»? Entre «marxisme et idéologie bourgeoise»? Ces rapports se réduisent-ils à une simple opposition abstraite? Selon Zanardo, il ne s'agit pas de rapports d'opposition mais de contradiction: «L'opposition», dit-il, «est à l'intérieur du tout, mais ne l'épuise pas». Il faut enfin définir le contenu de certaines notions. Il est bien certain que si l'on veut à tout prix que l'expression «non-marxisme» ait le sens d'«idéologie bourgeoise», il est facile d'appeler «fictions démagogiques» le résultat de nombreuses recherches scientifiques faites en occident, ou les différentes institutions qui procurent à la population une certaine liberté et un certain bien-être. Zanardo va plus loin: «Il existe, dit-il, entre marxisme et non-marxisme, mais aussi entre marxisme et «ce qu'on appelle en général idéologie bourgeoise», des éléments d'unité, des processus de convergence, des aspects non d'opposition abstraite, mais de variété intégrative». (p. 308).

Réduire à un certain plan les possibilités de coexistence, en contestant toute possibilité de médiation sur le plan de l'idée, cela revient à réduire la coexistence à une «coexistence abstraite», ce qui conduit nécessairement à l'opposition complète. Zanardo considère que la faute essentielle de ce marxisme-là est d'examiner la réalité à travers un certain nombre de formules abstraites, ce qui l'empêche de comprendre et l'idéologie bourgeoise et l'idéologie marxiste.

Cependant, que veut le marxisme occidental? Il veut avant tout être l'analyse de certains phénomènes, et non un schéma; il ne met pas l'accent sur un caractère unilatéral; il veut être, en même temps qu'une analyse complexe, l'idéologie de la révolution prolétarienne. Mais il va encore plus loin: «Il veut être le principe de l'émancipation totale de l'homme, le principe du développement total de la science, donc pas une totalité fermée et abstraite, mais la tendance vers la totalité» (p. 310). En d'autres termes, il veut intégrer en lui-même tout ce qu'il y a de progressiste et de moderne dans la société et dans la culture bourgeoises. En ce sens, le problème de la coexistence idéologique ne se pose pas pour lui comme pour les deux autres soviétiques.

«Le rapport avec le non-marxisme, avec l'idéologie bourgeoise, avec les institutions bourgeoises, avec l'humanisme et le rationalisme de la culture bourgeoise, doivent être définis par un réseau de catégories bien plus complexe: l'opposition, la lutte, la discussion, la médiation, l'acceptation, l'accord» (p. 310).

Résoudre ce problème de façon satisfaisante, c'est-à-dire en échappant d'une part aux dangers du réformisme et de la phraséologie abstraite sur l'homme et la liberté, et de l'autre aux dangers de simplification dogmatique, telle est la tâche du marxisme européen-occidental.

Le second problème, lié étroitement au premier, et sur lequel insistent aussi les auteurs soviétiques, est celui de l'unité du mouvement. Les solutions proposées par Kandel et Karpouchine montrent à quel point ils sont loin de comprendre quoi que ce soit à la situation actuelle, et en particulier à la situation de l'Europe occidentale. Par exemple, tout en permettant l'originalité et la variété de la pratique, ils défendent vigoureusement l'unité de la théorie et des «lois générales», introduisant dans ces «lois générales» des conceptions conservatrices. Ils soutiennent qu'il existe dans le marxisme un principe d'orientation idéologique universellement accepté, citent les décisions des conférences des partis communistes et ouvriers de 1957 et 1960, et ne veulent pas voir que les différentes tendances du mouvement ont abouti à des conclusions différentes. Or l'unité du mouvement ne peut se réaliser que dans le respect de la spécificité, des forces, de «la révolution et de la culture» propres à chacun, sans perdre de vue «la catégorie du mouvement et de la société propres à chacun, et les grands buts du communisme» (p. 313).

Après ces quelques considérations générales, Zanardo aborde la critique du passage de l'article traitant la question du socialisme et du marxisme soviétiques. C'est ici que la non-criticité et l'apologétique des auteurs soviétiques atteignent leur point culminant. Etant donné que des notions telles que l'essence de l'homme, la libération de l'homme – notions caractéristiques des œuvres de jeunesse de Marx – sont représentatives pour eux de l'idéologie humaniste abstraite; étant donné qu'ils considèrent que l'aliénation n'est possible que dans le capitalisme; il est logique qu'ils voient leur propre réalité comme renfermant toutes les valeurs et qu'ils aient à son égard une attitude apologétique. Leur raisonnement sur le culte de la personnalité est caractéristique. D'après eux, un bond séparerait le marxisme et le socialisme soviétiques d'aujourd'hui et ceux de l'époque du culte de la personnalité. Avant, c'était le règne de la violence; maintenant, le corps nocif a été éliminé, l'organisme du parti et de l'état est sain, tout est positif. Pas un instant ils ne mettent en doute l'existence de ce bond. Ils négligent le fait que «l'époque stalinienne a laissé des traces profondes dans la vie sociale, politique et intellectuelle du pays» (p. 318). Ils négligent le fait que «ce même ancien bloc de situations et de difficultés objectives et subjectives qui était hier à la base de ce qu'on appelle le culte de la personnalité, se trouve encore aujourd'hui, après avoir subi de relatives transformations, à la base des contradictions actuelles de la réalité soviétique dans le domaine de la pratique et de l'idée» (p. 318). Et les déclarations non-critiques et outrecuidantes sur la révolution antidogmatique sabotent cette révolution et l'empêchent de s'accomplir jusqu'au bout.

Nous avons vu que, selon Zanardo, le parti prolétarien peut apparaître comme une forme d'aliénation. Kandel et Karpouchine répondent avec indignation au nom du parti qui « assure au peuple des droits qui contribuent au maximum au développement complet de la personnalité et à une participation plus étendue aux affaires de l'état et de la société » (voir article cité, p. 44).

Zanardo rétorque qu'« on pourrait dire la même chose d'un monarque éclairé et paternel » (p. 320), faisant remarquer qu'il ne vient même pas à l'idée des auteurs soviétiques que l'unité de la société socialiste doit signifier aussi la non-unité, et la discussion de toute autorité quels que soient ses mérites; que le but poursuivi est « de libérer les hommes de toute aliénation et de tout patronage; et que nous devons aller seuls au communisme, sans qu'on nous y mène par la main » (p. 320).

Zanardo arrive pour finir à la conclusion suivante: « Il existe une position qui a rejeté les dures formules du stalinisme, et qui, tout en affirmant qu'elle est ouverte et créatrice, tend à s'enfermer dans un dogmatisme d'un type nouveau et dans la considération passive de la phase actuelle du nouveau cours de la vie soviétique; et il existe une position qui tend à rester ouverte, à regarder vers l'avenir, à développer les possibilités de pensée critique qui ont été conquises » (p. 324). Zanardo estime en plus que c'est précisément la caractéristique de la situation actuelle en Union soviétique. Cet aspect des événements qui se sont déroulés après le XX<sup>e</sup> congrès engage Zanardo à penser qu'il fait œuvre utile en montrant la nature et les conséquences de ce néo-dogmatisme dont Kandel et Karpouchine sont les représentants, et que c'est une façon de venir en aide à ceux qui continuent à avoir une pensée critique.

#### 4.

En exposant les principaux moments de la polémique entre Zanardo et les auteurs soviétiques, nous avons fait quelques observations critiques qui montrent clairement quelle est notre position, et sur lesquelles il nous semble inutile de revenir. Il nous paraît plus important d'ajouter pour finir quelques considérations d'ordre général se rapportant de près ou de loin à cette discussion.

Les causes des nombreux différends et controverses que l'on observe actuellement à l'intérieur du marxisme et du mouvement qui s'en réclame, sont à chercher dans les divergences de conception et d'interprétation de la pensée de Marx, et dans les différences de conception et d'interprétation des processus réels et de la formation spirituelle de notre temps. Pour qu'une pensée reste vivante, c'est-à-dire susceptible d'apporter des réponses aux questions posées par une époque donnée et d'indiquer l'orientation des mouvements sociaux, elle doit revenir sans cesse sur ses postulats de base et supposer, à partir du réel donnée, ce qui n'est pas encore, mais qui peut et doit être. Cela suppose qu'elle ne se transforme jamais en un système clos et fini dont la cohérence formelle soigneusement élaborée reste-

rait sourde aux contenus nouvellement apparus. Cela veut-il dire que cette pensée, avec les changements apportés par les événements et les corrections complémentaires et transformations qu'ils lui imposent, pourra en fin de compte devenir méconnaissable en ce qui concerne son origine? C'est possible. Cependant, le trait caractéristique d'une pensée éminemment historique sur une époque est son actualité et sa permanence, tant qu'existeront les problèmes qu'elle exprime ou résout et tant qu'en les exprimant elle travaillera à leur solution réelle. Tel est le marxisme. Les disciples et interprètes de l'héritage de Marx, conscients des pièges et des dangers du dogmatisme, ont depuis longtemps déjà attiré l'attention sur ce point: »Puisque cette doctrine est en soi *la critique*, elle ne peut être continuée, appliquée et corrigée que *critiquement*. Puisqu'il s'agit de la recherche et de l'approfondissement de certains processus déterminés, il ne saurait y avoir ni catéchisme ni généralisations schématiques valables pour l'éternité«. (A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Bari, 1953, p. 25). Et Labriola arrive à cette conclusion très actuelle: »Le matérialisme historique s'élargira, s'étendra, se spécifiera; il aura sa propre histoire. Et peut-être aura-t-il dans certains pays des modalités et des colorations diverses...« (Ibid., p. 40).

De même que le marxisme est né des problèmes posés par l'histoire contemporaine et non d'une simple fantasmagorie intellectuelle dont les déductions seraient de nature périphérique, de même l'enrichissement, le développement et la correction des thèses du marxisme sont déterminés directement par l'apparition des nouveaux problèmes nés du dynamisme du développement historique. Cette simple vérité n'est pas toujours présente à tous les esprits, ce qui crée d'énormes malentendus qui s'expriment tantôt par l'aspiration à la dogmatisation de certaines connaissances, tantôt par un glissement vers le relativisme empirique. On ne saurait dire qu'il n'y a pas eu dans l'histoire du marxisme une exigence constante de ce qu'on appelle le développement créateur du marxisme. Bien plus, cette exigence a été soulignée par ceux qui n'étaient pas les purs défenseurs des formules et des connaissances dépassées. Le paradoxe était le suivant: tandis que, historiquement parlant, on signalait avec le plus grand soin dans la détermination de la formation du marxisme toutes les composantes sociales et théoriques (par ex. »Les trois sources du marxisme«) qui constituaient le postulat de cette formation, mettant ainsi l'accent sur son historicité, en ce qui concernait son sort à venir, le marxisme était traité le plus souvent, en dehors de tout sens historique, ne devant venir que pour servir d'illustration à des lois découvertes une fois pour toutes.

Dans toute cette affaire, nous considérons qu'il est nécessaire de mettre l'accent sur trois moments importants, qui font partie intégrante de ce que nous pourrions appeler la fossilisation du marxisme. Il y a d'abord ce fait inconcevable que non seulement toute la richesse de pensée offerte par l'œuvre des fondateurs du marxisme n'a pas été utilisée, mais aussi que certains aspects essentiels de cette œuvre ont été considérés comme des bavardages abstraits et idéalistes (par exemple la position envers ce que l'on appelle les œuvres de jeunesse



de Marx). Il s'ensuit que la philosophie marxiste était brièvement expliquée comme une philosophie matérialiste classique et qu'on soulignait avec entêtement l'originalité, l'autonomie et la supériorité de la philosophie marxiste sur toutes les autres philosophies, sans dire en quoi consistaient cette autonomie et cette supériorité (exemple: presque tous les types de matérialisme dialectique et historique systématiquement exposés par Bouhkarine, Staline, Leonov, Politzer, etc., et chez nous par Kosanović, Mandić, etc.).

Deuxièmement, le dynamisme du cours de l'histoire mettait sans cesse à l'épreuve le marxisme, en tant que conception du monde et théorie essentiellement critique du développement social, exigeant de lui non seulement la vérification des postulats déjà existants, mais aussi l'élaboration de nouveaux postulats théoriques conformes à la réalité historique. Pour des raisons très complexes dont l'analyse n'est pas possible ici, le marxisme s'est trouvé souvent relégué sur une voie de garage, et sous son nom circulaient les formules dogmatiques ou pragmatiques les plus diverses. Bien que l'on eût maintes fois ouvertement souligné la nécessité de la hardiesse créatrice, de la critique et de l'approfondissement des nouvelles recherches, les procédés appliqués étaient souvent à l'opposé de ces déclarations. La dialectique est devenu un mot courant chez de nombreux activistes, et en fait, les réactions politiques les plus éphémères, formulées pour une occasion ou pour une autre, se transformaient en dogmes intangibles.

Troisièmement, l'autonomie dans sa conception dogmatique et la «pureté de classe du marxisme» ont abouti très souvent à un point de vue non historique sur tout ce qui, au sens théorique, précédait le marxisme, et à une position soupçonneuse à l'extrême envers tout ce qui apparaissait parallèlement au marxisme et en dehors de lui. Il était normal que les esprits ainsi disposés en arrivent à se fermer à de nombreuses expériences nouvelles et à appauvrir la thématique du marxisme. Si le marxisme doit être la véritable pensée de notre époque et présenter sur les autres doctrines la supériorité de saisir et d'exprimer dans sa complexité le mouvement historique, offrant ainsi la théorie la plus complète et la plus efficace d'évolution humaniste, alors sa tâche est d'intégrer, de manière critique, dans son système de connaissances les efforts et les résultats de la pratique humaine totale. Et rien, ne peut lui nuire davantage que la disqualification politique irréfléchie, pseudorévolutionnaire, des recherches qui ne se font pas, à la base, dans une perspective marxiste, ou même qui se font à l'opposé du marxisme. Aussi pour les marxistes authentiques, l'alternative pour ou contre ce qu'on appelle la coexistence idéologique est-elle tout autre que ce que peuvent en penser les dogmatiques. Pour parler le langage de la propagande de combat si cher aux dogmatiques, nous dirons que le marxisme n'a pas besoin de se replier sur son propre terrain et de s'y retrancher, puisque son ambition est de devenir la pensée universelle de tous ceux qui luttent pour l'image réelle de la communauté humaine, et qu'il doit se libérer des restes d'une mentalité sectaire et subalterne pour prendre l'initiative d'un dialogue ouvert avec toutes les expériences et les frapper de son sceau.

## SOCIALISM AND HUMANISM

by *Zagorka Pešić-Golubović*

When discussing Socialism today, in conditions that differ essentially from those in which the scientific theory of Socialist society was created, we must ask the question: how should Socialism be defined today in order to represent a more humanistic society in comparison with other social systems. In other words, there is a need to revise the principles and ideals on the basis of which Socialist society is being developed, i. e. to find a reply to the question whether they are sufficiently broadly defined and humanistically founded to be able to form, even in the present changed conditions, the foundation of a new humanistic society.

This problem has acquired importance for two reasons: (1) there were major changes between the 1840's and the end of the first half of the 20th century, not only because the capitalist world, unified until then, had become differentiated, and because the first Socialist countries had emerged, but also because there were changes in the capitalist world itself; that arose the question of the relationship between capitalism and Socialism as systems; (2) there exist great differences in the Socialist world, both in the objective conditions of historical development and in the subjective conceptions of the aims and tasks of Socialism, which have led to clashes and differences that have often called in question the basic values of Socialism as a humanistic society. This situation, which, in comparison with Marx's own time, is new and in many respects unexpected, has led to the necessity to determine more precisely what Socialism means, and what new achievements it brings in comparison with a developed capitalist society.

Such a re-assessment is a pressing need, not only because Stalinist practice has introduced confusion in the idea of Socialism, turning the Socialist system into a monstrous machine for the suppression of personal liberties and man's individuality; it is indispensable also because current differences in the workers' movement have introduced new confusion in the basic principles of Socialism. But this need is important for us primarily because certain problems and dif-

faculties in the Socialist practice of our society suggest that the aims and tasks of our everyday policies are not always based on clearly defined principles of Socialism, i. e. humanism.

In Marx's time the task of determining the perspective of a new society was dictated by the character and the contradictions of 19th-century capitalism. The capitalism in the period of prime accumulation, as the embodiment of ruthless exploitation and the denial of the political rights of the working class, was opposed by Socialism. With aims and ideals, which could be defined only within the given terms, Socialism meant a striving for the solution of existing historical contradictions. Marx and Engels and, later on, Lenin, in works that amounted to a direct outlining of the aims and tasks of the Socialist revolution, therefore, defined Socialism primarily in the sense of the economic and political liberation of the working class. From this historical perspective, Engels described what the new social system should be like in the following words: »First of all it will take over control of industry and generally of all branches of production from single individuals who are competing with one another and, instead, all these branches of production will be controlled by society as a whole, i. e. in the name of society, according to a social plan, and with the participation of all members of society. This means it will abolish competition and replace it by association ... Private ownership will also have to be abolished and replaced by the common utilization of all means of production and by the distribution of all products according to mutual agreement, i. e. by what is called »community of goods«.<sup>1</sup> On this basis Engels defined the principles of Communism;<sup>2</sup> these principles ranging from the limitation of private ownership and the expropriation of land and industrial property to measures of social welfare and to the implementation of the obligation of all members of society to work, did not exceed the upper limit set by 19th-century capitalism. These lines were followed by Lenin in his order: Soviets + electrification = Socialism, which defined the Socialist perspective of political and industrial revolution.

How does Socialism stand today as opposed to contemporary capitalism, and what is the Socialist perspective in the light of the changes that have taken place in the capitalist world? Many of the objectives, aspired to by the working class in the name of Socialism in the 19th century, have been realized in the most highly developed capitalist countries: in the United States, the United Kingdom and other developed capitalist countries one can no longer speak of the exploitation of the working class in the classical sense, in the manner whose harshness is so movingly recorded on so many pages of *Das Kapital*. Economic poverty in the forms described by Marx has also vanished from these countries, and the average earnings of poor workers, for instance in the United States, are on the level of the high living standards of workers in undeveloped countries; the working class in developed capitalist countries has an increasing share in the distri-

<sup>1</sup> F. Engels, »Grundsätze des Kommunismus« (»Principles of Communism«), K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 4, pp. 370–371.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 373–374.

bution of social wealth: developed capitalist society has become much more »open« and socially flexible; the working day has been reduced to 40 hours per week; free elementary education and an effective system of social insurance and health protection have been introduced; democratic forms of government and forms of workers' participation in the management of industrial enterprises are being developed; etc.

And yet, despite such undreamed-of advancement, can we say that modern capitalist society has solved the basic problems of man? I should like, in recalling those studies of modern American society by the sociologists C. W. Mills, D. Riesman, W. White, E. Fromm and others, to suggest that the question of the alienation of modern man is just as much to the forefront today as it was in Marx's time, because man is faced with problems of so much greater complication and difficulty that they primarily threaten his mental health. The economic and political prosperity achieved in modern capitalism cannot form an adequate basis for a humanistic society.

However, do problems arise merely from the fact that capitalism is unable to bring about radical economic and political liberation? Or, to put the question in a different way: can Socialism be defined only as a more consistent realization of economic and political liberation – in order to be a humanistic society?

If we look at the problem in the light of our own historical era, we shall have to ask: if Socialist society fails to define its aims on a deeper humanistic basis, will it not be faced with similar difficulties in solving contemporary problems of man, which have become acute in developed capitalist countries, once it itself leaves the phase of a low level of development of economic and political conditions? If man is not only *homo economicus plus homo politicus* but also something more, i. e. man with his multiform needs, then economic and political emancipation are only part of man's total emancipation and cannot be identified with it; thus Socialism as well, if it aspires to be a humanistic society, cannot limit itself to partial aims of man's liberation. In view of this fact, Socialism cannot be defined today exclusively by means of economic and political categories, because the Socialist system does not rank higher (on a humanistic scale of values) than the capitalist one, only and exclusively because of the prospect it offers of more comprehensive technical prosperity and a more profound economic and political liberation, but above all because it is based on more valuable humanistic and moral principles which can ensure a more radical solution of the fundamental human problems.

Socialist revolutions have until now taken place in undeveloped countries and this imposed the need to give priority to economic and political objectives. This situation has caused the restricted nature of the definition of the aims and ideals of Socialism. However, the changed conditions of today demand a re-appraisal of the values, aims and ideals in whose name Socialism is being developed, and for a clearer definition of humanistic principles and their incorporation in the political theory and practice of Socialist societies. A

starting point in this task should be Marx's anthropological conception which implies that Communism should form a *revaluation of the human personality* through the liberation of human work. In discussing the necessity of changing social structures and social relations by means of Socialist revolution, Marx does not set this as an end but only as a condition for bringing about the complete emancipation of man: »Revolutions require a *passive* element, a *material* basis. In a nation, theory always becomes reality only to the extent to which it is the realization of its needs . . . Will theoretical needs immediately be practical needs? It is not enough that thought should strive towards realization; reality itself must go in the direction of thought.«<sup>3</sup>

Socialism as the creation of a humanistic society cannot be only the realization of material and political conditions, which form the external side of man's liberation; its specific nature lies in the fact that it must bring this liberation to completion. Modern society, based on technical civilization, which leads to a growing partialization of work and an increasingly developed organization of all forms of social life and activities, carries within itself the dangers of dehumanization and depersonalization. Such tendencies should be opposed by Socialist society. Of course, Socialism cannot oppose the development of technology and social organization, because these are conditions for the more effective functioning of the complex social systems of the modern world. But Socialism can and must find ways to avoid all the harmful consequences of modern technical development. In order to bring this about it is necessary to draw all conclusions from the present limitation of aims and tasks of the Socialist revolution. In order that Socialism shall be a more humanistic society than that formed by contemporary capitalism, it must overcome the limitations of its initial steps and build a more humane scale of aims and values, reasserting man as the highest social value. Against the demand that personal interests should be sacrificed to social interests, Socialism must establish the equality of personal and social interests.<sup>4</sup> But the one-sidedness of the Socialist conception can be completely overcome only if we determine what type of man Socialist society wants to create. The revaluation of the human personality, called for by Marx, does not mean only the creation of man »with a full stomach« and a high standard of living nor the political liberation of citizens of the state. Marx equally calls for the revaluation of *human needs* which have become impoverished and limited merely to partial biological needs and so lack genuinely human significance. This is best illustrated in Marx's text where he states that »what is human becomes animal and what is animal becomes human«,

<sup>3</sup> K. Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« (»A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law«), K. Marx, F. Engels, *Werke*, Band 1, p. 386.

<sup>4</sup> Stalinist ethics were based on the contradiction between social and personal interests, and proclaimed the superiority of social interest as a fundamental principle of Socialist morality. Even Marxists in the Soviet Union today regard as monstrous the view held by the Chinese Communists: that only that society can be called Socialist which ruthlessly stifles all that is personal in man.

because in capitalist society man feels himself to be living to the full only in his animal functions, and thus the elementary needs, being left out from the complex of more highly developed human needs, remain on the level of animal needs.

Therefore when analysing the alienation of man Marx does not do so purely from an economic and sociologic point of view, but also from an anthropological aspect, showing that alienation in the sphere of human needs forms the basis of his entire alienation. Man experiences alienation in the work process because work has ceased to be his essential human need; he has become alienated from other men because he has lost the sense of need for other men; he has become alienated from his human »generic« nature, because his universal needs have been reduced to the need for ensuring his physical survival. In following up Marx's work, theoreticians of Socialist society cannot limit themselves to a mere analysis of the external, socio-historical conditions of alienation, but must penetrate to the root of alienation – the alienation of human nature, in order to lay the foundations for the dealienation of man. The Socialist transformation of society becomes a much more complex and responsible task if the view is accepted that it is not enough to change external circumstances alone, but that it is necessary to change man's internal alienated nature and his system of values and ideals.

The explanation of man's alienation and dealienation exclusively by external circumstances (socio-economic and political) is based on the still accepted sociologic assumption that man is the »absolute product of social circumstances«, or, according to E. Fromm, »a blank sheet of paper on which society and culture write their text«. The Socialist theory, which insists that the humanization of man and inter-human relations should be left to the spontaneous effect of socio-economic processes, means, in fact, a rejection of the fundaments of humanism based on Marxist conceptions. Because the realization of Socialism presupposes revolutionary action, whose champions cannot be the unawakened masses but only developed and responsible personalities. And in order to bring about such action, people must experience other much more profound transformations, alongside the transformation of social conditions. Therefore, socio-economic revolution cannot be artificially set apart from the mental and moral revolution as primary and secondary tasks; this means that economic and political liberation cannot be given priority in order to make possible the revaluation of the human personality on the basis of its achievements, for the one does not work without the other.

Marx's view that man is the »totality of social relations« is often taken as confirmation of the sociologic thesis in Socialist theory. But Marx never vulgarized and simplified human nature in the way ascribed to him by some of his followers. The Socialist theory of modern society must take the line that man is neither an automaton nor a passive biological organism which reacts to external stimuli in a stereotyped and instinctive manner. Man does not reflect his environment, he experiences it. It may, therefore, happen that he regards

his alienation, as his subjective experience of external circumstances, as a natural state, and identifies himself with it. This further shows in the alienation of values and ideals, by means of which man projects his life in an alienated way. It is, therefore, necessary to discover the roots of alienation within man himself. But a mere sociological analysis of the alienation will not be enough to fulfil this task; because alienation is not only a social but also a human phenomenon, it must be analysed both from the anthropological and from the psychological aspects.<sup>5</sup>

Marx developed his theory of alienation and dealienation from the point of view of *immanent human needs*, in terms of philosophical anthropology, which has not yet been fully reassessed in Marxist theory. He criticizes what is called »primitive Communism« from the anthropological aspect: the point of the criticism is not that the idea of egalitarianism in these theories is to be taken as a general levelling (*uravnílovka*), but because man has become impoverished in his human needs; that these theories are unable to grasp that a »rich man is, at the same time, a man who requires the totality of man's expression of life«. Marx refuses this idea of Socialism which vulgarizes and simplifies the complexity of human nature, because it reduces man to one of his dimensions, treating him as a bio-physical creature for whom physical existence is the basic problem and orientation.

What are the immanent needs of man as a »species-being« whose revaluation is to be made possible by Socialism as a humanistic society? Marx never described fundamental »generic« needs explicitly, but implicitly developed this idea in the theory of alienation, when he analysed the essential sources of man's alienation. In the first place, Marx puts work as the vital human need, because through work man is objectively confirmed as a human being, but also because it is through work that he experiences the assertion of his human personality. As a creative activity work expresses fundamental human need to change his environment and his human nature, and constantly to transcend what he already has achieved. Marx defined work as the *differentia specifica* of human existence, conceiving it as a process which not only implies man's physical and mechanical impact on nature, but also presents a highly complex process in which not only physical and mental energy are united, but also man's imagination. And in addition to its complexity and universality, work is a specific human activity- above all because it is not a mere means to satisfy other needs, but is a need in itself.

<sup>5</sup> It may be stated that in Socialist societies until recently attention has been focused almost exclusively on the creation of a new social system, i. e. the change of external conditions. What went on in the U. S. S. R. in Stalin's time, when the human personality was often shaped even by means of repressive methods, based on the moral principles accepted at the time, should not be confused with the humanistic tendency to achieve the dealienation of man. The study of man's internal life and the change of his alienated nature was beyond the reach of Marxist teachings. Earlier Socialist theories, ignoring the complexity of human nature, based themselves on an exaggerated belief in the positive character of man, and it was believed that it was enough for Socialism to change the conditions which make man bad. This has led to confusion and to the unanswered question: whence in Socialism suicides, delinquency, neuroses?

Man can realize his universal activity as a social being only. In other words, man realizes his human personality only in community with others. But another man is not an instrument for satisfying needs, but is himself a need for some other individual: an individuum requires another individuum not only in the social process of work and in social co-operation, but as a human being, a friend, an object of love. Only through a developed need for other men, can an individuum realize real sociability and, by establishing direct contacts, overcome those substitutes for sociability such as classes, ranks, state, party, etc. In analysing the alienation of man from man, Marx set the task of overcoming this state of affairs by the realization of genuine human sociability.

Marx understood man as a multi-dimensional being. As such he has the fundamental requirement to keep developing the totality of his being, which includes both »generic« features and individual potentialities. If man is to be able to develop his multi-dimensional nature, the course of his life must not depend on his material existence (it is therefore the task of the Socialist community to free man from the cares of material life, but, at the same time, by creating greater material wealth to free him from the obsessive acquisition of material things). Lest man's life should be directed exclusively towards acquiring material wealth, the Socialist society must try to encourage and develop higher human needs and define such a system of values as will help to overcome the fetishism of material values. This does not mean, however, that Socialism will be able here and now to carry out completely this task. For it should not be forgotten that Socialist countries are still grappling with the problem of bringing about more highly developed material conditions and sufficient amounts of consumer goods. But if the Socialist society fails at the present juncture to define its long-term goals more clearly and to show their relationship to immediate aims, there is a danger that what is condition may turn into purpose, and that the purpose – the liberation of man from all aspects of his alienation, restrictedness and partialization – by being put off for some other and more suitable time, will not be achieved at all. The demand for such a comprehensive human emancipation implies the realization of those social conditions that make such an emancipation possible, for: »man is not an abstract being squatting somewhere outside the world. Man is man's world, the state, society.«<sup>6</sup>

Leaving on one side other specific human needs referred to by Marx, we shall draw attention to only one more, that one which is most alienated in our present-day civilization: the need to evaluate man according to human standards. The drastic alienation of this need was dealt with by Marx in texts on the fetishization of money by means of which everything, including human qualities, can be bought. This topic is also treated by the contemporary sociologist Erich Fromm, who instances advertisements from daily papers, where

<sup>6</sup> K. Marx, »A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law«, K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 1, p. 378.



man is offered like goods whose value can be expressed in terms of money. But the alienation of this need is also reflected in the fact that man is identified with the position he occupies (not with the actual role he plays), and in thus evaluated according to his position rather than according to what he really is.

What consequences have been drawn from Marx's anthropological conception in Socialist theory as it is practiced?

Before trying to answer this question and examining our practice critically, we must consider two problems:

(1) Until recent times Socialist theory and practice developed independently of Marx's anthropological ideas. Socialist theory was characterized by outright sociologism, an exclusive orientation towards the problems of society, the belief that changed social conditions would automatically lead to the humanization of human relationships. For a long time, Socialist theory neglected to deal with human problems, and Marxism was reduced to a science of society. Much more progress has, therefore, been made in the sphere of socio-economic relations than in the sphere of building appropriate human personalities which could bear the burden of building a humanistic society. The consequences can be seen in the fact that conflicts are increasingly frequent and open; and

(2) Not starting from Marx's anthropology but concentrating on political economy, theoreticians of Socialism have developed a simplified image of human nature. The complexity of human nature, indicated in Marx's works, puts the obligation on the theoreticians of Socialism to develop a much more comprehensive and penetrating theory of Socialist society. Inspired above all by the practical necessity of overcoming the contradictions of capitalism in its primary phase, Socialist theories chiefly formulated immediate aims, neglecting to outline more clearly a wider humanist perspective of long-term goals.<sup>7</sup>

The consequence of such theoretical patterns has been the separation of »primary« from »secondary« needs, i. e. a straight-line orientation and a temporal separation of the processes which only combined can bring about a result (this was also discussed by Danko Grlić in *Praxis* 2, 1964, who pointed out that the artificial separation of the aims and ideals of Socialism as the first phase from the goals and ideals of Communism as the second phase, which was putting off certain goals and ideals for the future, was bringing into question both the humanistic character of the first phase and the possibility of the realization of the second). This is shown clearly by the fact that the entire available energy is concentrated on the development

<sup>7</sup> This made it possible for long-term humanistic principles to change in Stalinist practice into their opposites, because such practice was based on a limited theory, moving only within the framework of what was given and what was most immediate (changing the idea of the withering-away of the state into the theory of the strengthening of the state; ignoring Marx's idea of the free association of workers in favour of strengthening bureaucratic and technocratic organization; changing the theory of the liberation of man into the theory of the liberation of the mass, from which follows the subordination of personal to social interests, etc.).

of the material basis of society and the political system (which is, certainly, an imperative need, without the realization of which there can be no truly humanistic community, but can this need be separated from other needs?), while other, anthropological problems are not given systematic attention and they remain almost exclusively part of the private life of the individual. It might be stated that in many important spheres of human life there are no developed Socialist (humanistic) conception. Such a sphere is the sphere of work and labour relations, where »humanistic« ideas are borrowed from the West (Taylor and the theory of »human engineering«), as though admitting that Socialism is incapable of solving the problems of the alienation of work.<sup>8</sup> A particularly undefined sphere is that of interpersonal relations and Socialist systems of values. Although certain generally formulated principles exist (in the Programme of the Yugoslav League of Communists), they often remain proclamations and declarations, because they have not become an organic, component part of practice.

In other words, it may be said, that there is a lack of synchronization of the different spheres of human life (priority is given to the material basis at the expense of other spheres of social life, while, by analogy, material needs are raised above others in private life), and that a parallel development and satisfaction of different levels of need has not been achieved.<sup>9</sup>

Summing up the first part of the paper we may state that if modern Socialist theory is to be a more adequate expression of its time and ensure the creation of a truly humanistic community of people, it must carry out the following corrections:

(1) It should define the relationship between capitalism and Socialism in the light of the changes that have taken place in capitalism and the modern world and in the light of the new problems faced by humanity and man, in order to bring out more clearly the advantages of the Socialist system as a humanistic community; and

(2) It should determine more clearly the principles and envisage the mechanisms which will make it possible for the process of political and economic liberation to be permanently accompanied by the creation of new interpersonal relations in the social sphere, and the realization of new and higher human needs in the sphere of the personality itself. (Taking the view that political and economic liberation are the primary objectives, especially in such a backward

<sup>8</sup> The system of workers' self-management does not in itself provide a solution of the comprehensive problem of the alienation of work, but offers only a basis on which a more thorough reevaluation of work can be more completely achieved. This will be dealt with in greater detail later on.

<sup>9</sup> The thesis of the primary importance of meeting material needs which, when satisfied, would automatically produce needs of a higher level and of a non-material character, has not been confirmed either in modern capitalist countries or in developed Socialist ones. On the contrary, the modern world has shown that material needs can develop and reproduce themselves infinitely, becoming an obsession which limits and hampers the development of other and higher human needs. Socialist theory must draw consequences from this.

country as is ours. Socialist theory must keep it in mind that neither political nor economic liberation can take place in isolation from the struggle for the humanization of man, which can only be partial if nothing more is aspired at beyond politico-economic liberation, however radical this may be, and must be supplemented by the humanization of work and human needs).

## II

Let us try and consider critically certain fundamental principles of our Socialist system from the point of view of humanistic requirements which we must infer from Marx's philosophical anthropology. We shall examine only two fundamental principles proclaimed by the Constitution of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia as the basic of our Socialist system: (1) the system of workers' and social self-management, and (2) the principle of the liberation of work. These principles offer a basis for the realization of Marx's anthropological ideas. The Programme of the League of Yugoslav Communists, therefore, lays down: »Labour becomes free, and labour relationships lose the character of hired-labour relationships. At the same time such free creative labour becomes a factor both in the material progress of society and in the constant advancement of Socialist relationships among the people . . . Under conditions of social ownership of the means of production emancipated labour is the only factor promoting the reproduction both of the free individual and of Socialist relationships and Socialist society. That is why any restriction of the freedom of labour must necessarily lead to the deformation of Socialist relationships.«<sup>10</sup> In another place, in linking these principles with the creation of new relations among people it is stated: »It is inevitable that new humanistic qualities in relationships among people should gradually emerge from such social and political relationships. The new, basic, social role of the factories, co-operatives, communes, schools, social organizations and the family as well consists in the development of relationships of sincerity, trust, humaneness, understanding, tolerance, and mutual co-operation and help, in short: human sympathies and comradeship among people . . . Man becomes his own master and increasingly free, the more he participates in various forms of the common struggle, co-operation and assistance which are based on the feeling and conviction that man is the highest value.«<sup>11</sup> The Constitution of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia states that work thus freed will ensure the further development of self-management (and *vice versa*), and that these two principles, in their dialectical interdependence, form the basis of Socialist relations.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> *Programme of the League of Yugoslav Communists*, published by Jugoslavija, Belgrade 1958, pp. 143 and 144.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>12</sup> *Yugoslav Constitution*, published by *Službeni list* 1963, p. 32.

To what extent have humanistic ideas been developed in these principles (in view of the contents ascribed to them), and in what measure have they been realized in practice? We shall consider both the system of self-management and the process of the liberation of work as two component parts of the integrated process of the development of humanistic relations.

It is indisputable that the system of self-management provides the most suitable framework within which the liberation of the personality can be achieved through the liberation of work in modern conditions. This system contains the following elements for solving the problems of the alienation of man and work: (1) by the change of the position and role of the worker in the labour process through his participation in management and making decisions is being abolished one of the factors of the alienated work, – i. e. the separation of productive work from management; (2) by the system of distribution according to work, as a composite part of the consistently implemented principle of self-management, is being solved to a certain extent the problem of the alienation of the product of work (it must be kept in mind that in conditions of market production the dealienating effect of distribution according to work is limited); and (3) self-management can be effectively realized only if it encourages the worker to a more universal education so, that he may be able to perform the complex functions of management. The need for the acquisition of a wider and more complete education as a manager offers compensation for the decrease of the importance of technical skill and qualifications in conditions of technical civilization where the process of practical training in partial work operations has been reduced to a minimum.

But the system of self-management does not in itself mean a de-alienation of man and his work. It offers the *possibility* to solve the problems posed by our technical civilization in the most suitable manner. This possibility should be used as a basis for developing further the principles of the much more comprehensive process of the liberation of work and the emancipation of personality. In our practice these ideas are not differentiated, and often what is in fact a *condition* is taken as a *solution*.

That the system of self-management cannot be consistently realized without the interlinked process of the liberation of work, i. e. that the humanistic character of either can be realized only on the basis of their dialectical inter-connection, has been shown by certain limitations in the orientation of self-managing bodies which have already emerged. They can also produce the opposite effects. Self-management has by now become established almost exclusively as a political and economic organization, solving practical questions of the production process, the organization of work, distribution, etc. and, in this way, developing the system of more direct democracy in the work organization. Certain deformations in our Socialist system and the system of workers' self-management indicate the lack of some other components which are outside the politico-economic sphere, and which would prevent Socialist principles from turning

into their opposites. It may be said that these other components have not been in the sphere of the work of self-managing bodies: for they have not been seriously concerned with the problems of the humanization of work and human relations, i. e. they have failed to link their activity systematically with the process of the revaluation of work. I think that this tendency cannot be exclusively attributed to the weaknesses of the self-management organizations, but that it has resulted from the fact that these problems have not found their proper place in the theoretical conceptions and principles of the system of self-management.

We shall illustrate these reflections with instances which show that there is no bridge, which would span the gap between the declaration in the Yugoslav Constitution and in the Programme of the League of Yugoslav Communists and the system as it should be realized in practice, so that the consequences are different, often even the opposite of what is expected in a humanistic society.

At a time when scientists and humanists in the West are worried at the appearance of increasing problems and difficulties, resulting from the partialization of work and the increasing mechanization of the labour process which, although opening up new prospects, also creates new difficulties in the sphere of the depersonalization and dehumanization of the personality, these problems seem as though they did not exist in this country. Any attempt to discuss them is labelled »abstract humanism«, for these processes have allegedly not yet become so drastic here as to make it necessary to worry about them (in other words, when the problems really become urgent, ways and means will be found to »cure« them; for »preventive treatment« we are still not rich enough – it is the usual reasoning). In practice, however, the actual attitude taken is that only political and economic causes form the source of difficulties in the sphere of productive relations, while it is neglected that even partialized, and depersonalized routine work can also be an important cause. Even when discussing the great number of injuries at work, the consideration of the self-managing bodies do not go beyond the terms of protective measures at work, omitting to consider whether the cause is perhaps mental fatigue which results from an inadequate organization of work, which strictly links the workers to a single partial operation, or perhaps the fact that the abilities of a certain worker are not suited to a given operation, and the like. Attention is focused chiefly on the external conditions of work, while the worker-machine relationship is still treated along the lines of Taylor's »scientific organization of work«, which has been proclaimed as inhuman even in the capitalist world, because in Taylor's system the basic question is not how to adapt the machine to man but the other way round, how to adapt man's gestures and rhythm to the machine, and thus, replace man's natural rhythm with a technical one, turning man himself into a robot. In this country there is no institute for the study of the problem of the scientific organization of work (nor is any

institution earnestly concerned with the study of this problem)<sup>13</sup> which would try to determine what forms of work organization are best suited to the system of self-management and what can be done within the framework of the Socialist system for the humanization of work, that would constitute a more radical step towards abolishing alienation in the sphere of human activity. The problem of the scientific organization of work cannot be exclusively a technical and economic question, but is also a sociological and anthropological one. Therefore, this problem cannot be dealt with exclusively by engineers and economists within a work organization; sociologists and psychologists are equally required for the task. But it is also necessary that a more broadly conceived organization of work should become the concern of the self-managing bodies as well, as concern with the provision of more suitable conditions of work, i. e. concern for man and his human affirmation.

All this indicates that although self-management is the most suitable way to ensure the liberation of man, it is not an end in itself, but only a way which can ensure the greatest possible measure of freedom. Lest the opposite should happen in practice (when self-management is regarded as an objective with the resulting absurd situations where man, in the name of the institution of self-management, tends to be forgotten), there must be a clearer definition of the humanistic aspect of the principle of self-management, in order to prevent self-management, as a form of political emancipation, from developing into a struggle for power and an encouragement to local bureaucracy.

In consistently implementing Marx's idea, the realization of the principle of the liberation of work can be based on solving the problem of alienation in the process of work itself, and, in connection with this, in the system of distribution. Is it from this point of view justified to transfer the centre of gravity on to problems of distribution and to conclude that in more appropriate distribution lies the key for the revaluation of human work? Certainly, the abolition of hired-labour relationships (but this does not depend on the distribution system alone) and a consistently implemented principle of distribution according to work, form one of the ways of abolishing alienation in the sphere of work. But in this there is a tendency to forget: (1) that the system of production (i. e. the sphere of human work) and the system of distribution constitute two sides of one and the same production process, and that outstanding problems on the one side form an obstacle to the humanization of the other (i. e. of the system of distribution); (2) that in the conditions of market production, work is a contradictory process (as revealed by Marx in *Das Kapital*) and that it has a double character: as the producer of use-values and as goods production (as producer of exchange values).

<sup>13</sup> There is an institution called the Institute for the Productivity of Labour which ought to study this problem more seriously, enlisting the co-operation of experts who could become engaged in this sphere. At present the Institute makes exclusive use of other people's experiences and often translates works dealing with work organization which are extremely unsuited to our conditions.

Therefore, in Socialism (as long as the conditions of market production continue to prevail) work remains a means of subsistence, a means of the survival of individual existence; and thus more just system of distribution can only »correct« the fact of alienation, but not abolish it; and (3) as long as money remains the standard of the value of work it is impossible to change, exclusively by distribution according to work, man's attitude towards the activity he performs, and at the same time, to develop work as a need, because it is still through work that we primarily earn money for living.

It should, therefore, be determined through investigation whether the principle of distribution according to work achieves the desired effect if it is used as the only corrective to the alienation of work, or whether it leads to the opposite effect, reviving old values: the fetishization of money and the monetary effect of work. It would be especially interesting to examine sociologically to what extent the conditions have been created in this country for the realization of the principle of distribution according to work, in view of the low technical level of production and the uneven conditions of economic operation, as well as how far scientific methods have been developed for the application of this principle in other activities outside the production process. Since the indispensable conditions for the application of this principle have not been examined, it is difficult to envisage its effects. Failing to be included in a broader system of standards, designed to ensure a more comprehensive realization of the humanization of work, the principle of distribution according to work is a partial measure limited in results and scope, the more so as it is regarded exclusively as a system of distribution instead of also as a way to raise the value of work. The impression is thus gained that this principle is being fetishized and offered as a magic formula for solving all economic, social and interpersonal problems.

The priority of economic effect has often been emphasized in our practice even when economic measures have been realized at the expense of basic human needs and demands. Thus, it has happened that self-managing bodies have pushed on with the introduction of incentive payment, without a previous examination of the conditions in their respective work organizations. Thus, it would seem that the principle must be realized for the sake of the principle itself, even when such insistence may present a new form of exploitation; for in conditions of antiquated mechanical equipment and a poor technical basis, work according to norms or, for instance, work on several looms demands a maximum input of energy without any visible effects, since the realization of the norm and the target does not depend on the worker alone, but also on the capacity of the machinery and on other conditions of work.

Naturally, in these conditions the effects of incentive payment are negligible and the purpose is not achieved, while at the same time dissatisfaction and resistance are caused among the workers.

The question to what extent hired-labour relationships have been removed is also a problem that has remained outside the work organizations' field of vision, although they operate on the system of

self-management. The fact must be kept in mind that in Yugoslav enterprises there have often been instances of violations of rights arising from employment: arbitrary dismissals from work, application of sanctions against workers who criticize leaders and negative practices in the work organization, infringements of rights when taking persons into employment, violations of rights in the case of industrial apprentices, etc.<sup>14</sup> Do self-managing bodies act in such cases as factors of protection of the workers' rights, enabling the worker really to feel more like a free worker and not like a person who offers and sells labour like commodity? It has not infrequently happened that workers had to realize their rights by way of court proceedings, often in dispute with self-managing bodies, if they emerged as victors from this dispute.

We do not intend to examine all the practice that could serve as an illustration of the thesis discussed above, i. e. that it is imperative from the humanistic point of view to carry out a re-assessment of the principles on which we are building our own variant of Socialist society, in order to prevent Socialist principles from leading to non-Socialist practice. For a more thorough study we lack the results of concrete empirical investigations, because sociology has not so far been concerned with this sphere or, if it has done anything, in this respect, it has not been bold enough, and thus we are unable to support these reflections with scientific arguments. I believe, however, that these trends are very noticeable and that they should prompt existing institutes to a better organized and more systematic study of the above-mentioned problems. Only on this basis could a more confident reply be given to the question whether the principles we have chosen are producing the desired results, and what ought to be changed in them from the point of view of long-term humanistic ideals. More clearly defined Socialist theory would make possible less painful Socialist practice and help to prevent an unwelcome tendency, which is spreading in the system of self-management - i. e. that self-management is regarded as an end in itself, and that in work organizations the self-managing bodies are beginning to separate themselves as a political force, which is often opposed to the will of the workers instead of articulating it, unifying it and serving to it.

It has been the aim of this paper to direct attention to the fact that the existence of serious problems, both in theoretical formulations and in the realization of the principles of our Socialist society, indicate that science must not have an apologetic attitude towards Socialist practice (and there have been such tendencies in it); Marxist science must be much more critical in order to advance both the theory and practice of Socialism. Theoretical thought cannot be a mere comment on the existing situation and what is inferred from the present situation as the immediate future. Marx's philosophy was the vision of what man should bring about, and from the point of view of this »should« (Sollen) it was able to assess the existing and

<sup>14</sup> Report of the Inspectorate of Labour of the Federal Secretariat for Labour submitted to the Federal Assembly, 1964.



indicate its limitations and narrow-mindedness. Only by comparing what exists with the ideal can reality be evaluated and critically dealt with. Due to this, Marx's philosophy was not a mere pragmatic tool for action, but a scientific and humanistic vision of the future, which lays on us the obligation to subject, in the name of humanism, all other principles to man and to assess, from this point of view, the value of what we have achieved in Socialism. It is, therefore, indispensable to keep revising philosophical and Socialist principles in the light of the new conditions and new human problems, as was realized by Lenin when he wrote: »By no means do we regard Marx's theory as something completed and above criticism. On the contrary, we are convinced that it merely laid the foundation stone for that science which Socialists must advance in all directions if they are not to lag behind life.«

It is therefore the task of the Marxist scientist to examine objectively and critically the reality in which he lives; he must be ready to discover the weaknesses of the Socialist system which result from inconsistently defined or realized Marx's humanistic ideas, the more so since there have been cases when »Socialist« principles and »Socialist« practice have been built on non-Marxist ideas. Stalin had to die before Stalinism was proclaimed pseudo-Marxism. This is a tragic fact of Socialist theory and practice. But we must draw consequences from it, and not allow Marxist science to become apologetic, but rather let it, as »critical consciousness«, continuously correct reality and prevent whole decades of human history from being proclaimed as errors in the future.

## A CONTRIBUTION TO THE THEORY OF SOCIAL CONFLICT

by *Uojin Milić*

Conflict is one of the most widely spread phenomena in society. Immanent to social life, it is very often the form in which the latter manifests itself and through which it develops. Conflict appears in various social frameworks. In some forms it becomes apparent on the level of society as a whole; in others it develops within narrower sectors of society. Very important forms of conflict arise between various global societies. It differs in content as well as in intensity, because the opposing sides are aiming at different concrete objectives and use different means in squaring their mutual accounts. The objective of a conflict may be the destruction of an adversary, his complete or partial subjugation, or only the exercise of influence on one of his special qualities or activities which have no bearing on his basic structure. A sociological theory which does not take into account conflict in all its different forms and does not try to explain its causes and effects, is inadequate and unrealistic. However, the aim of this article is not a systematic theoretical discussion of conflict in society, or the presentation of a systematic typology of its forms. The study is limited to certain basic forms of conflict in socialism. The emergence and the process of development of socialism are defined by Marxist theory as conflict, a conflict of an extremely acute form. The victory of the revolution is regarded as a necessary pre-condition of socialism, and a certain period of time after the revolution, the length of which has not yet been determined but which, according to present historical experience, appears to be rather long, is described as dictatorship. The ideas of revolution and dictatorship imply the most acute and irreconcilable conflicts with all-embracing and far-reaching historical consequences. On the other hand, the brief history of socialism has shown that in socialist societies conflict may emerge even in the most brutal forms in which it is known in history (large-scale physical extermination of political opponents, genocide). Thus the problem of social conflict is one of the central questions not only of the theory of socialism but also of its socio-political practice. Are all the forms of conflict in socialism that have been witnessed so far inevitable, because they result from

its social structure, or are some conflicts, especially the most brutal ones, a consequence of that particular form of socio-political organization of the first socialist societies which is known in practice as Stalinism, but which in sociological theory, particularly in Marxist theory, has by no means been adequately studied and explained? Also, are all theoretical explanations of conflict in socialism during the period of its development really scientific; and did the specific forms, in which conflict emerged in the first socialist societies, help to develop their social system in the socialist direction? – These are in my opinion the basic problems of any sociological study of social conflict in socialism. This article has no pretension to offer an answer to these questions on the basis of an exhaustive theoretical analysis of the development of present socialist societies. Its main objective is to direct attention to a particular aspect of socialist society which has been definitely neglected in contemporary Marxist theoretical thought. Attention is concentrated on the specific role of Stalinism, as a type of socio-political organization, in established social conflicts in socialism, and on attempts to explain the causes of these conflicts in Stalinism, as an ideology. The aim is to show that Stalinism, as social practice, and stalinist theoretical thought are greatly at variance in the sphere of social conflict in socialism, as a result of which this thought has the character of an ideology as »false consciousness«, in the sense that Marx gave to this concept. This, of course, does not mean that the deepest roots of conflict in socialism lie in Stalinism as one of the forms of its political organization, but only that the development of these conflicts and the methods of their solution cannot be understood and explained unless the nature of Stalinism as a type of socio-political organization and social thought is taken into account.

First, however, reference must be made to certain basic theoretical conceptions concerning the sources and role of conflict in social life and the theoretical assumptions of a sociological study of conflict.

### *Different Conceptions of the Sources and Rôle of Conflict in Social Life*

In sociology and social philosophy there exist and are constantly renewed almost identical basic conceptions concerning the nature and functions of social conflict. In sociology, since the very beginning of its existence, a constant and very influential theoretical view has been developed according to which conflict in society is exclusively – or at least predominantly – negative. One of the basic assumptions of positivistic organicism is that society is a totality of functionally connected parts, which are indispensable for its survival, and that, if the totality is in a normal state, it adjusts its relationships on the basis of ideological and ethical agreement. Conflict develops in the totality only if it comes into a disturbed, abnormal state. Thus, in the view of positivist organicism, conflict is a sign of social sickness. The stronger the conflict, the graver the social pathology; revolutions, as the deepest disturbances of organic harmony and filiation, are

considered, quite consistently, as the most clear-cut cases of historical pathology, although, however, unavoidable in certain phases of development.

One other theoretical view, although originating from quite different ideological sources and using a completely different theoretical argumentation, also sees exclusively negative qualities in conflict. Those who hold this view regard society as organization with a single centre of social power which is at the same time regarded as a single centre of historically adequate social thought and conscience, inasmuch as the supporters of this theory regard conscience as something real at all, as something with a deeper importance for social life. The centre passes all social decisions of any importance, and introduces them to the masses by way of various kinds of »transmission«, often trying, when activating the heteronomous masses, to create the impression that they are autonomous in accepting the decisions of the centre. The centre of social organization is above social criticism and effective social control. It is true that it does exercise self-criticism from time to time, but this self-criticism is usually levelled at the executive machinery, which is said to have carried out the intentions of the centre in the wrong way, rather than at the centre itself. When directed at the centre, self-criticism as a rule affects only the dissidents from the previous set-up of the centre, who are blamed for the weaknesses and deficiencies of a preceding period. The dynamics of the development of social conflict and the method of its solution have, in this form of social organization, several significant and specific qualities. (1) If observation is limited to surface of social life, in this type of social organization phases of complete quiet and apparent harmony will be observed to exchange periodically with phases in which extremely sharp conflicts break out eruptively. In fact, conflict continues to exist in a latent state, although with varying degrees of tension, but because of the constraint imposed on the public – or sometimes because of the almost complete exclusion of the public from the consideration of essential political questions and the process of the adoption of fundamental political decisions – it cannot emerge openly. (2) This diminishment of the role of public opinion in social life, which may even go as far as the complete degeneration of the very concept of the public, is used to account for the insufficient articulation of the conflict whose content and course largely remain hidden and obscure to the wider public. (3) The method and means by which more intense conflict is solved are often extremely Macchiavellian. (Staging of monster-trials, the complete irresponsibility of police in their arbitrary treatment of political opponents are only the most drastic instances of how any means will be employed in order to disqualify and physically destroy the opponent).

In contrast to this practice, the different theoretical variants of the conception of society as organization almost invariably include the idea that conflict in society is in essence negative. Its causes are sought outside one's own society, in some capitalist or communist encirclement. Capitalist or communist agents and agencies are said

to be introducing disturbances into the system and causing conflicts within it which would not occur if there was not that external influence which disturbs the harmony of the organization. (Incidentally, this explanation, which exaggerates the importance of a real source of conflict, reflects in the ideological sphere the hypertrophied role, which is acquired in social life and social control by the organs of repression, as a substitute for an undeveloped and quite unsatisfactorily structured public.) Another source of conflict is also seen outside the actual state of the system, in the remnants of the past, either in the concrete remnants of formerly privileged classes and strata or certain hostile technical groups, or in the influence exercised by their ideologies on the people's consciousness. There are no more bourgeois or Jews left, but the spirit that fixed upon them still lingers on and seizes upon the souls of individuals and groups who lack class or national consciousness.

Then there is the view of the role of conflict in society and history which arises from the conception that the political form of society is an exclusive product of force. The only thing that really exists in society, really in the sense of what is deterministically influential, is force. Everything else is only its means, and the value of these means can be realistically assessed only from the point of view of their effectiveness in efforts to uphold existing social power, or to acquire new power. According to this view, history is a vicious circle where nothing new actually happens, but where only social élites succeed one another. This view has a number of representatives in social philosophy and sociology. It is enough only to recall some of the most characteristic, as for instance Macchiavelli, Pareto, Sorel, and, according to certain views, Nietzsche as well. The difference between the concept of society as an organization and its reduction to power relations emerges more frequently in historico-philosophical perspectives than in views on its organization.

In order to be able to form a theoretical view of the social role of conflict, it is necessary to reply, at least on general lines, to the question of the basic elements and factors of social integration by means of which society ensures its survival and makes itself able to carry out various collective activities. Social integration is certainly based exclusively neither on the naked-force relationship, nor on spontaneous agreement. In almost every actual historical society these two elements exist side by side in a certain mutual proportion: various forms of coercion, ranging from naked physical force, to elements of spontaneously developed agreement. Both these exist in qualitatively different forms, and not only in the form on their mutual transformations. For one could say that interiorized, i. e. subjectively accepted social norms are also social coercion. Coercion and force are here not understood to mean interiorized social norms. Any interiorized social norm is an element of social agreement, regardless of the fact that, viewed generically, it could have come into being in social processes in which social pressure need not have been negligible. One can imagine a society, based on naked physical force, as the most open and most brutal form of coercion. For

instance, an occupation regime may have such a structure. It is more difficult to imagine a society in which – at least as a threat – coercion based on force would not appear at all as one of the factors of social integration, not only for the purpose of repressing comparatively rare deviationists and criminals, but also as a factor in basic integration which helps to keep together the constitutional parts of society as a whole.

However, the proportion between these two aspects in a society – coercion based on force, and moral agreement – is very important for the assessment of its character. How important the proportion is, can best be seen from the fact that, in dependence on it, the sharpest inter-society conflicts develop in opposite directions. In a society based on naked force, where there is no basic agreement, i. e. where the consciousness of the »predestined necessity« of one's own concrete society does not in practice have general acceptance, the sharpest conflict will develop in the direction of separatism. (The somewhat romantic term »consciousness of a predestined necessity« is very fitting to the nature of basic social agreement. For while this agreement exists, its content is quite spontaneously eliminated from discussion.) Individual parts want to break away from the actual society in which they live, rather than change its structure and organization. The sharpest conflict in a society in which there is basic agreement, acquires a revolutionary character. The dissatisfied parts of society do not want to destroy its basic organizational pattern, but change its structure and social organization. It is just along these quite different lines that the sharpest inter-social conflicts develop – separatism and revolution – that show the importance of the question of basic social agreement for the assessment of the character of each concrete historical global society. The very fact that Marxist political theory has accepted the bourgeois-democratic idea of the right of a people to self-determination and secession has led to the tacit acceptance of the view that social communities which are above class and in which there is basic agreement, are the natural immediate social frames for the building of socialism. For there is little to be said for the nature of social conflict in societies without basic agreement. In these, conflict arises as a relation of power, and can only be solved as a relation of power. The prospects of a humanization of conflict, which, in fact, is identical with successful efforts at making the relations in which the conflict emerges more rational in essence, are greatly limited.

But even in societies with basic social agreement conflict is inevitable for many reasons. The sources of conflict, which will be enumerated here, do not exhaust all its deterministic preconditions. They are enumerated here to show how different the causes of social conflict can be and how simplified ideas about them will lead to aberrations and one-sidedness in both theory and social practice. (1) As long as within a society there exist considerable and lasting differences in social rank – both in the content of social activity and in the conditions of life – of individual socio-professional groups, strata and classes, or of individual ethnic groups, and as long as

these differences in objective social position necessarily result in different interests, different views and ambitions, and in different activities based on these ambitions and directed towards different objectives, the clash between these social groups will necessarily remain a source of conflict. (2) But conflict in differentiated societies can also arise on a professionally functional basis as well. Every socio-professional group aspires at least at a certain amount of autonomy in developing its activities, and for this purpose it demands that society recognize its competence and authorize it both to establish technical and socio-professional norms for performing its own activities and to share in the control of the adherence to these norms. As a result, in the process of adjusting different professional activities, conflicts and their settlement or solution in some other way are inevitable. (3) Conflict can, further, arise between generations. Every generation is the embodiment of personal historical experience and, as such, it is also the means of transferring historical continuity and a factor of discontinuity in social life. About three generations are socially active at one and the same time. (4) It is also widely known to what extent major cultural differences can form a serious barrier to social integration and be a strong source of conflict. (5) Finally, conflicts with other societies must not be forgotten either. External conflicts can change the quality of the character of the inter-social state in a society and have a considerable effect on all its internal conflicts. The paramount importance of basic social agreement is shown again in conditions of an acute external conflict. If this agreement is lacking, external conflict will necessarily increase the destructive effects of internal conflict. In the opposite case, i. e. in conditions where basic agreement exists, external conflict will usually have the opposite effect and help to relieve existing internal conflicts and strengthen social cohesion. Indeed, external conflicts very frequently occur primarily as a means to canalize explosive aggressive situations and trends which have arisen in a society under the influence of the structure of its own internal relationships, at least partially and temporarily towards an external adversary thus reducing inter-social tension. External conflicts can have the effects just described because basic social agreement exists which causes the existence of one's own society to be spontaneously experienced as the highest value. In the interest of preserving the integrity of one's own society, or in the hope of increasing its power, all other considerations tend to be disregarded which in normal external conditions act as causes of internal conflict, for as long as external danger persists or society continues to be involved in some major external conflict.

As long as its different social causes continue to exist, conflict is inevitable; but it need not be visible, it may be disguised, or even only latent. On the surface everything may seem peaceful, but this quietness may be the lull before a storm rather than a sign of settled conditions, non-controversy, and absence of conflict in social relations. The understanding of this possibility is of outstanding importance for sociological theory. Sociological analysis may skim very naively

over the surface and fail to comprehend the deeper social structure, if theory is incapable of producing means for the discovery of latent contradictions and conflicts. Latent contradictions and concealed conflicts are a result both of existing power relationships and of types of social organization. During periods, when open conflict would mean an inevitable defeat for one side, conflict acquires disguised forms or is even completely transferred into a latent state losing practically nothing of its potential explosiveness. Similarly, the more a form of conflict is institutionalized, the easier it is to realize its strength and the extent to which it is generally and specifically widespread.

*Conflict in Socialism According to the  
Theory and Practice of Stalinism*

Let us now take a look at social conflict and the methods by which it has been resolved in socialism, i. e. in those forms of political organization in which socialism first emerged and which Stalinist ideology considers to be absolutely necessary in the early phases of socialism. It sometimes even recalls Marx's theory in trying to prove that political organization in the first phase of socialism must take the form of absolute despotism, for by barbaric methods alone is it possible to emerge from pre-history. I do not intend to discuss the problem of the correctness of this exegesis of Marx's political ideas. If his thoughts are interpreted in this way, then there is really nothing to be sought in the sociological theory of social conflict nor is any help to be expected from it in the humanization of socialist practice. What is left is a mystical faith in a »better future« as the only consolation that present sacrifices and difficulties will not be in vain. It is not just that this implies material privations primarily, or even exclusively, but also that it is a denial of a whole series of essential human rights and humane values created in the course of history.

This theoretical study of social conflict in socialism is based on two meta-theoretical value assumptions. The first of these is the idea of the possibility of a rational and humane settlement of social relationships, and the other is the idea of the maximum exercise of man's many-sided creative abilities. These assumptions seem to be basic pre-conditions of social progress and the creation of a society which is a community of free people. However, they do not derive from utopian conceptions of socialism as a social system without conflict, nor have they anything in with illusions of a possible paradise on Earth, which is not inhabited by incorporeal angels, beings without desires that cannot be satisfied and without unfulfilled very indispensable needs. Thus the social situation in socialism has been conceived as realistically as possible.

It is hardly necessary to try in particular to prove that the first three groups of reasons of social conflict described above are active in all modern forms of socialist society, and in many of them even the fourth. There is enough reason to assume that in socialist societies



organized on Stalinist principles conditions exist for seeking the solution of internal contradictions in international conflict. (The Chinese policy towards India seems only a very clear reflection of a long-term structural tendency.) It is quite understandable that the scope of this paper does not allow a systematic presentation of the actual forms in which the internal contradictions of socialist society develop into social conflicts. It should, however, be recalled that Stalinism, as an ideology, tries to minimize the importance of internal contrasts. This is the intention of Stalin's basic thesis of the »full agreement of productive forces and productive relationships«, from which further conclusions of non-antagonistic contrasts, the moral and political unity of the socialist society etc. have been deduced. What is here especially important for the evaluation of the character of Stalinist thought in this sphere is (1) that the actual structure of social distribution, which is said to be determined according to work, is nowhere described; (2) that Marx's anthropological concept of the many-sidedness of man and his needs has been replaced by economism, whose anthropological premises come very near to bourgeois utilitarianism and hedonism; and (3) that there is an attempt to conceal the wide-spread occurrence of various kinds of conflict in socialist society, particularly that of the most brutal kind. The apologetical character of this ideology of social harmony and the absence of conflict is very obvious. The Stalinist interpretation of conflict in socialism is a typical example of ideology as a »false consciousness«. How much this view is justified can be shown only by a detailed comparison of Stalinist interpretations of social conflict in socialism with Stalinist practice.

For several reasons the Stalinist organization of socialist society is a form in which the real contradictions and conflicts of a socialist society cannot be solved in a rational and humane way. Indeed, this kind of social organization necessarily results from time to time in the most brutal forms of conflict. That this is so is today proved not only by certain hypothetical theoretical reasons. There is the historical practice of Stalinism, and it would seem sufficient to point to this historical practice. But practice whose sense is not clarified by theory carries little weight either in life or in science and philosophy. Not even the most detailed descriptive historical account of Stalinist practice could convince anybody that these are not accidental deformations, which can be avoided by replacing the leading personalities, but consequences of the structure of the political system. An attempt should therefore be made to explain the structural factors which lend a special mark to social conflict in Stalinism.

In Stalinism, political organization has been transformed into extremely centralized economic planning, direction of culture, and administratively organized social control, which is quite insufficiently controlled by the public. Under Stalinism, the state machinery, with which the Party is integrated, allows no other autonomous social organizations which might act as catalysts of various real social interests or which might represent such interests in a legally institutionalized and, at the same time, effective manner, trying to ensure

the mutual adjustment of these interests in the most reasonable, open, and truly political manner. As a result, Stalinism is centralization, carried to the extreme, of the monopoly of social power in all its three essential aspects: economic, administrative and ideological. (The term »political power« has been deliberately replaced by the idea of »administrative power« in order to emphasize that the manipulation of brachial physical force in society which is not controlled by an at least comparatively autonomous social public, is considered to be outside the realm of politics in the narrow sense.) Stalinism develops the monopoly of social power to the utmost primarily in those organs in which this power has effect in terms of society as a whole. Actual Stalinism in the U. S. S. R. repressed almost completely even the autonomy of local organs of social organization. But repression of the autonomy of local organs does not seem necessary in this system of social organization. The only thing the system cannot afford to allow is the development, on a local level, of effective means of influence on the centres of social power which have a decisive say in terms of society as a whole. After all, in history there are enough instances of the existence of considerable local autonomy under despotic political systems. Indeed, limited local autonomy has in certain cases been an important factor of their stabilization.

The question now is whether Stalinism is a new form of government. The thesis put forward here is that it is not, and that it is only a modified form of a very old type of government. The essential thing for any form of government is the relationship between the political body, in which political rights are legitimately vested, and the centres of social power, in which basic political decisions are adopted, as well as the relationship between this body and the mechanism that puts into effect the decisions of the political centres. It is typical for Stalinism that it turns the political body into a formless heteronomous mass. The ideal of this position will become clearer after the sociological concept of a mass has been explained. Any major section of society is considered to be a mass if it does not control effective legal instruments for the protection of its own social interests deriving from its objective position in society. The greater the disproportion between the objective social interests of any part of society and the possibility of effective legal protection is, the deeper is the process of transforming that part of society into a mass. Various social forms can become mass: social classes, ranks, ethnic groups, whole nations.

The restricted scope of this paper does not permit a wide analysis of the methods by which parts of society can be turned into a mass, and so only the two most important ones will be mentioned. The first, and historically much the older, method is administrative in nature. It lies in the prevention of autonomous organization on the basis of real collective interests. As a result, the relationship between the actual social group which is becoming mass, and the different aspects of the organized machinery of social power is reduced to the relationship of mechanisms which deal with atomized individuals, or their

primary groups, especially the family group. There is an attempt to bring this atomization about by various processes of administrative control which keep breaking the natural structures of a certain social group in order to deprive it of social power which it can only derive from its own organization. The second method of creating a mass is the functional devaluation of the social roles of members of a certain social group. There is an attempt to reduce the individual contribution of each member of the mass to its most negligible, abstract and impersonal form. Each individual thus becomes an absolutely replaceable part of a wider organization while being completely powerless outside it.

The influence of controlled channels of symbolic social communication is considered to be much more effective in a thus atomized state and that propaganda, which acts on the principle of conditioned reflexes, will have a deeper and more lasting influence because any spontaneous formation of public opinion tends to be prevented by means of drastic administrative measures. And since spontaneously formed life experience of people cannot be eliminated from social reality, attempts are made to confine it to groups that are as small as possible and are unconnected with each other. Denied, within these narrow limitations, the objective conditions that would allow their life experience to develop more fully, assert itself, become universal, and base itself on broader rational foundations, both individuals and small groups become politically receptive for various illusionist and irrational ideas. The general mentality of the mass, however, as a result of its difficult and unnatural social position, tends towards destructive and aggressive moods which, depending on circumstances, may take the form of completely irrational, destructive rebellion or of extremely inhuman aggressive action against members of other societies. From the fundamental relationship which we have described as existing between the heteronomous and impotent mass and the machinery of social power which has made itself independent there also spring other features of mass mentality, for instance: an intimate and extremely irresponsible and egoistic attitude towards the alienated achievements and content of social life which ought to have a general character (attitude towards »communal« property as if it simply did not matter); falsely servile behaviour towards those representing authority on the part of the *Rayah*, who as often as not are robbers' accomplices; marked privatization in the organization of life and in the conception of one's own interests, etc. Thus it is quite understandable that every despotic regime for ever has to contend with apathy, insincerity, two-facedness and fickleness among the masses. There have been many analyses of the consciousness, morals and general mentality of masses made by aristocrats which have brilliantly realized these and many other of their qualities, but as a rule they have avoided trying to explain them through the social conditions of the life of the masses. Instead, explanations have been sought in aristocratic anthropological assumptions of the innate and unchangeable »stupidity« and moral »immaturity« of the average man.

The realization that these qualities exist among the mass does not, however, permit criticism of despotism to be based on that naive thesis of »corrupt rulers and good, noble, oppressed people«, which has in various forms repeatedly appeared in the revolutionary currents of European political philosophy. Obviously it is more difficult to find a real way out of the apparently vicious circle created by despotism but it is by no means only a theoretical possibility.

The centralization of the means of production, strictly controlled large-scale education, controlled means for symbolic mass-communication, greater technical facilities for the control of geographical space, all these – under modern conditions – make possible a form of government which is based on the almost complete alienation from society of the machinery of all aspects of social power, and make it possible in much greater proportions than in earlier historical periods. But such a form of government is of extremely ancient origin. Historically it first emerged in a more developed form as soon as conditions existed where there was a demand for unified collective organization on a large scale. Karl Wittvogel, in his book *Oriental Despotism*, following Marx's ideas of the specific qualities of Asian societies, discussed at great length and tried to explain the structure and political organization which emerge in the process of the solution of a single technological pre-condition of these societies' survival and development, but which continue in existence even when they have long ceased being necessary in a technological respect. However, this form of social organization is not exclusive to Asian societies, and Europe has not been immune of it either in past or in recent history. If despotic government were an exclusively Asiatic speciality, I should not, I admit, as a European be particularly interested in it, considering that »one should mind one's own business«, since every people has the right to organize its own home as it likes and can. In my opinion this form of social organization is the most frequent form of political rule in large empires. One of the largest and most famous of such empires – the Roman Empire – developed on European soil. The Balkans came under the Byzantine Empire, which made itself independent of the Roman and which, due to a variety of historical circumstances, survived a thousand years longer, for which the caesaro-papist type of despotic social organization was highly characteristic. The very fact that there has been experience of this form of social organization in the past, makes it possible to analyse, with more justification, certain of the characteristic features which it acquired under Stalinism, without, however, ignoring the original features of Stalinism. In Stalinism, as a form government, so much historical continuity has survived that it would be completely wrong to disregard previous historical experience. Indeed, a more complete sociological theory of despotism as a form of government can be arrived at only on the basis of a methodical comparative study of its various historical forms. This paper is only an attempt to indicate certain qualities of despotism which are closely connected with social conflict and with methods for resolving it in this type of government.

From this point of view, one of the essential features of despotism is a non-progressive instability. This arises from the extremely irrational method of resolving inter-social conflict. It is an essential quality of despotism that it is unable to develop institutional forms of public expression and discussion and for a rational and humane settlement of social conflict. As a result, every conflict of any acuteness becomes illegal and as such it is suppressed administratively by means of the state apparatus of control, which is not effectively controlled by the public. This method of apparently dealing with conflicts in fact only keeps on producing them and stimulating their development towards more acute and brutal forms, and thus conflicts which would be actually soluble deteriorate and become irreconcilable. In these conditions, the preservation of the mechanical unity of political organization leads, from time to time, in fact whenever a more acute conflict arises in the organization, into pogroms. Irrespective of whether these are a means for »liquidating« minorities, or the consequence of some minority's *putschistic* victory, pogroms provide the only means for solving acute conflicts. The brutality with which pogroms are carried out, as well as their extent, vary in dependence upon the specific nature of the general historical situation. But even in its mildest form, the settlement of acute social conflict under despotic rule ends with the elimination of the defeated opponent from political life. Even if he is not physically destroyed, every attempt is made to »liquidate« him politically.

And just because of this continuing repression of conflict and the absence of institutional forms for its expression, the political system is in a state of permanent but non-progressive instability. The more acute conflicts come to expression and are settled generally in one of two ways: by *coup d'état* or terrorist practices. The *coup d'état* method is used primarily by those social groups which are closer to the top of the social organization. Terrorism may have a wider basis in the dissatisfied masses. For the masses oscillate between more or less total apathy and unrestrained terrorism, their apathy – as suggested above – being merely an apparent peace rather than an expression of satisfaction with their social position. Apathy seizes the masses especially during periods when their conditions of life are deteriorating, and when any open form of resistance seems completely futile. This does not mean, of course, that explosive moods cannot pile up in the masses at the same time. It is enough, for whatever reason, for the system of administrative social control to give way, and then the apathy of the masses turns into brutal, destructive revolt. Still, it seems that *coups d'état* are more frequently the case of instability in despotic political systems than are mass revolts and terrorism, relying on the support of masses.

The instability of political organization is, however, non-progressive because the irrational method of solving social conflicts prevents political experience from developing and acquiring a deeper meaning, which is an essential condition for the creative development of more reasonable and humane, temporary or permanent, though never

final, solutions of certain kinds of conflict. The following detail from the history of the Byzantine Empire may serve as an example. Almost half of the Byzantine emperors did not die a natural death (only a few died in battle). It is less important that in many cases the rulers were mutilated and killed in the most brutal manner, though in other cases they were only sent into monasteries. The main thing is that the change of the ruling groups was often the result of a successful *coup d'état*, that each deposed group was eliminated from political life, and that none of the victorious putschist groups had an essentially different programme which would change the structure of the political and social system of the country in a revolutionary way. It is this that accounted for the non-progressiveness of instability. Still less important is the fact that individual rulers succeeded in staying in power for a longer time. The brief history of Stalinism shows amazing similarities. The slightly longer period of Stalin's rule was filled with periodic pogroms, while since his death there has been a series of what in essence were *coups d'état* with varying groups replacing one another at the top. None of these changes was preceded by public discussion, nor were they the result of any wider collective decision, as for instance of a victory at general elections or, at least, a decision of the Party congress. Despite the elimination of the deposed political groups from political and public life in general, the regime is in a state of permanent instability, while none of the groupations that replace one another has any essentially different political programme which would advance the structure of the system.

The view is sometimes taken in sociological theory that any instability in a social system is a potential source of progress, or at least that it is highly favourable to the introduction of changes in its structure. This is an instance where instability is not a source of progress, because the system lacks the potentialities for a wider development of rational political experience due to the extremely monopolistic structure of the authority which unites in itself all the essential components of social power.

Thus we have already moved to consideration of this type of political organization from the point of view of the extent to which it allows the development of various kinds of creative human abilities. Here again one should not be schematic. Historical experience has shown that this system of government may develop very great and successful social activity in certain directions, above all in the sphere of technology and in the development of effective technical means and methods of organizing administrative social control. Individual despotically organized societies create not only a great technology but also a powerful state organization, especially military and police forces. Yet it is characteristic that in these societies technological development usually soon comes to a stop. When the system manages to reach a state of comparative balance with its natural environment, the development of technology slows down, or even begins to stagnate. Furthermore, one should not deny that there is every possibility for the development of art in this system

of government. It is true that the ruling circles regard art primarily as a means of social integration and political influence. Still they neither can nor want to prevent an aesthetic attitude towards reality. It seems that without the realization of beauty as a specific expression of his spontaneity, man cannot exist at all for any longer period of time. Therefore one should not dismiss certain aesthetic qualities in the art of various despotisms.

But the type of political system is unsuited – or at least it makes an extremely unsuitable social framework – for the development of self-consciousness as an integrated expression of the historical experience of a time, in which the actual human situation is given sense by being placed in relation to the past and to an originally, creatively conceived future. This type of society produces neither great religions nor great philosophies and art, for the very reason that it tries to transform them into ordinary tools of social power which has been alienated from society in the form of monopolized organization. It may be stated that a society of this kind does not produce great science, either. It is sometimes highly capable of developing the technological application of science, making use of basic theoretical scientific achievements attained in socially favourable conditions. All great forms and achievements of self-consciousness either emerge on the periphery of such societies or are introduced into them and imitated by them. The relationship of the Roman Empire towards ancient Greece and Judaea are sufficiently characteristic examples. For the development of self-consciousness a different relationship is necessary between organized social power and spontaneous consciousness, which in turn pre-supposes a different relationship between the social system as a whole and its individual parts. The relationship between the system and its individual collective parts and not individuals is deliberately underlined because the isolated individual in direct relationship towards the social organization as a whole is too weak. One of the essential conditions for the freedom of the individual is that there should be autonomy in the individual parts through which his activity develops most directly and through which his interests are most directly expressed. But the individual, or a group of congenial personalities, who are always the only possible agents of self-consciousness, can see society as a whole only if the whole has the possibility to express itself. This living whole, which is always full of contradictions, can express itself fully only if an at least comparatively rational and humane form for solving social conflict, arising from contradictions, can be found. A society in which conflict is forcibly repressed and driven underground to be solved from time to time by means of brutal force, is unable to acquire a sense of its own self-consciousness. It meets the sad fate of being seen better and known more profoundly by others than by the people who themselves live and act in it, and of having its history written by strangers. And this seems to be necessary because such a society is below the threshold of historicity in the true sense of the word.

What I have tried to show is that I do not consider Stalinism, as a form of socio-political organization, to be an ideal way to bring about the realization of a community in which the freedom of the individual is the pre-condition of general freedom. However, it would be even more important to examine critically the Stalinist thesis that this form of political organization is necessary in economically backward socialist societies which have not passed through the stage of developed bourgeois democracy. A reply to this question would require exhaustive historical and sociological study. Moreover, a reply should be given to the question whether what is being created in social relationships by means of Stalinism as a type of socio-political organization, is socialism at all, if socialism is understood in Marx's sense. But this reply too should be preceded by detailed sociological studies of Stalinism.



## DISSOLUTIONARY PROCESSES IN THE SYSTEM OF SELF-MANAGEMENT

by *Mladen Čaldarović*

The discussion so far has certainly shown full appreciation of the Yugoslav idea and practice of self-management. The very different standpoints have produced a complex and rich conception of the significance, historical content and practical, active effect of self-management. Perhaps the most laconic verdict is the statement of Professor Marcuse that self-management is revolution. I consider that we have heard from Professor Goldman and our colleague Mallet highly important positive and appreciative views on the significance of self-management in Yugoslavia.

However, a more thorough examination gives critical warnings. Sociological investigations point to the existence of danger that forces might emerge that could bring into question the whole system of workers' self-management. I am thinking of the well supported arguments we have heard from comrades Županov and Rus.

Trends have, then, been observed which might endanger the practice and institution of workers' self-management in this country. However, perhaps too little has been said about the causes of such tendencies. They have not been examined critically to a sufficient extent. The question is what is the general framework within which the Yugoslav system of workers' self-management is developing? What is the objective basis of the forces that promote these negative trends?

There have been several attempts to initiate discussion, both on a high, and I would say responsible, level and in quarters that may be regarded as responsible for adopting solutions. However, the results of these initiatives have been negligible. I believe that this meeting can help to solve the problems of the new relations, regardless of the fact that its initiative could be paralysed by an argument already prepared in advance – that what is involved is the special interest of intellectuals in certain conservative forms of the system of payment. For this has often been the case.

I shall try to discuss a few ideas which might serve as starting position in a general critical picture of the relations which are emerging

in our society under the influence of the system of workers' self-management, and of certain even more essential processes which condition it, limit it, determine it.

We all know how the fundamental idea of self-management is formulated in this country and, in connection with self-management, the idea of payment according to work. The idea is to achieve the establishment of the individual, to affirm him as a personality, to assert the social group, to establish the local authorities, especially developed units. But I should say that this affirmation is viewed on the whole in one dimension only – as a freeing from bureaucratic and hierarchic relations, a freeing from centralistic or – more precisely – centralistic administrative ties, as a process of decentralization, strengthening the communal system, etc. I think that attention should also be directed to a different plane, to another element of the internal dialectical relationship: the affirmation of the personality, of the social group, on the one side, and, on the other, the alienation which is a logical result of dissolutionary processes, disintegration, the atomization of society, particularization of interests, and the isolation of members of the group, and even of individual collectives.

I want to pose the problem: are there specific aspects of dissolutionary processes in Yugoslav society, and where is their source – in the heritage of old relations or in the new institutions? Are they a result of logical trends, or of a definite policy of the controlling forces of our society?

First of all we should systematize the basic aspects of dissolutionary processes of different origins, intensity and character. But the time available does not permit us to carry out this systematization. In any case, both the system of self-management and, still more, the system of payment which is being introduced in all organizational units of our society, are marked by the fact that the general pattern of their functioning is dictated by the laws of commodity production. Commodity production may be said to be made a fetish in a special manner in this country. For several years now it has become necessary to change even our ethical standards as to the laws of commodity production in our conditions.

I think it will suffice to recall certain propositions expressed by Marx both in the Communist Manifesto and in other works, and to recall his statements that isolated individuals in bourgeois society are connected by means of commodities, that all qualities necessarily become quantities, and that commodities have a universal character which sets its mark on the entire social life. What is involved here is the antagonism between members of a community and between individual communities; the competitive relationship created by the production and turnover of commodities; and a quite definite kind of contact, a specific kind of co-operation and a specific character of conflict. The entire experience of other men is in its essence hostile, according to the old formulation that man is wolf to the next man. Such a mentality, in keeping with the basic characteristics described, may also emerge in the process of socialist development, although the

basic means of production are nationalized. In any case, commodity production is the source of that typical mistrust, of the alienation of one from another, both when they are linked in the direct commodity-monetary relationship and when they are only affected by the general mentality of the commodity-monetary economy.

Without doubt commodity-monetary competition is one of the most intense forms of alienation; in fact it leads to the most complete alienation of man. In this country it is all the more drastic as it develops in opposition to proclaimed socialist principles and already realized achievements. It is a typical conflict between an abstract formula and the destructive trends of the individualized interests of members of the social community. We provoke forces, I should say, which we then try to combat with mere appeals. I do not believe there is a single collective of educational workers who have not discussed, in one way or another, the processes of commercialization of publishing activity, the production of dime-novels, who have not asked what we can do to stop this tendency. We ourselves create conditions in which the entire cultural life will become degraded, and then we call for conscious denouncement and criticism of phenomena which are a logical development.

However, another view has been put forward at our meeting; that the existence of an internal market as the promoter of democratic liberties and free bargaining among people is of exceptional importance, that it help them to assert their individuality. The Yugoslav process of decentralization, with its internal market, has led to de-bureaucratization. I would remind you of Professor Goldmann's words. His statements are no doubt correct, but we should consider this other aspect as well and try to find measures which would lessen the adverse effects in either direction.

When speaking of the disintegratory trends resulting from commodity production I must necessarily recall Lenin, who clearly said that commodity production generates capitalist relations every day, every minute. But in a country with a social structure such as ours these relations are typically petit-bourgeois in character, while the structure of society becomes increasingly petty-bourgeois in certain sectors, as has recently been stated by a number of activists in various discussions. Certainly, exploitation in direct forms has been made impossible, but initiative and self-assertion have been ensured as part of competitive isolation. In various aspects of our public life there are more and more frequent cases of behaviour that conform to a mentality which is described in literature and in political jargon in this country as the mentality of small shopkeepers, Philistines, petty bourgeois, obscurantist provincials, self-centred tradesmen, profit-seekers who poke their noses into other people's affairs, etc.

In our working organizations, when trying to work out pay statutes, as well as on other occasions, people insist on differentiation in a typically petit-bourgeois manner. It seems to me that since the war, and especially recently, there have been countless clear instances of insistence on hierarchy and differentiation, of people's keenness on a

precise determination of nuances in their merits, in their social status, in their ranks. This shows calculation in every respect, under the influence, above all, of calculation regarding contributions, regarding income. However, the idea of equality in its most fundamental aspect, and in the traditional form in which it is firmly implanted in the wide social consciousness of our people, is still very much alive. In contrast to this idea of equality there is much insistence on differentiation in this country nowadays. The very principle of payment according to work, which has been so loudly proclaimed as a socialist principle, appears as the only current slogan, while the ethical principle of payment according to needs has aroused almost no comment in our everyday social life. But it is the analysis of the differences between these principles that provides a basis for the establishment of the idea of equality among people, the idea of the equality of those who give all they have but who objectively cannot possess the same values; and people are equal just because each gives all that he has in him, i. e. all his abilities and talents. This theme, in my view, has drifted rather far into the background.

In the endeavour to determine exact differences in contribution and the value of work, or to determine the effect achieved and payment according to effect, absurd situations tend to arise, particularly when the differences cannot be determined at all because of lack of an objective criterion. Payment for intensity of effort – I mean the payment which comes as a result of collective evaluation and a free exchange of views, i. e. a joint assessment of the value of somebody's services – has been almost completely absent. The educational value of this collective evaluation has completely escaped the awareness of the organizers of our social life.

In a certain sense this calculation of differences, this precise weighing of contributions has unfavourable consequences for the general moral atmosphere of our society, especially in individual working organizations and social groups. For I think that there is a very high ethical value in the action of a person who consciously gives up a certain advantage he possesses owing to his abilities and his capacity to contribute, in favour of somebody else who, to a slight degree, lacks such an advantage in his abilities. In renouncing his advantages in favour of other persons he gains immense moral prestige and at the same time has a favourable educational effect on his environment. And at the same time the person, who is aware that he has obtained a slight margin more – and the margins involved are always negligible – than he could contribute, also experiences his collective positively; he experiences this equalization itself as an incentive for more intense work, and as a stimulation to greater efforts within his own collective.

Thus we have come near the traditional problem of material and moral incentives. This antinomy has appeared in this country in specific aspects and we have tried to solve them in a manner which is in keeping with the laws of commodity-monetary production rather than with any code of socialist principles. I consider that our practice, in

certain of its aspects, vulgarizes and compromises Marx's idea of equality, just as it does Marx's idea of non-equality and his rejection of egalitarianism. In fact, I should say that in this country certain communities are developing into the most suitable organs for ensuring personal particularistic interests. There has also been a change in the fundamental scale of ethical values that exist and are effective in our society.

These processes do not include individuals only but also commodity producers as collectives who, in their essence, come into the same relationships as are typical of capitalism but which, in their modalities, have already become a feature of our society. It would be worth while examining the genesis of co-operative socialism and considering what he can learn from the history of similar efforts. I should also like to point to the debate which went on in the Soviet Union between the Workers' Opposition and the Party leadership, between Lenin and Shliapnikov. It was then, I believe, that the idea of direct producers was definitively dropped from Soviet practical politics, the idea which was developed by Shliapnikov who adduced Marxist sources, especially Engels and Marx, but which did not seem acceptable to Lenin in the concrete relations existing in the Soviet Union at the time.

Referring to the formulation put forward by Comradess Pešić-Golubović that the aim should be to create a community of individuals, of personalities, who do not oppose society but find contact within society, I believe that these dissolutionary processes seriously endanger the creation of such a community.

In contrast to this calculating spirit in weighing up each respective contribution, in contrast to this quantification of everything to ensure a »straight account« in every respect, stands Lenin's approach to the problem, in the most difficult conditions, his emphasis on the educational importance of voluntary work which is done without payment being expected and without personal interests being involved.

The communal system and the system of payment according to work are usually regarded as important tasks of socialist forces in post-revolutionary activity. However, the study of these principles proceeds in this country too much in the verbal and declaratory spheres and in legislative activity, while in the economics of every-day life it reveals all the complexity of the nature of these processes, the contradictions of the transitional period. Modern technological solutions are outside of, or opposite to, solutions of extreme decentralization, they are against the autonomy of economic, administrative, cultural, and health units in the main forms of their activities. On the threshold of the introduction of automation and the resulting new position of the worker in the working process, there is insistence on the individualization of work in our practice. In this way the situation is certainly not viewed in its proper perspective. In these aspects the commodity-monetary relations, which develop in a given situation, actually

hamper the process and lead it into the traditional patterns which militate against modern organization and the technological development of economic operation.

There is another aspect of these problems that is highly important and characteristic of our development. This is that commodity-monetary relations which exist among the productive working organizations themselves and which have spread to all other organizations, have an adverse effect as regards an even, planned development of our country's undeveloped regions.

I think it is a generally known fact, which does not require special emphasis, that the revival of the question of national and regional relations in Yugoslavia has acquired an aspect which is affected by trends arising from market and commodity-monetary relations. Two kinds of logic are in conflict here; one of them has a firm foundation in the economy itself, while the other is based on the code of socialist principles. But as the development proceeds, whether we may say that the instruments for preserving unified and integrated interests are stronger today than they were yesterday – this should be examined more precisely before anything definite is concluded about it. However, the question of the Yugoslav community, the question of the equality of her nationalities, certainly cannot be dealt with objectively, scientifically and reliably today unless account is taken of the dissolutionary, disintegratory tendencies which are in direct connection with our economico-political system as a whole.

I do not think I have referred to anything unfamiliar, but I believe that we should discuss these problems more frequently, if we consider that the historical community of our peoples is still justified and unless we are already willing to accept a pattern of a socialist area which is wider than that covered by our country, an area which in future phases of our development will perhaps really make less important the actual communities existing today.

The next aspect which I should like to deal with and which arises from these problems is the question of planning and self-management. Starting from the point of view that socialism is developed in undeveloped countries, including such as ours, and especially as it was twenty years ago, the revolutionary forces found themselves faced by a task which was not sufficiently anticipated in theory, – on seizing power they have to take up the task of building the economico-social basis to ensure the survival of their power. The inevitable need to respect commodity-monetary relations has led to adverse processes and trends, both the ones we are discussing and many others.

However, the fact should also be taken into account that hardly anywhere today does there exist the classical type of free initiative and free play of the laws of production and exchange and that therefore the application of these principles to our conditions should be approached with a more critical mind, while any exaggerated interpretation of these principles should be particularly avoided.

These questions of »market socialism« in Yugoslavia, as they have recently been formulated in the editorial of the February issue of the »Monthly Review«, and elsewhere, have been the theme of numerous journals and writers, from China to the United States. I do not think it particularly necessary to dissociate ourselves from the Chinese formulations. It is enough to mention them and they themselves will illustrate all their poverty as regards methodology and content. On a purely ideological basis, arbitrarily and crudely, the Chinese simply proclaim that Yugoslavia has committed a betrayal, and that she has taken the course of capitalist development, and then they infer from this premise various »proofs«, supported more or less with facts. Where the Chinese attacks are concerned I should say that the only interesting point is the economico-political and social-psychological constellation in the background of such manifestations of politico-social life.

The editorial of the issue of the »Monthly Review« referred to denounces the Chinese positions both as regards contents and formal methodology, but at the same time it warns of the effect of the laws of the market. The editorial goes on to say that self-management is an important institution, but that it is only feasible in an economy which will not produce for profit. The article says it is indispensable to tolerate the law offer and demand, though with more limitations and with insistence on large-scale planning. Thus it would follow that only nuances are involved – tolerance, respect, limitations, control of commodity production, prevention (both in theory and practice) of »laissez faire« and other similar attitudes. The editorial asks whether the system in Yugoslavia, with its emphasis on workers' councils and market competition, is in essence socialist or capitalist. And it replies that Yugoslavia is still a socialist country, but that in certain important and decisive aspects Yugoslav socialism is in the process of degeneration. And thus, with certain errors of optimism as to the conception of the Yugoslav situation, and certain pessimistic errors as to prospects for the future, the review points to processes which I think we should ourselves be more concerned with.

Perhaps problems and conclusions of this kind could set us the task of strengthening and developing instruments which will ensure the interests of the whole social unit – smaller units and larger units up to the entire Yugoslav community. In the course of the legislative activity referred to above we have produced a great many formal, legal obligations. It is in fact these that offer evidence of the emptiness of socialist slogans about the relations that lead towards the community of free personalities. These laws, regulations, rules and statutes have often been without any real effect. It would be interesting to see whether a single case of the infringement of so many different statutes of organizations, communes etc. has been recorded anywhere. Is there any deeper sense – from the political, sociological and, perhaps, philosophical and anthropological aspects – in this specifically Yugoslav application of the problem of freeing man, in this insistence on legislative activity; and can instances and levels be distinguished

where new social relations are being formed, so that on the one side we shall see those which are characterized by the spontaneity of the broad forms of social life and, on the other, those introduced by political action from above?

I should like to refer to one other problem which I think is especially topical and which has only once been mentioned in our discussion. This is the extension of the principle of payment according to effect to the sector of culture, education and science. I think it would be worth recalling certain formulations given by Marx himself in his »Theories of Surplus Value«. He speaks, of course, of »intellectual production« in many places, but always in a certain context. However, Marx speaks very clearly of the absurdity of equalizing intellectual work with material productive work. In fact, he directly classifies this attitude of Storch and others as a vulgarly economic attitude in contrast to the position of the classical bourgeois political economists. Marx deals with these questions very wittily. Let me recall only one passage where he points out that, according to vulgar economists, everything is material production and that the difference between material productive work and socially useful work is abolished; that, according to Storch, for instance, the doctor produces health, the teacher produces wisdom, the preacher morality, the ruler security. Marx then goes on to say that this could also be said the other way round – that disease produces the doctor, that stupidity produces the teacher, and insecurity the ruler. On the whole, vulgar economists tend to put on the same level all activities as certain forms of production. It is characteristic that Marx, in highly impressive words, refers to the hostile attitude of capitalism towards certain branches of intellectual »production«, that he says that poetry and art meet with hostility in capitalist society, for any work which is not in the sphere of material production and the realization of profit is, for a capitalist or a bourgeois, not socially useful work.

Accordingly, the equalization of these two kinds of work is typical of the vulgar economic attitude. On the contrary, differentiation is in keeping with the dialectical attitude. Spiritual production helps to increase the cultural wealth of the community; this wealth differs from material wealth, just as there is a difference between the kinds of work that produce them, – to use the words of the Yugoslav economist A. Dragičević.

Here is Marx's own formulation of this difference: »The differentiation between the productive and non-productive kinds of labour is of crucial importance for the subject dealt with by Smith, for the production of material wealth, i. e. for a particular form of this production, for the capitalist method of production. In spiritual "production" another kind of productive work is involved, but Smith does not investigate this production. Nor does the scope of his studies cover the mutual effect and the internal connection between these two kinds of production. Their investigation can, after all, achieve something more than empty words only if material production is regarded *sub sua propria speciae*.«



In his »Theories on Surplus Value« Marx directs his criticism against a number of authors of the vulgarly economic school and displays all his inherent anger against the petty-bourgeois character of these conceptions. In one place he says: »These people are so obsessed by their bourgeois ideas that they think they would offend Aristoteles or Julius Caesar if they called them unproductive workers.« Or, in another place: »According to Nassau, doctors should be paid if they cure the patient, lawyers if they win a case, and soldiers if they win the battle. The educated bourgeois and his spokesman are unimaginative to such a degree that they measure the effect of every activity according to its effect on the purse.« Or, in yet another place (I quote from Livšić's work »Productive and Unproductive Work in Socialist Society«): »Bourgeois relationships fetishize the category of productive work. From the capitalist point of view any work, if it brings profit, is productive. For instance, teachers, doctors, actors, etc. who work in a hired-labour relation and help produce a profit are, in the capitalist's view, productive workers. But only bourgeois narrow-mindedness – says Marx – which regards the capitalist forms of production as eternal and natural, can mix productive work, from the point of view of capital, with productive work in general.« And then again: »It is characteristic that all 'non-productive' economists, who in their own profession do not contribute anything, take a stand against differentiation between productive and non-productive workers. But it is servility towards the bourgeois if, on the one side, all functions are represented as serving the production of wealth for him. On the other side, that the bourgeois world is presented as being the best of all worlds, that everything in it is useful, and that the bourgeois himself is so well educated that he realizes it.«

This means that intellectual production, as Professor Dragičević would formulate it, has its special standards which cannot be subjected to the laws of political economy on material production.

There are many quotations, as you can see. But I shall quote a few more sentence still. Marx differentiates between general work and the work of the community. In the production process each plays its rôle but they differ from each other. Turning to the problem of science Marx says in *Das Kapital*, Volume I: »General work is all scientific work, all inventions, all discoveries.«

In *Das Kapital*, Volume I, Marx says that science is productive potency, that it determines productivity, but that it should not be conceived as a kind of direct productive force but as a general productive force, or as productive potency. I believe that this question is particularly relevant in view of the fact that scientific workers, feeling that the community does not give them recognition, funds and facilities for work, are very often inclined to believe that scientific work is productive work in the most general sense of the word. But Marx has made a distinction between science as productive potency, science as an indirect productive force, and direct productive forces.

We all know that passage from Volume II of *Das Kapital* to which we have referred, I think, in our discussion, that the technical basis of modern industry is revolutionary, but that its scientific basis too is equally revolutionary. They condition each other.

Science is determined as productive potency, or as a general productive force, and scientific work as general work, for several reasons. I will mention only three, which have been put forward by the Japanese sociologist Shibata. Scientific discoveries do not become outdated (in a certain sense of the word, of course). Secondly, taken in general, scientific discoveries can be applied anywhere in the world; they can dialectically invalidate the law of the uneven development of capitalism. Thirdly, scientific discoveries, applied to the production process, bring much greater wealth than are the funds spent on research. Once discovered the laws of functioning remain irreplaceable.

I should like to touch upon one more question, and this is the character of the working organization in scientific institutions and in institutions in the sphere of culture and art. Our Constitution provides for special legislative determination of self-managing rights in state organs, in socio-political organizations and in associations, according to the nature of the activity of these organs and organizations, i. e. with regard to the specific nature of the work in this kind of working organization. If this specific nature is disregarded, and if efforts to find appropriate solutions are abandoned, the position of the working people in these organizations will not be equal to that of working people in production. This follows directly from the text of the Constitution. Work in the spheres of science, education, and art is certainly just as specific and unsuitable for quantitative measurement as is work in administration and in socio-political organizations. The system of payment according to effect, which is to be measured according to volume, is an inadequate solution in each of these cases. Payment according to quantity in the spheres of education, science and health endangers the basic human content of these vocations; it is determined according to non-essential factors in the working process, and it degrades the idea of man, his values, and the sense of his existence as a social being.

As emphasised before, the quality of controlling complicated machinery, i. e. participation in the production process by standing at the machine, is increasingly coming to expression in the sphere of material production as well. The quantitative effect of such production can no longer form the basis for the payment of workers. Manufacturing processes are increasingly being transformed into scientific processes, and *vice versa*. How then are we to transfer the principles of the classical assembly line, or the still older principles of craft production, to the sphere of spiritual, intellectual work, if they have lost their full value in the sphere of material production?

The antinomies I have discussed above are, of course, similar to the antinomy between intellectual and manual work. We have already stated that we have embarked on the actual reduction of the difference

between spiritual and manual work. However, if we are indeed to reduce this difference, if we are to realize the dialectical unity of these two kinds of work, we must first determine the essential differences between them. Their equalization on the model of the vulgarly economic process, by cultivating the universal character of commodities, leads us away from our objective. Equal treatment of the position of enterprises and of institutions of social activity in determining personal incomes is regarded as the beginning of the process of making manual and other workers equal, and of removing the contrasts between intellectual and manual work. However, the wide effect of commodity production, which we must necessarily respect and, equally necessarily, limit and overcome, makes the application of these principles rather different. At the same time it must be added that the difference between productive and non-productive work does not correspond to the difference between physical and intellectual work, as Marx warned using the following example: a soldier, who carries a burden, does not perform any productive work although he performs physical work, while an overseer, the direct overseer of production, does not perform any non-productive work.

The question then faces us: must the process of de-bureaucratization and de-etatization, which is proceeding in this country, necessarily follow a course which produces these processes of the atomization of the society of commodity producers, and can we, by removing the adverse effects of technicism, prevent the dissolution processes we are considering?

Both the regulations of the Constitution and many commentaries say that the equalization of the position of all working people can be brought about by means of the income law. But this principle cannot apply absolutely. First of all, in an atomized society of commodity producers, in which dissolution processes gain strength while the institutions of integration become weaker, in which the competitive relationships of the associated commodity producers find a new and specific framework in self-management, the coherence of the working class as a whole is broken, and this at the same time weakens the main anti-bureaucratic force. Secondly, bureaucracy finds new ways of strengthening its position. I should say that it »produces« monopolistically the ideology of self-management in a typically one-sided orientation, insisting on the acceptance of certain modalities of self-management.

Serge Mallet: *La nouvelle classe ouvrière*

Paris, 1963, éd. du Seuil, 262 p.

Pour éviter tout risque de malentendu, nous signalerons dès maintenant que dans l'étude de Serge Mallet, la notion de « nouvelle classe ouvrière » désigne le nouveau type d'ouvrier et la nouvelle structure de la force de travail qui apparaît dans la forme de production la plus développée, dans le système de l'automation. L'automation fait naître de nouveaux rapports entre l'homme et la machine en même temps que de nouveaux rapports à l'intérieur même de la collectivité de travail, ce qui se reflète sans aucun doute dans le changement d'attitude des ouvriers envers la production et l'embauche, et dans la façon nouvelle qu'ils ont de concevoir leur position et leur rôle dans le processus de production. Mallet tente de montrer quelles sont ces transformations dans l'attitude du producteur, et quelles en sont les conséquences du point de vue de « la conscience de classe ouvrière ». En combattant syndical plein d'expérience, Mallet s'interroge surtout sur l'importance de ces attitudes par rapport au syndicat et à la lutte de classe de la classe ouvrière dans le capitalisme.

Mallet fonde ses observations et ses conclusions quant à « la nouvelle classe ouvrière » sur les matériaux rassemblés au cours de trois enquêtes approfondies faites dans des entreprises où le rôle de l'automation est le plus important: dans l'usine française de machines à calculer électroniques Bull, dans la raffinerie de pétrole Caltex, et dans l'usine de machines et matériel électriques Thomson-Houston, la General-Electric française. Les enquêtes ont été faites entre 1958 et 1962, sur la base d'obser-

vations, d'interviews et d'analyses de documents ayant trait à différents aspects de l'activité d'une entreprise moderne: structure professionnelle, politique des cadres, politique économique, organisation de l'entreprise avec ses nombreuses succursales, etc. Mallet a abordé ces études en sociologue autant qu'en économiste, politicien ou syndicaliste, si bien que son livre offre un aspect synthétique et global qui le différencie quelque peu de ceux d'autres auteurs français qui s'occupent également de l'étude des problèmes de la sociologie industrielle, tels que A. Touraine R., Tréanton ou M. Crozier.

Mallet considère que le développement technologique a rendu difficile la définition même de la notion de classe ouvrière. Certains critères en usage jusqu'à présent sont devenus inutilisables. C'est la cas pour les critères de vie quotidienne (logement, loisirs, habitude, nourriture), ce qui ne signifie pas encore pourtant que la classe ouvrière ait atteint en France le standing de vie de la classe moyenne. Ce que l'on peut dire, c'est que la manière de vivre de la classe ouvrière tend à se rapprocher de celle des autres classes, dont elle était si éloignée. Il en est de même pour les critères technologiques arbitraires: un ingénieur, mais qui travaille à la programmation dans son laboratoire est un « prolétaire » au même titre qu'un ouvrier qui surveille les dispositifs de contrôle dans l'entreprise automatisée. De même, les critères juridiques ou économiques anciens – journaliers, mensuels – sont de moins en moins importants, car les ouvriers, non seulement dans l'automation, mais aussi dans d'autres branches de l'industrie, deviennent de plus en plus fréquemment mensuels – payés à la fin du mois. Il ne reste plus qu'un critère essentiel, qui consiste dans « la fonction du rôle productif avec l'exclusion concomitante de la

possession ou de la gestion des moyens de production». Mallet fait remarquer que ce critère unique est cependant suffisant.

Partant de la thèse principale que toute nouvelle forme d'organisation du travail conditionnée par le niveau de développement et l'application des moyens de production conditionne en même temps la structure relativement stable de la classe ouvrière, qui par conséquent se modifie avec le développement technologique, l'auteur essaye de déterminer principalement: 1) la structure de la classe ouvrière (surtout la structure de qualification) dans les conditions de l'automatisation, et 2) la mentalité ou les positions principales de la classe ouvrière dans les conditions nouvelles.

Quelles sont les transformations essentielles de la classe ouvrière dans sa structure? En premier lieu, l'exclusion d'un grand nombre d'ouvriers spécialisés ou formés, qui constituent le gros de la masse des ouvriers dans la production mécanisée (à la chaîne). Leur place est prise par des machines automatisées qui exécutent au lieu d'un «travail parcellaire» un travail synthétique, reliant de nouveau entre elles certaines phases séparées des opérations de travail. En ce sens, l'automatisation représente une sorte de «libérateur» pour l'ouvrier-producteur dégradé, à savoir pour l'ouvrier à la chaîne. La masse des ouvriers spécialisés disparaît, faisant place à l'ouvrier professionnel hautement qualifié (P3) et aux cadres techniques.

Au-dessus des cadres techniques viennent aussi en proportion accrue les cadres d'ingénieurs et d'autres spécialistes de l'organisation de la gestion et du marché. Les cadres techniques, qui peuvent comprendre plus de 30% de la totalité du personnel, ont pour caractéristique de se répartir à l'intérieur de la production elle-même entre les bureaux de recherche et de planification et les services extérieurs. Ce dernier groupe comprend différents types de contrôleurs et de réparateurs des installations électronique compliquées ou d'autres équipements, placés à l'extérieur, et fait naître un nouveau type d'artisan, autonome bien que rigoureusement spécialisé pour des travaux bien déterminés. Le changement essentiel de la classe ouvrière dans les nouvelles conditions de la production consiste en ceci qu'elle est, par ses fonctions et sa position, *beaucoup plus intégrée au processus de production-même* qu'elle

ne l'est dans le cas de la production à la chaîne. La majorité du personnel technique et des ouvriers reçoit un salaire mensuel, et les journaliers avec salaire horaire ne sont qu'un petit nombre (moins de 30%). Ouvriers et techniciens sont parfois beaucoup plus proches les uns des autres dans l'exécution du travail, ce qui permet à Mallet de comparer la collectivité de travail d'une usine automatisée à l'équipage d'un avion, et la collectivité de travail d'une usine mécanisée à un bataillon de fantassins sous les ordres d'un commandant autoritaire. Il en résulte que les rapports hiérarchiques sont plus estompés, et que les revendications pour l'amélioration de la position des ouvriers viennent parfois des ingénieurs, des techniciens ou des chefs d'atelier. C'est la conséquence de leur attachement à l'organisation du travail et à la production, et il arrive qu'une bonne organisation du travail soit plus importante pour les ouvriers que le niveau de leurs salaires.

Liées à cela naissent aussi de nouvelles prises de position chez les ouvriers et employés. Par leur position, ingénieurs et techniciens se sentent plus proches de la classe ouvrière. (Dans ces entreprises automatisées, les ingénieurs ont refusé d'entrer dans des organisations professionnelles, mais sont entrés dans les syndicats ouvriers, où ils se sont heurtés par la suite à la direction syndicale). Les cadres techniques tiennent beaucoup à la satisfaction du personnel, estimant que le travail ne peut pas s'exécuter dans de bonnes conditions s'il dépend de mesures disciplinaires venant de l'extérieur; mieux vaut une discipline volontaire, fonction de la solidarité des hommes dans les travaux. Les collectivités de production se rapprochent sur le plan des rapports intérieurs des équipes de recherche: sentant qu'ils manient des machines coûteuses et très compliquées, les ouvriers se mettent à en considérer le bon fonctionnement comme une question d'honneur personnel. Ce changement d'attitude par rapport au travail ou au poste de travail constitue la différence essentielle entre l'ouvrier dans l'automatisation et l'ouvrier dans la production à la chaîne, qui, lui ne peut qu'être indifférent à son travail et à l'usine en général. Mallet fait remarquer ici qu'en ce qui concerne le mouvement ouvrier on voit naître une nouvelle forme de syndicalisme qu'il appelle «syndicalisme

d'entreprise», notion qui serait peut-être mieux rendue par l'expression «syndicalisme de gestion».

Tandis que le syndicalisme classique s'attachait avant tout à l'augmentation des salaires et organisait les grèves sur cette base, le «syndicalisme de gestion» met au premier plan non seulement les revendications de salaires, mais aussi la lutte pour l'influence directe des ouvriers et des techniciens sur la gestion de l'entreprise dans l'organisation du travail et dans toute la politique des cadres. L'ouvrier bénéficiant d'une certaine sécurité matérielle dans le domaine des salaires et de l'embauche, le syndicat s'oriente plutôt vers l'existence d'un meilleur contrôle spécialisé de la production et de la politique de production, sans oublier le marché, qui était jusqu'alors l'apanage des commercialistes. Cela va de soi si l'on considère que le producteur, quand il s'agit de machines à calculer électroniques, représente la liaison technique permanente avec le consommateur. On note en plus certaines tendances déterminées exigeant que l'économie et la gestion des affaires obéissent à des principes scientifiques et ne soient pas le fait d'improvisations quelconques. Il ne fait pas de doute que l'on voit apparaître ici certaines tendances technocratiques, mais ce qui est important, c'est qu'elles rejoignent les exigences de la classe ouvrière.

Mallet note qu'il existe en France deux types de syndicalisme: un type classique, fondé sur la classe salariée et sur ses revendications de salaire (c'est en général la tactique de la CGT), et dans les entreprises nouvelles, un type nouveau dit «syndicalisme de gestion», qui ne se contente pas de revendications de salaire, mais exige des fonctions de gestion déterminées dans l'entreprise. Il serait bon de conjuguer les deux tactiques.

L'étude de Serge Mallet est un ouvrage très important, surtout en ce qui concerne ses applications pratiques. Elle signale la formation d'un nouveau type de «classe ouvrière» sous l'influence de l'automation, c'est-à-dire de ce processus de production qui prendra une importance progressive dans l'économie contemporaine, posant de nombreux problèmes liés à la question de l'humanisation du travail et de la démocratisation de l'industrie. L'auteur attire l'attention sur les nouvelles formes que revêt la lutte syndicale et politique de la classe ouvrière dans les nouvelles

conditions, et fait reculer certaines superstitions, notamment en ce qui concerne la notion d'«aristocratie ouvrière». Dans les conditions qui existaient auparavant, la classe ouvrière s'est créée sous l'influence particulière des couches de la bourgeoisie moyenne, et aujourd'hui, dans la production, elle tombe sous l'influence de l'organisation technique et scientifique du travail, avec l'obligation de se décider à choisir entre certaines solutions technocratiques et la démocratie autogestive, c'est-à-dire l'autogestion ouvrière. L'étude de Mallet prouve qu'il existe dans les cadres d'ingénieurs et de techniciens de fortes tendances à la gestion ouvrière dans l'ensemble de la collectivité de travail, et que cette possibilité d'action syndicale est négligée pour des raisons idéologiques (les vieux schémas du parti communiste sur la structure du prolétariat). Par là le livre de Mallet offre des suggestions valables en ce qui concerne les nouvelles formes de la lutte de la classe ouvrière, c'est-à-dire l'élargissement théorique et actif des formes actuelles.

Rudi SUPEK

### Herbert Marcuse: *One-dimensional man*

Beacon Press 1964, 257 p.

This recently published book by Marcuse is concerned with modern industrially advanced society within the complex of the essential defining of our epoch in historical development. The sub-title of the book (*Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*) and the sharpening of the problem, hinted at in the title, of the one-dimensionality of modern man clearly indicate the scope of Marcuse's reflections, in view of his conception of historicity, well-known from his earlier works and here retained as a methodological approach. Even in his first interpretations of Marx's thought, undertaken at the end of the twenties and the beginning of the thirties, and in articles on philosophy and art from his period of activity in the group gathered together on the *Zeitschrift für Sozialforschung* (1933-1940) Marcuse showed that spiritual creations cannot be sociologically, but only historically, analysed. Both the artist's imagination and the philosophical concept of essence tran-

end historical factuality in imaginary but human content and spheres filled with aspirations. Just because realization in real life comprehends only one part of the fullness of the human -- so that it appears unrealized and often pushed aside as aspiration in another dimension which surpasses factuality -- human history in great part reveals itself as two-dimensionality. In this sense it is necessary, in apprehending history, to ensure a survey in totality, in which the criterion of advance is the realization of the existence proper to the fullness of the human. In modern industrial society alienation is at work, and the dimension which witnesses to the various levels of becoming aware of repressive existence is fading away more and more, so that the orientation towards historical progress is threatened. Hence the justified centring of the historical happenings of advanced industrial society, and so of our epoch as a whole, on the one-dimensionality of modern man.

The book has three parts: One-Dimensional Society, One-Dimensional Thought, and The Chance of the Alternatives. In the first and longest section of the book Marcuse analyses advanced industrial society from the aspect of the possibilities it contains for historical progress and the directing of these possibilities towards the transcending of the given. The highly developed power of man in the mastery of nature and the application of automation make possible the pacification of human existence in its orientation to power over nature. Pacification comprehends as its value determinants an all-embracing development of the free personality which is *not manipulated*. This possibility is given in the form of reducing the necessary working hours to a minimum, and the prevalence of free time. In this articulation, which is the same as Marx's, Marcuse has substantial reservation about the manipulation of men's needs and their reduction to uniformity even in the instinctual sphere. It is precisely this manipulation of men's needs and the forcing of spurious demands for consumer goods that represents unfreedom in contemporary advanced industrial society. It logically follows, in the given alternatives, that that on which is based the possibility of a turn to the new is at the same time the ground of perpetuating the existing. That is, in producing with unslackening intensity even when the level required to assure

the necessities of life has been reached, the existing society maintains itself by piling up spurious needs. The easier life made possible by technical civilization, which ensures freedom from continual insecurity, is the link by which man can be fitted into the mechanism of production and consumption, and kept in it even when it becomes irrational, obstructing radical change towards as yet unrealized tendencies of human freedom. This link is so strong that it contributes to the smooth functioning of the whole even in democratic forms of capitalist society. The profusion of consumer goods results in the weakening of all real opposition, and is the fundamental reason why the programme of all Communist parties that still have influence among the masses is reduced to opposition and reform *within the existing framework*.

High production and automation are the pre-requisites of free society, but this can only be realized as a conscious turn to the new. It is therefore understandable that Marcuse, in dealing with the theme he has set himself, fairly fully analyses the working class of modern advanced industrial society, as that empirical force which -- according to Marx -- should be the vanquisher of the alienated society. This class has a number of differences from the working class of the nineteenth century: 1) mechanization has caused a transformation of physical energy into technical and mental skill, so equalizing the worker with other worker groups; 2) production is more and more conditioned by the machine and less and less by the individual worker's labour, so that the worker loses the professional autonomy which distinguished him from other vocational groups because it embodied the negation of existing society; 3) highly developed industry includes planning and integration so that industrial activity goes beyond the individual entrepreneur into institutes and various corporations even including the national government. So the tangible agent of exploitation vanishes, giving place to an appearance of objective rationality; 4) manifold benefits tie the worker to the firm.

The existing world of socialism and its deviations are not an explicit theme of this book, but they are inevitably included in the consideration of the historical transformation of our epoch. More as a result of objective circumstances -- the historical backwardness of the coun-

tries in which socialist development began, and coexistence with the capitalist world – than because of the bureaucratic tendencies of their leadership, the socialist countries have not realized the turning to the true liberation of man. The demand for efficiency in speedy industrial development has, in the given situation of the backward countries, favoured the disregard of Marx's demand that the revolution must in its very first act contain its aim: self-management and self-direction of the direct producers. Thus the socialist world is still faced with the alternatives of modern advanced industrial society: the perpetuation of the existing or a turn to the essentially new. The only difference is that the concentration of given historical possibilities on the creation of a community of free individual would, in socialist countries, be eased by the absence of intervention by private capital and could be attained without the basic productive institutions breaking up.

The one-dimensionality of modern man is rooted in the acceptance of the existing because it effectively supplies the necessities of life, and thus overemphasizes the consumption of goods at the expense of all other human content. This one-dimensionality is felt more clearly in its comprehensiveness after Marcuse's consideration of art, the instinctual sphere, and tendencies in the modern development of language, which he undertakes in the further chapters of Part I. In its best creations modern art persists in rejecting the existing, in not accepting life as in fact it is – whether like the Surrealists by expressing the failure of communication with the given world, or by the rationally thought-out *Verfremdungseffekt* of Brecht's theatre. Artistic truth wins no response from modern man. Satisfied with the material goods of modern civilization, man puts all his forces into it, and the content in the name of which he ought to transcend the existing he accepts without true commitment – just as a kind of mere entertainment. »This liquidation of *two-dimensional* culture takes place not through the denial and rejection of cultural values but through their wholesale incorporation in the established order.«

As it is well known from his book *Eros and Civilization*, Marcuse accepts Freud's teaching of the displacement of certain basic drives by others and of instinctual energy as constant. The existing relation in the instinctual sphere

favours the maintenance of the established order. Compared with earlier phases of bourgeois society, the relation of sex and libido is different (sex is liberated and libido lessened, the former relation being just the opposite), but their joint, unchanged volume does not lead to a disturbance of the balance of the destructive instinct involved in the technological process of subduing nature.

In language the closing of the existing universum of events manifests itself inasmuch as the meaning of a notion is narrowed to a given function which the entity to which the notion relates assumes; language is harshly subjected to ritualization and this prevents the mediation of present and past, through which is made evident the full content of a notion out of a series of assertions: the very frequent use of the possessive pronoun »your« (your elections, your delegate, your detergent) suggests identification with the whole. And so on.

The second part of the book is devoted to philosophy in relation to the two-dimensionality of the existing which philosophy in its essence constitutes, and the dying away of the dimension that surpasses factuality with the raising of positive natural science to the level of metaphysics. This is first illustrated with the example of Plato's philosophy. This same philosopheme is also appropriate for indicating the ideological position of every philosophy, even the greatest, if it does not make its subject work and the economic sphere, in which there is a fundamental division between essence and existence. Modern sciences transfer the theoretical stress from the metaphysical »what« to the instrumental »how«. The limit of this tendency of science is not shown within the field of science but becomes an absolute. The pre-scientific basis of science – the practice of life and life itself – which is the presupposition of science (for the instrumental intervention in nature should serve life), is not in individual sciences called in question, and so scientifically positive data are raised to the level of absolute truth. Thus the truth appropriate to them becomes the criterion of truth in general, and non-positive notions are branded as mere speculations. One-dimensionality triumphs in the philosophy of positivism, which is nothing but the instrumental position of positive data of modern technologically oriented science raised to the rank of philosophy. The



perversity of positivism reaches its culmination when it admits the validity of traditional philosophy in a strictly limited and separate sphere, and thus cuts at the root of its aspiration to explain the world as a whole.

Thus the organization of society and spiritual life converge – they are the result of a single historical project. Nature, scientifically understood and subdued, appears in the technological apparatus of production and the destruction of nature. The ever greater integration of man in this process is consonant with the acceptance of the scientific-technological world as absolute.

The third part of the book concentrates the range of problems dealt with in the first two parts around the question of the chance of realizing the historical alternatives. Here are put forward the essentials of Marcuse's philosophy of history, or – to be more precise – the essentials of the apprehension of historicity of the »Critical theory of society«. (With the latter term Marcuse and Horkheimer attempted to fix the boundary between traditional philosophy and Marx's concern with historical transformation – and thus the transcending of philosophy through its realization.) This categorical basis of historical events and progress is maintained from the very first chapter of the book as the criterion for judging empirical events, and its explicit exposition in the last part of the book comprises the following basic »determinant«:

- 1) »The objects of thought and perception as they appear to the individual prior to all „subjective“ interpretation have in common certain primary qualities, pertaining to these two layers of reality – to the physical (natural) structure of matter, and to the form which matter has acquired in the collective historical practice that has made it (matter) into objects for a subject. The object-world is thus the world of a specific historical project which organizes matter, and the organization of matter is at one and the same time a theoretical and a practical enterprise.«
- 2) The criterion of evaluating historical projects lies in the realization of given possibilities in relation to truly human existence.
- 3) The objective truth of a project which transcends the existing lies in observing the real possibilities open at the level of material and intellectual culture already attained.

In view of the previously noted possibility of reducing work in industrially advanced society, the transformation must develop in the direction of making values real. Here is revealed the relation between philosophy and science, as the subordination of science to a different telos and as the endeavour of philosophy to realize its truths. But the chances of this alternative are lessened. Human consciousness is in ever feeble opposition even to the rationality of the existing universe of events. The social force which would be directed towards revolutionary change is lacking. The working class in advanced industrial countries is becoming equalized with other groups of the working population, and »the people, previously the ferment of social change, have moved up to become the ferment of social cohesion.«

Even though it does not demonstrate revolutionary force, criticism of the irrationality of the given society remains valid and rational, but incapable of carrying over rationality into the premisses of social practice.

The ontological dimension of revolution as the historical transformation is present in the whole book as the basis and criterion of evaluating empirical happenings. Only when consideration is directed at essential happenings can the real absence of the revolutionary chance be perceived in the integration of the workers in the existing process of production. It is just here, in the radical questioning of the working class as the possible bearer of the revolution in the industrially advanced part of the world today, that we see the far-reaching value of Marcuse's book. He does not, and cannot, give readymade solutions just because the crisis of the revolution is radical. But, as it comes to a climax in the one-dimensionality of the modern world, the primary effort must be directed to returning to the thought of its »two-dimensionality«, that is, to the dimension which shows clearly the inadequacy of the existing for human essence and life. (Marcuse draws this conclusion more definitely in his latest published article *Remarks on Redefinition of Culture*.)

As these problems are dealt with on a philosophical, and not a sociological, level (despite numerous illustrative details), it is a pity that the historicity of history as a rational hypothesis for the ontological relevance of the revolution is not categorically more elaborated.

ted. The meaning of »project« has for Marcuse an ontological dimension, but not – despite the identity of the terms – Sartre's ontic significance. The treatment of the *direction of historical transformation* (already present in some of Marcuse's articles before the war in *Zeitschrift für Sozialforschung* and still more strongly stressed in *Eros and Civilization* and *One-Dimensional Man*) indicates a different relation to nature (pacification of existence, the absence

of repression in the instinctual sphere) from what it is as work. In this sense Hegel's historicity (Marcuse: *Hegels Ontologie*, 1932) can no longer be an adequate basis for the thinking of history. But Marcuse has never written of this problem with the same rational acuteness of categorical exposition as in his first book, and thus has not explicitly settled accounts with his position of that time.

Branka BRUJIC

## L'ASSEMBLEE ET LE SYMPOSIUM DE L'ASSOCIATION YUGOSLAVE DE PHILOSOPHIE

L'Association yougoslave de philosophie a tenu le 22 octobre 1964 son Assemblée régulière, assemblée dont le règlement prévoit la réunion tous les deux ans. L'assemblée s'est réunie à Vrnjačka Banja où a été également organisé, pour les 23 et 24 octobre, le symposium ayant pour sujet *Les valeurs morales fondamentales de la société yougoslave*. Le symposium a réuni plus de cent participants, membres de l'Association ou invités venant de différentes régions de Yougoslavie. Au cours de la seconde journée de travail, les participants ont visité le monastère de Žiža, monument de grande valeur culturo-historique situé aux environs de Kraljevo.

Le programme de travail a dû subir des changements pour différentes raisons objectives, et la réunion a commencé le 22 octobre à 17 heures par l'Assemblée. Dans son discours d'ouverture, le Président de l'Association, Andrija Krešić, a évoqué le caractère, les succès et la position de la philosophie yougoslave, tandis que Svetlana Knjazeva, secrétaire de l'Association, présentait un rapport sur l'activité de l'Association, au cours de la période écoulée, sur le plan national et international. Le rédacteur en chef de la revue *Filozofija*, Miladin Životić, a donné un compte-rendu de son travail. Vinrent ensuite les rapports de la commission financière et de la commission de contrôle, suivis par une proposition de modifications et de suppléments à apporter au règlement. L'une des modifications importantes apportées par l'assemblée est le remplacement de la clause exigeant que «le siège de l'Assemblée se trouve à Belgrade», par une clause admettant que «le siège peut être n'importe quel centre des républiques à condition qu'il possède les conditions de travail convenables». Sur une proposition des délégués de Serbie il a été décidé que le siège de la direction pour les deux années à venir serait Zagreb (Croatie). Au cours de la discussion, de nombreux problèmes ont été abordés concernant le travail de l'Association, puis acte de décharge a été donné à la direction précédente et l'on a procédé à l'élection des nouveaux comités de direction et de contrôle et du tribunal d'honneur.

Au comité de direction ont été élus Gajo Petrović (président), Mihailo Marković et Danilo Pejović (vice-présidents), Milan Kangrga (secrétaire), Vladimir Filipović, Danko Grlić, Ilija Josifovski, Sreten Milanović, Zaga Pešić-Golubović, Vojan Rus, Svetozar Stojanović, Arif Tanović, Predrag Vranićki et Miladin Životić.

Au symposium se sont présentés 13 conférenciers qui ont donné leurs exposés dans cet ordre: Vuko Pavičević: «Quelques mots sur les problèmes de l'humanisme dans nos conditions», Milan Kangrga: «Les rapports existants et la morale», Miladin Životić: «L'égalité est-elle une valeur morale de notre société?», Božidar Debenjak: «Le socialisme et certaines dimensions de l'aliénation dans la doctrine de Karl Marx», Svetozar Stojanović: «La phénoménologie caractérologique et l'appréciation de notre révolution et de notre société», Arif Tanović: «Le dépérissement et le renforcement de la morale dans le socialisme», Boris Majer: «Sur le rôle social de la conscience morale», Miroslav Pečujlić: «Dix thèses sur l'éthique

de l'autodétermination», Mihailo Marković: »L'intégrité morale de la personnalité dans la société socialiste«, Zagorka Pešić-Golubović: »La morale socialiste et le conformisme«, Danko Grlić: »Personnalité et courage«, Marija Brida: »Les liens entre le travail et la valeur«, et Ratko Šćepanović: »Le monde de la marchandise et la vie morale«.

Une discussion a suivi chaque rapport particulier et chaque groupe de rapports ayant un lien entre eux, et le symposium s'est terminé par un débat général, auquel ont pris part un grand nombre de Yougoslaves et le philosophe polonais Marek Frichand, doyen de la Faculté des Lettres de Varsovie, invité de l'Association Yougoslave de philosophie.

Par l'actualité et la qualité des rapports ce symposium compte parmi les plus réussis. Les discussions autour des grands problèmes concernant l'homme et la société contemporaine dans notre pays ont été hardies, originales et intéressantes. Partant des principales conceptions ontologico-anthropologiques de la philosophie marxiste, les conférenciers ont abordé l'analyse critique des problèmes les plus concrets du socialisme yougoslave. La discussion a contribué à l'éclaircissement des questions soulevées dans les rapports.

Nous ne pouvons pas donner ici de compte-rendu plus détaillé de ce symposium. En restant dans le cadre de ces brèves informations, nous ajoutons que le numéro 1/1965 de la revue *Filozofija* a offert un choix des rapports cités.

## LE SYMPOSIUM ET LA SESSION ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ CROATE DE PHILOSOPHIE

Le symposium de la Société croate de philosophie a eu lieu à Zagreb les 28 et 29 décembre 1964. Depuis sa fondation, la Société croate de philosophie organise chaque année au mois de décembre un symposium consacré à un thème capital.<sup>1</sup> Le symposium de l'année 1964 avait pour thème »Vérité et connaissance«. Comme de coutume, l'assemblée n'était pas limitée aux philosophes croates, et de nombreux conférenciers venus des autres républiques ont participé aux travaux. Les rapports ont été lus dans l'ordre suivant: Vladimir Filipović: »La vérité et l'expérience«; Gajo Petrović: »La vérité, la valeur et l'être«; Mihailo Marković: »Les bases de la théorie dialectico-humaniste de la vérité«; Rudi Supek: »Les préjugés et les partis-pris dans la connaissance de la société«; Vojin Milić: »Théorie de la connaissance et sociologie de la connaissance«; Branko Bošnjak: »La vérité et la pensée dressée«; Marija Brida: »Les critères de l'exactitude dans certains domaines de la connaissance«; Vanja Sutlić: »Exactitude, vérité et histoire«; Abdulah Šarčević: »Les modalités de la vérité – rationalité moderne et histoire«. Des comptes rendus ont été également présentés par Jovan Arandelović, Marijan Cipra, Aleksandar Kron et Blaženka Lovrić Mimica.

Quelques-uns des rapports présentés au symposium ont été publiés dans le numéro 2. 1965 de la revue »Praxis«, édition serbo-croate. Il nous est impossible de donner ici un compte-rendu détaillé de toutes les positions soutenues dans les rapports publiés. Nous nous contenterons de choisir quelques idées qui nous ont paru susciter un intérêt tout particulier.

Vladimir Filipović a attiré l'attention sur l'insuffisance de la pensée critique post-kantienne, mais aussi sur l'impossibilité de soutenir les oppositions au transcendantalisme qui évoluent dans le cadre des théories de la passivité de la conscience. Il a reconnu la supériorité décisive de la phénoménologie dans la façon qu'elle a de poser la question de la théorie de la connaissance: la phénoménologie tient compte du rôle du sujet, mais aussi du rôle déterminant de la réalité qui à son tour devient déterminable, de façon diverse et multiple, comme un objet réel.

<sup>1</sup> Jusqu'à maintenant ont eu lieu des symposiums consacrés aux thèmes suivantes: *Problèmes actuels de la philosophie contemporaine* (1958); *Le «jeune» et le «vieux» Marx* (1959); *Les problèmes humanistes du marxisme* (1960); *La philosophie et la révolution* (1961); *La philosophie et la science* (1962); *La philosophie et l'art* (1963).

Mihailo Marković a soumis à la critique une «théorie du reflet» considérée comme étrangère à la philosophie activiste et humaniste de Marx. La vérité n'est pas indépendante de l'homme, elle n'existe pas sans l'homme, elle est une valeur humaine et une donnée historique. La vérité est le rapport — de la correspondance: »Le signe est vrai quand il détermine de façon convenable (par la structure identique) un objet réel«. Seule la position marxiste permet d'éviter le pluralisme de la vérité. Le dilemme entre relativisme et scepticisme est résolu par la distinction entre vérité métaphysique et vérité épistémologique. Marković distingue ensuite différentes sortes de vérités et analyse avec précision la notion de vérité épistémologique scientifique du fait.

Abdulah Šarčević a insisté sur le décalage et même le fossé qui séparent l'augmentation de notre pouvoir impersonnel et du degré de puissance de l'agissement, et la diminution de notre liberté en tant que vérité de la réduction et de l'oubli du caractère humain de la productivité humaine.

Svetlana Knjazeva a volontairement limité son analyse à un type déterminé de théorie de la correspondance: »à ce type qui détermine la relation sujet-objet, à l'aide de laquelle on définit la vérité comme un isoformisme entre un sous-groupe du groupe des objets et le sous-groupe correspondant du groupe des notions élaborées par le langage«. L'auteur a souligné ce que cette théorie a de valable et de défectueux, surtout en ce qui concerne la définition de la notion de »vérité relative«. Selon l'auteur, il est impossible d'élaborer totalement une théorie de la vérité si l'on n'y fait pas figurer la notion de correspondance.

Le rapport de Branko Bošnjak a suscité un intérêt des plus vifs. Il a présenté la pensée dressée (ou non critique), comme la forme la plus redoutable que puisse revêtir la pensée humaine. Il y a deux sortes de dressage — dressage religieux et dressage existentiel (bureaucratique) qui sont par essence identiques, représentant l'un et l'autre un rapport religieux envers Dieu ou envers la société et les institutions de la société. Bošnjak a apporté à l'appui de sa thèse une série d'exemples frappants, empruntés soit à l'Écriture Sainte, soit à la réalité politique actuelle, qui sont autant d'arguments en faveur de la théorie de la parenté étroite liant les structures de pensée religieuse (chrétienne), fasciste et staliniste (dogmatique, bureaucratique). Comme découverte et exposition des problèmes, la vérité est une activité créatrice, et par là même l'essence de l'existence humaine et sa condition première. La pensée dressée abolit la vérité, donc l'essence de l'homme. La philosophie marxiste en tant que critique perpétuelle de toutes choses peut s'opposer avec succès au dressage de la pensée. Quel que soit le sujet traité il convient de mener le dialogue en suivant la méthode du pour et du contre.

Parlant des sources principales de la mystification de la connaissance dans la société, Rudi Supek a analysé le tempocentrisme (généralisation du critère de l'instant présent à toutes les périodes temporelles du développement social, passées, présentes ou futures, ou incapacité à fixer des critères objectifs communs), et le sociocentrisme (égalisation ou soumission de l'individu au groupe, des intérêts individuels aux intérêts collectifs). Supek prend comme exemple le bureaucratisme — présent aussi dans l'étatisme socialiste —, l'ethnocentrisme, les malentendus idéologiques de la société capitaliste et de la société socialiste, et surtout la controverse entre la phase dogmatique et la phase anti-dogmatique du socialisme, ajoutant que les préjugés aveugles de la conscience sociale se dépassent difficilement. Les connaissances sociales dépendent du degré de développement social, et leur dépassement ne peut s'accomplir, comme Marx l'a montré pour la religion, que par la critique de l'existence réelle de l'homme.

D'autres rapports et comptes rendus ont exposé des points de vue d'un intérêt tout particulier. Les problèmes de la vérité et de la connaissance ont été examinés en profondeur et différentes positions ont pu être confrontées. La discussion qui s'est déroulée après chaque groupe de comptes rendus a toujours été très vive. On a vigoureusement demandé la confrontation des opinions sur le problème des rapports de la philosophie et de la connaissance. On a particulièrement discuté aussi la question de savoir si les hypothèses scientifiques sont plus définies que les hypothèses de la philosophie. Au cours de la discussion, on a soutenu que les hypothèses scientifiques sont plus indéfinies que celles de la philosophie, qu'il s'agisse de l'indétermination de la signification ou de l'indétermination de la véracité d'une assertion quelconque. Les autres ont souligné au contraire la valeur réelle des connaissances appliquées, malgré l'indétermination originelle des sciences. Ils ont

insisté que les affirmations de la philosophie ne sont pas plus déterminées que celles des sciences, la supériorité de la philosophie étant dans la totalité de sa vision humaniste. On a fait remarquer contre de telles conceptions que les sciences empruntent les principes de la philosophie et que ces principes ne deviennent pas plus fondées du fait qu'ils se trouvent adoptés par la science. La supériorité de la philosophie est en ceci qu'elle repose sans cesse la question de ses principes: aucun principe n'est privilégié. L'essence de la philosophie, c'est le dialogue.

Le symposium a suscité un intérêt très vif: les exposés ont été suivis avec la plus grande attention par cent cinquante participants environ, membres de la Société croate de philosophie ou invités de Zagreb et de toute la Yougoslavie.

\*

La session annuelle de la Société croate de philosophie s'est tenue à Zagreb le 27 décembre 1964. Boris Kalin, secrétaire de la Société, a fait un exposé sommaire de l'activité multiple de la Société: différents symposium, colloques spécialisés, tournées de conférenciers étrangers, lancement de la revue philosophique «Praxis», travaux de traduction de l'ouvrage «Humanisme et socialisme», participation aux travaux de l'Ecole d'été de Korčula, participation de la branche philosophique de Zagreb aux travaux de l'Institut des sciences sociales de Belgrade, participation active à toutes les réunions philosophiques yougoslaves, travail en collaboration avec l'Association yougoslave pour la philosophie et la revue «Filozofija» (Philosophie), travail en collaboration avec les sociétés de philosophie des autres républiques, participation aux congrès internationaux et mise au point de la collaboration avec les sociétés de philosophie étrangères (Pologne et Tchécoslovaquie), et enfin, activité du Comité de direction.

Le rapport du trésorier a montré que les ressources financières de la Société croate de philosophie sont relativement modestes, proportionnellement à l'activité intensive qu'elle déploie.

Le rapport de la rédaction de «Praxis» a été fait par Danilo Pejović, l'un des rédacteurs en chef.

Au cours de la discussion, l'assemblée a porté un jugement positif sur l'activité de la Société croate de philosophie. Il a été souligné en particulier que «Praxis», par son contenu philosophique et son orientation marxiste et humaniste très actuelle, a suscité un vif intérêt et la reconnaissance non seulement des philosophes, mais aussi de l'opinion publique culturelle. L'assemblée a considéré que la rédaction avait justifié la confiance qu'on avait mise en elle, et qu'elle méritait qu'on lui prolonge son mandat, lui donnant ainsi la possibilité de mener à bien ses projets.

A la fin a été donné acte de décharge à la direction et on a procédé à l'élection du nouveau Comité de direction. Les travaux de la Société sera géré pour l'année à venir par un Comité composé comme suit: Branko Bošnjak (président); Danko Grlić (vice-président); Boris Kalin (secrétaire); Davor Rodin (trésorier); Branka Brujić, Marijan Cipra, Kruno Krstić, Blaženka Lovrić-Mimica, Ante Marin, Josip Marinković, Ante Pažanin, Zlatko Posavac et Branko Rusan.

Boris KALIN

## LE SYMPOSIUM DE SMOLENICE

Ce symposium, consacré aux problèmes idéologiques et politiques du cléricanisme contemporain, a été organisé par l'Académie des sciences slovaque et s'est tenu au château de l'Académie, à Smolenice (près de Bratislava) du 8 au 11 décembre 1964. Le symposium a été ouvert par l'académicien slovaque Andrej Sirácky, qui, après quelques paroles d'introduction et de bienvenue, a exposé son point de vue sur les problèmes faisant l'objet du symposium. Le cléricanisme, a-t-il souligné, est actuellement un sujet de discussion pour les idéologues, les politiciens et les théoriciens, aussi bien dans le camp marxiste que dans le monde bourgeois. Les événements d'après-guerre ont montré l'influence croissante du cléricanisme dans

la vie sociale et politique de la société bourgeoise. De plus, les expériences du cléralisme européen se communiquent, non sans succès, aux autres pays (par exemple à l'Amérique latine). A cet égard, le Concile oecuménique de Rome est un évènement de première importance. Et les encycliques papales deviennent des documents de premier plan dans la discussion concernant le rôle social et politique de l'église. Aujourd'hui, ce sont des questions qui intéressent non seulement les institutions de l'église, mais aussi les simples fidèles, et sur lesquelles la philosophie marxiste a son mot à dire. Et il lui sera possible de porter un jugement dans la mesure où elle étudiera ces problèmes et en donnera une explication critique. Cette discussion idéologique fait partie intégrante des tâches politiques pratiques de la société socialiste. Une analyse des rapports et des problèmes sociaux doit permettre de découvrir les raisons de l'influence croissante exercée par l'idéologie cléricale, et qui a atteint plus ou moins l'idéologie contemporaine en général. La théorie et la praxis exigent l'une et l'autre une analyse précise du phénomène religieux dans le monde contemporain. Jusqu'à maintenant, ces problèmes n'avaient pas été abordés avec un esprit scientifique satisfaisant: on pensait - souligne le conférencier - qu'ils pouvaient être résolus par des déclarations et une banale vulgarisation. Par ce moyen, on a atteint des résultats contraires à ceux que l'on espérait: le cléralisme a continué à se propager, et la pensée vulgarisée s'est révélée tout à fait insuffisante dans une lutte d'idées contre les conceptions religieuses. Il faut éviter de tomber à nouveau dans la même erreur. Seul le marxisme créateur peut s'opposer au cléralisme. Pour arriver dans ce domaine aux meilleurs résultats possibles, il serait bon que les marxistes de certains pays socialistes unissent leurs efforts.

Au discours de l'académicien A. Sirácky ont fait suite différents rapports et comptes rendus sur le thème du symposium. Jan Bodnar (de l'Institut de philosophie de Bratislava) a exposé son point de vue selon lequel la philosophie est susceptible de répondre aux questions posées par la réalité de la vie humaine. Aussi la philosophie est-elle nécessairement amenée à aborder de front les différentes tendances de la théologie contemporaine et de la philosophie de la religion. L'homme doit se libérer de la déshumanisation et de l'idée que Dieu est l'essence même de la raison. La philosophie marxiste, elle, explique la nature de l'homme à partir de l'immanence du monde. La philosophie religieuse contemporaine ne peut pas résoudre les problèmes de l'anthropologie sans la sphère de l'au-delà. D'où la nécessité de l'opposition entre théologie et philosophie critique.

Le professeur Jozef Keller (de l'Institut de philosophie de Varsovie) a parlé dans son rapport de la différence entre personnalisme catholique et humanisme, notant que ce dernier s'en tient au domaine de l'homme et du monde de l'être. Le conférencier s'est étendu particulièrement sur les problèmes posés par J. Maritain et E. Mounier.

Zador Tordai (de l'Institut de philosophie de Budapest) a longuement parlé du teilhardisme en tant que mouvement du monde catholique. Son rapport s'intitulait «Teilhard de Chardin et la crise de l'idéologie catholique».<sup>1</sup> Le jésuite français Teilhard de Chardin a tenté de réconcilier la science et la théologie. Il a abouti par cette voie au panthéisme et à l'acceptation de la théorie de l'évolution de Darwin. Le conférencier a clairement souligné les conclusions qui s'en dégagent: Dieu est tourné vers l'homme. L'influence du teilhardisme s'est exercée aussi dans certains pays socialistes (Hongrie, Pologne).

M. M. Sejnman, docteur en sciences historiques de Moscou, a présenté un important rapport sur la politique contemporaine du Vatican. Le conférencier a prouvé en s'appuyant sur de solides arguments qu'il n'y a pas dans le cléralisme de liberté de conscience, donc pas d'humanisme authentique. Dans les pays où l'église exerce une influence sur la vie politique, culturelle et publique, différentes conditions objectives permettent le développement du cléralisme. Les dernie-

<sup>1</sup> Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), jésuite, paléontologue français connu. Après des études de paléontologie à Paris, il participa à une mission scientifique en Chine. De 1926 à 1939, il contribua aux recherches concernant le sinanthrope. Partant des faits auxquels il abouti au cours de ses recherches, il est arrivé à la conclusion que la foi catholique doit trouver son complément dans la théorie de l'évolution. Il s'est heurté sur ce point à l'église catholique. Ses ouvrages, publiés après sa mort, ont soulevé de violentes discussions. Oeuvres principales: *Le phénomène humain*, *L'apparition de l'homme*, *La vision du passé*, *Le milieu divin*, *L'avenir de l'homme*.

res encycliques papales renferment un nouveau programme social qui doit devenir celui de la société bourgeoise réformée. Les partis catholiques désirent consolider leur emprise sur la classe ouvrière, afin d'empêcher qu'elle ne devienne encore plus révolutionnaire. Dans le système socialiste, il n'existe pas de conditions objectives permettant le développement du cléricanisme, car l'église y est séparée de l'état. Les principes de la liberté de conscience et d'opinion ne peuvent être établis que dans des conditions permettant des rapports décléricalisés. M. Sejnman a apporté à l'appui de ses arguments de nombreuses citations empruntées à différentes publications ecclésiastiques ou laïques.

Le rapport de Jaroslav Hranicke (de l'Institut de philosophie de Prague) reprenait le thème traité par Sejnman, examinant le problème de l'oecuménisme. L'idée générale du rapport peut se résumer de la manière suivante: les catholiques se rendent compte que le néo-thomisme n'est pas adapté aux pays situés en dehors de l'Europe; c'est la raison pour laquelle le Vatican se range à l'idée de l'oecuménisme, considéré comme la seule voie lui permettant de conserver son influence et d'assurer son existence. De tout cela il découle manifestement que l'église devient de plus en plus active dans le monde contemporain. Les encycliques publiées affirment leur confiance dans le pouvoir du programme social chrétien. Les partis catholiques tiennent à se présenter comme des partis appelés à devenir universellement humains. L'église s'oriente vers l'univers. Plus loin, le conférencier a parlé des crises qui secouent la religion et que sont le contre-coup des crises de la société bourgeoise et de l'existence du monde socialiste. Jaroslav Hranicke voit dans le mouvement connu sous le nom de théologie dialectique une tentative faite par l'église pour s'adapter aux nouvelles conditions de vie.

V. Gardovsky (Brno) a présenté un rapport sur la démocratie chrétienne comme modèle de régime politique. Les philosophes et sociologues catholiques tentent d'expliquer tous les changements survenus dans le monde en s'appuyant sur l'esprit de leur croyance. La démocratie chrétienne s'oppose à la démocratie sociale et devient une forme de puissance pour certains partis de l'occident. Elle permet en outre le développement du cléricanisme politique qui s'oppose aux idées progressistes, interdisant parfois les partis communistes et favorisant l'apparition de différents groupements néo-nazis. Sur le plan politique, les encycliques doivent enrayer le développement de la lutte des classes, et s'efforcer de faire que les idées soient considérées comme la seule voie possible de rapprochement mutuel des classes. Les missionnaires à cet égard développent une activité considérable, particulièrement dans les pays d'Amérique latine, d'Asie et d'Afrique. Le travail des missionnaires est soutenu par l'influence économique des institutions de l'église. Dans les pays convertis à la religion chrétienne, on voit apparaître différents établissements destinés à faciliter la vie sociale. Dans ces régions, le développement de la civilisation va de pair avec l'extension du missionnarisme. Ce sont des problèmes auxquels Fortuny J. Manuel, du Guatemala (maintenant à Prague), a consacré un rapport très bien documenté. La conversion à la foi nouvelle ne va pas d'ailleurs sans quelques difficultés. C'est ainsi que l'on peut voir se dresser, à côté des églises, les sanctuaires de plusieurs tribus particulières. Les «convertis» vont d'abord adresser leurs prières à leur propre divinité, puis se rendent à l'église. Un missionnaire ayant commis l'erreur de supprimer l'un de ces sanctuaires, personne n'est plus venu à l'église. Le missionnaire par la suite ne s'est plus opposé à l'existence parallèle des deux cultes différents. Fortuny J. Manuel a enrichi son rapport de quantité d'observations qu'il avait pu faire lui-même.

Les problèmes du protestantisme contemporain ont été abordés par L. Prokukpek, de Prague. La religion et l'idéologie protestantes sont loin de présenter la même uniformité que la religion et l'idéologie catholiques. Les protestants sont plus libéraux et moins tributaires de dogmes immuables. Le conférencier a souligné dans son rapport le caractère humaniste de la Réforme, et a démontré que le développement de la pensée protestante reflète toujours les problèmes posés par les événements politiques et économiques. Les théologiens protestants libéraux ont le mérite d'être les promoteurs des discussions concernant les dogmes et l'église. Dans le même ordre d'idées, le conférencier a longuement parlé de la philosophie existentialiste et de la dialectique théologique, exposant les répercussions que ces problèmes ont trouvés en Tchécoslovaquie, en particulier dans les travaux du théologien et philosophe de la religion Hromadke.



On a pu noter intérêt tout particulier présenté par le rapport de Erika Kadlecova (de l'Institut de philosophie de Prague), animatrice d'une importante équipe de recherches sociologiques sur le phénomène religieux en Tchécoslovaquie du nord (Moravie), où la population est plus religieuse que dans toute autre région de la R. P. de Tchécoslovaquie. Le docteur Kadlecova a présenté différents tableaux où étaient consignés les résultats des enquêtes. Une première étape de recherches portait sur les années 1946-47; pour le reste, les résultats étaient d'une date postérieure. Les tableaux permettaient de voir que dans la première époque, il y avait seulement 30% d'athées. Dans une certaine région, 20% des personnes interrogées ont répondu qu'elles vivaient seulement pour leur foi. Les résultats de l'enquête permettent de constater que les femmes sont plus religieuses que les hommes. Il y a beaucoup plus d'athées dans la population industrielle que dans la population agricole. Parmi les femmes en retraite, 59% déclarent être croyantes, et 30% seulement parmi les femmes qui travaillent. Il est intéressant de noter que les catholiques sont plus nombreux à quitter l'église que les protestants.

L'enquête comprenait entre autres la question suivante: croyez-vous que Jésus était Dieu incarné? Cette question et d'autres identiques ont permis de constater qu'une certaine partie des personnes interrogées ne se considéraient pas comme appartenant à une église quelle qu'elle soit, tout en étant profondément religieuses. On a posé à la jeunesse la question suivante: que redoutez-vous dans la vie? Beaucoup ont répondu: la mort.

Le rapport du docteur Kadlecova a montré la nécessité d'enquêtes sociologiques du même genre, qui seules permettent d'être fixé sur les convictions et les dispositions des personnes à qui l'on s'adresse comme à des porteurs des idées socialistes.

Le professeur M. Klein (de l'Institut de philosophie de Berlin-Est) a parlé dans son rapport de certains théologiens protestants qui s'élèvent contre le marxisme et l'attaquent dans leurs écrits. Le conférencier s'est étendu sur le problème politique posé par ce point de vue, soulignant que ces théologiens rejoignent rapidement le camp du revanchisme et du militarisme.

Les participants yougoslaves aux travaux du symposium étaient Milan Kangrga et Branko Bošnjak. Milan Kangrga a consacré son rapport aux problèmes de l'idéologie. Il a fait remarquer que la religion entre aussi dans la sphère de l'idéologie, et qu'une critique de l'idéologie devient donc une critique du phénomène religieux en général. S'appuyant sur des textes de Marx, il a démontré que la praxis historique de l'homme permet la *liberté et l'être* de l'homme. Il s'est attaché particulièrement à la Thèse XI sur Feuerbach et au rôle de la philosophie dans le *changement* du monde.

B. Bošnjak a traité des problèmes du socialisme et de la religion. S'appuyant sur des exemples tirés de l'histoire de la philosophie et sur des problèmes concernant la théologie en général, le conférencier a défini l'essence de l'athéisme rationaliste: théiste et marxiste. La thèse sur l'athéisme théiste a fait l'objet d'une vive discussion. Le conférencier, s'appuyant sur des exemples empruntés à la critique immanente de la philosophie de la religion, a démontré alors que la notion d'«athéisme théiste» avait sa place et sa signification.

Si l'on considère le nombre des rapports présentés à ce symposium, les discussions furent assez réduites. Il s'est avéré en effet qu'une grande partie des participants n'étaient pas suffisamment au courant des problèmes philosophiques et théologiques pour être à même d'en discuter. Prenant la parole au cours d'une discussion, L. N. Veliković (sciences historiques, Moscou) a fait remarquer qu'il était indispensable que ceux qui s'intéressent aux problèmes de la religion étudient de près les résultats obtenus par l'athéisme bourgeois dans ce domaine. Le professeur I. P. Camerjan (docteur en sciences historiques, Moscou) a communiqué aux assistants le résultat des travaux effectués par certaines institutions d'Union soviétique sur le sujet de l'expansion des idées athéistes. Le professeur I. Varga, de Budapest, a traité du problème du dialogue entre marxistes et théologiens. Il a particulièrement insisté sur la question de l'influence de la religion sur la jeunesse, se rangeant à l'opinion qu'il est nécessaire d'engager un dialogue réel, seul garant d'une authentique communication.

Ce bref compte-rendu des travaux du symposium ne donne qu'un aperçu de l'étendue des problèmes traités. L'Académie des sciences slovaque publiera tous les textes communiqués, ce qui permettra à tout le monde de se faire une idée de cet ensemble de problèmes dont l'actualité est évidente.

Le symposium a suffisamment prouvé que l'on ne saurait aborder le problème de la religion dans le socialisme avec la langue de la propagande quotidienne, et que cette tâche ne peut rester l'exclusivité des différents comités du parti. Les institutions scientifiques doivent s'occuper de ces problèmes. La religion n'est pas une question qui peut se résoudre en se cantonnant dans la sphère de la politique et des rapports sociaux. Le dialogue scientifique pourrait bien être la seule voie possible pour l'examen du contenu de la conscience et de la pensée humaines.

Branko BOŠNJAK

## LE SYMPOSIUM POLONO-YOUGOSLAVE DE VARSOVIE

Les rapports entre les philosophes polonais et yougoslaves sont déjà du domaine de la tradition. Pour ne pas citer en détails les contacts établis entre eux entre la Première et la Deuxième guerre mondiale et leur commune participation à différents groupements, et pour ne pas entrer dans une explication de la coupure survenue pendant la guerre et après la guerre jusqu'en 1957, phénomène compréhensible à tous, nous nous contenterons de dire que la collaboration reprise en cette année 1957 continue à se développer sous des formes toujours plus nouvelles, plus riches et plus substantielles. En 1957, invitée par l'Institut de Philosophie et de Sociologie de l'Académie des Sciences de Pologne (P A N), une délégation de l'Association yougoslave de Philosophie, composée de Boris Zihrl, Mihajlo Marković et Gajo Petrović, a fait en Pologne un séjour dont les résultats ont été très positifs: bourses de séjour à long et à court terme pour les jeunes savants; visites réciproques de professeurs-conférenciers (séjour en Yougoslavie du professeur Schaff, du professeur Kotarbinski et de son épouse, des professeurs Ajdukiewicz et Morawski, séjour en Pologne du professeur Marković); participation des professeurs Suhodolski et Fritzhand au symposium international de Dubrovnik en 1963 et du professeur Fritzhand au symposium de Vrnjačka Banja en 1964; traduction en Yougoslavie d'ouvrages de philosophes polonais (Professeurs Schaff et Kolakowski) et d'ouvrages de philosophes yougoslaves en Pologne (le livre du prof. Marković «Le formalisme dans la logique contemporaine» est déjà sorti, d'autres sont en préparation). On va donc chez les Polonais comme chez de vieux amis: invitants et invités sont suffisamment informés les uns sur les autres pour que, dans les réunions, on puisse se permettre de passer de la prépondérance de l'information à celle d'échanges substantiels et importants d'idées sur les problèmes actuels de la philosophie qui préoccupent les uns et les autres.

La similitude des situations et par là-même la similitude des problèmes et du niveau des connaissances réciproques a déterminé la forme à donner aux contacts mutuels et son développement. C'est ainsi qu'à Varsovie, en décembre 1964, a eu lieu le premier symposium bi-latéral polono-yougoslave, sur le thème «Le problème de la personnalité», choisi d'un commun accord dans les entretiens et communications préalables. Le symposium a duré quatre jours. Les communications ont été divisées en quatre groupes principaux traitant les questions suivantes: premier jour, l'ensemble des problèmes psychologiques de la personnalité; deuxième jour, les problèmes sociologiques; troisième jour, les problèmes philosophico-éthiques; quatrième jour, les problèmes liés à la réalisation de la personnalité dans le socialisme.

Le symposium s'est ouvert sur les discours d'inauguration des professeurs A. Schaff, directeur de l'Institut de philosophie et de sociologie P A N, G. Petrović, président de l'Association yougoslave de philosophie, et M. Fritzhand, organisateur du symposium. Le discours d'introduction du professeur Suhodolski avait pour but de souligner l'importance du problème choisi comme thème de ce premier symposium bi-latéral. Selon le conférencier cette importance consiste en ceci que l'édification du socialisme est un processus de l'édification de la personnalité socialiste.

donc exige une vision humaniste du monde et de l'homme, son problème n'étant ni le monde-sans-l'homme ni l'homme-sans-le monde, mais l'homme dans son monde. Vinrent ensuite les exposés des professeurs Tadeusz Tomaszewski, «L'homme comme sujet d'activité», et Janusz Reykowski, «La notion de „personnalité” et sa place dans le système théorique de la psychologie», au cours desquels furent esquissées certaines théories psychologiques de la personnalité de la littérature scientifique connue, et développées des thèses reflétant les conceptions de l'orateur. Le premier exposé a fait naître une discussion sur la question de savoir si la société est l'unique réalité qui pose la personnalité en face des problèmes qu'elle a à résoudre, ou si le problème de la motivation doit être posé dans un cadre plus large et plus complexe. Le deuxième exposé a fait naître lui aussi une discussion assez vive autour de la définition de la personnalité qu'il formulait ainsi: «la personnalité est le mécanisme (ou le système) de régulation qui est responsable de la stabilité, des spécificités et de l'organisation du comportement humain. Ce système se forme au cours du développement de l'individu en tant que produit des interactions sociales. Il est susceptible d'autorégulation et d'auto-développement».

La communication faite par le professeur B. Bošnjak sous le titre «L'homme dressé et la société dressée», où le conférencier a établi des parallèles entre la mentalité dogmatique religieuse et la mentalité dogmatique politique, a suscité des interventions dans lesquelles la religion chrétienne était différemment présentée: comme une vision de l'homme et du monde humaniste quoique utopique (Prof. B. Baczo).

La dernière communication consacrée à ces problèmes psychologiques fut celle de R. Supek, qui, sous le titre «L'homme sans critère social» (peut-être avec une intention provocatrice?), a fait un exposé intéressant sur les différents niveaux de l'analyse de la personnalité et de ses rapports avec la société, développant la thèse qui pose la personnalité à la base de la société (et non l'inverse).

Le deuxième jour, M. Zygmunt Baumann, chargé de cours, a parlé dans une communication intitulée «Structure sociale et personnalité novatrice (créatrice)», des structures sociales qui favorisent le développement des types traditionnalistes (conservateurs) de personnalité (à son avis, ce sont les sociétés homogènes et monoculturelles) et des structures sociales qui favorisent le développement de types novateurs (créateurs) de personnalité: les structures polyculturelles, dans lesquelles «l'être» n'est pas lié d'une manière univoque au «devoir», dans lesquelles un individu peut appartenir à différents groupes, avec différents systèmes de valeur, de sorte que son comportement n'est pas déterminé par des stéréotypes sociaux fixés d'avance.

M. Stefan Nowak, chargé de cours, a exposé, dans une communication intitulée «Le rôle de la variable personnelle dans l'analyse sociologique», les problèmes méthodologiques de la sociologie et le rôle que peut jouer la prise en considération des particularités de la personnalité dans l'explication et la prévision des phénomènes sociologiques, concluant par un plaidoyer en faveur de contacts plus étroits entre sociologues et psychologues et soulignant les avantages que l'on serait en droit d'attendre d'une collaboration entre les deux disciplines.

Dans une communication intitulée «La personnalité en tant que catégorie politique», M. Jerzy Wiatr, chargé de cours, a soumis à la critique les théories actuelles (le plus souvent d'origine américaine) qui veulent que le comportement des électeurs ne puisse s'expliquer que psychologiquement, comme conditionné par les événements vécus dans l'enfance, comme irrationnel etc. M. Wiatr a souligné la faible puissance explicative de ces théories qui ne tiennent aucun compte de ce qui est précisément essentiel pour le comportement politique: son conditionnement par les facteurs sociaux (type de société, possibilités offertes à l'individu d'influer réellement sur les décisions importantes, etc.). Pour conclure, le conférencier a parlé des recherches faites sur le comportement des électeurs en Pologne.

La communication intitulée «Les cadres théoriques de la conception marxiste de la personnalité», de M. Zage Pešić-Golubović, a traité de façon fraîche et concise les postulats essentiels que l'on peut déduire des œuvres de Marx pour la construction d'une théorie marxiste de la personnalité. Soulignant l'importance de l'anthropologie *philosophique* dans la construction d'une théorie de la personnalité complexe, M. Pešić-Golubović a relevé les caractéristiques suivantes comme constitutives de la notion de personnalité: subjectivité, sociabilité, intégrité, créativité.

Dans sa communication intitulée «La problématique de la personnalité dans les oeuvres de Karl Marx», M. Tadeusz Jaroszewski a déclaré en guise d'introduction que son exposé aurait seulement un caractère marxologique, c'est-à-dire se contenterait d'expliquer ce que l'on trouve dans Marx sur les problèmes de la personnalité. On lui a cependant objecté non sans raison (M. Baumann, chargé de cours) qu'il n'avait fait aucune allusion à ce fait essentiel que Marx ne considère pas la société (la forme concrète existante et donnée de la société) comme le critère de l'homme, mais l'homme comme le critère de la société.

Les deux dernières communications ont fait naître une discussion intéressante sur le niveau atteint par l'édification et le développement de la théorie marxiste de la personnalité (prof. Schaff, Fritzhand et les conférenciers), et sur ses postulats fondamentaux. Les communications de MM. Baumann et Pešić-Golubović, chargés de cours, ont été suivies d'une discussion sur les notions de possibilités, de nature humaine et d'aliénation. Prenant la parole au cours de cette discussion, le professeur Fritzhand a souligné la différence entre la définition descriptive et la définition normative de la personnalité, ce qui fut discuté ensuite par MM. Baumann et Reykowski, chargés de cours.

Le troisième jour a été occupé par quatre communications. La première fut celle du professeur V. Pavičević, qui, sous le titre «La personnalité comme être moral», a traité les questions du déterminisme et de l'indéterminisme, et partant de postulats relativement indéterministes, a déduit la notion de responsabilité morale comme caractère constitutif ontologiquement fondé de la personnalité. Cette communication a fait naître une discussion à laquelle ont pris part le professeur Fritzhand, M. Životić, chargé de cours, et le conférencier.

Dans une communication intitulée «La personnalité dans la vision du monde sacramentelle et écologique», le professeur Leszek Kolakowski a défendu la thèse selon laquelle la liberté de la personnalité n'est pas seulement une valeur du point de vue de la personnalité elle-même, mais aussi un besoin urgent du développement de la société, de ses rapports et de son être - y compris son être matériel.

Dans sa communication intitulée «La personnalité comme valeur», M. A. Tanović, chargé de cours, a parlé de la personnalité totale (de l'homme total) comme valeur intrinsèque suprême constituant le critère de toutes les autres valeurs, morales, esthétiques, juridiques, etc., et des possibilités de réalisation de cette valeur.

Dans sa communication intitulée «L'intégrité morale et la personnalité dans le socialisme», le professeur M. Marković a traité les problèmes moraux qui se posent à l'individu dans les structures sociales bureaucratiques, et l'intégrité de la personnalité qui se réalise dans le développement des rapports d'autogestion et dans le processus d'intégration des différentes sphères de l'être social: politique, scientifique, morale, etc. A l'issue de cette communication (avec rappels empruntés aux communications de MM. Baumann et Pešić-Golubović), une discussion s'est déroulée sur la notion de personnalité *intègre*, (Baumann, Baczko, Supek, Pešić-Golubović, Reykowski et le conférencier), la question se posant de savoir si cette notion désigne la personnalité absolument intègre et incapable de développement ultérieur, ou une intégrité relative sans laquelle il n'y a pas de personnalité.

Au cours de la discussion, le professeur Baczko fit quelques remarques intéressantes sur le rôle de l'intelligentzia (technique et humaniste) dans la société contemporaine, et en particulier dans le mouvement socialiste et communiste.

Dans une communication qui ouvrait le quatrième jour du symposium, le professeur G. Petrović a parlé sur la différence entre socialisme et communisme, sur le sens du socialisme, les rapports du socialisme et de la personnalité, et les rapports entre la notion de «personnalité» et celle d'«homme»; le conférencier a insisté sur l'emploi de cette notion d'«homme» dans un sens qui déterminerait ce que l'homme peut et doit être.

Dans une communication intitulée «Personnalité hétéronome et personnalité autonome dans le socialisme», M. S. Stojanović, chargé de cours, a parlé des structures sociales qui favorisent le développement des deux types de personnalité, et désignant le type autonome de personnalité comme ayant une valeur sociale et morale supérieure, il a analysé le processus de constitution de l'autogestion comme processus d'autonomisation de la personnalité.

La dernière communication fut celle de M. M. Životić, chargé de cours, qui sous le titre «L'être moralo-politique dans le socialisme» a traité des problèmes des rapports de l'éthique et de la politique dans d'humanisme de Marx. Le conférencier

a critiqué certaines théories axiologiques qui voient la valeur suprême dans l'intérêt de la société (utilitarisme, stalinisme), ou dans la création de la culture (culturalisme); vinrent ensuite la critique du rejet positiviste de tout normativisme et celle de l'axiologie du pragmatisme. Analysant la notion d'homme total de Marx, homme total en tant que »personnalité morale réalisée authentiquement et devenant par son auto-activité la base de la création des normes de la vie sociale«, l'orateur a parlé pour finir de l'éthisation de la politique et du dépérissement de la sphère politique en tant que sphère particulière dans le processus d'autogestion.

Dans la discussion finale qui s'est déroulée à l'issue des exposés présentés au cours des quatre journées du symposium, il fut question du stalinisme (A. Schaff, G. Petrović), du socialisme et du bonheur (A. Schaff, V. Pavičević), du déterminisme et de l'indéterminisme (M. Fritzhand), de la différence entre démocratie formelle et démocratie réelle dans les systèmes sociaux pluralistes (J. Wiatr, S. Stojanović), de l'intégrité de la personnalité (R. Supek), de la notion de personnalité et d'homme (A. Schaff, G. Petrović, Z. Pešić-Golubović), et d'autres problèmes liés au thème central du symposium.

Ce débat général a pleinement justifié l'organisation des entretiens bi-latéraux polono-yougoslaves: on a pu voir en effet que quantité de thème importants pour la philosophie contemporaine en général autant que pour les philosophes marxistes en particulier, avaient été abordés au cours des discussions. C'est pourquoi les paroles échangées par invités et invitants au moment de prendre congé ne furent pas de simples formules de courtoisie, mais des appréciations positives portées sur ce symposium qui s'était révélé important non seulement pour les philosophes polonais et yougoslaves, mais aussi pour le marxisme contemporain en général. C'est pourquoi aussi désormais la collaboration entre les philosophes des deux pays prendra la forme de réunions de ce genre: en 1965 aura lieu la rencontre des philosophes éthiciens (de nouveau en Pologne), et en février 1966, les Polonais seront les hôtes de l'Association yougoslave de philosophie.

Svetlana KNJAZEVA

## LE CINQUIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL D'ESTHÉTIQUE

Le récent congrès international d'esthétique, tenu à Amsterdam du 24 à 28 août 1964, peut susciter différentes réflexions sur la valeur et le sens de congrès de ce genre, sur les possibilités de développement et les perspectives de cette science et sur l'organisation et les résultats de ce congrès.

Il est certain que les congrès de ce genre peuvent représenter une moyenne plus ou moins claire, plus ou moins complète, de l'état, dans ce domaine, du travail scientifique et philosophique. Ils sont néanmoins caractérisés non seulement par la présence et les discours représentatifs des esthéticiens contemporains de renom, mais également par l'absence d'autres esthéticiens non moins importants, qui mettent par là en doute non seulement l'efficacité, mais aussi le sens élémentaire de ces assemblées. L'essence paradoxale, extrêmement problématique et discutable, de cette science est également illustrée par les opinions divergentes sur la nécessité même d'organiser ces congrès. Ceux qui ne croient pas possible la constitution de l'esthétique en tant que science, ne peuvent pas davantage croire à l'utilité véritable d'une collaboration quelconque des esthéticiens; ceux qui, pour des raisons métaphysiques déterminées, en arrivent à conclure que l'expérience esthétique originale n'est pas renouvelable et qu'elle est essentiellement individuelle, ne peuvent croire aux buts réels et scientifiques de l'esthétique.

En vérité, on peut difficilement saisir le sens de ces rassemblements internationaux si l'on ne conçoit pas l'esthétique comme une science.

L'idée et l'organisation des congrès d'esthéticiens est née au moment où le développement des méthodes scientifiques spécialisées en esthétique a mis en question l'unité de ce domaine, et ceci après avoir renié le rôle traditionnellement décisif de la pensée philosophique spéculative en esthétique. L'étude physiologique, psychologique, sociologique etc. du »fait esthétique« ne signifiait souvent que l'appli-

cation de ces méthodes hétéronomes à un domaine nouveau, sans pour autant partir du «fait esthétique» et des exigences spéciales de la «réalité esthétique». Dans le désir de fonder l'esthétique sur des bases positives et scientifiques, en réagissant contre la manière spéculative du temps passé, on a introduit en esthétique une méthode de travail en laboratoire comprenant des expériences, méthode exacte appropriée à une science exacte. Comme ce travail avait été fait dans plusieurs directions divergentes, sans une idée commune et unique, Dessoir a essayé, avec son idée libérale d'une science générale de l'art, d'arrêter la dissolution des études esthétiques. Son idée pratique d'organiser des congrès d'esthétique et de science générale de l'art avait le même but.

En citant l'historique et le développement de la méthode esthétique qui a conduit à l'idée des congrès d'esthétique, nous voulons premièrement montrer ici que les congrès d'esthéticiens, en tant qu'instruments de collaboration internationale, sont aussi utiles que n'importe quel autre rassemblement scientifique, si l'esthétique est considérée comme une science, et deuxièmement, nous voulons signaler les buts scientifiques de l'esthétique d'aujourd'hui à la lumière des résultats du congrès qui vient d'avoir lieu, et souligner par là la continuité méthodologique d'une partie du travail des esthéticiens, depuis l'époque du premier congrès en 1913 jusqu'à ce jour.

Nous en venons ainsi au rapport même du congrès, en constatant que, comparé aux congrès précédents, on y voit intérêt accru pour l'étude expérimentale des «faits» d'art et de beauté. Cette nouvelle paraîtra à certains inattendue et injustifiée; d'autres parmi nous s'opposeront, avec des arguments philosophiques ou de façon intuitive, à l'idée qu'il est possible d'établir des faits et des lois quelconques dans le domaine esthétique. Comme nous ne pouvons pas discuter ici sur le droit de l'esthétique et sur sa possibilité de travailler de façon scientifique, nous allons constater seulement, nous fondant sur les résultats de ce congrès, quelques aspects utiles de ce travail: on en tirera ensuite certains faits montrant la nécessité de son renouvellement actuel. Ceci contribuera peut-être à l'initiative d'instituer chez nous, éventuellement, un laboratoire esthétique, sans quoi nous serons réduits à nier, au moyen d'arguments philosophiques ou par certitude purement intuitive, la possibilité de tout travail expérimental en esthétique.

Il s'agit d'abord de nouvelles techniques artistiques. Un des conférenciers du congrès a attiré l'attention sur les «Aspects esthétiques de l'écranisation et de la présentation télévisée du jeu des acteurs»: le titre même du rapport en dit assez sur la valeur actuelle de telles études. La théorie de l'information, appliquée à l'étude de l'art, n'a pas attendu ce congrès pour se manifester, mais c'est là seulement qu'elle est devenue un problème important. A. Moles considère que le travail expérimental, rendu possible par la nouvelle technique de l'enregistrement des œuvres musicales, représente aujourd'hui le domaine le plus important de toute l'esthétique expérimentale. On parle même d'une nouvelle conception de l'art en rapport avec le dessin industriel (design). Des rapports spéciaux ont communiqué les résultats de l'étude des modèles cybernétiques dans l'art, de l'importance des facteurs esthétiques dans la restauration des œuvres d'arts, etc.

Cependant, la plupart des esthéticiens d'aujourd'hui regardent, cette science non pas comme expérimentale, mais seulement comme empirique. Il suffit que toutes les déclarations d'esthéticiens se fondent sur une expérience artistique déterminée, expérience provenant d'un contact direct avec l'art vivant, et que la pensée esthétique possède un caractère net quant à la méthode et au système; les conditions d'expérimentation, dans le sens strict, ne correspondent pas à la méthode esthétique véritable. Puisque nous devons nous tenir en face de l'art dans une attitude critique (d'appréciation), l'esthétique se présente comme *la critique* de l'art (critique dans le sens français ou italien, non dans le sens anglais de ce mot), qu'il s'agisse d'un rapport critique envers les valeurs d'art historiques, ou envers l'art actuel. Ainsi comprise, l'esthétique a été vigoureusement représentée à ce congrès. Un des protagonistes de l'esthétique contemporaine, Th. Munro, a répété dans son rapport une des ses thèses soutenues antérieurement, selon laquelle il est nécessaire de ses libérer du «provincialisme européen» dans nos conceptions esthétiques et de prendre en considération les traditions extra-européennes de l'art. Cette fois, Munro opte pour la tradition orientale: toute esthétique un peu complète devra en tenir compte dans l'avenir.

Les nombreuses communications peuvent se diviser en deux grands groupes selon la conception de l'esthétique ainsi comprise, qu'elle se rapporte à l'art moderne,

auquel une séance particulière a été consacré au cours de ce congrès, ou à l'histoire de l'art. On a discuté d'une part sur la conception du méta-roman, sur l'informalisme contemporain et sur l'harmonie classique des couleurs, sur l'esthétique du nouveau *Beyruth*, sur la définition et la classification de l'art moderne, sur les implications de l'art moderne, sur le démoniaque en tant que nouvelle vision de la nature dans l'art moderne, etc. On a traité d'autre part des thèmes historiques, tels que Michel-Ange et l'Académie de Florence, le problème du désintéressement esthétique chez Thomas d'Aquin, le sentiment religieux dans l'art Rococo, etc.

Les problèmes esthétiques provenant du contact avec la matière vivante de l'art sont sans aucun doute d'une importance fondamentale, pour ainsi dire «antenne» pour l'esthétique, mais il faut souligner, dans ce rapport, qu'il est nécessaire d'élever ces considérations au niveau de principes esthétiques. Que nous partions de l'histoire de l'art, ou que nous soyons directement engagés dans les événements artistiques actuels, nous trouverons notre compte facilement: ou nous ferons des considérations touchant à la psychologie de l'art, à l'histoire des styles et même à l'histoire des civilisations, ou nous nous contenterons, dans le deuxième cas, d'une discussion non-distancée, indisciplinée et presque idéologique sur l'art moderne. C'est seulement en nous élevant jusqu'aux principes très clairs que de telles considérations deviennent esthétiquement valables. Il apparaît à ce propos que l'histoire des principes esthétiques (histoire de l'esthétique) est essentielle quand on veut différencier, c'est-à-dire constater les concordances, ou du moins un *novum* historique réel dans un cas donné.

Nous touchons ainsi au thème essentiel de ce congrès, présenté sous le titre de *Tradition et Innovation*. Ce thème, naturellement, n'a pas été conçu comme un problème de rapport tradition-renouveau, dans les cadres de la théorie elle-même, dans l'histoire des doctrines esthétiques, comme nous l'avons signalé tout à l'heure, mais comme le problème de l'existence de l'art lui-même. A côté d'une série de communications faites dans une section spéciale, ce thème a été traité également par l'esthéticien italien bien connu *L. Pareyson*. Il a présenté la thèse, subtilement argumentée, de la concordance originelle, de l'interdépendance dialectique de la tradition et de l'innovation, malgré leur contradiction apparente. Pareyson considère que la stérilité inévitable du conformisme et de la simple révolte ne fait que confirmer la concordance fertile de la tradition et de l'innovation. Cette concordance s'explique, d'une part, par le succès exemplaire de la création artistique et, d'autre part, par la congénialité, c'est-à-dire par l'affinité spirituelle qui existe entre une oeuvre réussie et ses héritiers.

Ceci nous introduit déjà dans le domaine de l'esthétique philosophique. Avant de rendre compte de sa place à ce congrès, on doit mentionner le travail qui a été fait sous le titre «Langage et Esthétique». L'esthétique appelée sémiotique, part de l'intérêt scientifique pour la signification artistique dans l'esthétique dite statistique, passe l'analyse logique du langage de l'esthétique, pour aboutir à la théorie de l'art considéré comme une sorte de langage. Cette nouvelle orientation esthétique est née il y a quelques décennies et montre un développement toujours plus grand, dont témoignent également de nombreuses communications à ce congrès, provenant non seulement du monde anglo-saxon, mais aussi d'Italie, d'Autriche, de Pologne, de Yougoslavie et d'autres pays.

Les contributions les plus importantes à l'esthétique philosophiquement conçue ont été données par *R. Ingarden*, *H.-G. Gadamer* et *M. Dufrenne*. Les positions différentes prises par ces auteurs, de même que la diversité des sujets traités par eux, nous forcent à les mentionner séparément, l'un après l'autre. On doit signaler comme représentatif le point de vue marxiste défendu par *E. Jakovlev*, de Moscou.

Le phénoménologue de la vieille école, Ingarden, a traité cette fois du «problème du système des qualités esthétiquement valables», partant des résultats de ses études antérieures sur l'art. Selon lui, l'oeuvre artistique est composée de différentes qualités esthétiquement neutres, qui constituent sa couche de base: parmi ces données se trouvent certains éléments artistiquement valables, pour lesquels Ingarden a trouvé d'abord environ deux cent signes linguistiques, divisés en plusieurs groupes: éléments matériels et formels, toujours esthétiquement valables, modes de la «nouveau», du «naturel», du vrai, effet sur l'observateur, etc. Comme ces données sont obtenues, comme dans un courant contemporain de la philosophie analytique, par l'analyse du langage parlé, il faut les soumettre ensuite à une analyse de contrôle du contenu phénoménologique de divers types d'oeuvres d'art. Les problè-

mes fondamentaux qui s'ouvrent là pour Ingarden sont les suivants: si les éléments déterminés de *chaque* groupe doivent apparaître dans *chaque* oeuvre d'art ensemble, ou non; s'il existe une dépendance mutuelle entre les éléments esthétiquement valables dans l'oeuvre et la valeur esthétique qui se constitue à la fin; enfin, si ces éléments, apparaissant comme ensembles correspondants, sont une condition indispensable et suffisante de la valeur constituée.

L'auteur de l'ouvrage très apprécié «La Vérité et la Méthode», H.-G. Gadamer, a parlé sur l'esthétique herméneutique, selon l'idée fondamentale de son ouvrage. Selon lui, les consciences esthétiques et historiques sont impliquées l'une dans l'autre. «Le caractère immédiat de l'expérience artistique est entremis de plusieurs façons et s'intègre sans cesse dans la continuité de notre conscience». Gadamer croit que l'esthétique se dépasse continuellement, et voici comment il explique cette pensée: ce que l'oeuvre d'art a à dire dépasse sans cesse ce que l'observation «esthétique» de cette oeuvre d'art peut nous offrir immédiatement. D'après Gadamer, «l'oeuvre d'art n'est nullement tout à fait déterminée par sa présence immédiate... Elle influe également sur nous tous qui allons la rencontrer. Dans tout son fini, elle n'est pas achevée, car l'histoire de son action n'appartient qu'à elle seule.» Comme preuve de cette thèse qui lui est propre, Gadamer cite le caractère linguistique (*Sprachlichkeit*) de toute notre compréhension du monde, y compris l'expérience artistique.

Le représentant éminent de la jeune génération française d'esthéticiens, M. Dufrenne, a choisi comme problème précisément le rapport de l'esthétique avec la philosophie, ou plus exactement la contribution de l'esthétique à la philosophie. Considérant que l'esthétique ouvre à la réflexion philosophique une expérience originelle, il demande: qu'est-ce qui est à la base, et qui fournit la base, de cette expérience? Il termine ses observations en constatant que le beau est une valeur exemplaire qui ouvre l'accès à d'autres valeurs, et rend possible la conscience morale et logique. Il est facile de reconnaître là les échos d'une vieille mélodie: «La poésie prépare la science.» Dans une autre direction de ses réflexions, Dufrenne conclut que l'artiste – en réalisant ce qui est possible et ce dont la réalité est grosse – ne fait que répondre à l'appel de la Nature, comme le fait le savant en dressant les images de l'univers, et comme l'homme moral répond en voulant réaliser le concert de liberté dans le monde. «Ainsi l'esthétique, en descendant aux sources, suggère une ontologie.»

Nous trouverons une interprétation marxiste dans la communication de E. Jakovlev qui traite le problème du sentiment religieux dans l'art. Il soutient la thèse que l'influence certaine de la religion sur le rapport esthétique de l'homme envers le monde et envers l'art n'a fait que masquer le rapport créateur de l'homme: l'influence de la foi religieuse et du sentiment religieux disparaît de l'art à mesure que l'art se libère sous l'effet des idées socialistes, démocratiques et pacifistes dans le monde d'aujourd'hui.

Ces différentes conceptions philosophiques de l'esthétique ne font qu'illustrer la richesse des idées qui arrivent à s'exprimer dans l'esthétique contemporaine. Elles témoignent des devoirs philosophiques toujours actuels dans cette science, contre la conception voulant que la discipline esthétique autonome écarte définitivement tout effort philosophique dans ce domaine.

On peut conclure, sur la foi de ce que nous avons exposé, que ce congrès montre, comme les précédents, que l'esthétique représente – comme l'a bien noté un jour M. Geiger – un nom commun désignant plusieurs sciences différentes: une science expérimentale dont la base est psychologique, une science empirique dont la base se trouve dans l'histoire de l'art et dans la critique artistique, et une discipline philosophique.

Pour compléter encore un peu le compte-rendu de la rencontre d'Amsterdam, il faudrait ajouter qu'à côté des thèmes déjà mentionnés, on a discuté amplement, dans des séances séparées, sur les thèmes suivants: L'art et la vérité, les problèmes du réalisme, l'appréciation de l'art, le problème du *non-finito*, le rapport entre l'art et la vie, la création artistique; le thème, le style, la structure; l'oeuvre d'art et l'expérience esthétique, les oeuvres inclassables.

Du côté yougoslave, des communications ont été présentées par Z. Posavac (les Conséquences de l'analyse de l'objet esthétique) et par l'auteur du présent article (le Problème de la systématisation de l'esthétique sématique).

Milan DAMNJANOVIĆ



## 61st YEARLY MEETING OF THE AMERICAN PHILOSOPHICAL ASSOCIATION EAST BRANCH

Annual meetings of the A. P. A. have now been taking place for more than sixty years and have been both instructive and useful to those taking part. They are instructive because of their plenary sessions, specialised symposia, and various meetings of individual groups and sections where problems of central interest to the philosophers of this huge continental country are discussed. These meetings might almost be considered »fairs« of philosophical ideas and an indicator of current trends in these ideas. The »didactic« aspect of such meetings is given a new dimension when they are used as a place where American philosophers can make contact with their guests from abroad, so that the world philosophical constellation is not only followed by the observer indirectly through the reactions of American philosophers to philosophical events in the world but by the part he himself plays at sessions specially arranged for foreign guests. It is not difficult to get an international atmosphere at these meetings because in the highly developed American centers of scientific and philosophical work representatives of the philosophical thought of all parts of the world can be met daily. Apart from their scholarly significance such meetings are interesting and useful for their more practical side. As a normal part of such conferences, causing no surprise to anyone, philosophical brains are »on the market«, and there are preliminary talks about changing from one scholarly institution to another, opinions are exchanged about publishers' plans etc. Publishing houses have their philosophical publications (University teachers obtain free copies on condition that they use the books in their courses). These aspects plus the imposing number of participants present at these meetings (in Boston at some sessions there were more than seven hundred people present) make it obvious that American philosophical conventions are somehow similar to other American gathering with very different purposes – political business etc. We shall leave aside here the utilitarian and advertising aspects and consider only the philosophical side of last year's meeting held in Boston (from December 27th to 29th, 1964). Without following the order in which discussions took place the topics tackled can be roughly divided into two groups.

*First, – contemporary and most recent problems* which are the present centre of preoccupation for American philosophers i. e. the philosophy of science, the philosophy of language, logic and epistemology.

Here are the titles of symposia and topics of papers:

The Philosophy of Science: »The Problem of Theoretical Notions« (Peter Achinstein); »Behaviourism as Opposed to Subjectivism in the Social Sciences« (Paul Diesing); »If« (Richard C. Jeffrey).

The Philosophy of Language: »Types of Implication« (Andre Gambay); »On the Knowledge Contained in Analytical Judgement« (Fred Newman); »Wittgenstein and the Private Language« (Bernard Gert).

Epistemology: »Causing. Noticeable? Or just concluded – Inferred.« (C. J. Ducasse); »Cognition, Truth and Proof« (Keith Lehrer); »Pain« (Joseph Margolis).

Logic: »Acts, Logic of Compulsiveness, and Deontic Calculus« (Hector N. Castaneda); »New Light on Galen's and the Fourth Figure of Syllogism from Arabic Sources« (Nicholas Resher); »Logical Connectives such as if« (Hayward R. Shuford jr.).

Certain topics which do not exclusively fall into any one of the above disciplines but touch on several dominated the Boston meeting. They provoked fierce discussion and attracted great attention. Among the most conspicuous of these were »Modern Contributions to the Theory of Innate Ideas« (here the most advanced example of philosophical acrobatics was shown to the seven hundred strong audience by Noam Chomsky, Hilary Putnam, and Nelson Goodman: the first presenting a modern defence of the theory of innate ideas, the second looking for weaknesses in the presentation of evidence, and the third criticising historically and philosophically the defence), and »Minds and Machines« (Hilary Putnam).

Among »contemporary and recent topics« some problems of mind scholarly disciplines should be mentioned which are greatly influenced in the present-day American philosophical climate by the fashionable neopositivist interpretations. Such

topics were »Rights, Human Rights and Racial Discrimination« (Richard Wassestrom) a very up to date theme in philosophy, social sciences and politics, which the speaker tried to interpret outside the traditional framework of the theory of natural law, but hardly succeeded in doing so. That does not, of course, represent an insuperable handicap in the social and political solution of the problem in reality, which solution was upheld by all the participants in the discussion. In the section for ethics and the philosophy of law the paper »Regulations Concerning Mental Disease With and Without Psychiatry« presented a philosophical view of the theory and application of criminal law to potentially and actually mentally ill defendants (M. P. Golding), and »Is Ethical Relativism or Non-cognitivism a Comprehensive View?« (G. H. Hermann). Among these also fall »Artworld« (A. Danto) together with the topics of some specialized minor symposia (Philosophy of Religion, Society for Creative Ethics).

*Second, – problems of the history of American Philosophy in general.* This group of topics can only formally be divided as it is well known what a close connection exists between historico-philosophical interpretations and actual trends in the development of present-day philosophy and vice-versa. Of particular interest to American philosophers last year in Boston were two papers dealing with the American philosophical heritage: the philosophy of C. S. Peirce and the philosophy of C. I. Lewis. The commemorative symposium dedicated to C. I. Lewis besides its philosophical motivation was something of an occasion, and the symposium about Peirce, organized under the auspices of the Peirce Society, indicated that a cult is being systematically created around Peirce's name. This is further supported by the publication of the impressive Peirce's *Collected Papers*, one of the co-editors of which – Paul Weiss – made a brilliant contribution about this philosopher in his paper »Peirce as Philosopher«.

The publication of Peirce's long neglected papers has stimulated various interpreters to produce a series of books on Peirce, and Max Fish, one of the best preservers of the American heritage (himself a participant in the Boston convention), is working on Peirce's biography. Peirce, Lewis and other significant American classics are being reviewed today mainly from the point of view of the philosophy of science and the philosophy of language. The symposium on »Plato's Theory of Language« is further evidence that this is so. Thus interpretations in the history of philosophy reflected present-day philosophical interests in America.

Both although the American philosophical scene is dominantly neopositivist one should not underrate a number of metaphysical works of considerable influence nor tendencies which suggest the necessity of a »return to speculation«. In the spirit of this latter slogan the president of the Association A. Brutt, author of the widely discussed book *Metaphysical Foundations of Contemporary Physics*, delivered an important address. He emphasized that speculation is the characteristic of proper philosophy past and present and pled not for Truth which can be demonstrated but for Understanding (the title of the address was »Truth, Understanding and Philosophy«); understanding and insight he said ought to be the focus of intellectual effort to-day. He considers the present tendency to rid philosophy of its essential content and scope in the U. S. A. only a temporary strain and argues that in the dialogue with opposite philosophical trends one should take the position and criteria of Understanding. Mentioning Marxism as one such trend he says »Let's try to understand that philosophy«.

Following the above suggestion a symposium of American and Soviet philosophers was held (Msveniradze, Moscow; Koppin, Kiev) on the theme of »Metaphysics and Dialectical Materialism«. Both sides emphasized that the dialogue should be the philosopher's contribution towards a better understanding between two peoples which is most urgent at such a period when world peace is in danger. Good will, however, in my opinion, was not fruitful. The Soviet philosophers defended the old, orthodox, technically extremely poor version of dialectical materialism, very slightly corrected, while American philosopher Blanchard (whose reputation as a philosopher is much higher than the level on which he presented himself in Boston) was attacking a »straw man« (as one of the participants said) i. e. his own version of caricatured Marxism, with dated evidence. As his contribution was well seasoned with political allusions the discussion got an extra-philosophical character and in such an atmosphere the efforts of individual participants (Richard Hocking) to create a healthy basis for a productive philosophical dialogue failed. In this phase

of the discussion Staniša Novaković of Yugoslavia took part speaking on »The Variety of Meanings of Metaphysics in Marxism«. The philosophic failure of the above mentioned dialogue was partly made up for by a separate discussion about logic and many valued logic on which the main papers were given by Soviet philosophers. This special subject gave rise to a discussion owing to the efforts of both sides in the field of philosophy of science and logic, where cross influence is obvious, and where the interest of American philosophers in the work of their colleagues in the U. S. S. R. is huge. When philosophy is the subject of discussion the opportunity for at least mutual understanding is open. The crucial question remains: can mutual understanding in special fields lead to an understanding in principle? Leaving the above question for the future to answer, it now seems clear that a fruitful dialogue between present-day bourgeois philosophy and Marxism cannot be started as long as the Soviet philosophy is taken as the Marxist model, and what was said in Boston as the model of bourgeois criticism of Marxism. This does not in the least invalidate the initiative taken for bilateral talks whether this comes from philosophical or political sources.

Finally I should add that the leading American philosophers of today were the commentators on some of the papers (the system of assigning in advance at least one commentator to each paper is technically very suitable) which gave a polemic impetus to the discussion which at least among American philosophers themselves, is always fair and benevolent and consequently educative.

Ivan BABIĆ

## PRAXIS - EDITION YOUGOSLAVE - 1964 - 1965

## SOMMAIRES

1-ère ANNÉE, N° 1. SEPTEMBRE-OCTOBRE 1964

*Čemu Praxis* (A quoi bon Praxis, 3-6). - O PRAKSI (DE LA PRAXIS): Branko Bošnjak: *Ime i pojam »praxis«* (Le mot et la notion de »praxis«, 7-20), Gajo Petrović: *Praksa i bivstvovanje* (La praxis et l'être, 21-34), Predrag Vranicki: *Uz problem prakse* (Sur le problème de la praxis, 35-42), Danko Grlić: *Praksa i dogma* (Praxis et dogme, 43-53), Rudi Supek: *Dijalektika društvene prakse* (La dialectique de la pratique sociale, 54-65). - PORTRETI I SITUACIJE (PORTRAITS ET SITUATIONS): Danilo Pejović: *Jean-Paul Sartre* (66-81). - MISAO I ZBILJA (PENSÉE ET RÉALITÉ): Milan Kangrga: *Filozofe, šta misliš?* (Philosophe, que penses-tu?, 82-98). - DISKUSIJA (DISCUSSION): Predrag Vranicki: *O koegzistenciji* (De la coexistence, 99-104). - PRIKAZI I BILJESKE (COMPTES RENDUS ET NOTES): Milan Kangrga: *Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (105-110), Danilo Pejović: *Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie* (110-112), Predrag Vranicki: *Henri Lefebvre, Critique de la vie quotidienne II* (112-115), Danilo Pejović: *Kostas Axelos, Marx penseur de la technique* (115-117), Gajo Petrović: *Robert Tucker, Philosophy and Myth in Karl Marx* (117-122), Zlatko Posavac: *Sveta Lukić, Estetička čitanka* (Précis d'esthétique, 122-126), Rudi Supek: *Uera S. Ehrlich, Porodica u transformaciji* (La famille en transformation, 126-128), Branko Bošnjak: *Ludvik Urtačić, Einführung in den jugoslawischen Marxismus-Leninismus* (128-129), Danko Grlić: *Eugen Fink, Nietzsches Philosophie* (130-131), Zlatko Posavac: *Istorija estetiki I* (Histoire de l'esthétique I, 131-136). - FILOZOFSKI ŽIVOT (VIE PHILOSOPHIQUE): Danko Grlić: *Internacionalni kolokvij o Nietzscheu u Royaumontu* (Le colloque international de philosophie de Royaumont sur Nietzsche, 137-140); *Kratke informacije o filozofskom životu* (Nouvelles brèves, 140-142). - IN MEMORIAM: Palmiro Togliatti (143-144).

1-ère ANNÉE, N° 2. NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1964

SMISAO I PERSPEKTIVE SOCIJALIZMA (SENS ET PERSPECTIVES DU SOCIALISME): *Riječ unaprijed* (Avant-propos, 147-150), Henri Lefebvre: *O nekim kriterijima društvenog razvoja i socijalizma* (Sur certains critères du développement social et du socialisme, 151-162), Danko Grlić: *Socijalizam i komunizam* (Socialisme et communisme, 163-171), Mihailo Marković: *Socijalizam i samoupravljanje* (Socialisme et autogestion, 172-188), Howard Parsons: *Socijalizam i demokracija* (Socialisme et démocratie, 189-202), Svetozar Stojanović: *Sloboda i demokracija u socijalizmu* (La liberté et la démocratie dans le socialisme, 203-213), Danilo Pejović: *Socijalizam i inteligencija* (Le socialisme et les intellectuels, 214-227), Predrag Vranicki: *Socijalizam i problem alijenacije* (Le socialisme et le problème de l'aliénation, 228-239), Erich Hahn: *Socijalizam i ideologija* (So-

cialisme et idéologie, 240-248), Branko Bošnjak: *Socijalizam i religija* (Le socialisme et la religion, 249-257), Miladin Životić: *Socijalizam i masovna kultura* (Le socialisme et la culture des masses, 258-268), Gajo Petrović: *Filozofija i politika u socijalizmu* (La philosophie et la politique dans le socialisme, 269-280). – PORTRETI I SITUACIJE (PORTRAITS ET SITUATIONS): Predrag Vranicki: *Jedna diskusija o dijalektici* (Une discussion sur la dialectique, 281-288). – MISA O I ZBILJA (PENSEE ET REALITE): Rudi Supek: *Imamo li sociologiju i gdje je ona?* (Avons-nous une sociologie et où est-elle?, 289-292). – DISKUSIJA (DISCUSSION): Milan Kangrga: *O metodi i domašaju jedne kritike* (Sur la méthode et la portée d'une certaine critique, 293-306). – PRIKAZI I BILJESKE (COMPTES RENDUS ET NOTES): Predrag Vranicki: *H. Lefebvre, Introduction à la Modernité* (307-309), Rudi Supek: *S. Mallet, La nouvelle classe ouvrière* (309-311), Zlatko Posavac: *M. Ranković, Svet umetnosti* (Le monde de l'art, 311-315), Milan Dukić: *O zborniku »Čovek danas«* (Sur le recueil »L'homme d'aujourd'hui«, 315-317), Branko Bošnjak: *J. Kuničić, Smjer u život* (L'orientation dans la vie, 317-318), Danko Grlić: *O. Mandić, Pregled dijalektičkog materijalizma* (Précis de matérialisme dialectique, 319-320), Branko Bošnjak: *Jan de Uries, Forschungsgeschichte der Mythologie*, 321), Branko Bošnjak: *H. Walter Bähr, Wo stehen wir heute?*, 321). – FILOZOFSKI ŽIVOT (VIE PHILOSOPHIQUE): Ivan Kuvačić: *Konferencija o nauci, tehnici i društvu u Hercegovnom* (La conférence d'Hercegovni sur la science, la technique et la société, 323-325), Gajo Petrović: *Simpozij o dijalektici u Zwetllu* (Le symposium de Zwettl sur la dialectique, 325-328), Milan Damjanović: *Peti međunarodni kongres o Hegelu* (Le cinquième congrès internationale sur Hegel, 328-329), Branko Bošnjak: *Tréći internacionalni kongres za srednjovjekovnu filozofiju* (Le troisième congrès international de philosophie médiévale, 330-331); *Kratke informacije* (Nouvelles brèves, 331-334).

## 2-ième ANNÉE, N° 1. JANVIER-FÉVRIER 1965

SUVREMENI PROBLEMI SOCIJALIZMA (PROBLEMES ACTUELS DU SOCIALISME): Zagorka Pešić-Golubović: *Socijalizam i humanizam* (Socialisme et humanisme, 3-14), Vladimir Filipović: *Socijalizam i personalizam* (Socialisme et personnalisme, 15-22), Andrija Krešić: *Socijalizam kao pitanje istorije* (Le socialisme comme question d'histoire, 23-33), Serge Mallet: *Nova radnička klasa i socijalizam* (La nouvelle classe ouvrière et le socialisme, 34-47), Veljko Korać: *Socijalizam u nerazvijenim zemljama* (Le socialisme dans les pays sous-développés, 48-58), Ivan Kuvačić: *Socijalizam i patrijarhalnost* (Le socialisme et le patriarcalisme, 59-63), Rudi Supek: *Sudbina proizvođačke zajednice* (Le sort de la communauté productive, 64-74), Mladen Čaldarović: *Disolucioni procesi u samoupravljanju* (Les processus de dissolution dans l'autogestion, 75-85), Vojin Milić: *Prilog teoriji društvenog sukoba* (Contribution à la théorie de la lutte sociale, 86-100). – PORTRETI I SITUACIJE (PORTRAITS ET SITUATIONS): Danilo Pejović: *Maurice Merleau-Ponty* (101-112). – MISA O I ZBILJA (PENSEE ET REALITE): Rudi Supek: *Etičke antinomije revolucionarne egzistencije* (Les antinomies éthiques de l'existence révolutionnaire, 113-125). – DISKUSIJA (DISCUSSION): Vjekoslav Mikecin: *Duboki su korijeni dogmatizma* (Les racines profondes du dogmatisme, 126-139). – PRIKAZI I BILJESKE (COMPTES RENDUS ET NOTES): Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (R. Supek, 140-143), Vladimir Jankélévitch, *L'ironie* (Lj. Šifler, 143-145), Gottfried Stiehler, *Die Dialektik in Hegels' Phenomenologie des Geistes* (D. Rodin, 145-147), Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (B. Brujić, 147-150), T. Raskovnik, *Marx u zagradama* (Marx entre parenthèses - V. Mitorović, 150-152). – FILOZOFSKI ŽIVOT (VIE PHILOSOPHIQUE): Vladimir Filipović: *Sastanak Internacionalnog filozofskog instituta* (La réunion de l'Institut international de philosophie, 153-158), Milan Damjanović: *Peti međunarodni kongres za estetiku* (Le cinquième congrès international d'esthétique, 158-162); *Kratke informacije* (Nouvelles brèves, 162-163). – ODJECI (ECHOS): H. Lefebvre: *Socijalizam za vrijeme odmora* (Le socialisme en vacances, 164-166), H. L. Parsons: *Pismo iz Jugoslavije* (Lettre de Yougoslavie, 167).

ISTINA I SPOZNAJA (VERITE ET CONNAISSANCE): Vladimir Filipović: *Spoznaja i iskustvo* (Connaissance et expérience, 171-177), Mihailo Marković: *Osnovi dijalektičko-humanističke teorije istine* (Les fondements de la théorie dialectico-humaniste de la vérité, 178-192), Abdulah Šarčević: *Istina, moderni racionalitet, povijest* (Vérité, rationalité moderne, histoire, 193-205), Svetlana Knjazeva: *Istina kao korespondencija* (La vérité comme correspondance, 206-214), Miladin Životić: *Istina i njena konkretnost* (La vérité et le concret, 215-223), Branko Bošnjak: *Istina i dresirano mišljenje* (La vérité et la pensée dressée, 224-233), Rudi Supek: *Pređasude i pristranosti u spoznaji društva* (Les préjugés et les partis-pris dans la connaissance de la société, 234-242). - FILOZOFIJA NA VIII KONGRESU SKJ (LA PHILOSOPHIE AU VIII<sup>e</sup> CONGRES DE LA LIGUE DES COMMUNISTES YOUGOSLAVES): Mihailo Marković: *O mestu i ulozu društvenih nauka u našem društvu* (Sur la place et le rôle des sciences sociales dans notre société, 243-248), Gajo Petrović: *O našoj filozofiji* (De notre philosophie, 249-254), Boris Žihnerl: *Neki problemi i primedbe* (Quelques problèmes et observations, 255-256), Makso Baće: *Još jednom o filozofiji* (Encore sur la philosophie, 257-259). - PORTRETI I SITUACIJE (PORTRAITS ET SITUATIONS): Ivan Kuvačić: *C. Wright Mills* (260-268). - MISAO I ZBILJA (PENSEE ET REALITE): Milan Kangrga: *Praksa i kritika* (Praxis et critique, 269-281). - DISKUSIJA (DISCUSSION): Herbert Marcuse: *Neka sporna pitanja* (Quelques questions litigieuses, 282-284), Serge Mallet: *Dvije taktike* (Deux tactiques, 285-291), Zagorka Pešić-Golubović: *Jedno nemarksističko shvatanje »marksizma«* (Une conception non marxiste du »marxisme«, 292-296), Miladin Životić: *Može li se ovako polemisati?* (Peut-on polémiser ainsi?, 297-299). - PRIKAZI I BILJEŠKE (COMPTE RENDUS ET NOTES): Branko Bošnjak: *Kratki naučno-ateistički slovar* (Petit dictionnaire scientifique de l'athéisme, 300-302), Milan Damjanović: *Experiment und Erfahrung in Wissenschaft und Kunst* (302-304), Ljerka Šifler: *Roger Garaudy, Dieu est mort* (304-307), Ivo Kuvačić: *Lynn White jr. Medieval Technology and Social Change* (307-309). - POLEMIKA O PRIKAZIMA (POLEMIQUE SUR LES COMPTE RENDUS): Milan Ranković: *O »teorijskom nivou«* jednog prikaza (Du »niveau théorique« d'un compte-rendu, 309-314), Zlatko Posavac: *Odgovor Milanu Rankoviću* (Réponse à Milan Ranković, 314-315). - FILOZOFSKI ŽIVOT (VIE PHILOSOPHIQUE): Boris Kalin: *VII simpozij i godišnja skupština Hrvatskog filozofskog društva* (Le VII<sup>e</sup> symposium et l'assemblée annuelle de la Société croate de philosophie, 316-317), Svetlana Knjazeva: *Poljsko-jugoslavenski simpozij u Uariavi* (Le symposium polono-yougoslave de Varsovie, 318-320), Ivan Babić: *61. godišnji sastanak američkog filozofskog udruženja* (La 61<sup>e</sup> assemblée annuelle de l'Association américaine de philosophie, 321-323), Cedomil Veljačić: *Indijski filozofski kongres* (Le congrès de philosophie indien, 323-325), Branko Bošnjak: *Simpozij u Smolenicama* (Le symposium de Smolenice, 325-328); *Kratke informacije* (Nouvelles brèves, 329-330). - KRONIKA (CHRONIQUE): *U povodu tužbe Olega Mandića* (A l'occasion de la plainte d'Oleg Mandić, 331-335), *Oleg Mandić u svjetlu vlastitih tekstova* (Oleg Mandić à la lumière de ses propres textes, 336-340), *Oleg Mandić u svjetlu stručne kritike* (Oleg Mandić à la lumière de la critique spécialisée, 341-348).

JUGOSLAVENSKA KULTURA (CULTURE YOUGOSLAVE): *Mjesto uvoda* (En guise d'introduction, 351-355), Bruno Popović: *Kultura kao fetiš i ekonomistički pristup kulturi* (La culture en tant que fétiche et la conception économiste de la culture, 356-363), Grgo Gamulin: *Uvjeti i smisao prisutnosti* (Les conditions et le sens de la présence, 364-374), Rudi Supek: *Nacija i nacionalna kultura* (Nation et culture nationale, 375-388), Petar Segedin: *O osjećaju pripadnosti i odgovornosti intelektualca malog naroda* (Du sentiment d'appartenance et de responsabilité de l'intellectuel appartenant à une petite nation, 389-402), Vuko Pavićević: *O nacionalnoj kulturi i vaspitanju socijalističke ličnosti* (Sur la culture nationale et l'éducation de la personnalité socialiste, 403-405), Jure Kaštelan: *Mala zemlja i njena književnost u svjetskim zbivanjima* (Un petit pays et sa littérature dans les événements mondiaux, 406-412), Milivoj Solar: *Zabavna i dosadna književnost*

(Littérature divertissante et littérature ennuyeuse, 413–424), Zlatko Posavac: *Kulturna funkcija školstva* (La fonction culturelle de la scolarité, 425–439), Zarko Vidović: *Intelektualac pred sudom samoupravnih organa* (L'intellectuel devant le tribunal des organes d'autogestion, 440–448). – PORTRETI I SITUACIJE (PORTRAITS ET SITUATIONS): Ante Pažanin: *Johann Gottlieb Fichte* (449–467). – MISAO I ZBILJA (PENSEE ET REALITE): Gajo Petrović: *Kritika u socijalizmu* (La critique dans le socialisme, 468–481), Danko Grlić: *Dogma ili filozofija?* (Dogme ou philosophie?, 482–491). – DISKUSIJA (DISCUSSION): Rudi Supek: *»Partija i intelektualci«* (»Le parti et les intellectuels«, 492–497). – FILOZOFSKI ŽIVOT (VIE PHILOSOPHIQUE): Miroslav Vaupotić: *Simpozij o marksističkoj književnoj kritici* (Le symposium sur la critique littéraire marxiste, 498–504); *Kratke informacije* (Nouvelles brèves, 505–506). – KRONIKA (CHRONIQUE): *Riječ ima »Borba«* (La parole est à »Borba«, 507–510), *Cetiri objavljena pisma »Borbi«* (Quatre lettres publiées dans »Borba«, 511–512), *Jedno objavljeno i dva neobjavljena pisma »Borbi«* (Une lettre publiée et deux lettres non publiées dans »Borba«, 513–516).

2-ième ANNÉE, N° 4-5. JUILLET-OCTOBRE 1965

JUGOSLAVENSKA KULTURA (CULTURE YUGOSLAVE): Dobrica Ćosić: *Zajedno i drugačije ili o aktuelnostima naše savremene kulture* (Ensemble et différemment, ou des problèmes actuels de notre culture contemporaine, 519–534), Vlado Gotovac: *Tok odnosa* (Le déroulement des rapports, 535–541), Milan Mirić: *Kultura i tržište* (La culture et le marché, 542–549), Vjeran Zuppa: *O krizi kritike i njenoga značenja u kulturi* (Sur la crise de la critique et sa signification dans la culture, 550–558), Ante Marin: *O obrazovanju: konkretno* (De l'instruction: concrètement, 559–568), Milo Cipra: *Muzika danas i sutra* (La musique aujourd'hui et demain, 569–573), Vjenceslav Richter: *Asistencija i angažiranost* (Assistance et engagement, 574–579), Jozo Laušić: *Naša izdavačka djelatnost* (L'activité de l'édition, 580–585), Eduard Kale: *Umjetnost i angažiranost u tehničkoj civilizaciji* (L'art et l'engagement dans la civilisation technique, 586–598). – PORTRETI I SITUACIJE (PORTRAITS ET SITUATIONS): Danilo Pejović: *Rudolf Carnap* (599–610), Gajo Petrović: *Marxova filozofija* (La philosophie de Marx, 611–618). – MISAO I ZBILJA (PENSEE ET REALITE): Veljko Cvjetičanin: *Neki problemi daljnjeg razvoja socijalizma kao svjetskog procesa* (Certains problèmes concernant le développement futur du socialisme comme processus mondial, 619–633), Mihailo Marković: *Uslovi i mogućnosti usmeravanja društvenog razvoja u socijalizmu* (Les conditions et les possibilités d'orientation du développement social dans le socialisme, 634–641), Dragoljub Mićunović: *Birokratija i javnost* (La bureaucratie et le public, 642–652), Stanko Bošnjak: *O nekim negativnim pojavama u društvenim odnosima* (Sur quelques phénomènes négatifs dans les rapports sociaux, 653–662), Josip Marinković: *Revolucionarna svijest i društveni privilegij* (La conscience révolutionnaire et le privilège social, 663–667), Ivan Kuvačić: *O rutinizaciji života* (Sur la routinisation de la vie, 668–675). – DISKUSIJA (DISCUSSION): Predrag Vranicki: *O nekim problemima odnosa u komunizmu* (Sur certains problèmes des rapports dans le communisme, 676–682), Josip Marinković: *Mit o birokraciji* (Le mythe de la bureaucratie, 683–688), Ljubomir Tadić: *O suvislosti jedne odbrane birokratije* (De la cohérence d'une défense de la bureaucratie, 689–693). – PRIKAZI I BILJEŠKE (COMPTE-RENDUS ET NOTES): Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, (M. Kangrga, 694–699), Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, (Lj. Sifler, 699–702), C. Wright Mills, *Sociološka imaginacija* (L'imagination sociologique, D. Mikšić, 702–705), Hans Reichenbach, *Radanje naučne filozofije* (La naissance d'une philosophie scientifique, B. Bošnjak 705–706), Roman Ingarden, *Das Literarische Kunstwerk* (I. Focht, 707–710), Elfriede Tielsch, *Kierkegaards Glaube* (M. Damnjanović, 710–712). – FILOZOFSKI ŽIVOT (VIE PHILOSOPHIQUE): Danko Grlić: *Sastanak predstavnika filozofskih časopisa socijalističkih zemalja u Varni* (La réunion des représentants des revues philosophiques des pays socialistes tenue à Varna, 713–716), Branko Bošnjak: *Kršćanstvo i marksizam danas, simpozij u Salzburgu* (Christianisme et marxisme d'aujourd'hui, symposium de Salzburg, 716–725); *Kratke informacije* (Nouvelles brèves, 725–730). – ODJECI (ECHOS): Milan Prucha i Ivan Svitak: *Marksizam i problem čovjeka* (Le marxisme et le problème de l'homme, 731–743). –

KRONIKA (CHRONIQUE): *Za principijelnu diskusiju, u povodu Ujesnikove »recenzije« Praxisa* (Pour la discussion de principe, à l'occasion du »rapport« de Vjesnik sur Praxis, 744-751), *Napomena redakcije uz jednu Ujesnikovu »ocjenu«* (Remarque de la rédaction à propos d'un »jugement« de Vjesnik, 752), Gajo Petrović: *O nepoštednoj kritici svega postojećeg* (Sur la critique impitoyable de tout l'existant, 752-754).

2-iÈME ANNÉE, N° 6. NOVEMBRE-DECEMBRE 1965

ŠTO JE POVIJEST? (QU'EST-CE QUE L'HISTOIRE): *Riječ unaprijed* (Avant-propos, 759-762), Milan Kangrga: *Povijesnost i mogućnost* (Historicité et possibilité, 763-775), Leszek Kołakowski: *Povijesno shvaćanje i razumljivost povijesti* (La compréhension historique et l'intelligibilité de l'histoire, 776-786), Mihailo Marković: *Uzrok i cilj u istoriji* (La cause et le but dans l'histoire, 787-797), Erich Heintel: *Nekoliko primjedbi na predmet povijesti* (Quelques remarques sur l'objet de l'histoire, 798-804), Zádor Tordai: *Otvorenost i određenost budućnosti* (Le caractère ouvert et déterminé de l'avenir, 805-813), Mihailo Đurić: *Tradicija i inovacija u društvenom životu* (La tradition et l'innovation dans la vie sociale, 814-835), Danko Grlić: *Smisao ili besmisao povijesti* (Sens ou non-sens de l'histoire, 836-839), Miladin Životić: *O aktualizaciji istorije* (Sur l'actualisation de l'histoire, 840-845). – PORTRETI I SITUACIJE (PORTRAITS ET SITUATIONS): Jürgen Habermas: *Tehnički napredak i svijet društvenog života* (Le progrès technique et le monde de la vie sociale, 846-856). – MISAO I ZBILJA (PENSÉE ET REALITÉ): Danilo Pejović: *Između misli i čina* (Entre la pensée et l'acte, 857-869), Gajo Petrović: *Filozofija i socijalizam* (La philosophie et le socialisme, 870-881), Predrag Vranicki: *Nekoliko misli o humanitetu i historijskoj praksi* (Quelques réflexions sur l'humanité et la pratique historique, 882-890). – DISKUSIJA (DISCUSSION): Rudi Supek: *Još jednom o alternativni: staljinistički pozitivizam ili stvaralački marksizam* (Encore sur l'alternative »positivisme stalinien ou marxisme créateur«, 891-924). – PRIKAZI I BILJEŠKE (COMPTES RENDUS ET NOTES): Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft I* (Branka Brujić, 916-919), *Entfremdung und Humanität* (Ivan Prpić, 816-922), *Andreas Heinrich Maltha P., Die Neue Theologie* (Branko Bošnjak, 922-924). – FILOZOFSKI ŽIVOT (VIE PHILOSOPHIQUE): Zlatko Posavac: *»Umjetnost u svijetu tehnike«, simpozij u Varaždinu* (»L'art dans le monde de la technique«, symposium de Varaždin, 925-926), Ivan Babić: *Godišnji sastanak zapadnog ogranka američkog udruženja za filozofiju* (La réunion annuelle de l'Association américaine de philosophie, Section Ouest, 926-927), Predrag Vranicki: *Štazerska akademija 1965* (L'académie de Styrie 1965, 928); *Kratke informacije* (Nouvelles brèves, 929-931). – KRONIKA (CHRONIQUE): Sarvepalli Radhakrishnan: *Govor prigodom proglašenja za počasnog doktora Zagrebačkog sveučilišta* (Discours prononcé pour la proclamation d'un docteur honoris causa de l'Université de Zagreb, 932), Vladimir Filipović, *Sarvepalli Radhakrishnan »doctor honoris causa« Zagrebačkog sveučilišta* (Sarvepalli Radhakrishnan, docteur honoris causa de l'Université de Zagreb, 933-935), *Primljene knjige* (Livres reçus, 936-937); DODATAK (APPENDICE): Sadržaj Praxis, 1964-1965 (Table des matières de Praxis 1964/65, 941-955).



PRAXIS - EDITION INTERNATIONALE - 1965

INDEX DES AUTEURS

- A quoi bon Praxis*, I, N° 1, pp. 3-8  
*Avant-propos*, I, N° 2/3 pp. 151-155  
*Index des auteurs de Praxis, édition internationale 1965*, I, N° 4, pp. 591-592  
*L'assemblée et le symposium de l'Association yougoslave de philosophie*, I, N° 4, pp. 569-570  
*Palmiro Togliati (IN MEMORIAM)*, I, N° 1, pp. 147-148  
*Sommaires de Praxis, édition yougoslave 1964-1965*, I, N° 4, pp. 586-590
- BABIĆ Ivan  
*61st Yearly Meeting of the American Philosophical Association East Branch*, I, N° 4, pp. 583-585
- BOŠNJAK Branko  
*Betrachtung über die Praxis*, I, N° 1, pp. 9-25  
*Ludvik Vrtaić: Einführung in den Jugoslawischen Marxismus - Leninismus*, I, N° 1, pp. 132-134  
*Der dritte internationale Kongress für die mittelalterliche Philosophie*, I, N° 1, pp. 144-146  
*Kratkij naučno-ateističeskij slovar (Petit lexique scientifique de l'athéisme)*, I, N° 2/3, pp. 398-400  
*Le symposium de Smolenice*, I, N° 4, pp. 572-576
- BRUJIĆ Branka  
*Herbert Marcuse: One-dimensional man*, I, N° 4, pp. 564-568
- ČALDAROVIĆ Mladen  
*Dissolutionary Processes in the System of Self-Management*, I, N° 4, pp. 551-561
- DAMNJANOVIĆ Milan  
*Le cinquième congrès international sur Hegel*, I, N° 2/3, pp. 412-413  
*Le cinquième congrès international d'esthétique*, I, N° 4, pp. 579-582
- FILIPOVIĆ Vladimir  
*Tagung des internationalen philosophischen Instituts in L'Aquila*, I, N° 2/3, pp. 405-409
- GOLDMAN Lucien  
*De la rigueur et de l'imagination dans la pensée socialiste*, I, N° 2/3, pp. 329-338
- GRLIĆ Danko  
*Practice and Dogma*, I, N° 1, pp. 49-58  
*Eugen Fink: Nietzsches Philosophie*, I, N° 1, pp. 134-135  
*Le colloque international de philosophie de Royamont sur Nietzsche*, I, N° 1, pp. 141-144  
*Sozialismus und Kommunismus*, I, N° 2/3, pp. 168-171  
*Oleg Mandić: Pregled dijalektičkog materijalizma - A Survey of Dialectical Materialism*, I, N° 2/3, pp. 402-404  
*Questions sur la liberté*, I, N° 4, pp. 450-459
- KALIN Boris  
*Le symposium et la session annuelle de la société Croate de philosophie*, I, N° 4, pp. 570-572
- KANGRGA Milan  
*Was denkst du, Philosoph?*, I, N° 1, pp. 87-105  
*Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, I, N° 1, pp. 113-118  
*Praxis et critique (A propos de Thèses sur Feuerbach de Marx)*, I, N° 2/3, pp. 364-378  
*Jürgen Habermas: Theorie und Praxis*, I, N° 2/3, pp. 392-398  
*Die Freiheit als erkannte Notwendigkeit*, I, N° 4, pp. 473-493

- KNJAZEVA Svetlana  
*Le symposium polono-yougoslave de Varsovie*, I, N° 4, pp. 576-579
- KORAČ Voljko  
*Socialism in Underdeveloped Countries*, I, N° 2/3, pp. 296-306
- KREŠIĆ Andrija  
*Le socialisme comme question d'histoire*, I, N° 2/3, pp. 248-259
- LEFEBVRE Henri  
*Sur quelques critères du développement social et du socialisme*, I, N° 2/3, pp. 156-167
- MALLET Serge  
*La nouvelle classe ouvrière et le socialisme*, I, N° 2/3, pp. 271-284  
*Deux tactiques*, I, N° 2/3, pp. 380-387
- MARCUSE Herbert  
*Perspektiven des Sozialismus in den entwickelten Industriegesellschaft*, I, N° 2/3, pp. 260-270  
*Einige Streitfragen*, I, N° 2/3, pp. 377-379
- MARKOVIĆ Mihailo  
*Socialism and Self-Management*, I, N° 2/3, pp. 178-195
- MIKECIN Vjekoslav  
*Les racines profondes du dogmatisme*, I, N° 4, pp. 506-519
- MILIĆ Vojin  
*A Contribution to the Theory of Social Conflict*, I, N° 4, pp. 536-550
- PARSONS Howard L.  
*Socialism and Democracy: How each demands the Other*, I, N° 2/3, pp. 207-220
- PEJOVIĆ Danilo:  
*Jean-Paul Sartre*, I, N° 1, pp. 71-86  
*Ernst Bloch: Tübingen Einleitung in die Philosophie*, I, N° 1, pp. 119-120  
*Kostas Axelos: Marx penseur de la technique*, I, N° 0, pp. 120-122  
*Le socialisme et les intellectuels*, I, N° 2/3, pp. 233-247  
*Maurice Merleau-Ponty*, I, N° 2/3, pp. 339-350  
*Rudolf Carnap*, I, N° 4, pp. 494-505
- PESIĆ-GOLUBOVIĆ Zagorka  
*Socialism and Humanism*, I, N° 4, pp. 520-535
- PETROVIĆ Gajo  
*Praxis und Sein*, I, N° 1, pp. 26-40  
*Robert C. Tucker: Philosophy and Myth in Karl Marx*, I, N° 1, pp. 122-126  
*Philosophy and Politics in Socialism*, I, N° 2/3, pp. 221-232  
*Das Symposium über Dialektik in Zwickau*, I, N° 2/3, pp. 409-412  
*What is Freedom*, I, N° 4, pp. 419-432
- POSAVAC Zlatko  
*Sveta Lukić, Estetička čitanka (Ästhetisches Lesebuch)*, I, N° 1, pp. 127-130  
*Istorija Estetiki I - Geschichte der Ästhetik I*, I, N° 1, pp. 135-140
- RODIN Davor  
*Gotfried Stiehler, Die Dialektik in Hegels Phänomenologie des Geistes*, I, N° 2/3, pp. 400-402
- STOJANOVIĆ Svetozar  
*Freedom and Democracy in Socialism*, I, N° 2/3, pp. 196-206
- SUPEK Rudi  
*Dialectique de la pratique sociale*, I, N° 1, pp. 59-70  
*Vera S. Erlich: Porodica u transformaciji (La famille en transformation)*, I, N° 1, pp. 130-132  
*Le sort de la communauté productive*, I, N° 2/3, pp. 285-295  
*Les antinomies éthiques de l'existence révolutionnaire*, I, N° 2/3, pp. 351-363  
*Serge Mallet: La nouvelle classe ouvrière*, I, N° 4, pp. 562-564
- TADIĆ Ljubo  
*Solidarité et liberté*, I, N° 4, pp. 460-472
- VELJAČIĆ Čedomil  
*Indian Philosophical Congress*, I, N° 2/3, pp. 414-416
- VRANICKI Predrag  
*On the Problem of Practice*, I, N° 1, pp. 41-48  
*De la coexistence*, I, N° 1, pp. 106-112  
*Socialism and the Problem of Alienation*, I, N° 2/3, pp. 307-317  
*Henri Lefebvre: Critique de la vie quotidienne, II*, I, N° 2/3, pp. 388-392  
*Von dem historischen Determinismus und der menschlichen Freiheit*, I, N° 4, pp. 433-449
- ZIVOTIĆ Miladin:  
*Socialism and Mass Culture*, I, N° 2/3, pp. 318-328

## **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):

WAS IST GESCHICHTE (bis zum 1. 11. 1965)

KUNST IN DER WELT DER TECHNIK (bis zum 1. 1. 1966)

GEORG LUKACS (bis zum 1. 3. 1966)

ERNST BLOCH (bis zum 1. 3. 1966)

SOZIALISMUS UND ETHIK (bis zum 1. 5. 1966)

PHÄNOMENOLOGIE UND MARXISMUS (bis zum 1. 7. 1966)

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 normalem 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, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, 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.

