

# PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL

*πραξις*

NATIONAL, INTERNATIONAL, UNIVERSAL - P. Vranicki, M. Kangrga, R. Supek, V. Cvjetičanin, U. Cerroni, H. L. Parsons, A. Künzli, Lj. Tadić, D. Grlić ●  
KARL MARX - G. Petrović, J. P. Nettl, D. C. Hodges, G. A. Cohen, M. Marković ●  
PORTRAITS AND SITUATIONS - K. H. Wolff; G. Simmel; K. Axelos: From »Revolutionary Intellectuals« to »Arguments« ●  
THOUGHT AND REALITY - I. Kuvačić, M. Damnjanović ●  
REVIEWS AND NOTES ●  
PHILOSOPHICAL LIFE ●  
SPECIAL SUPPLEMENT: IN DEFENCE OF CREATIVE MARXISM AND HUMANIST SOCIALISM - POLAND, CZECHOSLOVAKIA, YUGOSLAVIA - E. Bloch, E. Fromm, H. Lefebvre, G. Lukacs, M. Marcuse, D. Riesman, T. Kotarbinski and others ●  
APPENDIX: Index of the authors, Praxis 1968

3/4 • 1968

# PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL

## Editorial Board

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

## Editors-in-Chief

GAJO PETROVIĆ and RUDI SUPEK

## Editorial Secretary

BRANKO DESPOT

## Advisory Board

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

## Publisher

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO ZAGREB

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

**LE NATIONAL, L'INTERNATIONAL, L'UNIVERSEL**

Predrag Vranicki / Le socialisme et la question nationale . . . . .	239
Milan Kangrga / Geschichte und Tradition . . . . .	251
Rudi Supek / Entre la conscience bourgeoise et la conscience prolétarienne . . . . .	260
Veljko Cvjetičanin / Réflexions sur la nation et la question nationale . . . . .	276
Umberto Cerroni / Le National, l'international, l'universel . . . . .	286
Howard L. Parsons / Some Propositions about the National, the International and the Universal . . . . .	292
Arnold Künzli / Opium Nationalismus . . . . .	299
Ljubomir Tadić / Nationalisme et Internationalisme . . . . .	313
Danko Grlić / La patrie des philosophes, c'est la patrie de la liberté . . . . .	325

**KARL MARX**

Gajo Petrović / The Development and Essence of Marx's Thought . . . . .	330
J. P. Nettl / The Early Marx and Modern Sociology . . . . .	346
Donald Clark Hodges / Marx's Concept of Egoistic Man . . . . .	346
Gerald A. Cohen / The Workers and the Word: Why Marx had the Right to Think He was Right . . . . .	376
Mihailo Marković / Marx and Critical Scientific Thought . . . . .	391

## PORTRAITS ET SITUATION

Kurt H. Wolff / Georg Simmel . . . . .	404
Kostas Axelos / Des «Intellectuels révolutionnaires» à Arguments . . . . .	415

## PENSEE ET REALITE

Ivan Kuvačić / The rebellion against the Institutions of the Affluent Society . . . . .	430
Milan Damnjanović / Wissenschaftlich-technische Revolution, sozialistische Kunst und ästhetische Erziehung . . . . .	439

## COMPTES RENDUS ET NOTES

Norman Birnbaum / Conservative Sociology (Robert Nisbet, The Sociological Tradition) . . . . .	445
Blaženka Despot / K. Axelos, Einführung in ein künftiges Denken . . . . .	450

## VIE PHILOSOPHIQUE

Branko Pavlović / Les Entretiens d'Opatija . . . . .	454
--	-----

## SUPPLEMENT SPECIAL POUR LA DEFENSE DU MARXISME CREATEUR ET DU SOCIALISME HUMANISTE

### POLOGNE

Declaration du comité de rédaction de la revue Praxis . . . . .	465
A tous les membres du comité de soutien de Praxis . . . . .	467
Les reponses des membres du comité de soutien de Praxis . . . . .	468
(K. Axelos, A. J. Ayer, N. Birbaum, E. Bloch, T. B. Bottomere, U. Cer- roni, R. S. Cohen & K. H. Wolff, V. Cvjetičanin, B. Debenjak, M. Đurić, M. Farber, M. Filipović, V. Filipović, I. Focht, E. Fromm, L. Goldmann, A. Gorz, J. Habermas, A. Heller, B. Ibrahimpašić, K. Kosik, H. Lefebvre, G. Lukacs, H. Marcuse, M. Marković, V. Milić, E. Paci, H. L. Parsons, Z. Pešić-Golubović, S. Stojanović & M. Životić, D. Riesman, V. Rus, J. Strinka, A. Šarčević, Lj. Tadić, I. Varga, A. Zanardo)	
Lettre de Tadeusz Kotarbinski . . . . .	487

### TCHECOSLOVAQUIE

Les participants de l'école d'été de Korčula à l'opinion publique mondiale . . . . .	488
Telegramme adressé au camarade Tito par les participants de l'école d'été de Korčula . . . . .	491
R. Supek / Une défaite qui annonce la nouvelle étape du socialisme . . . . .	492
D. Grljić / Marginalien über Tschechoslowakei und über neue Tendenzen im Sozialismus . . . . .	497

### YUGOSLAVIE

A l'occasion des critiques les plus récentes adressées à Praxis . . . . .	507
---	-----

### APPENDICE

Index des auteurs, Praxis, édition internationale 1968 . . . . .	516
--	-----

## LE SOCIALISME ET LA QUESTION NATIONALE

*Predrag Uranicki*

Zagreb

Depuis le temps où Marx, en indiquant au prolétariat sa situation historique et le sens de sa lutte, écrivait que «le prolétariat n'a pas de patrie» – l'histoire tout entière, loin d'obéir à l'esprit de cette déclaration, s'est déroulée plutôt sous le signe des sentiments nationaux, des limites et des préjugés nationaux. Cette position se justifiait parfaitement, notamment pour les pays qui n'avaient pas accédé à l'indépendance ni à la liberté, mais, comme nous le verrons, ce fut aussi une question d'immatunité envers une tâche déjà historiquement présente. Car la solution de la question nationale réclame essentiellement des conditions historiques concrètes, la situation concrète du mouvement et des efforts sociaux et politiques, et pour la comprendre, il est de première importance de savoir d'abord qui la pose, pourquoi, et dans quel but. Car mener une politique au nom de ce que l'on appelle l'intérêt national, selon les conditions et les forces sur lesquelles on s'appuie, peut être une attitude historiquement conservatrice et réactionnaire, ou au contraire, une base ou du moins un moment important de la lutte progressiste de libération.

En outre, la question nationale étant essentiellement liée au problème de la libération de l'homme (d'une nation, par exemple), on doit lui réserver une place importante dans les luttes de l'humanité contemporaine, et lui donner non seulement une dimension sociale et politique, mais aussi une dimension philosophique. Cette dernière: nous nous garderons bien de la négliger avant d'éclairer le problème posé.

Dans le mouvement socialiste (et je sous-entends ici le mouvement communiste), il y a toujours eu de nombreuses controverses concernant la question nationale, bien que la position dominante – celle que Lénine, par exemple, soutint jusqu'au bout – fût celle du droit des nations à l'autodétermination. Ce droit permet à chaque nation de décider de son destin historique, c'est-à-dire, soit de se lier avec une ou plusieurs nations en une communauté de nations, soit de se séparer de la communauté et de former un état indépendant. Car, je tiens à le

souligner dès maintenant parce que la question est très importante, car ce dont il s'agit là, c'est de *l'organisation étatique*, que l'exigence de séparation soit démocratique bourgeoise ou socialiste.

Avant de passer à l'analyse de la question, je voudrais citer un passage de Lénine très caractéristique, emprunté à son étude sur le droit des nations à l'autodétermination: »Accuser les partisans de la liberté de détermination, c'est-à-dire de la liberté de sécession, d'encourager le séparatisme, relève de la même bêtise et de la même hypocrisie que d'accuser les partisans de la liberté de divorce d'encourager la destruction des liens familiaux. De même que dans la société bourgeoise, ceux qui se dressent contre la liberté du divorce, ce sont les défenseurs des privilèges et du commerce sur lesquels se fonde le mariage bourgeois, de même, dans l'état capitaliste, s'élever contre la liberté de détermination, c'est-à-dire la liberté de sécession des nations, c'est sauvegarder les privilèges de la nation dominatrice, encourager des méthodes de gestion policières, au détriment des méthodes démocratiques.

Il est certain que les actions des politicards qui sévissent dans tous les rapports de la société capitaliste font naître parfois un bavardage très étourdi, quand ce n'est pas stupide, chez les journalistes et les parlementaires traitant de la question de la sécession de telle ou telle nation. Mais ce bavardage ne peut faire peur qu'aux réactionnaires (à moins que ces derniers ne feignent d'avoir peur). Celui qui se place au point de vue de la démocratie, celui qui est pour une solution des questions étatiques qui soit le fait de la masse de la population entière, celui-là sait très bien qu'il y a une »distance énorme« entre les bavardages des politicards et la solution des masses. *Les masses ont appris de l'expérience quotidienne l'importance des liens géographiques et économiques, les avantages du grand marché et du grand état, et elles n'adopteront la solution de la sécession que lorsque la domination, les heurts nationaux, rendront la vie commune insupportable, freinant tous les rapports économiques. Mais dans ce cas, les intérêts du développement capitaliste et de la lutte des classes libres seront justement du côté de ceux qui font sécession.* (Lénine, *Du droit des nations à l'autodétermination*, Kultura 1949, p. 33-34 - Souligné par P. V.).

Il découle de ce passage extraordinaire, comme de l'ouvrage tout entier, que cette question, comme toute question sociale, exige une approche historique concrète, comme Lénine le formule explicitement à part.<sup>1</sup> C'est une sagesse et un art qui manquent à beaucoup, notamment aux esprits petits-bourgeois incapables de vues larges et claires, et étrangers à la position prolétarienne de classe. C'est la raison pour laquelle ces derniers, avec leurs conceptions, ont abouti à tant de catastrophes historiques, qui en les atteignant atteignaient aussi leurs nations.

<sup>1</sup> »L'exigence inconditionnée de la théorie marxiste dans l'analyse de toute question sociale quelle qu'elle soit, est son introduction dans des cadres historiques »déterminés«, puis, quand il s'agit d'un pays (par exemple, sur le programme national d'un pays donné), la considération des traits concrets par lesquels ce pays se distingue des autres dans le cadre d'une même époque historique« (Lénine, op. cit. p. 11).

Dans la majorité des pays développés, la question nationale a été résolue à l'époque des révolutions démocratiques bourgeoises. Dans la plupart des cas, ce fut une lutte contre l'asservissement, l'exploitation, l'imposition d'une culture et d'une langue étrangères, etc., lutte qui constituait une étape progressiste sur le chemin de l'homme vers sa libération.

Il ne faut pas oublier cependant que dans ces conditions, la libération nationale n'était qu'une étape du processus contemporain d'émancipation de l'homme. Au caractère national sont liées quantité de choses profondément humaines, comme par exemple la langue, les coutumes, l'indépendance des décisions, non seulement dans le domaine de la culture, mais aussi dans celui de l'économie, etc., et la bourgeoisie s'est montrée très habile à utiliser ces moments importants pour créer (surtout la bourgeoisie des grandes nations) des mythes nationaux particuliers, utilitaires et efficaces.

Le processus de libération nationale et de créations des nations était contradictoire en profondeur. Le même processus qui avait constitué une étape importante dans la vie historique de certains peuples, dans l'histoire de leur libération, devait aboutir aux structures de classe actuelles, aux phénomènes inhumains de la fétichisation de la nation, du mépris des autres, de la création de barrières artificielles entre les nations, de leur aliénéation, asservissement, etc. *L'intérêt final* des prolétariats et des communistes ne pouvait donc être la création d'une institution politique telle que l'état national, l'existence de la nation supposant celle de tous les phénomènes d'aliénéation existants. La nation étant essentiellement la création d'un état (avec les attributs de cette institution, tradition historique, langue, coutumes, etc., qui *sont les attributs de la nation mais aussi du peuple*), il s'ensuit qu'elle renferme obligatoirement toutes les formes principales d'aliénéation de l'homme contemporain: aliénéation économique, sous les différentes formes du rapport salarié du travailleur soit envers le capitalisme individuel, soit envers l'état; aliénéation politique, d'abord envers l'état en tant que puissance, qu'il s'agisse de l'état bourgeois ou de l'état socialiste bureaucratique, base suffisant à faire naître les différentes formes idéologiques d'aliénéation.

Chaque groupement au pouvoir (classe, bureaucratie, etc.), s'est efforcé bien entendu de neutraliser ces antagonismes intérieurs, par le moyen, entre autres, de l'idéologisation, de la fétichisation de l'existence nationale, ce qui a débouché sur une autre forme d'aliénéation, l'aliénéation de la nation tout entière des autres nations. Créer cette existence nationale, et surtout s'en contenter, cela n'a jamais pu être le but du mouvement communiste. Aussi, quand Marx écrivait dans le Manifeste que «les ouvriers n'ont pas de patrie», il songeait au moins à deux choses: d'abord, que les ouvriers ne peuvent pas considérer comme leur patrie un pays où ils sont asservis et exploités, et ensuite, que ce pays ne peut être le but de leur lutte historique.

Mais il faut citer tout ce que Marx a écrit dans le même passage, pour mettre fin aux affirmations insensées de ceux qui prétendent qu'il n'aurait pas vu l'importance du national (il l'a vue, mais aussi ses limites): «Les ouvriers n'ont pas de patrie. On ne peut pas leur

prendre ce qu'ils n'ont pas. Mais comme le prolétariat doit d'abord prendre le pouvoir politique, s'élever au niveau d'une classe nationale, se constituer lui-même comme nation, il est encore national, mais dans un tout autre sens que la bourgeoisie.

Les scissions nationales, les oppositions entre les peuples disparaissent déjà de plus en plus avec le développement de la bourgeoisie, avec la liberté du commerce, avec le marché mondial, avec l'uniformité de la production industrielle et des rapports vitaux qui lui correspondent.

Le règne du prolétariat les fera disparaître encore plus. Son action unifiée, au moins dans les pays civilisés, est l'une des premières conditions de sa libération.

Dans la mesure où disparaît l'exploitation des individus l'un par l'autre disparaît aussi l'exploitation des nations l'une par l'autre.

Avec l'abolition des oppositions de classe dans le cadre des nations est abolie aussi l'inimitié entre les peuples.» (K. Marx et F. Engels, Manifeste du parti communiste, Kultura 1948, p. 56, 57).

L'histoire de notre siècle nous apporte la preuve de l'efficacité et en même temps de l'inhumanité des formes d'aliénation précitées, et de l'étroitesse de vue développée par la machinerie idéologique des classes au pouvoir. Le prolétariat lui-même, dont ce ne fut pourtant jamais l'intérêt, s'est laissé entraîner dans deux grandes catastrophes mondiales, dans lesquelles les peuples, précisément en tant que nations, ont servi les intérêts bourgeois comme des masses méprisées et informes, dans lesquelles le sentiment de la solidarité nationale a étouffé tout sentiment de solidarité humaine. Tout cela nous montre bien que la »plate-forme nationale« ne peut servir à la solution des problèmes particuliers au socialisme. Notre pays en est l'exemple le plus frappant.

C'est un fait que la libération nationale est l'une des conditions préalables de la libération sociale. C'est un fait aussi qu'elle n'est pas la libération sociale, celle-ci étant le but des révolutions et des mouvements socialistes. Dans ces conditions, comment se pose la question dans les pays qui sont *commencé* leur révolution sociale? Nous faisons allusion ici, bien entendu, aux pays à plusieurs nations, et plus concrètement, à la Yougoslavie.

Je ne perdrai pas mon temps ici en comptes-rendus et analyses de la question nationale, des inégalités nationales dans l'ancienne Yougoslavie bourgeoise, phénomènes connus de tous et suffisamment éclairés. Mais il faut souligner une chose: si, avant et pendant la guerre, le P. C. n'était pas entré sur notre scène historique avec un programme internationaliste, dont les intentions humanistes devaient aussi résoudre la question nationale, nous aurions été, sur la base des *programmes nationaux* de certaines de nos bourgeoisie, pas autre chose que des sphères d'intérêts pour certains grands états. Il faut souligner encore une fois que c'est précisément sur la plate-forme du *communisme* et non du *nationalisme* que l'existence indépendante des peuples et des nations yougoslaves a été comprise et assurée.



De même que sans la *lutte commune* des peuples yougoslaves, sur la plate-forme de la libération qui était aussi une plate-forme socialiste, c'est-à-dire communiste (pas de retour au passé – tel était l'un des slogans de base de la guerre de libération nationale), nous n'aurions eu de socialisme (début de toute une époque historique nouvelle) dans aucune des nations yougoslaves, de même sans cette aide mutuelle, sans cette confiance et cette unité, nous n'aurions certainement pas dominé certains événements et certaines épreuves que nous avons eu à subir depuis 1945. Et dans la constellation mondiale incertaine et changeante, l'abandon de cette unité, de cette collaboration mutuelle, de l'aide de certaines nations dans le cadre de l'état, cet abandon – ne soyons pas historiquement naïfs! – signifierait le désarmement de nos nations devant des cataclysmes possibles. Bien que l'argument ne soit pas unique, j'en citerai d'autres plus loin, il est clair que la solution de nos problèmes sur cette plate-forme commune d'union et de fraternité entre nos peuples est dans l'intérêt de chacune de nos nations. Au contraire, tomber dans les extrémités nationalistes, du fait de certaines omissions, de certaines irrégularités ou difficultés, cela serait de la pusillanimité petite-bourgeoise, de l'aveuglement politique, parfois aussi, un romantisme national qui n'aurait tiré aucun enseignement de notre histoire et travaillerait objectivement contre les intérêts de la nation.

Nos problèmes sont essentiellement différents. Le problème est notre révolution sociale et sa poursuite. Et cela dépasse les cadres nationaux, c'est un progrès historique qui dépasse le national. Les changements de structure permanents de notre société socialiste, la future libération de l'homme – voilà le seul but des forces révolutionnaires. J'en parlerai plus loin, mais je dois dire tout de suite qu'il faudrait être aveugle pour penser que cette tâche historique, avec toutes les pressions de l'extérieur, pourra se réaliser si chacun se replie dans ses réserves nationales, brise les liens nécessaires de collaboration avec les forces révolutionnaires des nations, les liens culturels avec tout ce qui peut féconder et activer les forces créatrices d'une nation. Chaque nation, si elle veut exister historiquement, doit être expansive<sup>2</sup> dans le domaine de la culture et des idées, ne pas limiter ces activités à l'intérieur de la communauté yougoslave, mais les étendre à la communauté internationale. Chaque nation doit éviter de se replier sur elle-même, de s'entourer de remparts de peur qu'un mot, qu'une forme «étrangère», ne vienne faire une percée dans la langue; chaque nation doit s'ouvrir historiquement aux autres, conscience que tout progrès véritable ne va pas sans la perte de quelque chose, mais que toute bataille est perdue si l'on a peur des sacrifices!

Briser les liens avec les forces progressistes des autres nations et même à l'extérieur du cadre de la communauté yougoslave, cela conduit à la chrysalidation, à l'arriérisme, à l'étouffement, au particularisme et au provincialisme.

<sup>2</sup> Le camarade R. Supek a exprimé des idées semblables dans une discussion. et je suis tout à fait d'accord avec lui.

Travailler *pour* sa nation, *dans l'intérêt* de sa nation, ce n'est jamais rompre avec les forces progressistes des autres nations, surtout avec celles qui mènent la même lutte pour l'existence nationale pure et simple, aujourd'hui plus que jamais, la lutte pour la création d'un monde nouveau; ce n'est jamais se replier sur soi-même et se confiner dans l'isolement. Au contraire, travailler dans l'intérêt de sa nation, c'est se déclarer pour les processus les plus progressistes, autrement dit, dans notre situation, rien d'autre que *poursuivre notre révolution sociale*. Car la révolution n'est pas l'acte d'un jour. La force d'un élan historique détruit quantité de choses qui font obstacle au déroulement du mouvement historique, mais laisse bien des problèmes irrésolus, tout en faisant surgir de nouveaux obstacles dont le dépassement est l'affaire de processus révolutionnaires nouveaux, comme nous le montre notre expérience du socialisme. Le but que nous nous sommes fixé en tant que marxistes, l'édification d'une société autogestive, c'est-à-dire en dernier ressort d'une société sans classe, réclame un processus qui durera de nombreuses décennies, avec des crises, des succès, des difficultés, abstraction faite de toutes les difficultés extérieures qui peuvent surgir sur notre chemin.

Si l'édification de cette société constitue le dépassement des formes principales d'aliénation de la civilisation contemporaine, c'est-à-dire la libération de l'homme des rapports et des dépendances politiques et salariés – elle est beaucoup plus qu'une quelconque conception de «nation libre». »L'homme libre«, c'est en même temps la «communauté libre«, tandis que la «nation libre« implique la non-liberté des individus et des classes tout entières. Ou, pour être plus clair: qui dit nation libre ne dit pas peuple libre, tandis que qui dit dépassement de l'aliénation économique et politique par la communauté autogestive dit libération du peuple et dépassement du national.

Pour toutes ces raisons, la question nationale, après le début de la révolution socialiste, et à l'intérieur de cette révolution, est très différente de ce qu'elle était dans la révolution démocratique bourgeoise. La bourgeoisie, dans sa lutte de libération, restait dans les cadres du national et s'efforçait autant que possible de le maintenir, car il représentait le cadre politique, étatique et de classe à l'intérieur duquel elle occupait une position dominante, ce qui la poussait à faire du national un fétiche, tout en asservissant d'autres nations ou exposant la sienne au massacre des guerres; au contraire, la révolution socialiste doit établir l'égalité nationale là où elle n'existait pas, mieux, elle doit réaliser conséquemment le principe de l'autodétermination des nations, mais sans se maintenir dans ces cadres aliénés par essence, et en dépassant dans ses processus futurs le national comme étatique, politique, de classe et de république.

Si le guide de ce processus, est une organisation communiste, comme dans notre cas la Ligue des communistes, ce n'est que comme authentique organisation de la classe ouvrière, sans sous-estimer les autres couches de la société, sans perdre de vue les intérêts de la dite classe, qu'elle peut poursuivre jusqu'au bout ce processus sans tomber dans les disputes et les obstacles petits-bourgeois autour de tel ou tel

moment national, ou pire encore, dans les lamentations petites-bourgeoises sur telle irrégularité, tel préjudice, les spectres nationaux lui faisant perdre le sens de la classe.

S'il se trouve quelqu'un pour conclure de tout cela, avec la meilleure intention, ce qui devient de plus en plus rare dans nos entretiens, que je ferme les yeux sur les irrégularités, les abus, etc., dans notre solution des problèmes nationaux, je m'empresse d'affirmer ici qu'il serait dans son tort. Ces irrégularités, elles existent (et il existe des choses bien pires encore, comme celles que nous avons apprises il y a deux ans – et pourquoi nous ne l'avons su qu'à ce moment là, j'y reviendrai plus loin –), nous le savons tous plus ou moins, mais si elles existent, c'est justement parce qu'une partie de notre bureaucratie étatique et de parti est redescendue à des positions nationales, perdant de vue la position de classe à partir de laquelle nous procédons à nos transformations sociales. La position nationale bureaucratique se présente sous différentes formes: centralisme, unitarisme, particularisme national. La résistance à toute révolution future de notre structure sociale et des structures et rapports autogestifs s'est faite et se fera à partir des différentes positions bureaucratiques précitées. Dans le cas du centralisme bureaucratique, cette résistance tendra dans son essence à donner la préférence à la nation la plus forte, dans l'unitarisme bureaucratique, ce sera le refus de reconnaître les différences, particularités, traditions, sentiments nationaux, etc., dans le particularisme bureaucratique, ce sera la séparation et la chrysalidation dans l'isolement national – et tout cela, sous des formes et avec des conséquences variées, c'est se confiner à l'intérieur du politique, de l'étatique, du violent, du bureaucratique.

Telle était également la raison des irrégularités et des abus que nous avons connus jusqu'à maintenant. La bureaucratie ne peut travailler que dans le mystère et le secret. Marx avait déjà découvert cet esprit bureaucratique fait de secret et de mystère qui ne se maintient que par la voie hiérarchique et pour lequel l'opinion publique, l'ouverture, constituent une trahison. Nous pouvons témoigner que du fait de ce caractère fermé, mystérieux, encore aujourd'hui, même dans la Ligue des communistes, nous ignorons la position de chacun, nous ne savons rien des divergences essentielles opposant certains protagonistes de notre vie politique et certains groupes, car jusqu'à maintenant, il était impensable que le public soit mis au fait de la débâcle d'une conception. Le bureaucrate, et de nombreux communistes se sont bureaucratés, ne peut éprouver cela que comme la débâcle de sa personne, le renversement de son règne. C'est ainsi qu'il y a eu une période de vacuum en ce qui concerne les conceptions, car le bureaucrate choisit sans vergogne de ne pas avoir de conception, plutôt que de risquer d'assister à la débâcle de la position qu'il représente. Le vacuum des conceptions est alors nécessairement compensé par toutes sortes de machinations de couloirs et de groupes.

Les rapports entre nos nations, tant économiques que culturels, ne peuvent être sains que s'ils remplissent deux conditions essentielles

(sans compter, bien entendu, l'accord sur notre processus révolutionnaire): *conversations amicales pour la solution de chaque problème, ouverture totale du travail et possibilité de critique ouverte.*

L'un des problèmes les plus délicats et des plus souvent névralgiques est celui des rapports économiques. Nulle personne approchant ce problème avec un esprit de classe et sans perdre de vue l'intérêt de chaque nation, ne saurait se prononcer contre le principe d'aide aux nations moins développées. Il ne serait pas seulement illogique, mais hypocrite, de lutter sur le plan international pour l'aide aux pays sous-développés ou pauvres, tout en se prononçant, à l'intérieur de la Yougoslavie, contre la solidarité entre les peuples. Mais il faut aussi respecter les conditions citées, et les réaliser. Dans toute question concernant les rapports nationaux et les problèmes sociaux, il faut tendre à la démocratisation totale de la discussion publique et de la critique. C'est le seul moyen de créer une situation telle qu'aucune position dans la ligne mentionnée ci-dessus ne puisse plus se transformer en problème politique névralgique.

Si nous voulons donc examiner la situation à fond et objectivement, le problème principal de tous les peuples yougoslaves, dont l'importance dépasse de loin les cadres de notre communauté yougoslave (ce qui devrait donner à réfléchir), c'est le problème social, la poursuite de notre révolution, sans laquelle ne saurait être totalement résolue la question nationale elle-même (ce qui suppose, je le répète, le dépassement du « national » tel qu'il est réalisé historiquement dans les cadres politiques et de classe, avec les caractéristiques précitées).

Si nous examinons la question à fond, le problème, dans nos relations comme dans les relations internationales, est le suivant: Est-ce que la conception de Marx du dépassement du politique, de l'étatique, de la classe et du national – autrement dit la réalisation de la communauté autogestive – est réalisable à notre degré de développement social, ou est-ce une illusion que le technocratisme et le bureaucratisme de la civilisation contemporaine enterreront, comme furent enterrées tant d'illusions dans l'histoire?

Il faut rappeler encore une fois que la réalisation de cette conception ne conduit qu'à la libération de l'homme possible et supposable au degré de développement historique que nous avons atteint. Il faut rappeler aussi que dans ce processus de réalisation de la communauté ou du socialisme autogestifs, les résistances se manifestent non seulement du côté des structures bureaucratiques et technocratiques, du côté des primitivismes variés, etc. dans notre pays, mais aussi du côté de ces structures et tendances sur le plan international. Tant que ces structures et processus persisteront, on ne verra pas dépérir les aspirations à l'étatisme bureaucratique, lequel, comme nous l'avons vu, peut adopter différentes formes.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Dans une autre étude, je montrerai combien ce processus est compliqué et long. L'enchevêtrement de toutes ces structures et tendances représente pour moi toute une époque historique. Mais c'est seulement si l'on conçoit clairement le but à atteindre que l'on peut, à chaque étape, appuyer les forces et les tendances les plus progressistes.

Si, par euphémisme, nous appelons cette bureaucratie «notre» bureaucratie, n'allons pas croire qu'elle est totalement «nôtre». Il y a en elle des forces qui sont contre la conception de l'autogestion, autrement dit contre l'égalité totale des individus et des peuples, contre la démocratisation de toutes les sphères des rapports sociaux. Et ce pour la raison très simple qu'elles ne sont plus capables (et ici la question de l'appartenance à telle ou telle génération est sans objet) de gérer les processus sociaux dans une atmosphère qui devient de plus en plus démocratique et critique, et qui le deviendra encore plus. Cette partie de la bureaucratie est tellement «nôtre» qu'elle se soucierait comme d'une guigne de faire le vide dans le rang des meilleurs cadres du pays, comme en son temps la bureaucratie staliniste, dont le manque de scrupule n'est plus à démontrer.

Mais dans la bureaucratie, il y a aussi d'autres forces, que l'on ne peut corrompre par la position, et qui sont profondément intéressées au développement ultérieur de notre révolution, en même temps que prêtes à contribuer à ce processus.

C'est justement parce que les protagonistes de l'idée d'autogestion considérée comme le principe humaniste le plus profond dans l'étape contemporaine de l'histoire sont présents dans toutes les sphères de notre société: c'est justement parce que les suppositions matérielles pour ces processus existent aussi (bien qu'elles soient loin d'être idéales), que la possibilité de réaliser cette pensée principale du marxisme est réelle aujourd'hui (en considérant, bien entendu, cette réalisation comme un processus).

Si la «plate-forme nationale» (à l'intérieur du processus socialiste) mène au politique, à l'étatique et au bureaucratique, autrement dit à l'aliénation sociale, politique et idéologique, la «plate-forme de l'autogestion» est la seule qui aboutisse à nous libérer de tout fétichisme, de toute mystification, qu'elle soit étatique, nationale, ou autre, jusqu'au dépassement de l'aliénation économique et politique de l'homme, jusqu'à l'individu libre, base d'une communauté d'hommes et de peuples libre. C'est le but essentiel et suprême de ceux qui se sont engagés dans la lutte pour la libération de l'homme. Seules cette plate-forme et la clarté du but permettent de corriger, chemin-faisant, raisonnablement, et non hystériquement et unilatéralement, toutes les fautes, incorrections et abus qui peuvent surgir sur le terrain des rapports entre les nations. Et seule cette plate-forme permet de comprendre les causes et les racines de ces irrégularités, et de les écarter.

Je pense que dans le cadre de ces points de vue, de ces questions existentielles de notre temps, la question de la langue apparaît sous un jour nouveau. A l'époque du romantisme national, on faisait volontiers de la langue un fétiche. Que la langue constitue un moment essentiel de l'humain, que sans son développement, il n'y a pas d'existence pour l'homme, il est inutile que je le répète ici. Mais que la langue n'est pas limitée aux régions nationales, autrement dit, qu'une langue ne définit pas l'essence d'une seule nation, c'est aussi le plus simple des faits empiriques. Donc, la langue peut être la détermination essentielle de l'humain, elle peut avoir joué comme telle un rôle important dans la résistance de certaines communautés aux tentatives

d'asservissements dont elles faisaient l'objet: il n'en reste pas moins que le processus historique s'est déroulé de telle manière que certaines nations se sont formées avec une langue qu'elles ont en commun avec une ou plusieurs autres nations. Il faut donc éviter sur ce point de tomber dans des élans fétichistes, tout en prenant garde de ne pas autoriser n'importe quelle préférence, pour une raison très simple, c'est que, comme membres de communautés égales, comme communistes, nous ne pouvons tolérer que quelque chose nous soit imposé, ni d'un côté ni de l'autre.

L'un de ces cas caractéristiques est la langue que depuis longtemps l'on appelle croate, ou serbe, ou croato-serbe (serbo-croate), qui est devenue langue littéraire non seulement pour les Croates et les Serbes, mais aussi pour les Monténégrins et tous les habitants de Bosnie-Herzégovine. On sait que tous ces peuples ont pris comme base dialectale de leur langue littéraire le dialecte chtokavien, que, selon les régions et différentes influences géographiques et culturelles, il s'est créé des différences, ce qui est toujours le cas dans ces conditions, que ces différences sont dans le pourcentage du lexique, de la structure grammaticale, etc., minimales, et qu'elles ne représentent aucune difficulté dans la communication mutuelle.

Etant donné la situation linguistique et l'histoire commune de notre peuple, surtout au vingtième siècle, il n'est pas étonnant que des tendances hégémonistes aient surgi dans ce domaine, tendant à refuser de reconnaître l'autonomie linguistique de certaines nations (macédonien) ou à développer une variante au détriment des autres.

Si l'on part de la «position nationale», ces tendances et processus étaient tout à fait «normaux», ainsi que les aspirations contraires des représentants des autres nations, dans le cas qui nous occupe, de la nation croate, non seulement à leur opposer une résistance à partir de la «position nationale», mais aussi à souligner les différences entre les variantes, jusqu'à les concevoir en dernier ressort comme deux langues.

C'était là une conséquence tout à fait logique de la «position nationale», qui se heurtait non seulement aux faits les plus simples de la vie quotidienne (car tout le monde sait que les dites nations communiquent linguistiquement sans aucune difficulté), mais aussi à la science de la langue, qui depuis longtemps a affirmé, par la voix des plus éminents philologues croates et serbes, qu'il s'agit d'une seule langue, avec des différences régionales appelées ensuite variantes.

Cependant, cette «position nationale» a connu, dans notre pays justement, une débâcle historique définitive pendant la Deuxième Guerre mondiale. C'est cette position qui a été dans le monde entier, le motif, le prétexte et la base d'un déploiement des procédés inhumains les plus atroces.

Si nous avons réussi à dominer cette situation dramatique et tragique en partant d'un point de vue historique supérieur et humain, autrement dit de la position du communisme et de l'internationalisme, il n'est pas nécessaire de revenir, dans la solution de nos problèmes entre nations, à une position historiquement dépassée et marxistement réactionnaire. Car comment caractériser autrement les tentatives les

plus récentes effectuées des deux côtés, peu nombreuses, mais tendant toutes à se présenter comme agissant dans l'intérêt des nations, parce qu'elles veulent à tout prix, à partir de ces différences inessentiellles, faire deux langues différentes. Et les protagonistes de ces tendances, ne pouvant appliquer leur théorie à la langue populaire, les appliquent à la langue littéraire, qui est peut-être plus soumise aux influences historiques et culturelles. Mais cette position s'est aussitôt heurtée aux faits réels et à la logique de la chose elle-même. Dans leur position irrationnelle, ces protagonistes ne voient pas que la réalité est située à l'opposé: la langue populaire de nos peuples est plus différenciée que la langue littéraire. Pour une raison très simple, c'est que la différence est plus grande entre les dialectes tchakavien, ikavien et chtokavien que parlent certains peuples et certains groupes de peuples, que dans la langue littéraire commune qui a pour base le même dialecte, le chtokavien. Et si nous avons orienté notre histoire dans le sens de la réalisation d'une communauté historique et humaine nouvelle, il ne peut jamais être dans notre intérêt de séparer artificiellement et non scientifiquement ce qui est unique, de dresser des barrières là où il y a des ponts qui ne demandent qu'à être consolidés.

Etant donné le développement déjà intensif de la culture, chaque nation dans le monde devrait être intéressée à participer le plus largement possible aux valeurs culturelles, aux résultats obtenus par les autres nations. C'est de cela que dépend en grande partie le développement, la réussite et le maintien de chaque peuple dans l'énorme progrès technique et culturel de l'époque moderne. S'il veut participer sur un pied d'égalité à ce processus, s'il ne veut pas rester sous une protection historique, chaque peuple doit franchir les barrières linguistiques qui constituent un obstacle à cette participation. Aussi faut-il être historiquement aveugle pour travailler à l'aggravation des différences linguistiques, alors que tout le monde a intérêt à les réduire. Et à mon avis, les petites nations (les nôtres, mais aussi les petites nations du monde entier, comme on peut le voir dans certains cas européens) seront forcées, pour les raisons précitées, de passer au bilinguisme, car dans le processus historique d'ouverture et de richesse, leur portée linguistique limitée les isole toujours plus ou moins.

En ce qui concerne notre langue commune, le croato-serbe, elle présente cet avantage de permettre à plusieurs peuples de participer directement à tous les résultats culturels exprimés par elle, les deux autres peuples (slovène et macédonien), ne rencontrant pas non plus, pour ce faire, de graves difficultés. Quand une si bonne condition est remplie, on ne peut avoir qu'un intérêt: développer dans l'unité (je pense aux peuples qui parlent cette langue), la richesse de lexique et d'expression de cette langue. Ainsi par exemple, s'il existe des variantes dans cette langue, si par conséquent il est logique qu'une forme grammaticale dans telle ou telle variante soit conséquemment employée, il est illogique et injustifié d'interdire au point de vue du lexique (donc au point de vue de la richesse de la langue et de l'expression), l'emploi des synonymes existant dans l'autre variante. Dans cette sphère, lorsqu'il s'agit d'une langue, il est de notre intérêt

d'augmenter la richesse linguistique, la richesse et la variété de l'expression. Aussi serai-je toujours contre les règles interdisant l'emploi, selon la région, pour désigner l'essence, du mot »suština« ou du mot »bit«, pour désigner la condition, du mot »uslov« ou du mot »uvjet«, pour désigner le qualificatif propre, du mot »vlastit« ou du mot »sopstven«, etc., l'adoption de ces synonymes ne pouvant qu'être favorable au développement de notre langue.

Il ressort de ces considérations, premièrement que la question nationale dans les pays qui ont commencé à construire les rapports socialistes, est essentiellement différente de celle qui se pose dans le système démocratique bourgeois; et deuxièmement, que si le socialisme doit résoudre certaines questions toujours ouvertes, touchant aux rapports nationaux, il doit le faire sur la base de l'égalité totale et du droit des nations à l'autodétermination -- sans que cela constitue le but essentiel ni le sens de l'engagement historique socialiste.

Le sens de cet engagement, c'est l'abolition, le dépassement de l'aliénation économique et politique de l'homme contemporain, dans le socialisme étatique comme dans le capitalisme. Ces deux systèmes en effet sont encore imprégnés de toutes les formes d'aliénation, économique, politique et idéologique, caractéristiques de la »société bourgeoise« jusqu'à maintenant. Le socialisme, dans son développement futur et dans l'approfondissement de son impulsion révolutionnaire, est placé devant l'alternative suivante: révolution, ou conservation de l'existant. Si nous examinons ce processus sous l'angle de la question nationale, nous verrons que toute conservation étatique et bureaucratique laisse aussi irrésolue la question nationale, pour la raison très simple qu'elle ne résout pas le problème humain. Que ce soit sous sa forme centraliste, unitariste, ou particulariste, le problème persistera et aboutira à une solution de la question historiquement fautive, inadéquate aux possibilités historiques véritables.

La révolution à venir, dans le socialisme, c'est la réalisation de la communauté humaine autogestive. Cela peut se faire selon les conditions, soit radicalement, soit graduellement. La clarté du but et la volonté de l'atteindre sont des facteurs importants. L'essence de ce processus, c'est le dépassement du politique, de l'étatique, du national, de l'humainement limité et de l'intolérant, c'est l'édification non d'un état national unique, non d'états nationaux fédérés ou confédérés, mais de la communauté humaine.

Etant donné les conditions, difficultés, dangers, obstacles intérieurs et extérieurs soulignés, cette lutte pour la création de la communauté humaine véritable, pour la réalisation de la révolution humaine la plus décisive de toute l'histoire, peut *provisoirement* se solder par un échec. Mais cet échec, nous l'essuierons en tant que peuples, en tant qu'hommes et non seulement en tant qu'individus!



## GESCHICHTE UND TRADITION

ÜBER DEN ZUGANG ZU UNSEREM PHILOSOPHISCHEN ERBE\*

*Milan Kangrga*

Zagreb

Das Thema unseres diesjährigen Symposiums lautet, wie wir alle wissen: *Die kroatische Philosophie in der Vergangenheit und Gegenwart*; es wurde anlässlich des 10-jährigen Jubiläums der Kroatischen Gesellschaft für Philosophie vorgeschlagen. Aus dem Wortlaut des Themas und mehr noch aus den angemeldeten Referaten geht eindeutig hervor, daß es sich um ein wesentlich und primär geschichtlich-philosophisches oder historiographisches Thema handelt. Als solches führt es uns zur Fixierung und Erforschung desjenigen, was im allgemeinen als unsere philosophische Vergangenheit oder unser philosophisches Erbe bezeichnet wird. Über die Notwendigkeit, dieses Gebiet zu erforschen, wird bei uns schon seit ziemlich geraumer Zeit gesprochen, und einiges wurde in diesem Sinne bereits unternommen, so daß man in absehbarer Zeit schon einige Ergebnisse dieses Pioneerunternehmens erwarten könnte, zumindest in Form einer ausführlichen systematischen Bearbeitung der bio-bibliographischen Angaben über die Autoren, die sich in der Vergangenheit mit Philosophie befaßt und ein wenigstens teilweise relevantes philosophisches Gedankengut hinterlassen haben. Deshalb möchte ich damit im Zusammenhang zuerst etwas über den Zugang zu unserem philosophischen Erbe sagen.

Wenn ich nämlich die *Relevanz*, in diesem Falle die Relevanz des kroatischen philosophischen Gedankens in der Vergangenheit erwähne, stellen sich hier zugleich auch einige, meiner Meinung nach wesentliche, philosophische Fragen, die man in dieser Angelegenheit unmöglich umgehen kann, weil man sonst kaum mehr von einer ernsten *philosophischen* Arbeit sprechen könnte. Die Rede ist nämlich von dem kroatischen *philosophischen* Erbe oder besser von unserer *philosophischen* Vergangenheit, bzw. Tradition. Deshalb stellt sich, wenn

---

\* Der vorliegende Artikel entspricht in den wesentlichen Zügen dem in der Jahresversammlung der Kroatischen Gesellschaft für Philosophie im Dezember 1967 gehaltenen Referat.

man von der Relevanz dieses philosophischen Gedankens spricht, zwangsläufig die Fragen: *Wodurch* ist dieser oder jener philosophische Gedanke relevant, *in Bezug auf was* oder im Vergleich womit ist er relevant und schließlich *für wen* ist er als solcher relevant? Es wird nämlich nach dem *Kriterium* oder dem Prinzip der Bewertung, ja auch nach der Sichtbarmachung eines bestimmten philosophischen Gedankens aus der Vergangenheit gesucht, so daß in der Folge auch der Begriff des philosophischen (und dann auch im allgemeinen des sgn. Kultur-) Erbes als ein besonderes philosophisch-geschichtliches Problem erscheint. Es geht also um die philosophisch-geschichtliche Relevanz des kroatischen philosophischen Gedankens in der Vergangenheit, was mit anderen Worten heißt, daß wir nach der Bedeutung, dem Sinn, der Reichweite und der Rolle dieser Philosophie in einem bestimmten und auch in dem allgemeinen geschichtlichen Kontext suchen. In diesem Sinne und im Hinblick auf die drei gestellten Fragen über den Charakter der Relevanz des philosophischen Gedankens könnte sich uns das kroatische philosophische Erbe als Gegenstand unserer Forschung, allgemein gesehen, in drei Aspekten präsentieren:

1. Das Erbe wäre an sich relevant, aufgrund – um es so auszudrücken – des eigenen Gewichts oder der eigenen Tiefe, als authentische Idee einer Zeit, die eben als solche wie auch alle anderen großen philosophischen Gedanken im Laufe der Geschichte, auch heute noch lebendig ist, genauso wie wir immer noch mit ihr, in ihr und in dem philosophisch-gedanklichen Verhältnis zu ihr leben. Das philosophische Erbe würde uns in dem Falle durch seine Authentizität beschäftigen und es würde mittels seiner Lebendigkeit in die Grundlagen und den Gesichtskreis unseres wesentlichen Zeitgeistes eindringen, indem es uns vor die Frage nach dem Sinn des eigenen Daseins stellt.

2. Dieser bestimmte philosophische Gedanke kann sich in Bezug auf die eigene Epoche als relevant erweisen, was zugleich bedeutet auch in Bezug auf die höchste philosophisch-gedankliche Tragweite einer geschichtlichen Epoche, als Bewußtsein und Selbstbewußtsein dieser Zeit, also als Selbsterkenntnis der eigenen Möglichkeiten und Grenzen einer geschichtlich entstandenen Welt in allen ihren Eigentümlichkeiten. Dieser Gedanke mißt sich also und bestätigt sich als philosophischer Gedanke als aktiver Teilnehmer in der Lösung der wesentlichen Probleme seiner Zeit, als wenigstens zum Teil gleichberechtigter Partner des führenden Gedankens einer bestimmten geschichtlichen Epoche.

3. Stellen wir nun die Frage, für wen ein bestimmter philosophischer Gedanke der Vergangenheit relevant ist, dann geht es um uns selbst, weil es unsere Aufgabe ist, ihn philosophisch-geschichtlich zu werten und seinen Platz in den Gedankengängen der Vergangenheit und Gegenwart zu bestimmen. Wenn wir alles genau durchdenken, werden wir einsehen, daß es sich in allen drei Aspekten, in den drei angeführten Fällen eigentlich wieder nur um uns handelt, weil die Rede von unserem Zugang zu etwas ist – in diesem Fall zum kroatischen philosophischen Erbe – was gerade durch die Art und den Cha-

rakter unseres methodischen Zugangs, durch seinen philosophischen und geschichtlichen Sinn und Ausrichtung für uns auf eine bestimmte Weise relevant wird.

Wenn wir aber nun diesen Begriff der Relevanz, die das nur im Hinblick auf unseren Zugang zur Sache selbst ist, in einem rein abstrakten oder willkürlichen Sinn auffassen und den eigenen Standpunkt außer acht lassen – und hier denke ich an den geschichtlichen Standpunkt, der den bloßen Subjektivismus, die nationalen Mythen, die Engstirnigkeit, Kritiklosigkeit und Hurraschreier überflügelt – dann kann es geschehen, daß sich auch unser philosophisches und all-gemein-kulturelles Erbe in eine völlig unkritische Darstellung, Hervorhebung und Glorifizierung all dessen verwandelt, was in dieser sgn. Vergangenheit einfach existiert hat. Damit soll selbstverständlich keineswegs die Notwendigkeit einer möglichst umfassenden Evidentierung und Darbietung aller zugänglicher historiographischer Angaben über die Arbeit auf dem Gebiet der Philosophie in der Vergangenheit, negiert werden, um ein vollständiges Bild all dessen zu bekommen, was den Bestand unserer ehemaligen philosophischen Schriftversuchen gebildet hat, von den wirklichen Errungenschaften und wirklich wertvollen gedanklichen Resultaten und Werken ganz zu schweigen.

Man kann jedoch nicht außer acht lassen, daß der Zugang zu einem philosophischen Gedanken vor allem ein philosophischer Zugang sein muß. Solch ein Zugang setzt aber einen bestimmten *philosophischen Standpunkt* voraus, für den gerade als einem philosophischen sogar die sgn. bloße Faktographie in einem bestimmten Licht erscheint. Es handelt sich immer um eine Stellungnahme, Auswahl, ein Wollen, eine Ausrichtung, eine spezifische Beobachtungsgabe, Bewertung, Reflexion, Kritik, also einen ganzen Gedankenprozeß, im Laufe dessen diese gedankliche Vergangenheit erst zu einer bestimmten Vergangenheit aufgrund ebenso bestimmter Voraussetzungen wird. Sonst ist und bleibt sie nichts, nicht einmal ein bloßes Faktum oder Datum, und in der Philosophie ist das weniger als nichts. Deshalb, wenn wir über unsere philosophische Vergangenheit sprechen, und das tun wir wie es sich gezeigt hat unverhältnismäßig öfter als über unsere philosophische Gegenwart, obzwar auch hinsichtlich des gesetzten Themas wenigstens in der Hinsicht diese Gegenwart etwas mehr Aufmerksamkeit verdiente, stellt sich uns der *Begriff der Vergangenheit* unumgänglich als ein eigenartiges und bedeutendes *philosophisches Problem*. Erst dann nämlich, wenn man diesen Begriff philosophisch thematisiert und problematisiert, und zwar auf der Ebene der wirklich geschichtlichen Errungenschaften dieses philosophischen Gedankens innerhalb der letzten hundertfünfzig Jahre, erst dann können wir zu jener unumgänglichen kritischen Stellungnahme gelangen, die es uns ermöglichen würde, einen Zugang zu unserem philosophischen Erbe zu finden, der eine wirklich geschichtliche Dimension besäße und sich einerseits nicht in einer bloßen Faktographie und andererseits in einem reinen Subjektivismus der Bewertung ohne Rücksicht auf Ursprung, Charakter, Ausgangspunkt, Anstoß, Grundlage und momentanes Interesse dieser Bewertung erschöpfen und verlieren würde.

Auf philosophische Weise zu diesem philosophischen Erbe, bzw. der philosophischen Vergangenheit Zugang zu suchen, heißt vor allem eine philosophische Voraussetzung dafür zu haben. Und das kann heute nicht irgendeine Voraussetzung und irgendein Ausgangspunkt sein; am wenigsten derjenige, der das philosophische Niveau und die Errungenschaften des deutschen klassischen Idealismus einerseits und des Marxschen philosophischen Gedanken andererseits ignorieren würde, in denen gerade der Begriff der Vergangenheit tiefschürfend philosophisch thematisiert und als Problem gestellt wurde. Erst im Zuge und auf der unumgänglichen Grundlage dieser Philosophie erschließt sich der eminent philosophische Bereich und die philosophische Dimension, in deren Rahmen man wirklich die entscheidende Frage stellen kann, die lautet: Wodurch, wie und für wen ist die Vergangenheit (und sie schließt das kulturelle Erbe und die Tradition ein) überhaupt möglich? Oder mit anderen Worten: wodurch und wann ist sie geschichtlich, d. h. eine reelle geschichtliche Dimension oder eine reelle geschichtliche Zeit?

Die Geschichtlichkeit des Geschichtlichen als etwas Reellen übertrifft die bloße Anwesenheit in der Zeit oder die Faktizität des bloßen Existierens, so daß sich auch das geschichtlich Gewesene und das geschichtlich Jetzige, um überhaupt etwas zu sein, als solche bestätigen müssen. Und sie bestätigen sich nur durch das menschliche Handeln oder den Menschen am Werk, was eine Erschließung neuer Möglichkeiten des Menschen bildet, d. h. ein tätiges Vorzeichnen der Zukunft. Deshalb existiert auch nichts als ein bloß Bestehendes, da dieses Bestehende bereits als ein reelles geschichtliches Etwas erzeugt ist und es nur als ein solches erscheint; andernfalls bleibt es ein abstraktes Nichts.

Die Geschichtlichkeit des Geschichtlichen erscheint solcherart immer in der Dimension der Zukunft, die in der Gegenwart real am Werk ist. Insofern und nur insofern ist oder war die Vergangenheit, inwiefern nämlich aus ihr das Licht des Zukünftigen erstrahlt, inwiefern jemand am Werk des Zukünftigen war und nicht bloß vegetiert oder sogar gegen diese Zukunft gehandelt hat. Die grundlegende Voraussetzung dafür erscheint in der Geschichte in Form der tätigen Negation des Bestehenden als des Bestehenden. Damit sich aber dieses Zukünftige aus der Vergangenheit als solches herauschälte, d. h. als ein reelles geschichtliches Etwas, muß es und kann es nur für denjenigen erscheinen, der auch selbst in der Gegenwart am Werk der Zukunft ist, am Werk der Humanisierung und Sinngebung seiner Gegenwart.

Deshalb ist sowohl philosophisch als auch geschichtlich und menschlich jene Stellungnahme verfehlt, die an die Vergangenheit als an eine bloße Gegebenheit vom Standpunkt der Gegebenheit herantreten will, weil das der Weg in eine verflossene Dunkelheit aus dem heutigen bestehenden Dunkel wäre. Das wäre das Bewegen des Obskuren im Obskuren, des Stummen im Stummen, also ein reines Nichts. Hier hilft keine Überbewertung, keine Täuschung und Selbsttäuschung. Wir können von der Vergangenheit schwatzen soviel wir wollen, sich auf sie berufen, sie wird aber nicht aus dem Dunkel auftauchen, wenn

wir, bewußt oder unbewußt, sowohl in der Dunkelheit des Vergangenen als auch in der Dunkelheit des Jetztigen verharren. Wir müssen zuerst am Werk beweisen, was wir selbst sind, um durch unser Handeln in die sinnhaltige und geschichtliche Berührung mit den Werken der Vergangenheit zu kommen. Erst wenn wir bewiesen haben, was wir sind und was wir wollen, zeigt es sich eindeutig, was wir mit der Tradition und dem philosophischen Erbe wollen. Das ist das einzige und wahre Kriterium. Es sollen hier aber keine geschichtliche Beispiele angeführt werden, um zu zeigen, daß oft eigene Tradition und Vergangenheit eines Volkes zu reaktionärsten Zwecken mißbraucht wurden, wobei die Subjekte selbstverständlich keine fortschrittlichen sondern reaktionären, ja nachgerade dunklen Mächte waren. Demzufolge handelte es sich in diesen Fällen nicht nur um die Tradition als Tradition, sondern in erster Linie um den Zugang zu ihr. Das Schöpferische berührt sich mit dem Schöpferischen, ermöglicht es, gibt ihm einen Sinn, enthüllt es, bringt es ans Tageslicht und erkennt es. Unser eigenes Erschließen des Zukünftigen gibt uns erst das Recht, und zwar das wirklich geschichtliche Recht (und nicht nur das Interesse) für ein Berufen auf die Vergangenheit. Nicht derjenige hat eine Vergangenheit, der ausschließlich der Vergangenheit zugewandt ist und der uns in die Vergangenheit zieht, denn auf diese Weise wird er nicht einmal diese Vergangenheit ausfindig machen. Die Tradition ist eine schöne Sache, die Frage ist aber, für wen und unter welchen Voraussetzungen? Man kann nicht nur auf den Lorbeeren der Tradition und von der Tradition wie ein Parasit leben, wenn auch die Tradition noch so reich, alt und ehrwürdig ist (und gerade deshalb), wenn sie nicht durch unser eigenes Werk bestätigt wird, so daß sie kritisch negiert, überwunden, auf eine höhere Ebene gehoben und als erneuerte in die Zukunft getragen wird. Es führt kein Weg aus der Vergangenheit in die Vergangenheit, sondern einzig aus der Zukunft in das Zukünftige im Vergangenen.

Ohne Zukunft gäbe es auch keine Geschichte, denn die Geschichte beginnt auch mit der Zukunft, also mit dem Werk des Menschen, das als solches – sogar in seiner empirischen Form – bereits jenseits des Bestehenden ist, und die Geschichte würde keinen einzigen Schritt machen und würde sich nicht von der Stelle rühren, wenn in ihren Grundlagen nicht nur die Veränderung der Welt, sondern auch ihre Betätigung und Erschließung liegen würde, wenn also die Geschichte selbst nicht bereits mit dem beginnen würde, was noch nicht ist.

Da mir vor kurzem einer von unseren Philosophen im Futurismus Unterricht erteilte und mich wegen solcher und ähnlicher Stellungnahmen einen Futuristen nannte, weil ich seinen Worten zufolge »die abgedroschene Phrase, daß es ohne Zukunft keine Vergangenheit gäbe« bis zum Überdruß wiederhole, während er zugleich fast wörtlich meine eigenen Thesen aus einem Artikel über den Begriff der Vergangenheit nachsprach, will ich an einen Philosophen erinnern, den bislang noch niemand einen Futuristen genannt hat, nämlich an Hegel, der gezeigt hat, daß man ohne dieses ständige Überschreiten der Grenze des Jetztigen und des Vergangenen, also des bloß Beste-

henden, nicht einmal von diesem Jetzigen und Vergangenen wüßte, das uns erst dann erscheint, wenn wir jenseits ihrer selbst sind, also auch jenseits unserer eigenen Grenze.

Ich könnte selbstverständlich auch an Schelling erinnern, der gesagt hat, daß man sich keine Existenz in der Geschichte schaffen könne, ohne daß der Mensch der Grund einer neuen Zukunft sei. Zusammen mit den »Futuristen« Schelling und Hegel behaupte auch ich, daß es ohne Zukunft keine Geschichte gibt, demzufolge auch keine Vergangenheit, keine Tradition, kein Kulturerbe oder philosophisches Erbe. Vielleicht ist es also doch notwendig, hier und heute, auch bis zum Überdruß zu wiederholen, daß es ohne Zukunft keine Vergangenheit gibt, und zwar sowohl für jene, die durch ihr Werk das genaue Gegenteil zu zeigen und zu beweisen suchen, als auch für diejenigen, die das entweder nicht wissen oder nicht zu wissen wünschen.

Die Zukunft ist nicht nur *eine von* den Dimensionen der Zeit neben der Vergangenheit und Gegenwart, ja nicht einmal nur die *primäre* Dimension der Zeit, sondern gerade die einzige wirklich menschliche und reale geschichtliche Dimension der Zeit, durch die alles ist, weil sich die Geschichtlichkeit der Geschichte erst in ihr und durch sie erschließt und bestätigt als der Ursprung und Grund der einzigen Welt des Menschen, d. h. – der geschichtlichen Welt. Deshalb geht sie eben geschichtlich sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart voraus, die sich nur mit ihrer Hilfe zeigen und enthüllen in dem, was sie wesentlich sind. So ist der Gang der Geschichte, und die Geschichte ereignet sich, aus der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit, indem sie den Blick für das Wesentliche im Jetzigen und Gewesenen eröffnet. Genauso wie man vom Begriff der Notwendigkeit ausgehend nie zum Begriff der Freiheit gelangen würde, sondern umgekehrt, so würden wir von der Vergangenheit ausgehend nie bis zur Zukunft vordringen, und die Gegenwart würde immer als die bloße Verlängerung des im wesentlichen Gewesenen erscheinen und sich aufs neue bestätigen. Diese Umkehrung, in der sich die Verwandlung der Vergangenheit und Gegenwart in die Zukunft ereignet, beginnt mit Hilfe der Zukunft, die schon hier am Werk sein muß, damit überhaupt etwas ist, damit demzufolge auch eine Vergangenheit und eine Gegenwart ist. Deshalb kann man nicht »mit gleichem Recht behaupten, daß es ohne Vergangenheit und Gegenwart keine Zukunft gäbe«, wie es der genannte Kritiker meint, und dieses Äquivalent oder gar Primat der Vergangenheit und Gegenwart vor der Zukunft erscheint, lebt, wird verstanden, gefühlt und erkannt nur unter der Voraussetzung der Entfremdung der geschichtlichen menschlichen Zeit, die sich auf diese Weise wie die evolutiv-genetisch-chronologische Entwicklung der Art als einer stummen Allgemeinheit entwickelt, was ein Charakteristikum des Reiches der Tiere und der Natur ist. Erst dann, wenn dieser Fluß der ewigen und abstrakten Bewegung der Dinge im Kreise des im wesentlichen immer Gleichen unterbrochen und aufgehalten wird mit Hilfe der Zukunft als der tätigen Urbarmachung des Raumes für die Möglichkeit des Anderseins als es ist und war, beginnt eine neue geschichtliche Bewegung, in der das, was »ist« und »war«, als ein reales Etwas, also gerade als sichtbare Gegenwart

und Vergangenheit erscheint, wodurch die menschliche geschichtliche Welt erschlossen wird, und erst dann ist die Geschichte als jener »Geschehenskomplex möglich, der ursprünglich alle drei Dimensionen der Zeit in eine unteilbare Einheit vereinte.«

Insofern ist auch der Begriff der Zeit ein Erzeugnis der Geschichte, hervorgegangen aus einer bestimmten geschichtlichen Auffassung der Seinsweise (der Natur, des Menschen und der Welt), wobei diese »Auffassung« immer auch ein bestimmtes »Selbsterlebnis« und »Selbstgefühl« der eigenen, historisch gegebenen Welt und seiner bestehenden Struktur seitens des Menschen ist. Deshalb sieht sich und erkennt sich, geschichtlich gesehen, der Mensch, eingefügt in die entfremdeten und verdinglichten gesellschaftlich-ökonomischen Strukturen der Vergangenheit und der Gegenwart und als solcher immer mehr durch etwas anderes als durch sich selbst als ein geschichtlich-praktisches, schöpferisches menschliches Wesen bestimmt, eigentlich nur in wenigen geschichtlichen Epochen (und das sind gerade die revolutionären Zeiten im weitesten Sinne des Wortes) deshalb sieht und erkennt sich der Mensch in der Dimension, die ihn auch ermöglicht in dem, *was* er ist und *daß* er überhaupt ist, also in der Dimension der Zukunft, die aus seinem eigenen Werk hervorgeht. Diese »Umkehrung«, in der er sich als durch die Vergangenheit und Gegenwart (als die reine Aktualität) bestimmt sieht und nicht durch die eigene Tätigkeit und sinnhaltige Erschließung der Zukunft, geht also primär aus der bloßen Faktizität seiner gesellschaftlich-historischen Situation hervor, falls sie in ihrer völligen Abgeschlossenheit, Fertigkeit und Selbstgenügsamkeit die ganze Dimension und den Horizont des geschichtlichen menschlichen Seins und der Möglichkeit auf sich nimmt. In dem Falle lebt man in der Tat »zwangsläufig« und »notwendig« aus der Vergangenheit heraus, die das auch in der Form der Gegenwart als der nackten Weiterführung des Vergangenen in seiner ewigen Dauer bleibt.

Auf dieser und nur auf dieser Grundlage und in diesem lebensgedanklichen und erkenntnismäßigen Horizont sind alle Formen (Konzeptionen) der Ontologie und der ontologischen (und auch anthropologischen) Theorien über diese bestehende Welt, ihr Sein und ihr Wesen in dem, was sie ist, möglich. Die Dimension des Möglichen ist hier getilgt und die Zukunft als das »Nichtbestehende« und »Nichtwirkliche« ausgeschlossen, da sich auch das Wirkliche (gegen und trotz der eigenen Tendenzen) in den Kreis der Notwendigkeit der bestehenden Wirklichkeit oder der »einzig« und »echten« (einzig möglichen) Realität einfügt. Aus dem Horizont dieser ontologisch konzipierten und fixierten Wirklichkeit kann man nie hinaustreten (oder hineintreten) in den Bereich des Möglichen, das nirgends schon (von vornherein) »situert« ist, da sich seine Möglichkeit jenseits der bestehenden Welt (und *ihr*es Seins) eröffnet, also gerade unter der geschichtlichen Voraussetzung des Anderswerdens als es ist. Und zwar jenes Anderen, das bis in die Struktur der bestehenden Welt vordringt, das ihre wesentliche Zerstörung in der Form dessen, was man mit Marx als die epochale Revolution bezeichnen kann, anstrebt.

Dieses globale Niveau der geschichtlichen Selbstbewußtwertung tritt in Erscheinung nur an den höchsten Gipfeln, die die faktischen historischen Bewegungen mit sich gebracht und hervorgebracht haben, d. h. an jenen Gipfeln, an denen die Zukunft verdichtet, unmittelbar präsent und am Werk ist, und wo sich dann auf die unmittelbarste Weise (in der Dimension der wirklich-menschlichen und geschichtlichen Zeit) die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft vereinigen und durchdringen, aber *nach dem Maße des Zukünftigen*, das diese Vereinigung ermöglicht. Die geschichtliche Tat ermöglicht die Tradition (und schließt sie ein) als etwas, was sich erst in ihr selbst als Realität enthüllt, die wirklich war und deshalb noch immer hier und jetzt als eine wirkliche menschliche Voraussetzung ist. Die Geschichte spricht also (aus der Zukunft »zurück«) zu uns und auch aus dem faktischen historischen Geschehen, das »einst« war, da es auch jetzt noch am Werk ist. Erst auf diese Weise erscheint auch die Tradition als geschichtliche Tat, und dann auch als »unsere Tradition«, weil sie aufgehört hat (rein subjektivistisch) ausschließlich die unsrige zu sein. Sie besteht nämlich nur als eine geschichtlich objektivierte, und als solche wird sie zur universellen Basis der Existenz des Menschen *als Menschen*, des Menschen als eines geschichtlichen menschlichen Wesens, sie verwandelt sich in eine Basis, in ein reales »Sprungbrett« und eine Anregung zur Erschließung, Vertiefung und Ausweitung neuer geschichtlicher Möglichkeiten des Menschen. Die gesamte Geschichte der menschlichen Gattung »arbeitet« so daran, damit sie sich in einem Augenblick in dem enthüllt, was sie ihrem Wesen nach wirklich ist: der Kampfplatz der Werden des Menschen in seiner eigenen geschichtlichen Welt.

Heute ist »die Welt« (die menschliche Welt) schon real zu dem geworden (was sie einst, uns zwar vor nicht so langer Zeit noch nicht war), sie ist nämlich zu *einer Einheit* geworden, die sich in einer einheitlichen *Richtung* bewegt: auf die Verwandlung des zersplitterten, zerklüfteten und chaotischen Ereignens in ein wirklich geschichtlichen Geschehen, das in der Zerstörung und Überwindung der alten (bürgerlich-kapitalistischen) Welt in ihrer Ganzheit zu erspähen ist. Der Sinn des Andersartigen, Möglichen und Zukünftigen soll sich erst am Werk bestätigen. Er ist aber – als wirklich menschlicher Sinn – nur in der *totalen Aufgeschlossenheit* möglich, die die wirkliche Bestätigung der eigenen geschichtlichen Tat ist, wodurch sowohl die Geschichte als auch die Tradition und der Mensch überhaupt sind.

Historisch betrachtet kann man also sagen, daß dieser sowohl gedankliche als auch existentielle geschichtliche Umschwung, in dem sich die sgn. historische Faktizität der verewigten Gegenwart als das bestimmte metaphysische Bild einer für ewige Zeiten gegebenen, fertigen und fixierten Welt in die eigene geschichtliche Welt des Menschen verwandelt, daß sich also dieser Umschwung auf eine radikale Weise ereignet und immer bemerkbarer wird erst seit der französischen Revolution und daß er seinen adäquatesten gedanklichen Ausdruck in der deutschen klassischen Philosophie und bei Marx gefunden hat. Seit der Zeit leben wir alle im Zeichen dieses geschichtlichen Umschwungs, falls wir uns nämlich nicht entschlossen haben, einzig



mit der Vergangenheit eng verbunden zu bleiben und falls wir uns nicht völlig in die bloße Aktualität des Jetztigen eingeschaltet haben, was oft auch sehr schwer ist, weil es menschlich unerträglich ist. Es bleiben dann Verzweiflung, Verirrungen, das Gefühl der Sinnlosigkeit und Aussichtslosigkeit, Traumen, das Vegetieren und alle möglichen und unmöglichen unmittelbarsten Palliativa, die abstrakte Extensität des Lebens, wobei dann die Psychiater und modernen Psychoanalytiker alle Hände voll zu tun haben. Denn dann ist wirklich die Vergangenheit total am Werk in dieser sgn. Gegenwart. Was nun die Philosophie anbelangt, bleibt noch immer jene bekannte These von Fichte in Kraft, daß jeder solch eine Philosophie wählt, je nachdem, was für ein Mensch er ist.

In diesem Sinne kann dann natürlich auch der Begriff der Zukunft auf sehr verschiedene Weise aufgefaßt und ausgelegt werden. Dabei kann man diesen Gedanken, diese Auffassung und Auslegung nicht von demjenigen trennen, der denkt, begreift und auslegt. Wenn aber für einen einzelnen diese Zukunft völlig geschlossen erscheint, illusorisch oder als eine bloß Chimäre, was bei Menschen, die aus den verschiedensten subjektiven und objektiven Gründen in Verzweiflung geraten sind, ziemlich oft der Fall ist, dann kann man auch nach der Zukunft, was soviel heißt wie nach der Sinnhaltigkeit und der Möglichkeit, die nicht bestehen, wenn man sich für sie nicht entschieden hat, entweder im Himmel oder auf irgendeinem Nebengleise oder in der Zuwendung zu dem Vergangenen als dem einzigen Ansporn suchen oder sich mit dem Jetztigen so wie es ist, zufrieden geben. Als entfremdete Wesen in einer entfremdeten Welt können wir uns allerdings in dieser Entfremdung wie in der eigenen Welt heimisch fühlen, wie es Marx ausdrücken würde.

Das ist zwar sehr leicht, eigentlich das leichteste, weil das Verharren im Vergangenen und Jetztigen als die bloße Einordnung (und das »Sich-zurechtfinden«) in einer Faktizität der bestehenden Arten und Formen des Lebens keine zu großen Anstrengungen erfordert. Am leichtesten ist, das zu sein, was man bereits ist, wie es auch am leichtesten ist ein »verlorener« Mensch zu sein, weil man das auch aufgrund der banalen und alltäglichen Tatsache sein kann, daß wir eben ohne eigenen Schuld – zur Welt gekommen sind! Man braucht dann nur alles Alte und Bekannte und Tradierte und Bestehende als sein Eigenes anzuerkennen und das und sich selbst darin bis in alle Ewigkeit wiederholen, und schon ist man dann auch »theoretisch« gleich »am Werk« der Bestätigung seiner selbst als des Werkzeugs und Mittels der bloßen (allerdings idealisierten!) Vergangenheit in dem Jetztigen, wobei man sich dann noch als »Subjekt« irgendeines »großen« geschichtlichen Geschehens fühlen kann. Und das wird seiner Konsequenzen wegen (besonders unter der Voraussetzung des Sozialismus) in der modernen Sprache gewöhnlich als der Weg in die Konterrevolution bezeichnet, und zwar nicht nur im sozialen Kontext, sondern auch im geschichtlichen Sinne. Denn die Geschichte ist nur (und eben das ist diese eminent zeitgenössische Erkenntnis, die noch von Hegel stammt) *als revolutionäres Geschehen* möglich.

## ENTRE LA CONSCIENCE BOURGEOISE ET LA CONSCIENCE PROLETARIENNE

*Rudi Supek*

Zagreb

### LA DIALECTIQUE DU SINGULIER ET DU GENERAL

Nous dirons, d'accord avec Hegel, que la »liberté de la raison« est une qualité essentielle de l'homme qui détermine toutes les autres. Cette liberté, l'homme ne l'acquiert ni par la contemplation pure, ni par l'activité spéculative pure, mais par une activité pratico-historique active. Une activité toute remplie par les passions humaines, les désirs, les aspirations, les pressentiments, les illusions, qui souvent, en tant que telle, peut induire en erreur l'esprit humain dans sa recherche de la liberté. Seule une activité critique rationnelle libre peut écarter les esprits, dans la mesure du possible, des chemins de traverse.

Comme toutes les qualités de la raison humaine, la liberté peut osciller entre le général et le singulier. Dans le dernier cas, son idéal est la *puissance*, car plus l'homme règne sur d'autres hommes et d'autres volontés toujours en plus grand nombre, plus sa liberté est exclusive, devient le privilège d'un individu, ou de quelques individus. L'homme le plus libre, et même le seul libre, c'est alors le tyran. Quand la liberté tend vers le général, son idéal est l'*égalité* ou la reconnaissance de la personne de l'autrè, la reconnaissance de tout homme singulier comme égal à soi-même, comme nécessaire à la conscience de sa propre liberté. Le moi personnel n'est pas libre si les autres moi sont asservis, et la capacité de la raison de l'homme de concevoir le général comme l'état de son existence propre ne lui permet pas d'être indifférent à la non liberté ou à l'asservissement de l'autre. Ainsi la liberté de l'individu s'affirme dans la reconnaissance de son égalité avec les autres et dans la recherche de la reconnaissance de l'égalité entre la personnalité du moi et de l'autre. Hegel a donc parfaitement raison en affirmant ailleurs que la *rationnalité* d'un ordre social s'exprime le mieux dans le domaine de la constitution et de l'ordre juridique, qui garantissent les mêmes droits à tous les citoyens. La rationalité de l'ordre bourgeois n'a pas été remise en question à

cause de la reconnaissance des «droits naturels de l'homme», mais à cause de la nature même de la société bourgeoise et de sa sphère économique privée.

La mystification de la rationalité qui s'exprimait dans l'ordre juridique comme «liberté pour tous les individus», n'était pas dans le principe du général de ces droits, mais dans la nature des «composantes», c'est-à-dire dans les personnalités qui composaient ce tout, et dans les liens qui les rattachaient à la propriété privée et à l'exploitation capitaliste. Ce type-là de rationalité, dans la sphère privilégiée où la liberté privée est garantie dans le général, est toujours valable. La mystification de la démocratie bourgeoise formelle, il ne faut pas la chercher dans la nature de son général pris pour soi dans l'effort de fixer les principes de l'égalité et de la liberté dans la sphère de l'ensemble des lois constitutionnelles, mais dans la nature des «composantes», dans l'égoïsme et la concurrence des bourgeois qui ont mis ce général au service de leurs intérêts propres. Aussi le diagnostic de Marx sur la démocratie bourgeoise est-il parfaitement exact: «Elle (la révolution politique) a brisé la société bourgeoise dans ses composantes, d'un côté dans les *individus*, de l'autre dans les *éléments matériels et spirituels* qui forment le contenu de la vie, la position civique de ces individus. Elle a libéré l'esprit politique qui était en même temps divisé, disloqué, dispersé par les diverses impasses de la société féodale, elle a mis fin à cette dispersion, elle l'a libéré de son mariage avec la vie civique, elle en a fait une sphère de la communauté, de l'œuvre générale du peuple, dans l'indépendance de la vie civique» (Travaux de jeunesse, éd. yougoslave, p. 71). C'était la victoire du général dans une communauté sociale nouvelle. Le prix, certes, en était élevé: idéalisation de l'état, qui laissait sans solution la contradiction essentielle entre le bourgeois et le citoyen, entre l'homme economicus et l'homme des responsabilités publiques dans l'esprit des polis.

Si toute fois Hegel a réussi à résoudre le problème du singulier et du général sous son aspect logique ou formel, il a échoué dans sa tentative à résoudre le même problème dans sa course historique concrète.<sup>1</sup> Il a hypostasé le général (l'état) face au singulier (les volontés individuelles), le dernier faisant le fondement de la «nécessité extérieure», s'exprimant avant tout dans l'activité économique; mais il

<sup>1</sup> Hegel, dans la «Logique», met en évidence la notion de totalité à la base de l'analyse du domaine de la réalité sociale, la «Philosophie du droit» constituant alors la base de la «Logique». Il est essentiel que dans sa définition de la totalité soit gardée l'autonomie dialectique du tout et des parties, du général et du singulier. Dans un passage, il définit la totalité comme suit: «Ce côté, le tout, est l'autonomie qui fait en soi et pour soi le monde existant; l'autre côté, les parties, c'est l'existence immédiate, qui était le monde phénoménal. Dans le rapport du tout et des parties, les deux côtés sont autonome, mais de telle sorte que chacune reflète en soi l'autre, tout en étant à la fois l'identité des deux» (Logique, tome II). Selon Hegel, le tout reste quand même la notion d'un ordre supérieur, expression de la réflexion, de la conceptualisation; il reste ainsi idéaliste, tandis que la reconnaissance de l'autonomie des parties forçait Hegel à la concréticité d'analyses historiques auxquelles on n'a souvent rien à reprocher. Son idéalisme l'a amené à idéaliser l'état, comme un tout supérieur plus rationnel et plus moral, mais on peut affirmer aussi que cette sorte d'idéalisme est conditionnée par une impuissance à résoudre certaines contradictions essentielles de la société bourgeoise.

faut dire qu'Hegel n'a pas eu tendance à aller trop loin dans cette hypostase, et il nous semble qu'Eric Weil a raison de signaler qu'en ce qui concerne l'état, Hegel reste dans une certaine mesure libéral.

Nous n'aborderons pas maintenant la question de savoir pourquoi Hegel fut incapable de trouver la solution finale de la dialectique du général et du singulier sur le plan historique concret, bien qu'il en ait eu en main toutes les ficelles. Les critiques de Marx dans ce domaine sont trop connues pour que nous revenions là-dessus.

Essayons de répondre à la question qui nous intéresse le plus en ce moment: quels sont les traits essentiels de la conscience bourgeoise au moment de sa formation révolutionnaire historique?

Avant tout, la mise en place d'un ordre rationnel ou raisonnable dans le domaine de la «volonté générale» ou de la «volonté politique du peuple», ordre qui, en tant que tel, suppose nécessairement l'égalité des volontés individuelles ou des individus singuliers dans leur particularité. Mais, du fait que ce principe d'égalité s'affirme seulement dans le domaine politique, et non pas aussi dans le domaine économique, il reste nécessairement formel, d'où l'idéalisation tant de la démocratie parlementaire bourgeoise que de son pouvoir exécutif – l'état – , qui reste le médiateur essentiel de la liberté entre les citoyens. Il est curieux que ce rationalisme de la démocratie bourgeoise ne s'affirme que dans les limites de l'état, dans lequel on reconnaît à chaque citoyen, donc dans le cadre le plus général, les mêmes droits, quelle que soit son origine sociale, nationale ou raciale. Ainsi chaque homme est reconnu libre. L'ordre juridique donne justement à l'individu des droits en tant qu'individu dans la forme du générale», en tant que «moi dans la qualité de la personne générale».<sup>2</sup>

Le caractère rationaliste et démocratique formel de la position juridique de l'individu dans les affaires de l'état conditionne l'apparition du *cosmopolitisme bourgeois*. Ce cosmopolitisme est en général de caractère idéologique et ne devient pas la base du droit international, jusqu'à la création des Nations unies du XX<sup>e</sup> siècle. Tandis que l'état, en tant que création rationnelle, s'opposait aux lois naturelles aveugles de la société bourgeoise, sous la forme concurrentielle de la lutte pour la vie, la classe bourgeoise considère la logique des forces irrationnelles ou de «la nécessité extérieure» comme la base des rapports entre les états. Hegel lui-même, l'un des tenants du rationalisme politique et de l'idéalisme de la bourgeoisie, accepte avec le plus grand réalisme cette absence des rapports rationnels entre états, car entre eux «règne la lutte perpétuelle».<sup>3</sup> Au lieu de l'universalité de

<sup>2</sup> Hegel a très bien vu que le mouvement nationaliste qui commençait à s'élever en Allemagne menaçait cette sorte d'égalité principale de la personne humaine; aussi en fut-il toujours l'adversaire. Il refusait de juger l'homme en fonction de certaines qualités non immanentes à la nature humaine, non généralement humaines. Il écrit dans la «Philosophie du droit»: «L'homme a une valeur du fait qu'il est homme, et non du fait qu'il est juif, catholique, protestant, Allemand ou Italien» (§ 209).

<sup>3</sup> «Les états se trouvent entre eux dans un rapport qui est plus naturel que juridique. Aussi entre eux est-ce la lutte perpétuelle. Ils concluent des traités ce qui les place sous un rapport juridique. Mais d'autre part, ils sont autonomes et indépendants. Aussi le droit entre eux ne peut-il être réel. Ils peuvent rompre arbitraire-

l'ordre juridique, qui suppose l'égalité, les rapports entre les états se fondent sur les «lois naturelles» de la force, et sur les traités qui s'établissent et se rompent à la base de ces lois. Dans ce cas, la nature intérieure de la société bourgeoise même, son caractère égoïste et exploiteur, a recouvert et brisé l'idéalisme juridique constitutionnel établi par les citoyens dans leurs rapports sociaux à l'intérieur de l'état. Cette contradiction surgit aussi, et depuis le début, dans le nationalisme bourgeois. Le nationalisme, d'un côté, pendant qu'il lutte contre l'opresseur de l'extérieur, aime à se référer à l'universalité de l'ordre juridique, mais d'autre part, dès qu'il se trouve en position de domination, d'hégémonie, il se justifie par recours aux «droits naturels éternels du plus fort». Cette logique biologique est au cœur de tous les nationalismes, qu'ils se plaignent de la menace biologique suspendue sur eux, ou qu'ils manifestent la volonté de menacer une autre nation. Toutes les fois que dans l'histoire, le nationalisme apparaît sous sa forme réactionnaire et agressive (depuis de Bonald et von Haller jusqu'à Rosenberg et Hitler), il considère qu'il est de son devoir d'en finir avec le rationalisme, l'individualisme, le cosmopolitisme de la révolution bourgeoise.

Le caractère réactionnaire du nationalisme ne se manifeste pas seulement dans son refus de reconnaître l'égalité des autres peuples, mais aussi par la *nécessité*, pour une idéologie irrationnelle qui veut dominer, de saper les fondements juridiques et légaux de son propre ordre social, de manière à ce que, sous sa domination, il ne reste rien de cette «raison» qu'Hegel considérait, dans l'esprit du libéralisme politique, comme pouvant se maintenir dans le cadre de son propre état. Aussi le nationalisme, en tant que force politique dominante, a-t-il toujours été l'évidente régression, souvent dramatique, d'un ordre social et étatique dans le cadre de son propre peuple. Il n'est pas nécessaire de citer ici de monstrueuses créations d'état, telles que l'«empire romain» du Duce, le «troisième Reich» de Hitler, ou l'«état croate» de Pavelić. Dans tous ces états, la destruction des droits civiques et la dégradation la plus grave de la personne humaine atteignant surtout certaines catégories de citoyens (juifs, communistes, autres nationalités), servaient de base idéologique à des entreprises d'agression dirigées contre d'autres peuples. L'habitude d'une rigoureuse inégalité dans leur propre société devait étouffer les sentiments humains des citoyens envers les autres peuples.

#### ANTIRATIONNALISME ET ANTI-INDIVIDUALISME DE CERTAINES THEORIES TYPIQUEMENT REACTIONNAIRES

Il existe deux moments de nature ontologique qui permettent de distinguer la pensée réactionnaire de la pensée progressiste, et dans le large éventail des différentes théories anti-révolutionnaires conservatrices positivistes, nous les retrouverons toujours infailliblement.

---

ment les traités, et doivent rester toujours sur leurs gardes. Comme ils se trouvent dans un état naturel, ils agissent avec violence. Leurs droits, ils les acquièrent et les maintiennent par la force, et la guerre devient inévitable» (Hegel, *Philosophische Propedeutik*, I, § 31).

Il s'agit premièrement du *rapport envers notre durée*, de l'existence dans le temps, de ce que les sociologues appellent le rapport envers la temporalité. La pensée progressiste est orientée avant tout vers le futur et le possible, tandis que la pensée réactionnaire est orientée vers le passé, vers ce qui est déjà fixé et arrêté. L'une et l'autre sont mal à l'aise dans le présent : mais tandis que la pensée réactionnaire cherche la solution dans le passé, la pensée progressiste la cherche dans le futur. Chez les conservateurs, l'action humaine est prédéterminée par les événements passés, tandis que chez les progressistes, elle est ouverte et mise à la disposition de la pensée créatrice. Pour les conservateurs, l'homme est ce qu'il a déjà été autrefois, c'est-à-dire une créature d'une volonté ou d'une force supérieure, tandis que pour l'humaniste, l'homme est ce qu'il fera de lui-même, car, comme dit Goethe, »l'homme a pris en mains la forge du monde«.

Deuxièmement, conformément à leur rapport envers la durée dans le temps, la mise en forme de leur propre existence dans le temps, on observe chez les conservateurs ou dans la pensée réactionnaire une tendance à *soumettre le singulier à un général déjà donné*, dont le règne est absolu. Sous cet aspect, l'individu est soumis pour ses caractères essentiels, à un »dieu«, à la »nature«, à l'»histoire«, à la »société« (sociologisme). Au contraire, la pensée progressiste s'élève toujours violemment contre toute forme d'hypostase du général, comme si la réalité déjà donnée dissolvait la volonté singulière et l'importance de l'individualité. Il est curieux que la négation de l'originalité de l'individualité s'accompagne toujours du rejet de la rationalité et du rationalisme. Ainsi le général est toujours dégradé dans sa rationalité, et l'individualité dans sa créativité. Il ne s'agit pas ici d'un dilemme du choix entre le général et l'individuel, mais du choix concret du général irrationnel et de l'individualité châtrée.

Nous allons examiner quelques théories anti-révolutionnaires typiques, dont les nombreuses thèses sont inscrites à l'inventaire du nationalisme européen moderne. Une théorie sociale réactionnaire typique est celle qui oppose le *traditionnalisme* aux événements révolutionnaires, et aspire à préserver et à justifier l'»ancien régime«. C'est, par exemple, la position connue des adversaires de la Révolution française. Ainsi, les aristocrates émigrés de Maistre et de Bonald s'efforcent surtout de discréditer la philosophie rationaliste et l'idée de progrès à laquelle cette philosophie se réfère. Le rôle social de la raison leur paraît dangereux, car il met en question la stabilité sociale, et tente de remplacer la foi dans les dogmes et les principes posés par un rapport critique envers l'existant, ce qui fait naître le doute et la discussion entre les hommes. C'est pourquoi les institutions sociales ne doivent reposer ni sur un contrat ni sur une »volonté générale«, mais sur une autorité qui dépasse la volonté individuelle, et qui prend sa source dans la tradition, dans les racines lointaines de l'histoire au début de laquelle on trouve la »volonté divine«. Ainsi la stabilité sociale est la valeur suprême, et tout ce qui tend vers un changement est douteux, voire négatif. Le doute est un péché mortel, et tout individualisme est nocif. La réalité appartient à la société et à elle seule, elle n'appartient pas aux individus. Les »droits de l'hom-

me» de Rousseau sont contraires à l'ordre réel, car l'ordre repose sur l'autorité. L'exigence des »libertés individuelles« est l'effet d'un »fol égoïsme«. D'ailleurs, la liberté n'est pas une valeur en elle-même. L'inégalité individuelle et l'inégalité sociale sont des phénomènes naturels dans la société et dureront autant qu'elle. La guerre est aussi un état de la société naturel et nécessaire. La »loi naturelle«, par opposition à la raison et à la rationalité, sert à justifier non seulement l'inégalité sociale, mais toute sorte de violences, d'exploitations et de crimes, si bien que le bourreau devient un »phénomène naturel«, au même titre que dieu lui-même! Que l'individu n'a pas la possibilité d'une pensée rationnelle autonome, c'est ce que prouve le phénomène du langage, qui est un phénomène social et non individuel. Ce n'est pas l'homme qui a inventé le langage, mais le langage existe depuis qu'il existe une société humaine, par l'effet d'une »volonté supérieures«. Même les idées ne sont pas des inventions de l'individu, toutes les idées essentielles étant données aux hommes par la tradition, et quand la tradition faiblit, c'est le malaise, puis la décomposition de la société. La tradition est faite d'idées, de croyances et de dogmes héritées. Le maintien des dogmes sociaux par la force, fût-ce celle de l'inquisition, est parfaitement justifié.<sup>4</sup>

Une autre théorie, représentative elle aussi de la réaction à l'idée de la Révolution française, mais cette fois dans son noyau même, dans la conception de la nature, de l'ordre social, juridique et constitutionnel, est celle de l'*Ecole de droit historique* (E. Burke, F. K. von Savigny, G. Hugo, F. J. Stahl). E. Burke, dans un ouvrage intitulé »Réflexions sur la Révolution française«, a été l'un des premiers à s'attaquer au rationalisme juridique de la Révolution française fondé sur la »Déclaration des droits de l'homme«. Selon lui, les lois sont des produits du caractère national et se développent très lentement, comme la conséquence de l'expérience qui se dépose organiquement dans la culture nationale. Toute révolution fait violence à

<sup>4</sup> Barnes et Becker ont présenté ainsi l'influence des idées de de Maistre et de de Bonald sur les théories sociales postérieures: »Grâce à Saint-Simon, beaucoup de leurs idées essentielles sont passées chez Comte, le père de la sociologie moderne. Parmi ces idées, il suffira de citer les suivantes: „l'idée que la société repose sur un consensus moral; que l'individualisme est une »maladie de la civilisation occidentale«; que l'individu n'a pas de droits, mais seulement des devoirs; que la véritable unité sociale est la famille non l'individu; que la société est une réalité au-dessus et au delà des individus qui la composent; que l'établissement de la stabilité sociale repose sur la discipline des individus et leur respect de l'autorité; que la religion est un instrument nécessaire et essentiel du contrôle social. Les idées de cette sorte sont entrés dans la tradition du positivisme sociologique. Nous les trouvons ensuite chez Izoulet, Espinaz, Durkheim. La société est toujours une »réalité extérieure et répressive« au-dessus de l'individu, une réalité sui generis. L'individu est tenu de s'intégrer au tout social, et tout individualisme accentué conduit à la désintégration dans la société.« Barnes et Becker soulignent que, avec le positivisme sociologique, ce traditionnalisme a eu une influence sur le nationalisme français. »En dehors de la sociologie académique, l'influence de de Maistre et de de Bonald a été encore plus immédiate. La résurrection du traditionnalisme et du rovalisme en France dans les oeuvres de Brunetière, Bourget, de Vogüé. Le Maitre, Maurras, Barrès, etc., n'a pas été qu'inspirée par l'esprit général de de Maistre et de de Bonald, elle a été une reprise, inférieure certes, mais reprise quand même, de leurs propres arguments.« (Social Thought from Lore to Science, tome II, p. 498-99).

ce développement, et surtout, il est impossible de transposer un système de lois d'un pays à un autre, chaque peuple créant un ordre de lois qui lui est propre et qui porte la marque de son génie. En conséquence, il n'y a pas de principe juridique universel, il n'y a que des principes qui sont parties intégrantes de l'histoire et de la culture d'un peuple.

Le plus éminent théoricien de cette école, le juriste allemand *F. K. von Savigny*, a systématiquement mis au point les positions essentielles de l'École de droit historique. La théorie juridique a d'abord comme tâche de découvrir la base principale de l'ordre juridique, en remontant l'histoire jusqu'au début de l'existence d'un peuple, jusqu'à son origine, à la source où sont déjà établis tous les besoins essentiels qui déterminent le caractère et le destin du peuple en question. De cette façon, toute création d'état ou d'ordre juridique est quelque chose d'individuel, non pas la conséquence de conditions historiques fortuites, mais une individualité essentielle, nécessaire et inévitable, sous le contrôle du passé de chaque peuple tout entier. Aussi la recherche de lois générales valables pour tous les hommes et pour tous les peuples serait-elle une folie, comme de remplacer toutes les langues vivantes par une langue générale.

Si le développement historique particulier a produit sans aucun doute différents droits coutumiers variant d'un ensemble ethnique à l'autre, le respect de ces différences est autre chose que l'abolition des tendances universelles sur lesquelles repose la position de la personne humaine en général. Aussi l'École de droit historique soumet-elle la personne humaine à l'autorité de la tradition, en fait un instrument de l'ensemble ethnique, de son destin ou de la providence. C'est l'origine de la résignation des esprits conservateurs à un ordre existant attardé, leur adhérence à un ordre inhumain. Le fascisme allemand et italien apprenait au peuple à se résigner au «sort» que la «providence» ou le «chef élu» lui imposait.

H. Marcuse expose comme suit les idées d'un autre représentant de la même école, *F. J. Stahl*: «Pour Stahl, l'incarnation la plus dangereuse du rationalisme est la théorie du droit naturel. Cette théorie, il l'a réduite à une science faisant découler la loi et l'état de la nature ou de la raison (de l'homme singulier). Stahl oppose à cette théorie que la nature et la raison ne peuvent servir de norme à l'organisation sociale, car, au nom de la raison singulière, on a toujours brandi les exigences radicales de la révolution». (Raison et révolution, p. 324). Et plus loin: «L'état et la société restent liés par l'ordre divin et par tradition historique. Ils sont tels qu'ils doivent être. Le peuple est une communauté qui est plus forte que toute stratification de classe. La *Volksgemeinschaft* (communauté du peuple) est un fait, c'est la communauté, et non l'individu, qui est le sujet final du droit. Seul le Volk (peuple) possède l'unité de la *Lebensanschauung* (vision du monde), et le germe de la production créatrice. La tradition et les coutumes qui se sont développées parmi les hommes sont la source du droit. La quête de la liberté et du bonheur de l'individu est détournée de son but et orientée vers la communauté irrationnelle, qui a toujours raison. Ce qui a germé, ce qui s'est maintenu dans le développement »natu-



rel« de l'histoire, est vrai en soi. L'homme n'est pas un être absolu libre, dit Stahl, il est un être créé et limité, qui dépend de la force qui lui a donné l'existence, d'un certain ordre, de certaines autorités à travers lesquels cette force lui a permis d'exister. Aussi les autorités ont-elles sur lui pouvoir total, qu'il l'accepte ou non.

Ces quelques aperçus montrent que la philosophie de Stahl a abandonné les idées progressistes que le système de Hegel s'est efforcé de sauver, pour la société dans laquelle elles ont germé et dans laquelle ensuite elles ont été trahies. L'autorité supprime la raison, la soumission la liberté, le devoir le droit, et l'individu est livré à la merci des prétentions irréfutables d'un tout hypostasé. Dans la philosophie du droit de Stahl, on trouve rassemblées certaines conceptions de base qui devaient par la suite présider à la préparation de l'idéologie national-socialiste. Ce sont les implications de la «philosophie positive», qui prétendait remplacer la „philosophie négative” de Hegel.» (Raison et révolution, p. 331).

L'École de droit historique hypostasie le tout social dans le temps, dans le devenir historique même, aux dépens de l'activité créatrice de l'individu; on retrouve le même phénomène dans l'effort fait pour réaliser cette hypostasie dans la dimension de l'espace, dans les conditions extérieures, géographiques et climatiques, de la vie de l'homme. La même tentative avait été faite par *Montesquieu* dans «L'esprit des lois», où l'auteur considère que les différentes conditions géographiques et surtout climatiques sont responsables en grande partie de la variété des cultures et des coutumes des peuples. Pour illustrer cette idée, mentionnons que l'auteur rattache au climat même les formes de règne social; ainsi les meilleures formes de règne étaient, le despotisme pour les peuples des régions chaudes, la monarchie constitutionnelle pour les peuples des régions tempérées, la république pour les peuples des régions froides. De même pour la religion. L'islam est la religion la mieux adaptée aux régions tropicales, le catholicisme aux régions tempérées, le protestantisme aux régions froides. Mais là, nous évoluons encore dans le domaine de la spéculation imaginative. Il faut attendre le XIX<sup>e</sup> siècle et l'apparition de l'*École anthropogéographique* (Ferguson, Ritter, Ratzel) pour trouver une tentative d'explication scientifique aux rapports existants entre les cultures et les mentalités des peuples et leurs conditions géographiques. Les recherches de Ritter répondaient à des motifs pour la plupart scientifiques, tandis que chez Ratzel, on voit pointer un moment visiblement idéologique, qui rattache le «destin» du peuple aux conditions géographiques.

Ratzel développe un déterminisme géographique rigoureux, soumettant le développement du peuple à son «espace vital», qu'il analyse par ailleurs avec beaucoup d'ingéniosité. Son fatalisme géographique se montre à nu dans cette déclaration concernant le rapport du peuple et du sol: «Dans l'action puissante du sol, il y a quelque chose de mystérieux qui remplit l'esprit d'angoisse, car la liberté apparente de l'homme y apparaît détruite. Nous voyons vraiment dans le sol la source de toutes sortes de soumissions. Le même sol se trouve toujours placé au même endroit dans l'espace, le sol sert d'appui ferme aux

dispositions d'esprit, aux aspirations changeantes des hommes, et s'il arrive qu'ils oublient ce substrat, le sol les force à sentir son pouvoir en soulignant rudement que la vie entière de l'état a ses racines dans la terre. Le sol gère le destin des peuples avec une brutalité aveugle». Concernant les frontières comme des créations dynamiques entre les peuples, créations que d'ailleurs on peut «promener» dans l'espace d'un autre peuple, il donnait une importance particulière à la mer comme facteur d'expansion, de sorte que certaines de ses théories ont servi de base à la politique de Guillaume II dans la Première Guerre mondiale. Son successeur K. von Haushoffer, avec sa géopolitique, a jeté les bases de la théorie national-socialiste concernant l'espace vital du peuple allemand et ses entreprises impérialistes.

Face à ces formes d'hypostase de l'espace en «sol natal», «pays natal», «espace vital», et du destin en fatalisme, qui découlent de l'hypostase de l'espace géographique, la science géographique moderne a démontré toutes les erreurs de la théorie en question, bien que les nationalistes s'y réfèrent avec obstination. Nous nous contenterons de constater avec le philosophe Rauh que «l'important, ce n'est pas le sol, mais l'emploi qu'en fait la technique humaine».

Ces quelques théories sociales n'ont pas suffi à épuiser toutes les formes d'hypostase du tout social, ce quelque chose d'hyperpuissant et de fatal qui se dresse face à la raison et à la création humaine. Si nous ajoutons encore la théorie de la «psychologie des peuples» de Lazarus et Steinthal, qui repose sur la conception du «Volksgeist», considéré comme une substance particulière, et si nous citons les autres théories sociales du *darwinisme social* (Gumplovitz, Gobineau, Chamberlain), avec les thèses racistes, cela nous donne un large éventail de théories, lesquelles sont la base du nationalisme moderne, négation du rationalisme et de l'individualisme.

Ce qui est typique dans toutes ces théories, c'est le rejet du principe universel sur lequel devaient reposer les droits de l'homme et l'ordre correspondant. Cela se fait au nom de la particularité ou de l'individualité de l'«histoire», de la «tradition nationale», de la «mentalité» ou du «caractère national». Mais ce qui est important, c'est que le caractère de cette particularité est considéré comme opposé non seulement aux principes universels, mais aussi comme durable dans sa particularité. De cette façon, la personnalité humaine reste durablement soumise à la substance ethnique, à l'autorité sociale et à la tradition, et elle est niée dans ses droits individuels. Les contradictions intérieures de la société bourgeoise amènent le petit-bourgeois à accepter cette dégradation de sa personnalité au nom de la «patrie» idéalisée.

#### LES AVENTURES DU «SENTIMENT NATIONAL»

Il existe une sorte de gens avec lesquels il est impossible de discuter un certain temps sur un problème social général sans qu'ils vous lancent à la face ces mots: «Nous ne pouvons pas nous comprendre, car j'ai le sentiment national développé, ce qui n'est pas le cas pour vous.» Après cet argument, on est vraiment tenté d'abandonner la

discussion, non seulement parce qu'il s'agit d'une invitation au dit sentiment, mais aussi parce qu'on est habitué à ne pas discuter avec des gens qui se réfèrent à leurs «croyances divines» comme à leur «differentia specifica», ce qui interdit le dialogue humain. Cependant, en est-il vraiment de même avec ce «sentiment national»? En réalité, le problème est le suivant: quel est le rapport d'un sentiment collectif envers la pensée et les idées? Pour répondre à cette question, le mieux est d'examiner le comportement de certaines personnes, les positions qu'elles adoptent dans les rapports sociaux au nom de ce «sentiment national». Faisons-nous pour le moment spectateurs objectifs de comportements sociaux.

Une société navale européenne a organisé un jour un voyage non seulement vers l'inconnu, mais encore avec inconnus, la règle voulant que les voyageurs conservent l'anonymat, et se taisent sur leur nationalité, leur profession, leur position sociale. Tout ceci dans le but de développer spontanément des contacts sociaux »sur une base purement démocratique«. L'assemblée était de composition européenne, et tous devaient parler la même langue mondiale. Bientôt ont commencé à ce former des groupes de personnes attirées les unes vers les autres par certains traits communs. Je me suis trouvé dans l'un de ces groupes, avec un ami à moi. Une sympathie spontanée nous a liés et les discussions qui nous réunissaient nous intéressaient tant par leur contenu que par les idées soutenues, ce qui fit que notre groupe était assez homogène. Après un certain temps, j'ai reçu, comme d'autres, probablement, une discrète communication de la direction du bateau me renseignant, en me demandant la plus grande discrétion, sur la nationalité de certains membres de notre groupe. J'ai appris ainsi que ce groupe comptait un Anglais, un Allemand, un Italien, un Russe, un Hongrois, un Slovène, un Serbe et nous deux. Le but de ces renseignements n'était pas très clair, et n'a pas influé apparemment sur le comportement des membres du groupe. Cependant, au bout d'un certain temps, j'ai remarqué chez mon ami certains changements de nuance dans son comportement envers certains membres du groupe. Il est devenu, tantôt plus familier, tantôt plus retenu. Je lui ai fait part de mes remarques et il m'a confié son embarras, l'identification nationale ayant pour lui une importance certaine. Laquelle? Un homme peut nous être plus ou moins sympathique, proche ou lointain dans ses opinions, mais, outre ce côté «superficiel», «extérieur», il porte en lui un «noyau» plus profond, composé des caractères de son groupe ethnique, et que nous le voulions ou non, ce noyau ressurgit constamment. Mon ami donc commençait à noter certains traits qui lui avaient échappé auparavant chez les autres membres du groupe. Je lui ai dit que cette information discrète sur l'appartenance ethnique que nous avions reçue n'avait causé en moi aucun changement dans mon appréciation des personnes de notre groupe. Il m'a répondu que c'était probablement parce que j'étais dépourvu de sentiment national, ce qui ôtait de leur acuité à mes oreilles et à mes yeux. Comme je n'étais pas sûr de l'exactitude de cette argumentation, je lui ai demandé s'il avait remarqué, chez les représentants des diverses nationalités réunies sur notre bateau, un sens développé d'une vaste échelle de valeurs que

nous aurions en commun. La réponse était oui, mais à un degré varié selon la valeur considérée, ce qui donne, pris dans l'ensemble, un résultat spécifique que nous appellerons »mentalité nationale« ou »caractère national«. J'étais bien d'avis que ces variations existent, mais pas seulement entre les peuples: entre les membres d'un peuple aussi. Cependant, si elles existent aussi à l'intérieur d'un même groupe ethnique, il existe alors des individus qui se trouvent au-dessous et au-dessus de »la moyenne« ethnique typique, ceux qui sont »au-dessus« se rapprochant probablement de quelque chose comme un caractère humain général. Donc, pourquoi ne pas prendre chaque membre d'un groupe ethnique comme s'il était »au-dessus de la moyenne«, quand bien même il serait seulement au niveau de la moyenne et même au-dessous de la moyenne de son groupe ethnique? Mon ami ne tolérait pas se procéder, soulignant au contraire que ceux qui se trouvent au-dessus de la moyenne, il faut les prendre comme moyenne, c'est-à-dire comme types, car on trouvera vivant en tous un noyau profondément enraciné et indestructible, le noyau du »caractère national«. Ce noyau marque de son sceau chaque personne, et en fait ce qui lui permet de se prétendre ressortissant de tel ou tel peuple. Mon ami était évidemment convaincu que dans les ressortissants de tel ou tel peuple vit un »esprit du peuple«, une »âme du peuple«, sorte de substance dure qui se transmet de génération en génération et par laquelle chaque personne est »fatalement déterminée«. Au cours de ces discussions, il nous est arrivé une information subite nous apprenant que par erreur, on nous a donné de fausses identifications nationales pour certains membres de notre groupe. Leur nationalité changea donc aussitôt. J'ai pensé que mon ami en serait atterré. Pas du tout. Très vite, il a rassemblé de nombreuses »preuves« nouvelles faisant correspondre les traits personnels et le comportement des individus de notre groupe à leur nouvelle nationalité. Comme par un coup de baguette magique, le titre même de l'appartenance nationale changeait le caractère des individus, comme si »l'esprit« ou le »mana« de certaines tribus ou peuples passait par ordre supérieur de l'un à l'autre! Donc, la pensée mythique pouvait être propre non seulement à ce que nous appelons »mentalité primitive«, mais à un homme comme mon ami, muni d'une culture solide.

Ma conclusion, après cette expérience, était très simple: c'est à l'homme de décider s'il considérera le ressortissant de tel ou tel peuple comme au-dessus de la moyenne, c'est-à-dire comme une personnalité, ou au-dessous de la moyenne, c'est-à-dire comme soumis à certaines forces de groupe, informes, rigides et fixes. La première façon de voir est celle que j'appelle humaniste, la seconde est ethnocentrique. La première élève l'homme, et nous élève nous-mêmes; la seconde nous dénigre, nous dégrade en tant qu'homme. La première signifie que nous voulons l'élargissement de l'humanité, la seconde que nous voulons la réduire. Ce dernier point de vue est loin d'être innocent. Dans la nouvelle histoire européenne, il a eu des conséquences tragiques.

Le sentiment national est né avec la nation de la révolution bourgeoise, comme expérience de cette nouvelle communauté sociale plus unie et plus juste qui écrivait sur son drapeau «Liberté, égalité, fraternité». Le sentiment national portait en lui les mêmes contradictions que la communauté civique. Sur le plan des droits formels, la communauté civique garantissait l'égalité, tandis que dans la vie réelle, elle exposait les ouvriers à l'exploitation capitaliste. De même, le sentiment national signifie quelque chose de très différent pour les classes socialement privilégiées et pour les classes exploitées. C'est une chose qui est devenue vite évidente au cours de la révolution française, même quand le grand combattant des libertés nationales, le général Lafayette, a tourné ses soldats contre les sans-culotte. Ce fut la première saignée du peuple au nom de la «patrie»! Ce spectacle s'est répété par la suite, en prenant des proportions de plus en plus horribles: d'abord en 1830, quand Guizot a étouffé dans le sang la révolte du peuple de Paris qui demandait «la république»; puis en 1848, quand Cavaignac a massacré 4.000 prolétaires de Paris qui réclamaient la «république sociale»; en 1871, quand Thiers a fait exécuter, après la chute de la Commune, 40.000 communards prisonniers, lesquels sont morts en criant «vive la république française», «vive la république universelle». Les soldats de la réaction bourgeoise ont toujours attaqué aux cris de «vive la France», et le peuple français s'est toujours défendu aux cris de «vive la république». Dans le premier cas, le sentiment national se réduisait à sa forme verbale, tandis que dans le second, le véritable contenu était mis en valeur: celui de la communauté humaine qui sous-entend l'égalité. Le formalisme verbal restera toujours l'expression du «sentiment national» de la réaction nationaliste, tandis que l'accent mis sur le contenu vraiment humain et démocratique restera l'expression du «sentiment national» populaire des couches progressistes et véritablement nationales. Au XX<sup>e</sup> siècle, la bourgeoisie n'a-t-elle pas de même opposé partout, avec la même démagogie formelle, des «fronts nationaux» aux «fronts populaires», à travers lesquels parlait véritablement le peuple asservi?

Le sentiment national est né comme expression de l'extension de l'humanité de l'homme. Il a été très bien défini par le grenadier de Napoléon Joliclerc: «Je m'aime, mais j'aime encore mieux ma famille, et j'aime encore mieux ma patrie que ma famille, et j'aime encore mieux l'humanité entière que ma patrie». Comme la société bourgeoise est forcée de transcender ses propres limites en proclamant les «droits de l'homme», de même le «sentiment national», quand il souligne la communauté réelle d'un peuple, est forcé de la transcender au nom de la «fraternité de tous les hommes», forcé d'affirmer l'humanisme. Le romantisme abonde en épanchements d'amour patriotique, et d'amour de l'humanité tout entière.

Il est curieux que le «sentiment national», dans les couches populaires et en général progressistes d'un peuple, ait mis l'accent de plus en plus sur son caractère non seulement national, mais aussi universel. Il est caractéristique que les Communards mettaient au bas de leurs décrets le nom de la république française, et en même temps, le nom de la «république universelle». Le sentiment national se développe,

naturellement, ou par la logique du développement social et de la lutte des classes, en sentiment universel de la communauté humaine, et quand cette communauté humaine devient le but de la mission historique du prolétariat, le sentiment national se change en internationalisme. Cependant, en même temps, le sentiment national a dégénéré de plus en plus dans les classes bourgeoises privilégiées, en haine des autres peuples contre lesquels était menée la lutte impérialiste, mais surtout en haine de son peuple et de son prolétariat. Cela nous explique ce trait de la réaction bourgeoise, à première vue incompréhensible: tandis que les communards dans la détresse des derniers jours de la résistance, ont fusillé 60 otages de Versailles, Thiers a fait exécuter 40.000 communards, citoyens de Paris. D'où vient ce besoin de semer la terreur, cette soif de vengeance de la classe qui veut encore se référer à la «grandeur de la nation», et au «sentiment national»? La haine est toujours l'expression d'un refoulement et de la régression d'un sentiment qui, par sa nature, est dirigé vers l'extension. Songeant à cette régression et au ressentiment qu'elle fait naître, Nietzsche a pu dire que «les plus grands haisseurs sont les prêtres», mais il ne connaissait guère les nationalistes modernes. La régression du sentiment national se joint nécessairement aux instincts primitifs de xénophobie et d'assimilation des «mana» d'autrui (cannibalisme pour le renforcement du groupe), et cette dégénérescence du sentiment national nous explique très bien la cruauté des hitlériens, fascistes, oustachis et tchètniks.

La dynamique historique et psychologique du sentiment national nous est maintenant facile à comprendre; l'extension naturelle du sentiment national conduit à l'universalisme (humanisme) et à l'internationalisme, et sa régression, qui l'oppose à l'universalisme et l'amène à lutter contre l'internationalisme, conduit à un nationalisme pénétré de formes évidemment dégradées de conservatisme et de réactionnarisme, comme l'anticommunisme, le racisme, le fascisme.

Donc, si nous rencontrons de nouveau un homme qui affirme avoir le «sentiment national développé», alors que nous ne l'avons pas, ce qu'il convient de faire, c'est de vérifier son rapport envers le communisme et l'humanisme.

#### UN EXEMPLE CONCRET DE LA DIALECTIQUE DU GENERAL, DU PARTICULIER ET DU SINGULIER

Marx a mis l'accent sur un exemple de cette sorte dans le domaine de la production, et cet exemple reste encore tout-à-fait actuel. Dans «Esquisse pour la critique de l'économie politique», il écrit ceci: «La production, la distribution, l'échange, la consommation, font une conclusion exacte; la production le général, la distribution et l'échange le particulier, la consommation le singulier, sur quoi le tout se ferme. Ceci constitue certes une liaison, mais superficielle. La production est déterminée par des lois naturelles générales; la distribution est déterminée par le hasard social, aussi peut-elle plus ou moins aiguillonner la production; l'échange est situé entre les deux, comme un

mouvement social formel, et l'acte final, la consommation, qu'il faut comprendre non seulement comme but final, mais comme fin en soi, se trouve loin en dehors de l'économie, aussi en dehors d'elle qu'elle agit de nouveau à son point de départ et réintroduit le processus tout entier» (p. 11, Dietz Verlag, Berlin, 1953).

Le domaine de la production se révèle comme général pour la raison très simple que l'organisation même du processus de production et l'avancement des forces de production dépendent des lois des sciences de la nature et de leur application en technologie. Ces lois ont le caractère du général car l'avancement de la production se fait par «nécessité naturelle», par quelque chose qui est objectif et général, et en tant que tel, indépendant et indifférent envers la nature des rapports sociaux ou du système social. Si nous essayons de définir la production en nous appuyant d'abord sur ce général, lequel, avec la technologie moderne, la rationalisation et l'automatisme, perce de plus en plus dans la production elle-même, et si nous déduisons, en partant de la nature de ce général dans la production, l'organisation sociale même, alors nous arrivons à des conceptions technocratiques connues. Ces conceptions essaient d'expliquer le mouvement social par le progrès de la science et de la technique et prônent «la fin de toutes les idéologies», qui puisent leurs idées aux autres sources de la vie sociale. Il faut dire que ce général lié à la technique moderne est vraiment en progrès constant et dans la production et dans l'administration, mais ajoutons qu'il a tendance à devenir de plus en plus une «infrastructure sociale» ou «un niveau technique» de la vie sociale libérée de lui. Il s'agit donc d'une sorte d'universalité dans l'élargissement, mais aussi dans la transcendance de la vie humaine réelle. Dans le domaine de la distribution et de l'échange règne le «hasard social» ou le particulier; autrement dit, les rapports peuvent varier d'une société à l'autre, car d'un côté ils dépendent de la technologie, du développement général de la production, et de l'autre de la nature du marché dans une société déterminée ou dans une intervention sociale. Les lois qui apparaissent dans ce domaine ont le caractère d'une «nécessité extérieure», car l'activité consciente et finale des individus prend la forme de lois indépendantes de leur volonté, comme l'ont montré les théoriciens de l'économie politique depuis Adam Smith. Dans la distribution et l'échange, les hommes se dirigent du fonction de leurs intérêts et de leurs buts particuliers, mais les résultats de leur activité sont quelque chose d'imprévisible pour eux, quelque chose qui se passe «derrière leur dos», et qui donne à leur action consciente le sceau du hasard. Ces lois particulières qui reposent sur une nécessité «tout à fait extérieure», sont devenues la base de ce que l'on appelle les vues capitalistes libéralistes. On s'efforce d'expliquer le développement social tout entier par ces lois particulières et de hasard qui en dernier ressort instaurent quand même un certain ordre qui se manifeste seulement en apparence comme un ordre. Certes, nous savons que cette conception capitaliste libéraliste a été démantée par de nouvelles tendances dans le développement du capitalisme, lesquelles, à cause du progrès de la technologie et de la concentration des forces de production, ont abouti au néo-capitalisme ou «capitalisme organi-

sé». Ce dernier terme souligne le besoin grandissant de planification et de précision, et l'organisation développée de la société en ce qui concerne la consommation. Le socialisme a tenté au début, dans ce qu'on appelle la phase centralisée de l'économie planifiée, de soumettre l'économie tout entière à la logique de ce «général» qui porte en lui le développement technologique de la production. Et ce fut au détriment du «particulier social» dans le domaine de la distribution et du «singulier social» dans celui de la consommation. Aujourd'hui, on voit apparaître chez nous, chez certains économistes manquant de perspicacité, des tendances à réhabiliter de manière simpliste la théorie libéraliste du conditionnement du marché de la distribution et de l'échange dans le sens des «intérêts sociaux particuliers», ou du «hasard social». Ils ne voient pas que le domaine des intérêts particuliers et du hasard peut se mouvoir seulement à l'intérieur de deux dimensions essentielles: l'une est imposée en tant que «général» par la technologie contemporaine (la rationalisation, avec la planification de secteurs entiers de la production, énergétique, industries de base, communications, administration, etc.), l'autre est du domaine de la consommation, dont les buts sont hors de l'économie, conditionnés par la nature des consommateurs eux-mêmes, de leur individualité, de leurs décisions conscientes. Comme la consommation est le but et la fin de la production, il est justement important, du point de vue du socialisme, qui ne repose pas sur la logique du cumul des profits, de voir de quelle façon elle détermine la production même.

Pourquoi la consommation est-elle le support du principe de l'individualité et de la singularité? La production doit servir aux *besoins de l'homme*, qui doivent être fixés par l'homme lui-même, être individuel devant disposer d'un *certain choix* des moyens de satisfaire ses besoins. Ce choix n'est réalisé que lorsque la richesse sociale a atteint un certain niveau, lorsque qu'à la diversité des besoins répondent les moyens de les satisfaire. Le principe de l'individualité va donc à l'encontre de la «nivellation» (*uravnilovka*), mais aussi à l'encontre de la manipulation des besoins, des inclinations et des goûts de l'homme créée par ce qu'on appelle la culture standardisée, ou culture de masse. Ceci surtout en ce qui concerne les besoins supérieurs de l'homme, ses possibilités intellectuelles et sa sociabilité. Il faut dire que du schéma de Marx il découle que ce qui est «général» ou «particulier» dans le domaine de la production doit être soumis au singulier ou à l'individuel de la consommation humaine, et non l'inverse. On peut facilement en déduire que l'économie socialiste doit être soumise au personnelisme humaniste, ce qui est l'idée de base de la conception de la communauté socialiste chez Marx.

Pour finir, nous voudrions signaler que la soumission de la production aux besoins individuels n'est pas du tout un principe «humaniste abstrait». En tant que tel, il se réalise déjà socialement sous certains aspects, même dans la société capitaliste. D'abord dans le domaine de la scolarité et de la santé, mais aussi dans celui des activités culturelles créatrices, où la société n'est pas capable d'imposer son impératif, où la critique et la création de la personnalité peuvent s'exprimer librement, dans le domaine, bien entendu, de la culture d'élite.



Mais, pour que dans la société tout entière soit réalisé le principe d'une consommation accordée aux besoins humains authentiques, il est nécessaire d'exclure les »médiateurs sociaux« qui agissent conformément à la logique de la »nécessité extérieure«, médiateurs dans lesquels, par définition, la rationalité de l'homme libre n'est pas représentée, dans lesquels cette nécessité extérieure s'impose comme une contrainte étatique, pénurie, contrainte du marché (publicité, propagande), faiblesse de l'instruction, contrainte culturelle (par le moyen de communications de masse). Une société donc, où les hommes pourront librement satisfaire leurs besoins, hors des médiateurs sociaux imposés par la nécessité ou le hasard, hors de la toile d'araignée de la technocratie, hors des robots bureaucratiques. Cette société suppose la réciprocité entière des droits de l'homme, la réalisation universelle des droits et des libertés humaines à partir desquels pourront se développer la personnalité libre, dans sa totale originalité.

## REFLEXIONS SUR LA NATION ET LA QUESTION NATIONALE

*Ueljko Cvjetičanin*

Zagreb

Le siècle dernier est appelé avec raison «siècle des peuples». Dans notre siècle, au moins à l'Ouest, l'intérêt porté aux problèmes nationaux diminue avec le temps. Au contraire, l'intérêt porté à la question nationale est en accroissement dans les grandes étendues «du monde en voie de développement», où la lutte révolutionnaire libératrice est devenue la supposition de la libération des nations existantes et de la constitution des nations nouvelles.

Il existe des points de vue idéologiques qui diffèrent même jusqu'à l'extrême, sur l'importance de la nation dans la vie sociale. La classe bourgeoise exige que la question nationale soit mise au premier plan. C'est surtout la petite-bourgeoisie, dont l'attribut essentiel est l'impersonnalité, qui est connue par la mise en relief intransigeante de l'appartenance nationale. Comme disait Gramsci: «Il est utile pour l'homme qui n'a pas de personnalité de proclamer qu'il est essentiel d'être national».<sup>1</sup>

Inversement, les anarchistes de tous bords soulignent entre autres la désuétude de la survivance du concept de la nation et de l'appartenance nationale. Semblable à ces anarchistes, mais pour des raisons hégémonico-unitaristes, E. Reves prétend que nos conceptions nationales idéologiques et ptolémaïques doivent rencontrer l'insuccès dans le monde industriel de Copernic. Je mentionnerai encore le point de vue de J. V. Staline sur la signification et la nature de la nation. Du fait que les nations résultent de la société bourgeoise, Staline a défini la nation comme une oeuvre bourgeoise, et assimilé l'intérêt national à l'intérêt de classe et bourgeois. Par conséquent, dans le socialisme, il faut prendre position sur le phénomène comme sur tous les aspects du passé capitaliste.

Il est nécessaire pour notre analyse de rappeler les thèses, fondamentales du point de vue marxiste, concernant la nation et les rapports entre les nations.

<sup>1</sup> Oeuvres choisies, Bgd. p. 328.

1) La division du travail dans le capitalisme a constitué les nations en tant que groupes sociaux spécifiques. Les nations ont eu et ont un rôle progressiste dans la vie sociale. L'humanité de l'idée d'appartenance nationale et d'unité est vérifiée historiquement; 2) L'autodétermination, y compris la sécession, est le principe fondamental de la solution de la question nationale. Mais les marxistes considèrent le bien-fondé de la sécession du point de vue de la lutte de classe prolétarienne; 3) La question nationale est partie intégrante de la question sociale, et le sort de la révolution nationale dépend du sort de la révolution prolétarienne socialiste. »Ni le Hongrois, ni le Polonais, ni l'Italien, ni l'Irlandais ne peuvent être libres tant que l'ouvrier est esclave« (Marx); 4) L'exploitation étant le mode d'existence de la bourgeoisie, la question nationale ne peut être définitivement résolue sous son règne, car ce n'est qu'en abolissant l'exploitation d'un individu par un autre, qu'on abolit aussi la soumission d'une nation par une autre; 5) La disparition des oppositions de classe dans le cadre de la nation, s'accompagne de la disparition de l'attitude inamicale entre les peuples; 6) Par sa forme, la lutte du prolétariat contre la bourgeoisie est nationale seulement au commencement, mais par son contenu, elle résout un problème humain universel réalisant le programme de l'émancipation humaine universelle; 7) Le socialisme est le terrain de la solution définitive de la question nationale, dans la sphère économique, mais avant tout dans son organisation sociale démocratique; 8) »Le marxisme ne peut se réconcilier avec le nationalisme. Le marxisme met à la place de tout nationalisme, l'internationalisme, l'union de toutes les nations dans une véritable communauté humaine, qui grandit sous nos yeux avec chaque kilomètre de voie ferrée, avec chaque marché international, avec chaque alliance ouvrière«.<sup>2</sup> La liberté et l'égalité sont les suppositions de la fusion de toutes les nations dans la communauté humaine universelle. De même que la division sociale du travail a influencé la constitution des nations, la division internationale du travail, qui avance irrésistiblement, est la supposition essentielle du dépassement des nations en tant que groupes sociaux spécifiques.

La question nationale n'est pas pour nous une question académique, non plus qu'une question particulière à dramatiser. Lorsqu'on considère leur histoire comparée, du fait de suppositions économique-industrielles et politico-étatistes inadéquates à l'époque du capitalisme, nos peuples ne se sont pas constitués en une nation unique, mais en plusieurs nations, en dépit de la même base ethnique, de leur territoire commun, et de certains éléments du même ordre. Et quand on a introduit dans les lexiques politiques la notion de balkanisme, comme synonyme d'atomisation politico-ethnique, on a pensé avans tout à notre pays à sa situation centrale dans les Balkans. Pour illustrer la nation d'atomisation, on cite dans la presse notre cas de petit pays avec deux écritures, trois religions, quatre langues, cinq nations et six républiques. Le processus de la constitution des nations chez nous n'est pas terminé.

<sup>2</sup> Lénine: De la question nationale et coloniale, Zgb., Naprijed p. 109.

Bien entendu, malgré des expériences pénibles dans les rapports entre les nations, surtout dans le passé récent, le phénomène de la pluralité des nationalités n'est pas un signe négatif mais positif pour notre communauté sociale, mais à une condition: l'existence et la réalisation d'un programme marxiste dynamique. Conformément à l'authentique thèse philosophique marxiste sur la détermination des procédés et des rapports humains dans l'avenir, ce ne sont pas le passé, notre base commune ethnique slave, des idées panslavistes, qui nous unissent, mais le programme et la pratique socialistes.

Pendant la deuxième guerre mondiale, la bourgeoisie yougoslave a amené nos peuples au bord de l'extermination par la théorie étatiste d'un seul peuple avec trois tribus. La question nationale s'est posée dans le mouvement de libération nationale et dans la révolution comme un problème d'existence: être ou ne pas être. Dans la révolution, faite par tous les peuples yougoslaves, on a commencé à résoudre la question nationale en tant que partie intégrante des changements radicaux des structures et des rapports économique-sociaux.

Passons à certaines caractéristiques, résistances et problèmes dans la réalisation du programme marxiste de solution de la question nationale chez nous. Dans les conditions de la lutte de libération et de la révolution armée, on a jeté les premières bases politiques pour la solution de la question nationale. D'ailleurs, la révolution se déroulait sous la devise »fraternité et unité«, dont la signification n'est pas seulement politique, mais profondément humaine. La solution de la question nationale dépendait de la rapidité du développement révolutionnaire. Les résultats acquis au cours des 15 premières années ont même dépassé les espoirs les plus optimistes. Il semblait qu'il n'y eût plus de problèmes sérieux, au moins au niveau du phénomène social. Selon les estimations politiques de plus en plus fréquentes, la question nationale chez nous était résolue.

Depuis 1960/61, les problèmes dans le domaine des rapports entre les nations recommencent à se manifester d'une manière plus sensible.

Il ne s'agit pas ici de la manifestation *de la substance spécifique* entre les nations; les problèmes des rapports entre les nations se manifestent, tantôt plus tantôt plus moins dans presque tous les domaines de la vie sociale. »Le terrain fertile« est surtout le domaine économique, et ces dernières années, le domaine de la culture. Maintenant, les problèmes de la sphère politique dans les relations républiques - fédération se posent aussi.

Sous la pression de ces problèmes, nous avons commencé à nous libérer de nos illusions sur la résolution de la question nationale; on peut enregistrer également des opinions extrêmes selon lesquelles la situation d'aujourd'hui rappelle de plus en plus l'état des choses à la veille de la deuxième guerre mondiale. En faveur de cette opinion, on cite des problèmes réels dans le domaine des rapports entre les nations, et l'évidence de plus en plus grande des tendances nationalistes et chauvines.

Dans le dialogue quotidien on explique très souvent, mais superficiellement, l'aggravation des problèmes entre nations et des tendances nationalistes par la démocratisation de notre société. Il est une que-

stion qui se pose, c'est celle de savoir ce qu'on entend par démocratisation. Si l'on pense à la démocratisation dans la sphère classique politique, ou à un état où chacun peut dire ce qu'il veut, cette explication touche le fond du problème. Mais il y a plusieurs facteurs plus profonds du trend accru des problèmes entre les nations et des tendances nationalistes.

Les symptômes stagnants de notre révolution en tant que phénomène social total, voilà le facteur fondamental. La révolution, cette vieille taupe, comme l'appelait Marx, creuse lentement, c'est-à-dire change lentement les structures sociales existantes. L'accélération de l'aggravation des problèmes entre les nations et des tendances nationalistes depuis 1960/61 n'est pas fortuit.

C'est le début de la chute du taux de croissance économique, de la discordance entre la production et toutes les formes de la consommation, c'est le désaccord de plus en plus grand entre la norme proclamée et la réalité dans le développement du système autogestif. Je considère le retard dans le développement de l'autogestion comme le facteur le plus significatif, et il est en corrélation directe avec l'aggravation des problèmes entre les nations et des tendances nationalistes. Mais, les suppositions initiales de cet état se trouvent plus loin dans le passé - dans le caractère même de notre révolution, dans le comportement des groupes sociaux primaires et secondaires au cours de ses étapes particulières. Notre révolution fut l'expression »du principe de spontanéité« des masses populaires dans la lutte pour la libération du pays, et du »principe d'organisation«, dont le soutien est avant tout le Parti Communiste avec son programme de dépassement de la lutte libératrice en révolution socialiste. Par conséquent, il a fallu et il faut fortifier sans cesse le volume et l'intensité de la révolution socialiste. La création d'un nouveau modèle d'organisation sociale -- du dépérissement de l'Etat et du développement du système de l'autogestion -- représente la nouvelle étape de la révolution sociale. Cette initiative est en même temps l'expression du principe d'organisation -- PCY ou de la révolution »d'en-haut«. La classe ouvrière, ce sujet historique du socialisme, n'a pas été, en tant que classe tout entière, au niveau de sa tâche historique dans la partie armée de la révolution. Les conséquences de cette situation de la classe se sont fait sentir encore dans l'étape ultérieure de la révolution sociale. Le vacuum du sujet historique, c'est-à-dire de la classe dirigeante sociale, a été rempli par la bureaucratie. Par l'inauguration du type autogestif d'organisation sociale, on a créé, théoriquement en entier et pratiquement en partie, des cadres sociaux pour que la classe devienne le sujet réel du mouvement socialiste. A cette étape de la révolution, où la classe ouvrière a augmenté numériquement, amélioré sa structure qualitative et manifesté un intérêt et une capacité accrues pour les affaires sociales générales, les structures bureaucratiques très fortes l'entravent à tous les niveaux du pouvoir social. La bureaucratie, comme le dieu Janus, montre plusieurs visages; si son existence est nécessaire dans la fonction de l'organisation étatiste et de parti, elle se transforme aussi chez nous en barrière de la révolution sociale. La bureaucratie devient de cette façon responsable de l'aggravation des problèmes dans les

rapports entre les nations, et soutien des tendances nationalistes. On voit, apparaître au moins deux visages de la bureaucratie, deux courants les progressistes et les conservateurs face à la question nationale. Le conflit avec la tendance bureaucratique conservatrice au plenum de Brioni en est un exemple éclatant. Ayant perdu la perspective idéologique révolutionnaire, cette tendance s'est retournée vers les mythes nationaux du passé, a perdu le dialogue avec la classe, a glorifié «son peuple» et s'est appuyée sur lui. »La Serbie est«, dit A. Ranković« la plus grande république, et le peuple serbe est la nation la plus nombreuse dans la communauté socialiste des peuples et des groupes ethniques.»<sup>3</sup> Les vrais révolutionnaires ne pensent jamais avec ces catégories. Même les politiciens, que l'on peut dire progressistes et dynamiques emploient dans leurs discours et leurs articles infiniment plus souvent le terme «peuple» en pensant à leur peuple, que le terme «classe», en pensant à la classe ouvrière. Il est connu que l'on peut faire une carrière politique en flattant la sphère émotive de l'être humain et des groupes nationaux.

Ces derniers temps la bureaucratie, chez nous a commencé à manipuler exagérément les clés nationales dans la politique des cadres, comme une baguette magique qui résout les problèmes entre les nations. Qu'il faille tenir compte aussi de ce principe, c'est sans doute dans l'esprit du programme marxiste de la solution de la question nationale, mais donner la priorité à ce principe, ce n'est pas en harmonie avec la tradition positive du mouvement ouvrier révolutionnaire. Si la Commune de Paris avait insisté sur ce principe, jamais un prolétaire polonais et hongrois n'aurait été dans sa direction principale; ou, pour ne citer que deux cas de notre tradition révolutionnaire, si l'on avait pratiqué à l'époque le jeu politique des clés nationales en tant que principe fondamental de la politique des cadres, jamais le Serbe Rade Končar n'aurait été secrétaire du Comité Central du Parti Communiste Croate, ou le Croate Josip Mažar-Šoša premier commandant de l'escouade partisane de Kozara, dans laquelle la plupart des combattants étaient Serbes. Mais c'étaient les sources de la lutte révolutionnaire, qui se sont un peu troublées dans leurs cours ultérieurs. Dans ces situations authentiquement révolutionnaires, on n'estime que les qualités de l'homme en tant qu'homme, et l'on n'examine pas l'appartenance aux groupes secondaires et passagers. J'attends une objection »les temps ont changé, les tâches sont plus complexes, et la politique doit être plus subtile«. C'est exact, mais il est encore plus exact que dans les phases supérieures de la révolution sociale, les qualités humaines ne doivent pas être moins respectées. Tout en reconnaissant parfaitement qu'il y a dans chacun de nos peuples des gens capables, on peut vérifier empiriquement que les hommes voulus ne sont pas si souvent aux postes voulus du fait du jeu politique des clés nationales.

Avec le respect dû à toute personnalité, les individus et les groupes dirigeants ne sont pas une garantie suffisante pour la solution des rapports entre les nations; le gage absolu du succès dans la solution

<sup>3</sup> Troisième plenum du CC de la PCY, Komunist, Bgd. 1966, p. 93.

de la question nationale est l'influence directe et de plus en plus grande de la classe ouvrière sur le plan global, par la réalisation de l'association autogestive.

Donc, le sort de la question nationale dépend de l'étendue et de la profondeur de la révolution. Dès le début, notre révolution a eu en effet une large base sociale et nationale, elle fut l'oeuvre de tous les peuples yougoslaves. La profondeur et l'intensité des changements révolutionnaires, malgré l'introduction du type autogestif d'organisation sociale, sont considérablement plus faibles et manifestent des symptômes de ralentissement. Le danger pour les acquisitions de la révolution est d'autant plus grand que les conditions économiques de l'existence de classe n'ont pas disparu et qu'elles reproduisent sans cesse et spontanément la stratification sociale verticale, malgré la disparition de la classe bourgeoise chez nous. Et lorsque la révolution sociale manifeste des signes de stagnation, les rapports entre les nations s'aggravent aussi, et leur influence réflexible sur le cours de la révolution sociale dans l'avenir ne peut être négligée. Il me semble que Nehru a signalé avec assez de raison que le nationalisme serait le plus grand danger pour le socialisme.

Le nationalisme bourgeois classique est également l'une des causes essentielles de l'aggravation des rapports entre les nations. On sent encore l'influence multiple de la bourgeoisie dans les rapports entre les nations, avant tout l'influence idéologique dans le domaine de la culture. «La Déclaration» et «la Proposition» de la langue littéraire, l'apologie des thèses survivantes sur le caractère national serbe de la culture de Dubrovnik, puis la mise en relief de la devise de la «culture nationale» en général, qui est, prétend-on, menacée, illustrent suffisamment la présence de cette influence. «Au point de vue de la démocratie sociale», dit Lénine, «il est inadmissible de mettre en relief directement ou indirectement la devise de la culture nationale. Toute la vie s'internationalise déjà dans le capitalisme... La culture internationale, créée par le prolétariat, n'absorbe pas la culture nationale en entier, mais prend ses éléments conséquemment démocratiques et humanistes».<sup>4</sup> Ou dans un autre passage Lénine constate: «D'ailleurs, dans tous les peuples, la mise en relief obstinée de la nationalité et de la culture nationale se trouve chez les bourgeois et leurs littérateurs».

On a souligné dans la discussion que «la faiblesse de l'aspect de classe (marxiste) de la question nationale est qu'il abrège le phénomène spirituel». Au grand regret de tous nos spiritualistes, la classe bourgeoise a créé les nations avant tout pour les motifs de classe tout à fait profanes de la production marchande, et pour obtenir un marché national intérieur le plus grand possible. Et avec Marx nous pouvons répéter encore une fois: «Au grand regret de tous les réactionnaires, la bourgeoisie a déjà tiré le terrain national sous les pieds de l'industrie», — parce qu'elle «tend à l'union des nations, à une unité plus haute, avec chaque kilomètre la voie ferrée, avec chaque marché international, avec chaque alliance ouvrière». Bien entendu, nous ne

<sup>4</sup> V. I. Lénine: De la question nationale et coloniale, Naprijed 1958, p. 74.

réduisons pas totalement l'aspect spirituel de la nation à l'infrastructure, nous ne le considérons pas comme une conséquence passive du phénomène national, mais je ne pense pas que l'aspect spirituel soit l'essence du phénomène national.

L'influence politique de la bourgeoisie dans la question nationale chez nous s'est manifestée aussi dans l'infection subtile de fractions déterminées de la classe ouvrière par le nationalisme. Sous l'influence du nationalisme bourgeois, une partie de la classe ouvrière n'a pas participé à sa propre révolution, mais elle s'est trouvée au-delà de la ligne combattive. En partie à cause de cette influence, la classe ouvrière, si peu nombreuse, plus tard non plus n'est pas devenu tout entière l'agent principal de l'édification socialiste. Il faut pourtant souligner le fait empirique que la classe ouvrière est aujourd'hui la moins chargée de préjugés nationalistes.

Le développement social inégal et l'existence de régions et développées et sous-développées au point de vue économique en Yougoslavie, sont aussi l'une des causes des problèmes permanents dans le domaine des rapports entre les nations et la source des tendances nationalistes. Le mérite de la théorie marxiste est d'avoir révélé que les rapports mutuels des nations dépendent du niveau de la division sociale du travail et du degré de développement des forces productives. Il existe une différence considérable entre nos régions géographiques et nos peuples. Nous représentons à cet égard un microcosme: nous possédons les caractéristiques du nord développé et du sud sous-développé.

Il a été souligné dans le Programme de la Ligue des Communistes que l'égalité politique et juridique doit être complétée par l'égalité économique. »C'est pourquoi l'élément essentiel de la politique économique doit être le souci permanent de l'accélération du développement économique des régions sous-développées.«<sup>5</sup> Juste principe, dont ces derniers temps forums politiques et presse estiment de plus en plus qu'il n'est pas accompli. D'après certains calculs, le principe de la rentabilité économique momentanée et le principe politique de la réalisation de la pleine égalité s'y sont opposés. autrement dit, d'après les calculs, le dinar investi dans les régions développées produit 2 - 4 dinars nouveaux, et dans les régions sous-développées, 0 - 1 dinar. Même, si ce compte est exact, il ne devrait pas être érigé en principe de notre politique et de notre pratique. De même que le sort du monde dépend de la solution de l'opposition entre pays développés et pays sous-développés le sort de notre socialisme dépend de la solution de l'opposition - entre régions développées et régions sous-développées en Yougoslavie. Les intérêts particuliers, à tendance nationaliste, menacent aussi les conquêtes du socialisme sur notre terrain. Il faudrait arrêter par des moyens plus efficaces le trend de l'enrichissement des riches et de l'appauvrissement des pauvres.

Si l'on en croit les symptômes extérieurs, la révolution sociale chez nous, l'édification socialiste, montre des signes de crise. Ce ne sont peut-être que les signes d'une crise intérieure de croissance. L'accélération de la révolution sociale et par conséquent la solution de la

<sup>5</sup> Programme de la LCY, Bgd 1958, p. 362.



question nationale dans l'avenir, qui en est partie intégrante chez nous, dépendent avant tout du juste choix de la conception du développement révolutionnaire dans l'avenir, et de l'engagement sans compromis pour sa réalisation. Quelles conceptions nous offre-t-on, implicitement ou explicitement, dans les couloirs ou en public?

Dans les différents milieux sociaux, on propose comme l'issue à cette situation «anarchico-autogestive», bien entendu à titre privé, le concept bureaucratique-étatiste, non plus militant-partisan, mais relevant d'un bureaucratisme éclairé, complété par des éléments technocratiques. Même si ce concept était de nouveau possible chez nous, et plus efficace que l'orientation existante, il serait inacceptable, justement au point de vue de la solution de la question nationale dans l'avenir. En apparence les rapports entre les nations semblaient résolus de façon plus adéquate dans la phase bureaucratique-étatiste. Mais en fait le prolongement non historique de l'existence des structures bureaucratique-étatistes, a aggravé et aggrave encore ces rapports. La bureaucratie devient le soutien, de «notre» nationalisme. En prolongeant un pouvoir qui n'a pas de raison d'être, la bureaucratie pratique de plus en plus, dans les rapports entre les nations, le jeu des groupes dirigeants antérieurs. La bureaucratie est structurée hiérarchiquement et veut présenter le conflit permanent entre les sphères inférieures et les sphères supérieures comme une lutte pour l'indépendance nationale, c'est-à-dire pour la conservation de la communauté sociale compacte; mais au fond, elle lutte le plus souvent pour le monopole bureaucratique-particulier et bureaucratique-unitariste de la domination des hommes. Tant que l'homme en tant qu'homme n'est pas libre, il ne peut y avoir ni liberté complète, ni l'égalité entre les nations.

Ces derniers temps, on entend – également formuler les opinions suivantes dans certains cercles intellectuels: La conception marxiste de la solution de la question nationale est prématurée et inadéquate pour nos conditions; c'est pourquoi la culture nationale est menacée. Historiquement dans les jours pénibles pour la nation et sa culture, l'intelligentsia est toujours montée sur la scène historique pour être la gardienne de la culture nationale. Cette thèse se complète d'une autre accordant une place exceptionnelle aux étudiants, à la jeune génération de l'intelligentsia, dans la lutte pour la culture nationale menacée. Mais pour la réalisation de ce concept, il faut créer aussi des cadres politiques; on entend dire que ce pourrait être la confédération, un Parti proprement national, et les protecteurs les plus extrêmes de ce concept vont jusqu'à parler ouvertement de sécession. Si l'on compare cette «issue» avec le programme de la solution de la question nationale, il est évident qu'il ne suit pas la trace du marxisme, ce qu'on reconnaît explicitement. L'établissement d'un cadre politique par la création d'un Parti national dont on suppose logiquement qu'il doit s'identifier aux intérêts nationaux ainsi compris, cet établissement n'est pas non plus marxiste: «Les communistes se distinguent des autres partis prolétariens seulement parce que... dans les différentes luttes nationales des prolétaires, ils mettent en relief et accomplissent les intérêts communs de tout le prolétariat, indépendants, de la natio-

nalité». <sup>6</sup> Aux auteurs de ce texte qui n'étaient pas des rêveurs romantiques, mais de grands théoriciens, il ne semblait pas prématuré d'inscrire ces mots dans le programme des communistes, il y a plus d'un siècle. Lorsque les mouvements communistes se sont institutionnalisés, étatisés, certains s'écartèrent de cette attitude, mais la pratique internationale communiste réelle en a affirmé et en affirme de plus en plus l'actualité.

Je ne discuterai pas ici de la confédération en tant que cadre politique adéquat à une solution des rapports entre les nations, mais je dirai quelques mots de la sécession considérée comme solution de la question nationale. Ce dont je parlerai, ce n'est pas d'un programme théorique, bien que ce soit également possible, mais de la pratique historique de nos peuples. Je ne veux pas idéaliser cette pratique, mais par son développement, nos peuples se sont intégrés si profondément à la base nationale, à l'être social, les uns par les autres, et ils sont tellement liés à ce destin, que les tentatives de sécession de n'importe lequel d'entre eux équivaldraient à un suicide national. Après la lutte de libération et la révolution populaire, phénomène yougoslave général, seuls les archiréactionnaires peuvent penser à la sécession. Certains pensèrent mais sans motivations unitaristes. que la révolution en Yougoslavie étaient un si grand événement dans la vie de tous nos peuples, que son développement irait tout de suite dans le sens de la fusion nationale, comme dans d'autres situations historiques. Il serait inutile de discuter de la valeur théorique de cette thèse, parce que le développement pratique est orienté spontanément et consciemment vers l'achèvement des communautés nationales existantes et vers la constitution de communautés nationales nouvelles (par ex. les Musulmans qui vivent en Bosnie et Herzégovine).

Théoriquement, il n'y a pas de meilleure issue à la solution des rapports entre les nations que le type autogestif d'organisation sociale, mais pratiquement, nous en sommes encore au début, et à cause de résistances de plus en plus grandes de la part de groupes sociaux influents, nous enregistrons une tendance au ralentissement. Nous avons déjà constaté que ce ralentissement est à la base des problèmes entre les nations et de l'accroissement des tendances nationalistes. Seule l'activité théorico-pratique obstinée sur le développement du socialisme autogestif peut être la base de la solution complète de la question nationale chez nous. Pourquoi? La supposition de base est que l'homme en tant qu'homme devient le maître de son propre sort, porteur du droit inaliénable de l'autogestion. Par analogie, tout groupe social et toute commune, étroits ou larges, gèrent par eux-mêmes. Par le système de l'autogestion, on forme pour tout homme les mêmes critères sociaux. Les classes et les conditions économiques de l'existence de classes, qui sont porteurs des tendances nationalistes et hégémonistes, disparaissent dans le système de l'autogestion. La société ne s'atomise pas par le système de l'autogestion, ce qui pourrait nourrir le particularisme. L'autogestion ne s'oppose pas à tout centralisme, mais seulement au centralisme bureaucratique-unitaire. Le développe-

<sup>6</sup> Marx-Engels: Manifeste communiste, Kultura, p. 44.

ment de l'autogestion dans toutes ses dimensions essentielles, surtout dans le sens vertical, tend à l'intégration sociale, fondée sur le centralisme autogestif, démocratique. De cette façon, l'autogestion réalise l'indépendance nationale en tant que base de dépassement des frontières nationales et étatiques et de la création de la communauté humaine ouverte.

On ne peut discuter du rapport entre le national, l'international et l'universel sur l'exemple d'un seul pays, fût-ce multinational comme le nôtre. Quel trend est-il à l'échelle mondiale? De nouvelles nations se forment sur les grandes étendues du monde en voie de développement, comme supposition des mouvements de libération nationale. On pourrait en conclure que la mosaïque nationale mondiale se complète seulement de nouveaux groupes nationaux, et que ce processus terminé, ces changements cesseront eux aussi. Mais une tendance à l'internationalisation plus profonde et plus large est en pratique, et elle mène à la communauté universelle mondiale. Ce processus ne relève pas seulement de l'anticipation: il représente une tendance réelle.

Dans les années cinquante de notre siècle, une nouvelle révolution industrielle a commencé, qui devient l'architecte des nouveaux cadres sociaux du processus de l'internationalisation dans tous les domaines de la vie humaine.

Sur le plan économique la nouvelle division internationale du travail, puis le marché mondial, introduisent l'homme et les peuples dans le mécanisme mondial de l'économie. L'interdépendance et l'insuffisance personnelle des plus grandes économies nationales, deviennent un fait historico-mondial. Ces changements inexorables entraînent aussi des changements dans le comportement de l'homme, sa conscience et sa culture.

Sur le plan politique – du fait d'une connexion de destin de plus en plus grande, les problèmes politiques fondamentaux (par ex. guerre et paix) ne peuvent plus être résolus sans une coopération politique internationale. En fait, les structures politiques empêchent l'internationalisation justement par leur anachronisme, en créant des organisations régionales mondiales de caractère de bloc.

Sur le plan spirituel grâce avant tout aux moyens de communications de masse, les valeurs spirituelles ne connaissent plus de frontières. La culture, depuis toujours internationale par son contenu, commence à perdre aussi sa forme nationale. L'internationalisation de la culture ne signifie pas l'uniformité. D'ailleurs, l'hétérogénéité culturelle existait avant les nations, et il est certain qu'elle existera aussi après leur disparition.

La nouvelle révolution industrielle, avec toutes ses conséquences, ne peut par elle-même achever le processus du dépassement du national à l'international et à l'universel. Cela ne peut être que l'oeuvre de la révolution sociale. La création de la communauté universelle humaine générale, dans laquelle les rapports humains seront directement sociaux et sans l'intermédiaire de la classe, de la nation, du parti, cette création n'est possible que sur le terrain du socialisme.

## LE NATIONAL, L'INTERNATIONAL, L'UNIVERSEL

*Umberto Cerroni*

Roma

1. La prima considerazione che accade di fare se la nostra attenzione viene richiamata sul rapporto tra nazionale, internazionale e universale è che esso è un rapporto esclusivamente moderno, e per di più strettamente collegato a quella sezione della modernità che è contrassegnata dalla nascita e dalla presenza di un movimento organizzato dei lavoratori socialisti. Esso esprime sinteticamente il problema centrale di questo movimento, che è poi il problema centrale e il destino dell'umanità contemporanea: favorire la fioritura di tutte le nazioni contro tutte le oppressioni e i privilegi nazionali e al tempo stesso sradicare all'interno delle singole nazioni il privilegio di classe che è anche la matrice del nazionalismo aggressivo gettando così le basi per l'integrazione universale del genere umano al di sopra dei confini nazionali.

Nella storia degli uomini non v'è stato un programma così grandioso né un'impresa tanto difficile. Il mondo greco assimilava lo straniero (il *bàrbaros*) all'animale e allo schiavo. Nel mondo romano lo straniero fu definito «nemico (*hostis*) dalle XII Tavole e anche in seguito la sua condizione fu sempre assai dura nell'ordinamento giuridico romano: non poteva neppure sposare e le sue nozze erano *iniustae nuptiae*. Il Cristianesimo fu, dopo gli accenni contenuti nello Stoicismo, la prima grande unificazione del genere umano, in quanto composto da eguali figli del Padre, ma fu una unificazione religiosa, cioè oltremondana: nelle guerre delle nazioni anche i cristiani si schierarono e i loro preti benedirono tutte le armi. L'età della borghesia fu, eminentemente, l'età della formazione dello Stato nazionale, ma furono proprio i grandi Stati nazionali che negarono la costituzione in Stato alle altre nazioni. Così, il privilegio di classe fu sempre intrecciato al privilegio delle nazioni e delle razze nella politica, mentre nella cultura generò quella che il Vico chiamò la «boria delle nazioni». Hegel conferì a questa «boria» il crisma di un'apparente legittimazione teorica vedendo nello Spirito delle nazioni in-

carnazioni successive dello Spirito universale. Ma non mancò di trovare per lo Spirito universale l'approdo supremo dello Stato tedesco-prussiano.

Per quanto si scruti nella storia dei movimenti religiosi, culturali, politici, non si riuscirà mai a trovare un proclama di egualitarismo totale come quello contenuto nel Manifesto del Partito Comunista: *Proletari di tutto il mondo unitevi!* Certo, apparentemente l'universalità di questo appello sembra limitata dal fatto che destinataria ne è una parte soltanto dell'umanità - i proletari, appunto - e tuttavia proprio la precedente constatazione dell'intreccio necessario tra privilegio di classe e privilegio nazionale-razziale mostra come questo e soltanto questo possa essere il proclama dell'emancipazione totale di tutto il genere umano. Esso chiama infatti alla più vasta solidarietà internazionale reale che sia possibile oggi senza comprometterne la destinazione egualitaria e la mobilità contro il privilegio classista e le sue articolazioni nazionalistiche-imperialistiche. Se di un completamento esso aveva bisogno, esso lo trovò nella prima guerra mondiale quando i più coerenti socialisti proclamarono «guerra alla guerra» e con Lenin proposero di trasformare la guerra imperialista in rivoluzione proletaria.

Se nella cultura filosofico-politica borghese l'universalismo si concentrava (e si esauriva) nella spiritualità dell'uomo come singolo capace di salire all'autocoscienza universale pur lasciando precipitare gli «inferiori» nella servitù del salariato e nella discriminazione nazionale e razziale, nella cultura filosofico-politica socialista l'universalismo si concentra nel pratico collegamento organizzativo dei proletari di tutto il mondo (nella Internazionale), ma non vi si esaurisce giacché conduce alla lotta per l'emancipazione sociale e quindi per l'abbattimento di ogni potere alienante e discriminante tanto fra gli uomini di uno stesso paese quanto tra le nazioni. Il punto di partenza della cultura filosofico-borghese è l'universalismo astratto in cui trova il suo legittimo *pendant* l'esclusivismo pratico del *bourgeois* egoista che vive la sua vita in totale separazione-opposizione, tanto rispetto al proletario del suo paese quanto rispetto alle nazioni «non civilizzate». Il punto di partenza della cultura filosofico-politica socialista è l'internazionalismo proletario come realistica, unica possibile piattaforma universale di oggi per costruire un realistico e totale universalismo di domani. Dal primo punto di partenza si può arrivare tutt'al più a «supportare» l'altrui emancipazione, dal secondo si deve obbligatoriamente partire per promuovere l'emancipazione di tutti.

2. La seconda considerazione che si impone concerne i contenuti storici concreti che quel rapporto viene assunto, sotto lo stimolo delle forze socialiste, nel mondo contemporaneo. Direi che finora abbiamo conosciuto quattro profili di quel rapporto, in relazione ai contenuti. Il primo è stato quello della opposizione di principio alla guerra, quale si manifestò soprattutto in occasione della prima guerra mondiale. Il secondo è stato quello della solidarietà attiva con la Rivoluzione d'ottobre e con il primo Stato socialista («Giù le mani dalla Russia sovietica» si gridava a Londra come a Parigi e a Torino).

Il terzo è stato quello incarnatosi nella grande lotta antifascista della seconda guerra mondiale. Il quarto si sta svolgendo sotto i nostri occhi e consiste nella partecipazione di tutti i progressisti del mondo al sostegno delle vittime delle aggressioni e dei popoli che insorgono per la loro libertà. Basti ricordare la solidarietà attiva con l'Algeria, con Cuba, con il Vietnam. Se si vuole indicare un nome che rappresenti quella solidarietà attiva al massimo livello di decisione e di umanità, bisogna indicare quello di Che Guevara, questo nobilissimo Garibaldi del XX secolo il cui elogio supremo condenserei in questa scheletrica epigrafe: «Communisto nato in Argentina, combattè per il Guatemala, vinse per Cuba, morì per la Bolivia».

Ma questo quarto profilo del rapporto storico fra nazione, internazionalismo e universalismo credo debba ancora essere perfezionato. Esso deve raggiungere una consapevolezza più alta e una più incisiva efficacia raggiungendo il vertice di una compiuta teoria. Per giungere a ciò occorre battere sul piano intellettuale e politico non soltanto i vecchi schemi della cultura del privilegio, ma anche certi schemi che sopravvivono nello stesso movimento socialista. In primo luogo l'idea che oggi il rapporto in questione si ponga ancora come ieri o l'altro ieri: come schieramento a fianco di uno Stato socialista oppure come astratta e generica negazione della nazione. Sono schemi radicati, che è difficile sostituire con la visione moderna di una battaglia internazionalista che muova attraverso la ricostruzione delle nazioni verso un concreto universalismo. Ad essi, poi, se ne è aggiunto un altro, non meno pericoloso: quello che immagina che il rispetto della nazione significhi per un socialista riesumare il provincialismo nazionale e la separazione. Credo che la realtà contemporanea ci offra molti esempi utili per abbattere quegli schemi, ma forse il più caratteristico pare ancora quello di Che Guevara che, argentino, firmava le sue lettere di ministro cubano con lo slogan «patria o morte» mentre si preparava a partire per una terza patria e a morire per lei. Qualcuno potrà anche interpretare il fenomeno in chiave romantica, ma è difficile negare che la vita e la morte di quest'uomo non sia una grande lezione di concreta comprensione del problema nazionale, dell'internazionalismo socialista e dell'universalismo più moderno. O dovremo davvero pensare che col romanticismo debba sparire ogni onore per gli eroi e che, a dirla in breve, un Garibaldi non può più nascere nel XX secolo?

Oggi la concretezza del rapporto suddetto si raggiunge, a mio avviso, soltanto riuscendo a vedere l'impossibilità di separare i tre problemi che lo compongono. Non si può essere universalisti senza essere concretamente internazionalisti, nè si può più essere internazionalisti senza promuovere il progresso della propria e delle altre nazioni, nè, infine, si può promuovere il progresso della propria nazione senza inserirsi nel processo storico complessivo. Ma, ovviamente, questa consapevolezza non può essere altro che una conquista intellettuale e morale e non può essere imposta. Essa riguarda quindi soprattutto i militanti del movimento socialista. Ad essi oggi la storia chiede di saper essere membri attivi e consapevoli di un processo che scavalca le na-

zioni solo in quanto riesce a sollevarle tutte al socialismo. In pratica, ciò pone grossi problemi soprattutto agli Stati socialisti: essi debbono ormai essere in grado di rispettare la volontà del proprio popolo e di attenersi dunque alla specificità delle situazioni nazionali e debbono in pari tempo riuscire a capire queste situazioni nel quadro di un universale processo di emancipazione. Mai, credo, la storia ha chiesto tanta responsabilità e tanta consapevolezza a un movimento politico. Questo è il segno (e il banco di prova) della sua maturità.

3. Rispettare la volontà dei lavoratori del proprio paese comporta ormai che partito e Stato trovino, nell'organizzazione socialista della società, una relazione diversa e nuova. Il partito non può dominare uno Stato che voglia essere realmente nazionale: deve guadagnarsi la direzione dello Stato conquistando e riconquistando continuamente il consenso del proprio popolo. E poiché il partito deve in pari tempo sollevarsi a una più generale visione storica, esso deve riuscire a esprimere militanti di un tipo nuovo, capaci di guadagnare il consenso popolare su temi internazionalisti. D'altra parte questo diverso rapporto tra partito e Stato deve comportare anche che lo stesso partito, mentre deve emanciparsi dalle suggestioni stataliste e quindi nazionaliste, deve riuscire a vedere i problemi della nazione non già come problemi internazionali trasposti in una situazione nazionale, ma come *problemi nuovi di una nuova nazione*. Ciò che deve nascere, per far fronte ai compiti nuovi, è proprio questa duplice capacità di saldare a un livello più alto il rispetto della nazione con l'internazionalismo.

Tutto ciò non mette alla prova soltanto la capacità dei militanti, ma la bontà stessa del movimento. E', per così dire una prova generale della possibilità che una umanità unificata dal socialismo riesca ad essere davvero una comunità universalistica nella quale tutte le nazioni si sentano libere e proprio perciò cessino di essere sezioni separate, se non contrapposte, dell'umanità.

Potrebbe sembrare che tutto questo discorso sia un discorso essenzialmente politico. Ma non è così. Ho parlato di consapevolezza al più alto livello. Ciò significa che si tratta di creare una cultura socialista più matura e cioè una elaborazione intellettuale dei problemi moderni che riesca a fornire agli stessi politici la possibilità di scorgere in ognuno di quei problemi il nesso nuovo tra nazionalità, internazionalismo e universalismo, e quindi di avvertire quali siano in ciascun problema gli elementi falsamente nazionali e quelli falsamente internazionali: gli elementi *provinciali* e gli elementi *antinazionali*, cioè in breve gli elementi antiuniversalistici. Solo così può nascere un nuovo, concreto, autentico universalismo. Farò un esempio, la cui banalità dovrebbe far pensare: che senso hanno ancora al giorno d'oggi i passaporti (questi certificati del provincialismo nazionale) in un complesso di Stati che costituiscono un sistema socialista (quando persino fra molti Stati capitalistici i passaporti sono aboliti)? E quale senso ha più oggi la riduzione delle scelte politiche al puro e semplice allineamento con questa o con quello Stato socialista?

4. Il mondo moderno non dispone più di molte alternative. Esso è sempre più un mondo integrato, coinvolto in ogni sua parte da ogni evento politico, da ogni problema economico, da ogni atteggiamento intellettuale. Esso non può facilmente scegliere fra pace e guerra e le stesse «guerre locali» minacciano ad ogni momento di boccare in guerre mondiali. Esso non può concretamente prospettarsi l'evoluzione futura senza porsi il problema di unificare i livelli in ciascun paese e in tutti i paesi. Per una sorta di nemesi storica, se ieri il sottosviluppo di una parte del mondo fu la condizione dello sviluppo di un'altra parte, oggi pare che lo sviluppo non possa procedere oltre se non distrugge il sottosviluppo. Problemi che sembrano risolti nei livelli più alti, si riaprono – ancor più acuti – ai livelli inferiori e contraddizioni interne che ieri venivano «esportate», subiscono oggi il peso ulteriore di contraddizioni «importate» dall'esterno. Direi che nel mondo ci sono più problemi «privati»: tutti i problemi diventano «pubblici». Si tratta di rendersi conto proprio di questo fenomeno apparentemente paradossale: che ogni problema privato diviene pubblico e quindi ogni problema pubblico diventa necessariamente un problema privato. Nella sostanza è la stessa antitesi privato-pubblico che entra in crisi. Ha detto Marx che nell'epoca della civiltà borghese per la prima volta la storia diventa, praticamente, una storia davvero universale. Un secolo dopo l'affermazione è ancora più vera. Il mondo si trova così di fronte con urgenza il problema di costruire un reale universalismo che risponda a questa dilagante universalità oggettiva. E si impone la necessità di una cultura nuova che ne anticipi gli elementi teorici: se ieri un solo cervello geniale non bastò più a risolvere i complessi problemi delle scienze, oggi una sola cultura nazionale non basta più a delineare le prospettive dell'avvenire dell'uomo.

Ma tutto ciò pone il mondo di fronte anche a pericoli nuovi. V'è il rischio che le nazioni nascenti dalla grandiosa lotta per l'emancipazione respingano insieme con gli obbrobriosi privilegi delle «grandi» nazioni che fino a ieri le dominarono, delle «razze privilegiate» e delle classi oppressive anche la cultura che gli uomini accumularono nella secolare storia della costruzione civile dell'uomo. E v'è il rischio che di fronte a ciò le stesse forze progressiste dei «vecchi continenti» si chiudano nella fruizione della «vecchia civiltà» negando posto alla nuova. La prospettiva che ne può nascere non è soltanto quella di una persistente divisione del mondo, ma quella di una divisione che non ha più come suo asse il criterio della solidarietà degli oppressi di tutti i paesi, bensì il criterio della «civiltà», della razza o della religione.

Gli intellettuali sono pertanto chiamati a bloccare questa prospettiva e a stimolare la prospettiva della solidarietà degli oppressi che vogliono essere anche creatori di una autentica civiltà universalistica. Possono farlo soltanto se fin da ora saldano al di sopra di tutte le artificiose divisioni una comunità culturale nella quale circolino, si ricambino e si elaborino come problemi di tutti i problemi di ciascuno. Il loro impegno deve soprattutto dirigersi verso due centrali obiettivi: intensificare nei «paesi sviluppati» la critica delle qualità umane e



sociali dello »sviluppo«, e nei paesi »sottosviluppati« la promozione della maturazione culturale mediante assimilazione dei lavori progressisti già espressi dal mondo. Questa duplice azione condurrà gli intellettuali delle due sezioni del mondo a incontrarsi e a lavorare insieme per la costruzione di una problematica comune e di soluzioni davvero universalistiche. Di fronte a queste necessità non possono esservi alibi per l'intellettuale moderno e rispondere ad esse diviene obbligatoriamente il modo moderno di essere un intellettuale: un uomo, cioè, che elabora i problemi del proprio paese nello spirito di un internazionalismo universalistico, che risolve i problemi di oggi tenendo d'occhio gli orizzonti di domani.

## SOME PROPOSITIONS ABOUT THE NATIONAL, THE INTERNATIONAL, AND THE UNIVERSAL

Howard L. Parsons

Bridgeport

### A. THE NATIONAL

1. A nation<sup>1</sup> is a historical community of people deriving a common identity from living (satisfying needs), making a living (producing artifacts and techniques for satisfying needs), and valuing (preferring, choosing, creating) in a social system of interaction with a bounded territory. It is an ecological unit in space and time.

2. A social system is a system of meaningful (sign-directed) interactions<sup>2</sup> which are common to the persons in the system, which function to adjust persons and institutions to one another and to nature, and which are mediated through the common language (mother tongue). It includes (a) a system of artifacts, instruments, and techniques (also elements of the sign-system) for adjusting to nature, producing and distributing goods and services, and facilitating survival; (b) a system of expectations (mutual meanings), roles (systems of expectations), and institutions (systems of roles),<sup>3</sup> with sub-systems of language, which differentiate and integrate the individual persons and institutions in relation to one another and to nature; and (c) individual and social creativity which works to transform (*aufheben*) the artifacts, instruments, techniques, and meanings of the social system.

3. A nation maintains its ecological integrity in space and time (Prop. 1) (a) through the creative interaction of persons and groups within their social system, with the soil, plants, animals, and other

---

<sup>1</sup> I am speaking here of nations in the post-feudal and European sense of the term.

<sup>2</sup> The primary pattern of such meaningful interactions is perception-conception, manipulation, reception; or, in terms of signs, formative designation, prescription, appraisal. See Charles Morris, *Signification and Significance*. Cambridge, Mass.: The M. I. T. Press, 1964, pp. 20-22.

<sup>3</sup> The definition of social categories in terms of expectations or meanings is taken from Talcott Parsons' *The Social System* as interpreted by Charles Morris, *op. cit.*, pp. 57-58.

things of their territory, and with other nations; and (b) through the coordination of its meanings (expectations, roles, institutions) with one another to achieve the survival and values sought.<sup>4</sup>

4. The major institution through which this interaction and coordination are effected is the political one, namely, government. To the extent that a nation has political organization or government, it is a state, or nation-state. Government is directly or indirectly the agency of the dominant economic group(s) in the social system, i. e., those who control the territory and the social system's basic artifacts, instruments, techniques, and meanings.

5. Governments are of two kinds: (a) government which aims to facilitate the survival and values of a small minority of persons in the nation – as persons belonging to a dominant economic class or a privileged élite (oligarchic government); and (b) government which aims to facilitate the survival and values of a large majority or of all persons in the nation (democratic government).

6. Oligarchic governments tend to reinforce the system of artifacts, instruments, techniques, and meanings of the established social system and to extinguish creativity. (Props. 2, 5).

7. Democratic government tend to reinforce the creativity which transforms the artifacts, instruments, techniques, and meanings of the established social system. (Props. 2, 5).

8. The success of a government in achieving its aims is a function of the means at its disposal and of its efficient use of these means.

9. The major means of government are: (a) the basic artifacts, instruments, and techniques of production of goods and services; (b) the dominant meanings – including the ideologies that provide a definition of individual identity and value in relation to a social destiny and social values; and (c) the instruments and techniques of coercion for checking deviation from the established social system. (Prop. 2).

10. No oligarchic or democratic government can achieve its aims if it lacks control over any one of these major means. To lack control over these is to lack control over the order of livelihood of the people in the nation, the meanings (ideas and values) that guide them, and the means of maintaining the dominant order, the meanings, and the values.

11. An oligarchic government is the form through which a minority controls a majority; a democratic government is the form through which the large majority or all of the people creatively control themselves. A government's control over the people approaches completeness as it approaches democracy, i. e., the self-government of the people.

---

<sup>4</sup> Here, values are taken in the simple sense to be what people prefer or desire, either actual or ideal. The question of what people *ought* to prefer and of «mistaken» values is one that in principle and in the long run is decided by the people of any given social system. If past history can be taken as an indicator, most people, given a genuine choice, will prefer to decide values on the basis of their own reflective observation, however limited that may be.

12. A government derives its power from the active or passive consent of the governed.

13. This consent is grounded in the sentiment of nationalism. (Prop. 18).

14. This consent is further evoked and directed by government in its control over the necessary means. (Prop. 9)

15. When a nation's integrity (Prop. 3) is threatened by internal conflicts between and among expectations, roles, and institutions, government tends to use economic, ideational, and coercive means to achieve coordination. (Prop. 9)

16. If the government is democratic – i. e., if the large majority or all of the people control themselves (Prop. 11) – the internal conflicts will tend to be dealt with non-violently and creatively.

17. If the government is oligarchic (Prop. 11), the internal conflicts will tend to be dealt with violently and uncreatively.

18. The sentiment of national identity (patriotism, nationalism) possessed by a people is an expression of their national integrity, i. e., the extent to which (a) they share the meanings, artifacts, instruments, and techniques, and (b) they actively value (prefer, protect, are loyal to) these in the social system in the bounded territory.

19. While the nationalistic sentiment is integrated by the sharing of common meanings,<sup>5</sup> it is divided when a minority (a) possesses and controls the territory with its resources, and the basic instruments and techniques of production and distribution of goods and services; (b) possesses and controls the sources of meanings (material and ideological conditions) determinative of expectations, roles, and institutions; and (c) uses coercion to check creativity and the transformation of the social system. (Props. 11, 17, 18)

20. Such minority possession and control alienate<sup>6</sup> the majority from its national heritage of meanings and values and the meanings and values it is creating. It divides a nation into antagonistic groups: (a) a dominant oligarchic minority (Prop. 11) whose members identify the nation's values with their own values; (b) a group of people who, while not dominant, actively or passively accept this definition of the nation and identify themselves with it; (c) a group who repudiate nationhood almost entirely (e. g., the *Lumpenproletariat*); and (d) a group whose members attempt to define and create their nation

<sup>5</sup> Western European nations in the modern sense of the term arose when the native dialects of certain regions superseded Church Latin, literacy spread, the common meanings of a historical experience were vivified and disseminated in those dialects through print, and the people of definite territories were thus bound into linguistic communities. The material basis for this change was the urban, commercial revolution.

<sup>6</sup> Nationhood in the modern western world originated at those points where urban mercantile centers displaced feudal villages as the focus of economic activity and came to be dominated first by landed nobles and then by the bourgeoisie. Hence nations for hundreds of years, up to the emergence of the first socialist nation fifty years ago, have had built into them this alienation.

in terms of the meanings and values of the large majority and hence of a national liberation movement directed against the dominant minority.<sup>7</sup>

21. The sentiment of national identity cannot be entirely alienated from a people, except by genocide.<sup>8</sup> For to live is to share, value, and create some of the common meanings, artifacts, instruments, and techniques of a social system. (Props. 2, 18)

22. The nationalistic sentiment is increased and integrated (a) when people collectively claim as their own their social heritage of meanings and values, their territory and its resources, and their basic instruments and techniques, and (b) when they struggle creatively to liberate their nation from minority control, internal or external. (Props. 18, 20)

23. The struggle of a group of people for national liberation from minority control requires, as a necessary (but not sufficient) condition for its success, (a) the active or passive loyalty of the large majority, and (b) a consciousness of its alienation from its heritage of meanings and values, its territory and resources, and its basic instruments and techniques.<sup>9</sup> (Props. 12, 18)

## B. THE INTERNATIONAL

24. A nation is distinguished from other nations by its unique historical social system and territory, or ecological unit. (Prop. 1)

25. A nation depends on other nations and on trade with them for goods and services essential to its survival or to meanings and values beyond survival.<sup>10</sup> (Prop. 3) That is, nations by definition are international in character.

26. The minimum principle for the regulation of relations between nations (international law) is their mutual recognition of the integrity,

<sup>7</sup> The optimism of Marx and Engels toward workers' independence of nationalism (the *Manifesto* asserted that »the workingmen have no country«) has not been borne out by the history of national socialist parties or of the nationalism of workers during World Wars I and II. But the general program which they outlined for the workers in their nations still seems sound.

<sup>8</sup> The colossal and unsuccessful effort of the U. S. government to crush the nationalist sentiment of the Vietnamese people illustrates this. So does the persecution of the Jews. Genocide is the logical extension of any protracted effort to change radically a national identity. People will give up their lives before they will give up the social meanings and values from which they derive their personal and social identities.

<sup>9</sup> The national liberation of the Negro people in the U. S., for example, will not succeed until it links itself with the meaning, values, and demands of the majority of the whites who are alienated and oppressed. This linkage depends on the development of consciousness, on both sides, of the alienation and oppression.

<sup>10</sup> For centuries or millennia some ethnic peoples have lived on their territory without trading with other peoples. But they have lived at a low level of subsistence and do not fall under the present definition. Today even powerful nations like the U. S., long said to be »self-sufficient,« increasingly require materials from other nations. By 1975 »the overall deficit of raw materials for industry will be about 20 percent.« Harry Magdoff, »Economic Aspects of U. S. Imperialism.« *Monthly Review*, Vol. 18, No. 6 (November, 1966), p. 25.

independence, and equality of all nation-states. This principle is also the foundation for the policy of peaceful coexistence between states of different social systems.

27. So far as they derive their basic identity from their specific, fixed nationalism and not from their generic, developing humanity, the members of a nation tend to regard the members of another nation as different and alien.<sup>11</sup>

28. So far as they derive their basic identity from their being human (Props. 29, 34), the members of a nation tend to regard the members of another nation as similar and kindred.

29. An oligarchic government (Props. 5, 11) views the peoples and governments of other nations as it views the majority of people in its own nation: as potential allies or enemies – i. e., as means to be used in facilitating its own ends.<sup>12</sup> (Props. 6, 17, 27) Hence its professed patriotism («like the word 'love' in the mouth of a whore» – Emerson) is the form by which it elicits the support of the people of its nation and masks its intention to exploit the peoples of other nations.

30. A democratic government (Props. 5, 11) views the peoples and governments of other nations as it views its own people: as persons and institutions to be treated as human, as nations possessing integrity, independence, and equality among other nations. (Props. 7, 16, 28) The basic principle of international order is thus implicit in the humanistic outlook.

31. When a nation's integrity (Prop. 3) comes into conflict with another nation, an oligarchic government in that first nation will seek to use (exploit) or be used by (collaborate with) the government of that other nation. (Props. 27, 29) It will tend to reinforce its own social system. (Prop. 6)

32. When a nation's integrity comes into conflict with another nation, a democratic government in that first nation will seek to maintain its integrity and also to act with the human (universal) interest uppermost.<sup>14</sup> (Props. 28, 30) It will tend to transform its own social system creatively. (Prop. 7)

---

<sup>11</sup> T. W. Adorno, et. al., *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Row, 1950.

<sup>12</sup> Consider the attitude of the present Johnson government in Washington toward the people of the U. S. and the people of Vietnam – an attitude of arrogance, deceptiveness, and cynical self-interest.

<sup>13</sup> A nation has integrity as an organism does, though not so stably and firmly. It tends to maintain its social system intact, rejecting, like an organism, what it takes to be foreign tissue. Some nations, rigidly organized in their meanings and values, are relatively impervious to material introduced from outside or inside the system. Others, in dynamic equilibrium with other nations, are permeable to new meanings and values while still maintaining their integrity. The latter nations are guided by a concept of integrity that includes not only what they are but also what they might be and what all nations might be. It is a humanistic concept of national integrity which unites the particular and the generic, the national and the universal.

### C. THE UNIVERSAL

33. The universal is the essentially human – namely, the creating and developing of each man's individual bodily capacities in and through his meaningful, interactive relations with other persons, social artifacts, and the things of nature. (Prop. 2) The pattern of humanization is universal for all men insofar as they can be called men: it is concrete and individualized, social and natural.<sup>14</sup>

34. The universal human process occurs in a national setting and is not necessarily antithetical to the specific expectations, roles, and institutions that define the sentiment of nationalism. (Props. 3, 18) On the contrary, the universal human process is realized in a particular, singular, individual way.

35. In a class society dominated by an oligarchy, the antagonism between the universal in a people and their nationalistic sentiment arises from three conditions: (a) the material condition of their alienation from the resources, instruments (common artifacts), and processes of production and distribution in their nation; (b) the consequent scarcity or maldistribution of goods and services; and (c) the dominant ideas and ideology of oligarchic government, which reifies and idolizes the national state and thus leads the people into opposition with another state and ideology. (Props. 4, 5, 6, 9, 11, 18, 19, 20, 33) In this way the frustrated energies of people, who always retain some of their human sympathies, are directed against other ethnic groups, both at home and abroad.

36. In a non-class society, other conditions can operate to make the nationalistic sentiment ascendant over the human – e. g., the tendency of large nations to dominate small ones, the fear of small nations toward large ones, and national rivalry.

37. In all national social systems there is a tendency to reify and exalt the nationalistic sentiments (created, accumulated meanings, roles, institutions) over the universal (the creating of meanings). (Props. 18, 33)

38. So far as they derive their basic identity from their specific, fixed nationalism and not from their generic, developing humanity, members of one nation tend to regard members of another nation as inimical and inhuman.<sup>15</sup> (Prop. 27)

39. So far as they derive their basic identity from their being human, members of one nation tend to regard members of another nation as human also. (Prop. 28)

40. An oligarchic government cannot act in the interest of the universal. (Props. 5, 6, 29, 33) It necessarily fosters exploitation and violence in its intra-national and inter-national relations. (Props. 17, 31)

---

<sup>14</sup> In his *Philosophical Notebooks* Lenin quotes Hegel's »beautiful formula«: »Not merely an abstract universal, but a universal which comprises in itself the wealth of the particular, the individual, the single.« *Collected Works*, Vol. 38. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961, p. 99.

<sup>15</sup> T. W. Adorno, et al., *op. cit.*

41. A democratic government tends to act in the interest of the universal. (Props. 5, 30, 33) It necessarily supports the principle of peaceful coexistence in its intra-national and inter-national relations. (Props. 16, 32)

42. The logical end of oligarchic governments is world-wide hegemony over nations, i. e., a super-nation or a super-national power favoring a minority class. (Props. 5, 27, 29, 31, 38, 40)

43. The logical end of national liberation movements and democratic governments is the cooperation of all nations, the disappearance of all dominant oligarchic groups in nations (i. e. all political exploitation), and the vanishing of divisive national differences in favor of the universal. (Props. 5, 28, 30, 32, 41)

44. The universal pattern of human creating and developing exists (by definition) in all men (Prop. 33) but in many is relatively undeveloped.

45. A major cause of this undevelopment is not nationalism but oligarchic governments (Props. 5, 29) maintained by the active or passive consent of the governed. (Prop. 12)

46. A way to correct the cause of this undevelopment is for the alienated, partially denationalized people of each nation to secure control of the instruments and techniques of production and distribution, the ideas and ideology, and the instruments and techniques of coercion. (Prop. 23) Such control must be political. (Props. 4, 9, 10)

47. Some necessary (but not sufficient) conditions for the success of such action are: (a) sensitivity to and knowledge of the history of the social system – the common meanings and values, the instruments and techniques, the mutual expectations, roles, and institutions – which define that particular nation; and (b) the power to unite denationalized groups around the symbols and ideology of national liberation.



## OPIUM NATIONALISMUS

*Arnold Künzli*

Basel

In dem großen sowjetischen Lehrbuch »Grundlagen der marxistischen Philosophie« findet sich folgende Definition der Nation: »Nationen entstehen durch die Entwicklung der Produktivkräfte, durch die Festigung der wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den Menschen, die ein gemeinsames Territorium bewohnen und die gleiche Sprache sprechen. . . Der Nationalcharakter, die einer Menschengruppe gemeinsamen psychischen Merkmale, sind das Resultat der Bedingungen ihres wirtschaftlichen Lebens. Der Marxismus-Leninismus lehrt, daß die Nation nicht eine Stammes- oder Rassengemeinschaft ist, sondern eine historisch gewordene Gemeinschaft von Menschen, entstanden auf der Grundlage der Gemeinschaft der Sprache, des Territoriums, des wirtschaftlichen Lebens und einiger gemeinsamer Züge der nationalen Psychologie. . .«<sup>1</sup>

Diese Definition der Nation ist so richtig und vor allem auch so falsch wie auch die meisten nicht-marxistischen Definitionen dieses merkwürdig unfaßbaren Phänomens, das uns allein in diesem Jahrhundert an die 50 Millionen Tote gekostet hat, das heute noch – oder wieder – täglich seinen Tribut an Leid und Leichen fordert und von dem wir doch noch immer nicht wissen, was es ist. Es ist noch niemandem gelungen, gültig zu definieren, was »die« Nation ist, und es wird auch niemandem gelingen, denn auch die ausgetüfteltste Definition läßt sich empirisch widerlegen. Gewiß spielt die Ökonomie beim Werden und Sichbehaupten einer Nation eine Rolle – das haben die »bürgerlichen« Nationalismus-Forscher fast immer übersehen –, aber wie wenig sich die Nation auf Ökonomisches reduzieren läßt, beweist allein die Tatsache des Wiedererwachsens zum Teil virulenter nationalistischer Strömungen in »sozialistischen« Staaten. Im übrigen dürfte ein aufgeklärter Marxismus heute doch kaum mehr behaupten

<sup>1</sup> Grundlagen der marxistischen Philosophie. Deutsche Ausgabe, Berlin 1964, p. 402 f.

wollen, die beiden Urmodelle des europäischen Nationalismus – Hel- las und Israel – seien primär aus dem Spiel und Widerspiel ihrer Produktionskräfte entstanden und durch diese geprägt.

Wenn das sowjetische Lehrbuch weiter erklärt, Nationen entstün- den dort, wo Menschen, die ein gemeinsames Territorium bewohnen, die gleiche Sprache sprechen, dann ist das ein Rückfall in den deutschen Idealismus, der – man denke an Herders Sprachnationa- lismus – die Nation von der gemeinsamen Sprache her konzipierte. Nach dieser Theorie gäbe es kaum eine einzige Nation auf der Welt. Jedenfalls wären die Schweiz, Frankreich, Belgien, Jugoslawien, ja vor allem die Sowjetunion selbst keine Nationen, hingegen müsste ganz Lateinamerika eine einzige Nation sein.

Noch absurder ist die These von der Gemeinsamkeit psychischer Merkmale. Diese angebliche Gemeinsamkeit der psychischen Merk- male ist das gefährlichste Metaphysikum der Nationalismustheorien und ein naher Verwandter des Rassismus. Welches sind die gemein- samen psychischen Merkmale eines Leningraders und eines Kirgisen, eines Bayern und eines Preussen, eines Parisers und eines Bretonen? Und was die These anbelangt, diese angeblich gemeinsamen psychi- schen Merkmale seien »das Resultat der Bedingungen ihres wirtschaft- lichen Lebens«: also haben die Bürger sogenannt kapitalistischer Län- der gemeinsame psychische Merkmale, die sie grundsätzlich von Bür- gern sogenannt sozialistischer Länder unterscheiden? Die Weltpolitik wäre um vieles einfacher, wenn das stimmen würde.

Man mag es drehen wie man will: die Nation läßt sich nicht von objektiven Gemeinsamkeiten her definieren. Damit soll nicht ge- leugnet sein, daß solche objektiven Gemeinsamkeiten wie Abstam- mung, Sprache, Religion, Tradition, Sitten, Ökonomie, Interessen, poli- tische Einrichtungen, Erbfeindideologien, Missionsbewußtsein, Terri- torium usw. bei der Nationwerdung und im Nationalbewußtsein (und vor allem – Unbewußtsein) eine von Fall zu Fall verschiedene und verschieden wichtige Rolle spielen, aber es handelt sich dabei doch immer nur um eine sekundäre Rolle. Und vor allem: diese objektiven Kriterien oder Faktoren der Nation sind immer bis zu einem gewissen – meist sehr hohen – Grade ideologisiert, und das heißt falsches Be- wußtsein. Man denke bloß an die Abstammungsmythen, an die nationa- listisch verzerrte Geschichtsdarstellung in den Schulbüchern, an den am Volke Israel orientierten Mythos vom auserwählten Volk, dem man in beinahe jedem Nationalismus begegnet, oder an die Ver- klärung der politischen Einrichtungen zum Zwecke der Schaffung oder Konsolidierung eines Nationalbewußtseins. Im übrigen hat Er- nest Renan mit Recht darauf hingewiesen, daß zu einem solchen Na- tionalbewußtsein auch das Vergessenkönnen gehöre, nämlich das Ver- gessen von nationalen Vorkommnissen – er nennt für Frankreich etwa die Bartholomäusnacht –, die das ideologisierte nationale Selbstbe- wußtsein empirisch in Frage stellen.<sup>2</sup>

Nun gibt es eine Schule – zu nennen wären hier vor allem Ernest Renan und Hans Kohn,<sup>3</sup> – die die These vertritt, eine Nation werde

<sup>2</sup> Ernest Renan: *Qu'est-ce que une Nation?* Paris 1882.

<sup>3</sup> Hans Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, Heidelberg 1950.

nicht durch objektive Faktoren konstituiert, sondern durch einen subjektiven Faktor: durch den politischen Willen einer Gruppe von Menschen, eine Nation zu sein. Diese These ist sehr bestechend und im Prinzip auch weitgehend richtig, aber sie ist einseitig am Beispiel der Französischen Revolution orientiert, der zwar gewiß eine entscheidende Bedeutung in der Genesis des modernen Nationalismus zukommt, die aber gerade für den so besonders virulenten rechtsrheinischen Nationalismus nur sehr bedingt als Modell dienen kann. Manche Nationen sind als Folge von Kriegen und Friedensschlüssen entstanden – man denke an Österreich und Jugoslawien –, ohne daß ein spontaner Wille der Bevölkerung zur Nationwerdung erkennbar gewesen wäre und ohne daß man die Bevölkerung nach ihrem Willen gefragt hätte. So diskutieren denn die Österreicher noch heute darüber, ob sie überhaupt eine Nation sind. Auch gibt es so etwas wie einen Nationalismus aus Gewohnheit: man ist durch das Schicksal zu einem Staat geworden und hat sich mit der Zeit so sehr daran gewöhnt, daß man ein Nationalgefühl oder -bewußtsein zu entwickeln begann, was sich besonders anschaulich etwa bei einem Fußball-Länderkampf zu manifestieren pflegt.

Ähnliches ist von der These zu sagen, die Walter Sulzbach vertritt, wonach der Wille zur nationalen Souveränität, zur Selbstregierung oder Selbstverwaltung, die Nation konstituiert.<sup>4</sup> So steht etwa am Ursprung der Schweizer Eidgenossenschaft der Wille der Waldstätte, keine fremden Richter über sich zu haben. Gewiß ist auch dieser Wille zur Souveränität ein entscheidendes Konstituens der Nation und viel wichtiger als alle objektiven Faktoren. Aber auch er ist nicht das einzig Entscheidende. Vor allem berücksichtigt diese These die zahlreichen irrationalen Faktoren nicht, die beim Entstehen von Nationen und im Nationalismus mitwirken. So kann gelegentlich der Wille zur Macht stärker und entscheidender sein als der Wille zur Souveränität. Und läßt sich ein Nationalismus, der wie etwa derjenige von Charles Maurras sich makaber an einem Kult der Erde und der Toten berauscht, vom »Blut und Boden« der Nationalsozialisten ganz zu schweigen, auf einen Willen zur Souveränität reduzieren?

Es hilft alles nichts: das Metaphysikum »Nation« läßt sich nicht eindeutig definieren und Herbert Lüthy hatte so Unrecht nicht, als er einmal diesen undefinierbaren Begriff der Nation mit den Archetypen der Seele im Sinne der Psychologie C. G. Jungs verglich, deren Zahl unbegrenzt und deren Wesen unbeschreibbar sei, deren dumpfe Gegenwart auf dem Grunde des Unbewußten aber als evident erscheine.<sup>5</sup>

Angesichts dieser ärgerlichen Aporie hat nun der Neopositivismus einen interessanten Versuch unternommen, das Phänomen der Nation einmal von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus, mit Hilfe der sogenannten Systemanalyse und Kommunikationsforschung anzugehen. In seinem Buche »Nationalism and social communication« de-

<sup>4</sup> Walter Sulzbach: *Imperialismus und Nationalbewußtsein*, Frankfurt a. M. 1959.

<sup>5</sup> Herbert Lüthy: *Rehabilitation des Nationalismus?* In: *Der Monat*, Berlin. Nr. 141, Juni 1960.

finiert Karl W. Deutsch<sup>6</sup> die Nation als ein Röhrensystem, in dem Informationen ungehindert hin und her fließen können. Die Nation besteht nach Deutsch im wesentlichen aus Menschen, die dank einer gemeinsamen Geschichte und dabei entwickelten unsichtbaren Vorstellungen von Werten und Normen gelernt haben, miteinander zu kommunizieren, und zwar auf der Grundlage der Komplementarität. Ein wichtiges Kriterium ist dabei die »predictability«, die Möglichkeit der Vorhersage: Die Mitglieder einer Nation zeichnen sich u. a. dadurch aus, daß sie unter einander durch eine größere Zahl von vorhersagbaren Reaktionen verbunden sind als im Verhältnis zu Nichtmitgliedern dieser Nation. Eine Nation wird demnach konstituiert durch das familiäre Vertrauen, das wir Menschen entgegenbringen – zum Beispiel Menschen in der Regierung –, die wir verstehen können, weil wir ihre Reaktionen vorhersagen können. Die Möglichkeit der Vorhersage begründet also die Möglichkeit ungehinderter Kommunikation.

Mit dieser Theorie hat Karl W. Deutsch ebenfalls einen wesentlichen Beitrag zur Erhellung des Phänomens der Nation geleistet, aber auch diese Deutung kann – will sie *die* Deutung sein – letztlich nicht befriedigen. Einmal bleibt sie allzusehr im bloß Formalen, Strukturalen stecken. Man kann ein so unendlich vielgestaltiges Phänomen wie die Nation und den Nationalismus nicht auf gewisse, offenbar als unwandelbar angenommene Strukturen reduzieren, ebenso wie der Charakter einer Großstadt nicht nur durch das unterirdische System ihrer Kanäle und Leitungen gekennzeichnet werden kann. Ein in der Geschichte des modernen Nationalismus so wichtiges Ereignis wie die Französische Revolution läßt sich nicht allein aus Informations- und Kommunikationsproblemen erklären.

Außerdem muß man sich heute fragen, ob nicht zum Beispiel ein Großstädter eines bestimmten Landes mit Großstädtern anderer Länder besser kommunizieren und ihre möglichen Reaktionen richtiger vorhersagen kann als im Verhältnis zur Land- oder Bergbevölkerung der eigenen Nation.

Wir stehen also nach wie vor am Berg und kommen nicht hinüber. Aber wenn es als unmöglich erscheint, eine allgemeingültige Definition des Wesens oder der Struktur der Nation zu finden, dann gilt es, die Frage, mit der wir an das Metaphysikum Nation herangehen, anders zu formulieren. So wäre es vielleicht gegeben, anstatt nach Wesen und Struktur, nach der *Funktion* zu fragen, die Nation und Nationalismus sowohl im Leben des Einzelnen wie im Leben einer sich als Nation verstehenden Wir-Gruppe – das heißt einer Gruppe mit einem Wir-Bewußtsein – spielen. Ein einigermaßen adäquates Verständnis der Phänomene Nation und Nationalismus erscheint vielleicht dann als möglich, wenn wir all das zum Thema Wesen und Struktur Gesagte gebührend berücksichtigen und dann zusätzlich noch die Frage nach der psychischen, gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und ökonomischen Funktion von Nation und Nationalismus stellen. Eine solche Fragestellung schenkt uns die Möglichkeit, einer-

<sup>6</sup> Karl W. Deutsch: Nationalism and social communication, New York 1953.

seits die Nation nicht mehr nur als etwas Statisches, sondern als einen dynamischen – und gelegentlich dialektischen – Prozeß zu verstehen, als etwas, das in ständigem Wandel begriffen ist, und andererseits jede einzelne Nation aus ihrer Besonderheit zu begreifen und nicht durch eine Allgemeingültigkeit beanspruchende Nationalismustheorie zu vergewaltigen und so mißzuverstehen.

Eine solche Fragestellung ermöglicht es nun vor allem, Wesen und Bedeutung des für die soziopolitische Entwicklung bis in unsere Tage wohl schlechthin entscheidenden Bruches in der Entwicklung des europäischen Nationalismus zu erkennen, der sich zeitlich zwischen 1789 und 1806 und – in einem symbolischen Sinne – räumlich zwischen Paris und Jena, mit dem Rhein als Trennungslinie, vollzog. Wenn immer wieder behauptet würde und wird, der moderne europäische Nationalismus sei ein Kind der Französischen Revolution, und zwar sei er mit einem Zwillingbruder auf die Welt gekommen, indem gleichzeitig mit dem Nationalismus auch die bürgerliche, politische Demokratie geboren worden sei und beide so mit eine unzertrennbare Einheit darstellten, dann trifft das – idealtypisch – nur für die linksrheinische Entwicklung zu, denn der rechtsrheinische Nationalismus hat sich weitgehend gerade in heftiger Opposition gegen die Ideen der Französischen Revolution als ein betont unpolitischer und im wesentlichen ademokratischer Nationalismus entwickelt. Die Funktion des Nationalismus links vom Rhein war also, zu mindest auf soziopolitischer Ebene, eine wesentlich andere als diejenige des Nationalismus rechts vom Rheine.

Als sich 1789 in Paris die Versammlung des Dritten Standes konstituierte, kam es zu einer denkwürdigen Debatte. Mirabeau schlug vor, man solle sich »représentation du peuple français« nennen, aber nach einer lebhaften Diskussion darüber, was die Begriffe »peuple« und »nation« bedeuteten, beschloß man, Mirabeaus Vorschlag nicht zu akzeptieren, sondern sich »assemblée nationale« zu nennen. Das war die Geburtsstunde der französischen Nation. Indem die Versammlung sich »Nationalversammlung« nannte, erhob der Dritte Stand – das Bürgertum, die »citoyens«, letztlich das »Volk« – den Anspruch, die Nation als solche zu repräsentieren. Es war also gleichzeitig auch die Geburt der Volkssouveränität – Volk wesentlich als Gegensatz zum bisherigen Souverän, dem absoluten Monarchen verstanden –, und der Gedanke der Volkssouveränität verband sich also mit demjenigen der nationalen Souveränität. Das heißt: die Nation erhielt hier die Funktion einer Integrationsideologie, sie grenzte einerseits das Gebiet ab, innerhalb dessen die Volkssouveränität wirksam werden konnte, und sie verlieh dem neuen Souverän ein mehr oder weniger emotional bestimmtes Bewußtsein eines besonderen Wertes und einer besonderen Mission. Die »liberté, égalité, fraternité« drapierte sich mit der Trikolore und erhielt von ihr eine besondere Weihe. Es war nicht eine »liberté, égalité, fraternité« schlechthin, sondern eine französische, und sie mußte französisch sein, wollte sie eine überschaubare »kommunizierende« Wir-Gruppe so integrieren, daß diese Wir-Gruppe sich tatsächlich als eine freie, gleiche und brüderliche empfinden konnte. Auch so blieben ja innerhalb der Nation noch ge-

nügend rabiate Gegner des Prinzips der Volkssouveränität, die diesen Integrationsprozeß zu sabotieren suchten, und je stärker der Desintegrationsdruck, umso mehr gewannen Nation und Nationalismus als Integrationsfaktoren an Bedeutung. Mit dem Resultat, daß das Prinzip der Volkssouveränität bald einmal in einen gefährlichen Konflikt geriet mit seinem Zwillingsbruder, dem Prinzip der nationalen Souveränität: die Nation begann sich vom Volke zu emanzipieren, sich ihm gegenüber zu verselbständigen, und von da war es dann nicht mehr weit bis zur Vergewaltigung des Volkes und seiner Souveränität im Namen der Nation und ihrer Souveränität. Es kam hinzu, daß die Revolution ja nicht eine politische tabula rasa vorgefunden hatte, sondern sich innerhalb einer bestimmten politischen Tradition vollzog und so u. a. unbewußt auch manches vom Absolutismus und Imperialismus der früheren dynastischen Herrschaft erbt. Das Ende vom revolutionären Lied hieß dann – Napoleon.

Und mit Napoleon wechseln wir nun über den Rhein. Die Französische Revolution ist von vielen der »größten« Geister Deutschlands – man denke an Kant, Fichte, Hegel – zunächst begeistert begrüßt worden. Aber als ihre Ideen dann in den Militärstiefeln Napoleons ins deutsche Land gestampft kamen, zu den Klängen einer den »jour de gloire« der französischen Nation verkündenden Marseillaise und hinter dem wehenden Banner eines imperialen Messianismus, begann die Stimmung in Deutschland sich zu wandeln. Das Jahr 1806 markierte den entscheidenden Wendepunkt, nicht nur der deutschen, sondern vielleicht überhaupt der neueren europäischen Geschichte: Napoleon schlug die Preußen bei Jena, es war das Ende des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation. Und ein Pyrrhussieg der Französischen Revolution, denn den Augen der gedemütigten Deutschen präsentierte sich diese nun bloß noch in Form des Despotismus Napoleons und der Soldateska seiner Okkupationstruppen. 1806 verwandelte sich für die Deutschen die institutionalisierte Form der politischen Demokratie, deren Theorie die Aufklärung ausgearbeitet und deren Praxis die Revolution verwirklicht hatte, in die Ideologie des Erbfeindes und man begann nach einer Gegenideologie zu suchen, mit der man jene wirksam bekämpfen und seine eigene Identität und Authentizität finden konnte.

Denn ein »Deutschland« gab es damals nur noch dem Namen nach, das Heilige Römische Reich deutscher Nation war seit dem Westfälischen Frieden nicht einmal mehr ein Papiertiger. Deutschland war zersplittert in hunderte von Reichsständen, in mehr oder weniger souveräne Dynastien, und beherbergte in seinen Grenzen zwei Großmächte – Preußen und Bayern –, die ein schier unüberwindliches Hindernis auf dem Wege zu einer deutschen Einheit, zu einer deutschen Nation darstellten. »Deutsches Reich und deutsche Nation sind zweierlei Dinge« hatte Friedrich Schiller schon 1801 ausgerufen, und allenthalben wurde laute Klage geführt über das Fehlen eines deutschen Nationalbewußtseins.

Auch ein Hegel hatte sich an die nationale Klagemauer gestellt, um die Deutschen zu beschwören, endlich eine Nation zu werden. In seiner schon 1801/1802 verfaßten, später von den Nationalsoziali-

sten propagandistisch ausgewerteten »genialen und großartigen« (Carl Schmitt) Schrift über »Die Verfassung Deutschlands«, diesem ersten Manifest des deutschen Machtstaatsgedankens, das dem deutschen Nationalismus die philosophische Weihe gab, forderte Hegel die Anwendung von Gewalt, um die Einheit der deutschen Nation herzustellen: »Der gemeine Haufen des deutschen Volks nebst ihren Landständen, die von gar nichts anderm als von Trennung der deutschen Völkerschaften wissen, und denen die Vereinigung derselben etwas ganz Fremdes ist, müßte durch die Gewalt eines Eroberers in eine Masse versammelt, sie müßten gezwungen werden, sich zu Deutschland gehörig zu betrachten.«<sup>7</sup>

Dann kam der Wendepunkt von 1806. Fichte hielt seine »Reden an die deutsche Nation«, in denen er dem späteren deutschen Befreiungskrieg gegen Napoleon die Ideologie des »Urvolks« schenkte, seien die Deutschen doch »ein Urvolk, das Volk schlechtweg«, in dem sich das Göttliche offenbare, denn es sei offenkundig, »daß nur der Deutsche . . . wahrhaft ein Volk hat, . . . und daß nur er der eigentlichen und vernunftgemäßen Liebe zu seiner Nation fähig ist.«<sup>8</sup> Den Boden für diese ausschließliche »völkische« Konzeption der Nation hatte Herder vorbereitet, als er mit seinen Volksliedersammlungen den Deutschen – und den Slawen! – dazu verhelfen wollte, ein Volksbewußtsein zu entwickeln, bloß daß Herder noch nicht von einem militanten, machstaatlichen Nationalismus vergiftet war, sondern aus dem Geiste des Humanismus jedem Volke das gleiche Recht auf seine Eigenart zubilligte.

Dieser kurze Exkurs in die Historie war notwendig, um aufzeigen zu können, daß der Nationalismus rechts vom Rheine eine wesentlich andere Funktion ausübte als derjenige der Französischen Revolution. In Frankreich spielte der Nationalismus – ursprünglich jedenfalls – die Rolle einer Integrationsideologie im Dienste von Volkssouveränität und politischer Demokratie, und das heißt letztlich im Dienste der politischen Freiheit. In Deutschland entstand der Nationalismus als Gegenbewegung gegen eben diese Ideale der Französischen Revolution, erhielt dadurch einen antidemokratischen und antiwestlichen Akzent und übernahm die Rolle einer Integrationsideologie im Dienste nicht der inneren, politischen, institutionalisierten Freiheit und Souveränität des Volkes, sondern der äußeren Befreiung vom Joch Napoleons, als deren erste Bedingung er die Schaffung eines völkischen Zusammengehörigkeits-Bewußtseins und damit der Einheit der Nation auf völkischer Grundlage postulierte. Mit anderen Worten: die Funktion des deutschen Nationalismus war es nicht, innere Freiheit zu ermöglichen und zu garantieren, sondern äußere deutsche Nationalismus bis zur heutigen Diskussion über die Wiedervereinigung Deutschlands treu geblieben. (Man erinnere sich an die empörte Reaktion in Deutschland, als Karl Jaspers seinen damaligen Landsleuten – er hat inzwischen den Bruch mit ihnen vollzogen und ist Schweizer geworden – ins Gewissen redete, der Primat gehöre der Freiheit, nicht der Einheit.) Und eine zweite, entscheidende Wand-

<sup>7</sup> Hegel: Politische Schriften, hgg. v. Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1966, p. 138 f.

<sup>8</sup> Fichte: Reden an die deutsche Nation, Leipzig 1945, p. 138 ff.

lung der Funktion des Nationalismus hat sich vollzogen: trotz aller späteren Entartungen zu einem revolutionären Mystizismus ist der französische Nationalismus dank seiner Geburt aus dem Geiste der Aufklärung und seiner engen Verwandtschaft mit der politischen Demokratie einem rationalen politischen Prinzip verpflichtet geblieben, während der deutsche Nationalismus sich auf so Irrationales und Unpolitisches wie das »Urvolk« und den »Volksgeist« gründete, was seine perversen Nachfahren dann bald einmal zum Mythos vom reinen arischen Blut biologisieren sollten.

Und noch ein Letztes zur Funktion des deutschen Nationalismus. Der weitgehend durch Napoleon provozierte antidemokratische, antiwestliche Affekt, dem er die Ideologie lieferte, war gleichzeitig auch ein antipolitischer schlechthin. Politik, das war eben jenes Rationale, von dem man sich durch den Rückzug in den völkischen Irrationalismus abgrenzen wollte. Der deutsche Nationalismus war die Ideologie, mit deren Hilfe das deutsche Volk seine nationale Identität und Authentizität jenseits von allem Rationalen, im Unpolitischen begründen wollte. Keiner hat das besser gesehen und klarer formuliert als Thomas Mann in seinen berühmt-berühmten »Betrachtungen eines Unpolitischen«, die er 1918, also noch in seiner deutschnationalen Periode, verfasste: »Fort also mit dem landfremden und abstoßenden Schlagwort 'demokratisch'! Nie wird der mechanisch-demokratische Staat des Westens Heimatrecht bei uns erlangen. Man verdeutsche das Wort, man sage 'volkstümlich' statt 'demokratisch' – und man nennt und erfasst das genaue Gegenteil: denn deutsch-volkstümlich, das bedeutet 'frei' nach innen und nach außen, aber es bedeutet nicht 'gleich' . . .«<sup>9</sup> »Das geistige, nationale Leben vom politischen zu trennen und wohl zu unterscheiden ist aber eine durchaus deutsche, eine kantische Art zu trennen und zu unterscheiden . . .«<sup>10</sup> »Der politische Geist, widerdeutsch als Geist, ist mit logischer Notwendigkeit deutschfeindlich als Politik . . .« Die Politik sei dem deutschen Wesen fremd und giftig. Er sei tief überzeugt, daß das deutsche Volk die politische Demokratie niemals werde lieben können, aus dem einfachen Grund, weil es die Politik selbst nicht lieben könne und weil der vielverschrieene Obrigkeitsstaat die dem deutschen Volk angemessene, zukünftliche und von ihm im Grunde gewollte Staatsform sei und bleibe.<sup>11</sup> Diese antipolitische Funktion des deutschen Nationalismus, die Geist und Politik radikal trennte, hat wesentlich dazu beigetragen, daß das Volk der Dichter und Denker auch das Volk von Auschwitz wurde. Sie wirkt auch heute noch nach, bis in die gegenwärtigen Studentenunruhen hinein, in denen die Avantgarde einer neuen Generation deutscher Jugend, wie Deutschland sie noch nie gesehen hat, unter dem Eindruck der Schuld der Väter eine radikale Politisierung des geistigen Lebens verlangt, um von einer negativen Avantgarde der Professorenschaft zur Antwort zu erhalten, Politik habe an Universitäten nichts zu suchen . . .

<sup>9</sup> Thomas Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt a. M. 1956, p. 270.

<sup>10</sup> aaO., p. 262.

<sup>11</sup> aaO., p. 22.



Mit alledem sollte auf einem umgrenzten Gebiete des Soziopolitischen demonstriert werden, was mit der These gemeint ist, die Phänomene Nation und Nationalismus von ihrer Funktion her anzugehen. Aber diese Methode bleibt in ihren Anwendungsmöglichkeiten nicht auf das Gebiet des Soziopolitischen beschränkt. So wäre es etwa höchst wünschenswert, daß einmal auch – auf undogmatische Weise – untersucht würde, welche Funktionen die verschiedenen Nationalismen auf dem Gebiete des Sozioökonomischen ausübten und ausüben. So fehlt etwa bis heute eine wissenschaftliche und philosophische Analyse des Themas »Klasse und Nation«, dem ja auch Marx viel zu wenig Beachtung geschenkt hat. Aber hier soll zum Schluß noch auf ein weiteres Anwendungsgebiet hingewiesen werden, dem eine nicht minder wichtige Bedeutung zukommt – wobei man sich freilich vor den Gefahren einer Verabsolutierung hüten muß –, nämlich auf das Gebiet des Psychischen. Denn der Nationalismus übt auch im Leben des Einzelnen eine wichtige Funktion aus, und von da her auch kollektivpsychisch im Leben von Gruppen.

Um es gleich zu sagen: auf Grund der bisherigen Geschichte gewinnt man den Eindruck, daß der Einzelne durch den Nationalismus psychisch überfordert wird. Ein Nationalismus mag politisch oder gesellschaftlich noch so konstruktiv intendiert sein – er verwandelt sich im Einzelnen, da er eine ungeheure Verführung darstellt, in einer infantilen Unmündigkeit zu verharren, fast immer bis zu einem gewissen Grade in etwas Destruktives. Und vom Einzelnen aus wirkt dieses Destruktive dann auf die Gruppe, die ganze Nation zurück. Paradebeispiel ist die Entwicklung des Nationalismus in der Französischen Revolution.

Es scheint im Menschen eine Art primitiver Schutzmechanismus zu funktionieren, der ihn seine Identität dadurch zu bewahren hilft, daß er »fremd« mit »minderwertig« identifiziert. Indem ich das Fremde herabsetze, banne ich die Gefahr, daß es mein Selbstbewußtsein in Frage stellen könnte. Und je unsicherer mein Selbstbewußtsein oder – aus welchen Gründen auch immer – je gefährdeter meine oder meiner Wir-Gruppe Existenz ist, umso mehr neige ich dazu, das Fremde, den Fremden, die fremde Gruppe herabzusetzen, was bis zur Verteufelung des Fremden führen kann. Die Fremden, das sind – schon in Platos »Staat« – die Barbaren. Das Wort »barbaros« kommt sehr wahrscheinlich von der als »blablabla« empfundenen unverständlichen Sprache der Fremden her. Der Fremde ist allein schon deshalb minderwertig, weil er eine uns unverständliche Sprache spricht, und das heißt: überhaupt nicht spricht. Es sind unwissende Primitivlinge: die Slawen nennen die Deutschen ja heute noch »die Stummen«, »nijemci«. Etymologisch sind die Deutschen also für die Slawen heute noch Barbaren . . .<sup>12</sup> Schon Herder hatte festgestellt, es sei bald einmal das Wort natürlich geworden: »Wer nicht mit und aus uns ist, der ist unter uns! Der Fremdling ist schlechter als wir, ist Barbar . . . Er ist Barbar, er redet eine fremde Sprache . . .«<sup>13</sup>

<sup>12</sup> S. dazu Hans Kohn, aaO., p. 26.

<sup>13</sup> Herder: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Berlin 1789<sup>2</sup>, p. 130 f.

Wie nun dieser Verteufelungsmechanismus funktioniert, das zeigt äußerst anschaulich ein Test mithilfe der Methode der sogenannten »seriellen Reproduktion«, der in Amerika durchgeführt wurde. Man hat einer Versuchsperson den Inhalt einer Photographie beschrieben, die sie selbst aber nicht zu sehen bekam. Diese erste Versuchsperson erzählte dann alles, was sie von diesem Bilde wußte, einer zweiten Versuchsperson. Die zweite erzählte was ihr die erste gesagt hatte einer dritte und so weiter, was sich über eine Kette von sieben Versuchspersonen fortsetzte. Die Photographie nun zeigte eine Szene in einer Untergrundbahn, in der zwei Passagiere miteinander sprechen: einer davon ist ein Neger, der andere ist ein Weißer in Arbeitskleidung. Der Weiße hält in seiner linken Hand ein offenes Rasiermesser. Es ergab sich nun, daß in mehr als der Hälfte der Experimente das Rasiermesser bei der letzten Reproduktion in der Hand des Negers lokalisiert war. In einigen Fällen wurde sogar gesagt, der Neger fuchtelte mit dem Rasiermesser herum oder bedrohte den Weißen damit.<sup>14</sup>

Es geht hier nicht nur um das amerikanische Rassenproblem, denn der Rassismus ist ja nur eine Sonderform jenes emotionellen Komplexes, den wir als militanten Nationalismus bezeichnen. Derselbe Test ergäbe in anderen Ländern wohl durchaus ähnliche Ergebnisse, würde man statt des Weißen einen Bürger des betreffenden Landes und statt des Negers den Bürger eines anderen Landes zeigen, dem jenes mit nationalistischen Vorurteilen begegnet. Die Macht dieses Vorurteils in und über uns kann uns also dazu verführen, die Welt auf den Kopf zu stellen, schwarz für weiß und weiß für schwarz anzusehen, den Mörder als Ermordeten und den Ermordeten als Mörder zu identifizieren. Es ist die uralte Geschichte vom Splitter im eigenen Auge und von dem Balken im Auge des Nächsten, bloß gewissermaßen kollektiviert. Ein Teil des Problems des Bösen.

Da jeder Nationalismus primär in dieser oder jener Form die Funktion hat, eine Wir-Gruppe von einer fremden Gruppe abzugrenzen, ihr so zu ihrer Identität und Authentizität zu verhelfen, und da die Menschen dazu neigen, Fremdsein mit Minderwertigkeit zu identifizieren – und das heißt, um mit C. G. Jung zu sprechen, unbewußt den »Schatten« ihrer eigenen Minderwertigkeit und Schuld auf den Fremden zu projizieren –, bietet sich der Nationalismus als das ideale, stets gebrauchsfertige schmerzstillende Mittel für den chronisch am Identitätsmangel Erkrankten an. Der Nationalismus ist die wirksamste Pille gegen das Leiden des Menschen daran, kein totaler Mensch zu sein, und gegen die Pein seines täglichen Erlebnisses eigener Schuld. Er verteufelt den Fremden, um mir zu suggerieren, mir selbst weniger fremd zu sein und dem Heiligen näher zu stehen. Er ist das Medikament par excellence gegen die Selbstentfremdung. Je fremder mir der Andere ist, umso vertrauter bin ich mir.

Freilich – die Pille des Nationalismus heilt nicht, sie betäubt nur. Sie ist, wenn das Ich sich mit einer Wir-Gruppe identifiziert, ein

<sup>14</sup> S. dazu Otto Klineberg: Die menschliche Dimension in den internationalen Beziehungen, Bern 1966, p. 52.

»Opium des Volkes«. Oder in der Sprache der Philosophie: falsches Bewußtsein. Wie schon Marx gesehen hat, kann ein solches falsches Bewußtsein auch einmal eine temporär positive gesellschaftliche – und man müßte hinzufügen: psychische – Funktion haben, aber von Dauer ist diese positive Wirkung nicht, da sie den Menschen zum Unmündigbleiben verurteilt. Auch kann in den friedfertigsten, idyllischsten Nationalismus über Nacht der Teufel fahren und ihn in eine unmenschliche Perversität verwandeln. (Man hat es kürzlich in der Schweiz erlebt, wo es zu einer Explosion primitivster, faschistoide Züge aufweisender nationalistischer Emotionen gekommen ist, deren Objekt die italienischen Gastarbeiter waren.) Die Aggressivität und Perversität des Nationalismus nimmt in demselben Maße zu wie das Entfremdungs- und Unsicherheitserlebnis eines Einzelnen oder einer Wir-Gruppe. Je schlimmer der Schmerz, umso größer muß die Opiumdosis sein, ihn zu stillen. Aber dieses Opium wirkt letztlich nicht integrierend, sondern zerstörend. Wo die Dosis zu stark wird, wird der Rausch der Ersatzidentität selbstzerstörerisch. Ich kann in meinem unbewußten Bestreben, durch die Abwertung des Fremden mich selbst aufzuwerten und innerlich wie äußerlich zu sichern, alles Maß verlieren und den Fremden so sehr verteufeln, daß er mir schließlich nur noch als eine furchterregende Fratze erscheint, von der ich mich erst recht bedroht fühle. Das Ende vom Lied ist der paranoische Amoklauf, wie wir ihn am Beispiel Deutschlands in der ersten Hälfte dieses Opiaten-Jahrhunderts erlebt haben. Bei alledem stehen das Ich und die Wir-Gruppe in einem Wechselverhältnis, das freilich mehr einem *circulus vitiosus* als einem dialektischen Prozeß gleicht. Der moderne Nationalismus ist im wesentlichen – man denke an die oben beschriebene Entwicklung in Frankreich und Deutschland – als eine Integrationsideologie von Wir-Gruppen entstanden, die infolge äußerer geschichtlicher Umstände und innerer sozioökonomischer und politischer Entwicklungen in besonderem Maße ungesichert, ungeformt, uneinheitlich, ihrer selbst unbewußt waren und deshalb in besonderem Maße an einem Mangel an Identität und Authentizität litten und der Selbstbestätigung und Selbstrechtfertigung – meist überkompensiert durch eine Missionsbewußtsein – bedurften. Um dieses Selbstbewußtsein der Nation schaffen zu können, appellierte die Wir-Gruppe der Nation an das Selbstbewußtsein des Einzelnen und mobilisierte so in extremis das Selbsterhaltungs- und Identitätsstreben des Ich. Die Ungesicherheit des Wir ließ auch das Ich sich ungesicherter fühlen, was die Tendenz dieses Ich verstärken mußte, im Wir Schutz, Sicherheit, Geborgenheit, Identität zu suchen und so das Wir-Bewußtsein, das Nationalbewußtsein zu übersteigern. Was als legitimer Versuch begann, eine Nation zu bilden und von anderen Nationen abzugrenzen, endete so im allgemeinen Opiumrausch und nationalen Amoklauf. Was mit der Intention begonnen wurde, einen nationalen Rahmen zu schaffen, innerhalb dessen es einem souverän gewordenen Volke möglich wurde, seine politische Verantwortung wahrzunehmen und sich selbst zu verwalten, endete in einer allgemeinen Flucht in die Verantwortungslosigkeit und in ein Vergewaltigen des Fremden.

Der Nationalismus ist eine permanente Verführung zur Verantwortungslosigkeit. Und hier kommt die Philosophie mit ins Spiel, die – man denke an Rousseau, Herder, Fichte, Hegel – bei der ideologischen Begründung des modernen Nationalismus eine so hervorragende Rolle gespielt hat. Philosophie hat es wesentlich mit dem Allgemeinen zu tun, sie operiert mit Abstraktionen. Damit kommt sie auf ideale Weise dem Nationalismus entgegen, der sich ja auch nicht um den konkreten einzelnen Menschen der eigenen oder einer fremden Gruppe kümmert, sondern nur von allgemeinen, abstrakten Menschen spricht: »die« Deutschen, »die« Franzosen, »die« Russen. Auf die Gefahren, die darin liegen, hat der Mythologe und humanistische Seelenforscher Karl Kerényi in einem unmittelbar nach Kriegsende an einen deutschen Dichterfreund gerichteten Briefe über das »Lob des Konkreten« hingewiesen. Die Abstraktion, so meinte er, sei zwar notwendig, und der Humanismus selbst beruhe auf abstrakten Begriffen wie denjenigen der Menschheit und des Menschentums. Aber die Abstraktion allein führe nie zum Humanismus, könne hingegen zu etwas ganz Anderem führen: »Die Stadt als Punkt auf der Landkarte, den man ausradiieren kann, ist das sehr praktische Ergebnis einer Abstraktion . . . Der Mann der Abstraktion kommt und radiert. Er denkt die Körper nicht. Nicht die zuckende, leibliche Wirklichkeit . . . Was ist der Jude? Ein abstrakter Begriff. Und was wurde die Abstraktion in Leuten, in denen nichts das gesunde Gleichgewicht zum abstrakten Denken hielt? Massenmord . . . Mit dem 'Menschen', der lediglich das Ergebnis einer Abstraktion ist, kann man alles machen.«<sup>15</sup>

Der konkrete Einzelne also, der mich anblickt und anspricht und der eine Antwort von mir erwartet, für den ich Verantwortung übernehmen muß, löst sich auf im Schmelztiegel des Allgemeinen, in den wir ihn, versehen mit einer nationalistischen Etikette – »die Deutschen«, »die Amerikaner«, »die Neger«, »die Juden« – hineinwerfen. Diese nationalistische Etikettierung im Geiste der Abstraktion wirkt in einem negativen Sinne enthemmend und verführt den Einzelnen dazu, alle Verantwortung, die er ja nur konkret, nicht abstrakt, wahrnehmen kann, auf die weitere Abstraktion »Nation« abzuschieben, so wie es Hans Kelsen einmal beschrieben hat: »So wie der Primitive zu gewissen Zeiten, wenn er die Maske des toten Tieres, das ist seines Stammgötzen, vornimmt, alle Ausschreitungen begehen darf, die sonst durch strenge Norm untersagt sind, so darf der Kulturmensch hinter der Maske seines Gottes, seiner Nation oder seines Staates alle jene Instinkte ausleben, die er als einfaches Gruppenglied . . . ängstlich zurückdrängen muß . . . während man den einzelnen als solchen in keiner Weise für legitimiert erachtet, andere zu zwingen, zu beherrschen oder gar zu töten, so ist es doch sein höchstes Recht, dies alles im Namen Gottes, der Nation oder des Staates zu tun . . .«<sup>16</sup> Das heißt: ich brauche das Böse in mir nur mit dem Namen meiner Nation zu etikettieren, dann wird es zu einem positiven Wert. Umgekehrt lasse ich mich nicht mehr von einer an ethischen Normen orientierten Be-

<sup>15</sup> Karl Kerényi: Humanistische Seelenforschung, München – Wien 1966, S. 388 f.

<sup>16</sup> Hans Kelsen: Aufsätze zur Ideologiekritik, hgg. v. Ernst Topitsch, Neuwied a. Rh. 1964, S. 36.

urteilung von gut und böse leiten, sondern ersetze diese durch eine nationale Gruppenmoral (oder auch Klassenmoral: dies zum Thema Klasse und Nation), die mir das persönliche Gewissen ersetzt und mir ethische Konflikte erspart: die Frage ist nicht mehr, ob man gut oder böse, sondern bloß noch, ob man amerikanisch oder unamerikanisch, deutsch oder undeutsch ist. Die nationale Etikette wird zum moralischen Alibi. Das Allgemeine triumphiert über das Besondere, das Abstrakte über das Konkrete, die Unverantwortlichkeit über die Verantwortung.

So könnte man den Nationalismus, der ja historisch wesentlich eine Folge der Desintegration der mittelalterlichen religiös-politischen Ordnung und bis zu einem gewissen Grade eine Säkularisation religiösen Glaubens ist, in seiner militanten Form als die moderne Religion eines unmündigen Menschen bezeichnen, der dem Staate zurechnet, was ihm als Verantwortung und Schuld zugerechnet werden müßte. Die Funktion dieses Nationalismus ist, auf psychischer Ebene, den Menschen im Stand der Unzurechnungsfähigkeit zu erhalten. Oder im Stand der Unmündigkeit. So gesehen ist der Nationalismus eine der wirksamsten Gegenbewegungen gegen die Aufklärung, weitet man diesen Begriff vom politischen auf das Individuelle aus. Oder um es mit aktuellen Begriffen zu sagen: dieser Nationalismus ist einer der verzweifeltsten Versuche des Menschen, das Leiden an der Entfremdung mit dem Mittel der Ideologie zu heilen. Umgekehrt: da es noch lange nicht ausgemacht ist, ob das, was wir heute unter Entfremdung verstehen – und wir haben seit Marx den Wirkungsbereich der Entfremdung wesentlich erweitert – zum Wesen des Menschen gehört oder mehr nur die Erscheinung eines geschichtlichen Entwicklungsprozesses ist, bleibt der Nationalismus auf absehbare Zeit das stets griffbereiteste Opium des Einzelnen und des Volkes, das uns ständig dazu verführt, in Rauschzustände zu flüchten, die für uns und für andere letztlich immernur neue Zerstörung zur Folge haben können.

Aber wenn wir auch noch kein Mittel gefunden haben, die Entfremdung zu überwinden – gibt es wenigstens ein Mittel, sie daran zu hindern, sich des Opiums des Nationalismus zu bedienen? Einem Süchtigen muß man das Mittel zur Befriedigung seiner Süchtigkeit wegnehmen. Die einzige Möglichkeit wäre, auf unserer völlig entdeckten, überschaubar, dank der Technik kleiner gewordenen und durch die Atombombe global bedrohten Erde auf die Entwicklung eines globalen Wir-Bewußtseins hinzuwirken, um einsehen zu lernen, daß die legitime Grundintention des Nationalismus, mit Hilfe eines *partikulär-nationalen Wir-Bewußtseins* Geborgenheit, Schutz, Sicherheit, Identität zu finden, in einer revolutionär veränderten Situation obsolet und unverwirklichbar geworden ist und diese legitime Grundintention heute nur noch an einem *globalen Wir-Bewußtsein* orientiert sein kann. Das ist freilich ein vorläufig noch unerreichbar erscheinendes Fernziel, das man zwar im Auge behalten muß, über dem man aber das Nahziel nicht vergessen darf, zumindest – als Europäer – das bisher bloß auf die *Nation* konzentrierte Wir-Denken und -Fühlen auf die Wir-Gruppe »Europa« zu konzentrieren. Auch über die Grenzen des Ost-West-Schismas hinweg, das ja seit langem ebenfalls alle An-

zeichen einer Ideologisierung – im Sinne eines falschen Bewußtseins – aufweist. Zwar besteht dabei die Gefahr, daß wir unsere nationalistische Emotionen von der Nation auf »Europa« übertragen und so nur wiederum den Teufel mit Beelzebub austreiben, aber angesichts des lamentablen Bewußtseinszustandes, in dem wir uns in Sachen »Europa« befinden, erscheint diese Gefahr vorerst noch als negative Utopie. Man würde ihr begegnen können, wenn man von allem Anfang an unmißverständlich darauf hinweisen würde, daß das Nahziel »Europa« in einer dialektischen Beziehung zum Fernziel »Eine Welt« steht und Europa vor allem auch die sogenannte »Dritte Welt«, an der es sich so sehr versündigt hat, als seinen Bruder betrachten muß.

Gewiß – man kann die Schultern zucken und ausrufen: »Utopie!« Aber wenn wir uns nicht »utopisch« erscheinende Ziele stecken, mit denen wir eine Gegenwart transzendieren, die jeden Augenblick in die Praxis einer nur allzugut vorstellbaren Schwarzen Gegenutopie umschlagen kann – Vietnam und Griechenland sind da unübersehbare Menetekel –, dann bleibt als Alternative nur die Weisheit eines Candide übrig: »il faut cultiver notre jardin«.

## NATIONALISME ET INTERNATIONALISME

*Ljubomir Tadić*

Beograd

### I

La récente « crise linguistique » dont a souffert notre pays et le conflit israélo-arabe nous ont rappelé sans ménagement que le nationalisme est de nouveau un thème actuel, l'une des obsessions spirituelles et des préoccupations politiques les plus aiguës du temps et du monde aliéné dans lequel nous vivons.

La question qui se pose ici est la suivante: les philosophes peuvent-ils énoncer un avis sensé sur ce thème, davantage, *doivent-ils* en parler, le nationalisme, est-il un thème, une réalité qui les concernent?

La réponse à cette question sera fonction du rapport établi entre philosophie et vie pratique.

Si la tâche de la philosophie est de s'élever au-dessus de la mêlée, du cauchemar quotidien, elle doit se retirer dans les régions où l'esprit est présent, se consacrer à la contemplation et « abandonner le monde à ses folies ». Si elle veut se garder de tout contact avec ce qui est bouillonnade et conflit, elle doit laisser les passions bouillonner dans la marmite de la sorcière, dans le chaudron de la vie civique. Mais si elle adopte cette attitude avec esprit de conséquence, la philosophie doit avouer en même temps que la vie et l'histoire humaine tout entières sont une folie, un non-sens, à l'exception peut-être de ce qui se passe dans l'empire autonome de l'esprit.

Cette position de la philosophie, est renforcée si l'on envisage le nationalisme, en tant que réalité de la vie pratique, comme relevant sous sa forme la plus haute des sphères *irrationnelles* de la conscience humaine. En effet, le nationalisme apparaît sous des formes quasi pathologiques, accompagnées d'explosions de haine et d'obsessions.

Cependant, cette position oublie que l'ingérence de la philosophie dans les problèmes laïques ne doit en aucun cas signifier une identification avec la fausse pratique ou la fausse conscience. La philosophie ne tient pas à s'intégrer à n'importe quelle *campagne*. Il lui reste une seule possibilité, celle d'employer ses forces spirituelles à comprendre

cette pratique, puis à la critique de l'hauteur de ses principes. En d'autres termes, la philosophie peut rester laïque, tout en évitant de choir dans la toile d'araignée des illusions du monde aliéné à lui-même.

Si le nationalisme n'est pas pour eux un thème et encore moins une réalité spécifique, les philosophes, surtout les philosophes marxistes, peuvent cependant et même doivent aborder ce thème et cette réalité. La nature de la chose fait toutefois que les philosophes parlent ici le langage de l'entente internationale, le langage de l'intérêt humain universel, et non de l'intérêt particulier.

## II

Cet exposé n'a pas pour but d'entrer dans les détails de la notion de *nation*, de la «question nationale», mais de définir le nationalisme en tant qu'idéologie, et de situer l'internationalisme par rapport à cette idéologie. Mais si l'on veut traiter sérieusement ce problème crucial, il faut examiner au préalable certains problèmes fondamentaux se rapportant à la nation et à la conscience nationale.

Dans sa signification originale, le mot nation, qui vient du latin «natio» (famille, tribu, peuple) désigne une communauté de parents. Si la notion de nation reposait sur le critère de la consanguinité, les nations existeraient depuis la formation des conglomérats de communautés consanguines. C'est sur ce trait qu'insistent les chercheurs d'obédience nationale, qui identifient la conscience nationale à l'appartenance et au sentiment ethniques. Mais ce critère s'est révélé très sujet à caution, notamment du point de vue de la conscience nationale. Dans l'antiquité, il existait des communautés de sang, mais ce facteur n'a joué pendant longtemps dans les rapports des polis hellènes, que le rôle médiocre qui est encore le sien dans les rapports entre les Etats modernes, et même à l'intérieur de ces Etats.<sup>1</sup> Avec la consanguinité anthropologique, on cite souvent, comme trait essentiel de la nation, la communauté de langue. Cependant, les Serbes et les Croates ont une langue commune; les Anglais, les Irlandais et la plus grande partie des Américains des USA et du Canada aussi, de même que les Norvégiens et les Danois, tout en constituant des nations différentes. La communauté de religion peut également jouer un rôle, mais inversement, des hommes appartenant à des religions différentes peuvent constituer une seule et même nation. Mais la différence de religion a joué dans certains cas historiques un rôle considérable, si ce n'est décisif, dans la différenciation nationale.

Comme ces quelques mots le montrent, la notion de nation, sociologiquement parlant, est extrêmement amorphe, et l'on ne s'étonnera pas qu'elle dissimule des significations variées très difficiles à définir avec précision. C'est une entreprise dans laquelle a échoué un maître

<sup>1</sup> «Il va de soi que l'appartenance «nationale» ne doit pas avoir pour base la communauté réelle de sang: les «nationalistes» particulièrement radicaux sont justement souvent d'origine étrangère». (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, II Halbband, Tübingen 1956, p. 528)



de la définition sociologique comme Max Weber, dont le traité sur la nation, dans sa grande œuvre «Economie et société» (Wirtschaft und Gesellschaft) est resté inachevé. Ce que l'on en retiendra d'important, c'est que, comme le dit Weber, la nation et la conscience nationale appartiennent à ce que l'on appelle des «sphères de valeur», et se révèlent spécifiquement solidaires des autres nations, en dépit des variations que peut subir ce sentiment dans certaines couches ou classes sociales.<sup>2</sup>

La nation peut se définir comme une création naturelle en même temps que sociale. Les conditions historiques et sociales décideront de la domination d'un élément ou de l'autre. Cependant, il est certain que la conscience nationale n'existait pas au moyen âge, à l'époque de Charlemagne et du Saint empire romain germanique, en dépit du nom qu'il portait. Elle n'existait pas non plus sous la monarchie Nemanjić en Serbie, ni sous le roi Tomislav en Croatie: ce qui liait les créations politiques de l'époque, ce n'était pas la conscience nationale, mais la religion.

Considérant ce qui vient d'être dit, on peut avancer que la nation est une catégorie historique. Cependant, son développement est différent d'un peuple à l'autre: rapidement parvenu à maturité dans certains cas, dans d'autres, il se révéla difficile et si lent qu'il dure parfois encore. Par exemple, on relève des traces de l'existence nationale en Angleterre depuis le règne d'Elisabeth I<sup>re</sup>, en France depuis la Guerre de cent ans et Jeanne d'Arc. La nation et la conscience nationale ont commencé à se développer sous différentes influences convergentes, de caractère culturel, politique et économique. On les a vu apparaître au moment de la renaissance et de la réforme, dans le processus de désagrégation de tous les conglomérats spirituels et politiques du moyen âge, et de la formation de la *société civile* des temps modernes, que la bourgeoisie en devenir a frappée de son sceau. Depuis cette époque-là, la nation et le sentiment national constituent une nouvelle force motrice dans le développement historique, et la cause de crises perpétuelles, agitations, soulèvements, guerres mondiales. A titre d'exemple, rappelons que ce que les Anglais ont obtenu sous Elizabeth I<sup>re</sup>, les Américains n'y sont parvenus que par leur guerre d'indépendance à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, les Allemands sous Bismarck les Italiens au XIX<sup>e</sup> siècle avec les guerres d'unification, les Serbes au cours des guerres de libération du XIX<sup>e</sup> siècle, et plusieurs peuples européens seulement au début du XX<sup>e</sup> siècle. Les Arabes n'aboutissent au même résultat qu'aujourd'hui, avec une différenciation nationale interne, bien qu'ils aient constitué autrefois un royaume puissant d'importance mondiale. De même pour les Vietnamiens, et de nom-

<sup>2</sup> Weber (O. P. p. 529) distingue des étapes allant de l'affirmation emphatique, à la contestation emphatique, et enfin, à l'indifférence totale envers l'idée de «nation». Selon lui, cette dernière caractéristique est propre à certaines couches dirigeantes du mouvement de classe du prolétariat moderne, tandis que l'affirmation emphatique est l'affaire des masses petites-bourgeoises. Généralement parlant, la valeur du traité de Weber est dans les nombreuses preuves qu'il apporte de ce que la nation n'est pas, si à première vue on peut croire qu'il traite surtout de ce qu'elle est.

breuses nations africaines et sud-américaines, qui ont une indépendance politique formelle depuis longtemps déjà. En ce sens, on peut accepter sous conditions la distinction entre nation »historique« et nation »retardée«.

Nous voilà plus près maintenant de l'essence du problème de la nation, de la question nationale et de la conscience nationale. Dans l'occident européen, la nation et la conscience nationale commencent à se former en même temps qu'apparaît le processus de création des monarchies absolues, en Etats *centralisés* et non plus morcelés surtout avec la victoire du principe de la souveraineté du pouvoir temporel, qui fait concurrence au pouvoir spirituel du pape. La cristallisation des intérêts communs, d'abord économiques et politiques, puis culturels, dans le cadre d'un Etat unique, sur un sol relevant en grande partie de la même famille ethnique, constitua un facteur décisif pour la formation des nations et de leurs consciences spécifiques. Ce n'est donc pas un hasard si dans les langues des nations européennes »historiques« les plus anciennes, comme les nations française ou anglaise, la notion de »nationalité«, ou de »nationality«, est employée d'abord dans le sens politique, c'est-à-dire dans le sens de l'appartenance à un Etat.<sup>3</sup>

### III

Les intérêts nationaux se condensent et s'intensifient sur le sol de la politique et de la culture, et ce n'est pas un hasard si les piliers de la conscience nationale et des intérêts nationaux sont les politiciens nationaux et les travailleurs culturels. La conscience nationale, comme le soulignait Weber, est caractérisée par une prédominance des éléments de *prestige*; aussi s'exprime-t-elle le plus souvent sous une forme pathétique et émotionnelle, dans des tirades sublimes d'enthousiasme patriotique. Les principes de cette conscience se formulent dans la résistance, dans les conflits qui les opposent à une autre conscience nationale concurrente. Mais cet aspect offensif et même agressif, s'accompagne d'un aspect défensif. Lequel des deux dominera, tout dépend de la position de chaque nation dans la constellation historique et politique. Mais il semble qu'une règle soit constante: une nation qui a acquis sa souveraineté réelle (et non formelle), et qui a satisfait ses aspirations nationales, sera plus encline aux aspects défensifs de la concurrence. Bien plus, ce que l'on appelle les nations »historiques«, celles qui dans le passé ont satisfait leurs désirs impérialistes, et, devenues de *grandes puissances*, ont acquis une stabilité dans leur ordre intérieur, ont tendance à afficher une porte de nihilisme national, autrement dit à proclamer que pour elles, la »question nationale« ne joue aucun rôle décisif. Inversement, ce que l'on appelle les nations retardées manifestent une impatience qui fait que leur conscience na-

<sup>3</sup> »La conscience nationale typique de l'Etat national moderne est semblable à la conscience étatique. La conscience nationale est dans une certaine mesure l'intérieur, le contenu de la conscience étatique. La nation est un peuple devenu Etat en tant qu'unité politiquement agissante et unité de destin« (Manfred Hättich, *Nationalbewußtsein und Staatsbewußtsein*, Hase & Koehler, Mainz 1966, p. 46)

tionale tend vers des formes extrêmes, aboutissant à des paroxysmes nationaux, une arrogance non dissimulée, et même une agressivité, que cette attitude leur offre ou non des perspectives réelles de succès. Dans le cas des nations grandes mais retardées, ce moment trouve son expression dans l'exigence d'une nouvelle répartition du monde, et d'une réparation de l'« injustice » de l'histoire, entre grandes puissances seulement. Cet esprit agressif prend souvent un caractère tragique, qui s'explique par l'écart existant entre des désirs trop grands et des possibilités historiques trop restreintes. Cependant, la note tragique dans la conscience nationale des nations retardées, peut se muer en tragédie mondiale, si elle se développe au sein d'une grande nation. C'est le cas du fascisme italien et du nazisme allemand.

#### IV

La notion de « nation historique », nous l'avons empruntée à la Philosophie de l'histoire d'Hegel, en lui donnant une nuance contemporaine, c'est-à-dire en la reliant avec la création de l'Etat moderne, création politique durable et stable pour les grandes nations qui ont donné le ton au développement historique des temps modernes; quant à la notion de « nation retardée », elle est empruntée à Helmuth Plessner, qui a fait dans le livre du même nom l'une des meilleures analyses du nazisme.

Abordant le problème essentiel de cette étude, celui du nationalisme, et son examen critique, nous allons examiner de près les analyses de Plessner, qui sont très instructives, autant pour expliquer les raisons d'un nationalisme extrême qui a conduit le monde au cataclysme de la Deuxième Guerre mondiale, que pour étudier le nationalisme typique des nations retardées.

Etablissant les raisons directes de l'explosion des passions nazies en Allemagne après la Première Guerre mondiale, Plessner considère l'enthousiasme suscité par la politique et l'idéologie national-socialistes comme résultant de la réalité immédiate de l'Allemagne après Versailles, de l'inflation, de la structure politique des parties, de la disproportion des couches de la petite bourgeoisie entre 1918 et 1933, des séquelles du grand chômage de 1929. Plessner analyse parfaitement tous ces problèmes, et d'autres questions sociales cruciales dans l'Allemagne de l'époque. Mais il insiste particulièrement sur les racines et les causes les plus profondes et les moins connues du nazisme allemand, qu'il va chercher dans le passé politique et spirituel allemand le plus lointain. Il écrit: « La différence essentielle entre les Allemands et les peuples de l'ancien monde occidental qui ont trouvé leurs bases nationales étatiques aux XVI<sup>e</sup> ou XVII<sup>e</sup> siècle, et qui pouvaient par conséquent se retourner vers leur âge d'or, tandis que nous ne le pouvions pas, est dans l'ajournement temporaire (*Zeitverschiebung*) qui empêcha de s'établir le lien interne entre la puissance du siècle des lumières et la formation de l'Etat national en Allemagne. C'est ainsi que s'est créé un dualisme dans la conscience d'une responsabilité envers l'Etat et envers le monde spirituel, dualisme que l'on

retrouve dans le développement du luthérianisme et de l'église... Ils ont développé les bases d'une histoire de l'intérieur, la source de nos plus grands dons, philosophie et musique, dont le développement coïncide en Allemagne avec le manque de développement social.<sup>4</sup>

Plessner poursuit son analyse en affirmant que les Allemands souffrent encore de ce manque. Le XVII<sup>e</sup> siècle manqué a fait de l'Allemagne «un pays non littéraire». Plessner ajoute: «Il nous a, au sens propre, lié la langue de telle façon que nous n'avons pas trouvé de rapports sociaux envers la parole, l'écriture, la littérature. Nous sommes devenus un peuple de poètes et de penseurs à l'époque du mouvement allemand, à un moment où l'affermissement social était déjà suffisamment dépassé pour permettre à l'esprit du siècle des lumières et de l'émancipation des sentiments de trouver un écho... Cet état n'était pas favorable au développement du roman moderne, caractérisé par la narration ayant pour objet la société, ni au développement d'un rapport objectif envers la parole civilisée qui permet l'ironie et avant tout l'ironie appliquée à soi-même, une façon enjouée socialement sûre d'aborder le sérieux... Dans la perspective allemande, l'époque florissante du Saint empire romain germanique a tenu lieu d'âge d'or. C'est ce qui a donné au mouvement romantique une telle importance dans l'intégration nationale, et qui le rend si différent de ce qu'il fut en Angleterre ou dans les nations latines. L'histoire est devenue l'organon de sa détermination théorique et politique pratique.»<sup>5</sup>

Il serait historiquement inexact d'affirmer que tout nationalisme à la base est une idéologie réactionnaire. Impulsion politique et émotionnelle de la lutte contre le féodalisme, indigène et étranger, le nationalisme pouvait jouer et a joué un rôle peut-être limité, mais libérateur, dans la création des conditions du développement de la société bourgeoise et de son Etat moderne, en opposition avec les formes patrimoniales et patriarcales de la féodalité. Le nationalisme a de même joué un rôle progressiste dans la lutte contre toutes les forces d'oppression coloniales et contre tous les autres aspects de la politique impérialiste des nations «historiques».

Cependant le nationalisme est une idéologie typique, une «fausse conscience», s'il prend la forme d'un «ressentiment», d'une idolâtrie du passé, d'une rêverie romantique sur le bon vieux temps, si, au lieu d'ouvrir la voie aux temps modernes, il va dans le sens de la monarchie, du knout patriarcal; quand, pour employer une expression de Ernst Bloch, il représente une opposition de droite à l'Etat, défendant sous différents aspects la souveraineté du pape, ou quand il conserve des formes archaïques dans les rapports économiques et sociaux, dans l'intérêt des traditions patriarcales du foyer.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Cf. Helmut Plessner, *Die verspätete Nation*, Kohlammer, Stuttgart, 1962, p. 13. Dans le même esprit, mais encore plus radicalement, un autre grand Allemand, Marx, écrivait bien avant Plessner: «Les Allemands ont pensé en politique ce que les autres peuples ont fait... Avec nos pères à notre tête, nous nous sommes toujours trouvés une seule fois dans la société de la liberté, au jour de son enterrement (Karl Marx, *Travaux de jeunesse*)

<sup>5</sup> Cf. Plessner, op. cit. p. 14.

<sup>6</sup> Cf. par exemple une petite plaquette publiée à Zagreb en 1924 sous le titre «Des bases de notre nationalisme, contribution à l'orientation de la culture yougo-

Le nationalisme est une idéologie de l'irrationalité qui, en temps de paix, a recours à sa missions «culturelle», à la préservation des symboles, des bonnes coutumes anciennes, des légendes et des traditions, tandis que dans les moments de tension émotionnelle, elle exprime vigoureusement les traits ataviques les plus sombres et les plus instinctifs de la nature humaine. L'irrationalité nationale s'exprime dans une conscience collective trouble qui, dans son exclusivité et sa non-critiquité, se révèle absolument incapable de toute *argumentation rationnelle* quelle qu'elle soit. Dans les moments de crise sociale aiguës elle se transforme en chauvinisme qui peut, pétri de haine aveugle et de mépris de l'homme, s'attaquer à des innocents qu'il accuse de tous les malheurs fictifs ou réels de «sa» nation.<sup>7</sup>

Ce trait naturaliste de la conscience nationale brille de mille reflets mais atteint son point culminant, on le sait, avec le racisme. C'est ainsi que la doctrine raciste nazie représentait un syncrétisme assez vague du social-darwinisme et du romantisme allemand. Mais pour que le paradoxe soit plus grand, le nazisme a tendé de ramener l'humanité à «l'état naturel» avec l'aide de la technique contemporaine et des sciences de la nature. Ainsi, dans son idéologie, un rôle particulier a été attribué par exemple à l'hygiène de race, à l'éthique de race, à la géopolitique, à l'ethnologie politique, au culte de la «vie saine et instinctive», à la théorie de «l'espace vital» (*Lebensraum*) et, pour finir, à l'histoire conçue comme une science de la nature. Le Führer lui-même était conçu comme un être mytique, pourvu de caractères irrationnels, incontrôlables rationnellement, nés «du sang et du sol» (*Blut-*

*slave*», avant-propos de Mirko Kus-Nikolajev, où l'auteur, Predrag Mitrinović, se plaint d'abord que la Yougoslavie entre dans les affaires mondiales avec le rang de «nation à intérêts limités», et dans le meilleur des cas, ne participe qu'aux petites commissions insignifiantes de la SDN, chargées de traiter de la démission de quelque obscur secrétaire. Afin de réparer cette injustice, l'auteur s'efforce de trouver un «type national idéal» qui serait l'équivalent, le contrepoids de la suprématie culturelle et politique des peuples historiques. Il nous propose «d'arracher le masque de la fausse culturalité, et de trouver dans «la crudité de notre type national» des grandes vertus dont nous ferions des valeurs culturelles. S'interrogeant sur la difficulté de trouver ce type national, Mitrinović répond: «nous sommes à la sortie, mais encore loin d'être sortis d'un système social et économique que l'on appelle patriarcal. L'un de ses traits caractéristique est la *collectivité* («zadruga»). Ce trait, qui est le plus expressif parmi les forces statiques de notre développement national, nous le retrouverons également frais et fort chez les Serbes, les Croates et les Slovènes, et c'est là que se trouve justement sa grande importance culturelle. La «culture» a réussi à lui prendre la place que visiblement il occupait autrefois, et nous n'avons reçu aucune contre-valeur de remplacement». (op. cit. p. 16-18)

La collectivité est certes notre «type national idéal», mais sur sa solidarité conservatrice, Mitrinović, et quantité d'autres avec lui, ont tenté de construire les bases d'un nationalisme tourné vers le passé, et devant lequel la culture authentique devait s'incliner, rendant hommage aux moustaches et au bâton du patriarche, du *pater familias* sudslave.

<sup>7</sup> L'antisémitisme est devenu le symbole de la haine nationaliste aveugle. Ce sont les Juifs qui sont rendus responsables de tous les malheurs causés par la concurrence capitaliste et par ses lois commerciales par le petit commerçant et le petit bourgeois. Dans ce sens, l'antisémitisme devient une passion et Sartre observe très justement: «Puisque l'antisémitisme a choisi la haine, nous sommes obligés de conclure que c'est l'état passionné qu'il aime... L'antisémitisme a choisi la haine parce que la haine est une foi». (Cf. J. P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris 1954, p. 20-22)

und Bodenideologie), avec un sens particulier de la responsabilité devant l'histoire conçue de même mythologiquement. Les nazis se sont notamment efforcés de choisir l'élite, la nouvelle aristocratie, par la voie des sciences de la nature, parmi les seuls ressortissants du «peuple des seigneurs» (Herrenvolk), ou du peuple de «la pure race nordique». Himmler a créé des réserves de sexes pour ses initiés SS, afin de leur assurer une source vitale (Lebensborn) pure, mais la nature s'est bien vengée du procédé: dans ces communautés de sexes, ce sont de purs crétins qui venaient au monde. Cependant, cela ne gênait pas beaucoup Himmler, qui faisait son possible pour que ses élus soient privés d'instruction le plus possible, mais bénéficient de l'éducation la plus bestiale et la plus sévère, qui les rendraient propres à l'oppression brutale et barbare, sous le drapeau de la «guerre totale», à l'aide de laquelle cette nation retardée s'imaginait rattraper le temps perdu au cours des siècles.<sup>8</sup>

Mais Allemands et Italiens ne sont pas les seuls à avoir pris du retard au cours des siècles, dans leur développement national et étatique; et leur culture n'est pas la seule à avoir souffert de l'arrivée tardive du siècle des lumières chez eux. Il en est de même, et de façon plus radicale encore, pour le réveil de la conscience nationale des Slaves du sud, lesquels, pour ajouter encore à la difficulté, ont reçu leur impulsion nationale décisive justement à travers l'Allemagne et l'Italie, c'est-à-dire à travers de grandes nations retardées, et non pas de grandes nations «historiques». Le même phénomène caractérise notre siècle des lumières, notre langue et notre culture nationale. La mode ne venait pas dans nos pays directement de Londres et de Paris, mais par des voies détournées, par Vienne, Berlin ou Rome; de même, le nationalisme des Slaves du sud a souffert d'un retard double, et est apparu sous une forme presque caricaturale. Ainsi le romantisme réactionnaire allemand de l'«école du droit historique» a pu «réveiller» l'esprit national chez les Serbes et les Croates et, d'une part, grâce à l'aide de la cour de Vienne et en union avec le panslavisme réactionnaire, né de l'arbitraire russe, l'a orienté vers les sombres régions du moyen âge des états, et de l'autre, l'a engagé à combattre la révolution bourgeoise en Hongrie en 1848. Cependant, ce même nationalisme incapable, à de rares exceptions près, de franchir ses frontières nationales, a réussi à s'intérioriser, c'est-à-dire à se montrer en œuvre, même pas cent ans plus tard, sous la protection du nazisme germanique et du fascisme italien, dans la guerre fratricide et religieuse de 1941. Et, bien qu'il ait connu une débâcle politique totale en se heurtant aux forces internationalistes de la nouvelle Yougoslavie, il n'a jamais été *théoriquement étudié* à fond, et ses potentiels ataviques

<sup>8</sup> Citons une autre critique intéressant de la doctrine raciste et national-socialiste, celle que contient le livre de Hans P. Dreitzel «*Elitebegriff und Sozialstruktur*», Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1962, p. 30 sqq. Voir aussi le traité de M. Rainer Lepsius «*Extremer Nationalismus*», Kolhammer Verlag, Stuttgart 1966. Parmi les études nazies, il faut citer l'introduction à l'ethnologie politique de Wilhelm E. Mühlmann, sous le titre «*Guerre et Paix*», Matica Hrvatska, Zagreb 1943, et l'étude géopolitique d'inspiration nazie du politologue suédois Rudolf Kjellén, «*L'Etat en tant que forme de vie*», Matica Hrvatska, Zagreb, 1943.

secrets n'ont pas été intellectuellement maîtrisés jusqu'au bout. On a vite oublié que les nationalismes serbes et croates étaient et sont restés, sous leur forme catholique romaine, comme sous leur forme byzantine, des idéologies militantes de type despotique, auxquelles il manquait la créativité politique et culturelle sous toutes ses formes.

## V

Ces courtes analyses nous ont permis de voir que le nationalisme apparaît surtout dans les périodes de grande crise sociale et politique. Lukács a montré il y a déjà longtemps que le capitalisme s'efforce, dans les périodes de crise aiguë, d'accentuer la réification jusqu'au paroxysme.<sup>9</sup> Dans sa tension émotionnelle, en tant qu'«énergie vitale» nationale, le nationalisme est un exemple de conscience réifiée. Joseph Gabel, disciple de Lukács, fait justement observer que dans la pratique nazi, le crime des expériences médicales représentait un cas extrême de réification.<sup>10</sup> Cependant, la même transformation des hommes en choses s'est produite sur le «sol nazi indigène», dans les communautés de sexe qui produisaient l'élite SS de «race pure». C'est ce qui se produit chaque fois que l'idéologie devient l'unique instance de comportement pratique, quand la nature toute crue prend la place de la liberté. En effet, si toutes ces questions se posent exclusivement du point de vue de l'*existence* nationale, il doit être clair que le but et la justification de l'Etat s'épuisent dans l'auto-affirmation et l'auto-préservation nationale. Mais dans ce cas-là, il ne faut pas s'étonner si la puissance et la force deviennent des critères exclusifs de la politique de l'Etat, et si l'Etat lui-même se transforme en pure instrumentalité. L'égoïsme, l'égoïsme national comme base de la politique d'un Etat, s'expriment aussi dans le mélange, ou mieux, dans la confusion des notions de *peuple* et de *nation*, de souveraineté du peuple avec souveraineté nationale. Le nationalisme excessif dont les tenants sont des politiciens et des semi-intellectuels bureaucratés s'appuyant sur les couches petites-bourgeoises de la société, tend perpétuellement à dépasser, par la tension psychologique et l'excitation de l'«idée nationale», toutes les différences de classe et politiques, en mettant au premier plan l'intérêt national, la sauvegarde nationale. Ces politiciens font jaillir sans cesse l'idée de l'Etat *national* face à l'idée universelle de la communauté humaine du *peuple*, l'esprit national de self-défense et d'autarchie face à l'idée de solidarité internationale et d'entente démocratique. C'est là la dure réalité de son idéologie aberrante. Le nationalisme ignorant l'esprit de fraternité et d'universalité humaine, l'idée de justice en tant que critère politique critique lui est naturellement étrangère. Il lui oppose la théorie de la force et du droit du plus fort, autrement dit la «*guerre* conçue comme juste», comme «loi su-

<sup>9</sup> Cf. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Malik Verlag, Berlin, 1923, p. 227.

<sup>10</sup> Cf. Joseph Gabel, *La fausse conscience*, Editions de minuit, Paris 1962, p. 98.

prême», »l'exigence de la discipline la plus rigoureuse dans les solutions internes des luttes spirituelles«, la »distinction sans équivoque entre l'ami et l'ennemi«.<sup>11</sup>

Cette »furor teutonicus«, qui est devenue synonyme d'arrogance nationaliste, trouvera un sol fécond partout où la nation devient la base exclusive de la vie politique. Toutefois, l'histoire des communautés politiques et sociales les plus progressistes montre clairement que le moment national ne joue plus un rôle décisif, et cela longtemps déjà, dans la constitution de ces communautés. Il suffit de rappeler l'exemple des Allemands en Alsace, lesquels avaient opté depuis la révolution française pour l'unité politique avec la France, et non avec l'Allemagne. On voit ici que c'est la question du caractère du pouvoir politique qui est le critère décisif dans l'estimation de la progressivité d'une structure socialo-politique donnée. Dans ce sens, Wilhelm Hennis fait justement remarquer: »Pour le citoyen moyen d'une nation de la communauté occidentale, il n'est pas égal, mais il n'est pas non plus essentiel, d'être né Suisse, Autrichien ou Canadien... Ce n'est pas l'appartenance à telle ou telle nation qui détermine le caractère de la communauté politique contemporaine et du destin politique des hommes qui la composent, mais le régime... Ce n'est pas la nation, c'est le régime qui est devenu la catégorie politique centrale, comme elle l'était jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle.«<sup>12</sup>

S'il en va ainsi des »communautés occidentales«, à plus forte raison ce critère devrait-il être décisif pour les communautés socialistes, pour la simple raison que la communauté socialiste de type marxiste ne fonde pas son intégration sur la nation, mais sur l'internationalisme. Aussi Marx n'a-t-il pas lutté pour l'émancipation politique des Allemand en tant qu'Allemands, mais des Allemands en tant qu'*hommes*. Marx n'a jamais vu dans la nation une totalité homogène, mais le siège des luttes des intérêts de classe. Et quand il fait appel à l'une des classes de la société contemporaine, le prolétariat, il ne le fait que parce que la misère pousse cette classe à chercher à travers les cadres nationaux étroits l'universel, les solutions humaines des problèmes sociaux. Aussi Marx peut-il facilement distinguer le *peuple* des classes dirigeantes »nationales« et aboutir à cette conclusion, à cette solution juste: la fin des oppositions de classe dans le cadre de la nation, c'est aussi la fin de l'inimitié entre les peuples.

On peut toutefois faire observer ici que Marx manifeste la plus grande compréhension, en même temps, pour la question nationale, et citer dans ce sens sa fameuse position sur la question nationale irlandaise. Mais on peut rétorquer à cela que Marx n'a jamais considéré la question nationale en dehors du contexte des problèmes *sociaux*. La lutte pour la liberté de l'Irlande fut toujours liée pour lui à un pro-

<sup>11</sup> Cf. Mühlmann, op. cit. p. 218-219. Depuis le social-darwinisme, jusqu'à Gumpowitz et Hitler, la lutte raciste a été considérée comme une force motrice de l'histoire. Cependant, on voit bien que l'histoire a été abolie par cela même et réduite à une suite quantitative pure et simple d'événements.

<sup>12</sup> Cf. Wilhelm Hennis, *Politik und praktische Philosophie, eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Luchterhand Verlag, Neuwied am Rhein und Berlin 1963, p. 20-21.



blème essentiel: celui de l'abolition de l'oligarchie terrienne anglaise (le landlordisme), bastion de la réaction anglaise, qui lésait en même temps la liberté du peuple anglais et celle du peuple irlandais. Car «le peuple qui en oppresse un autre forge ses propres chaînes»<sup>13</sup> Si l'ouvrier anglais nourrit des haines nationales et religieuses pour ouvrier irlandais, c'est que le premier partage les préjugés des classe dirigeantes de son pays, acceptant, au lieu de l'internationalisme prolétarien, la loi bourgeoise de la concurrence, de sorte qu'au lieu de haïr son ennemi de classe, il «hait l'ouvrier irlandais en qui il voit un concurrent qui fait baisser les salaires et le standing de vie».<sup>14</sup> Ce qu'il faut bien voir ici, c'est que Marx considérait la question nationale comme une question de la *révolution bourgeoise démocratique* exclusivement, et jamais comme un problème de la révolution socialiste. Le droit de la nation à l'autodétermination et à la scission ne peut donc être la devise du socialisme en tant que tel; ce qui peut l'être, c'est le *droit des peuples à la révolution*, dans l'esprit de la science politique classique, dont le problème crucial a toujours été et reste la lutte contre toutes les formes de tyrannie, y compris toute discrimination fût-elle nationale, dont la principale préoccupation a toujours été et reste la question du caractère et du genre d'ordre social comme critère critique exclusif de la justification de l'existence d'une création ou d'une organisation politiques. Et il doit toujours en être ainsi là où la pratique, c'est-à-dire la liberté humaine, là où la justice, et non plus la biologie, sont le critère suprême de la vie publique.

C'est ainsi que l'on voit la *conscience étatique ou nationale* faire place dans le marxisme révolutionnaire à la *conscience prolétarienne internationale de classe*. Ce principe est à plus forte raison valable pour les communistes, «conscience de la conscience prolétarienne de classe». «Les communistes se distinguent des autres partis prolétariens seulement en ceci qu'ils mettent en évidence et réalisent dans les luttes nationales des prolétaires les intérêts communs et indépendants du caractère national du prolétariat tout entier et d'autre part en ceci qu'il représentent constamment aux différents degrés de développement de la lutte entre prolétariat et bourgeoisie, les intérêts du mouvement dans son ensemble» (souligné par Lj. T.).<sup>15</sup>

C'est à dessein que nous insistons sur ce «seulement» qui distingue les communistes des autres partis prolétariens: la représentation des intérêts du prolétariat tout entier, indépendamment des nationalités. Et véritablement, chaque fois que les communistes agissaient de la sorte, la force du mouvement socialiste authentique grandissait d'autant. Inversement, l'absence de ce trait *qualitatif* dans l'activité communiste a toujours représenté objectivement un abaissement de la conscience de classe prolétarienne et une chute du prolétariat sous l'influence de l'idéologie bourgeoise et petite-bourgeoise, et notamment nationaliste. Témoin l'attitude nationaliste de la majorité des partis social-démocrates à l'époque de la Première Guerre mondiale, qui ont soutenu la politique de *guerre* de leurs gouvernements, se dis-

<sup>13</sup> Cf. Karl Marx, *Lettres à Kugelmann*, «Kultura», Belgrade 1951, p. 123.

<sup>14</sup> Ibid. p. 122.

<sup>15</sup> Cf. Marx-Engels, *Oeuvres choisies*, Tome I, Kultura, Belgrad, 1949, p. 27.

tinguant par leur »social-patriotisme«. Deuxième exemple de l'abaissement de la conscience de classe prolétarienne, l'idéologie staliniste, hégémoniste et nationaliste. Grâce à la théorie des »priorités« culturelles russes, le Géorgien Josif Visarionovič Dzugasvili a couronné sa carrière politique bureaucratique-centraliste par un nationalisme grand-russe, un chauvinisme qui a traversé les frontières de l'Union soviétique.<sup>16</sup>

La guerre fratricide qui en 1941, avec l'aide de l'occupant nazi, a servi d'épilogue au règne nationaliste et aux luttes des partis bourgeois nationalistes de l'ancienne Yougoslavie, a permis l'affirmation de la politique d'un parti yougoslave unique, c'est-à-dire internationaliste: le Parti communiste yougoslave. Par sa politique de fraternité et d'unité, le P. C. yougoslave a prouvé la supériorité de la conscience prolétarienne de classe sur la conscience nationaliste, l'avantage de l'unité démocratique par rapport à l'unité imposée ou la désintégration forcée. Dans les pires conditions de la guerre, aux moments les plus sombres de l'hystérie nazie, cette conscience prolétarienne de classe a montré en œuvre son énorme supériorité sur les forces centrifuges nationalistes de la réaction yougoslave alliées au fascisme nazi. La fraternité, la camaraderie, en un mot l'humanité de la conscience de classe prolétarienne sont révélés comme des liens émotionnels plus puissants, dans leur buts communs, que l'explosion de la haine nationaliste. C'est ainsi que l'on peut expliquer que les partisans »serbes« poursuivis par les oustachis sur la montagne Kozara ont pu avoir pour chef un »Croate«, Šoša Mažar, et sur la montagne Romanija, un »Juif«, Slaviša Vajner-Čiča; c'est ainsi que l'on peut expliquer le choix du »Hongrois« Leo Frankel comme commissaire, des »Polonais« Dombrovski et Wrublewski comme commandants de l'armée révolutionnaire de la Commune de Paris en 1871; de Dundić et de Srdić comme commandants de l'Armée rouge, de l'Argentin Che Guevara comme ministre du gouvernement socialiste cubain, puis comme avant-garde de la révolution bolivienne, avant sa mort héroïque.

Inversement, la marée basse de la conscience de classe prolétarienne, dans toutes révolutions, y compris la yougoslave, a creusé des vides dans lesquels se sont installés et s'installent encore confortablement le nationalisme petit-bourgeois, qu'il vire au blanc ou au rouge. Partout où la démocratie socialiste est en baisse, on peut voir se développer dans les mêmes proportions la conscience »étatique et nationale«, et la liberté politique et sociale faire place à l'énergie nationaliste, la justice sociale et l'unité humaine à une fausse conscience et à la pratique de l'égalité formaliste des »clés nationales«.

Ce cas prouve, comme quantité d'autres, que le socialisme ne peut pas vivre sans son *idée*, c'est-à-dire sans d'incessantes confrontations entre les procédés pratiques et les grands principes théoriques, la clarté des buts. Dans le cas contraire, le socialisme reste un mot vide de sens, une routine fonctionnariste, une farce, une caricature petite-bourgeoise et nationaliste.

<sup>16</sup> C'est le chemin emprunté encore par l'hymne national de l'Union soviétique, avec sa pointe de grand-russisme, suivi de près par l'hymne panslaviste yougoslave »Hej Sloveni«.

## LA PATRIE DES PHILOSOPHES, C'EST LA PATRIE DE LA LIBERTE

*Danko Grlić*

Zagreb

Nous avons qualifié de jubilaire le symposium de cette année,<sup>1</sup> pour souligner que la Société croate de philosophie, malgré tous les obstacles, les crises passagères et les difficultés matérielles permanentes qu'elle connaît, depuis dix ans déjà, développe une activité fructueuse et autonome dont peu de sociétés spécialisées peuvent s'enorgueillir.

Conformément à un plan général, le Conseil de direction de la Société a fixé comme thème au symposium de cette année l'héritage philosophique croate, et l'état actuel de notre philosophie. Deux thèmes qui sont, on s'en doute, étroitement liés, par une certaine continuité temporelle, bien entendu, mais surtout parce que l'étude de notre héritage philosophique, malheureusement si délaissée jusqu'à maintenant, est presque inconcevable sans la fixation préalable de certaines coordonnées fondamentales des mouvements philosophiques contemporains: la tradition est une chose sur laquelle nous faisons la lumière aujourd'hui, et, bon gré mal gré, nous l'approchons en partant de tel ou tel aspect de la philosophie contemporaine. Certes, nous manquons sur notre passé de données élémentaires; nous sommes pauvres en définitions prétendument objectives et en publications. Mais il ne faut pas oublier que l'héritage philosophique croate, nous devons y appliquer nos instruments d'examen, nos critères, dans notre intérêt et pour l'avenir de notre philosophie.

Aussi, cette histoire ne prendra tout son sens qu'intégrée à nos propres efforts, capable de nous aiguillonner, de nous offrir des possibilités de développement nouveau. Car tout jugement porté sur l'héritage doit nécessairement porter le sceau de son auteur, et ne peut rester au niveau de la définition scientifique pure et simple des faits: il doit sous-entendre une décision pour quelque chose, au nom de quelque chose.

---

<sup>1</sup> Discours d'ouverture du symposium de la Société croate de philosophie qui a eu lieu à Zagreb, les 4 et 5 mars 1968, sous le titre: «La philosophie croate dans le passé et le présent».

Bien entendu, notre approche de la tradition est déterminée avant tout par un intérêt *philosophique*, et nous ne saurions, comme certains nous l'ont reproché au moment du choix du thème, emprunter la voie de la glorification de notre patrimoine national, parce qu'il appartient à la tradition nationale croate, mais, aussi à l'héritage culturel européen, et constitue par là une partie non négligeable de la pensée philosophique mondiale. En ce sens, je pense que nous, philosophes, nous pouvons suivre Hegel qui fonde la seule possibilité pour l'homme d'être homme, et pour le penseur d'être penseur, comme on le voit au paragraphe 209 de «la Philosophie du droit», précisément sur le fait que l'homme est homme, et non Juif, catholique, Protestant, Allemand, Italien, etc.»

Mais l'affirmation de la continuité de notre tradition philosophique nationale doit être dirigée aussi contre le nihilisme national et contre une attitude de sous-estimation totale de tout ce qui s'est passé dans la sphère spirituelle sur notre sol croate au cours des siècles, et que parfois ce qu'on appelle les grandes nations mettent entre parenthèses, considérant qu'elles sont seules invitées à promouvoir et à développer la pensée philosophique mondiale. Ce faux cosmopolitisme spirituel fut trop souvent, et reste encore, une préférence dissimulée pour certaines nations, ce qui le rend étranger à la philosophie véritable, laquelle apprécie la pensée en fonction de sa valeur de pensée, et non en fonction de son lieu d'origine, de l'histoire de sa création, ou de son appartenance à un centre spirituel de première grandeur, nation ou état.

Au carrefour des chemins, dans ces lieux exposés aux vents des intérêts, luttant pendant des siècles pour sa subsistance dans les conditions les plus malheureuses, sous le knout des envahisseurs, vendue, écrasée, notre terre a donnée au monde des penseurs dont la parole hardie brille dans l'obscurité des siècles.

Les autres ont fait silence sur nous, nous l'avons fait nous-mêmes, les autres ont changé nos noms en noms étrangers, ils nous ont rayés de l'histoire de la philosophie. Il en est de même aujourd'hui, alors que la valeur de notre philosophie a quand même fait son chemin dans le monde, où l'on commence à en parler, à l'estimer, tout ceci grâce à nos efforts actuels, et tout d'abord grâce à l'affirmation exceptionnelle de *Praxis*, qui ne suffit pas cependant à faire échec aux vieilles tendances de sous-estimation totale, ou à la réticence que l'on peut noter encore, dans notre milieu comme en dehors de lui. A quel point notre philosophie jouit aujourd'hui de l'estime de ce que l'on appelle les «cercles directeurs» de notre milieu social et politique, je n'en parlerai pas ici car c'est une chose connue de tous. Mais de l'autre côté de l'Adriatique, les vieilles habitudes de dédain total sont conservées. Je n'en donnerai qu'un petit exemple. La grande encyclopédie philosophique italienne parue récemment, cite les noms de 29 philosophes hongrois, 37 tchécoslovaques, 11 roumains, 12 norvégiens, 21 grecs nouveaux, 37 argentins, et seulement 3 (trois) philosophes yougoslaves, dont la nationalité n'est même pas signalée. Sous la rubrique Penisola balcanica sont citées la Grecia et la Romania, tandis que nous autres, classés dans la rubrique «altri paesi», ne figurons

qu'avec les noms de Antun Bauer, Svetomir Ristić et Albert Bazala. Il est certain que les critères qui ont présidés à la rédaction de cette encyclopédie ont été dictés par des tendances chauvinistes et irrédentistes. Mais *comme toujours*, elles se retournent en boomerang contre ceux qui les ont adoptées. Car, en nous sous-estimant cette encyclopédie a perdu en sérieux et en valeur philosophique. Elle s'est donc sous-estimée elle-même. Une modestie exagérée dans l'appréciation de notre contribution à la philosophie mondiale, modestie que certains individus ont adoptée par pusillanimité, a fait des dégâts non seulement chez nous, mais aussi dans la philosophie mondiale en général. C'est pourquoi j'estime que notre travail aboutirait à un résultat si nous parvenions à montrer de façon plausible que la valeur essentielle et la grandeur de notre trésor philosophique et spirituel passé tiennent entre autre au fait que nos plus grands philosophes, par exemple les penseurs de notre renaissance, s'étaient initiés aux disputes et aux dilemmes de la philosophie mondiale de l'époque, qu'ils ne sont pas restés enfermés dans les frontières régionales, qu'ils ont enseigné, sans jamais oublier leur patrie et sans renier jamais leur origine nationale, dans les universités étrangères, et qu'ils avaient à dire quelque chose, non seulement à leur peuple, mais aussi au monde. Et pas pour lui apporter certaines particularités propres à nous, une certaine petite contribution régionale bien modeste, dans laquelle se serait manifestée l'influence des grands sur nous, les petits, comme certains voudraient nous le faire croire encore, avec une mentalité folklorique, pour ne pas dire coloniale. Car ces penseurs participaient sur un pied d'égalité aux discussions et s'occupaient de problèmes sur lesquels était alors concentrée l'attention de la philosophie mondiale. L'ouverture vers le monde a donc toujours renforcé notre philosophie, elle l'a élevée au niveau du contemporain actuel et de la vraie philosophie. Inversement, s'encloue étroitement dans des zones régionales, souligner «modestement» ce qui, pour le monde, est spécifiquement nôtre et secondaire, mettre l'accent sur ce qui n'est propre qu'à nous, ne prendre la défense que de ce qui porte la couleur nationale, se soumettre à des motifs exclusivement politiques ou étatiques, tout cela n'a pu qu'affaiblir la pensée philosophique et aboutir à un provincialisme qui depuis toujours, et aujourd'hui encore, est regardé avec bienveillance par les hommes au pouvoir et par les philosophes d'état, dans les grandes nations comme dans notre milieu.

Il nous faut donc énergiquement repousser toutes les formes de non-reconnaissance de notre héritage philosophique national, il faut lutter contre elles, il faut rejeter tout compromis, toute tentative pour rabaisser ou effacer cette tradition, qui fait partie de la tradition croate tout entière et de la tradition mondiale, et cette ouverture vers le monde doit être le principe de base de toute appréciation. Seule cette voie nous permettra de servir au mieux les intérêts de la philosophie croate. S'agissant de la philosophie et des philosophes, il ne faut jamais oublier que la véritable patrie des philosophes, c'est avant tout la patrie de la liberté. C'est pourquoi les philosophes qui naturellement doivent tenir compte du sol, du climat historique et intellectuel dans lequel ils vivent, et qui ne sauraient avoir, si vraiment ils veulent

dire quelque chose sur ce sol et en son nom, une attitude nihiliste envers les traditions dont ils sont issus, ni envers l'être national du peuple dont ils sont les ressortissants, par conséquent pas non plus envers les injustices et les souffrances dont fut et est encore accablé le peuple – c'est pourquoi les philosophes sont étrangers par essence à tout chauvinisme et à tout nationalisme. Aussi n'admettons-nous pas, et n'admettrons-nous jamais, que l'on nous affuble de cette étiquette.

Car ce n'est pas un hasard si les plus grands philosophes, éternellement pourchassés par les puissants en l'inafaillibilité desquels ils ont toujours douté, ont trouvé leur pays là où on leur a permis, à eux, personnes libres, une pensée libre. Car ce n'est que si le développement indépendant et libre de la personne est assuré que le peuple auquel appartient cette personne est libre aussi. Et seul celui qui n'a pas de raison d'être libre, qui ne peut en soi-même et pour soi-même exprimer sa pensée et sa position, s'abrite derrière la nation ou derrière n'importe quelle organisation, car c'est avec elle, avec son aide, qu'il devient quelque chose, alors qu'en soi il n'est rien, par elle qu'il devient une valeur, alors qu'en soi il est sans valeur. Si l'on perd cet élément de vue, toute insistance exagérée sur le national en tant qu'essentiel n'est qu'un tambourinage pur et simple, qui mystifie et entoure d'un voile de brume les véritables rapports de la société. Et nous devenons tous, oppresseurs et opprimés, ceux qui sont contre le droit à la parole et ceux qui sont pour, exploiters et exploités, bureaucrates et véritables créateurs de biens matériels, privilégiés et expropriés, vrais philosophes et pâles épigones, critiques hardis et suppôts de la politique quotidienne, nous devenons tous pas autre chose que les ressortissants d'une nation, nous sommes tous placés sous le même bonnet, apparemment harmonieusement nivelés, au nom de certains intérêts nationaux prétendument supérieurs. Et voilà comment les médiocres deviennent des héros nationaux et des gardiens des trésors du peuple, les invertébrés, qui se sont assuré d'avance le regard bienveillant d'en haut, des lutteurs pour les principes et des porte-étendards, les stupides chanteurs de chansons patriotiques, les transcripteurs, les falsificateurs, chefs intellectuels de la nation. Aussi ne faut-il pas manquer de se rappeler ce mot de Gramsci, auquel on ne peut pas reprocher de n'avoir pas eu le sens des véritables valeurs nationales et de n'avoir pas lutté contre toutes les formes d'oppression nationale: »Il est utile à l'homme qui n'a pas de personnalité, de déclarer qu'il est essentiel d'être national«. Cela est utile aussi aux parasites et aux possesseurs du pouvoir, car il faut que la paix règne à l'intérieur de la nation, ce qui fait que tout différend, toute opposition réelle, toute révélation d'un manque de liberté, n'est que primitivisme, oppression à l'intérieur d'un territoire national, tout à la fois trahison des intérêts nationaux, dénationalisation, incompréhension des buts supérieurs nationaux communs. Mais personne jamais ne me convaincra que celui qui agit et parle librement et celui qui l'en empêche sont des hommes identiques et peuvent avoir les mêmes buts, fussent-ils tous deux ressortissants d'une même nation. Il ne faut pas s'étonner du soutien tantôt craintif, tantôt plus franc, que la bureaucratie offre aux natio-

nalistes conservateurs, et cette union, faite au nom de l'abolition de toutes les contradictions, du nivellement général et de la conservation de l'existant, est moins obscure et moins innocente qu'il y paraît au premier coup d'œil. Selon ces personnes, l'ennemi du libre développement est loin, de l'autre côté de nos frontières, il n'est pas là parmi nous, nous formons tous un même esprit, et notre tâche unique est de conserver le monolithisme de nos rangs nationaux, la paix et l'ordre intérieurs. Celui qui ne veut pas se soumettre à ces exigences est un traître, un cosmopolite, une âme vendue, un furoncle malsain sur notre corps national sain. Bien entendu, cette égalisation peut se faire – on l'a tenté chez nous – au nom d'un patriotisme multinational, unitariste, étatique, aussi dangereux pour la création sinon plus, que le nationalisme étroit dont on parle en portant des toasts.

C'est une chose qu'il n'est pas nécessaire de rappeler aux philosophes, qui par vocation, sont tournés vers la patrie de la liberté. Cette petite digression, en fait, devrait s'adresser plutôt aux non-philosophes, car les philosophes, les vrais, considèrent non seulement comme étrangers à eux-mêmes, mais comme existentiellement insupportables parce qu'en contradiction avec leur être, tous les phénomènes du nationalisme, ou de l'unitarisme étatique, ce qui n'a rien d'essentiellement différent, car l'unitarisme n'est qu'un nationalisme élargi. Et ceci non seulement parce que toute l'existence du philosophe est consacrée à précipiter la victoire de la raison sur l'irraison, mais aussi parce que, par sa vie, il faut qu'il se montre conséquent envers ses paroles, et ne saurait donner un accord opportuniste à ceux qui trop souvent se proclament pathétiquement patriotes, défenseurs de la nation, tandis qu'à la première occasion ils trahissent les intérêts nationaux, spirituels et économiques. Les philosophes, eux, dans leur lutte passionnée pour la vérité sans fard, s'en tiennent et doivent s'en tenir à leurs paroles. Car enfin – comme le disait justement Unamuno – le philosophe ne philosophe pas seulement avec sa raison, mais aussi avec sa volonté, sa sensibilité, son sang et sa moelle, son âme et son corps, avec son cœur, ses entrailles, ses poumons, sa vie tout entière. Autrement, le philosophe devient un joueur libre, irresponsable, jonglant avec les mots et les notions, un professionnel de la pensée, dont le seul critère serait l'érudition pseudo-philosophique, et non pas la détermination humaine. La philosophie n'est pas seulement une vocation ou une profession, elle est aussi décision humaine. C'est pourquoi il faut se décider: être philosophe, parler critiqueusement et ouvertement, en présentant au monde les véritables intérêts spirituels de son peuple, ou être un glorificateur de tout l'existant, un jongleur, un décorateur, faussement soucieux du destin de la nation, faisant l'apologie de tout ce qui est indigène, un provincial qui se ferme dans ses propres frontières, qui s'enivre de toasts primitifs, abandonnant toute ambition de dire jamais quoi que ce soit de philosophiquement valable. Car la philosophie aujourd'hui plus que jamais peut-être, doit parler du monde au monde, ou se taire: tertium non datur.

THE DEVELOPMENT AND THE ESSENCE OF MARX'S  
THOUGHT

Gajo Petrović

Zagreb

The publication of the *Economic and Philosophical Manuscripts* in 1932 was at the same time the last and the first act in the discovery of the early works of Marx. Last – in the sense that this was the last among the major early works of Marx which was made accessible for reading and study; first in the sense that only after its publication did the discovery of the real meaning of the early works of Marx (including those which had been published long before) gradually begin.

This intellectual discovery which started more than thirty years ago is still far from being finished. It could not be either short or simple, because access to the real meaning and importance of the early works of Marx was blocked by accumulated prejudices concerning both his »early« and his »later« works, by numberless misinterpretations of Marx's thought as a whole. And the destruction of these misinterpretations was not difficult merely because of their internal strength. Misinterpretations were rooted in a period of development of world socialism and supported by strong social forces.

At the time when the *Economic and Philosophical Manuscripts* appeared Stalin and the Soviet Communist Party were regarded as the lawful heirs and competent interpreters of Marx's work. They were recognized as such not only by most of those who considered themselves Marxists, but also even by most anti-Marxists. And according to the viewpoint of Stalin and his associates »early« and »mature« Marx ought to be strictly distinguished. While the early Marx might be interesting for a study of the pre-history of Marxist thought, the really Marxist Marx is only the later one, Marx as he expressed himself in his works after 1848.

---

\* This is the revised text of a paper read at the symposium on »The Early Marx« held at the University of New Hampshire, Durham, U. S. A., from March 13 to 15, 1968. The paper was originally entitled »Issues posed by the early works of Marx«.



In publishing the *Economic and Philosophical Manuscripts* in the first volume of K. Marx, *Der Historische Materialismus. Die Frühschriften* in Leipzig in 1932 (nearly simultaneously with D. Rjazanov's MEGA edition in Berlin) S. Landshut and J. P. Mayer expressed clearly the view that the understanding of the early works of Marx has a decisive importance for the understanding of the *whole* work of Marx.<sup>1</sup> They also insisted that among the early works of Marx the *Manuscripts* were most important, that this was even »in a certain sense the most central work of Marx«.<sup>2</sup>

A number of attempts to show the significance of the early works of Marx (and especially of the *Manuscripts*) for the understanding of his whole work, and also of cocontemporary socialism and contemporary world in general, was made already in the thirties. But these attempts could not weaken the predominating Stalinistic interpretation of Marxism, which on the contrary was further elaborated and strengthened, until in the *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks)* it attained the final official form which was to be forced upon the international workers movement.

Individuals who opposed Stalinism in thirties were accused by the Stalinistic self-appointed owners of Marxism as traitors of Marxism and socialism, and in the situation in which they found themselves alone against the organized workers' movement many of them really became non-Marxists or even adversaries of Marxism.

During World War Two progressive and socialist forces all over the world supported the struggle against Fascism and Nazism. Confronted with immediate danger from the most barbaric reaction, they were ready to back, at least temporarily, the united forces of »democratic« capitalism, and Stalinistic »socialism«. But it should have been predictable even then that after the common enemy had been broken, the awakened forces of a democratic and humanistic socialism would try to go further, and eventually come into conflict with both democratic capitalism and Stalinistic socialism.

1945 seemed to have brought not only the defeat for Nazi Germany and the most reactionary forces of capitalism, but also a decisive victory for a certain interpretation of socialism and Marxism, for that type of socialism, which existed in the Soviet Union, and for Marxism as it was interpreted there. The years which followed were really years of further strengthening of the official Stalinistic inter-

<sup>1</sup> »Wer sich nicht des inneren Zuges der Gedankenarbeit dieser Frühschriften bemächtigt hat, der das ganze Werk von Marx durchwaltet, der muß in seinem Verständnis hinter Marx zurückbleiben. Für das geistesgeschichtliche Verständnis von Marx sind diese Arbeiten grundlegend.« K. Marx, *Der Historische Materialismus. Die Frühschriften*. Herausgaben von S. Landshut und J. P. Mayer unter Mitwirkung von G. Salomon. Alfred Kröner Verlag, Leipzig, Erster Band 1932, SS. XII-XIII.

<sup>2</sup> »Diese Arbeit ist in einem gewissen Sinne die zentralste Arbeit von Marx. Sie bildet den Knotenpunkt seiner ganzen Gedankenentfaltung, in dem die Prinzipien seiner ökonomischen Analyse unmittelbar aus der Idee der »wahren Wirklichkeit des Menschen« entspringen.« *Op. cit.*, S. XIII.

pretation of Marxism and socialism, years in which this interpretation became predominant in all »people's democracies« and in the international communist movement.

However the year 1945 brought also at least one »event« which foreshadowed the end of Stalinism. This event was the victory of the Yugoslav revolution, the first victorious socialist revolution after 1917. This was a socialist revolution which was not only made in the interest of the majority of population, but also by the majority of population. The victory of the Yugoslav revolution was not a result of one battle, or a number of battles fought at one or a number of decisive strategic points, it was a result of the four years of battles which were fought simultaneously in all cities, towns and villages of the country. So far as I can see only the Vietnamese revolution has achieved a similar, or even greater intensity of the participation of all oppressed classes in the struggle against the exploiters.

If Stalin already in 1941–1945 became sceptical about the Yugoslav revolution and tried to prevent, or at least to tame it, this is not to be explained by Stalin's jealousy or folly, but rather by his right insight that here a new type of socialism was emerging which must come into conflict with his own concept of socialism. The 1948 conflict between the Yugoslav communist party and the rest of the Communist movement (which at the time was absolutely dominated by Stalin) was not purely accidental. Sooner or later a moment had to come when the Yugoslav revolution had to decide: to remain faithful to itself, or to bow before Stalinism.

After 1948 a new situation was created in world socialism and Marxism.<sup>3</sup> While until that time the right of the Soviet Communist Party to give a competent interpretation of Marxism and socialism was generally recognized by both communists and anti-communists, disputed only by small groups and rare individuals, it was now challenged by a whole communist party. And while until that time the bureaucratic type of socialism was criticised only in the theoretical work of individual writers, it now became the object of criticism of a different socialist practice. This opened new possibilities for the work of all those thinkers who were inspired by the authentic Marx, and created a much more favourable situation for the criticism of Stalinism. After a number of communist parties took a more independent course, after the victory of the Chinese and the Cuban revolution, and after the new wave of the anti-colonial and revolutionary movements in the »third world«, the situation of monopoly in the interpretation of Marxism and socialism was basically broken, and new practices gave impetus to a new thought.

<sup>3</sup> The beginning of the end of Stalinism in the international workers movement is often linked with the XX-th Congress of the Communist Party of the Soviet Union. I think it should be linked with 1948.

\* (Subsequent remark) The Durham Symposium on the »Early Marx« did not seem to me an adequate occasion for considering questions which have been posed by the further development of the Yugoslav revolution. The above theses about its importance certainly do not preclude, but rather require a critical attitude toward its later development and toward our present situation.

Thus in the late fifties and early sixties the Stalinistic interpretation of Marxism suffered a decisive defeat, and a new interpretation of Marxism fought out the right to live. This new interpretation found its inspiration first of all in the early works of Marx, but also in a re-thinking of those »later« ones.

## I

Among the many issues which have been posed by the discovery of the early works of Marx I would like to discuss briefly only two: 1. the main periods of Marx's development and 2. the essence of Marx's thought.\*

The concept of the »early« works of Marx was elaborated in the second and the third International, and finally fixed in Stalinism, as a part of a dichotomic division of Marx's work into an »early«, »immature«, and a »later«, »mature« one. In the most classical and pure form of Stalinism as a border-line between the two was taken the *Manifesto of the Communist Party* or the year 1848.

According to the classical Stalinistic conception all works of Marx until 1848 are »immature«, showing his attempts to develop a new socialist conception, but also a strong influence of Hegel, Feuerbach and utopian socialism. Although Marx makes a constant progress from year to year, although the proportion in which truth and error are mixed in those works is improving constantly, they are all nevertheless a mixture of truth and falsity, and none of them is really Marxist. All of them should be studied with extreme critical caution, and none of them should be made easily accessible for the general public. Especially those which are mainly of a philosophical character might be directly dangerous and should be therefore kept far away from the inexperienced eye.<sup>4</sup>

Marx's works after 1848, starting with the *Manifesto*, were described by Stalinists as his »later« or »mature« works. They were regarded as free from every error, containing an absolute truth, complete and timeless. In this way Marx was divided into two quite different parts, the »young« Marx who was recognized as a historical phenomenon, a development which should be analysed and criticised,

---

\* In my paper in Durham I also discussed, as the third point, the essence of socialism and the relationship between philosophy and socialism. This third section being mainly a shortened version of my paper »Philosophy and Socialism« (published in *Praxis* No. 4/1967) I am leaving it out now.

<sup>4</sup> »Einige vom idealistischen, linkshegelianischen Standpunkt auf verfasste Frühschriften von Karl Marx und Friedrich Engels wurden in den ersten Band der vorliegenden Ausgabe nicht aufgenommen: Marx' Doktordissertation »Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie«, Engels' philosophische Pamphlete gegen Schelling und einige publizistische Arbeiten. Ebenfalls nicht aufgenommen wurde Marx' unvollendete Arbeit »Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1864«. Diese frühen Arbeiten von Marx und Engels, die für einen engen Kreis von Fachleuten von Interesse sind, werden in einem besonderen Sammelband erscheinen.« Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU (K. Marx, F. Engels: Werke, Band 1, Dietz Verlag, Berlin 1957, S. XXXI).

and the »old« Marx, a God outside and above history, a timeless truth which should be only apprehended and accepted, repeated and respected.

The discussions of the last twenty years have shown that this divinization of the »old« and »mature« Marx by the Stalinists was not sincere, that its purpose was not to save the authentic thought of Marx in its purity, but on the contrary to conceal it. The attempt to discredit the »early« works of Marx was really an attempt to prevent the understanding of his whole work, of its basic intentions and guiding ideas.

In the so-called »early« works Marx elaborated his »philosophical« and »metaphilosophical« ideas, and these ideas remained the basis of his later »economic«, »sociological«, »historical« and »political« analyses. Revolutionary humanism which was explicitly formulated in his early works is implicit in his later works, and what he explicitly says about »philosophical« problems in his later works is in general agreement with what he had to say about that in his early works. If despite that his early works were proclaimed non-Marxist and unreliable, and the theory created that Marx later became an »economist«, leaving philosophy to his friend F. Engels, who in agreement with him elaborated the theory of dialectical materialism as a common philosophical basis for their theoretical and practical activity, this misinterpretation was not a purely intellectual error. Its purpose was to conceal the fact that a social practice which appealed to Marx for its justification had no right to do so.

Criticism to which their schemes were subjected during the last twenty years forced Stalinists to certain concessions. One of them was to distinguish more than two periods in Marx's development, another was to draw the line between the early and »non-early« Marx earlier than it was done before. How far can go the Stalinists in their »concessions« is best exemplified by the works of the French »Marxist« Louis Althusser who recently became well-known for his attempts to elaborate a Marxist version of structuralism, or a structuralist version of Marxism, attempts which, I am afraid, make no great contribution either to Marxism or to structuralism, simply because they are basically attempts to save Stalinism by giving it apparently a more »learned« and »Western« form.

In his work *Pour Marx* (which could be more adequately entitled *Pour Mao*) Althusser proposes a »new« classification of the works of Marx. In order to answer as clearly as possible the question about the specific character of Marx's philosophy and its relationship to Feuerbach's and Hegel's, he uses two borrowed concepts. From Jacques Martin he borrowed the concept of »problematics« in order to designate the »specific unity of a theoretical formation«, and in order to stress the priority of the system of *questions* posed by a thought as compared with the *answers* which it gives, and from Gaston Bachelard he borrowed the concept of the »epistemological cut« (»coupure

épistémologique») in order to denote the »birth of a new conception of philosophy«, that is »the cut which designates the mutation of pre-scientific problematics into scientific problematics.«<sup>5</sup>

Armed with these instruments, he undertook a study of the intellectual development of Karl Marx, and came to the discovery that the »epistemological cut« could be found in Marx in one definite work, in *German Ideology*, so that the *Theses on Feuerbach* represent a preceding edge of that cut, the point where, inside the old consciousness and old language the new theoretical consciousness already, expresses itself. This »epistemological cut« which concerns two different theoretical disciplines which have been founded by Marx, the newly discovered theory of history (»historical materialism«) and the new philosophy (»dialectical materialism«) divides the thought of Marx into two main periods: the »ideological« (before the »cut«) and the »scientific« (after the »cut«). As the latter period could be divided into two moments, the moment of Marx's theoretical maturation (until 1857), and the moment of his theoretical maturity (after 1857), Althusser suggests the following classification of the works of Marx: 1. Youthful works (*Oeuvres de jeunesse*, 1840–1844), 2. Works of the cut (*Oeuvres de la coupure*, 1845), 3. Works of maturation (*Oeuvres de la maturation*, 1845–1857), 4. Works of maturity (*Oeuvres de la maturité*, 1857–1889).<sup>6</sup>

The period of the youthful, »ideological« works of Marx (1840–1845) can be further subdivided into two moments: a) »the rationalistic-liberal moment of the articles in *Rheinische Zeitung* (until 1842) and b) »the rationalistic-communitarian moment of years 42–45«. Works of the first moment presuppose a problematics of the Kantian-Fichtean type, and texts of the second moment are based on Feuerbach's anthropological problematics. Hegelian problematics inspires only one text »absolutely unique«, the *Manuscripts* from 1844. From here the paradoxical conclusion that, if we leave aside that school work which was the doctoral dissertation, »except in the nearly last text of his ideological-philosophical period, the young Marx was never Hegelian«. The widespread thesis about the Hegelianism of the young Marx is only a »myth«, because after his »Hegelian university studies« Marx, according to Althusser, »never ceased moving away from Hegel«. The *Manuscripts* thus represent a »sudden and total return to Hegel«, but this »ingenious synthesis of Feuerbach and Hegel«, this »text of nearly the last night is paradoxically as much far as possible, theoretically speaking, from the day which was just emerging«. In other words, »Marx which is the most removed from Marx is this Marx here, Marx which is the nearest, Marx of the eve, Marx of the door-step.«<sup>7</sup>

At first Althusser's division of Marx's development might seem as a »liberalization« or a »reasonable« correction of the too simple old Stalinistic scheme. Especially the fact that the »epistemological cut«

<sup>5</sup> Louis Althusser, *Pour Marx*, François Maspero, Paris 1966, p. 24.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 27.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 27.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 28.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 159.

dividing the »ideological« and the »scientific« works of Marx is placed not in 1848 but in 1845 might give a »favourable« impression. It might seem that in this way Marx's works between 1845 and 1848 have been finally »recognized« and included among those which should be taken into account. However, these works are not accepted as »works of maturity« (really Marxist works), but as »works of maturation« (hence half-Marxist, or a a-little-more-than-half-Marxist). On the other hand under the same heading the works of Marx between 1848 and 1857 have been also included. In this way giving a »higher« status to the works from 1845—48 is accompanied by degrading the works from 1848—1857, which in classical Stalinism were tolerated as »mature« and »Marxist«.

The renaming of a number of »mature« works of Marx into the works of »maturation« might also seem a contribution to the de-dogmatization of Marxism in the sense of allowing criticism of works which were previously regarded as being above criticism. However I am afraid this is again merely an outward appearance of an intellectual progress, because the scheme of Althusser aims at saving the Stalinistic view according to which Marx's development, after a number of »immature« stages, finally ended in a »mature« stage which should be regarded as final criterion for those previous stages. The narrowing down of the group of works which should be regarded as »mature« cannot be regarded as a loosening of dogmatism, but rather as a tightening, because the lesser the number of the »mature« Marxist works, the stronger the authority which they can exercise over the rest, and the larger the possibility for an arbitrary interpretation of Marx's thought as a whole.

That an arbitrary interpretation was the main intention is testified clearly by the main conceptions of Althusser's book which culminate in the radical Stalinistic thesis that Marx was not a humanist but a representative of a »theoretical anti-humanism«. This intention is also seen in the way in which Althusser treats Marx's works before the »epistemological cut«. Admitting magnanimously the writings from 1845—48 among the works of »maturation« he condemns severely those before 1845 as »ideological«. However even this is not enough for Althusser. Trying to reduce these works entirely to Kant, Fichte and Feuerbach, he wants to persuade us that even in these »non-Marxist« and »ideological« works of Marx there is nothing Hegelian. In order to achieve this he disregards Marx's dissertation as a non-entity, and he represents the *Economic and Philosophical Manuscripts* as a kind of unexplainable, sudden outburst of ingenious insanity, as something »unique«, in the sense of illogical, irrational and incredible.

I do not think that Marx's intellectual development went smoothly and logically to a prescribed goal (e. g. from Hegel to Feuerbach and from Feuerbach to a synthesis of both). I think his development had a much more complicated character including trying again paths which had been half abandoned, renewing influences which

had been largely superseded, and falling below a level which had already been achieved. But I cannot understand how the strange leaps which are described by Althusser could ever be possible. If Marx never, except in a schoollike works, was a Hegelian, how could he become Hegelian so suddenly in the middle of 1844? And if he became it so suddenly, how could he manage to give an »ingenious synthesis of Feuerbach and Hegel«? Furthermore, if he so suddenly both became a Hegelian, and gave an ingenious synthesis of Feuerbach and Hegel, how could he at once, after just a few months, reject this position and come to accept a quite different?

Some might be inclined to discard such an objection as being purely »psychological«. Indeed although it is psychologically improbable that somebody making steady progress in one direction, gradually discovering the full truth, suddenly falls back into pure untruth, this is certainly not impossible, and if it really happened, it should not be simply denied but possibly explained. However, did this really happen?

Contrary to what maintains Althusser, Marx was Hegelian not only in his doctoral dissertation, and in the *Economic and Philosophical Manuscripts*, but in all of his works, from the first student writings to his last works. And again contrary to Althusser Marx was never, not even in his doctoral dissertation, merely a Hegelian. From the beginning to the end he was a Hegelian who aimed at transcending both Hegelianism and the world which found its adequate expression and fulfillment in Hegel's philosophy.

Hegel's ambition was to achieve an absolute, comprehensive knowledge of reality in its totality. He did not want to change the world, but neither did he want to leave it as it is. He thought the world was unfinished because it lacked a philosophical self-knowledge, and he considered it his mission to complete the world by creating an all-embracing picture of it, by developing its adequate philosophical self-consciousness. Marx's ambition was not to give a more perfect picture of the world as it is, nor to add a better theoretical explanation of it. He found Hegel's description basically right, as a description of the world as it was until now. »Only« one insight was lacking in Hegel's system, the insight that the existing world was a self-alienated, non-human world, which could (and should) be changed by revolutionary action. This knowledge could be gained only from a standpoint different from Hegel's, from the standpoint of the proletariat and of the future socialist society.

Marx knew that the new society cannot be created simply apart from the existing class society, and he also knew that an attempt to know this society without the help of Hegelian heritage must remain under the level of Hegel. But he also thought that the future society cannot be logically deduced from the existing one, that it can be created only through a jump, a break, a revolution. Therefore he held that Hegelian philosophy was not sufficient as a theoretical precondition for the new society, that we need something more than philosophy in the traditional sense, that we need philosophy as a thought

of revolution: a pitiless criticism of everything existing, a humanistic vision of a different future, and an inspiring force of revolutionary action.

Marx's doctoral dissertation is at the same time both Hegelian and anti-Hegelian. This is seen from the Preface where he praises Hegel for having correctly defined the »universal« in the Epicurean, Stoic and Sceptical philosophy, but at the same time remarks that Hegel's conception of the speculative prevented him from seeing the great importance of these schools for the history of Greek philosophy and for the Greek spirit in general. This is also seen from what he says there against »all heavenly and earthly Gods« and about Prometheus as the »noblest saint and martyr in the philosophical calendar«. And this is no less visible from the whole content of the dissertation. It is enough to compare what Hegel said about Epicurus (and especially about the declination of atoms from the straight line) in his *History of Philosophy* with what Marx wrote in his dissertation to see that already here Marx is not merely a Hegelian, and not simply a non-Hegelian.

The basically Hegelian and at the same time anti-Hegelian character of Marx's work is also confirmed by all of his works between the dissertation and the *Manuscripts*, as well as by the *Manuscripts* and all later works (including *Capital*). However in a sense Althusser is right when he maintains that the *Economic and Philosophical Manuscripts* are a unique work. Certainly not in the sense that they are the only Hegelian work of Marx, fundamentally different from all his previous and later works, nor in the sense that they are less Marxian. On the contrary they are perhaps more Marxian than any other work of Marx, and far from being cut off from other works of the author, they are a kind of a meeting point for all of them. For they are both the richest fruit of the philosophical analyses to which most of his previous works had been devoted, and also the first project of a critique of political economy which was later elaborated in the *Outlines for the Critique of Political Economy* and in *Capital*.

The discovery of the basic unity of Marx's thought does not preclude its differentiation and development, it even opens new possibilities for a more adequate study of that development. Whether such a study should get at a simple division of Marx's development into two, three or four periods is very dubious. But it is pretty sure that both the old and the new Stalinistic conception of Marx's development are untenable, that they are irreconcilable with Marx's whole theoretical and practical activity, and with the basic content and meaning of those works which we all so inadequately call »early«.

## II

We very much agree with Jürgen Habermas when he writes: »Historical materialism in its original form is neither 'materialistic' in the sense of the naturalism of the Encyclopedists in the 18. or even of the monists in the 19. century; nor claims it simply the explanation of



the world. It should rather be conceived as a philosophy of history and a theory of revolution in one, a revolutionary humanism which starts from the analysis of alienation and has its goals in the practical revolutionizing of existing social relationships, in order to abolish, together with them alienation in general.«<sup>10</sup>

We can also agree with him when he maintains: »Marx does not want to philosophize, or more exactly criticize, any more under the assumptions of philosophy, but rather under the assumption of its overcoming.«<sup>11</sup>

However can we agree with Habermas when he, in praising those scholars who criticize philosophy as philosophy of origin (Philosophie als Ursprungsphilosophie) says: »They (those scholars) adopt the approach of a philosophy of history with a practical intention and see through the misunderstanding of an ontological interpretation of Marxism of whatever kind. They know that Marx never asked about the essence of man and society as such and never about how the meaning of Being, even social Being is constituted, let us say in the way: why is Being (Sein) and being (Seiendes) and not rather nothing? Marx was instead always only and always again led, by the thorn of a palpably experienced alienation to one and initial question: why is the definite historical situation under whose objective compulsion I myself must keep, arrange and lead my life – why is this being (Seiendes) so and not rather otherwise?«<sup>12</sup>

And can we agree with him when he maintains: »With its position „between“ philosophy and positive science Marxist theory is so to say formally indicated. Nothing yet is herewith decided about the specific type itself which it represents from the viewpoint of the theory of science. We would like to secure for ourselves explicitly its structure as a philosophy of history which is explicitly projected with a political purpose, and herewith scientifically falsifiable, without fearing to use the chance of the later-born: to understand Marx better than he had understood himself.«<sup>13</sup>

If I ask whether we can agree with the two quoted texts, this is not because I would like to polemicize against Habermas. He is certainly one of the best young representatives of the Frankfurt school, and the merits of the Frankfurt school for a creative interpretation and application of Marxism are undeniable. I quoted those texts because they point clearly to a very important problem, that I would like to consider. To formulate it as clearly as possible, perhaps even in a little simplified form, it is:

*Is Marxism merely a politically inspired philosophy of history, or is it also an anthropology and ontology?*

*Is it at all philosophy, or is it merely a theory of revolution or a „critical theory“ of society?*

<sup>10</sup> Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*. Sozialphilosophische Studien, Luchterhand 1963, p. 269.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 279.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 169.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 179.

There are many Marxists and Marxologists who think that Marxism is merely a politically inspired philosophy of history, or a philosophy of history combined with a political and economic theory. However, are a political theory and a philosophy of history without at least implicit anthropology and ontology at all possible? And was Marx's attitude really so »anti-ontological« and »anti-anthropological«?

The fragment entitled »Money« in his *Economic and Philosophical Manuscripts* Marx begins with the words: »If man's feelings, passions, etc. are not merely anthropological characteristics in the narrower sense, but are true *ontological* affirmations of being (nature) [*ontologische Wesens-(Natur)bejahungen*], and if they are only really affirmed in so far as their *object* exists as an object of *sense*, then it is evident.«<sup>14</sup>

In the further text five points specify what is evident if the antecedent holds. However what is preceded by »if« in this implication is obviously not thought as a pure hypothesis, but as a firm basis for further reasoning. Feelings and passions which are usually regarded as psychological phenomena are here described by Marx as »anthropological characteristics« (»anthropologische Bestimmungen«), and not merely that but also as »ontological affirmations« of essence or nature. As the context shows in regarding the anthropological characteristics as ontological Marx sees the key for understanding a number of other fundamental truths.

Among the »evident« consequences of the quoted basic insight we read: »(4) only through developed industry, i. e. through the mediation of private property, does the ontological essence of human passion in its totality and humanity, come into being; the science of man itself is consequently a product of man's self-formation through practical activity.«<sup>15</sup>

This text could be easily misunderstood because of the use of the words »private property«. But if we take into account what Marx means under »private property« here<sup>16</sup> this misunderstanding disappears. At any rate one thing is certain: Marx is here trying to formulate conditions or ways for realization of the »ontological essence of human passion in its totality and humanity«. Obviously Marx from the *Economic and Philosophical Manuscripts* is at least verbally not anti-anthropological or anti-ontological.

However Marx not only verbally recognized ontology and anthropology. In order to show that let us consider briefly only one part of the fragment »Critique of Hegel's Dialectic and General Philosophy«.

---

<sup>14</sup> E. Fromm, *Marx's Concept of Man*. With a translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts by T. B. Bottomore, F. Ungar, New York 1961, p. 163. – Cf. K. Marx, *Texte zu Methode und Praxis*, II Rowohlt, München 1966, S. 103.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 163.

<sup>16</sup> »(5) the meaning of private property – released from its alienation – is the existence of essential objects for man, as objects of enjoyment and activity«. *Ibidem*.

In the fragment mentioned Marx discusses especially the two following theses: (1) »Man is directly (unmittelbar) a natural being«, and (2) »But man is not merely a natural being; he is a human natural being.«<sup>17</sup>

These two theses are certainly not merely theses of the philosophy of history, both are also anthropological. But are they purely anthropological? After he has formulated the first thesis Marx immediately adds: »As a natural being, and as a living natural being he (man) is, on the other hand, endowed with *natural powers* and *faculties*, which exist in him as tendencies and abilities, as *drives*; he is an *active* natural being. On the other hand, as a natural, embodied, sentient, objective being he is *suffering*, conditioned and limited being, like animals and plants. The *objects* of his drives exist outside himself as *objects* independent of him, yet they are *objects* of his *needs*, essential *objects* which are indispensable to the exercise and confirmation of his faculties.«<sup>18</sup> This development of the initial »anthropological« thesis is obviously not purely anthropological. Marx speaks here about two sides of every natural being (»drival« or active, and suffering or passive). That not only man is meant here is explicitly testified by the mention of »animals and plants«.

The further text says: »The fact that man is an *embodied*, living, real sentient, objective being with natural powers, means that he has *real, sensuous objects* as the objects of his being, or that he can only express his being in real, sensuous objects.«<sup>19</sup> In this sentence a »fact« about man is mentioned, however its immediate content is not a statement about man, but the explanation of what it means to be »an embodied, living, real, sentient, objective being with natural powers«. That this is the problem shows even more clearly the next sentence which is a kind of repetition and brief summary of the foregoing one: »To be objective, natural, sentient, and at the same time to have object, nature and sense outside oneself, or to be oneself object, nature and sense for a third person, is the same thing.«<sup>20</sup> These are obviously not merely anthropological theses about man, but also »ontological« theses about »being« and »having«, about objectivity, nature and sense.

In order to explain better the meaning of these general ontological considerations, Marx immediately adds an illustration: »Hunger is a natural need; it requires therefore a *nature* outside itself, an *object* outside itself, in order to be satisfied and stilled. Hunger is the objective need of a body for an *object* which exists outside itself and which is essential for its integration and the expression of its nature.«<sup>21</sup> The relationship between a need and its object is here clarified by the example of »hunger«. Hunger is something characteristic of living beings, man and animals. However the relationship between need and object as conceived by Marx here is not restricted to man and ani-

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 181, 183. — Cf. *Texte II*, S. 117, 118.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 181. — Cf. *Texte II*, S. 117.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 182. — Cf. *Texte II*, S. 117.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 182. — Cf. *Texte II*, S. 117.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 182. — Cf. *Texte II*, S. 117.

mals. This is shown by the next illustration in which he speaks about plants and the sun: »The sun is an *object*, a necessary and life-assuring object, for the plant, just as the plant is an object for the sun, an *expression* of the sun's life-giving power and *objective* essential powers.«<sup>22</sup>

The succession of the examples is here probably not quite accidental. »General« ontological distinctions obviously seem to Marx better accessible if we approach them from the side of man and animals, than if we start from plants and the sun. However that the basic problem here for Marx is not man, animal, plant or sun, but the concept of »natural being« show general conclusions which follow: »A being which does not have its nature outside itself is not a *natural* being and does share in the essence of nature. A being which has no object outside itself is not an objective being. A being which is not itself an object for a third being has no being for its *object*, i. e. it is not objectively related and its being is not objective. – A non-objective being is a *non-being*.«<sup>23</sup>

These are obviously typical »ontological speculations«. Marx tries to explain what is meant by »natural being«, »objective being«, »not-objective being«, and tries to show the dialectical character of these concepts. The last thesis in which the analysis culminates (»A non-objective being is a non-being«) might seem paradoxical. This is why Marx tries to support it by making first a contrary hypothesis (»Suppose a being which neither is an object itself, nor has an object.«) and then showing its consequences.<sup>25</sup>

That analysis which concludes the elucidation and elaboration of the thesis about man as a natural being is obviously both anthropological and ontological and it is practically impossible to divide it into an anthropological and ontological part.

The explanation of the thesis about man as »not merely a natural being« is considerably shorter.<sup>25</sup> This is not to say that this thesis is less

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 182. – Cf. *Texte II*, S. 117.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 183. – Cf. *Texte II*, S. 117–118.

<sup>24</sup> »In the first place, such a being would be the *only* being; no other being would exist outside itself and it would be solitary and alone. For as soon as there exist objects outside myself, as soon as I am *not alone*, I am *another, another reality* from the object outside me. For this third object I am thus an *other reality* than myself, i. e. *its object*. To suppose a being which is not the object of another being would be to suppose that *no* objective being exists. As soon as I have an object, this object has for me its object. But a *non-objective* being is an unreal, non-sensuous, merely conceived being; i. e. a merely imagined being, an abstraction. To be *sensuous*, i. e. real, is to be an object of sense of sensuous object of one's sensation. To be sentient is to *suffer* (to experience). – Man as an objective sentient being is a *suffering* being, and since he feels his suffering, a *passionate* being. Passion is man's faculties striving to attain their object.« *Op. cit.*, p. 183. – *Texte II*, S. 118.

<sup>25</sup> »But man is not merely a natural being; he is a *human* natural being. He is a being for himself, and therefore a *species-being*; and as such he has to express and authenticate himself in being as well as in thought. Consequently, *human* objects are not natural objects as they present themselves directly, nor is *human sense*, as it is immediately and objectively given, *human sensibility* and *human objectivity*. Neither objective nature nor subjective nature is directly presented

important for Marx. However in order to prepare the ground for the thesis that man is *not* merely a natural being, he had first to show that man *is* a natural being. The elaboration of this preliminary thesis obviously exhausted him, and when he came to the basic thesis, he was there very short, but reminded himself to come to this point later again (which he did).

What was most important for us here was to show that Marx was not only a philosopher of history, but also an »anthropologist« and »ontologist«, and that it is practically impossible to divide the »anthropological« and the »ontological« analysis in his work. We do not maintain that the analysis quoted is in all points right. However it shows that in Marx we can find not only the explicit verbal recognition of »anthropology« and »ontology« but also concrete examples of »anthropological« and »ontological« reflections. But perhaps was all that entirely irrelevant? The mere fact that Marx sometimes speaks about anthropology and ontology or even practices both of them need not prove that these analyses are of great importance. What is basic for Marx – someone might say – is his politically inspired philosophy of history, and this is a doctrine which needs no anthropological or ontological foundation. However is it really so? In order to answer this question we must try to characterize Marx's »philosophy of history«.

In the text quoted from Habermas with which we said we »very much agree« we found such a statement: »It (historical materialism) should be conceived as a philosophy of history and a theory of revolution in one, a revolutionary humanism which starts from the analysis of alienation and has its goal in the practical revolutionizing of the existing social relationships, in order to abolish, together with them, alienation in general«.

Is it possible at the same time to defend the view quoted, and to reject anthropology and ontology? According to the text quoted historical materialism is »a philosophy of history and the theory of revolution in one«, or »a revolutionary humanism«. And a »revolutionary humanism« starts »from the analysis of alienation«. We can agree with this. However what does it mean to analyze alienation?

There are authors who insist that Marxists should study concrete forms of alienation, and not speculate about the essence of alienation in general. I agree that concrete forms of alienation should be studied, but it is a little unclear how these concrete forms can be seen and recognized, if we do not know what alienation is.

Some people are ready to accept that an analysis of the essence of alienation is just as necessary as the study of its concrete forms, but at the same time maintain that for such an analysis no anthropology or ontology is needed. This is the viewpoint of those who think that the phenomenon of alienation is either economic or psychological,

---

in a form adequate to the *human* being. And as everything natural must have its *origin* so man has his process or genesis, history, which is for him, however, a conscious process and thus one which is consciously self-transcending. (We shall return to this point later).» *Op. cit.*, p. 183. – *Texte II*, S. 118.

that it has something to do with this or that aspect of man, but not with man as a whole, and particularly not with the »essence« or »nature« of man.

It is certainly possible to conceive alienation as having nothing to do with the »essence« or »nature« of man. This is achieved by reducing alienation to one or more of its concrete forms, by defining it, for example, as an estrangement of man from the products of his work, or from other men. However, if alienation of man from other men, from nature, and from the products of his work, is not also alienation of man from his own »essence«, from his own »nature«, from his own humanity, it is difficult to see how the concept of alienation can serve as a basis for a revolutionary action and theory.

This is not to say that the concept of alienation is a »moral« or more generally »evaluative«. At another place I tried to show that »the concepts of alienation and de-alienation as conceived by Marx are neither descriptive and factual, nor prescriptive and evaluative«, that they serve for the characterization of the ontologico-anthropological nature of man and society, for a characterization which moves neither on the level of a purely factual »is« nor on the level of a purely moral »ought«. I do not want to say that conceived in this way the concepts of alienation and de-alienation are very simple. On the contrary, many difficulties emerge in connection with them. But these difficulties point to basic ontological and anthropological questions, and show the necessity of an ontologico-anthropological analysis of man and the world.

We can agree with Habermas when he says that the revolutionary humanism starting from the analysis of alienation »has its goal in the practical revolutionizing of the existing social relationships, in order to abolish, together with them alienation in general«. However what does it mean to revolutionize practically existing social relationships? And what does it mean to abolish alienation in general?

Alienation is always the alienation of man. Is alienation when it exists only an external addition to man's non-alienated existence, or is it something which permeates the whole of man's life? When we require the »abolition« of alienation do we want to say that an undesirable or bad external characteristics of man should simply be removed, and he himself may remain as he was? Do we want to say, for example, that man as he was until now was all right, but only his »social relationships« were perverted and now should be »revolutionized«? Are »existing social relationships« something external to what man is, so that he can persist in the purity of his nature through changing social conditions? Is revolution something which concerns only »social conditions« and not also the »nature« of man? If this is the case, then we really may need merely a »critical theory of society«, and no ontology and anthropology, as a theoretical basis for abolition of alienation. This is not to say that ontology and anthropology are impossible, this »only« means that they are irrelevant for the revolutionary transformation of society.

But what if the »social order« is not quite so external to man? And what if the revolutionary abolition of alienation means also a change in the essence of man? One possible view is that man is nothing but the complex of his social relationships. If this is the case, then the analysis of social relationships is immediately identical with the analysis of man, and the analysis of possibilities for de-alienation can be reduced to the analysis of the existing social structure. In other words every philosophical anthropology becomes unnecessary, because all of its problems have passed to sociology. It »only« remains unclear how such a sociology, freed from philosophy and rooted in the existing state of affairs, can ever be a »critical theory«.

However, what if man is neither externally related to his own social relationships, nor entirely identical with them, if he can survive the abolition of alienation, but not remain the same, and if »revolutionizing of existing social relationships« means neither abolishing all social relationships nor their arbitrary change but creating really human relationships, establishing and developing relationships which correspond to the nature of man as a free and creative being? Should not the »theory of revolution« in that case be based on a definite »anthropology« and »ontology«? In other words, does not an investigation of the possibilities for a »theory of revolution« lead us to the same conclusion to which we were led from another side by considering the possibilities of an »ontology« and »anthropology«: to the conclusion that Marx's thought can be neither a »pure« philosophy nor a nonphilosophical »critical theory«, that it is neither a school »ontology« or »anthropology«, nor a dilettante political theory, that it is a thought of revolution rooted in the whole previous experience of social practice, science and philosophy.

## THE EARLY MARX AND MODERN SOCIOLOGY

*J. P. Nettl*

Leeds

When we are dealing with as towering a figure as Karl Marx, the problem of his relevance in all kinds of likely and unlikely areas intrudes itself quite naturally, and we should do nothing to obstruct it. He is one of the very few of whom it can genuinely be said that almost nothing is the same since he lived. Yet I must confess that my own first reaction to the present 'set' topic of relating the early Marx to the social sciences was one of dismay. It is so patently obvious to any sociologist that the Marx he has, or should have, internalized is the late Marx, the Marx of economic theory and class conflict, of political conflict and above all of historical analysis. To have one's attention forcibly drawn to the early Marx seems at first glance a gratuitous piece of nose-rubbing in the compost of Marxism's most boring question: 'two Marxisms or one' (to quote Professor Tucker). Not that the question is irrelevant, but rather that, posed in this way, it leads merely to preoccupations with internal consistency in one man's intellectual development, with lots and lots of textual exegesis, and finally to an anthropological-psychological view of the whole matter. The debate about the relationship between the early Marx and the late Marx, the question as to whether there is a distinct and different early Marx at all, has been asked in a number of contexts, most of them politically and intellectually esoteric, and I did not propose to raise it again here. Yet if we regard the periodization of Marx's work as an external or methodological matter instead of an internal one it has relevance to the social sciences of today. It is in this context that I shall deal with it later.

I take the early Marx to be the period up to 1847, which ends with the *Comunist Manifesto*. In particular I take the most important text to be the Economic-Philosophical Manuscripts of 1844, the so-called Paris Manuscripts. During this period, it seems to me, Marx formulated some very critical questions about the intellectual world in which and as part of which he came to maturity, and that he regarded as his own environment. Both by personal inclination as a



polemicist, and by the necessary habit of philosophy which is the most personal of disciplines (the ideas rarely dissolve away from personal ownership), Marx addressed his searching questions to individual philosophers past and present. They are questions which as a rule already contain their own answers in more than embryonic form (that is the nature of polemic), but they are still questions nevertheless. The early Marx might therefore be distinguished from the late simply in these terms: the early Marx is the period of articulating dissatisfactions, asking questions and criticising other people's positions. Marx's own standpoint already exists, but crystallizes increasingly as these questions are put, through the form in which they are put. In the *Manuscripts* a definite intellectual position has already evolved, formed and structured with the units left over as a result of the demolition of the systems provided by others. With the *German Ideology*, which appeared only a year later, the distance between Marx and other philosophers is already great. The period from then up to the *Communist Manifesto* constitutes a span of concretization; the system is 'socialized', the dialectic becomes action, the categories assume recognizable and delimited shape in the form of representative carriers. After 1847 everything is a further concrete and empirical underpinning of the position taken in 1844, the action made programmatic in 1847. The late Marx then is his own answerer of earlier questions, justifier of a position previously seized and held by that combination of intellectual determination, flight of fancy and personal commitment which together constitute genius.

The problem of relating the relevance of the early Marx to the social sciences of today is therefore perhaps best dealt with by addressing a series of »early Marxist« questions to modern sociology. By doing so, I shall touch on issues which, at least in some cases, are very much to the forefront of professional considerations in the discipline. We do not generally pose these questions in relation to Marx or anyone else, but choose to regard them as autonomously generated by the march of sociology itself – as though they were new and had just popped up out of the ground we are trying to cover. Sociology may have abandoned evolution as a working hypothesis of development in very evolutionary terms. In any case the social sciences now consider themselves sufficiently well established no to need constant reference back to their founding fathers. Nonetheless, as philosophers are always telling us, the new is rarely new, the modern hardly ever unique, and the relevance of the early Marx to sociology quite considerable.

It may seem odd and slovenly to lump modern sociology into one brute category for purposes of assessing Marx's relevance. The self definition of sociology is a complex problem. But I believe that it can in fact be broken up adequately enough into two non-exclusive sets of double categories, which I will give here without taking the considerable time of justifying their accuracy or their inclusiveness. In the first place sociology divides into hard versus soft, objective versus subjective, the ordering of data by the observer versus the ordering of self interpretation by the participants. The first emphasises methodology and strains for scientific status, the latter is more intuitive and

emphasises 'understanding' – though the issue is sometimes confused by intuitive theorists who insist on claiming scientific status. The second set of categories is an ideological one; supportiveness of perceived reality versus criticism or even rejection. In general the influence of Marxism is greatest among critical intuitionists, both methodologically and substantively. In what follows, I shall try to distinguish between these four sociological categories where necessary. In some cases there is relevance to all four categories, who share a goodly number of characteristics. Sociologists often marvel at their own fissiparous disunity, and natural scientists sometimes tell them patronizingly that this is typical of a pre-science. One of the results of a confrontation with the early Marx (and not the least important), as well as the conclusion of this paper, must be that what is common to sociology is perhaps even more remarkable.

Marx propounded eleven theses on Feuerbach. They are of particular importance because they represent in a sense the most reluctant, most painful yet most precise self-differentiation – compared to, say, the self-distancing from Hegel, the young Hegelians and even »true« socialists like Hess. Hence the theses on Feuerbach are perhaps the most self-searching aspect of early Marx and his search for a distinct intellectual identity. Let us place modern sociology in the Feuerbach position, and pose some »Marxist« theses on it.

## 1. PHILOSOPHICAL CLARIFICATION

If the whole system of Marxist class analysis is inconceivable without the philosophical position established with such pain and difficulty in the early 1840's, can sociology today cover its proposed ground and carry out its purpose without an anterior search for intellectual clarity? In other words, can we teach and practice sociology without first establishing a very clear philosophical position governing the nature of what we are doing?

At worst scientific sociology, with its strong methodological pre-occupations based on the determined search for scientific status, hurls itself at masses of crude data and processes these into an order of categories of some kind. What matters is not what is done, but how. At best sociologists live with their heritage of apparent diversity; the absorption of a variety of similar or conflicting theories from the past, rather arbitrarily selected, result either in a very eclectic synthesis (on the one hand, on the other hand, but see also) which in turn supports the scientific claims of the discipline, or else in a stipulated or reasoned preference for one congenial theory as opposed to others. In neither case is there any obligation, any feeling of need to reach a clear decision of one's own with regard to theory except at a very late stage of development. The right to a theoretical position of one's own is, as it were, an accolade of distinction in the profession; it follows from but does not create status, and would be regarded as presumption or youthful effervescence if claimed by relative beginners. It is clear that this situation is in complete contradiction to Marx's own development. The early Marx is an agony of clarifi-

cation by contrast, of self-differentiation and self-identification. Its power stems from the fact that it is not instant, simultaneous, but gradual, step by step; an intellectual necessity, not a professional obligation to show familiarity with the texts.

The causes are obvious enough: professionalization with its transmitted norms of acceptability, the pragmatism which demands concrete results, above all the preoccupation with science. But as Nisbet has pointed out, all the major sociological theorists of the past *began* with a vision which coloured and structured their subsequent empirical work; the lesson is not exclusively to be learnt from Marx. Nonetheless Marx is an important, very clear example of it, and only knowledge of the early Marx makes clear the fact as well as the process of clarification. It is all there in the early Marx, not in embryo, yet not developed in such a manner as to make the late Marx merely repetitious, but a total philosophical position which makes possible and (more important) makes needful the later economic, political and sociological analyses.

## 2. TOTALITY

Behind this problem lurks the relationship between particularity and totality. The essence of Marxism is the grip on totality – perhaps the most important heritage of Hegel and incidentally the most treasured aspect of Marxism as an intellectual process of personal commitment (Lukacs) as well as in the form of a concrete process of societal dictatorship (Lenin and Stalin). For a Marxist it is inconceivable to study the detail of history, to analyse particular questions and situations, without the possession of a highly articulate view of the totality to which these particulars relate. The early Marx reminds us that one need not self-consciously and publicly relate the particular to the total every time, but one does need to have been through a philosophical analysis of totality at one stage for one's own benefit. On a much more mundane level Marx and Engels incidentally remind us that efforts of this kind are just as valid unpublished. Not everything that is relevant need or should be published; a fact that sociologists, indeed academics in general, certainly do not seem to recognize.

It is a curious contradiction that in England, where Marx is probably read with greater attention in the social sciences than in the United States, the grasp of totality, the articulation or even more possession of total vision is considered eccentric. I quote from a recent review of one of my own books. »This constant widening of perspectives eventually leads to the banal conclusion (which is also the starting point) that everything is related to everything else... Are we always dealing with systems? Does one thing always affect another? Surely not. Or, if so, only in trivial ways.« In America there is an established position for overall sociological theory which spans totality, mainly due to the European antecedents of much American sociology. But I suspect that even here Parsons and Merton are not gateposts to a future of sociological totality, but monuments of a less

relevant past. The tendency is towards compartmented empiricism. The ever-growing pressure of professionalization in the social sciences militates against attempts to formulate a total view. While Marx could claim scientific status for a materialist interpretation of history, based on a dichotomy between science and idealism in which science was not more than a firm foothold in the real, the known, the felt and the experienced, today science is much more regarded not as intent but as method, as tightness of structure between evidence and proof. Totality today has therefore tended to become reductionism, and reductionism is increasingly practised by »unscientific« intellectuals like, say, Koestler and Fromm than by social scientists claiming professional status.

### 3. SCIENCE

The problem of Marxist science has been much neglected and it is important to discuss its meaning particularly in reference to modern sociology. The extent to which natural science provided a basis for the analysis of society in Marx is not very clear – mainly, I suspect, because the problem did not pose itself in the same way to him as it does to us today. We tend to regard scientific method as immanent. The problem of analogy between natural and social science resolves into the treatment of data and its categories, ultimately into comparative accessibility of data and similarity of methods for drawing conclusions. Marx regarded science as an integral part of the human experience; since nature was relevant to man primarily in terms of appropriation and control the question of autonomy of the natural sciences hardly arose – except as a phenomenon of alienation. »Science is only genuine science when it proceeds from sense experience, in the two forms of *sense perception* and *sensuous need*; i. e. only when it proceeds from nature . . . History itself is a *real* part of *natural history*, of the development of nature into man. Natural science will one day incorporate the science of man, just as the science of man will incorporate natural science; there will be a single science.« (*Third Economic-Philosophic Manuscript*, in *Karl Marx: Early Writings*, ed. T. B. Bottomore, p. 164). Faced with such a problem, he would probably have treated it as he treated religion or philosophy, as propositions and theories conditioned by a particular environment and its possibilities, to be empirically determined. Sidney Hook says that »Marx would have urged scientists today to examine their conclusions in terms of operations and practices necessary to achieve them and to set forth the meaning of their theories as prescriptive guides to specific action . . . Recent work in modern physics would be regarded as flights of mysticism based on the fundamental methodological error of directly comparing the refined hypothetical results of theory with the crude data of experience.« Maybe, but this was simply not Marx's problem. Recent Marxists like Lukacs and others certainly indicate a preference for a distinct science of man, and they are probably right – given the existence of the huge contemporary edifice of natural

science, the difficulty of applying it to the social context of man without dissolving him into a mere digit, and the underlying supportiveness of the 'hard' sociologists who so try to apply it.

The science of the early Marx, therefore, is strictly a science of man and of history which remains firmly anchored in the relationship between man and his environment on the one hand and the manipulability of that environment, social and physical, by man in action on the other. The repeatedly stressed and fundamental Hegelian notion of man defined as such by his capacity to labour, and hence to create and change things, shows this quite clearly. What turns idealism into materialism and science is the removal of the categories that stand between man and product or nature, between man and himself, as Marx so strenuously argues in the Manuscripts. Thus for instance classical economics is characterized as a morality of asceticism instead of a science of human utility and of resource increment »Its true ideal is the ascetic but usurious miser and the ascetic but productive slave. Its moral ideal is the worker who takes a part of his wages to the savings bank. It has even found a servile art to embody this favourite idea, which has been produced in a sentimental manner on the stage. Thus, despite its worldly and pleasure-seeking appearance, it is a truly moral science, and the most moral of all sciences. Its principal thesis is the renunciation of life and of human needs. The less you eat, drink, buy books, go to the theatre or to balls, or to the public house, and the less you think, love, theorize, sing, paint, fence, etc. the more you will be able to save and the greater will become your treasure which neither moth nor rust will corrupt – your capital. The less you are, the less you express your life, the more you have, the greater is your alienated life and the greater is the saving of your alienated being.« (*Manuscripts* op. cit. p. 171). There is thus a double alienation to be got rid of, the Hegelian one of objectification unmediated by full seizure (Hegel's absolute spirit, Marx's human community), and that of Hegel and his method which places an idea or spirit between real man and his objects. Moreover science in particular makes this not only philosophically possible or 'right' but politically, concretely possible and necessary. It is to this extent a positivistic science. In the early Marx positivist science is a postulate, a category rather than a methodological demonstration of historical fact, as it increasingly became later.

This has considerable bearing on sociology today. The fact that so many western sociologists find their Soviet colleagues remarkably crude empiricists suggests that scientific sociology in its Marxist context is better understood by the East than the West. If sociologists want to be scientists, i. e. scientists in a field already in the main occupied by the scientific politicians of the Communist party and the party ideologists, then they must stick to gathering information and not take on the interpretation of those data in a wider sense. In fact official Soviet terminology deliberately avoids the concept of sociology altogether with its strong epistemological claims and recognition of being a separate discipline; a recent Party decree (1967) on 'Measures for the Further Development of the Social Sciences in the USSR' scrupulously avoids the word. Soviet sociologists thus do not

even regard themselves as a single profession of information gatherers – unlike, that is, their Western colleagues, who increasingly demand to become information interpreters; policy makers, no less. The types of theory of social change, stratification, development etc. put forward by western sociological theorists, especially Americans, would be regarded in the USSR as philosophy, if not indeed as philosophical idealism.

This raises the question as to where the social sciences belong in an acute form. For in so far as they are not positivistic, tailor-made to the attainment of given ends, they are philosophy, and if philosophy, then they are to be regarded, and should regard themselves, as such. Instead of a continuum between empiricism and the articulation of theory, on which one locates oneself according to individual talent and personal preference, we have a distinct and very fundamental break between philosophic totality and sociological-scientific pragmatism or methodology. This sharp disjunction is at the root of the implicit confrontation between so much European, especially German-inspired, philosophical sociology of Marxist hue which insists on regarding American attempts to distinguish between general theory and empirical orientation in sociology as futile; both are minor variants on a single supportive theme anchored in pragmatism, since both make the same or similar claims to scientific status (however they may quarrel about it internally). The relevance of the early Marxist category of science in this context therefore is that it restructures the internal divisions in sociology into a much more typically single Marxist confrontation of opposites, supportive pragmatism versus critical philosophical sociology.

#### 4. DIALECTIC AND DICHOTOMY

The early Marx is primarily a philosopher whose philosophic method has borrowed mainly from Hegel, a method unsuitable for sociology for both generic and specific reasons. It is generally unsuitable because philosophic method does not lend itself easily to sociological concerns at the best of times. Sociology in the last resort is neither logical nor overtly normative. Moreover the Hegelian method in particular is well nigh impossible to apply except as a vast panorama of history, and the history of ideas at that. Philosophers of history make poor sociology; the latter simply does not attempt to span the history of the world. Even so I believe that certain aspects of modern sociology can be traced to the methodology of the Hegelian-Marxist dialectic, in particular the concept of oppositions. I am not referring to the historical analysis of antithesis and revolutionary synthesis, which if anything belong to the late Marx and constitute a way of regarding historical process rather than an intellectual method. But many structuralists, particularly those like Althusser and Lévy-Strauss who believe in systems of oppositions, seem to me to owe a debt to the dialectic as a heuristic tool for the understanding of the human mind. Many of them profess and often can be shown to have a debt to Marx. Consequently it may not be too fanciful to see in the struc-

ture of oppositions a reflection of an epistemological dialectic – albeit one that remains unresolved, indeed cannot resolve itself, since it is a fundamental part of the structure of knowledge. Lévy-Strauss has provided us with a whole code of oppositions with which to explain myths, totemism, customs, social action – indeed the whole frame of meaning on which the existence of primitive societies is hung – or rather stretched, for the very tension between these oppositions provides the ontology of these societies. For Lévy-Strauss praxis is not aimed at the resolution of opposition but constitutes behaviour reinforcing a vision of the world in terms of opposition, and comprehensible only in such terms.

What relates these structuralists to the early rather than to the late Marx? The paradox is that Althusser, for instance, in his two major works on Marx, strongly dissociates himself from the Hegelian aspects of evolutionism, from the philosophy of history, from historicism in general. (See for instance the essay on Georges Bataille as an anti-Hegel in Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*.) Both Lévy-Strauss and Althusser are anti-historicist, their interest is methodological – Marxism as an epistemology without a time dimension – not substantive in terms of explanation of concrete historical events. Althusser blames Hegel for Marx's evolutionary perspective. But Marx is firmly historicist, early as well as late; the early Marx potentially, the late Marx determinedly and concretely so. The point is that the method is elaborated early, applied late. Hence I think that anyone who bases his method of perceiving reality on Marx must necessarily be based on the early Marx, protests notwithstanding – all, that is, except historians. For a Marxist epistemology analyses reality through the perceptions of the participants (who may be none other than the analyst himself). Marxist history on the other hand imposes unperceived categories of opposition on participants often but dimly conscious of such meaning for their action. (cf. Fernand Braudel's study of the Mediterranean world in the 16th century). Hence the paradox that while Marx 'developed' from esoteric philosophy to exoteric history (see under section 5, *Praxis*, below), the esoteric philosophical method in the hands of structuralists analyses participant reality more directly than the exoteric history. Is not this feeling of being closer to timeless reality than any time-conscious historian in spite of appearances (history always appears concrete) part of the cause of the structuralists' irritation and propensity to polemic? In addition, is it not the emphasis on opposition as method rather than historical process that generates the structuralist's claim to scientific status, and thus in their case and because of their Marxist anchorage dissolves the distinction between methodological empiricism and intuitive theory, which I referred to earlier.

The paradox goes further. The philosophically suffused proponents of existentialism, particularly Sartre, attack the ahistorical attitudes of structuralists like Lévy-Strauss, and claim to be the linear descendants of the early humanist, even ethical, Marx, yet at the same time stress the historical importance of action, especially revolutionary action, which is so much more typical of the later, or at least middle Marx. The problem of the difficult and one-sided relationship be-

tween existentialism as a philosophy and the existing communist parties – themselves expressions of a post-Marxist simplification of the late Marx – seems perhaps to arise from this paradox. As someone remarked about one of Sartre's books, it is a short circuit between young Hegelians and old Marx, between pre-existence and old age – a pre-existence of which communists of the Stalin era hated to be reminded.

We have thus a break between the potentialities of the dialectic as a method of social analysis and the application of the revolutionary imperative in *logos* as well as *praxis*. Since modern sociology purports essentially to be a method of analysis, it is hardly surprising that the application of opposites or dichotomies to social analysis should furnish it with a potentially very useful tool quite irrespective of any imperatives of action. In turn, Existentialists as well as Marxists continue to regard this method of analysis as the illegitimate diversion of the form of the dialectic from its content, the inseparable connection with *praxis*, and therefore join together in denouncing sociology.

## 5. PRACTIS

The transformation of *logos* into *praxis* unlike the relationship between totality and pragmatism, *does* represent a continuum in Marx. In the first place the whole purpose of attaining philosophical clarification is in order to be able to do something about it; by so doing the need for purely philosophical clarification disappears. That is the Marxist 'end of philosophy'. But there is a second sense in which the relationship between *logos* and *praxis* can be understood. Philosophical speculations, encased in Hegelian method, according to Marx require concrete demonstration and analysis. There is in this sense a »practical« equivalent to every »theoretical« concept or statement in Marx, and it is the later Marx who in fact provides these equivalences. As Tucker and others have pointed out, the notion of 'man' gives way to class, self becomes society, property becomes capital and then the bourgeoisie, the worker becomes the proletariat and so on. But these are neither alternatives nor substitutions, they are equivalences depending on the emphasis or form of activity. Thus the fact that class replaces man is due only to the shift of Marx's concerns along the continuum from philosophy to economics and politics.

This can be seen very clearly when we look at the concept of alienation. Sidney Hook and others have emphasized the disappearance of alienation in the later Marx and have concluded that this was a temporary idea which Marx abandoned, hence of no great significance (ironic therefore that it should have become a popular or pop-sociological catchword of the present time, with its meaning flattened out like a doughy soufflé. Sociology has taken over the word, not the concept. Similarly ideology). Yet in truth the concept does not disappear, but is transformed into a political equivalent, false consciousness. Thus in the later Marx the effect of alienation on the working-class is their inability to see their own true interests – which is nothing else but the inability to see the correct relationship between man and



the world, man and product and man and man. The problem of alienation is anyhow 'solved' in a philosophical sense in the *Manuscripts* with elaborate drama. Therefore there is no need to develop it further, only to apply it. Hence false consciousness and true consciousness – i. e. political activity leading to revolution.

The movement along this continuum of growing empirical application is of course directly related to the transformation of esoteric philosophical ideas into exoteric understanding and programme. In other words part of the purpose of such detailed and empirical explication is to enable the system to become more readily comprehensible to the necessarily wider audience which any adequate revolutionary theory requires. This has been the problem of many revolutionary theorists, not least Auguste Blanqui who was forced deliberately to bring in matter for propaganda purposes only, which he knew to be extraneous if not directly contrary to his basic ideas (hence the elitist qualities of so called Blanquism in Marxist eyes). Thus in addition to the problem of revolutionary onanism we have also the opposite problem of internal contradictions and vulgarization. In short the notion of Marxist *praxis* carries an implicit methodology of broadening relevance and appeal – not by vulgarization or consensus but through empirical specification.

But for us as sociologists the problem of *praxis* remains. The relationship between complex theory and popular understanding is at present only a problem for the linguistic denigrators of academic sociology. Marx's continuum from philosophical understanding to empirical investigation and from empirical investigation to self-conscious action has been lost, fractured by the fact that thinkers think and actors act in different ways according to their different circumstances. Thus *praxis* for the sociologist means something very different to *praxis* for the politician, the revolutionary or the activist. In a recent inaugural lecture at the University of Konstanz, the distinguished German sociologist Ralf Dahrendorf addressed himself to the question »Sociology and the Sociologist; the Problem of Theory and Practice«. In this he states that sociology can no longer regard itself as purely concerned with speculation, i. e. theory. Sociologists are not court jesters, »irresponsibly to tickle the intellect of their masters«. As the history of Project Camelot showed, not only the preconditions of research but also its results have considerable bearing on *praxis*. »It is the task of modern sociologists to consider how a modern, open, civilized society should look and what paths lead to it. That is the problem of theory. But it is also the task of sociologists, armed with their theories, to take part in the processes of transforming reality and to contribute to the realization of what is reasonable (*vernünftig*). That is the problem of *praxis*«. It is to be noted that in the German academic context this statement is horrendously revolutionary; in the professional context of sociology it is still unusually 'progressive'. The notion that sociologists are scientists or at least thinkers and the devil take all problems of application is, I think, the ideology of the better minds in the profession – at least until the Comtean-Mannheimian utopia of their domination arrives. The rest are social workers and 'policy scientists' (cf. section 3, *science*, above).

In a Marxist perspective however statements like Dahrendorf's are a poor and feeble attempt to re-establish the continuum across the chasm of role separation. No doubt sociological investigations will help to influence action – but the action of *others*. The continuum however consists in the unbreakable relationship between philosophical clarity, empirical underpinning and selfconscious action by one and same individual who, because of the objective coincidence and similarity of conclusions and actions by others like him, finally helps to create a conscious class. I do not think the chasm can be bridged. To say that the lesson of the early Marx requires speculative ideas to be underpinned by detailed research efforts and that the requirements of praxis are thereby fulfilled hardly meets the case. We have one more reason here why the gap between sociology and political participation is so great. It may be that to live out oneself all the stages of the continuum is beyond the possibilities and powers of all who are not Marx, Lenin or Mao. In my view the next best (or most Marxist) thing is not the social scientist of the policy sciences who gives his ideas a twist in the direction of policy action from above but a Castro or a Guevara whose practice structures theory. The late Marx cannot be divorced from the early and at least in the context of praxis towers over him.

#### 6. HUMANISM AND PRACTICAL POLITICS

I have made little attempt to far to make any geographical distinctions in the relationship between the social sciences today and the early Marx. But these exist, especially as regards the political context. We have seen for instance that as sociology is defined in the Soviet Union the early Marx can have no relevance to it. In many Eastern European countries however he does have relevance to both sociology and practical politics. These countries are 'in between' East and West: sociology is a distinct discipline in Poland and Czechoslovakia and does claim to have relevance to problems of societal totality. This distinguishes it from the Soviet Union. At the same time it is still very much an intellectual's rather than a scientist's pre-occupation which distinguishes it from the West.

There has been a considerable body of work in Jugoslavia, Poland and Czechoslovakia which has used early Marxism as a means of analysing and criticizing contemporary socialist societies – criticism from within by Marxist philosopher-sociologists. This is not the place to discuss in detail the recent work of Lukacs, Schaff, Kolakowski, Lakatos or the contributors to *Praxis* in Jugoslavia. But a brief statement of the problems raised will help to clarify the potential significance of the early Marx in Eastern Europe.

It may well be that we have here not so much an attempt to differentiate between the early and the late Marx but between Marx *tout court* on the one hand and the advanced socialist society of the Soviet Union and the developing ones in the People's Democracies on the other. In other words this is not a debate about intellectual consistency in ideas but rather about the concrete relevance of ideas

to their claimed fulfilment in practice. This limits the relevance of the very notion of an early Marx, for we must be careful not to read an immanent critique of Marxism into a partial, external one of its application. But since the basic statements about humanistic imperatives of revolution are to be found in the early rather than the late Marx it is here that the standard by which these East European critics judge their own societies is to be found. The completeness of transformation required and partially adumbrated by the philosophy of the early Marx thus falls short in its alleged practical realization. Alienation continues to exist – both in its vulgar sense of disaffection and in its proper and sophisticated sense of distance and false comprehension. The solution of the Jewish question aphorized by Marx in his statement that »the social emancipation of the Jew is the emancipation of society from Judaism« (*On the Jewish Question*, op. cit. p. 40) has not taken place. People are only marginally more honest, sober and participant in socialist societies. Societal response in terms of law enforcement has not diminished (has not been able to be diminished, in their words). Various implications of these criticisms can of course be drawn by those concerned; a failure of Marxist *praxis* or a failure of the Marxist prediction of human liberation, the achievement of only a not-quite revolution which has to be followed by the real revolution in due course, as the Trotskyites claim?

These are the questions which naturally arise in the People's Democracies for anyone interested in the early Marx. However the particular one that modern sociology might choose to fasten on in this context is the general relationship between a philosophy and all attempts to carry it into practice. Must there always and necessarily be in all transformation of *logos* into *praxis* a vulgarization which in turn casts doubt on the validity of the original *logos*? Is *praxis* therefore a becoming or an end that can visibly be attained? The efforts of 'early Marxists' in Eastern Europe can be read either as a critique of what has been done, or as a philosophical stress on the continued, never-ending process of becoming – and also *eo ipso* as a contribution to this process. If the attainment of the philosophically postulated end is an impossibility, then the disinterest on the part of modern sociology in establishing its own philosophical position (discussed under 1. above) seems to be justified on internal grounds. In that case philosophy and sociology cannot be merged. *Nachdenken* remains *Gottesdienst*, and sociology remains irretrievably earthbound.

## 7. ACTION THEORY

The problems of evaluating these critics highlights the poverty of adequate action theory in sociology today. In Marxist theory the close relationship between *logos* and *praxis* obviates the need for any distinct theory of action except on an empirical level which crystallizes as one moves along the continuum from philosophy to politics. But even among communists the gap between the analysis of reality and the correct theory of practice has arisen as a problem of theory at various times. The writings of Lukacs in the early 1920's can be read

as a theoretical justification of revolution, its injection under pressure of theory as it were, into the relationship between the October events in Russia and the philosophical transformation specified by the Hegelian-Marxist dialectic. This was apparently necessary because the connection between them was felt to have been lost. Thus Lukacs tried to integrate the concrete events into the wider theory. Similar though much more vulgar processes of justification and relating constantly pre-occupied Stalin. There are good 'Marxist' reasons why every communist leader, at least until very recently, has his collected works published. The theory of action was always firmly anchored in revolution; in Stalin's case by the incessant and deliberate recreation of an allegedly incomplete revolutionary situation even in the increasingly bureaucratic society of the late 1940's. Modern Western sociology does not of course place revolution in the forefront of action. Indeed it has no particular view of praxis other than the vaguely utilitarian notion of functionality and its opposite, disfunctionality, regarded either individually or systemically. In fact it is particularly weak on action theory. Such theories as do exist tend to categorize choices in a static framework of a one-for-one relationship between motivation and action, action and consequence, unrelated to process. All this enables the sociologist to do is to classify actions according to a typology. In consequence the analysis of action is subsumed in the analysis of objects, and remains unhistorical and unsequential.

Clearly the requirements of a sociological theory of action based on the philosophy of the early Marx differ greatly from the fundamental pre-occupations and categories of modern sociology. It would need to be very much more concerned with becoming than is modern sociology. Evolutionism, both in its dialectical and linear form, has been classical sociology's main theory of becoming but is nowadays very badly regarded. Only the not unimportant school who regard Western industrial societies as the apex of structural-functional modernity still retain evolutionism as a basic philosophy, albeit in a societal rather than an individual context. Most sociologists view teleology as unprofessional if not downright theological; it is an almost universal sociological criticism of Marxism that the useful tool of class analysis in the late Marx should have to be divorced from the *non sequitur* of the utopia. This disrepute of evolutionism seems likely to be connected with the absence of significant action theories in sociology. It is significant that Marx himself criticized Feuerbach for a non-active materialism; »the active side was developed by idealism in opposition to materialism – but only abstractly, naturally, for idealism does not know real, sensory activity as such«. By finally turning against Proudhon as a utopian Marx left the field clear for himself as the only active materialist. But no-one else seems to have been able to bridge this gap. The sociological arguments against evolutionism seem strong (cf. the discussion of structuralism earlier in this paper). The problem is whether a non-evolutionary theory of action as *praxis*, as process, can be developed, either from within sociology or by intrusion on sociology by the real world. I shall come back to this point in my conclusion.

## 8. PERSONALITY

The philosophy of the early Marx contains a distinct theory of personality which, though pushed into the background by the later focus on society and collectivities, remains implicit and is never abandoned: coming into its own again when community itself comes into being through »the total redemption of humanity«. It is in fact one of the few social philosophies that does contain its own specific theory of personality.

Since the bulk of modern sociology has borrowed from Marx's later work, it has been singularly reluctant to develop theories of personality which fit its group, structural and societal concerns. Most sociologists ignore personality theories altogether; the psychologists in the next block take care of that one. It is therefore interesting that the need to re-establish a link between ideas on personality and sociology has been perceived from the outside the profession – by *marxisant* intellectuals like Marcuse and Fromm. For instance the attempt to link Freud and Marx in a meaningful way has been undertaken several times; the most exotic attempt to date being that of Wilhelm Reich. Again I am more concerned with the meaning and relevance of this juxtaposition than the manner in which it has been carried out. The perceived need to forge a link between the personality theory *par excellence* and the theory of social change *par excellence* suggests a definite impoverishment in sociology which could not be remedied from within. It is difficult and slippery ground; unscientific in the eyes of sociologists, meaningless and reactionary in the eyes of Marxists for whom the ego-driven personality with its layers of internality is merely a personal psychological reflection of the atomization and alienation of bourgeois society.

Yet there are humbler (or at least less well known) personality theories that seem to me to provide a ready link with 'late' Marxist sociological perspectives – for instance Leon Festinger's *Theory of Cognitive Dissonance*. This suggests a threshold of cognition at which an option develops: change objective reality to fit cognitive structure, or, if impossible, change the cognitive structure to conform to the hard impact of reality. Is this not very like a reflection of problems of coping with alienation at a moment of reaching the threshold of heightened perception, i. e. true consciousness? In short, is this not a dichotomized, hence non-teleological, psychology of Marxist sociological process? But Festinger, though often referred to, is not integrated into sociological theories. And Festinger is only an example of other instances of relevant psychological theories (e. g. learning theory).

As in so many other cases, then, an early Marxist perspective in the social sciences would call for the reintegration of a lost dimension (it has not been lost so much as split off) – a theory of personality not stitched on from the outside but integral to the sociological theory itself. The Marxist 'takeover' of Feuerbach, Bruno Bauer and their work in the philosophy of religion is not matched by an equivalent integration today.

## 9. COMPARATIVE CULTURE

It is all too often forgotten that already in his early works Marx was very conscious of difference between national cultures – long before he got down to specific historical cases. Speaking of the transcendence of alienation in its incipient as well as final form, Marx wrote: »of course it always proceeds from the form of alienation which is the dominant power; in Germany, selfconsciousness; in France, equality, because politics; in England, the real, material, self-sufficient, practical need. Proudhon should be appreciated and criticized from this point of view.« (*Third Manuscript* op. cit. pp. 175/6) Marx was at that time particularly conscious of the peculiarity of Germany. »Just as the nations of the ancient world lived their pre-history in the imagination, in mythology, so we Germans have lived our post-history in thought, in philosophy. We are the *philosophical* contemporaries of the present day, without being its *historical* contemporaries. German philosophy is the *ideal prolongation* (i. e. prolongation in ideas) of German history . . . In France it is enough to be something in order to desire to be everything. In Germany no one has the right to be anything without first renouncing everything. In France partial emancipation is a basis for complete emancipation. In Germany complete emancipation is a *conditio sine qua non* for any partial emancipation. In France it is the reality, in Germany the impossibility, of a progressive emancipation which must give birth to complete liberty. In France every class of the population is politically idealistic and considers itself first of all, not as a particular class, but as the representative of the general needs of society. The role of liberator can, therefore, pass successively in a dramatic movement to different classes in the population, until it finally reaches the class which achieves social freedom; no longer assuming certain conditions external to man, which are none the less created by human society, but organizing all the conditions of human life on the basis of social freedom. In Germany, on the contrary, where practical life is as little intellectual as intellectual life is practical, no class of civil society feels the need for, or the ability to achieve, a general emancipation, until it is forced to it by its immediate situation, by material necessity and by its fetters themselves.« And when he wrote bitterly that »philosophy relates to the study of the real world in the same way as masturbation relates to sexual love« he was making a German not a universal structure.

For me the significance of these implicit cultural statements is very great. Sociology has recently become very much preoccupied with the study of comparative culture, believing that in this way a vital dimension is being added to the otherwise vacuous comparison of structures and processes. It is however part of the peculiarity of American domination in the social sciences that this comparative approach to culture is handled as »objectively« as everything else, with the same methodological assumptions and scientific predicates. Yet Marx seems to indicate that the feel for problems of comparative culture is and must be instinctive. These statements stand out both for their passion as well as for their deliberately unargued, unscien-

tific intuitiveness. Moreover instead of following on other aspects of his argument and supplementing them, these insights are there at the start and govern as well as illuminate all the rest. Marx's discussion of the relationship between philosophy and society in Germany is not only a brilliant *tour de force* of sociological analysis and depiction but probably has as much or more relevance to present-day Germany than almost anything he ever wrote.

The conclusion one might draw therefore is that comparative sociology should be confined to those who have an instinctive feel for cultural differences, something that cannot be acquired by hard study or articulation of theory alone. Cultural comparisons should admittedly be modest and implicit rather than extruded and methodologically clamorous. But they have great value in almost all circumstances. In particular they structure the time element of perception in a teleological philosophy and help to order the relative saliency of categories at any one time. Both Marx and, say, Parsons are evolutionists in a sense, but compare Marx's juggling of German philosophy, French politics and English economics with the dreary abstractions of theories of cultural 'lag' in, say, Japan. Above all insightful cultural comparisons lighten the often immodest universalities and terminology of Hegelian philosophy to a quite remarkable extent. Much more could be done towards the understanding of the United States, Europe and of developing countries if sociologists felt able to give rein to their innate sense of national culture – always provided they have one. In the hands of 20th century communists as well as scientific sociologists comparative considerations have sometimes been vulgarized into mere dogmatic obscenities, so much so that until recently professional sociologists fought severely shy of such considerations under the guise of the taboo on »national character«.

Looking back over these nine theses of 'early Marxist' confrontation with modern sociology, I am forcibly struck by two points. One is their randomness. It may be that some of the aspects raised are significant, others less so; the point is that they do not represent a cohesive whole. The corpus of modern sociology, its assumptions, ideas, methods and orientations, are simply not readily comparable in any logical sense to the early Marx. They are intellectual structures of a different order; relationships between them are tangential. In fact I have stressed the methodological aspects of relevance not only because it seems to me to be the most interesting, but because I believe that on this dimension the two sets of concerns touch more often than on substantive questions. The problem posed at the beginning remains; are we arbitrarily trying to force something into a relationship that is not compatible and cannot be structured, but consists at best of random collisions'. Are we making a system where none exists?

I would answer this by pointing out that any two sets of thoughts concerned with the study of society *must* needs bear some relationship. Therefore the effort to integrate them itself constitutes a form of *praxis*, and so is worthwhile. If modern sociology and the early Marx are so far apart, then we are perhaps dealing with measurable dis-

tances on particular dimensions rather than a location in a different and unrelated galaxy. I consider the present exercise legitimate even though the results are hardly startling.

The second point concerns modern sociology more particularly. We as sociologists tend to regard our profession as already vast, almost all-embracing and growing to boot. At each national or international gathering we are amazed at the new entrants who call themselves sociologist. Those concerned with, and who take pleasure in, the growth of sociology naturally welcome this phenomenon as good for the discipline. Yet the nine theses presented here indicate an apparent impoverishment of concerns on the part of modern sociology rather than a growing universality. We have noted that action theories and a related grasp of processes of becoming are unfashionable. Personality theories, in so far as they exist at all, are grafted on to sociology, not an integral part of it. The relationship between theory and practice is a non-problem except perhaps in ethical terms. Compared to the area covered by the early Marx, modern sociology with all its over-arching interests is a small thing. As professional knowledge grows (and no-one will deny that in absolute terms we »know« more) so the span of control and integration decreases.

In conclusion we might ask whether sociology might have taken a different turn if it were based more firmly on the early rather than the late Marx. Suppose Marx had died in 1847, and suppose further (a dubious assumption) that he had become as well known on the strength of his early writings alone. This question is equivalent to whether the detailed sociological analysis of capitalist and industrial society, so much of which is based on late Marxist categories, would have taken a different turn without all the stress on stratification based on economic categories. We might have obtained a sociology much more firmly anchored in the individual. We might regard conflict as less related to self-conscious groups and classes and more to individual confrontations.

In fact many current problems are proving remarkably unamenable to the developed tools of sociology and seem to pose the need for such a revision. The problem of race and colour has not been dealt with adequately by sociologists – or for that matter by Marxists, many of whom still attempt rather hysterically to relate negro protest to some kind of working class base. Yet nobody in their right mind today claims, as with the Jews, that »the emancipation of the negro is the emancipation of society from *negritude*«. The very difficulty in formulating an adequate and credible ideology for the negro movement – apart from its declining reformist wing – may be due to the fact that late Marxism has so completely pre-empted the field of revolutionary ideology. In fact it can be argued that in this context class is not a sharpener but a mediator of conflicts, since it appears to reduce the full impact of personal confrontation in all aspects of everyday life between black and white. Though class developed naturally enough in Marxist ideas from the early concern with man and humanity, it seems to offer nothing to the present situation between negroes and whites, but merely reduces the feeling of collision. Instinctively many radical negro speakers stress the per-



sonal rather than the class-sharpened (or class-mediated) conflict, the fact as well as the need. There is little evidence that the black power movement is reverting intellectually to early Marxist perspectives, but such a reversion could conceivably be recommended to them.

The same point might be made for student protest. Students are not a class, and class analysis can offer them little. Yet their very access to ideas might make the relevance to early Marx much more probable. There is some evidence that at least in Germany this relationship is being consciously investigated.

In general the *malaise* of industrial society, and the increasing indifference as to whether it appears in a capitalist or socialist form (already adumbrated in 6, *Humanism and Practical Politics*, above) seems to suggest a need to return to a philosophy and a sociology which relate men to objects more directly as the real cause of alienation, rather than to problems of changes in ownership and control. In such a context even McLuhan may seem more 'realist' (in the Lukacs sense) than the naturalism of so many sociologists of industrialization. This seems to open up in the last resort at least a need of relevance for the early Marx to modern sociology, even though there are as yet only hints of its existence.

## MARX'S CONCEPT OF EGOISTIC MAN

*Donald Clark Hodges*

Tallahassee

In assessing Marx's relationship to the utilitarian tradition and to the philosophies of Hobbes and Bentham in particular, scholars have only too often stressed the differences at the expense of the similarities.<sup>1</sup> Yet the tradition of English individualism from Hobbes and Mandeville to Smith and Bentham, and of French individualism in Helvetius, Holbach and de Sade had its counterpart in a German individualism in which Marx and Engels as well as Stirner and Nietzsche played a prominent part. Although Bentham was severely castigated by Marx as the apostle of abstract egoism and as the arch-Philistine representative of the morals of the ordinary petty-bourgeois English shopkeeper, he was also regarded as indirectly the founder of English communism.<sup>2</sup> Marx quotes with approval Bentham's critique of the English ideology, which like the German ideology subordinated the interests of individuals to a fictitious public interests.<sup>3</sup> Despite his criticism of both Bentham and Stirner, Marx agreed with them that individual interests are the only interests. Man is naturally selfish, Bentham believed, but an enlightened egoism leads him to act in ways that are socially beneficial. This premise, which can be traced to the influence of Hobbes upon German and French as well as English philosophy, was adopted by Marx with significant emendations as the practical basis of his social philosophy.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> A notable exception to this statements is the recent article by James F. Becker, "Utilitarian Logic and the Classical Conception of Social Science," *Science & Society* (Spring, 1964), Vol. XXVIII, No. 2, pp. 161-182.

<sup>2</sup> K. Marx and F. Engels, *The Holy Family*, tr. R. Dixon (Moscow, 1956), pp. 176, 178, 179.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 172-179.

Since the classical formulation of psychological egoism was given by Hobbes, it is interesting to compare Marx's treatment of egoism with that of his English predecessor. All men desire felicity, according to Hobbes, but it consists in unceasing growth or progress from one satisfaction to another instead of in the repose of a mind well satisfied. In many respects Hobbes reminds us of Dewey, for whom there was also no final good or *summum bonum* to put an end to our quest for fulfillment. Here, then, we have the basis for Hobbes' psychological egoism: in their voluntary actions men seek to assure as well as procure the conditions of a contented life, only in different ways because of the diversity of their passions and the difference in their knowledge and opinions concerning the causes which produce the desired outcome.<sup>5</sup> Because men are anxious concerning the future and cannot assure the power and means to live well without additional powers, the general inclination of all mankind is a perpetual and restless desire of power after power.<sup>6</sup>

Given human nature as Hobbes depicts it, what will happen in an environment of scarce resources where one man's gain is another man's loss? The answer, of course, is human enmity. When two men desire the same object but cannot both enjoy it, they endeavor to destroy or subdue one another.<sup>7</sup> Thus the Hobbesian state of nature, which is also a state of war, is a function of scarcity as well as the tendencies of man's original nature. In a world of abundance there would be little rationale for the three principal causes of quarrel: first, competition; secondly, diffidence; and thirdly, glory. Nor would the life of man be solitary, poor, nasty, brutish, and short, which roughly describes the condition of the vast majority even today in the developing countries.<sup>8</sup>

Concerning Hobbes' practical egoism, its classical formulation is contained in his first or fundamental law of nature or article of peace designed to allay the fear of death and injuries, and to provide such things as are necessary to a comfortable life. As a matter of self-interest, every man ought to endeavor peace insofar as he has hope of obtaining it.<sup>9</sup> Since war is the principal obstacle to human felicity, and all men voluntarily hope to reach this state, it follows that we should strive to overcome the enmity with our fellow men.

At the same time, Hobbes' practical egoism leads to ethical relativism. As a condition of felicity, the object of any man's appetite or desire is acknowledged to be good, just as the source of infelicity or object of his aversion is termed an evil.<sup>10</sup> These words, good and evil, express in effect the ratings of those who use them; there is nothing in

<sup>5</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York, 1950), Pt. I, chap. 11, p. 79.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, chap. 13, p. 102.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 104. For the contemporary relevance of Hobbes' depiction of man in a state of nature, see Robert L. Heilbroner, *The Great Ascent* (New York, 1963), p. 61 f.

<sup>9</sup> *Ibid.*, chap. 14, p. 107.

human actions or objects themselves that can be absolutely taken for one or the other.<sup>11</sup> Thus Hobbes provides an argument for a principled as well as strategical egoism: each man should seek to obtain only those goods that are compatible with his enlightened self-interest while avoiding the corresponding evils. And when he cannot do so peacefully, he should seek the advantages of force and fraud, which in war are the two cardinal virtues.<sup>12</sup>

How, then, did Marx's egoism differ from Hobbes'? In the first place, Marx rejected psychological egoism as scientifically unwarranted. Secondly, he based his practical egoism exclusively upon the historical conditions of egoism. Thirdly, he restricted the application of practical egoism to the sphere of secondary group relations. And, finally, he rejected principled egoism altogether in favour of strategical egoism.

Let us consider, first, his critique of psychological egoism. Historically, it is the psychological theory appropriate to a rising bourgeois class, for which the social relation of utility and mutual exploitation corresponds to the actual practice of bourgeois life. On the one hand, the theoretical formulation of bourgeois human nature in terms of egoism was a daring and outspoken sign of enlightenment and progress compared to the political, religious and patriarchal embellishments of exploitation under feudalism.<sup>13</sup> On the other hand, from the fact that within modern bourgeois society all relations are subsumed under the abstract relation of business interest or profitability, it does not follow that human nature as such is egoistic. Moreover, there are exceptions even within bourgeois society to the sovereign power of money. It is simply false that within primary group relations, in the love between men and women, parents and children, that I can only serve myself by depriving someone else. Psychological egoism is based upon a philosophical illusion, a metaphysical abstraction, an apparent absurdity in dissolving all the manifold relations of human beings to each other into the single relation of utility.<sup>14</sup>

Following the great revolutions of the 17th and 18th centuries, feudal man was transformed into bourgeois man, egoistic man.<sup>15</sup> None of the so-called revolutionary rights of man and citizen ever went beyond egoistic man as a member of civil society, as a man dominated by his private interests and personal caprice.<sup>16</sup> Man as bourgeois was taken for the essential and real man; man's social being was confused with

<sup>10</sup> *Ibid.*, chap. 6, p. 41.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, chap. 13, p. 105.

<sup>13</sup> Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (New York, 1958), p. 319; translated by Hook from Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, I, 5, 387-89.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 317-318.

<sup>15</sup> T. B. Bottomore and M. Rubel, *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, tr. T. B. Bottomore (London, 1956), pp. 235-6; from Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, I, 1/1, 597-9.

<sup>16</sup> Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism* (London, 1962), pp. 64-65; translated by Kamenka from Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, I, 1/1, 593-5.

his biological nature. Thus Marx's criticism of Hobbes was that he did not go far enough in plumbing the human condition, that he pictured human nature one-sidedly in the form of egoistic man.<sup>17</sup>

Yet Marx could agree with Hobbes that, historically speaking, the public sphere of human activity is the sphere of egoism, where man feels and acts egoistically rather than as a communal being.<sup>18</sup> Although Hobbes' formula of the war of all against all exaggerates the extent of competitiveness within intra-group relations, egoism is conditioned by the presence of scarcity in the world. Competitiveness and universal envy are especially evident within man's secondary environment. As Engels notes in a criticism of social Darwinism, the notion of a struggle for existence is no more justified than that of cooperation in organic nature in application to man's life as a whole; yet both conceptions are justified within certain limits.<sup>19</sup> The problem is to determine the warranted applications of each, the extent of cooperation in the primary environment and of conflict in the secondary one.

To a considerable extent, Marx's and Engels' historical works confirm their thesis that so-called general interests throughout history have actually been an extension of the private interests of privileged groups masquerading as the common good.<sup>20</sup> In Marx's classic formulation in the first paragraph of the *Communist Manifesto*, he describes the history of all hitherto existing societies as the history of class struggles. Since history is much more than a record of class wars, this statement is somewhat misleading. Yet there is considerable evidence for the view that civilized societies from their inception have been acquisitive in character. Where the driving spirit of society has been the accumulation of wealth, the invariable result has been the division into exploiting classes and exploited ones.<sup>22</sup> Despite its emotional overtones, Marx's formulation is comparatively free of the weaknesses vitiating Hobbes' formulation of the state of nature. For it implies neither that all men are dominated by vulgar, acquisitive needs, nor that the acquisitive urge is activated mainly by conditions of natural scarcity. On the contrary, acquisitiveness turns out to be a function of the peculiar complex that we call civilization and of the production of an economic surplus impossible under primitive conditions.

The rationale for group egoism must not be confused, according to Marx, with the rationale for personal egoism. In those intimate human relationships founded upon love and friendship, where the more I give in trust and affection the more I receive, a different kind of conduct than self-regarding is obviously to the interest of everyone involved. No man is so sufficient to himself that he can hope to find felicity without the companionship of other human beings: »every one of his

<sup>17</sup> Bottomore and Rubel, *loc. cit.*

<sup>18</sup> Kamenka, *loc. cit.*

<sup>19</sup> Letter to P. L. Lavrov, London, November 12-17, 1875, *Marx and Engels: Selected Correspondence*, (Moscow, 1953), p. 367. For the application of these concepts to human society, see *ibid.*, pp. 368-9.

<sup>20</sup> Hook, *op. cit.*, p. 181; from Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, I, 5, 227-8.

<sup>21</sup> F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (New York, 1942), pp. 146-162.

activities and qualities, every one of his aspirations becomes a *need*, a *want*, which transforms his *egoism* into a desire for things and human beings outside himself . . . «<sup>22</sup>

In substance, this is an argument for limiting the scope of egoistic calculations to the sphere of civil society. Not only are they out of place in familial and friendly intercourse, but also in what Marx calls the common political fellowship of mankind.<sup>23</sup> The abolition of classes is tantamount to freeing civil society from the grip of group egoism, which has in the past always obstructed political fellowship. The public minded *citoyen* has been made the servant of egoistic man; the area in which man conducts himself as a member of the human community has been »degraded, put below the sphere in which he conducts himself as a sectional being . . . «<sup>24</sup> But this condition is not a hopelessly irremediable one. Since civil society is a function of class exploitation, the rationale of egoism ceases to apply with the disappearance of classes and the dissolution of civil society.

Within civil society the producer is subject not only to oppressive conditions of labor, but also to the selfish needs of himself and others.<sup>25</sup> Although Tucker is mistaken and guilty of exaggeration in calling this Marx's master-theme, Marx in fact criticized egoistic need as a major impediment to self-realization.<sup>26</sup> Presumably, the man of the future, communist man, will be purified of selfish or egoistic interests. Private property has made us so insensitive, as Marx notes, that an object becomes ours only when we possess it, use it or consume it. Only by transcending private property, in other words, can we hope to relate ourselves to each thing for the sake of that thing.<sup>27</sup> Only then will need and enjoyment lose their egoistic character, and nature appear to us as more than merely useful.

While principled egoism was rejected outright by Marx, strategical egoism was considered indispensable to the producers in their struggle to abolish exploitation. Under the present sway of civil society, the workers cannot possibly liberate themselves from bondage to egoistic need, compulsive labor and the sphere of scarcity without group egoism. The Hobbesian condition of insecurity under which workers now live can only be overcome by 'their collective appropriation or having. As Engels notes, speaking for his own countrymen, »it is hatred rather than love that is needed – at least in the immediate future . . . «<sup>28</sup> Strategical egoism requires that the communists preach no morality at all. They cannot hope for success by putting to the people

<sup>22</sup> Bottomore and Rubel, *op. cit.*, pp. 219–20; from Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, I, 3, 296.

<sup>23</sup> Kamenka, *loc. cit.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Bottomore and Rubel, *op. cit.*, p. 218; from Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, I, 3, 288.

<sup>26</sup> Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge University, 1961), p. 158.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 159; see Tucker's reference to Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, I, 3, 118–119.

<sup>28</sup> Letter to P. L. Lavrov, *op. cit.*, pp. 367–8.

the moral demand: »Love one another, be not egoists, etc.«<sup>29</sup> On the contrary, they have been forced by circumstances to acknowledge that »egoism, like sacrifice, is under certain conditions the necessary form of the individual's struggle for survival.«<sup>30</sup> Despite their criticism of Stirner, Marx and Engels accepted his criticism of the tradition-bound, sentimental and ideological morality of the past: »what is true in his (Stirner's) principle, we, too must accept.«<sup>31</sup> Although »egoistic need« can be expected to gather dust in a classless society, under present conditions individuals are unlikely to be active in any cause that they do not make their own egoistic cause. Quite aside from any material expectation, wrote Engels, »we are communists in virtue of our egoism . . . out of egoism we want to be human beings and not merely individuals.«<sup>32</sup> Contrary to idealistic interpretations, Marx's policy for the producers is in fact founded upon egoistic need and the actual condition of workers in civil society. Although the proletariat has for its long term objective the overcoming of egoistic man, in the meantime practical egoism is a necessary condition of the strategy and tactics of the labor movement.

## II

In Marx's hands, Hobbes' practical egoism provides a rationale for self-sacrifice, heroism and death as well as for self-improvement and personal security. In the same spirit in which suicide was justified by the ancients as preferable to chronic illness and even to public dishonor, and to any situation in which the likelihood of continued misery outweighs the prospect of personal felicity, so Marx presumed that sacrifices incurred in the struggle for socialism are prudent whenever the workers have only their chains to lose. Positively formulated, man's goal is to increase his powers of self-fulfillment in the Hobbesian sense of continued growth of needs and desires. But suppose conditions are such that the prospect is one of increasing impotence and frustration. In such cases, the fundamental problem is not the struggle for preeminence, but rather the struggle against the human sources of our misery. As Hobbes put it, we should seek peace as a condition of self-fulfillment, but only as far as we have hope of using it for the preservation of our powers; otherwise, egoism demands that we should seek and use all the advantages of war.<sup>33</sup>

Neither Marx nor Hobbes defends the use of war and the risk of personal security as a strategy of self-advancement. On the contrary, violence is defended only for the sake of self-defense. It is not the struggle for higher wages and improved working conditions that makes the risk of life and personal security worth while, but rather the struggle against unemployment, the increased cost of living, and the

<sup>29</sup> Kamenka, *op. cit.*, p. 124; from Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, I, 5, 227.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Hook, *op. cit.*, pp. 173-174 n., Engels' letter to Marx dated November 19, 1844, from Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, III, 1, 6-7.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Hobbes, *op. cit.*, Pt. I, chap. 14, p. 107.

insecurity posed by dynastic wars under capitalism. Instead of a choice between complacent acquiescence in things as they are or a struggle to improve one's lot, we have here the alternative of dropping by the roadside without putting up a struggle or dragging down one's enemies as well.

The question is whether a deterioration in our social and cultural status, and not only a deterioration in our physical circumstances, constitutes an argument for personal risk-taking in pursuance of group interests. Although Hobbes' answer is clearly in the negative, there is reason to believe that Marx and Engels considered as an additional deciding factor man's social needs and bonds of friendship. On the one hand, they believed with Hobbes that those who cannot satisfy their vital wants can in fact fulfill their social needs as members of a given class only by struggling against their common enemy and by availing themselves of all the advantages of war. On the other hand, when our social but not our vital wants are frustrated, we are more ready to respond sympathetically to those of our fellow workers whose elementary needs have yet to be met.

The value of man, according to Hobbes, is a function not only of his individual aptitudes and personal skills, but also of the esteem in which he is held by others and the price that another would give for the use of his powers.<sup>34</sup> Thus the defense and preservation of those powers is a condition of having any value at all. A dead man has no value; a disabled man has comparatively little; a man in prison has potential value depending upon whether he ever becomes free. Although most men are bent on increasing their value, which is another way of saying that they aim to improve and to increase their powers, their first concern is not felicity but security.<sup>35</sup>

Yet Hobbes failed to pursue the consequences of his own thinking, namely, that war is more or less undesirable depending upon the amount of value at stake. The more valuable the man, the more he stands to lose; the less valuable, the more likely that the struggle for power will be worth the risk of life, wounds and imprisonment. Proletarians, for example, may have nothing to lose but their chains, and they have a world to win.<sup>36</sup> Here we have a brief for working class rebellion under conditions of severe oppression. We also have a rationale for Lenin's revolutionary slogan: *«Rather perish to a man than let the enemy pass!»*<sup>37</sup> For where the lives of workers are valueless or nearly so, they can face death with equanimity, knowing that their losses will be nothing compared to those inflicted upon the more valuable and valued enemy. Of course, it is imprudent to play at revolution, to take risks without considering the likelihood of success or at

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, chap. 10, p. 70.

<sup>35</sup> *Ibid.*, chap. 11, p. 79.

<sup>36</sup> See the concluding paragraph of the *Communist Manifesto* (New York, 1939), p. 44.

<sup>37</sup> V. I. Lenin, *«Advice of an Onlooker,» Marx, Engels, Marxism*, 5th English ed. (Moscow, 1953), p. 473.



least some favorable return.<sup>38</sup> At the same time, the argument for civil war resembles the logic of the marketplace. Its aim is to benefit from an exchange, if not by accumulating value, then by destroying persons and property of greater value than one's own.

The rationale for this destructive and bitter kind of exchange, according to Lenin, depends upon the savageness of the dispossessed and their fierce hatred of the privileged classes.<sup>39</sup> To be willing to fight and die for the possession of a city, to be ready to occupy at the cost of any sacrifice the telephone exchange, telegraph offices, railway station and bridges, makes sense only if the workers have been so ground down that they in fact have nothing to lose but their manacles.<sup>40</sup> Unlike the demand for peace that is supported by affluence, the call to battle may be a retreat from poverty. Hobbes, it will be remembered, argued that no man is bound by the letter of a contract to do anything that might injure his life, his health, his freedom from chains and prison, and his security in the means of so preserving life as not to be weary of it.<sup>41</sup> However, he failed to examine carefully the more subtle implications of self-defense in the case of seemingly free contracts between management and labor, where such contracts are virtually forced upon the laborer as a matter of survival. When such forced labor results in the alienation described by the young Marx, it tends to make the lot of the laborer a thankless and tedious one. But this very tedium, according to Hobbes' model, suggests that the workers have a reason for doing anything within their power to overcome their alienation. This condition, which can only result from alienating powers that are inalienable in Hobbes' sense, is to that extent intolerable and an argument for taking suitable action for their recovery.<sup>42</sup>

It is noteworthy that Hobbes' argument in justification of war applies only to defensive wars. To seek peace and follow it is, after all, Hobbes' first and fundamental rule of practical reason.<sup>43</sup> Yet it is precisely because it is prudent to use all means we can to defend ourselves that the producers must have recourse to the violence of the class struggle in defense against the even greater violence of national conflicts. The only way to put an end to war, as Lenin noted, is to finish off the oppressing classes: »To the 'people' which suffer from war we must tell the truth, namely, that the defense against war sufferings is impossible without overthrowing the governments of the bourgeoisie of every belligerent country.<sup>44</sup> Ironically, a defensive war

<sup>38</sup> K. Marx and F. Engels, »Germany: Revolution and Counter-Revolution,« *Karl Marx: Selected Works*, ed. V. Adoratsky and C. P. Dutt, 2 vols. (New York, 1933), II, p. 135.

<sup>39</sup> V. I. Lenin, »Marxism and Insurrection,« *op. cit.*, p. 465.

<sup>40</sup> Lenin, »Advice of an Onlooker,« p. 473.

<sup>41</sup> Hobbes, *op. cit.*, Pt. I, chap. 14, pp. 109-110, 116; Pt. II, chap. 21, pp. 177, 179, 184-5.

<sup>42</sup> *Ibid.*, chap. 14, p. 107.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> V. I. Lenin, »Sophisms of Social-Chauvinists,« *Collected Works* (New York, 1930), Vol. XVIII, p. 173.

is required not so much against a foreign power that has taken the offensive as against domestic exploiters at the very moment they are most in danger. This is because the transformation of national wars into civil wars is facilitated by military reverses.<sup>45</sup> Following Lenin, it is impossible to succeed in such a transformation without at the same time working towards a military defeat of one's own government. Without such action or the threat thereof, the sincerest pacifist phrases are not worth a penny nor are pacifist movements anything but gaseous enterprises.

Hobbes' justification for nonparticipation in dynastic wars and other wars between governments is worth citing because of its resemblance to Marx's own. Thus »the obligation a man may sometimes have, upon the command of the sovereign to execute any dangerous ... office, depends not on the words of our submission, but on the intention [self-defense] ... a man that is commanded as a soldier to fight against the enemy, though his sovereign have right enough to punish his refusal with death, may nevertheless in many cases refuse without injustice ...«<sup>46</sup> Actually, the only instance in which he should not refuse is when refusal frustrates the intention or goal of self-preservation, as in wars of national oppression and genocide.<sup>47</sup> Since the protection of individuals is placed in jeopardy by their own governments in time of war, the individual needs to defend himself as much against the claims of his own government as against his so-called enemies. For the most part, war involves a state of hostilities between governments rather than between citizens of different countries. Hence a necessary condition of peace, short of some kind of *pax Romana*, is a struggle by the citizens to limit and ultimately abolish their government's traditional prerogative of waging war.

Although supporting the unremitting struggle of the producers against their own ruling classes, Marx stressed the importance of peace in international relations. In the first address on the Franco-Prussian War by the General Council of the International, he states his opposition to all dynastic wars and to all wars between nations involving the producers of different countries.<sup>48</sup> He quotes with favor the manifesto of the Paris members of the International: »French, German, Spanish workmen! Let our voices unite in one cry of reprobation against war! ... War for a question of preponderance ... can, in the eyes of the workmen, be nothing but a criminal absurdity. In answer to the warlike proclamations of those who exempt themselves from the blood tax ... we protest, we who want peace, labor and liberty!«<sup>49</sup> Furthermore, he claims that only an alliance of the workers

---

<sup>45</sup> V. I. Lenin, »Defeat of 'Our' Government in the Imperialist War,« *ibid.*, p. 198.

<sup>46</sup> Hobbes, *op. cit.*, P. II, chap. 21, pp. 184-5.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>48</sup> Karl Marx: *Selected Works*, II, pp. 461-466.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 462.

of all nations is capable of eventually abolishing war, an alliance »whose International rule will be *Peace*, because its national ruler will be everywhere the same – *Labor!*«<sup>50</sup>

It is true that Marx did not reject out of hand all national wars, since for the Germans the Franco-Prussian War was a defensive one.<sup>51</sup> While condemning wars in general, he took sides on various occasions when, after opposition by the producers, war had become a fact. Engels went so far as to defend the imperialist conquest of Algeria on the ground that bourgeois civilization, industry, order and enlightenment are preferable to the feudal lord, the marauding robber, and the barbarian state of society to which they belong.<sup>52</sup> However, it is one thing to favor the victory of one side in a war between states, and something else to encourage the producers to risk life and limb for the sake of victory. In Marx's day the objective prerequisites for resisting such a war successfully were lacking; hence a realistic alternative, once war had been declared, was to work for that government's victory which would be least harmful from the standpoint of the interests not of the workers of some particular nation, but of the world proletariat.<sup>53</sup>

In Lenin's estimate, when the socialists of all belligerent countries gathered together and proclaimed to the world that they would utilize future wars to hasten the collapse of capitalism (Stuttgart resolution, 1907), only then were the conditions ripe for the transformation of national wars into civil wars.<sup>54</sup> Engels' case for European imperialism may have been convincing in 1848, but by 1915 the struggles of colonial peoples had acquired the character of wars of national liberation.<sup>55</sup> Conditions having changed since the time of Marx and Engels, the producers now have reason to »wish the victory of the oppressed, dependent, non-sovereign states against the oppressing, slave-holding, pillaging 'great' nations.«<sup>56</sup> Indeed, as Marx himself commented on the Irish question in 1870, the special task of the Central Council of the International in London is to make the English workers aware that the national independence of Ireland is not a question of abstract justice, but a necessary condition of their own emancipation.<sup>57</sup>

### III

In the light of the materialist foundations of Marxian praxis, the rationale for any kind of behavior is in principle the same. Yet it is remarkable how few of Marx's commentators have noticed his apparent indebtedness to Hobbes. For Hobbes, personal fulfillment invol-

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 466.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 463–465.

<sup>52</sup> *Marx & Engels: Basic Writings on Politics & Philosophy*, ed. Lewis S. Feuer (Garden City, 1959), pp. 450–451.

<sup>53</sup> Lenin, »Sophisms of Social-Chauvinists,« pp. 173–174.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Karl Marx: Selected Works*, II, p. 648; italics deleted.

ves the continual progress of desire from one object to another. Similarly, Marx believed that man's happiness depends upon a plenitude of need or totality of human life-activities. Just as no man can live whose desires have reached a stand-still, so the amount of life in a man, his degree of liveliness, is a function of the diversity as well as magnitude of desires. This quality of zest, unlike dejection and the corresponding expectation of failure, arises from the confidence of having power.<sup>58</sup> Both Hobbes' and Marx's models of human nature are unquestionably Faustian, nothing being so disagreeable as that languid, listless state of indolence in which nothing is desired and, consequently, nothing is gratified. Unlike frustration, lassitude is incompatible with high passions and great activity. Although an excess of frustration is likely to produce apathy, in small doses it is a necessary condition of felicity.

It is especially noteworthy that fulfilled human beings are frequently found at the head of social movements whose express purpose is liberation or emancipation of oppressed groups. What is the rationale of this commitment, especially on the part of intellectuals who do not themselves suffer from the same kind of alienation? According to Marx, poverty can be social and cultural as well as economic. Part of the process of self-realization is the development of our capacity to love and assist other persons. Actually, this capacity is a major source of fulfillment once our physiological needs are cared for.

John Stuart Mill once remarked that the principal cause making life unsatisfactory is not want of mental cultivation, but indifference to the welfare of others.<sup>59</sup> Thus for characters like Faust, whose vital wants are satisfied, whose self-development has begun to issue in almost negligible marginal returns, one of the few satisfying roles remaining is that of social benefactor. Presumably, public service becomes a value to persons satiated from too much economic fulfillment. As Don Juan reflects in Bernard Shaw's *Man and Superman*, even a life of heavenly repose is not immune from Gossen's first law of satiety. Because of this tendency of diminishing returns, the frustrations incurred in helping our less fortunate neighbors may actually contribute to our self-realization. Hobbes failed to develop a theory of boredom, but he did argue that continuous growth is a necessary condition of felicity involving a movement from economically necessary to superfluous desires.<sup>60</sup>

The Hobbesian model also provides an argument for Marx's and Engels' unselfish decision to support the interests of the producers. The manifestation of value we set on another is commonly called honoring or dishonoring: to value a man at a high rate is to honor him; at a low rate, to dishonor him.<sup>61</sup> The greatest honors as well as dis-

<sup>58</sup> Hobbes, *op. cit.*, Pt. I, chap. 6, pp. 43, 45.

<sup>59</sup> John Stuart Mill, *Utilitarianism*, ed. Oskar Piest, 2nd. rev. ed. (New York, 1957), p. 18.

<sup>60</sup> Hobbes, *op. cit.*, Pt. I, chap. 11, p. 80.

<sup>61</sup> *Ibid.*, chap. 10, pp. 71, 73.

honors are publicly conferred; moreover, honor or dishonor is greater in proportion to its publicity. Thus the greatest honors are reserved for great benefactors of mankind. Considering that the bulk of mankind from time immemorial has consisted of oppressed laborers, the greatest honors are presumably those rendered to the great liberators and teachers of emancipation. Among these might be included Moses and the Prophets, Spartacus, Jesus, Wycliffe, Münzer, Wilberforce and others. And, one might add, the names of Marx and Engels, part of whose rationale was possibly the desire, natural to all fulfilled human beings, of becoming still more worthy of honor by their fellow men.

## THE WORKERS AND THE WORD: WHY MARX HAD THE RIGHT TO THINK HE WAS RIGHT

*Gerald A. Cohen*

London

»... while Marx so much alive to the ideological character of systems of ideas with which he was not in sympathy, he was completely blind to the ideological elements present in his own. But the principle of interpretation involved in his concept of ideology is perfectly general. Obviously we cannot say: everywhere else is ideology; we alone stand on the rock of absolute truth. Labourist ideologies are neither better nor worse than any others.«

Joseph A. Schumpeter, *A History of Economic Analysis*, p. 36.

»Ein allbekanntes und in den Augen der bürgerlichen Wissenschaft entscheidendes Argument gegen die Wahrheit des historischen Materialismus besteht darin, daß er auf sich selbst angewendet werden muß.«

Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, p. 234.

In this paper I want to defend Karl Marx against the kind of argument typified by the remarks of Schumpeter quoted above. The argument I propose to refute belongs to a class of arguments, the members of which are bound together by a shared formal structure. The arguments are pressed against many theorists, Marx being only one of them. What these theorists have in common is that they try to account for the workings of human thought by means of explanations which may be called *reductive*, since they end by assigning to human thinking a status lower than the one it receives from those who hold no such theory. They demote human thinking to a lower grade, because they entail that human thought is not primarily an effort to arrive at *truth*, in the normal acceptance of that word. The objection takes the form of a *tu quoque*, a complaint that the theorist cannot claim validity for his own views, since he has chosen to doubt that it is profitable or right to assess views for their validity. The objector's argument might run as follows:

- (1) According to you, human thought-processes have a status lower than what they are usually conceived to have. In particular, you maintain that it is inappropriate and/or impossible to assess them for their truth or falsity.
- (2) But your theory is itself a series of human thoughts.
- (3) Therefore it must have the properties you ascribe to human thinking in general.
- (4) Therefore you cannot advance it in the spirit in which you advance it, as a candidate for truth.
- (5) In short, the character of your theory makes it illicit for you to put it forward.

An example of a theory often dealt with in this fashion is relativism, the doctrine that what is true for one person may be false for another, that truth and falsehood are not properties of propositions, but of propositions as held by this or that person, where that *p* is true for *X* does not entail that *p* is true for *Y*, and where that *p* appears true to *X* entails that *up* is true for *X*. The objector will point out that he need not regard this theory about truth as true for anyone other than its propounders. It may be true for you, he says, but it does not appear true to me. And you cannot, on your own principles, prevent me from dismissing your theory in this way.

Another victim of the *tu quoque* argument is that version of pragmatism which declares that a proposition is true if and only if it is useful to believe it, or that there really is no property truth which attaches to propositions, but only the property utility. The natural objection is that pragmatism shall be accepted only if *its* utility is demonstrated, that its utility can be demonstrated only by showing that it is useful to believe that pragmatism is useful, and the latter proposition can be supported only by showing that it is useful to believe that it is useful to believe that pragmatism is useful, and so on endlessly; so that pragmatism, while not immediately self-stultifying, like relativism, is nevertheless prevented by its own principles from being a theory which anyone can claim he knows he has a right to hold. One can advance the theory, but one cannot hope to argue successfully for it.

Relativism and pragmatism, as just sketched, are thin and uninteresting theories, and I know no noteworthy philosopher who has put either forward in quite so spare a form. It is therefore perhaps unsurprising that they seem so obviously open to the charges put by *tu quoque* argument. But this form of argument has also been used against elaborate theories of distinguished pedigree. One such theory can perhaps be constructed out of a certain trend in Freud. It cannot be characterized as Freud's settled and consistent view, but it is in the Freudian corpus, and it is certainly sponsored by some followers of Freud. It is the theory that people who purport to be seeking the truth are really only sublimating unfulfilled needs, or gratifying a voyeuristic disposition, or driven by some neurosis which has no interest in

truth at all. The reply will be that the Freudian cannot regard himself as dispassionately researching into the psychology of knowledge or as revealing truth when reporting his results.

Some physiological psychologists might be indicted in this way, and also some radical behaviourists, such as B. F. Skinner. The first treat thoughts as processes in the brain, the second as behavioural responses to stimuli, and within each camp there are those who claim to dispose of the notion of truth when characterizing the nature of thought. The response to them will be: Why should *I* take an interest in *your* brain-processes? And: Why should I be guided by what you have been reinforced to say? Indeed in the second case, the case of Skinner, one might reply: Why should I allow you to condition me to think as you do?

I shall point to no fallacy in the *tu quoque* argument. My quarrel is not with the argument but with those who use it with such indiscriminating eagerness that they often misapply it. For what frequently prompts its employment is a desire not to consider the detail of the theory being attacked. And what just as frequently makes the attack irrelevant is that the theorist is willing to claim an exceptional status for his theory. Once he does this the crucial premise used by the critic has vanished, for that premise is »All human thought-processes have the character indicated by the theory«. The theorist can evade the critic's argument simply by asserting that his theory is not among the ideas to be treated in the manner in which his theory treats ideas. The critic can then justly demand from the theorist a defence of his assertion that his theory enjoys a special immunity. The *tu quoque refutation* is thereby transformed into a *challenge*, and instead of closing discussion of the theory, the critic succeeds in opening it, in a potentially fruitful way. Instead of giving the wrong sort of argument he puts the right sort of question. We shall now see how this question arises for a theory held by Karl Marx, and how we may imagine him answering it.

The *tu quoque* charge against Marx depends on the way he sought to explain the social theories of thinkers who preceded him. When Marx considered such theories, when he asked why Plato said what he did in the *Republic*, why Thomas Aquinas thought as he did about society and government, why Hobbes held the views he held, and why they differed as they did from Locke's, he began his answer to such questions by identifying each thinker as the intellectual representative of a certain class, and he called his theory the *ideology* of that class. For a thinker to be the intellectual representative of a class two conditions are necessary: (1) His theory must serve the interests of the class, in the sense that if it is generally accepted, the class will flourish, will be able to seize power, or to protect the power it already has. (2) The members of the class must feel drawn to the theory; they must find it natural to believe in it. Not that they must recognize it for what it really is, a weapon fashioned for their use. On the contrary, it is demanded by Marx's theory that they do not deem their ideology particularly appropriate to their needs and aspirations. They must find their representative's ideas plausible whenever they are dis-



posed to reflect on man and society, even when their class interests are far from their minds. For Marx all interesting and significant social theories have this secret class character. They are therefore not what they purport to be, for they are not the result of unbiased efforts to arrive at the truth. They are rather to be understood as expressing and supporting the interests of classes, and for this reason Marx calls them »ideologies«, a term he uses to suggest error and illusion.

The critic now claims to have found an incoherence in Marx's view. We may imagine him addressing Marx as follows: your theory, the very theory with which you explain social theory, is itself a social theory. Therefore it represents the interests of a certain class, in fact, those of the working class. It follows that your theory has the properties you have assigned to all class-bound theories. It is the ideological reflex of the working class. It embodies the particular kind of false consciousness to which labouring men are prone. It is your role to articulate this consciousness. You are therefore forbidden to regard your work as genuinely scientific.

There is no doubt that Marx would feel moved to resist this indictment. He would begin by granting that his doctrine was expressive of proletarian interests. But he would argue that the situation of the proletariat has unique features which ensure that its intellectual representative is developing a theory which is not an ideology, that he is possessed of a correct rather than an illuded consciousness of reality. The position of the workers is such that they have a privileged access to the facts about reality in general and society in particular. The circumstances of their life and struggle bring them into contact with the Word, with truth itself. This licenses their intellectual representative's scientific posture. The workers and the Word are destined for each other, and the scientific status of Marxism is a result of that destiny.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> In his essay »Der Funktionswechsel des historischen Materialismus« Georg Lukacs replies to the critic in a manner which differs importantly from the one sketched here, and he too thinks he is speaking for Marx. He believes that Marx would be prepared to judge his own doctrine in the way he judged the best work of political economy, which he regarded as true for its time, but false in so far as it extended its claims to all human history instead of restricting them to men as they behaved in nascent capitalism (see *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923, pp. 234-5). Lukacs' essay opposes vulgar Marxism, which in his view extends historical materialism in an analogously illegitimate way. Lukacs counterclaims that the principles of historical materialism are very difficult to apply to precapitalist epochs. (*Geschichte*, p. 238).

I do not think Lukacs' position is supported by Marx's writings. I believe that in a curious way Lukacs himself commits what Marx took to be the error of bourgeois economists. For he takes the notion of »economics« in a narrow, capitalist sense, and only by this means succeeds in restricting its explanatory scope. He himself seems to recognize this (see *Geschichte*, p. 247) but he does not appreciate the consequence of his usage: it separates him from historical materialism, within which terms like »economic« and »production« are applied, not, of course, loosely, but liberally, the generality of the notions enabling Marx to theorize about all past history and not merely about capitalism, as Lukacs would have it.

Lukacs (*Geschichte*, p. 239) cites as evidence for his contention certain statements in Engels' *Origin of the Family*. But the use he makes of these was refuted in advance by Plekhanov, in the course of his polemic against N. I. Kareyev and others (See *The Development of the Monist View of History*, Moscow, 1956, pp.

I want to explain and defend the response I have attributed to Marx. But let me make clear what I shall be defending. The critic's argument does not purport to show that Marx's theory is false. It aims at showing only that he lacks the right to regard it as true. I believe that Marx's theory is to an important degree true, but in this paper I shall sponsor only his right to think it true.

It is important to separate the position of Marx on the issue which concerns us from an attitude to which it might wrongly be assimilated, and which one can associate, at least loosely, with the name of Stalin. For Stalinists also thought that theories devised and presented on behalf of the proletariat were true. Why? Because the proletariat is fated to be the dominant class, the final victor in the battle of history. And that is the beginning and the end of the Stalinist argument for this thesis. For them truth is *identified* with whatever theories help the workers to prevail. They really revise the concept of truth, since for them there is no *objective* standpoint from which the claims of Marxism might be judged true.

This is not the way in which Marx thought that theories which expressed the interests of the proletariat were true. He does not deny that there can be an objective standpoint. On the contrary, he asserts that the proletariat occupies that standpoint. Marx is not departing from the standard idea of truth, according to which true statements correspond to what is the case in the world, independent of any person's interests, or any class's interests. For him the situation of the proletariat *brings it about* that its world-view, unlike that of any other class, is correct. But this is not the beginning and the end of the argument, as it seems to have been for Stalin. The workers do not automatically have the Word just because they are workers. But, because they are workers, they have certain features which make it immensely likely that they will have it. It is a matter of fact that only the proletarians have such features: it is therefore a matter of fact that they possess the truth. It is not a matter of definition as it is for Stalin.

This means that between the premise that the workers will prove triumphant in the class struggle, and the conclusion that their views, and therefore Marx's theories, are correct – between this premise and this conclusion there are in Marx's thought a number of links which warrant the inference from the one to the other. It is my object to explore these links. I shall do this by presenting a series of arguments, all taken from Marx, though not all designed by him for the purpose

---

167–70). Finally, I must mention a passage in the first volume of *Capital* (Chicago edition, p. 93, fn. 2), which explicitly and decisively rejects the sort of interpretation Lukacs favours.

Lukacs also attacks the vulgar Marxists for being aprioristic and unsubtle in their deployment of the base/superstructure category. Here, I believe, he writes in complete conformity with Marx, but he fails to distinguish this problem from the question of the *scope* of Marx's theory.

In these footnotes I refer frequently to the Lukacs of *Geschichte und Klassenbewußtsein*, since he was much exercised by the issues considered in the present paper, but treated them in a very different and much more exciting and interesting way. While I cannot adopt his approach, I find his work too impressive to ignore.

to which I shall put them. The arguments offer the missing steps which Stalinism dogmatically neglects to provide. Their aim is to demonstrate *both* that the way the proletarians perceive the world is specially immune from illusion, that information reaches them without passing through a distorting medium, *and* that where information is not something which presents itself but something which has to be sought, the proletariat is specially well equipped to find out what is true.

The critic's challenge is that one important part of Marx's social theory, namely, his account of the nature of social thought, subverts his own doctrine. The only way to meet the challenge is to refer the critic to statements in the doctrine which should silence him. But the critic may say that since such statements are part of the doctrine, they are part of what he is putting in question. Now if he insists on this, he is demanding too easy a victory for himself. We have already seen, when discussing the *tu quoque* argument more generally, that he is not entitled to say that there *couldn't* be anything in Marx's theory which makes it exempt. And that there are legitimate exempting clauses is what I shall be concerned to show.

For the enquiry to be fruitful, one Marxian thesis must be accepted: the claim that the workers will make a successful revolution. Now it scarcely follows *immediately* from this that the workers have the Word. What I want to display is the complex route through which Marx would hope to reach this conclusion, once a fairminded critic has granted that premise.<sup>2</sup>

The missing-link arguments are four in number. The first is the most powerful of them. In fact, it will emerge that the other three are either highly inconclusive or dependent for what strength they have on the first argument.

After giving the four arguments, I shall describe and examine a view held by the American theologian, Reinhold Niebuhr. For he believes that if the workers are to make a successful revolution they must suffer illusions. I have said that on this hypothesis one can show that the workers possess the truth. Niebuhr claims that on the same premise one can show that they are blind to it. I shall end my defence of Marx by disposing of Niebuhr's thesis.

I now pass to the first argument:

(1) For Marx every class which makes a revolution does so in order to advance its own material interests. But its revolution cannot be successful unless it is certified and supported by allies in other classes, who will not associate themselves with the revolution unless they hope to benefit from it. For this reason a class will not achieve victory unless its intellectual exponents manage to propagate the idea that the aims of its revolution have comprehensive validity, that they promote the interests not only of the class initiating the revolution, but of most

---

<sup>2</sup> In some of the argumentation which follows the claim that the workers will make a successful revolution functions not as a premise but on the contrary as a difficulty which Marx must surmount. The claim can sometimes be used by the critic, and sometimes by Marx himself, and for this reason I impose it on the discussion: it serves to situate the debate.

men in the society. And so, to take an example which strongly conditioned Marx's thinking, the bourgeoisie made the French Revolution in order to liberate himself as a class, to emancipate capitalism from feudal restrictions. But it had to adopt the slogan »Liberty, Equality, and Fraternity for *all men*« in order to obtain – what it needed to succeed in its undertaking – the support of other classes. The French bourgeoisie succeeded because, to quote Marx:

[there was] . . . a moment of enthusiasm in which it associated and mingled with society at large, identified itself with it, and was felt and recognized as the *general representative* of . . . society . . . [For] . . . it is only in the name of general interests that a particular class can claim general supremacy.<sup>3</sup>

Yet it is not the case that the French bourgeoisie – or even its intellectual representatives – played a cunning trick on the rest of society. They were not being devious when the disseminated false doctrine about what their revolution was intended to achieve. To convince others of the cogency of their ideas, they had to propound them with passion and vigour, and they could do this only because they themselves believed that they were aiming at the general prosperity. A gap exists between the interests of the revolutionary class and those of society as a whole, but the class must deny even to itself the existence of the gap, for only then can it prosecute its aims with enough resolve to succeed. And so, to fulfil its revolutionary project a class must fall into illusion.

We encounter here Marx's belief that human beings will be stirred to action of world-historical importance only if they are inspired by the proclamation of universal ideals.<sup>4</sup> Thus sectional interests must believe themselves to be sponsors of humanity as such in order to act in a revolutionary way. But this pretense is not hypocrisy. Hypocrisy on so grand a scale is beyond the capacity of men, but self-deception of equal measure is not. And so, to quote again, the men of the bourgeoisie

found . . . the self-deceptions that they needed in order to conceal from themselves the bourgeois limitations of the content of their struggles and to keep their enthusiasm on the high plane of the great historical tragedy.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction*, pp. 55–6 (in *Karl Marx: Early Writings*, T. B. Bottomore [ed.], London, 1963). I have made an innocent change in the tense of the first sentence, to suit the present context. This doctrine of revolution can also be found in the *Eighteenth Brumaire*, as is shown by the next passage quoted in the paper. See also *The German Ideology*, London, 1965, pp. 61–2, 313. See Lukacs (*Geschichte*, pp. 209–10) for a variant of this conception.

<sup>4</sup> This suggests a contrast with Hegel. For Hegel »nothing great is achieved without passion« and reason must cunningly employ passion in order to manifest itself. For Marx passion (interest) is historically impotent if unaided by reason, and unharnessed to some ideal. But even in Marx the economic interests which use ideals ultimately also serve to realise them.

<sup>5</sup> *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, p. 248 (in *Marx-Engels Selected Works*, Moscow, 1962, Vol. 1).

Lukacs also believes that the bourgeoisie requires self-deception: »Aber die Verschleierung des Wesens der bürgerlichen Gesellschaft ist auch für die Bourgeoisie

Marx used these essentially psychological principles to explain not only why the French bourgeoisie succeeded in making a revolution, but also why the German bourgeoisie failed to make one. The Germans, he thought, were too petty in spirit, too engrossed in very private and limited concerns to extricate themselves from them except in fantasy. They were grand in their theories, but they were too modestly self-centred, and too easily satisfied to make ambitious claims about their own historical roles. They lacked romantic ardour. And so they were unable to live their illusions.<sup>6</sup> And so they were unable to act on the sort of doctrine which obscures from view the gaps between the interests of different classes. And unless those gaps are through appropriate action made to seem to disappear, a successful revolution is impossible.<sup>7</sup>

In short, for all classes except, as we shall see, the working class, the fact that a gap exists between them and other classes means that they must contact with truth if they are to develop a theory which will further their interests.

Now why is the proletariat an exception to this rule? Marx thinks that they are exempt because there is no serious difference between their interests and those of mankind.<sup>8</sup> And he gives two sorts of justification for this claim. The first sort occurs in his earlier writings, where the proletariat is pictured as a reflection of the essence of man: all other classes represent man in a warped shape. This is because what distinguishes men from other animals is their capacity to produce, and it is the workers who play the role of producers in society.

---

selbst eine Lebensnotwendigkeit» (*Geschichte*, p. 78). But for him it is necessary not so much while the bourgeoisie is acquiring its hold over society but rather when its dominion is crumbling. The bourgeoisie must convince itself that capitalism is vigorous when manifestly it is not, for capitalism will be overthrown when and only when the bourgeoisie no longer believes in it. This correlation between class position and class consciousness is stronger, I think, than any Marx would wish to posit. See also fn. 16 below.

<sup>6</sup> This suggests that for Marx some non-proletarian classes may not have ideologies in the full sense. See fn. 22 for an elaboration of this point.

<sup>7</sup> For Marx's remarks on the Germans, see *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, op. cit., pp. 56-7.

In his assessment of the German character, Marx follows Hegel who charged the Germans with political idealism and a fixation on forms in his essay *The German Constitution* (See *Hegel's Political Writings*, Z. A. Pelczynski and T. M. Knox, Oxford, 1964, esp. pp. 147, 180, 190, 206, 238). Both saw the roots of this tendency in petty selfishness, world-historical cowardice, and an inability to focus on anything but narrow privilege. German thought embodied universal principles: German practice endorsed a chaos of particular interests. But the Marxian echo is in fact a rejoinder. For although Hegel was aware of the futility of constitutional ritual, of the »philosophical illusion«, he shared with the French as Marx described them (*German Ideology*, op. cit., p. 51), the »political illusion«. He thought that a well-ordered state would bring salvation; a new polity not a new society. He wanted a Theseus to bring this to Germany. Marx called for a proletarian class, with radical chains, enjoining it to unite and socialize Germany in a revolution to be heralded by the crowing of the cock of Gaul. But the bird was laryngitic, and Bismarck usurped Theseus' role.

<sup>8</sup> But Lukacs argues (*Geschichte*, pp. 83-5) that because there is a gap between the immediate interests and the final goals of the workers, they too can suffer illusions. I shall not enter this important and essentially Leninist problematic, though some of my remarks on Niebuhr, especially on p. 19 *infra*, are relevant to it.

This makes them essentially human,<sup>9</sup> and therefore their interests cannot contradict those of man as such. Furthermore, their insurgency is only superficially the mutiny of a *class*, for they have no class interests to defend, no status or acquisitions to protect or increase. They act in response to needs which any human being, regardless of his social situation, must want fulfilled. And their intense suffering is so comprehensive that it is a summation of the suffering of all men throughout history: in revolting against it they are therefore revolting on behalf of all mankind.

I shall not assess this argument, not because I think it beneath scholarly consideration, but because I am proposing to deal with Marx as a social theorist, rather than as a philosopher. That is, I am in this paper concerned with those among his claims which are empirically testable, and his characterization of the proletariat as the universal class raises *philosophical* questions which I do not wish to deal with here. I therefore pass to the second sort of justification Marx gives for denying a significant difference between the workers' interests and those of others, a justification which is less grandiose, and which emerges in his later writings. The second justification is very simple. It is that the workers form the overwhelming majority of the members of society, and that for this reason there is no gulf which they must bridge by making and believing false theories.

But is there in fact no gulf? Certainly it can be argued that since the society to be introduced by the proletarian revolution will be classless, there will be no groups with discrepant interests in it. But this contention is inadmissible here, since we are concerned with the proletariat while it is making its revolution, not with the state of affairs it hopes to realise. We have allowed Marx to presuppose that the workers' revolution will be successful, but only in the sense that they will defeat their opponents. We did not include in this success the realisation of their conception of the future society. Had we done so we should have begged entirely the question whether their thoughts about themselves and society are true, since the belief that their efforts will bring about a socialist society is central to those thoughts.

The question, is there a gap between proletarian interests and those of other classes therefore reasserts itself, and the obvious answer is that there is a gap, since the proletarian ascendancy frustrates the interests of the bourgeoisie, on any plain interpretation of »interests«.<sup>10</sup> But this does not mean that Marx was wrong, for he said that there was no gulf which had to be *bridged*, and there is indeed no gulf of this sort. Because of its numerical strength, the proletariat is not constrained to summon other classes to its aid. So the gap exists, but it is quite consistent to argue that in the case of the workers, and only in

---

<sup>9</sup> This claim can be sustained despite the fact that the workers produce in an inhuman way. See my »Bourgeois and Proletarians«, *Journal of the History of Ideas*, (forthcoming), especially section I. For what follows in the text, see *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>10</sup> It could be argued that the human interests of capitalists, taken severally, are also served by the proletarian revolution. But it is class interest which is relevant here, and a class can have no interest in its own extinction.

their case, the gap does not matter. I would therefore claim for the first argument considerable power. It is a good argument for the thesis that the workers are in a position which makes it unnecessary for them to embrace false theories.

Thus the intellectual representative of the proletariat need not advocate any ideology. This does not, of course, entail that he will not. But I think Marx would accept a principle which would enjoin the entailment, the principle that it is not only the office but also the natural aim of intellectuals to discover truth, so that social theorists will arrive at it if nothing impedes them.

(2) The second argument is that the suffering of the proletariat in capitalist society is so great that their true situation cannot but be painfully evident to them, and they are consequently unable to entertain illusions about it.<sup>11</sup> The workers' suffering is total: they undergo everything that happens in capitalist society, they are the raw material in the process of that society, they are what it uses, so that whatever happens in it has such a strong impact on them that they cannot divert their minds from it. Every rhythm in the dynamic of capitalism comes home to them as a keenly felt deprivation.<sup>12</sup>

There are several ideas clustering here. One is the notion that when something hurts you you come to know it very well. Another is the supposition that men who are made miserable by a state of affairs cannot accept theories which would distort the character of that state of affairs. And finally there is a metaphysical thought, arrived at by a kind of conceptual compression, which argues that suffering does not merely give rise to knowledge but is itself a mode of knowing. This is achieved by relating suffering from something to suffering or undergoing that thing, that is to say, experiencing it, which is in turn related to perceiving it, and indeed to perceiving it veridically, that is, gaining knowledge about it. It seems that the English word »suffer« has nuances which stimulate an elaboration of this kind, and the German word »*leiden*«, which is the one Marx uses in this connection, is similarly shaded.<sup>13</sup>

I do not think we can draw much from this second argument, in any of its forms. For reasons already stated, I shall decline to consider its most philosophical version. And the idea that what hurts you presents itself to you clearly is obviously exposed to a rich array of counterexamples, which only the most sophisticated could hope to surmount. The other idea, that one does not develop illusions about a situation in which one is mishandled, that he who knows the Woe

---

<sup>11</sup> Note that here suffering is being put to a use different from the one it had in the philosophical part of argument (1). There it was considered a reason for saying that the workers are typical of human kind; here it is a reason for saying that they have knowledge.

<sup>12</sup> Hence Lukacs says: »... für diese Klasse ihre Selbsterkenntnis zugleich eine richtige Erkenntnis der ganzen Gesellschaft bedeutet« (*Geschichte*, pp. 14-15) and »Der historische Materialismus... bedeutet die Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft« (*Ibid.*, p. 235, his italics, p. 182 is also very interesting in the present connection.)

<sup>13</sup> See *Karl Marx: Early Writing*, op. cit., p. 208. The original is available in *Karl Marx: Die Frühschriften*, Siegfried Landshut (ed.), Stuttgart, 1953, p. 275.

knows the Vale – this might, at a pinch, show that the workers know the nature of capitalism. But the same suffering makes them prone to enormous illusions about what conditions they may hope to enjoy in the future. The Marxian analysis of capitalism might therefore be defended by these anyhow dubious means, but the very same considerations jeopardize the Marxian projection of a communal future for all.

(3) The third argument is this: in the course of and because of their revolutionary struggle, the workers develop their critical powers, their ability to discern the nature of the society they are attempting to change, and their insight into the future which is gestating in the womb of the present. Marx says:

... proletarian revolutions ... criticize themselves constantly, interrupt themselves continually in their own course, come back to the apparently accomplished in order to begin it afresh, deride with unmerciful thoroughness the inadequacies, weaknesses and paltrinesses of their first attempts ...<sup>14</sup>

To make a socialist revolution, Marx seems to think, it is vital to have a clear view of things. Truth is so necessary that the proletariat is forced to discover it.<sup>15</sup>

This argument is of questionable value. For plainly a commitment to revolution does not automatically sharpen anybody's wits. In fact participants in socialist movements have always been plagued by fantasies of power or of impotence. But there is a more decisive objection. The workers are not the first to make a revolution. The bourgeoisie made one too. Why, then, were *its* eyes not opened in the process? To answer this Marx would have to appeal to the first argument, about the bourgeoisie's need to close a gap the workers need not close, and therefore what strength the third argument has depends upon the cogency of the first argument.

(4) The final argument involves a trend in Marx's thought which cannot, perhaps, be considered dominant, and for this reason the argument has limited value, even if it is valid. The premise is that when a class is in a secure position it requires no illusions. It needs them only when it is weak and firmly subjected, or when, although it is in power, its rule is threatened. Thus Marx declares that the economic theories of the bourgeoisie remain genuinely scientific as long as working class opposition to capitalism is very feeble. But after 1830, when the capitalist order begins to be seriously challenged, »the death-knell of scientific bourgeois economy is sounded«, and economists become the »hired prize-fighters« of the ruling class.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *The Eighteenth Brumaire*, *op. cit.*, p. 250. See also *The German Ideology*, *op. cit.*, pp. 86, 229–30.

<sup>15</sup> Cf. Lukacs, *op. cit.*, p. 34: »... es für das Proletariat ein Lebensbedürfnis, eine Existenzfrage ist, die vollste Klarheit über seine Klassenlage zu erlangen.« See also pp. 80, 181.

<sup>16</sup> *Capital*, Chicago edition, pp. 17–19. See also *The German Ideology*, *op. cit.*, pp. 316–7.

Lukacs (*op. cit.*, pp. 231 ff.) tells a somewhat different story. For him early bourgeois ideology is robust and confident, and in that measure illuded about the



The opposite holds for the place of truth and falsehood in the career of the proletariat. This emerges in Marx's assessment of the historical role of the Utopian Socialists who preceded him. He says that these men theorized when the proletariat was weak, and that they were therefore for the most part visionaries who improvised fantastic schemes which an immature working class was willing to accept. But once the proletariat begins to feel and show its strength, it becomes possible for it to enlist a genuine social science as its ally.<sup>17</sup>

I have said that this trend is not dominant. Indeed, to speak strictly and candidly, it contradicts the Marxian thesis we have been investigating: that whereas the doctrines of previous classes were false, the doctrines of and for the workers are true. For on the view just expounded, the social thought of the bourgeoisie begins by being true and ends by being false, while the social thought of the proletariat undergoes the reverse development. But why, anyway, should the workers' doctrine *remain* true? Presumably because there will be no section of society capable of challenging them once they begin to exercise hegemony. Therefore, as we probe the fourth argument, it reveals itself as yet another dependent of the first argument.

This ends the exposition of four arguments intended to show that if Marx's theory serves and represents the working class, then it is reasonable to think that it is correct. I now turn to Niebuhr's accusation, which occurs in the Introduction to his book, *Moral Man and Immoral Society*:

No class of industrial workers will ever win freedom from the dominant classes [unless] . . . they . . . believe rather more firmly in the justice and in the probably triumph of their cause than any impartial science would give them the right to believe. . . [Only if they have these unwarranted beliefs] . . . will they have enough energy to contest the power of the strong.<sup>18</sup>

Niebuhr thinks that, in order to effect its revolution, the proletarians must be under two illusions. They must think their cause more just than the evidence suggests it is, and they must think themselves more likely to succeed than any objective observer would.

The second allegation is very strange. It says that in order to be victorious they must be more confident of victory than they have a right to be. But what is the proper verdict on their belief if it turns out what they *are* victorious? It must then be clear that their confidence was not excessively great. The criticism is paradoxical, for it says that the proletariat will prevail only if it has an unwarranted belief that it will prevail. The belief may be partly self-warranting,

---

ultimate promise of capitalist society. When capitalism begins to fail, disillusion and a more correct consciousness emerge. This does not really conflict with Marx, since the latter is thinking within the polarities, science/apologetic, while Lukacs is concerned with the polarities, utopian confidence/despair. Obviously despair can lead to self-deceptive apologetic, while confidence can stimulate a scientific approach to at least some questions.

<sup>17</sup> See *The Poverty of Philosophy*, Moscow, n. d., pp. 140-1.

<sup>18</sup> Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, New York, 1932, p. XV.

but this does not make it unwarranted: even a person who issues a self-fulfilling prophecy cannot be reproached with confusion about what is going to happen.

In advancing this objection, Niebuhr was missing an important fact about the relation of human thought to human action, a fact which Marx sought to accommodate in his idea of the unity of theory and practice. One aspect of this idea has been stressed in our time by Stuart Hampshire:<sup>19</sup> that men can find a basis for their beliefs about the future not only by reviewing the evidence external to their intentions, but also in their own resolutions and decisions about what they are going to do. Marx would agree that part of what makes it certain that the workers will win is the fact that they intend to and therefore believe they will. But if the belief that they will win helps them to win in fact, it is difficult to stigmatize it as unwarranted.<sup>20</sup>

Still, Niebuhr was speaking about »impartial science«, and the question may be raised whether a belief which grows out of a resolution is based on impartial science. Answer: it is not based on impartial science, but it cannot be forbidden by impartial science either, and it is the latter consideration which is relevant, since Niebuhr spoke of what impartial science gives one the right to believe, that is, what it allows one to believe. And if Hampshire's claims about thought and action are correct, no science can subvert them, however much it fails to confirm them. But Niebuhr's submission is open to a more telling refutation still. For the impartial scientist observing social movement when the proletariat is making its revolutionary bid would himself have to treat as a datum its belief that it will succeed, and we have seen that Niebuhr grants critical efficacy to this belief, although he wrongly thinks it unreasonable. So the impartial scientist who takes account of the proletariat's convictions will, on Niebuhr's own authority, be able to predict reasonably that workers will succeed.

Niebuhr's other claim is in no way paradoxical. In fact I think it is correct, but that it does not weaken the case which I have presented in this paper. The workers believe excessively in the justice of their own cause, if, for example, they imagine themselves utterly pure and the capitalists utterly wicked. Now Marxian theory does not maintain that capitalists are wicked, but it is difficult to conceive how men engaged in a revolution against them can always avoid believing that they are. They can hardly shout across the barricades: »We have nothing against you personally.« Or feel great compassion for them while confiscating their property. The nature of revolution demands that those who make one experience strong feelings against those who resist them, and such feelings are bound to embody irrational beliefs about the villainy of their opponents.

<sup>19</sup> Especially in *Thought and Action*. London, 1959.

<sup>20</sup> Lukacs touches on the idea of knowledge gained through the resolution to engage in a certain *praxis*. He poses the question how one can be certain that the workers' revolution will succeed, and answers thus: »Für diese Gewißheit kann es keine 'materiale' Gewähr geben. Sie ist uns nur methodisch – durch die dialektische Methode – garantiert. Und auch diese Garantie kann nur durch die Tat, durch die Revolution selbst, durch das Leben und Sterben für die Revolution erprobt und erworben werden« (*op. cit.*, p. 55).

So I grant Niebuhr his claim. But I think it fails to affect the thesis for which I have argued, because of a distinction which I now wish to draw. We have to separate the doctrine of a class, the theory which its advocates put forward, and with which its members associate themselves when they are disposed to theorize – we have to separate this from the passions and obsessions of the members of the class, which weigh with them in their non-theoretical moments. Even if the doctrine is to be regarded as *expressive* of the passions it need not reproduce the errors embedded in them: it is one of the functions of expression to refine what it expresses.<sup>21</sup>

The distinction is not constructed simply to save the workers and Marx from Niebuhr's criticism, since it holds for the thinking and feeling of all classes. Thus the ideology of the English bourgeoisie of the seventeenth century is contained in writings like those of Hobbes and Locke and Calvin, because the ideas of these men gave shape to the political behaviour of that class. But the English bourgeoisie of the seventeenth century also had its narrowly emotional attachments and resentments, which would not normally be regarded as part of its ideology.<sup>22</sup> Like the proletarians', their emotions involved illusions, such as an ungrounded pride in their own spiritual worth. But in addition to such *personal* illusions, illusions of the *heart*, they had *theoretical* illusions, illusions of the *head*, and such, it has been argued, the proletariat lacks.

Now one might accept this distinction but complain that I have attributed too little significance to what I wish to call the personal factor. After all, does it not play a larger role in the worker's daily life than his articulate theoretical consciousness does? Niebuhr is entitled to press this point, and indeed to maintain that the proletarian's theoretical life is not only less vital than his personal life, but so marginal as to deserve no attention at all. But the same line of attack is not open to Marx's *tu quoque* critic, since he must accept, for the purposes

<sup>21</sup> Note that the concession that the workers may have many false notions does not violate the argument on which this paper has relied: that the proletariat needs no false *theory* to play its world-historical role and that therefore its intellectual representative is free to devise a true one. I appeal principally to argument (1) because it is concerned with the way a class speaks to other classes, with the message it projects into the wide social world. This is where Marxian doctrine is to be located, and in this sphere self-involved passions are transcended.

<sup>22</sup> The way in which Marx speaks about the Germans (see p. 10 and fns. 6 and 7, *supra*) is evidence that he would agree with this restriction on what is to count as ideology. The Germans lacked an ideology because they remained at the subjective level. But what about *The German Ideology* itself? To what does the title of the book refer? To a set of doctrines developed in Germany, but not for the benefit of any German class. For the Germans were »the philosophical contemporaries« of the present day without being its *historical* contemporaries« (*Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, *op. cit.*, p. 49, Marx's emphases). The German ideology did have a class association, but only on the other side of the Rhine. The Germans developed not their own ideology, but that of others. Hence Hegel (*op. cit.*, p. 206): »The principle which Germany has given to the world it has not developed for itself, nor has it known how to find in it a support for itself«.

of his argument and his challenge, the Marxian view that classes have substantial theoretical lives, and that Marxism is the substance of the proletariat's theoretical existence: only thus can be hope by his simple means to show that Marx's theories are unscientific. We can acknowledge the force of Niebuhr's point and still use the argument of this paper in support of the hypothetical proposition that if the workers have a theoretical life, there is reason to think it is a lucid one. And this is enough to silence the *tu quoque* critic.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> I am indebted to Isaiah Berlin, Steven Lukes, Alan Madian, John McMurtry and Richard Wollheim, all of whom commented helpfully on an earlier version of this paper.

## MARX AND CRITICAL SCIENTIFIC THOUGHT

*Mihailo Marković*

Beograd

Marx created a theory which is both scientific and critical. However, in most interpretations and further developments of his thought one of these two essential characteristics has been systematically overlooked. Among those who speak in the name of Marx or consider themselves his intellectual followers some accept only his radical criticism of the society of his time, some lay emphasis only on his contribution to positive scientific knowledge about contemporary social structures and processes.

To the former group belong, on the one hand, various apologists of post-capitalist society who develop Marxism as an ideology; or the other hand, those romantically minded humanists who consider positive knowledge a form of the intellectual subordination to the given social framework and who are ready to accept only the anthropological ideas of the young Marx.

To the latter group belong all those scientists who appreciate Marx's enormous contribution to modern social science, but who fail to realize that what fundamentally distinguishes Marx's views from Comte, Mill, Ricardo and other classical social scientists, as well as from modern positivism, is his always present radical criticism both of existing theory and of existing forms of social reality.

The failure of most contemporary interpreters of Marx to grasp one of the basic novelties of his doctrine has very deep roots in the intellectual climate of our time and can be explained only taking into account some of the fundamental divisions and polarizations in contemporary theoretical thinking.

### I

The development of science and philosophy in the twentieth century has been decisively influenced by the following three factors: (1) accelerated growth of scientific knowledge which gave rise to a new technological revolution characterized by automation, use of huge

new sources of energy and new exact methods of management; (2) discovery of the dark irrational side of human nature through psychoanalysis, anthropological investigations of primitive cultures, surrealism and other trends of modern arts, and above all, through unheard of mass eruptions of brutality from the beginning of World War I until the present day; (3) the beginning of the process of de-structuralization of the existing forms of class society and the rapidly increasing role of ideology and politics.

(1) As the result of a rapid technological development and of an increasing division of work in modern industrial society the rationality of science has gradually been reduced to a narrow technological rationality of experts interested only in promoting and conveying positive knowledge in a very special field. In an effort to free itself from the dominaton of theology and mythology, modern science has from its beginnings tended to get rid of unverifiable theoretical generalizations and valuejudgments. As a consequence, a spiritual vacuum was created which, under the given historical conditions, might have been filled only by faith in power, faith in success in all various forms. This philosophy of success, this obsession with the efficiency of means, followed by an almost total lack of interest for the problem of rationality and humanity of goals, are the essential characteristics of the spiritual climate of contemporary industrial society.

By now it has been already become quite clear that while increasing power over nature, material wealth, and control over some blind forces of history, while creating new historical opportunities of human emancipation, material form of positive science – industry has neglected many essential human needs and has extended possibilities of manipulation with human beings. The universal penetration of technology into all forms of social life has been followed by the penetration of routine, uniformity, and inauthenticity. Growth of material wealth did not make men happier; data on suicide, alcoholism, mental illness, juvenile delinquency, etc., even indicate a positive correlation between the degree of technological development and social pathological phenomena.

Obviously, positive science and technology set off unpredicted and uncontrollable social processes. The scientist who does not care about the broader social context of his inquiry loses every control over the product of his work. The history of creation and use of nuclear weapons is a drastic example. Another one is the abuse of science for ideological purposes. The most effective and, therefore, most dangerous propaganda is not one which is based on obvious untruths, but one which, for the rationalization of the interests of privileged social groups, uses partial truths established by science.

Science would be helpless against such abuses if it were atomized, disintegrated, disinterested in the problems of wholes and neutral with regard to such general human values as emancipation, human solidarity, development, production according to the »laws of beauty«, disalienation, etc.

However, the most influential philosophy in contemporary science is positivism, according to which the sole function of science is to describe and explain what *there is* and, if at least some laws are known,

to extrapolate what there *might probably* be. All evaluation in terms of needs, feelings, ideals, ethical, aesthetic and other standards – are considered basically irrational and, from the scientific point of view, pointless. The only function of science, then, is the investigation of the most adequate means for the ends which have been laid down by others. In such a way science loses power to supersede the existing forms of historical reality and to project new, essentially different, more humane historical possibilities. By its indifference towards goals it only leads to an abstract growth of power, and to a better adjustment within a given framework of social life. The very framework remains unchallenged. So behind this apparent neutrality and apparent absence of any value orientation one discovers an implicit conservative orientation. Even a passive resistance to the reduction of science to a mere servant of ideology and politics is acceptable to the ruling elites because pure, positive, disintegrated knowledge can always be interpreted and used in any profitable way: ultimately society would be devoid of its critical self-consciousness.

## II

Positivism and other variants of philosophical intellectualism, conformism, and utilitarianism are facing nowadays a strong opposition among all those philosophers, writers and artists who prefer »the logic of heart« to »the logic of reason«, and who rebel against the prospect of an impersonal, inauthentic life in an affluent mass society of the future. They see clearly that power and material wealth in themselves do not help men to overcome his anxiety, loneliness, his perplexity, boredom, uprootedness, his spiritual and emotional poverty. New experiences in political life, modern art, and science indicate a general lack of order and stability in the world and the presence of a basic human irrationality. Thus they strengthened the feeling that after all successes of positive sciences and technology a fragile, unreasonable and suicidal society emerged.

As a reaction to the spirit of the Enlightenment (which had to some extent survived in the form of positivism) a powerful anti-Enlightenment attitude is getting ground among intellectuals. The world does not make sense, there is no rational pattern by which the individual can hope to master it, no causal explanation which would allow him to predict the future. There is no determination and progress in history; all history of civilization is only the history of growing human estrangement and self-deception. Human existence is absurd and utterly fragile. Confronted with a universe in which there is pure contingency, lacking any stable structure of his being, man lives a meaningless life full of dread, guilt, and despair. There are no reasons to believe that man is basically good; evil is a permanent possibility of his existence.

Such an anti-positivist and anti-Enlightenment philosophy (which has been most consistently expressed in *Lebensphilosophie* and various forms of existentialism) is clearly a critical thought, concerned with the problems of human individual existence. However, this kind of

rebellion against »given« and »existing« tends to be as *immediate* as possible and to avoid any mediation by positive knowledge and logic. The basic idea of this obviously anti-rationalist form of criticism is the following: to rely on empirical science already means to be caught up within the framework of the given present reality. On the other hand, as neither historical process nor human being has any definite structure preceding existence, all general knowledge is pointless. Nothing about the present can be inferred from the past, nor can the future be determined on the basis of the knowledge of the present. All possibilities are open. Freedom of projection is unlimited.

This kind of romantic rebellious criticism is entirely powerless. Postulated absolute freedom is only freedom of thought; as already Hegel in *Phenomenologie des Geistes* has shown, it is imagined freedom of a slave. Real criticism must start with the discovery of concrete practical forms of slavery, with the examination of human bonds and real practical possibilities of liberation. Without such concrete practical examination, which requires the use of all relevant social knowledge and the application of scientific method, a criticism is only an alienated form of disalienation.

### III

In a historical epoch of fundamental social transformation a theory which expresses the needs and acceptable programs of action of powerful social forces becomes one of the decisive historical determining factors.

The theory of Marx has been playing such a revolutionary role for the whole historical epoch of human emancipation from alienated labor. It has been and still is the existing theoretical basis for every contemporary form of active and militant humanism.

The critical thought of Marx is the fullest and historically the most developed expression of human rationality. It contains, in a dialectically superseded form, all the essential characteristics of ancient Greek *theoria*: a rational knowledge about the structure of the world by which man can change the world and determine his own life. Hegel's dialectical reason is already a really creative negation of the Greek notion of ratio and theory: here the contradictions between static, rational thinking and irrational dynamics, between positive assertion and abstract negation have been superseded (*aufgehoben*). The theory and method of Marx is a decisive further step in the process of totalization and concretization of the dialectical reason: it embraces not only change in general but also the specific human historical form of change: *praxis*. The dialectic of Marx puts the question of rationality not only of an individual but also of society as a whole, not only rationality within a given closed system, but also of the very limits of the system as a whole, not only rationality of praxis as thinking but also of praxis as material activity, as mode of real life in space and time. There is dialectical reason in history only to the extent to which it creates a reasonable reality.



This theoretico-practical conception of man and human history, had not been further developed by Marx's followers as a totality, but underwent a far-reaching disintegration into its component parts: various branches of social science, philosophical anthropology, dialectics, philosophy of history, conception of proletarian revolution and socialism as a concrete program of practical action, etc.

Science without dialectic and humanist philosophy incorporated in its *tetos*, in all its assumptions, criteria and methods of inquiry, underwent in socialist society a process analogous to the one in capitalism: it developed as partial, positive, expert knowledge which informs about the given but does not seek to discover its essential inner limitations and to overcome it radically. The connection with philosophy remained doubly external: first, because it assimilates the principles of Marxism in a fixed, completed form as something given, obligatory, imposed by authority, abstract, torn out of context, simplified, vulgarized; second, because these principles externally applied do not live the life of science, are not subject to the process of normal critical testing, reexamining, revising, but become dogmas of a fixed doctrine.

That is why Marxist philosophy became increasingly more abstract, powerless, conservative. This part of it which pretended to be a *Weltanschauung* looked more and more as a boring, old-fashioned, primitive *Naturphilosophie*, and the other part which was supposed to express the general principles for the interpretation of social phenomena and revolutionary action assumed increasingly the character of pragmatic apologetic which was expected to serve as a foundation of ideology and for the justification of the past and present policies.

This temporary degeneration was the consequence of several important circumstances:

- of the fact that the theory of Marx became official ideological doctrine of victorious labor movements;
- of the unexpected success of revolutions just in the underdeveloped countries of East Europe and Asia where, in addition to socialist objectives the tasks of a previous primitive accumulation, industrialization, urbanization have to be accomplished;
- of the necessity, in such conditions, to give priority to accelerated technological development, to establish a centralized system and to impose an authoritarian structure on all thinking and social behavior.

Thus a return to Marx and a reinterpretation of his thought is needed in order to restore and to further develop a critical method of Marx's theoretical thinking.

#### IV

The essential theoretical and methodological novelty of Marx's conception of science is constituted by the following features:

*First*, by moving in the process of research from unanalyzed given concrete phenomena (such as population, wealth, etc.) towards abstract universals (such as commodity, labor, money, capital, surplus-value, etc.) and from them back towards (this time) analyzed empirico-theoretical concreteness Marx succeeds in overcoming the traditional

dualism between the empirical and the rational (speculative) approach. There is no doubt that he makes great efforts in order to support each of his contentions by as ample evidence as possible. All his major works have been preceded by years of studying data, establishing facts. But, in sharp contrast to empiricism, Marx's science neither begins with brute facts nor remains satisfied with simple inductive generalizations from them. His real starting position is a philosophical vision and a thorough critical study of all preceding relevant special knowledge. Initial evidence is only a necessary component of the background against which he builds up a whole network of abstract scientific concepts endowed with an impressive explanatory power. This elaboration of a new conceptual apparatus (new not so much in the sense of introducing new terminology as in the sense of giving new meanings to already existing terms) is the most important and most creative part of Marx's scientific work.

*Second*, according to Marx, science should not be primarily concerned with the description of details and explanation of isolated phenomena but with the study of whole structures, of social situations taken in their totality. That is why Marx's new science does not know about any sharp division into branches and disciplines. *Das Kapital* belongs not only to economic science, but also to sociology, law, political science, history, and philosophy. However, although the category of totality plays such an overwhelming role in the methodology of Marx, this is not a purely synthetical approach. Marx knew that any attempt to grasp totalities directly without analytical mediation leads to myth and ideology. Therefore, a necessary phase of his method is the analysis of initial directly grasped wholes into their components, which in the final stages of inquiry have to be brought back into various relations with other components and conceived only as moments within a complex structure.

*Third*, some variants of contemporary aspects of social formations, and structuralism which pays attention only to their synchronic aspects are degenerated, one-sided, developments of certain essential moments of Marx's method. However, in Marx's new science these moments are inseparable. A totality cannot be fully understood without taking into account its previous development and the place it has in history. A socio-economic system becomes a meaningful structure only as a crystallization of the past forms of human practice and with respect to historically possible futures. On the other hand, what is historically possible cannot be grasped without taking into account determinant structural characteristics of the whole given situation. Marx has discovered self destructive forces within the very structure of the capitalist system; without establishing the law of decreasing average rate of profit and other laws of capitalist economy, he would not have been able to establish real historical possibility of the disappearance of capitalist society. But on the other hand, had he not had a profound sense of history, had he approached capitalist society in the same ahistorical way as Smith, Ricardo and other bourgeois economists – as the permanent natural structure of human society, he would hardly

have been able to look for and find out all those structural features which determine both relative stability and ultimate transformation of the whole system.

*Fourth*, true sense of history implies a *critical* component not only with respect to all rival theories but also with respect to the examined society. Marx's dialectics is essentially a method of critique and of revolutionary practice. He himself had expressed this fundamental characteristic of his method by saying that dialectics arouses anger and horror of the bourgeoisie because it introduces into positive understanding of the existing state the *understanding of its negation, necessary destruction* of its; because it conceives every existing form in its change, therefore as something in *transition*; because it does not let anything impose upon it, and because it is fundamentally critical and revolutionary<sup>1</sup>. This thought was expressed much earlier in »Theses on Feuerbach«: the basic weakness of traditional materialism was construing reality only as object, not as *praxis*. This praxis is critical and revolutionary. Thus man is not just the product of social conditions, but the being who can change these conditions. He lives in a world full of contradictions, but he can resolve and practically remove them. The main objective of philosophical criticism should be the »real essence« of man; however, this essence is not something ahistorical and unchangeable but the totality of social relationship. In short, what really matters is not just explanation but the change of the world.

What must follow from such activist assumptions is a new conception of the function of science. According to this conception, science does not only provide positive knowledge but also develops critical self-consciousness. It does not only describe and explain the historical situation but also evaluates it and shows the way out. It does not only discover laws and establish what are the possibilities and probabilities of the future, it also indicates which possibilities best correspond to certain basic human needs. Thus critical scientific thought does not remain satisfied by showing how man can best adjust to the prevailing trends of a situation and to the whole social framework; it expresses a higher level idea of rationality by showing how man can change the whole framework and adapt it to himself.

Two examples would suffice to illustrate this conception of critical science.

In his economic writings Marx has thoroughly examined structural and functional characteristics of capitalistic society. He had done that in an objective way in accordance with all requirements of the scientific method of his time. But a critical anthropological standpoint is always present; this is the standpoint of man as »generic being«, as a potentially free, creative, rational social being. From the point of view of what man already *could be*: how he already *could live* in a highly productive and integrated industrialized society, Marx shows how utterly limited and crippled man is in a system in which he is reduced to his working power, and his working power is being bought as a thing, and regarded not as a creative power, but as merely a

<sup>1</sup> Marx, *Capital*, Afterword to the second German edition.

quantity of energy which can be efficiently objectified and sold at the market with a good profit. The message of Marx's theory is not that the worker could better adjust to the situation by demanding a higher price for his labor power; in so far as his labor power is a mere commodity, he already receives the equivalent for it. The implication of Marx's theory is that the worker should reject the status of a thing, of a commodity, and change the whole social framework in which his labor is so alienated.

Another example. In his criticism of Hegelian philosophy of law, Marx pointed out that the general interest of a human community could not be constituted by the abstract conception of an ideal, rational state. So far as in »civil society« there is *bellum omnium contra omnes* and each individual and social group pursues only one or the other particular interest, general interest of a truly human community has not yet been constituted. The Hegelian state, construed as a moment of objective spirit, exists only in abstract thought. What exists in reality is alienated political power *beside* and *above* all other individual and particular interests. The form of this alienated political power, which treats society as the simple object of its activity is the state with its bureaucracy. Now, Marx's explanation of the nature of professional politics, state, and bureaucracy does not lead to the conclusion that man could be freer if he merely makes the state more democratic or increases control over bureaucracy. Without disregarding the temporary importance of such modifications, Marx opens up the prospects of a radical human emancipation by altogether abolishing the state and political bureaucracy as forms of social organization. This, according to Marx, is possible if organized labor, the only class whose ultimate interests coincide with those of mankind as a whole, practically removes economic and political monopoly of any particular social group. The atomized, disintegrated world of the owners of commodities would, in such a way, be superseded by an integrated community of producers. The state would be replaced by the organs of self-management, i. e., by institutions composed of the true representatives of the people who have been elected by a general free vote, who are immediately responsible to and replaceable by their voters, and who do not enjoy any privileges for the duties they perform.

## V

The nature of the key concepts in Marx's anthropology and philosophy of history best shows the character of his theoretical thought. These concepts are not only descriptive and explanatory but also value-laden and critical.

Thus Marx's criticism of fetichism of commodities in *Das Kapital* can be understood only under his assumption of a truly *human production* in which man affirms himself and another man in a double way:

– by objectifying his individuality and experiencing his personality as an objective, sensate power;

- by an immediate awareness that by his activity and by the use of his product a need of another human being would be satisfied;
- by mediating between the other man and generic human being: his activity has become a part of the other human being and has enriched and complemented it;
- this mediation allows man to immediately affirm and fulfill own true generic being<sup>2</sup>. Alienated labor is labor which lacks these qualities

In a similar way the concepts of *social man*, *human needs*, *history*, *freedom*, *state*, *capital*, *communism*, etc. always imply a distinction between actual and possible, between factual and ideal.

*Social man* is not just the individual who lives together with other individuals, or who simply conforms to the given norms of a society. Such a person can be very far from reaching the level of a social being. On the other hand, a person may be compelled to live in isolation and still profoundly need the other person and carry in his language, thinking, and feeling all essential characteristics of human generic being.

In this sense Marx distinguishes, for example, between man who regards woman as »prey and the handmaid of communal lust«, »who is infinitely degraded in such an existence for himself«, and man whose »natural behavior towards woman has become human« and »whose needs have become human needs«. This »most natural immediate and necessary relationship« shows to what extent man »is in his individual existence at the same time a social being«<sup>3</sup>.

Furthermore, *history* is not just a series of events in time – it presupposes supersession of »the realm of necessity« and full emancipation of man. That is why Marx sometimes labelled history of our time as »prehistory«.

*Freedom* never meant for Marx only choice among several possibilities or »the right to do and perform anything that does not harm others«. Freedom in Marx's sense is ability of self-determination and of rationality controlling blind forces of nature and history. »All emancipation is restoration of the human world and the relationships of men themselves«<sup>4</sup>.

*State* is not just any social organization which directs social processes and takes care of order and stability of the society. The typical feature of the State, according to Marx, is its coercive character as an instrument of the ruling class. State is institutionalized alienated power. Therefore Marx very definitely held the view that the labor movement must abolish the institution of the State very soon after successful revolution and replace it by the associations of workers.

*Capital* is not only objectified, stored-up labor in the form of money or any particular commodity. It is the objectified labor which at the

<sup>2</sup> Marx-Engels, Gesamtausgabe, I, Bd. 3, S. 546.

<sup>3</sup> *Economic and Philosophical Manuscripts (Marx's Concept of Man)* by Erich Fromm, New York 1961, p. 126-127.

<sup>4</sup> Marx, *On the Jewish Question*, »Writings of the Young Marx on Philosophy and Society« ed. by Loyd Easton.

given level of material production appropriates the surplus value. The objective form of capital conceals and mystifies a social relationship beyond it; the object mediates between those who produce and those who rule.

There is no doubt that both in early and mature writings the concept of *communism* does not only express a possible future social state, but contains also evaluation of that society. In *Economic and Philosophical Manuscripts* there are even three different descriptions and evaluations: 1: »crude communism« in which »the domination of material property looms so large that it aims to destroy everything that is incapable of being possessed by everyone as private property«; 2: communism »a) still political in nature, b) with the abolition of the state, yet still incomplete and influenced by private property, that is by alienation of man«; 3: communism »as positive abolition of private property, of human self-alienation«.<sup>5</sup> But even when Marx in *The German Ideology* denies that communism is »an ideal to which reality will have to adjust,« he says, »we call communism the *real* movement which abolishes the present state of affairs.«<sup>6</sup> Here the adjective »real« clearly is a value term.

Therefore any attempt to determine the nature of Marx's scientific thought should lead to the conclusion that it is both a knowledge and a vision of the future. As knowledge, it is vastly different from the idea of knowledge of any variant of empiricist philosophy because, among other things, for Marx our future project determines the sense of everything in the present and the past, and this preliminary vision of the future is more the expression of a revolt than a mere extrapolation of the present trends established in an empirical way. And still, no matter how bold and pervaded by passion was this vision of the future, it is not merely an arbitrary dream or a utopian hope. The future is not a logical inference from the present situation, it is really not the result of a prediction made according to the methodological standards of empirical science, it is also not divorced from the present and the past. In the beginning of inquiry it is a relatively *a priori* projection (based more on preceding theory than on empirical data). But, when at the end of inquiry it was shown that the preliminary by all available evidence about actual trends in the present reality, then *a posteriori*, this vision of the future becomes part of a meaningful knowledge.

This dialectic of the future and the present, of the possible and the actual, of philosophy and of science, of value and fact, of *a priori* and *a posteriori*, of criticism and description is perhaps the essential methodological contribution of Marx to contemporary science, — one which so far has not sufficiently been taken into account even by the followers of Marx themselves.

---

<sup>5</sup> Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts* (Op. cit.) p. 127.

<sup>6</sup> Marx, *German Ideology*, »Writings of the Young Marx on Philosophy and Society«, p. 426.

In order to clarify and further elaborate the contention about the critical character of Marx's scientific thought the following further qualifications should be made.

1: Criticism is present in all Marx's works at all stages of his intellectual development. To distinguish sharply between a value-laden humanist utopia of the young Marx and value-free scientific structuralism of the mature Marx would be a grave error indicating a superficial study of his work. To be sure, there are some important differences in methodology, in richness, and concreteness of the conceptual apparatus used, in the extent to which theory is supported by empirical evidence. However, the fundamental critical position is the same. There is often only a change of vocabulary or substitution of specific terms applicable to capitalistic society for general terms applicable to society in general. For example, what Marx calls »alienated labor in his early writings (e. g. in *Economic and Philosophical Manuscripts*) will be expressed in *Capital* by the world of commodities«. Or, in his criticism of Hegel's philosophy of state Marx says that »the abolition of bureaucracy will be possible when general interest become a reality« and »particular interest really becomes a general interest«. In *Capital* and in his analysis of the experience of the Paris Commune, Marx is much more concrete and explicit; associated producers will do away with the state and take the control over exchange with nature in their own hands.

2: Marxist criticism is radical although not destructive in a nihilistic sense. Without understanding the Hegelian concept *aufheben* the nature of this criticism can hardly be grasped.

In spite of the differences between Hegel's and Marx's method, the idea of dialectical negation contains both a moment of discontinuity and of continuity: the former in so far as the given cannot be accepted as it is (as truth in Hegel's logic, as satisfactory human reality in Marx's interpretation of history); the latter in so far as a component of the given must be conserved as the basis for further development – it is only the inner limitation which has to be overcome.

Most Marxists are not quite clear about the nature of Marxist criticism – which does not surprise taking into account how few have tried to interpret him in the context of the whole intellectual tradition to which he belongs. However, a good deal of misunderstanding is of ideological character. Thus in order to develop a militant optimism or to express a natural revolt against market economy tendencies in underdeveloped socialist countries, some Marxists tend to underestimate the importance of those forms of civilization, of political democracy, of educational, and of welfare institutions which have been developed in western industrial society. Marx took into account the possibility of such a primitive negation of private property and called it »crude« and »unreflective« communism, which »negates the personality of man in every sphere«, »sets up universal envy and levell-

ing down«, »negates in an abstract way the whole world of culture and civilization«, and regresses to »unnatural simplicity of the poor and wantless individual who has not only not surpassed private property but has not yet even attained to it«. <sup>7</sup> Thus, there can hardly be any doubt that for Marx a true negation of class society and alienated labor is possible only at a high level of historical development.

Such a negation presupposes abundance of material goods, various civilized patterns of human behavior (which arise in the process of disappearance of scarcity), and, most important of all, it presupposes an individual who, among other things, has overcome at least elementary, rudest forms of his greed for material objects.

While in this respect some Marxists appear as to radical critics who fail to realize that certain features of advanced capitalism are necessary conditions for any higher level forms of society, they, on the other hand, in some other essential respects, make the impression of mere reformers who remain quite satisfied with certain initial changes and who too soon become predominately interested in preserving *status quo* instead of persisting in their revolutionary role and striving for further and deeper structural changes.

What present day socialism offers as the practical solution of the fundamental problems of alienated labor and political alienation is a far cry from a really radical criticism, from real supersession of alienation in capitalist society.

Thus the essential source of exploitation and of all other aspects of economic alienation lies in the rule of objectified, stored-up labor over living labor. <sup>8</sup> The social group which disposes of stored-up labor is able to appropriate the surplus value. The specific historical form of this structure in Marx's time was the disposal of capital on the grounds of private ownership of the means of production: however, private property is not the cause but the effect of alienated labor. Abolition of the private ownership of the means of production is only abolition of one possible specific form of the rule of dead labor over living labor. The general structure remains if there is any other social group such as, for example, bureaucracy, which retains monopoly decisionmaking concerning the disposal of accumulated and objectified labor. Therefore, only such criticism might be considered radical and truly revolutionary which puts a definitive end to exploitation and which aims at creating conditions in which associate producers themselves will dispose of the products of their labor.

Another example. If the state, as such, is historically a form of alienated political power, the abolition of the *bourgeois* state is only the important step in the process of disalienation of politics. This step, according to Marx, (and Lenin in *State and Revolution*) must be followed by a transition period of gradually withering away of any coercive state apparatus. Unless such an apparatus is replaced by an

---

<sup>7</sup> Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts* (Op. cit. p. 125).

<sup>8</sup> Marx-Engels-Archiv, Moscow 1933, S. 68.



entirely different social organization all the symptoms of political alienation, such as apathy, distrust, lust for power, need for charismatic leaders and for ideological rationalization, use of all available techniques for manipulating masses, etc. would be reproduced.

In so far as in man there is a profound Faustian need to rebel against any permanent historically determined limitation in nature, society and in himself, he will strive to supersede practically such limits, to develop further his human world and his own nature. Such an activist attitude towards the world will always need a philosophical and scientific thought which would be a bold radical criticism of existing reality.

GEORG SIMMEL

*Kurt H. Wolff*

Newton

Georg (Friedrich Eduard) Simmel, was born in Berlin on March 1, 1858, of Jewish parents, both of whom had early converted, the father to Catholicism, the mother to Protestantism. He was baptized a Protestant but left the church during World War I, without, however, embracing Judaism. After graduating from the gymnasium, he studied at the University of Berlin, beginning with history under Theodor Mommsen, moving to psychology, especially *Völkerpsychologie* (Moritz Lazarus) and ethnology (Adolf Bastian), finally to philosophy (Eduard Zeller, Friedrich Harms); he »minored« in Italian, specializing in Petrarch; among other, more or less important teachers of his were the linguist Heymann Steinthal, the historians Gustav Droysen, Heinrich von Sybel, and Heinrich von Treitschke, and the art historian Herman Grimm. None of these, however, had as shaping an influence on him as did Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, and Henri Bergson, let alone what might be called his coordinates: above all Kant and Goethe, but also Nietzsche, as well as Spinoza and Meister Eckhart.

As his dissertation he submitted a paper on »Psychological-ethnographic studies on the beginnings of music« (cf. Etkorn 1964); it was rejected; he obtained his doctorate instead (in 1881) with an essay for which he had received an academic prize two years before, *Description and assessment of Kant's various views of the nature of matter*. On the basis of a second essay (again on Kant) and a »test« lecture, »On the theory of the association of ideas« – the written work and the lecture being required to secure the *venia legendi* – he was appointed *Privatdozent* at the University of Berlin in 1885, a post he held for the unusually long period of 15 years, after which he was promoted to *ausserordentlicher Professor*. But it took almost as long again until he became an *Ordinarius*, at the University of Strasbourg, in 1914, four years before he died (September 26, 1918).

His career thus was exceptionally slow, despite his fame as a brilliant lecturer – who had very large student registrations and many

more »unregistered« listeners – and as an extraordinary, as well as extraordinarily prolific writer (his bibliography contains some 30 books and 250 articles); despite efforts by such men as Max Weber to have him appointed as a full professor at other universities, notably Heidelberg; despite, finally, numerous, even formal academic, testimonials. The reasons are not wholly clear, but anti-Semitism and, in some places, his reputation as a predominantly »critical« and »relativistic« spirit played a part. At least Simmel himself thought so in regard to the latter and, writing to Max Weber (on March 18, 1908), rejected such a reputation as wholly unwarranted and mistaken: »In certain circles«, he wrote, »the idea exists that I am an exclusively critical, even destructive spirit, and that my lectures lead one only to negation. Perhaps I don't have to tell you that this is a nasty untruth. My lectures, as, for many years, all my work, tend exclusively toward the positive, toward the demonstration of a deeper insight into world and spirit, with complete renunciation of polemics and criticism in regard to divergent conditions and theories. Whoever understands my lectures and books at all, *cannot* understand them in any other way« (Wolff 1950, p. XIX; Gassen and Landmann 1958, pp. 127–128). While he was not a political man, he spoke and wrote in an extremely nationalistic manner during the first years of World War I, even though he was shocked and hurt by the chauvinism of Henri Bergson, a philosopher who had impressed him deeply and whom he had introduced in Germany; yet a year before he died he listed the Thirty Years' War and the régime of William II as the two catastrophes of German history.

Margarete Susman (1959), who, along with Gertrud Kantorowicz (1923), has drawn the most sensitive portrait of Georg Simmel as the unique phenomenon he represents, accounts for his continuous curiosity and exploration of so very many, perhaps seemingly heterogeneous areas and things by his »certainty of finding himself in an inexhaustible world that is unattainable to the thinker« (Susman 1959, p. 18); like the wanderer, discovering ever new sights, unable to rest, he knows that his wandering has no end. Among the areas in which Simmel stayed longest to »dig« (Simmel 1911, Introduction), thus finding, or erecting, landmarks in his wandering; and among the minor things that he observed and by which he was led on further (to mention the most important investigations within the former and only a few of the latter), are ethics (1892–93), history (1892, 1916a, 1918c), sociology (1890, 1900, 1908, 1917), religion (1960b), philosophy (1910), art (1916b, 1922), culture (1911–12, 1918a), philosophers (1904, 1906a, 1907), Goethe (1913), the handle, bridge and door, the human face, the actor, the picture frame, the adventure, the ruin, the Alps, fashion, coquetry (the essays on these topics are collected in *Philosophical culture* [1911] or the posthumous *Philosophy of art* [1922] or *Bridge and door* [1957]); finally *View of life* (1918b), which became his last book: written in clear knowledge of his impending death (from cancer of the liver), it might be called the book of his relative arrival; its last chapter is entitled »the individual law«. »Before he died«, his widow wrote ten years later (Gertrud Simmel 1928, p. 221), »Georg Simmel said

emphatically and on more than one occasion that he died at the right time, that he had done his essential work; that he could merely have applied his way of looking at things farther and farther and to ever new objects – to something really new it would not have come any more. And yet, one felt something like a reservation in these utterances; and in fact he once spoke of it by adding: 'Unless I had another twenty years of full strength ahead of me, something which in my age is not at all my lot'. His reservation presumably concerned studies which would have been in the pursuit of the line traced by his last book, *View of life* – in the pursuance of this line, or perhaps in a new turn.«

It is possible to show that the »relativism« attendant on such a life voyage has never been overcome by the voyager: thus, e. g., Maurice Mandelbaum (1938, pp. 101–119) in regard to Simmel's »historical relativism«. But if *The problems of the philosophy of history* (1892) is read along with others of Simmel's writings on our relation to history – notably *The problem of historical time* (1916a) and *On the nature of historical understanding* (1918c) – it may become apparent that Simmel's own preoccupation was not so much the overcoming of relativism as the grasp of history as a »world« of its own – a »world« in the phenomenological sense of the term (as, particularly, in Schutz 1945; cf. Weingartner 1959, esp. p. 60, n. 84, and, on Simmel and Husserl, Weingartner 1962, pp. 23–28) – and that he was concerned with the presentation of the study of history as a particular relation to the world of history. Similarly for others of Simmel's worlds, among them art, religion, money, sociology. It is true, however, that in his effort to articulate worlds, he was less attentive to the ways in which these worlds are interrelated – other than as objects of the individual's »attitudes«, which, in turn, are emergents of »life«, since human life itself is »more than life«, creating as it does objective structures, most briefly put: culture.

It is also possible to argue that there are three phases in Simmel's voyaging, as, among others, Paul Honigsheim (1953) has done. There is the early phase of evolutionism and positivism, followed by the middle period, with its influence of Kant but also of Schopenhauer and Nietzsche, with epistemological idealism as its general philosophical basis, with its distinction between historical and natural laws, its rejection of all determinisms, and its attention to sociology, conceived as a non-natural-scientific discipline that deals with individuals in interaction and with the results of such interaction (e. g., social processes and institutions), and analyzes, as »general sociology«, »the whole genetic process of the development of human culture« in relation to society; as »philosophical sociology«, the relation between sociology and metaphysics; as »formal sociology«, social relations as such, e. g., of the stranger (Simmel 1950, pp. 402–408) or of the third party (Simmel 1950, pp. 145–169); finally, there is the last period, with its explication of a thread present from the beginning: preoccupation with the nature of human life.

But such an approach concentrates more on product than on process, more on result than on travail, more on the done than on the doing, more on destinations than on wandering, more on »more than life« than on life. Closer to Simmel himself are efforts that try to grasp him as a living phenomenon, as do those (in addition to Susman's and Kantorowicz') of Emil Utitz (1920), Max Frischeisen-Köhler (1920), and Michael Landmann (1957). And there is a third way, which is to catch the product in the process, the result that emerges in the travail, the done that is thrust out by the doing, the destinations that guide the wandering, the life that is ripening into the »more than life«. This is to reconstruct Simmel's philosophy in his philosophizing, as Weingartner (1962) does: »From the beginning to the very end of his career, Simmel's major interest was the examination and analysis of cultural products«, whether »money, the work of Michelangelo [in Simmel 1911], the phenomenon of secrecy [in Simmel 1908], the discipline of history, the philosophy of Kant, or philosophy itself considered as a product of human experience« (Weingartner 1962, p. 11) – although Weingartner focuses on two cultural products only, historiography and philosophy.

As consciousness of a legitimate place of relevance, the grasp of the social is an element of all of Simmel's worlds, including, e. g., that of religion, where, to be sure, it is more manifest than in some others, such as philosophy or art. Thus, the »transposition into the religious key« is most palpable, Simmel thinks, in man's relations to nature, to fate, and to other men. In regard to the latter, religion »appears as the absolute, unified form of feelings and impulses which in beginnings and, as it were, tentatively, are developed already in social life, in so far as it is oriented religiously in mood or function« (Simmel 1906b, 2nd ed. 1912, p. 24); and Simmel takes this occasion (as he takes others) to introduce sociology, that is, the study of human interaction and sociation; sociology thus conceived sees that religion is a force of social sanction and cohesion: that the individual's attitudes of dependency toward the godhead and toward society are analogous, both being characterized by a mixture of freedom and unfreedom; that religious duties accrue to the individual as a member of a group; that roots of religion lie in the relations among individuals (Simmel reminds us that we speak of faith not only in God but also in man and men); and that the idea of the unity of life, comprehended in the concept of God, mirrors or sublimates that of the unity of the group. The character of Simmel's position here stands out more clearly if it is compared with Durkheim's, who is concerned far less with the phenomenology of the religious world and far more with the social genesis and function of religion as an institution.

Indeed, a long, important road led Simmel to, and through, the world of sociology. Looking back at his itinerary, we can see that he approached it with his early »Psychological-ethnographic studies on the beginnings of music« (1882), properly entered it with the monograph on social differentiation (1890), reached a highpoint with the *Philosophy of money* (1900) (and a bifurcation with the world of history in the chapter on historical laws in the second edition [1905] of

*The problems of the philosophy of history* [1892]), gathered his views in the *Sociology* of 1908, a collection of previously published essays, and nine years later, in the *Fundamental problems of sociology* (1917), told a wider public where he had arrived. This mentions only the most important way stations, which, nevertheless, span 35 years, from a year after he began publishing to a year before he died.

*On social differentiation* (1890) shows the influence, above all, of Marx, Tönnies, and Dilthey – with Dilthey remaining perhaps the most direct influence in Simmel's subsequent work in sociology, too. The book is arranged in six chapters: on the epistemology of social science, on collective responsibility (which contains the first important record of Simmel's thought on the individual – on which theme see Lipman 1959), on the extension of the group and the development of individuality, on the social level, on the crossing of social circles, and on differentiation and the principle of the saving of energy. Even some of these titles suggest Simmel's initial evolutionism, which was gradually to be shed; and most of the other content of the book was to be taken up in the *Sociology* of 1908 – literally Chapters 3 and 5, in expanded form, as, respectively, Chapters 10 and 6 (the latter, »The crossing of social circles«, translated as »The web of group affiliations« in Simmel 1955). Already here Simmel is concerned with determining the subject matter of social science or sociology as »society«; but »one must not begin with the concept of society the nature of which would yield the relations and mutual effects of its components; on the contrary, the latter must be ascertained, and 'society' is only the name for the sum of these mutual effects, applicable only in the degree in which they are ascertained. It therefore is not an evenly fixed but gradual concept, of which also a more or less is applicable, according to the larger number and the intimacy of the mutual effects that obtain among the given persons« (Simmel 1890, p. 14).

The *Philosophy of money* (1900) is not, as the title might suggest, a book on economics but above all, three other things. It is a study in substantive sociology, namely, of the modern market society, to that extent resembling *Das Kapital*. It also is a diagnosis of its time (still in significant respects the time six or seven decades later); thus it shares with Max Weber's *Protestant ethic and the spirit of capitalism*, published only a few years afterward, a common historical-diagnostic concern – as well as important theoretical elements (on the great similarities of Simmel's and Weber's theoretical approaches, see Tenbruck 1958, 1959); the diagnostic character of the book is particularly apparent in the last chapter, »The style of life«. Finally, it is a study in the social phenomenology of money (paralleling the genetically related study of a phenomenon akin to it, the metropolis [Simmel 1903]); the nature of this aspect may be suggested by such chapter glosses as »Money as a substantiation of a general form of existence according to which things find their meaning in each other, in their reciprocity«; »Original requiredness of valuable money. Development of ideas of equivalence beyond this stage and toward the purely symbolic character of money«; or »Historical development of money from substance to function; sociological conditions of this de-

velopment. The reciprocal social effects and their crystallization into special structures; the common relation of buyers and sellers to the social unit as the presupposition of monetary relations«. The phenomenon of money as the starting point of so searching, imaginative, and widely knowledgeable a mind as Simmel's leads Simmel to embark on presenting a vast and rich panorama the three major aspects of which, that have been mentioned, by no means exhaust it, for the book contains many other finds – regarding social change, types of societies, the means-end scheme, »ideal-types«, what came later to be called the sociology of knowledge, on one hand, and, later still, the sociology of development, on the other, and many more topics and areas; and it remains largely to be exploited.

The *Sociology* of 1908 is Simmel's most explicit and most comprehensive description of his sociological approach to the world. Characteristically, this approach is presented in the form of essays or, as the subtitle of the book says, »studies on the forms of sociation«. They start out with Simmel's last of several formulations of »the problem of sociology«, containing the »*Exkurs*« on »How is society possible?« This first chapter is followed by chapters on, II, the quantitative determination of the group (which has had much influence on »small group« studies); III, super- and subordination; IV, conflict (the principal basis of Coser 1956); V, the secret and the secret society; VI, the crossing of social circles; VII, the poor; VIII, the self-preservation of the social group; IX, space and the spatial orders of society; and X, the extension of the group and the development of individuality. In the short preface to this work, Simmel points out that sociological investigation can employ no formula to be found in any of the existing disciplines; that, consequently, the location of sociology »within the system of the sciences, the discussion of its methods and potential fertilities, is a new task in itself, which requires its solution not in a preface, but as the first part [Chapter I] of the very investigation«; and that the present work tries to give »the fluctuating concept of sociology an unambiguous content, dominated by one, methodologically certain, problem-idea«. Simmel, therefore, requests the reader »to hold on, uninterruptedly, to this one method of asking questions, as it is developed in the first chapter (since otherwise these pages might impress him as an accumulation of unrelated facts and reflections)« (quoted in Wolff 1950, p. XXV).

This »one method of asking questions« is the focus on the »forms« of sociation, or societal forms, rather than on content or matter. In the beginning of an autobiography, that remained a fragment, Simmel wrote on this »method«: »I started out with studies in epistemology and in Kant; hand in hand with them went historical and social-scientific studies. The first result of this was the fundamental motif (carried through in *The problems of the philosophy of history*) that 'history' means the structuring, according to the apriorities of the science-creating spirit, of happening in its immediacy, such as can only be experienced, just as 'nature' means the structuring, by the categories of reason, of matter given to our senses. This separation of form and content in the conception of history, which originated for me in a pu-

rely epistemological frame of reference, subsequently developed for me into a methodological principle within a special discipline: I gained a new conception of sociology by distinguishing the forms of sociation from the contents, that is, drives, purposes, objective elements, which become social only when taken up by interactions between individuals; in my book [*Sociology*], therefore, I undertook the analysis of these kinds of interaction, as the subject matter of a pure sociology. This sociological significance of the concept of interaction, however, gradually grew for me into a wholly comprehensive metaphysical principle« (Simmel n. d., p. 9).

While the literature on Simmel's »form« and »content« is considerable (cf. Wolff 1950, p. L, n. 57), it is for the most part concerned with clarifying the meaning of these concepts, particularly in regard to their relevance for sociology. Their pervasiveness in Simmel's thought as indicative of his mode of relating to the world or as giving unity if not system to his work has only recently begun to be appreciated, notably by Weingartner (1962), but also by Tenbruck (1958, 1959), Levine (1959), and a few others. »Form-content« has also been related to the post-Simmelian »structure-function« (Wolff 1950, pp. XXXVI, LI, n. 60; Tenbruck 1959, pp. 77-78); and »form«, to Max Weber's »ideal-type« (Tenbruck 1958, pp. 604-609).

»The theory of sociation, abstracted from all the social sciences which are determined by a special content of societal life« (Simmel 1959, p. 333), is the legitimating basis of sociology. Like all sciences, sociology, too, is bordered by two philosophical inquiries, the epistemology and the metaphysics of the discipline. The former deals with its fundamental concepts and other presuppositions; the latter, with ontological inquiries into the subject matter it treats empirically – such as Simmel's own into that of sociology: »How is society possible?«

In the first chapter, »The field of sociology«, of his last programmatic statement on sociology, the *Fundamental problems of sociology* of 1917 (Simmel 1950, pp. 1-84), he somewhat modifies this classification by speaking of three kinds of sociology itself: »general«, »pure, or formal«, and »philosophical«. »General sociology« is »the sociological study of historical life«, the study »of the whole of historical life insofar as it is formed societally« (Simmel 1950, pp. 16, 22); »pure, or formal, sociology« is »the study of societal forms«, that is, what before he had called sociology pure and simple; and »philosophical sociology« is »the study of the epistemological and metaphysical aspects of society«, which emerges »as the epistemology of the special social sciences, as the analysis and systematization of the bases of their forms and norms« (Simmel 1950, p. 24). Follow »examples« of these three sociologies: »The social and the individual level (an example of general sociology)«, »Sociability (an example of pure, or formal, sociology)«, and »Individual and society in eighteenth- and nineteenth-century views of life (an example of philosophical sociology)«. Neither the definitions of the three »sociologies« nor their exemplifications are wholly clear or consistent. But among the important hints they contain are, in regard to »general sociology«, the idea



of looking at history sociologically, the idea of sociology as a perspective, or approach or method; in regard to »formal sociology«, its fundamental conception mentioned before; in regard to »philosophical sociology«, attention to the empirically intimate connection between sociology – and all science – and philosophy, as well as their analytical distinction; in regard, finally, to the »examples«, their substantive wealth, illustrating the capacity of the human mind, emphasized by Simmel himself, to erect »solid structures, while their foundations are still insecure« (Simmel 1950, p. 18).

And yet, »Again and again the question arises for me«, Margarete Susman wrote almost 40 years after Simmel's death, »why he, one of the most famous philosophers of his time, has remained without proper succession . . . But then I tell myself that about two years before his death, he himself gave me an answer to this question, an answer that later he placed as motto at the head of his posthumous diary: 'I know that I shall die without spiritual heirs (and this is good). My estate is like one in ready money, which is distributed among many heirs, and each of them invests his share in some livelihood that corresponds to his nature but whose provenience from that estate is unrecognizable.« (Susman 1957, p. 278). In sociology, Simmel's prediction has on the whole been correct, although less so in the United States than elsewhere, including Germany, where the single most famous work that bears his mark is Leopold von Wiese's. In the United States, he was well known as a sociologist during his lifetime and a few years beyond, mainly through the efforts of Albion W. Small, who in the years before and after the turn of the century translated several of his essays in sociology in *The American Journal of Sociology*, and of Robert E. Park, who in his and Ernest W. Burgess's influential *Introduction to the science of sociology* of 1921 drew on him heavily and praised him explicitly; then his fame declined, and his name was largely forgotten, although subterraneously, as he predicted, work in such areas as social processes and social types »cashed in« on him. He came to new life with translations in the fifties and, contrary to his prediction, has been acknowledged and recognized as relevant mainly, but not exclusively, in studies of »small groups« and of conflict, as witnessed by original research that draws on him, by new translations, and by reprints of existing ones.

It is possible that the reason why Simmel has had less influence on the development of the social sciences than, e. g., Durkheim or Weber, is that his conception of sociology was historically premature, that is, ahead not only of his own time but also of the time half a century later. The image of society drawn by Durkheim and Weber, and much further developed by Talcott Parsons, as of a very structured social system may be more in line with the advanced stage of industrial society that we know today than is Simmel's. Simmel's looser conception may correspond, instead, to an even later industrial stage characterized by, among other things, a far greater role played by automation and free time and a far slighter role played by work and labor. This would correspond to the nature of the »worries« formulated by these three sociologists: Durkheim's by anomie, Weber's by

the cost of rationalization, bureaucratization, the »disenchantment of the world«, and Simmel's by the »socialization of the spirit«, against which he insisted on its autonomy: unlike Durkheim's and Weber's worries, which come out of their time and are responses to it, Simmel's is one we shall yet have to face even in the »post-industrial« society. Among the many expressions of his insistence on the autonomy of the spirit may also be his very conception of society: it is characteristic that he did not formally distinguish it from »group« (he left its boundaries undefined) and that he wavered between including and excluding the interacting individuals (cf. Wolff 1950, pp. XXXVI–XXXVII). His indecision on such questions not only calls for – understandable – criticism but may also suggest that the vagueness of the boundaries of society around and within the individual is an intuition of a future form of society that is yet fully to develop.

## BIBLIOGRAPHY

### A. Bibliographies

- Gassen, Kurt 1958 *Georg Simmel-Bibliographie*. Pages 309–365 in Gassen and Landman 1958. (Contains: Books; papers; translations; courses and seminars by Simmel; literature on Simmel; the latter reprinted in Wolff 1959a, pp. 357–375.)
- Wolff, Kurt H. 1959b *Bibliography of Simmel's books in German and his writings which are available in English*. Pages 377–382 in Wolff 1959a.

### B. References to Simmel's writings

- n. d. *Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung*. Pages 9–10 in Gassen and Landmann 1958.
- 1882 *Psychologische und ethnologische Studien über Musik*. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 13:261–305.
- 1890 *Über soziale Differenzierung*. *Soziologische und psychologische Untersuchungen*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- 1892 *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- 1892–93 *Einleitung in die Morawissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. 2 vols. Berlin: Hertz.
- 1900 *Philosophie des Geldes*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- 1903 *Die Großstädte und das Geistesleben*. Pages 185–206 in *Die Großstadt*. Dresden: v. Zahn & Jaensch (Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden, Band IX). (Translated by H. H. Gerth and C. Wright Mills as *The metropolis and mental life in Simmel 1950*, pp. 409–424).
- 1904 *Kant. 16 Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- 1906a *Kant und Goethe*. Berlin: Bard, Marquardt (*Die Kultur*, 10).
- 1906b *Die Religion*. Frankfurt a. Main: Literarische Anstalt Rütten und Loening (*Die Gesellschaft*, 2). (Translated as *Sociology of religion* by Curt Rosenthal. Introduction by Feliks Gross. New York: Philosophical Library 1959.)
- 1907 *Sopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*. Leipzig: Duncker & Humblot.

- 1908 *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot. (For content, see text above. Translations of Chapter I in Wolff 1959a, of II, III, V, and of parts of VII, VIII, IX in Simmel 1950, of IV, V in Simmel 1955; for translations of earlier and shorter drafts of some of these and other portions see Wolff 1950, pp. LXI-LXIII).
- 1910 *Hauptprobleme der Philosophie*. Leipzig: Göschen (Sammlung Göschen, 500).
- 1911 *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Leipzig: W. Klinkhardt. (Contains essays on the adventure [translated in Wolff 1959a]; fashion [translated, not literally, in *International Quarterly* 10 (1905)]; the relative and the absolute in the problem of the sexes; coquetry; the handle [translated in Wolff 1959a]; the ruin [ditto]; the Alps; Michelangelo; Rodin; the personality of God; the problem of the religious situation; the idea and the tragedy of culture [1911-12]; feminine culture.)
- 1911-12 *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*. Logos 2:1-25.
- 1913 *Goethe*. Leipzig: Klinkhardt & Biermann.
- 1916a *Das Problem der historischen Zeit*. Berlin: Reuther & Reichard (Philosophische Vorträge. Veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, 12).
- 1916b *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*. Leipzig: Kurt Wolff.
- 1917 *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*. Berlin und Leipzig: Göschen (Sammlung Göschen, 101). (Translated by Kurt H. Wolff in Simmel 1950, pp. 1-84.)
- 1918a *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*. München und Leipzig: Duncker & Humblot.
- 1918b *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. München und Leipzig: Dunker & Humblot.
- 1918c *Vom Wesen des historischen Verstehens*. Berlin: Mittler (Geschichtliche Abende im Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht).
- 1922 *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*. Edited by Gertrud Simmel. Potsdam: Kiepenheuer. (Contains essays on Böcklin's landscapes; Rome; Stefan George; the picture frame; Lionardo da Vinci's *Last supper*; Florence; Venice; Stefan George's *Der siebente Ring*; *L'art pour l'art*; caricature; the problem of the portrait; on a relation between the theory of selection and epistemology; Bergson; »Become what you are«; historical time [1916a]; Frankfurt University.)
- 1923 *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre*. Edited by Gertrud Kantorowicz. München: Drei Masken. (Contains excerpts from Simmel's diary; a fragment on love; essays on the Platonic and modern eros; on historical formation; on lawfulness in the work of art; on the philosophy of the actor; on the problem of naturalism.)
- 1950 *The sociology of Georg Simmel*. Translated, edited, and with an introduction by Kurt H. Wolff. Glencoe, Illinois: Free Press.
- 1955 *Conflict* (translated by Kurt H. Wolff); *The web of group affiliations* (translated by Reinhard Bendix); foreword by Everett Cherrington Hughes. Glencoe, Illinois: Free Press.
- 1957 *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Edited, together with Margarete Susman, by Michael Landmann. Stuttgart: K. F. Köhler. (Contains essays on bridge and door; the problem of fate; love; death; history of philosophy; historical time [1916a]; historical understanding [1918c]; the nature of culture; the future of culture; change of cultural forms; epistemology of religion; fundamental religious thoughts and modern science; the salvation of the soul; Christianity and art; the landscape; the face [translated in Wolff 1959a]; Germanic and classic-Romanesque style; the actor; Nietzsche and Kant; Goethe and youth; sociological aesthetics; the field of sociology [from 1917, Chapter I]; the metropolis and mental life [1903]; the sociology of the meal; individualism; the individual and freedom; also aphorisms.)
- 1959 *The problem of sociology*. Translation of 1908. Chapter I, by Kurt H. Wolff. Pages 310-336 in Wolff 1959a.

### C. Other references

- Coser, Lewis A. 1956: *The functions of social conflict*. Glencoe, Illinois: Free Press.
- Etzkorn, K. Peter 1964: Georg Simmel and the sociology of music. *Social Forces* 43:101-107.
- Frischeisen-Köhler, Max 1920: Georg Simmel. *Kant-Studien* 24:1-51.
- Gassen, Kurt and Landmann, Michael (editors) 1958: *Buch des Dankers an Georg Simmel: Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Honigsheim, Paul 1953: Simmel, Georg. Pages 270-272 in *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, 4. Lieferung, I, 3. Stuttgart: Gustav Fischer; Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kantorowicz, Gertrud 1923: Vorwort. Pages V-X in Simmel 1923.
- Landmann, Michael 1957: Einleitung. Pages V-XXIII in Simmel 1957.
- Levine, Donald N. 1959: *The structure of Simmel's social thought*. Pages 9-32 in Wolff 1959a.
- Lipman, Matthew 1959: *Some aspects of Simmel's conception of the individual*. Pages 119-138 in Wolff 1959a.
- Mandelbaum, Maurice 1938: *The problem of historical knowledge: an answer to relativism*. New York: Liveright Publication Corporation.
- Schutz, Alfred 1945: On multiple realities. *Philosophy and Phenomenological Research* 5 (June): 533-576. (Reprinted on pages 207-259 in *Collected papers. I. The problem of social reality*. Edited and introduced by Maurice Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.)
- Simmel Gertrud 1928: Aus Georg Simmels nachgelassener Mappe 'Metaphysik'. Pages 221-226 in *Aus unbekanntem Schriften. Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag*. Berlin: Lambert Schneider.
- Susman, Margarete 1957: *Erinnerungen an Georg Simmel*. Pages 278-291 in Gassen and Landmann 1958.
- Susman, Margarete 1959: *Die gestige Gestalt Georg Simmels*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Bæck Institute of Jews from Germany, 3).
- Tenbruck, Friedrich H. 1958: Georg Simmel (1858-1918). *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 10:587-614.
- Tenbruck, Friedrich H. 1959: *Formal sociology*. Pages 61-99 in Wolff 1959a.
- Utitz, Emil 1920: Simmel und die Philosophie der Kunst. *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 14:1-41.
- Weingartner, Rudolph H. 1959: *Form and content in Simmel's philosophy of life*. Pages 33-60 in Wolff 1959a.
- Weingartner, Rudolph H. 1962: *Experience and culture: the philosophy of Georg Simmel*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Wolff, Kurt H. 1950: *Introduction*. Pages XVII-LXIV in Simmel 1950.
- Wolff, Kurt H. 1959a: *Georg Simmel. 1858-1918: A collection of essays, with translations and a bibliography*. Columbus: Ohio State University Press. (Contains preface; Kantorowicz 1923; Levine 1959; Weingartner 1959; Tenbruck 1959; Hugh Dalziel Duncan, Simmel's image of society; Lipman 1959; E. V. Walter, Simmel's sociology of power; Paul Honigsheim, The time and thought of the young Simmel, and A note on Simmel's anthropological interests; Heinz Maus, Simmel in German sociology; Masamichi Shimmei, Georg Simmel's influence on Japanese thought; Howard Becker, On Simmel's *Philosophy of money*; Arthur Salz, A note from a student of Simmel's; translations: the adventure, the ruin, the handle [all from Simmel 1911]; the aesthetic significance of the face [from Simmel 1957]; on the nature of philosophy [Simmel 1910, Chapter I]; the problem of sociology, and How is society possible? [Simmel 1908, Chapter I]; bibliographies [cf. A above].)

DES »INTELLECTUELS REVOLUTIONNAIRES«  
A »ARGUMENTS«

*Kostas Axelos*

Paris

L'insurrection hongroise et le mouvement révolutionnaire polonais de 1956 ont créé une certaine effervescence et agitation politiques et idéologiques dans la gauche de la rive gauche à Paris, donnant naissance à un *Cercle international des intellectuels révolutionnaires* qui tint quelques réunions privées, une réunion publique, publia un *Appel* et disparut. S'étaient réunis pour former ce *Cercle*: Robert Antelme, moi-même, Georges Bataille, André Breton, Aimé Césaire, Jacques Charpier, Pierre Chaulieu, Robert Chéramy, Hubert Damisch, Jean Duvignaud, Edouard Glissant, Claude Lefort, Gérard Legrand, Michel Leiris, Dionys Mascolo, Albert Memmi, Edgar Morin, Maurice Nadeau, Benjamin Péret, J. F. Rolland, Benno Sarel, Jean Schuster, Joseph Tubiana, Elio Vittorini. Il se proposait d'étudier le problème des *conseils ouvriers* et du *pouvoir*, d'analyser le *colonialisme* et de travailler à l'examen critique de l'*idéologie marxiste*. Il avait établi des liens et voulait les maintenir pour aboutir à des échanges avec les revues *Les lettres nouvelles*, *Socialisme ou barbarie*, *Le surréalisme même*, *Arguments*. Succomba-t-il sous le poids de sa bonne volonté qui prenait trop à la légère la puissance du pouvoir et le cycle des révolutions, celui des événements historiques et mondiaux ou, plutôt, faisait-il preuve d'une naïveté inadmissible? A l'époque nous étions »encore« joués par trop d'illusions intellectuelles et révolutionnaires, par trop d'utopies, et nous négligions les puissances et le cours du monde. S'opposer à la puissance et au pouvoir en tant que tels demeure stérile et naïf, hypocrite et parasitique, hypo- et hypercritique, bien que les *outsider* aient aussi un rôle à jouer et que parfois des individus et des groupes *déviant*s peuvent tenir éveillée une exigence et, ignorés du présent, féconder un avenir. Marx lui-même écrit dans *L'idéologie allemande*, que »la conscience peut sembler parfois plus avancée que la situation empirique du même moment et qu'ainsi, dans les luttes d'une époque postérieure, on peut s'appuyer, comme sur des autorités, sur des théoriciens antérieurs«. Néanmoins cette généreuse

espérance ne peut pas servir à tout excuser. A la fois se qui est et le problème du nihilisme ne peuvent que dissimuler leur visage et leur masque aux cercles qu'ils font tourner en rond, pendant que les révolutions et les restaurations accomplissent leur mouvement rotatif.

### I. - QUE PENSER? QUE FAIRE? \*

Il nous faudrait d'abord remonter à Héraclite et à ce que l'on appelle sa dialectique pour aboutir à la dialectique de Hegel qui ne cesse de faire problème, problème qui reste inélucidé. Il nous faudrait ensuite nous attaquer productivement à Marx. Reconnaître la profondeur et les limites de son analyse et de ses perspectives économiques, sociales, historiques, politiques. Remettre en question sa théorie des superstructures idéologiques et sa problématique de la suppression de la philosophie, de la poésie et de l'art par leur réalisation dans la pratique effective.

Il nous faudrait commencer à voir ce qui se passe avec Marx, à partir de Marx, après Marx. Engels, non sans productivité, rend le marxisme scolastique et figé. A partir de lui personne ne peut plus savoir, à supposer qu'il le sût avant, ce qu'est le marxisme et sa théorie générale de la pensée, de la nature et de l'histoire, c'est-à-dire le matérialisme dialectique (ou la dialectique matérialiste) et le socialisme scientifique. En écrivant dans une lettre à Marx, fin septembre 1844: »cela ne va plus, je finirais par devenir un philistin allemand et par introduire le philistinisme dans le marxisme«, il inaugure une triste histoire.

Lénine, fonçant dans le brouillard et employant tous les moyens, déclenche la révolution prolétarienne et consolide le pouvoir dit socialiste dans un seul pays, le chaînon le plus faible du capitalisme et de l'impérialisme: la Russie. Trotsky poursuit, lui, le rêve de la révolution permanente et mondiale et se fait broyer. Quant à Staline, il se fixe comme tâche: l'industrialisation d'un pays techniquement sous-développé - par tous les moyens - et il aboutit à une sorte de collectivisme, d'étatisation bureaucratique. On doit savoir aussi et oser lui rendre justice, les entreprises politiques se font plutôt dans la violence et la terreur que dans les cafés littéraires et les cercles rêveurs, tout en le critiquant radicalement.

La déstalinisation amorcée pose obscurément le problème des diverses voies du socialisme, fait naître des espoirs, ravive les souhaits d'un communisme libéral, démocratique et ouvert, mais demeure empêtrée dans les compromis bureaucratiques.

Que faire alors dans cette situation? En Europe, où la paupérisation n'a pas eu lieu, un prolétariat en passe de s'embourgeoiser vise le bien-être généralisé et s'inscrit dans le processus global de la société industrielle avancée. En Afrique, en Asie, et en Amérique latine des peuples sous-développés et colonisés se mobilisent. Le mouvement »communiste« semble s'adresser surtout à eux. Que visent-ils pourtant

\* Points principaux d'un exposé présenté le 15 novembre 1956 à une des premières séances privées du *Cercle international des intellectuels révolutionnaires*.

eux-mêmes, au travers de leur première revendication: l'émancipation? S'agirait-il de quelque chose de plus que de leur industrialisation et de leur modernisation, de leur accession à la société civile et bourgeoise? Peut-on parler en ce qui les concerne de révolution?

Sur le plan de l'« idéologie » la situation n'est pas moins confuse. On voit mieux négativement que positivement. Notre *Cercle*, par exemple, est assez fort dans la négation; ses membres peuvent aisément faire défiler une succession de *ni* et refuser toute orthodoxie; dans leur ensemble ils n'acceptent pas les *ismes*; ils ne sont satisfaits ni par le christianisme, ni par le libéralisme bourgeois, ni par le marxisme intégral, ni par le surréalisme, ni par l'existentialisme. Mais leur interrogation manque de positivité. La question *que penser?* reste béante.

Nous ne savons pas très bien par conséquent ni que penser ni que faire. La question nous assaille: nous la posons et on nous la pose: *que faire?* La réponse se dérobe. La praxis et la pratique politique ne peuvent cependant pas se passer de réponse dirigeante. Bien sûr, nous savons que dans le domaine de la théorie, encore que les liens entre théorie et praxis demeurent pour nous problématiques et ne deviennent pas « suffisamment » transparents, il ne faut plus subordonner les puissances de la pensée et de la poésie, de l'art et de la science à la pression – et à l'oppression – de l'action politique, mais, au contraire, les libérer. Est-ce suffisant? Et en vue de quoi faut-il les « déchaîner »? *Etre libre* est l'exigence. *Pour quoi faire?* est la question non encore posée.

## II. – ELEMENTS D'UNE MISE EN QUESTION \*

*L'insurrection hongroise et le mouvement révolutionnaire polonais* ont posé d'une manière neuve le problème de *l'intellectuel révolutionnaire*, révolutionnaire, c'est-à-dire n'acceptant pas l'état de choses existant et visant sa transformation radicale. Néanmoins, nous ne savons pas aujourd'hui quelle est la signification pleine d'une visée révolutionnaire – de notre propre visée.

Les intellectuels du *Cercle Petoefi* ont montré que la parole et la pensée sont une force terriblement agissante, quand elles cessent d'être considérées comme des réalités secondaires et dérivées; ce sont eux qui ont déclenché l'insurrection, prenant le pas sur les ouvriers, exprimant cependant le mouvement ouvrier poussé lui-même vers la révolte.

Aussi longtemps que l'exercice de la pensée révolutionnaire n'avait lieu qu'en tant que *comédie de l'autocritique*, elle restait dans le cadre du parti et empêchait toute critique véritablement révolutionnaire. En brisant le formalisme de l'autocritique elle a pu montrer sa puissance.

\* Points principaux d'un exposé présenté lors de la première, qui fut aussi la dernière, réunion publique du *Cercle international des intellectuels révolutionnaires*, le 7 mars 1957, à la Salle de Géographie. Ont pris aussi part à cette mise en question: Jean-Jacques Salomon, Jean Laplanche, Gérard Legrand. Elle a paru dans le journal mural *Front unique*, n° 4 avril, 1957.

Pourtant il manquait aux intellectuels hongrois un *contenu* élaboré, une pensée d'ensemble, un programme; radicale, mais insuffisante, leur révolte manquait de pensée cohérente.

Ce qui a surtout empêché l'essor de toute pensée révolutionnaire est la *terreur stalinienne dans l'idéologie*, l'idéologie en tant qu'*idéologie de la terreur*. Cette idéologie de la terreur, cette terreur dans l'idéologie doivent maintenant être impitoyablement critiquées.

Il faut mettre en question toutes les théories du genre: dépendance des superstructures à l'égard des infrastructures, nature petite-bourgeoise de l'intellectuel, idéalisme, hantise de l'efficacité pratique, sous-estimation de l'ennemi de classe, cours de l'histoire, sens unilatéral du mouvement social, etc. Il faut mettre en question, sous toutes ses formes, cet aspect du marxisme qu'est la critique extrinsèque de la pensée et de l'art au nom de principes orthodoxes dont la vérité – jamais explicitée – est détenue par le parti et change avec les circonstances.

Il va sans dire que la mise en question de ce qui se prétend révolutionnaire ne signifie nullement acceptation et maintien du monde existant.

*Nous posons les questions suivantes:*

L'intellectuel doit-il remettre en d'autres mains l'exercice de ce qu'il considère comme sa fonction?

Pourquoi l'intellectuel est-il hanté par le «cours de l'histoire» ne voulant se définir que par rapport à lui?

Pourquoi sommes-nous tous sous la pression de ce rétrécissement étonnant de la notion d'«objectivité» et de «réalité»? A quoi correspond cette obsession «objectiviste» et «réaliste» qui néglige les forces réellement à l'œuvre mais nullement objectivistes?

Comment en rendre raison sans tomber dans une nouvelle abstraction?

De quel côté est l'utopie? Du côté de ceux qui assignent un but unilatéral à l'histoire ou de ceux qui pensent encore à la vérité d'un socialisme et d'un communisme jamais encore réalisés? Car il faut le dire: il n'y a pas encore eu de réalité vraiment socialiste et communiste.

Pour arriver à poser toutes ces questions et mettre en question les réponses idéologiques, il faudrait *dépasser les conceptions étroites de la vérité et de l'erreur*. La quête de la vérité implique l'erreur et le droit à l'erreur ne peut être refusé (comme le refusait le stalinisme). Ce qu'on appelle vérité et ce qu'on appelle erreur posent aujourd'hui des problèmes qu'il n'est point facile de résoudre. Nous ne savons même pas où est la vérité et où est l'erreur, et comment les séparer dans l'actuelle histoire mondiale qui semble précipitée dans l'errance planétaire.

Il s'agit de dépasser le dilemme: «liberté inconditionnée de l'esprit» ou «idéologie totalitaire». Il s'agit d'entreprendre *la critique interne de l'idéologie* et avant tout de l'idéologie stalinienne, prototype jamais encore égalé de l'idéologie totalitaire, prétendant englober toutes les dimensions de la pensée et tous les secteurs de la réalité.



Mais il s'agit aussi de déchiffrer la vérité qui se cache dans cette idéologie. En faisant d'elle purement et simplement l'expression des intérêts des bureaucrates, nous nous situons au même niveau d'aliénation.

Un examen critique de la *théorie bolchévique du rôle de l'intellectuel* dans la conscience de classe du prolétariat est nécessaire. L'intellectuel est censé apporter du dehors la théorie révolutionnaire au prolétariat tout en se trouvant subordonné à lui. L'intellectuel en tant que «révolutionnaire professionnel» demeure assujéti au parti. Une critique du *Que faire?* de Lénine est indispensable.

L'intellectuel doit-il abandonner sa «conscience malheureuse» et sa négativité au nom de la positivité définie par le parti? Doit-il cesser de penser et de parler autrement que dans les limites étroitement circonscrites?

Le projet de *loi sur la presse* du gouvernement Kadar annonce que: «Chacun peut librement exprimer et diffuser ses idées par la presse, si elles sont en harmonie avec les intérêts de la classe ouvrière et de l'ordre politique, social et économique...» Voilà de nouveau la comédie juridique de la liberté d'expression.

Nous nous proposons de *maintenir ouvert le sens des questions*, de ne pas exiger des réponses toutes faites, d'oser maintenir les problèmes ouverts; nous nous proposons de mettre constamment en question tout ce qui est, de surmonter tout «idéalisme» ou «réalisme». Tant que nous persistons à tout vouloir ramener aux infrastructures économiques et aux structures sociales, à l'objectivité et au mouvement prétendument réel, nous négligeons ce d'où la société, le mouvement ouvrier et celui des peuples colonisés – la vie elle-même – reçoivent leur impulsion et leur sens. Dépassons donc la sécheresse terrible qui s'abat sur la réalité sociale et sur ce genre d'études. Posons la question du sens de tout cela. Osons interroger la totalité du devenir mondial sans succomber à l'obsession de l'orthodoxie totalitaire.

La méditation sur le problème des *liens de la pensée et de la conscience avec le mouvement dit réel*, s'impose. C'est Marx qui écrit: «Mais nous devons considérer comme un réel progrès que nous avons, dès le début, acquis la conscience aussi bien du caractère limité que du but du mouvement historique (du communisme) et une conscience qui dépasse ce mouvement». Qu'en est-il de cette conscience acquise dès le début et dépassant même le mouvement réel?

### III. - APPEL EN FAVEUR D'UN CERCLE INTERNATIONAL DES INTELLECTUELS REVOLUTIONNAIRES \*

*Le rôle propre des intellectuels dans le mouvement révolutionnaire.*

*Des événements d'une immense importance, ceux de Hongrie au premier rang, viennent de bouleverser le monde: ils nous mettent en face de nos responsabilités. En Pologne, en Hongrie, aux côtés des tra-*

\* A paru dans *Les lettres nouvelles*, n° 49, mai 1957 et a été rédigé par Dionys Mascolo, Claude Lefort et moi-même.

*vailleurs en mouvement, les écrivains, artistes, professeurs, étudiants se sont engagés sans réserve dans le combat pour la vérité. Ils ont réussi à briser les tabous qui interdisaient, sous le couvert de la défense du communisme, toute revendication véritablement communiste. Leur contribution à la lutte révolutionnaire a été décisive. Ils ont fait la preuve à nouveau que la pensée et la parole sont une action.*

*Ces événements dont l'importance n'est comparable qu'à celle de la Commune ou de la Révolution Russe, nous délivrent d'une véritable oppression que nous subissions tous plus ou moins. Ils rendent les intellectuels révolutionnaires à leur tâche propre d'intellectuels: chercher la vérité et la dire publiquement sans tenir compte d'aucun interdit, soumettre les événements contemporains à un examen critique rigoureux, dénoncer les falsifications d'où qu'elles viennent, les mystifications où qu'elles soient, mettre en question le présent dans la perspective d'un changement radical des conditions existantes. Compte tenu de l'oppression dont se ressentait la pensée elle-même, il n'est pas exagéré de nommer cette tâche: libération de la pensée révolutionnaire, démocratisation de la pensée socialiste.*

*Il dépend de nous de précipiter la défaite d'un mensonge qui n'est plus tout-puissant. Nous appelons tous ceux qui n'ont pas renoncé au projet révolutionnaire à reprendre ce combat longtemps déserté et que Saint-Just appelait «l'insurrection de l'esprit humain».*

#### *Principe d'une entente.*

*L'union que nous souhaitons ne comporte aucune exclusive. Elle se fonde simplement sur la reconnaissance de certains principes.*

*L'exploitation de l'homme par l'homme pose le problème fondamental de notre époque.*

*Ce problème n'a été résolu par aucun des régimes existants, qu'ils soient capitalistes ou se disent socialistes. Bien au contraire. D'une part – tandis que persiste l'oppression coloniale sous sa forme traditionnelle – se développent de nouvelles formes de domination impérialiste, et d'autre part, dans le monde entier, apparaissent de nouvelles formes d'exploitation des travailleurs.*

*Cette exploitation qui sévit partout dans le monde, nous savons que de simples réformes ne visant qu'à aménager les structures sociales actuelles sont impuissantes à la supprimer.*

#### *Fonction, action et extension du Cercle.*

*Nous appelons à nous rejoindre dans un Cercle, non seulement les intellectuels libres de toute appartenance politique, mais aussi ceux qui militent dans les organisations, groupes ou partis d'extrême gauche – et qui sont disposés à participer sans préjugé à un travail commun.*

*Notre tâche n'est pas de créer un parti nouveau, ou de définir un programme politique complet. Il serait insensé de croire qu'une telle initiative puisse revenir à un groupement d'intellectuels. Le Cercle que nous fondons se propose essentiellement, dans un nouveau climat*

*de pensée, d'instituer un débat permanent entre les intellectuels révolutionnaires, de tous les pays et de toutes les cultures, sans aucune exception. Ceux qui s'exposeraient à la répression du régime sous lequel ils vivent en se manifestant ainsi pourront garder l'anonymat dans leurs travaux.*

*Ce Cercle se réserve d'intervenir, chaque fois que les événements l'exigeront, contre les propagandes officielles, leurs dissimulations, leurs déformations, leurs mensonges. Mais son principal effort portera sur un travail plus radical et de plus longue haleine: l'étude de toutes les questions que suscitent la théorie, la pratique et les perspectives révolutionnaires.*

*Les problèmes nés du mouvement ouvrier attendent, non pas d'être définitivement résolus, mais d'être solidement posés et clarifiés. En tout premier lieu nous nous consacrerons à ceux qui nous paraissent commander aujourd'hui la réflexion révolutionnaire.*

- Le problème du pouvoir (dictature du prolétariat et démocratie; fonction des Conseils de travailleurs; destin de l'appareil d'Etat).

- Le problème de l'organisation socialiste de l'économie (conditions et contenu d'une planification socialiste; ce que signifie une gestion ouvrière de l'économie).

- Le problème du ou des partis révolutionnaires.

- Le problème de l'évolution actuelle du capitalisme (comment apprécier les changements survenus dans l'économie, dans la technique et dans les couches sociales).

- Le problème de l'exploitation coloniale et des formes nouvelles de dominations impérialistes.

- Le problème de la fonction sociale de la pensée et de l'art (liberté de recherche et de création et orthodoxie; le totalitarisme idéologique; la culture dans une société socialiste).

*Que ceux qui partagent nos refus, nos exigences et nos espoirs – quelles que soient leurs opinions sur de points politiques particuliers – sachent trouver la voie que nous ont ouverte les intellectuels hongrois et polonais.*

*Paris, novembre-décembre 1956.*

#### IV. – DOUZE THESES LACUNAIRES SUR LE PROBLEME DE LA PRAXIS REVOLUTIONNAIRE \*

I. – Le marxisme et les marxismes, se combinant de plus en plus avec d'autres éléments, – chrétiens, bourgeois et positivistes, scientistes, psychanalytiques, phénoménologiques, existentialistes, structuralistes –, peuvent encore contribuer à animer certaines recherches théoriques, sans donner néanmoins, dans les sociétés industrielles avancées, une impulsion décisive à la praxis révolutionnaire envisagée selon le schéma marxien et marxiste. Marxisme et marxismes accom-

\* Ces thèses constituent en quelque sorte la plate-forme historico-politique d'Arguments.

plissent un travail moyennement productif et problématisant, s'intègrent à la théorie et à la pratique de leur société, vivent sa vie et sa mort.

II. – La société industrielle avancée se transforme cependant peu à peu en société »capitalo-socialiste«, grâce surtout au développement de la technique.

III. – Dans les pays techniquement arriérés, le marxisme amalgamé, non sans confusion, avec d'autres éléments, – religieux, ethniques, nationalistes, idéologiques –, joue encore le rôle de levier d'une certaine transformation révolutionnaire, conduisant également ces pays vers un état capitalo-socialiste et techno-bureaucratique, plus ou moins collectivisé, vers la société étatisée plus que socialisée, planifiée et planétaire.

IV. – Les recherches sociologiques qui se voudraient ou se disent marxistes, perdent progressivement leur spécificité, se mélangent avec d'autres types de recherche et tendent vers un aplatissement. L'ensemble théorique du marxisme en tant que tel a cessé d'exister, pendant que le marxisme théorique se supprime en se généralisant, mais édulcoré et rendu inoffensif. Il est pris en charge par la vague du progressisme invertébré.

V. – L'analyse marxiste a reculé devant ses propres possibilités, aussi bien dans les pays capitalistes que dans ceux qui se réclament du socialisme. Le marxisme ne se met pas lui-même suffisamment en question et n'interroge pas assez radicalement.

VI. – La fameuse transformation du monde a pourtant lieu selon un schéma mixte et impur. Les projets des transformateurs, des réformateurs et des »révolutionnaires« sont eux-mêmes transformés dans et par le mouvement historique qui ne marche qu'avec malentendus et compromis.

VII. – Les mouvements socialistes ont échoué parce que toute visée radicale »échoue«, en se réalisant par des approximations. Leur projet même était trop idéologique et abstrait, ne pensait pas en profondeur et méconnaissait son origine, sa démarche et son but. Trop utopique, il devait subir l'épreuve de la platitude. Trop plat lui-même, il ne pouvait pas maintenir l'utopie comme un espoir eschatologique et infantile. D'emblée le projet révolutionnaire et socialiste restait affecté parce qu'il prétendait nier.

VIII. – Le bloc dit socialiste – déjà assez polycentrique – semble traumatiser ceux qui se veulent marxistes et socialiste ouverts, communistes démocratiques et libéraux. Il restent incapables de comprendre le jeu des réalités sociales, le rôle de la violence, de l'oppression et de l'État. Ils surestiment ou sous-estiment ce qui se fait et se dit, ne sachant pas très bien comment l'interpréter.

IX. – Les sociétés industrielles avancées marchent vers un capitalo-socialisme d'État, maintiennent la domination, le pouvoir et l'exploitation selon des formes de plus en plus médiatisées, et nous font obscurément voir que l'autogestion totale de la société socialisée, la suppression de toute domination, est un mythe. La société bourgeoise, dans son processus de collectivisation et d'universalisation, socialise

l'individualisme, englobe et neutralise ses contestations, intègre tant bien que mal ses critiques, émascule et reconnaît les révoltes partielles, en abolissant la distinction entre le vrai et le faux, la liberté et la non-liberté.

X. – La gauche ne peut que participer à la comédie historique de l'étatisation bureaucratique; ses propres tâches se confondent avec les tâches générales qui expriment à la fois des intérêts particuliers et universels. Trop négative, elle n'effectue rien. Trop positive, elle s'incorpore dans le système. Suivant le chemin du milieu, elle contribue à la médiocrité regnante. Dynamiser les contradictions et les antagonismes ne lui est pas dévolu, parce que la situation d'ensemble digère contradictions et antagonismes, et leurs porteurs avec. Les protestations de la gauche demeurent inopérantes et vides; elle maintient la voix d'une certaine exigence, mais cette exigence est trop imprécise.

XI. – Le prolétariat des pays techniquement développés s'intègre petit-bourgeoisement dans la marche globale; son être et sa conscience se dissolvent dans le processus visant le bien-être général. Le moteur de ce processus, tant capitaliste que socialiste, reste le profit. Des crises aiguës ne sont pas prévisibles, et la praxis révolutionnaire des pays «avancés» n'est pas accomplie par les théoriciens et les professionnels d'une révolution qui ne vient pas. Elle n'apparaît même pas comme possible, et la lutte des classes – extrêmement estompée – n'a plus la révolution comme horizon. Des pratiques de réforme et de modernisation se déploient sans éclat. Les pays «arriérés» s'acheminent vers les conquêtes de la Révolution française et bourgeoise; le marxisme est souvent l'instrument de leur émancipation et de leur industrialisation.

XII. – La théorie – et sa perspective pratique – de Marx et du marxisme restent prises entre l'enclume de la philosophie politique de Hegel et de se qu'elle exprimait et le marteau du diagnostic nihiliste de Nietzsche (débarassés de tout appel à l'esprit et de tout romantisme). Cependant que l'ère planétaire poursuit son errance, essaie d'accéder au langage et confond ses acteurs. La négativité se cache assez bien pour le moment.

## V. – LA REVUE ET LA COLLECTION ARGUMENTS

C'est dans la relative effervescence de l'année 1956 que fut créée la revue *Arguments*. Un certain climat historique semblait favoriser certaines recherches et certains regroupements de ceux qui avaient quitté le P. C. et ne trouvaient pas leur place ailleurs. Quand certaines voix veulent se manifester et ne peuvent pas le faire à travers les tribunes existantes, le temps d'en créer une nouvelle vient. Le premier numéro de ces *Cahiers de recherches et de discussions* sortit début 1957. Vingt-huit numéros, paraissant trimestriellement, pour la plupart des numéros spéciaux consacrés à l'approche d'un thème, virent la lumière du jour. Parallèlement nous organisâmes quelques débats publics et contradictoires sur nos thèmes de discussion. Notre effort principal consistait à

poser des jalons pour un postmarxisme.<sup>1</sup> La revue était animée par Edgar Morin et moi-même et par Jean Duvignaud, Roland Barthes, Pierre Fougeyrollas, François Fejtö. Elle était éditée par les Editions de Minuit. Fin 1962, en plein essor, elle se saborda. Elle s'arrêta lorsque nous prîmes conscience qu'elle avait parcouru le cycle qu'elle pouvait parcourir. Démystificateurs encore passablement mystifiés, nous poursuivîmes l'entreprise visant l'établissement d'une sorte de communauté. Mais le groupe aussi éclata: théoriquement et humainement, érotiquement et politiquement. Comme il se devait.<sup>2</sup> La collection »Arguments«, que j'ai fondée en 1960, prolonge, amplifie et approfondit l'effort de la revue. La revue et la collection *Arguments* ont eu et ont suscité des liens avec les revues *Ragionamenti* (Milan), *Passato e presente* (Rome) – et ensuite avec la collection *Argomenti* (Milan) – *Etudes* (Bruxelles), *Dialogo* (Anvers), *Das Argument* (Berlin), *Praxis* (Zagreb), *Aletheia* (Paris), ainsi qu'avec le philosophe polonais Kolkowski (de Varsovie), chacun des groupes et des individus suivant sa propre dérive.

Voici comment nous définissions les tâches de la revue, dans un prospectus, au moment où *Arguments* entrait dans sa cinquième et avant-dernière année:

*Dès l'origine, nous voulions:*

1. Réviser, sans limite aucune, les idées reçues et les idéologies courantes; exercer une critique radicale, sans dogmes ni interdits, à l'égard de la réalité et de la pensée dominantes ou prétendument révolutionnaires; mettre en question tous les aspects du monde contemporain – sociaux, politiques, humains, littéraires et artistiques scientifiques et philosophiques – pour que surgissent leurs problèmes et leur crise.

2. Faire connaître des textes importants, inconnus ou méconnus, tenus volontairement en marge par les représentants de la culture officielle et par les avant-gardes closes pour des raisons différentes mais non dépourvues d'une base commune: le maintien du confort intellectuel. Ainsi avons-nous traduit et discuté des textes de Th. W. Adorno, L. Bolk, M. Heidegger, K. Korsch, G. Lukács, H. Marcuse.

3. Ouvrir des débats et organiser des confrontations sur les grands problèmes de l'heure: l'évolution du »communisme« post-stalinien, la crise française, la décolonisation, le tiers-monde, le problème mondial, la crise de la civilisation et de la culture, la classe ouvrière actuelle, la bureaucratie. Ces problèmes se trouvent situés et éclairés d'une manière qui n'exclut pas les divergences et les désaccords. *Arguments* s'efforce, au contraire, de poser les problèmes sur le mode de la confrontation, les rédacteurs acceptant leurs différences comme ferments du dialogue.

<sup>1</sup> G. Louis Soubise, *Le marxisme après Marx (1956-1965). Quatre marxistes dissidents français*, Aubier-Montaigne, 1967.

<sup>2</sup> Avec Edgar Morin nous donnâmes chacun pour soi, les raisons du sabordage dans l'ultime numéro de la revue (27-28, 1962). Mon texte a été repris dans *Uers la pensée planétaire* (pp. 191-192).

Les buts que nous nous sommes donnés ont été effectivement poursuivis – non sans essais et erreurs – et continueront à être nos buts premiers. Nos recherches et nos discussions ont apporté déjà certains fruits. Ils nous restent cependant à amplifier et à approfondir davantage cet effort, à le rendre encore plus questionnant et productif.

A travers nos confrontations doit se dessiner une orientation propre: au sein et par-delà *la crise* de notre époque, nous avons à comprendre *la mondialisation des problèmes, l'ère planétaire de la technique, le sort et les expériences de notre vie* réelle et imaginaire, privée et publique. Ainsi peut et doit se dégager un nouvel esprit de recherche et de discussion, à la fois attentif au présent et anticipateur, lucide et prospecteur. Seule une *interrogation globale et multidimensionnelle*, seule une *pensée questionnante* peuvent saisir ce qui est et se fait, en ouvrant en même temps l'avenir.

Plus nettement encore qu'à nos débuts, nous avons conscience de nous opposer au conservatisme intellectuel, nous rendant compte que ce conservatisme englobe le pseudoprogressisme et la vulgate marxiste. Plus nettement encore, nous pensons que notre rôle n'est pas de fonder une chapelle ou une école, mais de réamorcer partout la critique et la pensée non scolastique. Plus nettement encore, nous ressentons une insatisfaction profonde devant toute observation qui n'est pas en mouvement et qui ne s'observe pas elle-même, toute pensée qui n'affronte pas ses propres contradictions et masque les contradictions du réel, toute philosophie qui se réduit en maîtres-mots et qui ne se met pas elle-même en question, toute parole particulière qui s'isole du devenir mondial.

Et voici le texte du prospectus et du catalogue présentant la collection »Arguments«:

*La collection »Arguments«, qui succède à la revue Arguments, se propose de contribuer à la recherche fondamentale, abordant les problèmes cruciaux de la pensée philosophique, de l'histoire, de l'économie, de la politique, de la psychologie, et de la psychiatrie, des lettres et des arts, pour en dégager les structures et les significations, voire le non-sens, les orientations et les jeux nouveaux. Elle voudrait intégrer les acquisitions des sciences de la nature et des sciences de l'homme ainsi que du marxisme, de la psychanalyse, de la phénoménologie, de la philosophie de l'existence et du structuralisme, pour préparer, en cette aurore – si problématique – de l'ère planétaire, une pensée neuve et multidimensionnelle, productive et questionnante, une pensée qui se met elle-même en question et qui ose affronter la vérité comme errance.*

*Elle s'efforce de saisir simultanément le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée, scrutant le devenir historique qui va des peuples archaïques, de l'Orient et de l'Asie, à travers la Grèce et Rome, le judéo-christianisme et l'Islam, à l'époque moderne et contemporaine, marquée par les secousses révolutionnaires et les nouvelles consolidations. En même temps doit être scruté le devenir de la pensée qui va d'Héraclite à Hegel, et, à travers Marx et le marxisme, Nietzsche et Heidegger, pose des questions inédites. Le devenir mon-*

dialisant aboutit à un monde globalement moderne, nouveau, planétaire. Notre astre errant libère les forces de la planification et de la platitude, devient le champ d'une immense expérimentation et demande à être interrogé.

L'exploration et la mise en question ne peuvent que concerner aussi les grandes totalités et les grandes approches. La pensée et le langage et leur prise en charge par la logique, la dialectique et la linguistique, le problème des mythes, de Dieu (même mort) et du sacré, rencontrant celui de la mythologie, de la théologie et de la religion, l'univers et la nature auxquels la cosmologie et les sciences de la nature ont affaire exigent une recherche et une méditation approfondies et renouvelées. Il n'en va pas différemment de l'homme et de la société – affrontés par l'anthropologie, la psychologie, la sociologie et la politique – dont l'être en devenir est inachevé sinon inachevable, aspiration à la conscience et fausse conscience, vie privée et vie publique, éros et civilisation, guerre et paix, tradition et révolution se livrant sans cesse un combat qui nous cache le sens – si sens il y a – de son issue. Quant à la prose et à la poésie, aux arts et aux techniques, qui refusent de plus en plus l'approche d'une critique littéraire et d'une esthétique traditionnelles ou avant-gardistes, ils nous mettent aux prises avec ce qu'on appelle réel et ce qu'on appelle imaginaire et nous demandent un effort d'orientation inhabituel.

En un monde où l'ancien et le nouveau, la crise qui masque son caractère permanent (avec toutes les restaurations) et la critique qui se veut radicale (avec et sans tabous), l'unité et les différences, le rationnel et l'absurde, le sérieux et le grotesque, la crainte et l'espoir sont inextricablement mêlés et dominés par la puissance majeure, la technique, l'antique et future question fondamentale surgit à nouveau: qu'est-ce que l'être en devenir du monde?, même si nous dépassons toute idée ou toute réalité d'un fondement, en nous ouvrant à une saisie et expérience du temps en tant que jeu.

La collection « Arguments » ne veut pourtant pas édifier une vision du monde ou une encyclopédie du savoir; elle ne vise pas au commode universalisme ou à la consolidation d'une doctrine. Elle s'ouvre aux contradictions et aux divergences, aux désaccords et à la contingence nécessaire; elle ose aller à contre-courant, donner parole aux courants souterrains qui fécondent et ébranlent la scène officielle et les avant-gardes closes. Elle essaie de dégager – même si ce siècle ne le veut pas – un style de pensée, et si possible d'action, attentif au présent et anticipateur, lucide et prospecteur, apte à saisir le passé, ce qui est et se fait, et à ouvrir en même temps l'avenir.

Les publications de la collection s'articulent selon un plan à la fois systématique et historique, étant entendu qu'il y a toujours des dimensions à explorer et des rubriques à remplir et que chaque classement contient une part d'arbitraire, les ordres pouvant permuter. Ce qui manque tout particulièrement, ce sont des travaux portant sur la problématique logique, épistémologie et cosmologique, ainsi que des recherches désarticulant la théologie et articulant une éthique.



## I. - LE DEVENIR-PENSEE DU MONDE ET LE DEVENIR-MONDE DE LA PENSEE

### *Le mouvement de l'histoire* (*Quelques étapes*)

- Karl A. Wittfogel: *Le despotisme oriental. Etude sur le pouvoir total*. Traduit de l'anglais. Préface de Pierre Vidal-Naquet.
- François Châtelet: *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*.
- Léon Trotsky: *De la révolution. Cours nouveau. La révolution défigurée. La révolution permanente. La révolution trahie*. Traduit du russe. Préface d'Alfred Rosmer.
- Léon Trotsky: *Le mouvement communiste en France (1919-1939)*. Textes choisis et présentés par Pierre Broué.
- Léon Trotsky: *1905. Suivi de Bilan et perspectives* (en préparation).
- Pierre Broué et Emile Témine: *La révolution et la guerre d'Espagne*.
- Pierre Broué: *Le parti bolchevique. Histoire du P. C. de l'U. R. S. S.*

### *Le mouvement de la pensée* (*Des présocratiques aux métaphilosophes*)

- Kostas Axelos: *Héraclite et la philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*.
- Gilles Deleuze: *Spinoza et le problème de l'expression* (en préparation).
- Novalis: *L'Encyclopédie*. Traduit de l'allemand et présenté par Maurice de Gandillac.
- G. W. F. Hegel: *Propédeutique philosophique*. Traduit de l'allemand et présenté par Maurice de Gandillac.
- Kostas Axelos: *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*.
- Georg Lukács: *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*. Traduit de l'allemand. Préface de Kostas Axelos.
- Karl Korsch: *Marxisme et philosophie*. Traduit de l'allemand. Préface de Kostas Axelos.
- Eugen Fink: *La philosophie de Nietzsche*. Traduit de l'allemand.
- Eugen Fink: *Le jeu comme symbole du monde*. Traduit de l'allemand.
- Jean Beaufret: *Dialogue avec Heidegger* (en préparation).
- Jacques Derrida: *La question de l'être et l'histoire. Neuf leçons sur Heidegger* (en préparation).
- Pierre Fougeyrollas: *Contradiction et totalité. Surgissement et déploiements de la dialectique*.
- Henri Lefebvre: *Introduction à la modernité. Préludes. Métaphilosophie. Prologomènes*.
- Kostas Axelos: *Vers la pensée planétaire Le devenir-pensée du monde et le devenir - monde de la pensée*.
- Kostas Axelos: *Arguments d'une recherche* (en préparation).
- Kostas Axelos: *Le jeu du monde* (en préparation).

## II. - LES TOTALITES ET LES GRANDES APPROCHES

### *L'homme et la société*

(*Anthropologie, psychologie, sociologie, politique*)

- Georges Lapassade: *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme.*  
Georges Bataille: *L'érotisme.*  
Gilles Deleuze: *Présentation de Sacher-Masoch.* Suivi du texte intégral de *La Vénus à la fourrure.*  
Herbert Marcuse: *Eros et civilisation. Contribution à Freud.* Traduit de l'anglais.  
Herbert Marcuse: *L'homme unidimensionnel. Idéologie et réalité de la société industrielle avancée.* Traduit de l'anglais.  
Ludwig Binswanger: *Essais de phénoménologie et d'analyse existentielle.* Traduit de l'allemand.  
Carl von Clausewitz: *De la guerre.* Traduit de l'allemand. Préface de Camille Rougeron. Introduction de Pierre Naville.  
Rudolf Hilferding: *Le capital financier.* Traduit de l'allemand (en préparation).  
Joseph Gabel: *La fausse conscience.* Essai sur la réification.  
Paul Cardan: *Pour une théorie révolutionnaire* (en préparation).  
Wilfrid Desan: *L'homme planétaire.* Traduit de l'anglais. Postface de Kostas Axelos.

### *Le langage et les arts*

(*Linguistique, poétique, critique, littéraire, esthétique*)

- Roman Jakobson: *Essais de linguistique générale.* Traduit de l'anglais. Préface de Nicolas Ruwet.  
Louis Hjelmslev: *Le langage. Une introduction.* Traduit du danois. Préface de A. J. Greimas.  
Louis Hjelmslev: *Prolégomènes à une théorie du langage.* Traduit du danois.  
Harold Rosenberg: *La tradition du nouveau.* Traduit de l'anglais.  
Maurice Blanchot: *Lautréamont et Sade.* Avec le texte intégral des *Chants de Maldoror.*  
Boris de Schloezer et Marina Scriabine: *Problèmes de la musique moderne.*  
Edgar Morin: *Le cinéma ou l'homme imaginaire.*  
Ludovic Janvier: *Pour Samuel Beckett.*  
Bruce Morrissette: *Les romans de Robbe-Grillet.* Préface de Roland Barthes.

Outre les titres parus ou à paraître dans la collection »Arguments«, il faudrait citer certains ouvrages – avec leurs mérites et leurs faiblesses – des auteurs de la revue et de la collection parus ailleurs: Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Seuil, 1953; *Mythologies*, Seuil, 1957; *Essais critiques*, Seuil, 1964; Henri Lefebvre, *Les problèmes actuels du marxisme*, P. U. F., 1958; *La somme et le reste*, La Nef de Paris, 1959; *Critique de la vie quotidienne*, t. I, Introduction, 2<sup>e</sup> éd., L'Arche, 1958, t. II, L'Arche, 1961; *Proclamation de la Commune*, Gallimard, 1956; Pierre Fougeyrollas, *Le marxisme en question*, Seuil, 1959; *La philosophie en question*, Denoël, 1960; Edgar Morin, *Auto-critique*, Julliard, 1959; *L'esprit du temps*, Grasset, 1962; *Introduction à une politique de l'homme*, suivi de *Arguments politiques*, Seuil, 1965; Jean Duvignaud, *Pour entrer dans le XX<sup>e</sup> siècle*, Grasset, 1960; François Châtelet, *Logos et praxis. Recherches sur la signification*

*théorique du marxisme*, SEDES, 1962; Serge Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, Seuil, 1963; François Fejtö, *Chine-U. R. S. S. t. I, La fin d'une hégémonie*, Plon, 1964; t. II, *Le Conflit*, Plon 1966. *Revisionisti contro dogmatici*, Comunità, Milan, 1965.

Il va de soi que bien d'autres écrits vont dans une certaine orientation, certains peut-être plus encore que ceux qui viennent d'être cités. Les recherches de Merleau-Ponty, Blanchot, Lacan, Foucault s'inscrivent dans une perspective qui est aussi celle d'«Arguments».<sup>3</sup> Tous ces efforts, ceux d'«Arguments» et les autres, n'aboutissent pas à la constitution d'un groupe, d'une orthodoxie ou même d'une école de pensée ou d'un front. Les lignes sont brisées et se mélangent. Aucune orthodoxie ne trouve son compte. En même temps le questionnement de la plupart des auteurs n'est pas assez radical et n'élucide pas «suffisamment» ses présupposés; tenants et aboutissants restent un peu trop dans l'ombre. Dans un monde qui vit la fin d'une histoire et où l'exigence de changer le monde devient de plus en plus problématique. Les ferments de la négativité ne se laissent pas facilement prendre en charge par un mouvement. La combinatoire des pensées et des actions s'élabore historico-mondialement. Ecrire et éditer des livres, bien qu'encore nécessaire, est insuffisant. La collection «Arguments» poursuit cependant la tentative visant l'élucidation d'une nouvelle orientation globale et polyscopique. En ce qui concerne son autocritique, son heure ne semble pas avoir encore sonné.

---

<sup>3</sup> Alain Jouffroy et Jean-Jacques Lebel, suivant les voies d'un certain marxisme, freudisme et surréalisme qu'ils essaient de combiner et de prolonger, proclament parfois, poétiquement, artistiquement et spectaculairement, l'importance de l'errance et du jeu, aussi bien dans divers textes – préfaces d'expositions, journaux muraux, etc. – que dans leurs derniers livres (A. Jouffroy, *Une révolution du regard*, Galilimard, 1964; J. J. Lebel, *Le happening*, Denoël, 1966). Toutefois, jeu et errance ne sont pas assez radicalement pensés, poématisés et expérimentés, restant encore trop idéologiques, ce qui empêche une saisie et expérimentation des déploiements autocritiques du jeu et des annihilations qu'opère l'errance.

THE REBELLION AGAINST THE INSTITUTIONS  
OF THE AFFLUENT SOCIETY*Ivan Kuvačić*

Zagreb

We live in an age which inexorably shows day by day that inefficiency is a cardinal sin against the Holy Ghost. Due to the development of communications and the expansion of international trade this is increasingly becoming reality even for those parts of the globe which have for centuries lived according to tradition, measuring time by the changes of the moon and the flight of birds. In such parts men live under the pressure of difficulties which arise from the clash between two different worlds. They seem to be most affected by the fact that they are unable to avoid committing this sin even when they realize very clearly all the results this is likely to have. They envy men from the most highly developed industrial regions who have developed, and continually improve, institutions which help them to achieve high standards of living.

This envy is both justified and understandable if we keep in mind that higher living standards bring with them many advantages, in the first place a reduction of physical effort, improved nutrition and greater sensual pleasures. Much less understandable is the emergence of the revolt against these institutions which has recently been observed in certain industrial countries. Although these revolts are not of such a nature or proportion that they could seriously endanger the existence and functioning of the existing social institutions they nevertheless appear to be an important indication of what may be coming.

If we are to discuss this, it is necessary to describe briefly the institutions concerned and the character of the system within which they have developed. We are not going to examine the functioning of the system because we are exclusively interested in the question of the relationship of the system to people.

What we have in mind are those institutions which – like family, school, church and many other social and state institutions – perform the function of socialization and control and thus help to stabilize the

system. The system is industrial and its basic objectives are the effective production of goods, continuous expansion of production, absolute obligation as regards technological change, and a preference for possessing goods and increasing leisure. This alone shows clearly that the system is not subordinated to man and his requirements, but that in fact man is in the service of the system. Moreover, it is in line with these objectives that the limited activity which determines man's position within the system is much more important than integral man. In fact, there is a tendency to treat man exclusively as the performer of a precisely determined function and to reduce him, completely to, and identify him with, the activity he carries out within the system. Qualities like diligence and precision are in great demand and their basis is financial incentive. The successful functioning of the system assumes that people have a natural preference for work and money.

Bearing this in mind, we are not at all surprised to see that industrial societies almost completely neglect certain aspects of life. This is noticeable at every step. Thus for instance when travelling through the United States we soon gain the impression that the æsthetic aspect of life has almost been forgotten. Towns and settlements, with rare exceptions, are identical. They are highly functional as regards the production and consumption of goods, but for this very reason they are at the same time highly uniform and ugly. The average American does not notice this because he is perfectly adjusted to the situation in which he lives. He is so preoccupied with earning and spending money that he has no time or feeling for poetry. This, of course, does not apply to natural inclination but to acquired habit under external influences, which stimulate and promote only those qualities and abilities which are important for the growth and expansion of production. A similar situation exists in respect of many other social and ethical aspects of American life. Why, despite the large-scale resources available there, is very little done to improve the living conditions of the poor or eliminate air pollution in big cities? Because the span of human life and the improvement of the living conditions of the lowest classes of the population are not functional from the point of view of the expansion of the industrial system. According to the inexorable internal logic of the system money flows to places which offer the best prospects for fertilization and growth, which means first of all the war industry. Not only Marxists, but also many bourgeois liberal theoreticians, to whom the economist Galbraith certainly belongs, clearly realize that the deepest roots of the war waged by America lie in her economic organism. It is enough to mention that the record employment figures published for the current year have been made possible by the continuous expansion of the war industry. This industry has given employment to one million Americans over the past two years, which means that it accounts for 23 per cent of the total increase of employment. The escalation of war not only increases prospects for employment but even leads to a rather serious shortage of certain types of experts. 18 per cent of the employees in the American war industry are engineers and 22 per cent are electronic technicians.

However, what does not seem to worry the average adult American is moving increasingly into the focus of the attention of youth at schools and universities. Young people who are not yet included in the rhythm of earning become more easily aware that such things as beauty, humanity, dignity, span of life lie completely beyond the reach of the system in which they live. At the same time, their daily experiences in the family and society lead them to the conviction that they themselves must give up their interest in these things if they want to be successfully included into life after finishing their education. It is in this sphere that the reasons are to be sought for the heart-searching and revolt which have affected much American youth.

When this is realized, it is possible to understand to a certain extent the wave of lively discussion and controversy which has recently swept the universities of the most highly developed industrial countries. These discussions reflect the dilemmas of young people and among other things mark the clash of two opposing conceptions of the role and organization of the university. The old humanistic conception of the university as a community of people who are primarily interested in discovering the truth is opposed by the conception of the Multi-university which performs whatever is demanded of it and whatever it is paid to do. This contrast is sharpest in the United States where the economy, including the financing of scientific research work at universities, has become dependent on war orders to an astonishing degree. The theory of the Multi-university is an expression of technocratic attempts to put the University on an equal level with other institutions and economic units and thus to include it harmoniously into the functioning of the system. Hence also the term »factory of knowledge«. This inclusion is highly urgent because in the view of leading technocrats, what the railways achieved in the second half of the last century and the motor-car in the first half of the present century may be achieved by the industry of knowledge in the second half of this century, i. e. this industry can serve as the fulcrum of national growth. The practical measures undertaken according to this conception have led to a definite groupation of university teachers into those who are concerned with the humanities and those concerned with sciences which can be applied to industry. By directly employing and paying individual prominent professors, who remain at the University in name only while in fact being in the service of corporations or the State, the industrial system seeks to crush the autonomy and independence of institutions for higher education. Those who oppose these tendencies point to the danger which threatens society from an unlimited control and conjunction of heavy industry and the army and argue that in view of the increasing number of intellectuals and their important role in the system they could play a decisive part in restraining these two groups which are developing into a powerful techno-bureaucratic structure.

Although the firm opponents of the conception of the Multi-university are a minority, their influence is considerable and evident at many universities. It is seen in the rejection of the ethos of the industrial system and in the development of a special ethos and style of the in-

tellektual community. A genuine movement against all that is implied in the term »establishment« is spreading among teachers and students at American universities. The followers of the movement reject not only the prevailing views but also the traditional manner of dressing, traditional furniture, the established pattern of living as a whole. Exaggerated attention to industrial products is regarded as bad. The pattern includes old motor-cars, shabby clothes, ordinary furniture, privately supplied entertainment, inexpensive travelling. The non-possession of a television set or even practical women's clothes serve as signs of dissociation. Academic prestige is linked with a minimum of lectures and other duties and with the right to long vacations and long holidays. All this is directed towards escaping routine which is indispensable from the point of view of the stabilization and improvement of the existing system.

In its nature it is a preponderantly youth movement. Its most radical wing has developed from the struggle for the civil rights of the American negro population and from protests against the Viet Nam war. These young left-wingers were the first to determine the starting point of the opposition platform which was later adopted by older opponents as well and which is contained in the view that exploitation, discrimination and alienation at home and armed intervention abroad form two different aspects of the same quality included in the character of American corporate capitalism. The weakness of the movement is in its inability to offer any new alternative which would follow up criticism of the existing system. The reason for this can be found in the fact that in the existing conditions of America's world domination and prosperity her large middle class and the majority of the working class firmly support the expansion of the industrial system. This support is so great and certain that up to now the authorities have not even felt tempted to prohibit public protests and demonstrations. At many places in America, especially at universities, one can publicly call for and defend radical changes in all aspects of society without an immediate danger of punishment. But as soon as one tries to do something that may lead towards a real change of the social status quo, one meets with a most determined resistance which is so effective and successful that as a rule it introduces confusion and apathy into the ranks of the opposition. As a result a situation has arisen in which young people leave the system and its institutions and seek a way out in a new manner of life which is in contrast with that which they followed in their own families.

This trend has immediately become the focus of attention of the widest sections of the public. Many people tend to regard it as something temporary, a fashion trend, which will soon disappear to be replaced by something else as usually happens in a dynamic modern society. However, this view is not shared by certain subtle observers of western capitalist society. These include the British historian Arnold Toynbee and the American sociologist Marshal MacLuhan.

They believe that by their actions and concepts this negligible minority of young people foreshadow future development trends. Toynbee believes that the hippy movement is a clear expression of a crisis

in the American way of life. He says it is not only a revolt of some young people who refuse to do military service because they cannot accept the role of executors in killing innocent people. In his view the movement is, above all, an expression of a system which, admittedly, produces a plentitude of goods but at the price of neglecting and suppressing essential human qualities and potentialities. This view puts Toynbee on the same line as Aldous Huxley and Karl Marx whom he quotes in an article recently published in the *London Observer*. Marshal MacLuhan puts the trend into the context of technological changes and comes to interesting indications regarding the future of inter-human relations in industrial society. What is remarkable is that so far only these two scholars have offered interesting explanations of the current trend and that both use the comparative historical method which is necessarily dialectical, at least in certain aspects. This is another proof that the statistical method which predominates in American sociology is completely unsuitable when the discovery of long-term indications is involved.

What are the indications and what is the message of the members of the young generation in British and American cities who by their clothes and music, by actions and words make it known that they do not accept their parents' pattern of living?

If you ask them, they will probably reply that they are revolutionaries. However, it must be kept in mind that the term 'revolutionary' has one meaning in English-speaking countries and another in other parts of the world. The Americans are justified in believing they are true revolutionaries, because they use the same word to describe the appearance of a new type of detergent on the market. If the term is used in its European meaning, then it is clear that these young people are not revolutionaries. They are mostly children of well-to-do parents who leave their schools and families to live together in special districts trying to organize life on principles which are completely opposed to those on which the middle-class family is based. To put it briefly – it is a protest against the predomination of monetary values in the system of life, i. e. an attempt to swim against the current. Toynbee compares them boldly with the followers of Francis of Assisi. However, there are no indications at present that they are likely to find a firm foothold in their struggle against the system or in their efforts to reform it. In fact, viewed from the present perspective, their position is ironical, because the system uses them successfully as a tourist attraction and thus as a means for accumulating monetary values.

The greatest concern and disgust of the middle class are aroused by the manner in which these young people depart from the established concepts in the sphere of sexual relations. Young people, girls and boys, in groups of several pairs live in common rooms together with their children. When the first of these communities appeared, newspapers commented on them with reports on the wild orgies allegedly taking place there. Psychologists and sociologists who soon moved in to conduct enquiries had to admit to their disillusionment that no sexual revolution of the kind they had expected existed in these com-



munities, for it appeared that the frequency of sexual relations had not increased. Marshal MacLuhan rightly remarks that in this case sociology orientated towards public poll methods has completely failed in its objective. It took up the study of a trend assuming that it could be examined as a form of sexual consumption without even considering that the essence of the movement might be the negation of this assumption. In placing the relationship between man and woman in the context of the development of productive forces and the distribution of labour and specialization connected with it, MacLuhan together with George B. Leonard outlined a theory of sexual relations which enabled them to realize and explain certain interesting development trends.

MacLuhan, it seems, does not devote much attention to earlier theories on this question. He starts from an analysis of the means of production and communication and their effect on man. Nevertheless it would not be difficult to show that his ideas have certain points of contact with Marx's conception of human alienation. He points to the extent to which the distribution of labour and specialization have led to the alienation and degradation of the human personality in sexual relations.

In the primitive hunting community life was integral. Sexual relations were unified with other aspects of life. The language which today we regard as intimate or vulgar was part of ordinary conversation. In such conditions there could be neither homosexuality nor prostitution. However, when mankind moved from hunting to farming, when distribution of labour began and cities and empires were created, man became separated from woman in a measure which far exceeds the biological. The latin word *sexus* comes from the verb *secare* which means to cut, to separate. Underlying this separation there are distribution of labour and specialization which acquired great proportions after the discovery of printing and the introduction of mechanical production. Architecture adopted the idea of visual separation by means of private rooms linked by corridors. Sexual activity became completely separated from the rest of life and developed into something secret and mysterious. Indecency, pornography and shamelessness emerged as result of the special exclusion of individual parts of the body. All this is in the context of the industrial era which separates class from class, one job from another, one profession from another, work from play, emotion from intellect and, what is perhaps more important than anything else, creates a highly specialized and standardized man and woman.

The ideal man of the industrial era is a »complete man«. He is aggressive, belligerent and logical. He is afraid of showing sentiment. The ideal woman is emotional, intuitive, cunning, practical, humble. Manliness and womanliness are completely separated territories; man and woman share only a small part of common humanity. The narrowly specialized man of the industrial era creates a corresponding ideal, a narrowly specialized woman who dominates in photographs, in magazines and in the cinemas of the industrial society. It is a hy-

perrophied animalic femininity which is isolated from the context of normal human life and reduced to the category of sexual consumption.

Keeping this in mind, we can accept the suggestion that the meteoric success of the Beatles with millions of young women was not so much due to their music as to their appearance and the message contained in the sensitive appearance of their faces. The clear and unambiguous message they put across is that they are no longer afraid of showing what may be labelled as »femininity«. They want to disclose that they are sensitive, gentle, tender, that they can weep – in one word that they regard woman too as a human being and not only as a being that provides sexual services. The message is also contained in the manner of dressing. In contrast to the former style, which separated man from woman by sharply emphasizing their sexual characteristics, increasing numbers of young people of both sexes today wear slacks, jumpers, long hair. As if wanting to say that they are first of all human beings and only then members of opposite sexes. That this is a rather serious trend can be seen from the fact that the type of hero usually impersonated by John Wayne has become an anachronism with large numbers of the young.

A man who reasons chiefly in terms of well-known concepts may conclude – from what has been stated here – that the time of romantic love is returning. But this would be a completely wrong conclusion. Romantic love vanishes together with sexual mystery. Young people amaze adults by casual discussions of matters which used to be kept in deepest secrecy. Hippies, the pioneers of the new pattern, organize their lives in a manner reminiscent of the tribal relations existing in the primitive community. For them sexuality is of secondary importance. It is the less important the more it is accessible. One of the obvious signs of the degradation of man in industrial society is believed to be the fact that he can feel sexual pleasure only in his sexual organs and that the sensual richness of other parts of his body has become numbed. Just as the electronic era with its numerous means of communication has extended the human nervous system beyond the limits of the body, it has equally aroused a new desire in man to investigate his own interior in order to awaken all his senses and find and revive those of his abilities which transcend the limits of a narrowly conceived sexuality. One expression of this ambition to gain a deeper experience is the growing interest in oriental religions and philosophy, and another, and more risky one, is the increasing consumption of LSD and marijuana among young people. According to those who have been experimenting with drugs, these help to overcome quickly the earlier split of personality and establish new connections. A similar effect is believed to be achieved by modern rock music and psychedelic light effects.

If in conclusion we put the question what is the meaning of this peculiar rebellion against the institutions of modern capitalist society, the conclusion suggested by the discussion itself appears to be that

the question of the meaning of life cannot simply be reduced to the question of means which ensure a richer material life. This becomes especially clear when society reaches a certain level of material prosperity. This means that the financial incentive as the exclusive promoter of development has its interior limit. This is important because it questions the foundations on which the capitalist system rests. We realize that this revolt has moderate proportions because it involves a restricted layer of the children of the rich. But since these are young people with a more than average intelligence and education and who are naturally expected to take over important functions within the system, the rebellion can be of importance as an indication. This internal challenge to a reified world should perhaps be taken as a sign or a message that production for production's sake cannot be humanity's long-term objective. In this connection the question arises whether it is really true that the principle of productive effectiveness necessarily demands reification, or whether one should accept the optimistic assumption that the man of the future will be able to do one thing today and another thing tomorrow, because the conditions which bind him to a certain job or function will disappear. Marshal MacLuhan is inclined to accept the second alternative. He says literally that future society may appear as a »tribal« rather than an »industrial« society, because man will be hunter, adventurer, explorer rather than a cog-wheel in the social machine. He believes this assumption to be underlying the trends of modern technological development, which is moving towards automation based on all-inclusive electronic communications.

It is certainly an interesting fact that this prominent American expert on the development trends of modern technology should speak of the possibility of abolishing the distribution of labour in a manner which forcefully recalls certain passages in Marx's earlier works which are usually referred to as examples of an illusory utopianism which is opposed to development trends. This is additional proof that in questions relating to the outlines of the distant future one should not insist on any final views which are subject to immediate empirical verification. For those who tend to draw conclusions exclusively in direct connection with what has been observed any abstract idea is a Utopia. But there can be no progress without such ideas. It seems that there is a much more palpable illusion in the assumption that the transition from the »industrial« to the »tribal« state can be achieved within the existing social pattern without any major upheavals. In this case the fact seems to be overlooked that powerful social groups exist which define their own interests so that these require reification in every sphere. It is here that the main reason should be sought for the fact that affluence is achieved at the price of giving up beauty and truth. Thus it cannot be expected that affluence will be reconciled with beauty and truth unless very serious co-ordinated efforts are made towards eliminating these groups. If one assumes that this is the only possible meaning of real social rebellion, then the use of this word in the title of this article would be unjustified.

## REFERENCES

1. J. K. Gailbrath, *The New Industrial State*, Boston 1967.
2. M. MacLuhan, *Understanding Media*, New York 1964.
3. MacLuhan-Leonard, *The Future Sex*, *Magaz. Look* 7-25-67.
4. K. Marx, *Early Works*, Zagreb 1953.
5. A. Huxley, *Brave New World*, London 1966.
6. Miller-Gilmore, *Revolution at Berkeley*, New York 1965.
7. Simmons-Vinograd, *It's Happening*, Santa Barbara 1967.

## WISSENSCHAFTLICH-TECHNISCHE REVOLUTION, SOZIALISTISCHE KUNST UND ASTHETISCHE ERZIEHUNG

*Milan Damnjanović*

Beograd

In methodischer Absicht, entweder Teilansichten zu entwickeln oder aber integrative Verallgemeinerungen induktiv-empirischer Art anzustellen, wobei die Erfahrung als entscheidende Instanz gilt, kann man das Thema u. a. M. soziologisch, psychologisch und pädagogisch anpacken. In diesem Sinn lehren uns unsere Erfahrungen, was unter der »wissenschaftlich-technischen Revolution« zu verstehen ist, wie die »sozialistische Kunst« möglich ist und was für Aufgaben die ästhetische Erziehung unter den Bedingungen der genannten Revolution zu erfüllen hat. Die Nachträglichkeit und eine restlos nicht zu beseitigende Unverbindlichkeit des empirischen Verfahrens spricht nicht gegen die Erfahrung selbst, da die Begriffe »empirisch« und »empiristisch«, wie »rational« und »rationalistisch«, keineswegs identisch sind. Zum Unterschied vom methodischen Empirismus, muß man den Begriff »Erfahrung« des näheren bestimmen und differenzieren, wobei sich zeigt, daß wir zwar ursprüngliche, praekategoriale Erfahrungen haben, die nicht nur ästhetisch, sondern auch erkenntniskritisch relevant sind, daß es aber keine Erfahrungen im Sinne des schlechthin Gegebenen und passiv Erlebten gibt. Zum Unterschied von Erfahrungswissenschaften, die operativ über Erfahrungen verfügen, muß man nach den Voraussetzungen der Erfahrung die Frage stellen.

Das muß man aber nur dann tun, wenn man philosophische oder dialektisch aufgefaßte Ganzheitsbetrachtungen unserem Thema widmen will, wobei sich zeigt, daß soziologische, psychologische, pädagogische u. a. Tatsachen erst in philosophischer Sicht zu ihrem vollen Recht kommen können.

Tatsachen sind ja keine absoluta, und als facta bruta sind sie nichtsagend und menschlich bedeutungslos. Der philosophische Zugang ist also nicht nach Belieben in der Musse und sozusagen nur »aus Bosheit und Plaisir« zu »praktizieren«, sondern er stellt die notwendige und letzte Instanz unseres kritischen Denkens dar. Nachträglichkeit und *Nachtsicht* des erfahrungsmäßigen Verfahrens ist mit philosophischer *Uorsicht* zu vereinen, prometeische mit epimeteischer Denkweise, –

will man unserem Thema gerecht sein und will man es *marxistisch* behandeln. Sonst bleibt man an das positiv Gegebene gebunden und man kommt zu keinen Wesensbetrachtungen, zu keinem Sinnzusammenhang; alles ist da und »es fehlt nur das geistige Band«. Oder in einer Wendung von heute: »Tatsachenzissenschaften machen Tatsachenzmenschen« (*Husserl: »Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«*, Belgrad, 1936, in: *Philosophia*, Bd. II).

Wenn wir also die Wesensfragen der Wissenschaft, Kunst und Erziehung (die in unserem Thema vorkommen) grundsätzlich mit einzelwissenschaftlichen Methoden adäquat nicht behandeln können, wenn wir methodische Singularismen, z. B. Soziologismus, Psychologismus oder Pädagogismus oder auch Eklektizismus vermeiden wollen und wenn wir uns zu philosophischer Betrachtungsweise emporarbeiten müssen, dann heißt es, daß wir im gleichen Sinn auch mit keiner *Kulturwissenschaft* auskommen können und daß wir uns zur Kulturphilosophie emporarbeiten müssen. Denn die drei Begriffe: Wissenschaft, Kunst, Erziehung in dem umfassenden Begriff »Kultur« machen vorstellbar und nötig *eine* Kulturwissenschaft (oder eine allgemeine Kulturwissenschaft) als Grundwissenschaft in Bezug auf Wissenschaftstheorie, Kunst- und Erziehungswissenschaft; die Wesensfragen der Kultur bleiben aber rechtmäßig der Kulturphilosophie vorbehalten. In dem Sinn bin ich mit E. John einig, wenn er die Untersuchungen der kulturellen Massenarbeit mit der Frage nach dem Wesen der Kultur anschlügt (*Technische Revolution und kulturelle Massenarbeit*, Berlin, 1965, Vorbemerkung).

Wenn wir von der marxistischen Kulturphilosophie sprechen, so unterscheiden wir einzelwissenschaftliche von der philosophischen Einstellung, da wir marxistische Methode mit keiner einzelwissenschaftlichen Methode gleichsetzen können. Wäre das ursprüngliche marxistische Gedankengut aus der naiv-pragmatischen und einzelwissenschaftlichen Gesinnung geboren, so ließe es uns heute im Stich angesichts der wissenschaftlich-technischen Revolution. Wenn Marx' Methode nur eine einzelwissenschaftliche Methode wäre, so wäre sie schon längst überholt und obsolet.

Der Ausgangspunkt der marxistischen Kulturphilosophie ist einerseits der kulturschaffende Mensch, der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur (M. Landmann) und andererseits die Natur, die Welt (als Umwelt und Mitwelt), mit der sich der Mensch auseinandersetzen muß. Meine These lautet: Die marxistische Kulturphilosophie ist die einzige, die rechtmäßig als die Philosophie des Schöpferischen genannt werden kann. Und die These soll im folgenden, in der Behandlung unseres Themas, ihre Haltbarkeit zeigen.

Man kann wohl die wissenschaftlich-technische Revolution als eine *Schöpfungstat* der modernen Menschheit betrachten; die Kunst ist wohl an das Prinzip des *Schöpferischen* gebunden und ästhetische Erziehung im höchsten und edelsten Sinne des Wortes kann man wohl als Erziehung zum *Schöpfungstum* bestimmen. Das kritische Wort »schöpferisch« fungiert in allen diesen Sätzen und dient uns als Leitfaden in

unseren Überlegungen, da wir von der Hypothese ausgehen, daß das Prinzip des Schöpferischen das Wesen der Kultur und also das Hauptproblem des Kulturlebens darstelle.

Wir fragen nach dem Sinn der wissenschaftlich-technischen Revolution, nach der Wesensbestimmung der sozialistischen Kunst und nach dem Grundprinzip der ästhetischen Erziehung unter den Bedingungen der in Frage stehenden Revolution und angesichts der sozialistischen Kunst.

\* \*

Ausgehend von der Tatsache einer radikalen Umwälzung in der wissenschaftlich-technischen Welt, spricht man von der »wissenschaftlich-technischen Revolution« oder von der »zweiten industriellen Revolution« oder auch von der »kybernetischen Revolution«. Und man fragt, was für Folgen die Umwälzung in anderen Kulturbereichen nach sich ziehen kann und wie wir uns dazu verhalten sollen. Wir möchten wohl nicht die Folgen über uns ergehen lassen, damit wir empirisch entscheiden können, ob sie günstig sind oder nicht. Vielmehr wollen wir vorwegnehmend, antizipativ der Sinn dieser historischen Erscheinung ins Auge fassen, indem wir nach den Voraussetzungen, d. h. nach dem geschichtlichen Wesen dieser historischen Erscheinung fragen.

Ist also die wissenschaftlich-technische Revolution wirklich so radikal, daß wir mit Recht von einer neu beginnenden Epoche, von einer neuen »Welt« sprechen können? Ist es wirklich so, daß die klassische Welt von Materie und Energie von einer nichtklassischen Welt der Information und Kommunikation abgelöst ist? Ist die Technik als die schlechthin entscheidende Realität unserer Welt, als die prägnanteste Tatsache unseres Bewußtseins, ja sogar unserer Einbildungskraft zu betrachten? Ist es schließlich so, daß wir mit Fug und Recht von einer Ablösung der historischen durch die technische Vernunft sprechen dürften, wie das u. a. M. Bense tut (in seiner Reihe *Aesthetica*, 1954 ff., Baden-Baden-Krefeld)?

Schon die Frage nach der Revolutionarität dieser Revolution läßt den Zweifel aufkommen angesichts der so häufig vorkommenden Exagerationen (ein jugoslawischer Schriftsteller spricht von der Magie des Wortes »Kybernetik«) in der Beurteilung der wissenschaftlich-technischen Ereignisse in den letzten Jahrzehnten. Andererseits darf man keiner passatistischen Mentalität beipflichten und die geradezu enorme Bedeutung der wissenschaftlich-technischen Entwicklung für unsere Welt einfach ignorieren oder unterschätzen. Die in diesem Tagen gefeierte Figur von Leibniz könnte uns formal als Vorbild dienen: er akzeptierte – und sogar entscheidend weiterentwickelte die moderne Wissenschaft, wußte aber mit dem wissenschaftlichen Interesse eine echte philosophische Besinnung zu verbinden.

Es ist in der Tat unangebracht, im Zusammenhang mit der wissenschaftlich-technischen Revolution von einer so radikalen Umwälzung zu sprechen, als ob sie die uns gebotenen geschichtlichen Möglichkeiten überschreite und uns überfalle, so daß ihr gegenüber sogar un-

sere Logik nicht mehr ausreichend sei. Wir sehen in der seit zwei Jahrzehnten andauernden wissenschaftlich-technischen Umwälzung nur eine extreme Konsequenz der neuzeitlichen Wissenschaft, d. h. des neuzeitlichen Rationalismus. Obwohl die fundamentale Entwicklung der Produktivkräfte heute in der bürgerlichen Welt formal (wesentlich) die gleiche ist, wie in der sozialistischen Welt, ist die Bedeutung der wissenschaftlich-technischen Revolution für die beiden Welten grundverschieden. In der sozialistischen Sichtweise ist die bürgerliche weltanschauliche, d. h. ideologische Interpretation der wissenschaftlich-technischen Revolution im »kybernetischen Positivismus« und im allgemeinen in einem physikalischen Optimismus zum Ausdruck gekommen. Denselben Hintergrund sehen wir in der diametral entgegengesetzten Theorie spätbürgerlicher Provenienz, die von der »Dämonie der Technik« oder von einem möglichen Aufstand der Robote u. a. spricht. Die immer größere Macht des Menschen über die Natur bedeutet primär immer größere Freiheit; sie kann aber auch unsere wachsende Unfreiheit bedeuten, falls wir der Mechanisierung unterliegen. Die Prätension des Menschen »maître et possesseur de la nature« (Descartes) zu sein, kann also nicht nur als Hybris des neuzeitlichen Menschen und als Ausdruck einer subjektivistischen Metaphysik (Heidegger) beurteilt werden, da die Macht des Menschen über der Natur seine Bestimmung und seine Berufung ist.

Für unsere Fragestellung ist die entscheidende Frage wohl die, ob die neue, die sogenannte kybernetische Maschine zielgerichtete und zielbewußte menschliche Tätigkeiten, wie es Rechnen, Lernen, Denken usw. sind, auf sich nehmen und den Menschen ersetzen könne oder nicht. Mit anderen Worten, wir müssen die grundsätzliche Frage stellen, ob die Maschinen das Prinzip des Schöpferischen Erreichen können oder nicht. Mit dieser etwas abrupten Formulierung sind wir bald im klaren, daß die Redewendungen, wie es »denkende«, »rechnende« Maschinen sind, eine schlechte Methaphorik und Anthropomorphisierung, d. h. Vermenschlichung der Dinge darstellen, die unbedingt zu einer Verdinglichung des Menschen führen. Denn die sich »final« verhaltende Maschine überschreitet grundsätzlich nicht das Prinzip des Maschinellen, das auch der »klassischen« Maschine zu Grunde liegt. Darin irrt sich G. Klaus, der sonst verdienstvolle Arbeit über die Kybernetik schrieb: die philosophische Frage nach dem Teleologischen, nach der Finalität kann keineswegs informations-theoretisch oder kybernetisch nicht einmal gestellt, geschweige denn sinnvoll gelöst werden. Die selbstbewußte und schöpferische wirklich autonome und kreative Tätigkeit (Selbsttätigkeit) ist und bleibt das Spezifikum des Menschen.

Was es die Kunst betrifft und zwar die Kunst unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution, gilt in unserem Kontext primär die Frage nach der sozialistischen Kunst zu stellen. Es ist aber zumindest precär, von der sogenannten sozialistischen Kunst zu sprechen, bevor wir gezeigt haben, wie sie grundsätzlich möglich ist.

Wenn wir einfach davon ausgehen, daß unter den sozialistischen Bedingungen sozialistische Kunst entstehe, dann bestreiten wir eo ipso die These von der »Konvergenz aller großen Kunst« (N. Hartmann)



und reden von einer radikalen Kunstrevolution, die doch wieder mit der Moderne nicht zu tun habe. Die Konfusion, die damit entsteht, läßt sich nicht beseitigen, und wir kommen auch hier recht bald zu der entscheidenden Frage: Was kann eigentlich als die Kunst genannt werden, die wir in unserer sozialistischen Gesinnung noch akzeptieren können?

Wenn wir keine Vorurteile haben und wenn wir keine überholten Theorien von Heteronomie oder Autonomie der Kunst restaurieren wollen, dann müssen wir von der Kunst ausgehen, in der das Prinzip des Schöpferischen ohne ideologische, klassenmäßige u. a. Einschränkung zum Ausdruck kommt, in der das Prinzip des Schöpferischen im Einklang mit freier menschlicher Gemeinschaft steht. Die Kunst erfüllt desto mehr ihre soziale und menschheitliche Aufgabe, je mehr sie Kunst ist, und zwar deshalb und nur deshalb, weil in ihr das Menschsein des Menschen vollends zum Ausdruck kommen kann. Die ideale Persönlichkeit, der allseitige Mensch, von dem wir sprechen, kann durch die Kunst nur dann zum Ausdruck kommen, wenn die Kunst das Prinzip des Schöpferischen restlos verkörpern kann. M. a. W., wir verhalten uns als Menschen im ausgezeichneten und prägnanten Sinne des Wortes, wenn wir schaffen, und wenn der Sozialismus danach trachtet, das Menschsein in dem eben genannten Sinne zu pflegen, dann ist als die sozialistische Kunst jede Kunst zu bezeichnen, die das Prinzip des Schöpfertums mit sich und in sich inkarniert.

Das Schöpfertum ist aber an die freie Persönlichkeit gebunden, die wieder ohne die soziale Mitwelt nicht denkbar ist. Was ist dann die Freiheit als die notwendige Bedingung des Schöpfertums? Wir können die Freiheit sinnvoll nicht als die Wahl zwischen den bestehenden Gegebenheiten betrachten, sondern als Schaffen von einer neuen Möglichkeit, von etwas Neuem, als Schöpfertat des Menschen oder der Menschheit. In dem Sinn kann die ästhetische Erziehung (als philosophisch-anthropologisches Thema) als die Erziehung zur Freiheit oder zum Schöpfertum bestimmt werden.

Die ästhetische Erziehung kann sinnvoll nicht bestimmt werden, wenn wir sie nicht nur als Erziehung, sondern auch als *Selbsterziehung* betrachten. Das zeigt auf eine eigentümliche dialektische Lage, in der auch der Erzieher erzogen wird, d. h. durch die Einmaligkeit und durch die schöpferische Potenz des zu Erziehenden angeregt und bereichert wird.

In der Erziehung *für* die Kunst (Künstlererziehung) werden heute nicht nur klassische, sondern auch jedwede Vorbilder als solche abgelehnt. In der Kunst selbst ist ihre schöpferische Natur, die mit dem Prinzip der Selbsterziehung und mit der integralen Persönlichkeit im Einklang steht, entscheidend geworden.

Das Problem des Verstehens und Mitfühlens mit jenen neuen Kunstwerken, die im Laufe der Moderne und im inneren Zusammenhang mit der wissenschaftlich-technischen Revolution realisiert sind, ist heute eine der zentralsten Fragen der ästhetischen Erziehung. Es ist von vornherein klar, daß der direkte Einfluß der Technik auf die Kunst als wesensfremd für die Kunst zu betrachten ist. In der Technik gilt das Prinzip der rationalen Verfügbarkeit, in der Kunst gilt das

Prinzip des Schöpferischen. Die technisch veränderte Welt kann aber legitimerweise in der Kunst fungieren unter der Voraussetzung, daß sie organisch als Kunst gestaltet ist.

In der ästhetischen Erziehung handelt es sich primär um die Erziehung der Erwachsenen. K. Groos betont mit Recht die Notwendigkeit einer »inneren Revolution«, die mit der Fähigkeit für die Veränderung der Einstellung verbunden ist. Es war der serbische Pädagoge, Videntije Rakić, der die Fähigkeit der Veränderung biologisch umgedeutet hat (seine wichtige und originelle Abhandlung erschien zuerst auf Deutsch, und zwar in Leipzig, im Jahre 1911, in Archiv für die gesamte Psychologie, Bd. XX, Heft 4 unter dem Titel: *Gedanken für die Erziehung durch Spiel und Kunst*).

Es zeigt sich, daß wir Wissenschaft, Kunst und Erziehung von heute erst dann adäquat betrachten können, wenn wir von der Philosophie des Schöpferischen ausgehen. Der Marxismus ist aber *die* Philosophie des Schöpferischen.

## CONSERVATIVE SOCIOLOGY

Robert Nisbet

*The Sociological Tradition*

Basic Books, 1966, New York

Consider the conventional view of the development of sociology promulgated in the American graduate schools. Sociology as an independent discipline emerged from the obscurities of political philosophy and historical speculation when men began to apply the methods so successful in the natural sciences – observation, the verification and falsification of hypotheses – to the study of society. In freeing themselves of metaphysical bondage, the great European founders of sociology had the merit of giving to later Yankee technicians the fundamental elements of a method of social enquiry which is now as universal in its diffusion as incontrovertible in its assumptions.

This view is, in fact, nonsense. Its canonical status in our graduate schools rests upon the ignorance of some, the vulgar philosophy of science of others. The division of intellectual labor, separating sociology from history and philosophy, has made of the sociological tradition in its contemporary form a caricature of its own origins. The virtue of Robert Nisbet's book is that he traces these origins to their metaphysical foundations, and that he shows that contemporary sociology – the protestations of many of its professors to the contrary – is not independent of them.

Nisbet's argument is simple, perhaps too much so. Sociology was born of the twin revolutions, the destruction of the *ancien régime* in France and the spread from England of machine production for a commodity market as a dominant

element in social life. The nineteenth century and early twentieth century sociologists seized upon these phenomena as essential components of a new picture of history, but they generally did so from a conservative point of view. They abhorred the new society and its new politics in terms first uttered by Edmund Burke. Indeed, their depictions of the new society were for the most part transmutations into an observational language of a philosophical rhetoric. A historical vision, in other words, preceded the empirical assertions of a sociology which claimed objectivity.

In Nisbet's words, »The paradox of sociology – and it is, as I argue in these pages, a creative paradox – lies in the fact that although it falls, in its objectives and in the political and scientific values of its principal figures, in the mainstream of modernism, its essential concepts and its implicit perspectives place is much closer, generally speaking, to philosophical conservatism. Community, authority, the sacred: these are primary conservative preoccupations in the age, to be seen vividly in the intellectual line that reaches from Bonald to Haller to Burckhardt and Taine. So are the presentiments of alienation, of totalitarian power rising from mass democracy, and of cultural decay. One will look in vain for significant impact of these ideas and presentiments on the serious interests of economists, political scientists, psychologists and ethnologists in the age. But in sociology they are transfigured, of course, by rationalist or scientific objectives of the sociologists – at their very core of the discipline.«

Nisbet's method for the study of this episode in intellectual history consists in posing five pairs of antithetical concepts, and in examining their use in a series of thinkers. Comte, Marx, De-Tocqueville, Tönnies, Weber, Durkheim

and Simmel figure most prominently in the text, but Burke, Rousseau, Hegel and Mill are also present. There are, however, some surprising omissions – notably Nietzsche and Freud. Nisbet's treatment of history is, moreover, curiously ahistoric: he takes the modern period as a relatively static entity, and ignores its own inner movement. Important distinctions disappear: the state-allied capitalism of Prussia and the market capitalism of America and England seem to be the same, the free thought of Protestantism and the clericalism and anti-clericalism of Catholicism merge, *étatist* and liberal political traditions are joined. Nisbet's schematism is in part a consequence of his method, borrowed from the historian of philosophy Arthur Lovejoy. He conceives of the fundamental notions of modern sociology as »unit-ideas« which encompass historical description, sociological analysis and moral evaluation. The ideas, then, define the historical period more, idea and period merge, so that the one comes to stand for the other.

The »unit-ideas« do indeed point to historical transformations, but these are seen as finished, almost immutable processes. The first pair of concepts opposes society to community. Society is impersonal, so large in scale that it dwarfs individuals, so uniform that it eliminates all particularities of persons and places. Community is familiar, segmented into smaller units (family, locality, workplace), and rests on a diversity of men and conditions, joined in specific traditions. The gigantic change which converted Europe from a set of communities into an accretion of societies inevitably entailed a political transformation: power replaced authority. Power is centralized, abstract, often tyrannical. Authority rests on the moral constraints born of a direct human relationship, on traditional assent in a concrete setting. The third distinction refers to the substitution of status for class. In a fragmented mass society neither fixed economic and political divisions nor familial inheritance determine the individual's social location: status, a quantum of social recognition, attaches to an individual career. Class refers to the antecedent form of social organization, in which economic divisions accounted for rigidified social strata, each with its own culture and each participating unequally in a hierarchical system of power. The penultimate distinction is that between

secular and sacred sentiments. Most societies have lived intimately with their particular Gods, gave to worship a considerable share of their spiritual energy and material activity, and endowed their social institutions with a religious character. The Gods died in the secularized world. Men drew such spiritual sustenance as they could from purely profane activity, and denied the existence of any other sphere. The final set of unit-ideas opposed a conception of progress to the idea of alienation. The doctrine of progress depicted human cultural evolution as unilinear, and held that men were not alone theoretically capable of realizing their full stature but that they would in fact do so. The idea of alienation showed men morally and spiritually crippled by circumstances they had never made, overwhelmed by oppressive powers outside themselves and unable to participate in communities which were themselves disintegrating. It denied the possibility of a human triumph over history, since it denied the possibility of a fulfilled humanity.

Sociology, on Nisbet's view, is a history of the decline and fall of the secular aspiration for a liberated mankind. The sociologist's apprehensions about the new industrial society were deeply pessimistic, they portrayed it as arid, oppressive and tyrannical. Measuring the new social order of the industrial nineteenth century against the old, they found it wanting. With categories derived in some part from historical nostalgia, from their own circumstances, they willed to sociology an intellectual legacy it has as yet to transcend. Indeed, in Nisbet's view it cannot transcend it, since the legacy is in large measure an appropriate apprehension of our historical period. Mere enumerative history, assembling the external facts about the new social structure, can hardly seize the period since what is distinctive about it is not its new structure, but the way in which this has issued in a lesser sort of man. The techniques of sociological research, Nisbet says, can of themselves not give us the contours of the epoch; they can be applied only within a setting previously established by thought.

It is important to see that Nisbet is to a considerable extent right. Sociology as a mode of thought, as what he terms a form of art, undoubtedly has many of its origins in the movement he describes. Many sociologists have belonged to the party of order. Indeed, Nisbet places himself squarely in that

camp: »It is only too clear that the idea of «democratic totalitarianism» was born in 1793.« What is only too clear from Nisbet's text is that the single quotation marks within the citation are gratuitous: Nisbet does believe that there is something very like »democratic totalitarianism« and that it is inevitably the consequence of the libertarian aspirations of the French Revolution. Those sociologists hostile to, or at the least sceptical about those aspirations strike him as historically acute. The others he thinks of as interesting but somehow insufficiently perceptive. What he presents, inevitably, is a truncated version of the sociological tradition – with its critical elements systematically underplayed. Those elements in Europe and America are difficult enough to characterize in a summary way. For the moment, we may say that a critical sociology has sought the possibilities of human fulfillment in and through technology and urbanism, in experimentation and if necessary, revolution, rather than in the mobilization of the paths of nostalgia in the interests of order.

Nisbet's reading of sociological tradition, then is askew. One of the consequences of his insistence on the conservative character of sociology is a curious brevity (verging on evasiveness) with respect to the encounter of sociological and natural scientific thought. The general confluence of philosophy with models of enquiry based on the natural sciences took different forms in sociology. Their inner structures are as yet historically unclear to us. Nisbet's reluctance to deal analytically with this problem is convenient for him – it allows him to assert, at once, the essential conservatism of sociological tradition and the objective validity of that tradition's view of society. It is distressing to witness as sensitive a thinker as Nisbet resort to formulations like the following comment on Durkheim. »At the time *The Rules of Sociological Method* was published, it must have appeared – in the ultra-individualistic age of social science – as hardly more than a vision of the absolute social mind, a scholastic exercise in reification. As one looks back on that age, it is clear that there were then as few sociologists capable of assimilating Durkheim's central argument into the individualistic categories of their minds as there were, a decade or two later, physicists capable of assimilating Einstein's theory of relativity

into the classical categories of their lectures on mechanics.« Now, Durkheim was not as original (many of his ideas having been stated by Comte) and the age not as individualistic as Nisbet says. The comparison with Einstein is gratuitous: by Nisbet's own account, the development of the social sciences proceeded in a fashion other than the relatively unilinear progression of the natural sciences. Finally, with all respect for Durkheim's achievements, the intimation that he was an Einstein in sociology is absurd.

Nisbet's general thesis is so compelling, on the face of it, that a hard look at some of the specific modes of his thought is in order. His own endorsement of historical and spiritual conservatism is quite open. He depicts the epoch before the French Revolution in terms which exaggerate its positive aspects. Community in fact brought with it a quite intolerable moral constriction, authority in its traditional form entailed quite an intolerable quantum of domination, the sentiment of sacredness was allied to a blind obscurantism. Class relations under the *ancien regime* were not nearly as fixed as Nisbet thinks, but having a fixed place in the social order meant for most men having an abominably minimal share of social product. If the progress envisaged by the *Philosophes* has not been realized, nothing much will be gained by insisting on alienation as a permanent human condition when (even on the analysis of some thinkers of whom Nisbet patently approves) it is an historical one.

Nisbet does allow himself to take positions which are not entirely true to the texts on which he claims they are based. This difficulty is nowhere more evident than in his treatment of the vexed questions of class relations and their consequences for society's hierarchical arrangements in general. Here is Nisbet's view. »Status becomes a tool of analysis, an explicit framework of observation, through which matters as diverse as religion, economy, education and political behavior are illuminated. From Weber more than any other sociologist has come contemporary sociology's varied use of status and status group in the analysis of human behavior. Down until the 1930s Marx's monolithic and unwieldy vision of class tended to dominate the study of stratification. No doubt what proved necessary to end the spell of Marx in modern sociology was not so much the

accumulation of new data, as the political spectacle of Stalin's Russia and the consequent ideological disaffection. But the result, however gained, was the same: the gradual supersession of 'class' by 'status' as the key concept in sociological studies of stratification.«

In Nisbet's terms, status has two meanings. The first (which he attributed largely to DeTocqueville) describes an atomized society, given by anxiety and ambition unregulated by mechanisms of fixed social placement. In these circumstances, status was the quantum of recognition and honor attained by individuals in their careers. A second meaning used by Nisbet, which he attributes to Weber, rests on the notion of »status groups«, of ensembles and strata sharing a common and distinctive »style of life«. We may note that these two usages, which Nisbet confounds are in fact exceedingly disparate if not contradictory. An atomized society of individuals pursuing their fortunes is not one in which fixed groupings with exclusive cultures can readily develop. Worse, yet, the attribution of so sweeping a usage of the notion of »status groups« to Weber is quite untrue to Weber's intentions. Indeed, it rests on an apparent mistranslation of Weber's German term »Stände«, for which the equivalent in the English tradition of historical and political theory is *Estates*. Contrary to Nisbet's interpretation, Weber did not for modern societies oppose an estate type of hierarchy to one based on market relations, or class in the Marxist sense. He showed that estates frequently arose through the exploitation of market advantages, and that estate closure under modern conditions was possible only by domination of the market. Nisbet makes much of Weber's theory of bureaucracy as a counterweight to Marxism, but Weber himself spoke of the appropriation of the means of administration, and these are in industrial societies inextricably fused with the means of production. Where Weber did differ from Marx was in his emphasis on the organization of power. With respect to the existence and importance of classes in modern society, Weber was for many practical purposes quite Marxist.

Finally, it is impossible to accept Nisbet's contention that class, as an issue in academic sociology, is dead. It is a curious contention to make in an America which (without much help

from most academic sociologists, to be sure) has discovered its own underclass. Moreover, in sociology in the western and eastern European countries, the issue of class is very much alive. Nisbet deals with a European sociological tradition and then allows his readers to suppose that Berkeley and Harvard are its only heirs. The tradition lives at Belgrade, Frankfurt, London, Paris and Warsaw. Perhaps sociologists ought not to discuss class in Marxist terms. Nisbet himself thinks that this is a waste of time. Many of us, however, persist in doing so and no purpose will be served by calling us academic unpersons.

Nisbet's very considerable efforts at carrying his thesis sometimes cause him to take liberties in interpretation. »All of the essential elements of Weber's analysis of the history of political power have their prototype in DeTocqueville's treatment of the affinity between social egalitarianism and centralization of political power. In each instance a single dominating aspect of modernism is endowed with dynamic, even causal, historical significance. What for Tocqueville is epitomized by 'aristocratic' is epitomized for Weber by 'traditional'.« Weber's belief in the omnipotence of bureaucracy is in fact antithetical to a belief in the factual existence of egalitarianism. Bureaucracy entails the formation of elites and sub-elites by pervasive means of social selection. Nisbet is so insistent on the continuity between DeTocqueville and Weber that he ignores some obvious discontinuities. »Aristocratic« in DeTocqueville and »traditional« in Weber do not mean the same. The aristocratic society DeTocqueville spoke of existed in the context of the modern European state. Weber did not find very much traditionalism in modern Europe since the Reformation. Weber, incidentally, did not share DeTocqueville's view that America anticipated Europe's future, he had grave doubts – in the end, utterly justified – as to whether America was in any historical sense a nation. DeTocqueville and Weber both saw something which Nisbet has not dwelt upon: a major element in the modern obsession with status is the market organization of society, and the omnipresence of money and monetary judgements. Nisbet's interpretations point to his own aversion to the analysis of the market as the central institution of an industrial society which is, after all, capitalist.

Another aspect of Marxism, causes Nisbet difficulties which verge on embarrassment. He very much wants to depict Marx as old-fashioned, but he seems to admire Marx's faith in the possibility of spiritual autonomy and wholeness for man. Nisbet sees that some of the thinkers he discusses treated the human personality, unto the very core of the self, as entirely a precipitate of society. Whereas Marx held that capitalist commodity production prevented the realization of a given human potential, Durkheim denied that there was any such potential: every society or stage of social existence totally defined human personality. The sociological tradition, in this sense, represents a renunciation of doctrines of human fulfillment and their replacement by a deterministic pessimism. It is surprising that Nisbet ignores the contribution of Nietzsche and Freud to this tradition. Nietzsche extracted from the legacy of biblical and classical studies an anti-theology, an historical account of the rise of conscience and consciousness. His *Genealogy of Morals* was an historical psychology of unprecedented moral ruthlessness, which contained many of the categories (identification, sublimation, repression) later to be derived from clinical evidence by Freud. Freud himself, despite his tireless detractors, was a sociological thinker in great profundity. His depiction of the antagonism between human nature and the demands of society, of the super-ego as the repository of historical experience and social conscience, his exquisite analyses of authority and religion, constitute contribution to our sociological understanding which require integration with the work of the thinkers Nisbet discusses. The doctrine of alienation is at least as susceptible of psychoanalytic treatment as it is of depiction in terms of the consequences of humanly destructive social institutions. Indeed, we do not understand how institutions affect men until we understand the psychological processes they engender, and psychoanalysis is in this respect our best recourse. Perhaps Nisbet's reluctance to deal with psychoanalysis is part of his singular disinclination to deal with repression - whether political or psychological.

When we turn to Nisbet's consideration of method in sociology, different questions become troublesome. Nisbet is quite right to insist that a sterile positivism has little or nothing to offer so-

ciology. He might well have said that most contemporary research technicians are unconscious Comteans, utilizing his method but not his total philosophy, whilst ignorant of both. (Some do share Comte's manipulative aims.) There is, however, another aspect to the history of social research: its origins in the ameliorative moralism of middle-class social reform. Both the Chicago School in America and the British tradition of social enquiry associated with the London School of Economics had this character. Early modern social research was not intended to devise a timeless science of society (whose achievement is usually predicated on the renewal of the researcher's current grant), and those who concentrate on the collection of politically relevant data. The latter may simply be administrative technologists, or may be pursuing reformist or even radical political ends. In no case has Nisbet done justice to this strand of sociological tradition, whose connection with the metahistorical and visionary elements in sociological thought requires a clarification it has as yet to receive (At any rate, in English.)

Equally disturbing is Nisbet's version of totalizing method in sociology. His praise for Tönnies is revealing; he approves of Tönnies for having found a sociological explanation of the rise of capitalism, the modern state, the whole modernist temper of mind. What others found in economic or technological or military areas of causality, Tönnies found in the strictly social area: the area of community and its sociological displacement by non-communal modes of organization, law and polity. « It is difficult to see the advantages of a method which refrains from analyzing the different sectors of society, for the sake of an analysis of the whole. It can be said that the analysis of the whole entails the determination of the unifying principle which infuse the separate sectors. This, however, presupposes a degree of social integration which may well be attained but which is not necessarily present at any given historical moment. Moreover, insofar as societies are integrated, the mere determination of this fact is a feat of description and not explanation. Tönnies, so praised by Nisbet, did bring a certain amount of Marxism into the academy - chiefly by inventing a large number of circumlocutions for the phrase, capitalist commodity production. Marxism itself requires severe emen-

dition, even radical transformation, but there is no point to ignoring its methodological distinctiveness, its effort to apprehend totality by fixing the relationships between the elements of a society. The mere enunciation of the distinctiveness of something called »the social« will not do: Weber, for whom Nisbet reserves so much praise, was far more precise and analytical.

In the end, we come to reflect again on Nisbet's fixation on the conservative tradition in sociology. Perhaps there is an organic connection, more in the nature of an intellectual fatality than an explicit one, between a conservative view of history and the administrative aspects of modern social research. If there are no possibilities for liberation in contemporary society, no hopes for the development of a true community, no chance for the growth of authentic human selfhood, then perhaps the only course is the manipulation of men as they are. The search for laws of behavior (disguised as universal laws of human function) serves the ends of political domination. A deep philosophical despair, disguised as realism, leads to the renunciation of the ancient task of philosophy - to find the good and wise life. Instead, adherence to a philosophy which is a set of commentaries on data-gathering operations becomes a substitute for wisdom. If mankind's historical substance, aesthetic and sensual gratification, and highest moral development do indeed lie in an irrecoverable past, if the present is indeed an iron cage from which there is no escape, then the utilization of a positivistic method follows from a conservative philosophy of history. The aristocratic (or pseudoaristocratic) nostalgia of the one generates the philistine renunciation of hope of the other. That Nisbet has not seen this is regrettable. Had he seen it, he would have written another book, one which would have given much more weight to Marxism and liberalism. In the event, the book is not an accidental and learned intrusion into the otherwise dull philosophical landscape of American sociology by an especially reflective spirit. Nisbet is reflective (and learned), and the spirit which infuses his text is far more profound than that of the positivism he scores. His work is nevertheless a retroactive justification for the triumph of positivism in American sociology. What Nisbet has done is to gi-

ve us a conservative version of the sociological tradition. Another interpretation, other interpretations, would write intellectual history in a radically different manner.

Norman BIRNBAUM

Kostas Axelos

*Einführung in ein  
künftiges Denken*

Über Marx und Heidegger

Max Niemeyer Verlag  
Tübingen 1966

Kostas Axelos' »Einführung in ein künftiges Denken« ist ein Versuch der Überwindung der traditionellen metaphysischen Suche nach Wahrheit, nach dem Sein des Seienden, nach dem Sinn des Werdens, wie es die westeuropäische Philosophie denkt von den Griechen bis zu den Trabanten »des neuen Denkens«, Marx und Heidegger. Ontologie, metaphysica generalis, ist immer Wissenschaft vom Seienden, sei es Natur (Kosmologie), Gott (Theologie), oder Mensch (Anthropologie). Nach Axelos' Auffassung vom Gedankengang der westeuropäischen Philosophie ist sie immer metaphysisch, denn sie sucht im Seienden das Sein, im All das Eine, im Werden das Ewig, im Schein die Wahrheit, sucht demnach immer jenes, wodurch das Ganze des Seienden, die Totalität, erst möglich wird, und findet es immer im Seienden, das schlechthin ist zum Unterschiede von dem, was nicht ist, dem Nicht-Seienden. Somit ist bei der Begründung der Metaphysik als erster Philosophie der Gedanke schon technisch in der Unterscheidung von Theorie, Praxis und Poesis (techne), indem die Theorie nach dem Verständnis der Totalität der Wirklichkeit strebt, um sie durch Subjektivierung technisch zu bewältigen. Infolge dieses Ursprungs, insbesondere aber durch die neuzeitliche Philosophie findet die Metaphysik ihre Erfüllung, ihre Verwirklichung in der weltgeschichtlichen Rolle der modernen Technik. Indem die Technik verdinglicht, technifiziert, praktiziert und alles, was ist, umwandelt, verkündet sie die Metaphysik: der Gedanke ist die Tat. Technik ist »Denken« und »Selbstbewußtsein« der Epoche, und



ihre Träger, die Techniker, sind nichts anderes als die Obermittler der neuzeitlichen Philosophie, wobei das Neuzeitliche nicht als historizistische Klassifikation, sondern ontologisch, dem Wesen der Zeit, dem Grund der Epoche, dem Neuen nach zu verstehen ist.

Das Neue, nach der Auffassung von K. Axelos, das Meta-meta-physische, könnte man sagen, denken Marx und Heidegger im Gegensatz zu den Strömungen der neuzeitlichen Philosophie. Aber den Bemühungen des Denkens um die Überwindung und Aufhebung der Metaphysik zum Trotz, verbleiben beide in ihrem Horizont. Der Darlegung seiner Hypothese vom künftigen Denken stellt Axelos deshalb in seinem Buche zwei Abschnitte voran: »Marx und Heidegger« und »Über Marx und Heidegger«.

Nach seiner Deutung stoßen die beiden zeitgenössischen Denker, von verschiedenen gedanklichen Grundvoraussetzungen – Marx von »der ontischen«, Heidegger von »der ontologisch-meta-physischen und spekulativen« herkommend, – nicht zum Wesen des Neuen vor. Unter der »ontischen« und logisch-dialektischen Voraussetzung ist hier zu verstehen die historisch geschichtliche, die soziologische, anthropologische, politische Erfahrung der wirklichen Erkenntnis der realen, gegenständlichen objektiven, sinngemäßen, modernen Welt durch die wirkliche Veränderung des natürlichen, gesellschaftlichen Menschen und durch die Befriedigung seiner Bedürfnisse. Unter der »ontologisch-meta-physischen und spekulativen« Voraussetzung versteht man die Geschichtlichkeit des Seins, den Unterschied des Seins und des Seienden, und die wesentliche Zeit des Seins, die in der Vergessenheit des Seins ruht. Das bei Marx Wesentliche in der Überwindung der Metaphysik – die Praxis als Subjektivierung des Objekts und Objektivierung des Subjekts im Medium der Geschichte – das Ungenügen mit den Philosophen, die keine Veränderung der Welt bewirken (XI. These über Feuerbach), bedeutet für Axelos gerade die Erfüllung und die Vollendung der Metaphysik als Technik und darum kehrt er sie um in die XI. These über Marx, daß die Techniker bisher die Welt veränderten in völliger Indifferenz gegenüber dem Sinn einer solchen Änderung, wohingegen es um das Durchdenken der Voraussetzungen dieser Praxis geht. Von diesem Standpunkt aus ist die Praxis von Marx Praktizismus,

nicht nur im gegenwärtigen Sinne, sondern auch in ihrem ganzen gedanklichen Umfang, weil das Ungenügen mit dem Denken, »um der Praxis willen« diese nicht als sinnvolle Tätigkeit auffaßt, die Frage nach dem Sinn stellt und eine Techno-Logie in wesentlicher Bedeutung mit der Aufgabe, die technische Praxis als solche zu begreifen und zu erfassen, nicht begründet. Das Streben des Gedankens zur Wirklichkeit und der Wirklichkeit zum Gedanken, die revolutionäre Umkehr, ist danach nicht anderes als die höchste Erfüllung der Metaphysik in der vollkommenen Technisierung und Praktizierung der Welt, wo sich das Sein als Nichts ereignet. Und Heideggers wesentliches Denken setzt Sein und Zeit gleich, die Weltlichkeit der Welt ist die Zeitlichkeit der Zeit. Sein ist Nichts.

Die These von K. Axelos ist: der ontische wie auch der ontologische Weg des Denkens, der die Abschaffung der Metaphysik und das Kommen des Neuen intendiert, ist kein neues Denken es bleibt das Alte – Metaphysik und Nihilismus.

Neues Denken, planetarisches Denken, denn des Menschen Aufenthalt ist planetarisch, im Wandel begriffen, ist ein Denken jenseits des Ontischen wie des Ontologischen, jenseits der Metaphysik: – Spiel. Spiel – Zeit – Raum überwinden zugleich die Schranken der beiden – der Zeit, des Ontologischen, Essentiellen (Heidegger) – des Raumes, des Ontischen, der Existenz (Marx). Das Spiel ist nach Axelos' Meinung, die Heimat des Neuen, überlegen dem Metaphysisch-Technischen und Spekulativen, der Essenz und der Existenz, dem Sein und dem Seienden, von wo aus auch das scheinbar Neue alt wird. »Neues Denken« ohne Ursprung und Eindimensionalität, weder spiritualistisch noch materialistisch, weder idealistisch noch realistisch, ist ein Spiel der wandelnden Welt, deren Sein im Werden das Spiel ist.

Das Spiel im Weltspiel des Seins der Welt und der Zeit ermöglicht es der heimatlosen Menschheit, die Heimat, das Vaterland wiederzufinden, nicht mehr in einem patriotischen, nationalen, internationalen oder kosmopolitischen Sinn, sondern als geschichtliches Sein und als Weltgeschichte, als »Geschicklichkeit«. Die Weltgeschichte und der Weg der bürgerlichen Welt führen zu einer offenen Welt, zum Zeit – Spiel – Raum anderer Möglichkeiten. Marx spricht schon von der weltgeschichtlichen Existenz des Individuums, und so ver-

standene Weltgeschichte ist die Geschichte, das Geschick des Weltseins. Marx versteht den Menschen als animal rationale, als vernunftbegabtes körperliches Wesen, das zur Befriedigung seiner Bedürfnisse Technik und Handlung einsetzt. Die animale, aber menschlich-gesellschaftliche Natur des Menschen humanisiert alles Bestehende durch die Praxis, durch die gegenständliche Subjektivität in Richtung zur kommunistischen, menschlichen Gesellschaft: Naturalismus – Humanismus – Sozialismus. Heidegger »dagegen« fragt, aufgrund der Überwindung des naturalistisch-psychologisch-soziologisch humanistischen Verstehens des Menschen, zu welcher Art das Wesen des Menschen in der Wahrheit des Seins gehöre, für ihn ist die Hervorbringung der Technik keine Hervorbringung, die im Sein gründet, sondern eine Produktion des Seins des Seienden, so daß wir nicht Sein als solches sondern als Nichts erfahren.

Die Überwindung des Nihilismus bedeutet folgerichtig die Überwindung der Metaphysik aus einem neuen, erweiterten Horizont. der weiter reicht als: Nichts – Sein, Welt – Zeit, Welt – Sein, Geschick des Seins und der Welt. Die Hervorbringung der Technik ist eine Herausforderung des Seins, also »auch« Nichts, und Axelos ist der Meinung, daß sie einen genügend weiten Horizont sichert für die Überwindung der Metaphysik und des Nihilismus, der Heimatlosigkeit und der Entfremdung im Planetarischen, dem Neuen.

Wenn Axelos Marx und Heidegger als Trabanten des Neuen deutet, dann ist dies die Heidegger'sche Interpretation von Marx und Heidegger. Das Bedeutende der Interpretation und der kritischen Einstellung dem Ontischen sowie dem Ontologischen gegenüber ist durch die kritische Philosophie im allgemeinen gesichert. Nicht das Verweilen bei diesem oder jenem Punkt, bei Deutungen, sondern eine klare Auslegung der These ist der Hauptvorzug des Buches. Besonders interessant ist die Einklammerung aller möglichen Marxismen: des christlichen, bürgerlichen, positivistischen, psychoanalytischen, phänomenologischen, strukturalistischen, und das Eindringen in die Marxsche Lehre selbst, die die Praxis auf die metaphysische Ebene hebt. Die noch nicht durchdachte Verwirklichung der Philosophie und des revolutionären Charakters der Praxis im Hinblick auf das Neue, sowie das Verständnis der Praxis als Metaphysik ist neu in unserer philosophischen Literatur und fordert ein inten-

sives Durchdenken sowohl der Reichweite der Praxis, des Ontischen überhaupt, als auch der Technik als ihres Werkzeuges.

Die Technik als existentielle Existenz, als wesenloses Wesen, sucht nach ihrer existentialen Ontologie, die unbefriedigend durchdacht ist in unserer wie auch in der marxistischen Literatur überhaupt. Was aber auch ohne vorherige gedankliche Bemühung um diese Probleme Axelos vorgeworfen werden könnte, ist die wenig durchdachte »Position«, von der aus er Kritik übt: die Position des Spieles als des Neuen und des Neuen als des Planetarischen und des Spieles. Die Transzendierung des Nihilismus und der Metaphysik-Technik ist allzuleicht entworfen als das Planetarische, das nirgends begründet ist und aus Nichts hervorgeht. Mit dem Verstehen des Seins als dem Planetarischen begeht er denselben Fehler, den er dem »Ontiker« Marx zuschreibt – dem Heidegger'schen höchst formalisierten Sein-Nichts unterschiebt er einen ganz »bestimmten« Inhalt, er füllt ihn mit »Empirischem«. Die Kritik an Marx und Heidegger, wie auch die Grundthesen über sie als Wegdeuter des Neuen, versprechen viel mehr als uns der Autor tatsächlich in der »Einführung in ein künftiges Denken« gibt.

Die Neutralisierung der Praxis gegenüber der revolutionären Umkehr, ihre Identifizierung mit der metaphysischen Schicht, entspringt der einmaligen Gleichstellung Praxis – Arbeit – Technik. Weltgeschichte als Werkgeschichte. Aus dem so verstandenen Marx als »Denker der Technik« folgt notwendig die Neutralisierung gegenüber dem Subjekt der Revolution, sowohl der Selbstproduktion der Werte wie der Lohnarbeit, und das Verständnis der zeitgenössischen Gesellschaft als der »kapitalistisch-sozialistischen« in ihrer höchsten Bestimmung. Revolutionäre Bewegungen verändern sich notwendig in reformatorische, und die unterentwickelten Länder sind ihrer höchsten Bestimmung nach Vorgehenheit, wo der Marxismus religiös, ethisch, nationalistisch, ideologisch gefärbt noch die Rolle eines Fermentes der Revolution – der Planproduktion und der Industrialisierung – spielt. Der Marxismus stellt sich selbst damit nicht genügend in Frage und fragt nicht radikal genug; er sieht nicht ein, daß seine Möglichkeiten oszillieren zwischen der politischen Philosophie Hegels und Nietzsches nihilistischer Diagnose. Hochindustrialisierte Länder gehen den Weg eines kapitalistischen Staatssozialis-

mus, der Kollektivierung und Universalisierung des bürgerlichen Individuums und neutralisieren und integrieren jede Kritik, jede partielle Revolution, jede Unterscheidung zwischen wahr und falsch, Freiheit und Un-Freiheit.

Die gedankliche Position von Axelos läßt Indifferenz gegenüber dem Ontischen wie den Ontologischen, gegenüber der Ideologie und der Klasse gebundenheit in der weltgeschichtlichen Rolle der Technik erkennen, die so ist, daß man nur noch von Ländern sprechen kann, die auf der Höhe der abendländischen Metaphysik stehen und solchen, die sie noch nicht erreicht haben. Mit einem Zitat aus Hölderlin: »Wir sind nichts, was wir suchen, ist alles«.

»Einführung in ein künftiges Denken« ist, wie schon am Anfang gesagt, ein Versuch der Überwindung des traditionellen abendländischen Denkens. In seinem Anspruch ist er dann auch viel mehr: eine gedankliche Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen philosophischen Strömungen und eine Kritik der geistigen Ursprünge dieser Bewegungen, wie auch ein Neues, von dem aus alles Gegenwärtige – Existenziale, Essen-

tiale, Ontische, Ontologische, Seiende und werdende – als Altes angesehen wird. Müssen wir auch viele Urteile von Axelos der Diskussion überlassen, so bleibt uns noch nachzudenken über die weltgeschichtliche Rolle der Technik, sowie über die Behauptung, daß die Techniker die Welt verändern jenseits der Fragestellung nach dem Sinn einer solchen Änderung. Da nach der Meinung von Axelos die Frage nach der Weltlichkeit der Welt schon eine metaphysische Frage ist als Frage nach dem bestimmten Seienden, müssen noch die Voraussetzungen und die Tragweite der marxistischen Grundthesen, wie auch der philosophischen Kategorien überhaupt überprüft werden. Das Buch ist instruktiv auch in seinen »lückenhaften Thesen«, weil es hinweist auf die Notwendigkeit der Begründung einiger Voraussetzungen des Philosophierens, besonders bei uns, wo viel die Rede ist von dem Meta- und Transphilosophischen als dem Neuen, manchmal auch als von etwas, das jenseits der Notwendigkeit liegt und in sich die »Aufhebung der Arbeit« als einen selbstständigen Prozeß einschließt.

Blaženka DESPOT

## LES ENTRETIENS D'OPATIJA

L'association yougoslave de philosophie a organisé une conférence réunissant les revues philosophiques et sociologiques marxistes des pays socialistes et de l'Italie, qui a eu lieu à Opatija, les 14, 15 et 16 décembre 1967. Les thèmes sur lesquels portaient les discussions étaient formulés de la manière suivante: 1. - Le développement de la philosophie marxiste depuis la Révolution d'octobre jusqu'à nos jours. 2. - La recherche sociologique de la structure sociale de la société socialiste. 3. - Etat actuel du développement de la sociologie dans les pays socialistes.

Ont pris part aux entretiens: Bulgarie: G. Cankov, G. Gerginov, V. Dobrianov et M. Markov. Tchécoslovaquie: L. Tošanovski, J. Strinka, J. Uher, M. Jodl, Z. Šafer, M. Hejlava et Roško. Hongrie: J. Szigeti et A. Hegedus. Pologne: H. Elstein, Z. Baumann, S. Morawski et H. Jankowski. Roumanie: Setan Oktavian, S. Popescu et D. Stojanovici. URSS: M. T. Jovčuk, B. M. Kedrov, V. Kelle, M. N. Rutkevič, V. Kuzmin et J. S. Narski. Yougoslavie: P. Vranicki, V. Korać, M. Popović, M. Zivotić, Z. Pešić-Golubović, R. Šupek, B. Bošnjak, S. Stojanović, B. Petrović, I. Kuvačić, B. Zihrel, B. Debenjak, J. Radevski. Mario Spinella, d'Italie, a aussi pris part aux discussions, et Serge Mallet, de France, était présent comme observateur.

La conférence a travaillé le premier et troisième jour en session plénière, et le deuxième jour par sections: section philosophique et section sociologique. On pouvait parler, au choix, en anglais, français, allemand ou russe. A quelques exceptions près, les rapports n'avaient pas été ronéotypés d'avance et mis à la disposition des participants, de sorte qu'il fut nécessaire de les lire directement à la conférence elle-même. D'où certaines difficultés de communication, les participants, sauf exception, ne pouvant même pas suivre directement les rapports faits dans les quatre langues mentionnées, parce que la traduction simultanée, pour des raisons financières faciles à comprendre, n'avait pu être assurée.

L'auteur de cet article n'a donc pas pu avoir une vue directe et totale sur tout ce qui a été dit et lu à Opatija. Il est donc possible que certaines inexactitudes se glissent dans l'exposé ou l'interprétation des points de vue, en dépit de tous les efforts faits pour les éviter. Je prie le lecteur de prendre ces raisons en considération.

Il semble que le contenu des entretiens sera le mieux présenté si l'on a recours à un procédé synthétique mettant l'accent sur les questions clés autour desquelles les débats ont été menés, explicitement ou implicitement, et négligeant une multitude d'autres exposés qui n'ont pas donné lieu à de larges considérations, mais qui avaient leur place ici, bien entendu, comme dans toutes les occasions de ce genre. Quelles sont donc les questions clés autour desquelles a tourné le débat d'Opatija? Il nous semble que nous ne serons pas loin du véritable état de choses si nous les formulons ici de la façon suivante: 1. - Y a-t-il un marxisme, ou plusieurs positions philosophiques différentes et même opposées qui n'ont en commun que leur appellation? 2. - Comment faut-il regarder et apprécier «l'étape Lénine» dans l'histoire de fait du marxisme? 3. - Quelle est la base théorique véritable et la tâche actuelle de la philosophie marxiste? 4. - Quelle est la catégorie clé de méthode qui nous permettra d'aboutir à une connaissance véritable des sociétés socialistes actuelles? On voit aussitôt que les réponses aux questions 2, 3 et 4 devaient être, à un degré

plus ou moins grand de conséquence théorique, déduites de la réponse à la première question. De même, il est facile de constater que la première et la troisième question se recouvrent en partie.

Y a-t-il un marxisme? A cette question, il a été donné deux réponses directes et contraires. Selon la première réponse, qui fut celle, sous sa forme la plus développée et la plus explicite, du philosophe soviétique B. M. Kedrov, le marxisme est un, car ce qui le détermine en tant que tel, c'est une base générale qui doit être commune à tous ses adhérents. La seconde réponse, qui fut celle du sociologue hongrois A. Hegedus, veut que dans la sociologie marxiste se développent actuellement des écoles variées, ou, si l'on ne veut pas employer le mot écoles, des tendances variées. Ce phénomène, on ne le remarque pas seulement dans la sociologie marxiste, mais aussi dans la philosophie marxiste. Les écoles et les tendances de la sociologie marxiste sont de leur côté étroitement liées aux écoles et tendances de la philosophie marxiste, ou, d'une certaine façon, découlent de cette dernière.

A première vue, le point de vue de B. M. Kedrov, selon lequel le marxisme est un, peut recouvrir ces «écoles et tendances variées» car il est normal et fondé que le développement de la philosophie marxiste renferme certaines divergences d'opinions et d'aspirations. A ce propos, Kedrov a fait observer que seule une doctrine pétrifiée et immuable ne connaît jamais de différend interne. Cette doctrine est monolithique, aux dépens de l'apparition de tout problème nouveau. D'autre part, une doctrine qui se développe, qui avance, doit inévitablement intégrer des opinions variées, des approches variées, des compréhensions variées, envers les nouveaux problèmes posés par la réalité historique. Ensuite, si cette doctrine se développe, elle doit dans ses propres cadres réviser un peu quelque chose, rejeter les formes périmées et les façons anciennes de poser les problèmes concrets. Mais la révision dont il s'agit ici, de l'avis de Kedrov, doit être déduite des principes de base.

Cet exposé permet de conclure que Kedrov part d'une base théorique bien déterminée, laquelle est contenue dans ce qu'on appelle la théorie générale de la dialectique. En effet, cette sous-entend l'unité des diversités et même l'unité des oppositions dans une pensée historiquement constamment présente, donc évolutive. Mais B. M. Kedrov n'a pas dit tout à fait clairement quel est le principe de base de la théorie générale de la dialectique dans le développement duquel il s'est engagé. Ce principe, est-ce en fait cette «révision», ce «dépassement», cette «mediation», ou la «revision» se produit-elle seulement dans des «cadres» déterminés, avec des «positions» données une fois pour toutes? Cela nous a donné des raisons de supposer que ces «écoles» ne sont peut-être pas différentes branches d'un même arbre, mais des arbres variés dont le tronc et les racines sont séparés; dont les directions de développement, pour finir, ne sont pas seulement différentes, mais divergentes, de sorte qu'aucune synthèse n'est possible, sauf une synthèse purement pragmatique ou éclectique.

Si les raisons de cette supposition sont fondées, la question n'est plus de savoir si le point de vue philosophique de Marx est donné comme un point de vue en lui-même consistant, mais si, selon l'occurrence historique et personnelle, les principes de ce point de vue ont été interprétés de façon variée et conséquemment développés. La doctrine à laquelle Kedrov faisait allusion n'est évidemment plus aujourd'hui monolithique, et ce fait ne fit pas l'objet d'une discussion. Ce qui était discutable, c'était la question de savoir laquelle de ces variantes représente un développement fructueux, et historiquement contemporain et nécessaire. C'est ce qui est ressorti de la discussion qui s'est déroulée à l'occasion des exposés de P. Vranicki et de M. Zivotic.

Les controverses que cette question a suscitées se sont mêlées à la question de l'appréciation de l'«étape Lénine» de l'histoire de fait du marxisme. Geno Cankov, de Bulgarie, a parlé du développement de la philosophie marxiste après la révolution d'octobre, faisant observer que le grand manque qui a affecté ce développement fut la sous-estimation, ou le rejet, de l'«étape Lénine», et, en conséquence, la reconnaissance de l'«étape Marx-Engels» comme seule étape. Pour montrer la gravité de ce manque, et les erreurs dues aux positions dans lesquelles il s'est exprimé, Cankov a énuméré les titres des oeuvres philosophiques de Lénine, et des idées nouvelles grâce auxquelles il a fait surgir une nouvelle étape dans le développement du marxisme. Probablement du fait du caractère limité de son rapport, Cankov n'a présenté aucune nouvelle analyse des oeuvres de Lénine et

des conditions dans lesquelles elles ont été conçues, se contentant de rappeler les contenus et les appréciations habituelles dont ces oeuvres ont fait l'objet entre les deux guerres. C'est probablement la raison pour laquelle le rapport de Cankov n'a fait naître directement aucune discussion.

La discussion sur ce sujet a commencé un peu plus tard, avec le sociologue polonais Zygmund Baumann. Il s'est exprimé en gros de la manière suivante: j'ai lu dans le rapport du camarade Cankov la liste des thèmes auxquels Lénine a consacré des études, et je pense moi aussi que l'étape Lénine fut d'une grande importance dans la philosophie, mais comme le rapport de Cankov était consacré à la philosophie après la révolution d'octobre, il s'ensuit, d'après ce que j'ai compté, qu'il a omis 45 ans de philosophie environ. Ce qui s'est passé pendant ces 45 ans ne nous donne pas de raisons particulières d'être satisfaits. Il y a eu des périodes où les livres consacrés à la création philosophique marxiste ont disparu de l'histoire et de la réalité deux ou trois jours après leur publication. Il y a eu des périodes où la philosophie marxiste était la seule au monde à ne pas avoir sa propre histoire. Où elle gommait elle-même sa propre histoire. Un temps où il y avait une philosophie marxiste sans philosophes marxistes, un temps pour lequel vous ne pourriez pas citer un seul nom. Bien entendu, a ajouté Baumann, il y a eu beaucoup de jours sombres, mais aussi quelques instants lumineux. C'est une chose que nous savons tous, il n'y a là rien de nouveau, mais il faut dire la vérité là-dessus, pour notre avenir, pour l'avenir de notre philosophie.

Le même sujet a été traité par Helena Elstein, membre de la délégation polonaise. H. Elstein a mis l'accent sur la nécessité de rompre radicalement avec la conception sacrée du rôle des classiques du marxisme. Selon cette conception, a souligné H. Elstein, un seul homme peut incarner ce qu'il y a de plus progressiste dans le marxisme, et sous toutes les formes, économie, sociologie, théorie politique, philosophie et autres. De cette façon, on aboutit à la croyance qu'un livre unique peut renfermer toute la problématique de l'époque. Ce point de vue sacralisé sur le rôle des classiques serait, selon H. Elstein, l'une des racines du culte de la personnalité. H. Elstein a fait observer en même temps que ce culte a sa source dans l'histoire du mouvement ouvrier, et dans ses conditions objectives autant que dans le développement de la conscience socialiste. Quant à Lénine, il ne s'est jamais considéré comme un philosophe professionnel, et il n'a pas considéré son livre «Matérialisme et empyriocriticisme» comme la base d'une nouvelle étape dans le marxisme. C'est un rôle qui lui a été imposé de l'extérieur. A ce propos, H. Elstein a cité ce passage d'une pièce de Dürrenmat: «Si tu veux que l'on te croie, ne dis pas que l'empereur c'est toi, dis que c'est un autre; ainsi tu pourras t'assurer la position toute spéciale d'interprète des ordres impériaux.

Toujours selon H. Elstein, «Matérialisme et empyriocriticisme», dans cette situation, est devenu peu à peu un modèle unique de philosophie marxiste. On estimait généralement que tout avait été dit dans ce livre, et l'on en arrivait à traiter les différends dans le domaine de la philosophie comme des différends de caractère politique et de classe. Ensuite, toute discussion philosophique devait être la manifestation d'un problème principal unique, tous les philosophes devaient se diviser en disciples et en adversaires de notre conception, et il n'était pas question d'une quelconque réconciliation des points de vue, d'un enrichissement spirituel; toute l'histoire de la philosophie apparaissait comme le champ de bataille de deux lignes inconciliables.

M. Jovčuk ne partageait pas l'avis de Baumann sur la période du «culte de la personnalité». Certes, a-t-il fait observer, dans les conditions du culte de la personnalité, il a avait certaines choses qui n'étaient pas permises, mais à cette époque-là, il y avait aussi des dizaines et des dizaines d'hommes de science qui s'intéressaient à la solution des problèmes philosophiques. Selon Jovčuk, on ne peut donc pas dire que rien n'a été fait à cette époque-là. Jovčuk a soutenu ensuite que l'histoire de la philosophie marxiste est notre point faible, et que nous n'avons pas d'oeuvres vraiment capitales offrant une comparaison entre les philosophies de Lénine et de Marx. Selon Jovčuk, les philosophes soviétiques ne peuvent pas accepter la position qu'on leur prête, à savoir qu'ils considèrent leur interprétation du marxisme, laquelle découle du leninisme, comme la seule possible. Une autre interprétation, a fait observer Jovčuk, pourrait être celle développée en Italie par Gramsci, sans toutefois qu'elle soit susceptible de s'opposer au leninisme. Quant aux autres penseurs, comme Lukács, Bloch, Lefebvre, Fromm et

Marcuse, Jovčuk, faisant allusion à leurs efforts pour se placer au rang des marxistes, les classe soit dans les «marxistes qui se trompent» (comme Lukács), soit dans les bourgeois sous influence plus ou moins grande de la littérature marxiste. Cette influence, Jovčuk la désigna comme le «reflet du marxisme dans la littérature bourgeoise». Mais à S. Stojanović qui lui demandait quels marxistes étaient infaillibles, Jovčuk a répondu que tous les marxistes pouvaient se tromper.

Les distinctions établies par Jovčuk ont des implications graves: aussi le philosophe polonais S. Morawski s'est-il déclaré contre, tandis que H. Elstein faisait part de son étonnement devant l'appréciation que donnait Jovčuk de l'oeuvre de Lénine, et que B. Bošnjak demandait qu'on lui dise ce qu'est Bloch, s'il n'est pas marxiste.

Les malentendus de cette sorte sont également allés de pair avec la question de la *base véritable et de la tâche actuelle de la philosophie marxiste*. Est-ce, comme l'a dit Vranicki, «la totalité de la pratique humaine», donc la lutte pour la réalisation de l'humanité dans le monde actuel, où la pensée scientifique, autrefois d'avantgarde, est devenue aujourd'hui marchandise, tandis que les hommes de science, dans leur prétendu dévouement à la vérité, ce qui leur sert de prétexte pour refuser toute responsabilité devant l'histoire, sont devenus les rouages d'un énorme mécanisme au service de l'intérêt privé ou étatique. La philosophie en général, et en particulier la philosophie marxiste, est exposée aux mêmes dangers: l'esprit positiviste menace de détruire la philosophie en tant que telle, car il tend à la réduire à une branche de la science, et ce faisant, à la séparer de sa base, qui doit être la totalité de la pratique humaine. D'où, selon Vranicki, la question décisive qui se pose aujourd'hui, celle de savoir si la science sera philosophique, et si la philosophie, en devenant scientifique, a renoncé tout à fait à sa signification principale et à sa tâche essentielle.

Cette tâche, selon Vranicki, la philosophie ne peut pas la remplir si elle se réduit à une activité professionnelle non intéressée, à un secteur étroit de la connaissance humaine, ou si elle s'institutionnalise, comme cela s'est produit assez souvent jusqu'à maintenant. Quand cela arrive, il ne faut pas s'étonner que la philosophie ne puisse pas remplir sa tâche historique, et que l'on voit d'un côté apparaître des manuels pleins d'enthousiasme pour un *Bruno*, un *Servet*, un *Morus*, un *Černiševski*, ou tout autre grand philosophe prêt à donner sa vie pour la défense des vérités auxquelles il a abouti - tandis que de l'autre côté, on fait silence sur les anachronismes et les abus évidents qui sévissent dans les systèmes socialistes. Enfin Vranicki a posé la question suivante: l'une des tâches principales de la conscience critique philosophique n'est-elle pas d'influer au maximum sur la société, de réaliser un système de rapports adéquats au socialisme et à la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, qui par exemple puisse rendre sans objet les procès fait à certains philosophes et écrivains qui ont osé formuler des critiques sans s'inquiéter de savoir si elles étaient exactes ou inexactes.

On a pu aussitôt se rendre compte que le point de vue de Vranicki sur les bases et la tâche actuelle de la philosophie était très différent de celui exposé par B. M. Kedrov. Pour ce dernier en effet, la base de la philosophie marxiste n'est pas la «totalité de la pratique humaine», mais la totalité de l'être que la philosophie, en même temps que les sciences et en les prolongeant, doit *refléter*. Il s'ensuit, pour Kedrov, que la tâche essentielle de la philosophie à notre époque consiste en une mise au point de la théorie générale de la dialectique marxiste matérialiste, et cette tâche va de pair avec la solution du problème dans les autres domaines de la connaissance scientifique. La connaissance humaine totale suit ainsi le processus infini du reflet et de l'approche de la vérité objective totale de l'être. Kedrov a aussi présenté la *pratique* comme l'une des catégories principales de la philosophie marxiste. Il a montré la *pratique* comme la source de la connaissance, son but et le critère de véracité de chaque pas en avant dans le processus du mouvement allant de la non-connaissance à la connaissance. Cependant, ces traits, ces qualifications de la *pratique* ne sont pas tout à fait en accord avec la catégorie du reflet, car si la *pratique* est la source, le but et le critère de la véracité et de la connaissance, il est très difficile d'accorder ce point de vue avec les suppositions ontologiques impliquées par la catégorie du reflet et par la notion de vérité objective qui tiennent une grande place dans l'esquisse fait par Kedrov de la théorie de la dialectique marxiste matérialiste.

Une grande discussion a suivi les exposés de Vranicki et de Kedrov. Rudi Supek a fait observer que la catégorie du reflet était emprunté à la philosophie classique des sciences de la nature et aux doctrines métaphysiques, mais que dans le cadre des sciences de la nature et des mathématiques de notre époque, cette catégorie, avec toutes ses implications philosophiques, se trouvait dans un état de crise. D'autre part, a ajouté Supek, elle ne peut pas s'appliquer à la connaissance de l'histoire, ni dans le sens des sciences de la nature classiques, ni dans le sens hégélien. Dans la connaissance de l'histoire, on part de la catégorie de la totalité, c'est-à-dire toujours d'une base nouvelle. Partant de cela, Marx a créé un système ouvert avec nouvelles prémisses. Ce qu'il n'aurait pas pu faire en partant de la catégorie du reflet et du principe de l'accumulation graduelle de la connaissance de l'être en général, et en particulier de l'être social. Supek s'est déclaré sur ce point d'accord avec Vranicki, ajoutant que le marxisme dogmatique n'est pas un moyen efficace de critique de la société bourgeoise contemporaine, et ne se trouve pas à la hauteur de la situation historique véritable.

Les idées exposées par Vranicki remportèrent l'accord de S. Morawski, tandis que H. Elsten exprimait certaines réserves sur la justification de la sous-estimation du rôle des sciences empiriques, si cette sous-estimation était sous-entendue dans l'exposé de Vranicki. Indirectement, les rapports de V. Korać, M. Zivotić, J. Strinka, et les mentions critiques sur la théorie du reflet avancées par S. Stojanović, ont été en accord avec cette conception de la base et de la tâche actuelle de la philosophie marxiste, où l'éclairage de la »totalité de la pratique humaine« est conçu comme indestructiblement lié aux catégories de l'humanité et de la pensée critique.

V. Korać, dans son exposé, a traité d'abord de la situation historique contemporain, qu'il a définie de la façon suivante: depuis que le progrès de la technique a dévoilé cette dimension horrible qui est la sienne, et qui se manifeste directement dans l'armement nucléaire, l'optimisme historique naïf place de plus en plus à différentes angoisses, de celles qui saisissaient déjà Pascal lorsqu'il écrivait que l'homme est pour lui-même l'être le plus mystérieux. Plus sont grands les prétentions d'un monde inhumain ou pas assez humain à dépasser la frontière de son existence et à empiéter sur un monde transhumain, plus l'existence de l'homme lui devient problématique. Dans cette situation, nous avons, d'après V. Korać, de bonnes raisons de nous demander si le socialisme lui-même est assez résistant pour s'opposer aux tendances de la scientification et de la technocratisation qui lui offrent la possibilité de dépasser l'arriérisme et le primitivisme de pensée, mais à condition d'abandonner les nouvelles variantes de l'empirisme borné, notamment du structuralisme et du fonctionnalisme. V. Korać a montré ensuite, prenant comme exemple les oeuvres du marxiste français Louis Althusser, où peut mener ce prétendu humanisme concret, officiel, institutionnel, chez un marxiste dogmatique qui pour conclure, a abouti à un anti-humanisme théorique, et par là, à l'abandon définitif de l'humanisme de Marx dans son ensemble.

M. Zivotić, dans son rapport, s'est attaché avant tout à exposer une esquisse historique critique du développement de la philosophie marxiste en Yougoslavie. Il a dit que le début du développement créateur de la philosophie yougoslave était lié aux journées décisives de la résistance des communistes yougoslaves au bureaucratisme. Les philosophes yougoslaves ont cherché de nouvelles positions de départ sur lesquelles fonder la lutte pour le socialisme; dans ce but, ils sont retournés au Marx authentique, dans les oeuvres duquel ils ont trouvé le véritable sens de l'humanisme socialiste. La caractéristique principale de la lutte pour le marxisme authentique, selon Zivotić, c'était d'abord la critique de la transformation de la philosophie activiste et humaniste de Marx en doctrine positiviste de »matérialisme dialectique et historique.« Plus loin, Zivotić a exposé les objections essentielles qui peuvent être faites au matérialisme dialectique et historique dogmatique.

Dans le même ordre d'idée, pour le philosophe slovaque J. Strinka, la question du destin historique futur du socialisme est la question de l'humanité. Le scientisme, qui a été le plus souvent, dans la période écoulée, la base et le cadre de l'existence de la philosophie marxiste, a refié certains des côtés de la personnalité humaine, justement ceux qui correspondaient aux systèmes et aux rapports donnés:



l'homme est devenu producteur, membre de l'organisation, et en tant que personnalité, il a cessé d'être la mesure des valeurs, pour laisser la place aux institutions. Strinka a exprimé la conviction qu'aujourd'hui, cet état est en voie de changement et que l'homme qui auparavant disparaissait dans la masse anonyme ou dans l'ensemble des lois naturelles et historiques fatales, devient à nos yeux l'être de tous les êtres le plus important. Mais c'est là qu'apparaît le second danger et le second extrémisme: l'absolutisation du principe anthropo-centriste.

Le point de vue de la délégation d'Allemagne de l'Est, exposé R. Kirchof, s'est avéré assez différent de ceux que nous venons de présenter. Pour Kirchof, la question de la position idéologique et politique de la philosophie, d'une certaine façon, doit venir au premier rang. Le socialisme est une société durable, et il est nécessaire de connaître non seulement sa structure de base, mais aussi le processus qui se déroule à l'intérieur de cette structure dans les conditions de la révolution scientifique et technique. Kirchof était d'avis lui aussi que la philosophie ne doit pas se renfermer dans des cadres scolaires étroits, mais retourner à la pratique, et, avec le parti politique révolutionnaire, étudier les problèmes qui se posent dans le socialisme, société du progrès technique rapide. En ce sens, la philosophie ne sera pas la critique, mais le reflet d'une réalité dans un processus donné, dont le changement radical doit être attendu d'abord de la révolution scientifique et technique.

S. Popescu a déclaré que le point de vue des philosophes roumains sur la théorie du reflet était le même que celui des philosophes de la République démocratique allemande. En effet, il s'agit là d'une notion du reflet dialectisée, et non d'une conception vulgaire concevant le reflet comme une simple photographie. Cependant, Popescu n'a pas mis l'accent sur la révolution scientifique, ni sur les tâches philosophiques qui en découlent. Il a déclaré que l'intérêt des philosophes roumains est aussi lié au progrès de la science, mais que leurs recherches, en majorité, sont orientées vers des questions méthodologiques et gnoséologiques. D'où, pour ce philosophe, des problèmes gnoséologiques qui se révèlent comme très importants dans l'état actuel du développement de la philosophie marxiste.

Le compte-rendu sur les conceptions selon lesquelles la critique est le trait principal de la philosophie marxiste, a été fait par le philosophe soviétique V. Kelle. Il a fait observer que Vranicki, dans son rapport, avait accordé avec juste raison une grande attention à la fonction critique de la philosophie marxiste. Cependant, d'après Kelle, pour justifier la fonction critique de cette philosophie, Vranicki l'oppose à tout: la science, à la réalité, au parti, à l'état. Kelle a déclaré ensuite que personnellement, il met aussi volontiers l'accent sur la fonction critique de la philosophie, que c'est un point de vue juste et qu'il lui donne son accord, mais que l'approche de la solution de la question lui paraît très discutable. Avant tout, Kelle a contesté l'opposition de la science et de la philosophie: la science n'est pas seulement spécialisation, mais intégration, la science a ouvert quantité de nouveaux processus, le développement de la science, comme le développement de la philosophie, est inconcevable sans pensée critique. Certes, poursuit Kele, Marx et Engels ont parlé de la critique radicale de tout l'existant, mais dans le capitalisme, tandis que les positions critiques des philosophes dans les conditions du socialisme sont tout à fait différentes. Car nous ne nions pas le socialisme, nous l'affirmons, tout en dénonçant les manques et en contestant certains côtés de son développement.

Kelle, cependant, n'a pas expliqué en profondeur comment il peut se faire que le principe de la critique de tout l'existant se transforme en principe selon lequel l'existant détermine la nature essentielle de la critique, car ce deuxième principe, en fait, implique l'éternité d'un état des rapports sociaux qui, en conséquence, se sacralisent, s'idéologisent, et se figent pour devenir cet *existant*, lequel est tabou pour la critique, et donc pour tout changement véritable dans le sens d'une humanisation.

La suite de l'exposé de Kelle a montré que ce qu'il a appelé « fonction critique de la philosophie », à laquelle il a donné une si grande importance, se distingue malgré tout sensiblement de la signification de la philosophie critique telle que l'entend Vranicki, et avec lui quelques autres. Voici, à grands traits, quel est le point de vue de Kelle. Premièrement, on ne peut nier que la philosophie soit une

forme de connaissance et qu'elle renferme, par conséquent, une «fonction de connaissance». Pour que cette fonction se réalise, la critique est nécessaire, car toute connaissance implique un élément de critique. Deuxièmement, la philosophie, indubitablement, a aussi une «fonction idéologique», car les marxistes doivent lutter contre les idéologies anti-socialistes. En outre, la «fonction idéologique» est nécessaire à la formation et à l'éducation idéologiques. L'élément critique est présent là aussi, dans l'attitude de lutte qui est celle des marxistes envers les autres idéologies. Troisièmement, la philosophie marxiste a aussi une «fonction méthodologique», elle s'est créée comme une nouvelle méthode de pensée et d'approche de la réalité. Et cette fonction, selon Kelle, qui comprend un élément de critique dans l'approche de la réalité, ne saurait cependant se réduire à lui.

On peut donc conclure que les différences, au moins théoriques, dépendent de la catégorie placée au point de départ du jugement: *pratique* ou *reflet*. A la première catégorie se rattachent les catégories de la liberté, de l'humanité, de la négation critique, de la désaliénation, etc. A la deuxième catégorie se rattachent, à moins qu'elle ne les sous-estime, les catégories de l'être, dans le sens d'une donnée qui se reflète progressivement dans la connaissance, et de la pratique, dans le sens de l'application des connaissances obtenues. Le premier point de vue comprend la critique de toute idéologie en tant que forme d'aliénation. Le second considère l'idéologie comme le reflet de l'être social, et comme le moyen de la formation morale des hommes dans des variantes qui s'opposent.

Les différences entre ces points de vue, on devait les retrouver dans les conceptions des recherches sociologiques sur la structure sociale dans les pays socialistes. Là, les points de départ se sont répartis, comme dans les discussions philosophiques, en deux catégories fondamentales: *puissance sociale* ou *classe sociale* (définie d'après le principe de la propriété). Mihailo Popović a souligné dans son exposé les inconvénients de la catégorie de la classe sociale définie d'après le principe juridique de la propriété, pour la recherche de la véritable structure des sociétés socialistes. D'après Popović, cet inconvénient vient de ce que, du point de vue juridique, il n'y a pas dans la société socialiste de propriétaires des moyens de production, et si l'on part de ce fait, on doit conclure que toutes les différences sociales se réduisent à des différences professionnelles horizontales. Si l'on part de la catégorie de la puissance sociale, il existe des possibilités de découvrir que chaque société socialiste se compose d'un certain nombre de couches sociales dont les différences sont dues à la position qu'elles occupent dans la distribution de la puissance sociale, notamment de la puissance économique et politique qui pénètre dans tous les domaines de la vie sociale. Il est clair, a déclaré Popović, que la distance sociale entre un ouvrier et un ministre ne peut être conçue seulement comme une différence dans le caractère de leur travail, comme une différence purement professionnelle.

Mihail Rutkevič s'est élevé contre cette opinion. Il a reproché à Popović de négliger la notion de classe, considérée par lui comme périmée. Selon Rutkevič, la société socialiste a toujours sa structure de classe, mais à la différence de la société capitaliste, en elle les intérêts de tous les groupes sociaux se recouvrent. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y pas de contradictions dans la société socialiste. Au contraire, ces contradictions, elles servent à promouvoir le développement des structures sociales, bien qu'elles ne soient pas antagonistes: Lénine a exprimé cela au début du développement de la société socialiste, en disant que dans le socialisme, l'antagonisme disparaît, tandis que les contradictions restent.

Si nous comparons les déclarations de J. Strinka, dans la section philosophique, sur la réduction scientifique de l'humanisme, avec la discussion sur la structure de la société socialiste dans la section sociologique, nous verrons que les points de vue de M. Markov et de Rutkevič, par exemple, tombent sous le coup de la critique de Strinka dirigée contre les tendances à la réification. Car pour les sociologues, il serait important avant tout de considérer les hommes comme des choses, pour des raisons purement utilitaires: afin de les intégrer à l'organisation du plan de la production et de la production et de la vie sociales. Aussi M. Popović a-t-il très bien fait observer que les formes d'idéalisation de la société socialistes découlent en partie de l'application du fonctionnalisme qui se dissimule plus ou moins habilement sous la terminologie marxiste.

Le dernier jour de la rencontre a été consacré à l'étude de la collaboration entre les revues, et au choix des thèmes de la prochaine rencontre. On a proposé une amélioration de l'échange des informations sur les différents aspects du travail philosophique et sociologique dans certains pays, de l'échange d'articles, il a été question de consacrer des numéros spéciaux à certains pays sur le principe de la réciprocité. Il a été entendu que la prochaine réunion aurait lieu en Pologne, du 22 au 30 octobre 1968, les sujets étant, pour les discussions philosophiques, *Connaissance et valeur*, et pour les discussions sociologiques, *La révolution scientifique et le progrès social*.

Les entretiens d'Opatija ont révélé considérables différences dans les idées et dans les orientations, mais c'est justement là ce qui en faisait l'intérêt. On peut y voir une base pour une évolution normale dans la direction d'un dialogue de travail rationnellement mené sur les questions que la philosophie marxiste doit poser si elle veut être une philosophie vivante, à la hauteur du temps où elle vit. Ces entretiens doivent se libérer des cadres diplomatiques et politiques et devenir un moyen d'enrichissement de la pensée créatrice marxiste. C'est un caractère que les entretiens d'Opatija laissaient déjà pressentir.

Branko PAVLOVIC



SUPPLEMENT SPECIAL  
POUR LA DEFENSE DU MARXISME  
CREATEUR ET DU SOCIALISME HUMANISTE



## DECLARATION DU COMITE DE REDACTION DE LA REVUE »PRAXIS«

Le comité de rédaction de la revue *Praxis*, à sa réunion du 28-III 1968, a examiné les informations publiées par la presse quotidienne sur le licenciement de six professeurs de l'Université de Varsovie: B. Baczko, Z. Bauman, W. Brus, M. Hirszowicz, I. Kolakowski, et S. Morawski. Comme il s'agit là de philosophes et sociologues marxistes éminents, dont les oeuvres et les idées sont bien connues de l'opinion mondiale, et que de plus deux d'entre eux sont membres du Comité de soutien de *Praxis*, nous estimons de notre devoir de déclarer ouvertement notre opinion là-dessus.\*

Le comité de rédaction de *Praxis* estime que le socialisme démocratique humaniste constitue pour l'humanité contemporaine l'unique perspective progressiste, et qu'il ne peut se développer avec succès sans des échanges et des luttes de pensée menées librement et sur un pied d'égalité. Nous estimons également que toute tentative de direction ou de limitation administrative de la pensée philosophique et sociologique, quelle qu'en soit la source, ne peut que faire tort au développement du socialisme, car elle entrave le libre essor des forces socialistes et compromet le socialisme aux yeux de l'opinion mondiale. En particulier, nous déclarons nocive l'application de mesures admi-

\* NOTE - Le 27 mars 1968 nous est parvenue la nouvelle de la destitution des six professeurs de l'université de Varsovie. Le 28, la rédaction de *Praxis* se réunissait et rédigeait la »Déclaration« que nous publions. Le 29, la »Déclaration« a été envoyée à certaines personnalités responsables en Pologne, à l'ambassade de Pologne à Belgrade, à plusieurs journaux yougoslaves, hebdomadaires ou quotidiens, à quelques journaux étrangers, et à tous les membres du Comité de soutien de *Praxis*. Les personnalités responsables n'ont pas réagi. L'ambassade de Pologne à Belgrade a commencé à nous faire parvenir son »Bulletin«. En ce qui concerne les journaux yougoslaves, seuls, à notre connaissance, »*Vjesnik*« à Zagreb et »*Književne novine*« à Belgrade ont publié la »Déclaration«, le premier sous une forme abrégée (le 9. IV. 1968), le second en version intégrale (le 13. IV. 1968). Adoptant la forme abrégée et le discours indirect, *Ujesnik* en outre est resté muet sur la date de rédaction de la »Déclaration«. En ce qui concerne la publication de la »Déclaration« dans les journaux étrangers, nous ne disposons pas pour le moment de données vérifiées. Nous n'avons été directement informés que du texte abrégé publié par *Le Monde*, le 11. IV. 1968. Lorsque nous avons envoyé la »Déclaration« à tous les membres du Comité de soutien, nous les avons priés, dans une circulaire jointe, de nous faire connaître leur accord de principe. Nous publions dans ce numéro et cette circulaire, et les réponses que nous avons reçues.

nistratives contre des philosophes et des sociologues marxistes dont les oeuvres représentent une importante contribution à la pensée philosophique et scientifique mondiale, et une vigoureuse démonstration de la force vitale du marxisme créateur.

Quand on disqualifie, comme »révisionnistes«, des philosophes et des sociologues qui sont les représentants du marxisme créateur connus dans le monde entier, nous nous demandons, nous, si l'on verra un jour la fin de cette pratique qui consiste à juger la théorie marxiste par un procédé aussi rapide que dépourvu d'arguments rationnels. Quand on parle de savants marxistes comme de »protecteurs et défenseurs« des organisateurs de l'agitation étudiante, nous nous demandons, nous, ce que c'est que cette protection d'étudiants qui sont des hommes, adultes et majeurs. Est-il encore possible que dans un pays socialiste, on prenne des sanctions sociales contre les pères, pères par le sang ou par l'esprit, pour ce qu'ont fait leurs fils majeurs et jouissant de tous les droits du citoyen? Et quand on nous fait observer que les organisateurs de certaines actions sont »en majorité d'origine juive«, nous nous demandons, nous, si l'origine juive peut encore constituer, et dans un pays socialiste, une circonstance aggravante. S'il ne faudrait pas, après les atroces expérience d'un passé somme toute très proche, parler avec plus de précaution des origines raciales, nationales et confessionnelles des hommes, et si la lutte conséquent contre toutes les formes de discrimination, n'est pas toujours l'un des critères décisifs de la principalité marxiste et socialiste.

Convaincus que le développement du socialisme est impossible sans le développement de la pensée marxiste, nous lançons un appel aux facteurs responsables de la R. P. de Pologne, pour que, dans l'intérêt du socialisme polonais et mondial, ils réexaminent leurs décisions concernant le licenciement des six philosophes et sociologues marxistes. Représentants éminents de la pensée marxiste mondiale, ils ne peuvent pas, à notre avis exercer une influence malfaisante dans leur enseignement à l'Université.

Zagreb, le 28-III-1968

Pour le comité de rédaction  
de PRAXIS  
Les rédacteurs en chef

*Gajo Petrović*

*Rudi Supek*



A TOUS LES MEMBRES DU COMITE DE SOUTIEN  
DE »PRAXIS«

Vous trouverez ci-joint la déclaration faite par la revue *Praxis* à l'occasion du licenciement des six professeurs de l'Université de Varsovie.

La déclaration a été envoyée aussi à l'ambassade de la R. P. de Pologne à Belgrade, aux facteurs responsables en Pologne même (le recteur de l'Université, le président de l'Académie des sciences et le ministre de l'instruction), et aux représentants de la presse yougoslave, polonaise, tchécoslovaque, française et italienne.

Nous vous prions de bien vouloir nous faire savoir si vous souscrivez à la déclaration ou si vous avez des observations à faire. En particulier, nous voudrions savoir si vous nous donnez, le cas échéant, l'autorisation de publier votre réponse.

Nous supposons que des déclarations analogues vont apparaître spontanément dans d'autres milieux, et pour compléter nos informations, nous serions heureux d'être tenus au courant de toute action à laquelle vous prendriez part ou dont vous auriez des échos.

Zagreb, le 28-III-1968.

Pour le comité de rédaction  
de PRAXIS  
Les rédacteurs en chef

*Gajo Petrović*

*Rudi Supek*

LES REPONSES DES MEMBRES  
DU COMITE DE SOUTIEN DE PRAXIS

KOSTAS AXELOS

Je souscris à la déclaration.

*Kostas Axelos*

ALFRED J. AYER

New College, Oxford, 11th April, 1968.

I shall be very happy to support your protest against the treatment of the Polish professors and to let you make use of my name. At the same time it is a little difficult for me to sign your Declaration as it stands, since I am not wholly convinced that the development of socialism is impossible without the development of Marxist thought, and I certainly cannot be described as an eminent representative of world Marxist thought. Could you, therefore, insert a sentence in the Declaration which would make it possible for people, who agreed with its general tenor but were not themselves Marxists, to subscribe to it?

Yours,

*A. J. Ayer*

NORMAN BIRNBAUM

Frankfurt, 12. 4. 1968.

Of course, I support the declaration about our Polish colleagues.

Regards,

*Norman Birnbaum*

ERNST BLOCH

Tübingen, 27. 4. 1968.

An die Redaktion der PRAXIS

*Erklärung*

So wichtige Erwartungen hatten sich an den polnischen Frühling des Oktober 1956 geknüpft. Desto finsterner hebt sich die Entlassung der sechs polnischen Professoren davon ab. Sie ist gar noch gleichzeitig mit dem echten Prager Frühling von heute. Der Rückfall in den Stalinismus samt Antisemitismus ist dadurch dem Ansehen Polens desto schädlicher, gerade zur Zeit der jungen sozialistischen Revolte, die unter den Studenten der Welt angegangen ist. Die wirklich fortschrittliche Intelligenz erwartet von Polen die unverzügliche Rehabilitierung der verfolgten Professoren – um des Sozialismus willen.

*Ernst Bloch*

THOMAS B. BOTTOMORE

Brighton, May 14, 1968

Your letter of April 22nd has only just reached me, having been forwarded from Vancouver, and the previous letter which you mention did not reach me at all. Would you note my new address at the University of Sussex.

Even belatedly I would like to add my voice to the protest against the dismissal of six Polish professors from their teaching appointments. It is deplorable that a form of society which declares itself new and progressive should resort to censorship, and that the social theory of Marx, which is characterised by a critical attitude to all that exists, should be distorted into an instrument for suppressing criticism.

With all good wishes.

Yours sincerely,

*T. B. Bottomore*

UMBERTO CERRONI

Roma, 23 aprile 1968

Cari amici,

ricevo la dichiarazione del Comitato di redazione della rivista »Praxis« sulla quale chiedete la mia opinione. Non ho nessuna difficoltà a rispondere alla vostra richiesta, anche se conosco solo per via indiretta le circostanze che hanno occasionato i provvedimenti delle Autorità polacche nei confronti di alcuni docenti universitari. Concordo pienamente con la vostra affermazione che il socialismo costituisce l'unica prospettiva di progresso aperta dinanzi all'umanità contemporanea e che tale prospettiva non può svilupparsi con successo senza una libera lotta di idee. E' assai doloroso per ogni uomo di cultura che crede in queste affermazioni doversi così frequentemente scontrare con provvedimenti presi da Autorità di paesi socialisti nei confronti di studiosi, di intellettuali, di artisti. So benissimo che l'in-

tellettuale non ha nessun privilegio dinanzi alla legge del suo paese, specie se è la legge di un paese socialista che vuole promuovere l'egualianza reale di tutti i cittadini. E so anche che spesso quei provvedimenti vengono motivati con riferimento per gli intellettuali rispetto agli altri cittadini, ma so per esperienza di vita e di studio che troppo spesso le misure contro gli intellettuali sono soltanto l'aspetto più appariscente di una più vasta repressione delle libertà individuali, civili e politiche. Proprio per questo considero preoccupanti le misure adottate dalle Autorità polacche. Aggiungo che tutto ciò non limita affatto la mia convinzione profonda che il socialismo ha con sé l'avvenire e che l'avvenire farà giustizia degli errori gravi che esso ancora commette. Molti altri errori sono stati già corretti e condannati dalla storia stessa del movimento socialista e il socialismo ne ha tratto grandi vantaggi dinanzi alla coscienza del mondo contemporaneo. Debbo anche dire che continuerò a studiare le opere di alcuni studiosi polacchi già a me noti e che oggi vengono depennati dal novero dei marxisti. Penso soprattutto alle opere di Adam Schaff su cui ho a lungo meditato.

Poichè mi chiedete l'autorizzazione a pubblicare questa mia risposta, vi prego di trasmettere - pubblicandola - il mio augurio di successo a tutti gli intellettuali socialisti che in condizioni diverse ma non per questo facili portano avanti nei paesi dell'Europa orientale le idee della liberazione sociale e umana. E vi prego anche di dire loro che nessun motivo, neppure il più doloroso, deve poter attenuare la loro certezza che il socialismo è la speranza del mondo. Nella odierna lotta per far avanzare l'umanità e per distruggere i resti del vecchio mondo e le eredità del passato ognuno ha la sua parte e tutti debbono svolgerla con dignità e coerenza. Nè possiamo confondere, a nessun costo, la battaglia contro il dominio del denaro, dello sfruttamento e dell'imperialismo con la battaglia che fra le file stesse del socialismo bisogna ancora combattere per renderlo interamente degno della fiducia che raccoglie tra gli uomini. Solo tenendo fermi i confini ideali tra socialismo e capitalismo si può con coerenza e sicurezza progredire in tutte e due le battaglie.

Ricevete, carissimi amici, il mio plauso per l'opera che conducete con la vostra rivista e la mia piena solidarietà nella battaglia che sviuppate per la democrazia socialista.

*Umberto Cerroni*

ROBERT S. COHEN  
KURT H. WOLFF

4. IV. 68

We have read with admiration and approval the declaration of the editors of *Praxis* transmitted to the members of its international Advisory Board, among whom we are proud to be.

We consider the dismissal of Professors Baczko, Bauman, Brus, Hirszowicz, Kolakowski, and Morawski as exactly as disgraceful as we would consider the dismissal of university professors in a capitalist country. In our judgment, a political regime, whether socialist or capitalist, which cannot afford, indeed, which cannot tolerate, the free

expression of opinion is regressive, rather than progressive. We have protested comparable actions in this country, whether by university administrations or by the government, and we intend to do so in the future.

In the present case, there are two especially sinister circumstances: anti-Semitism and guilt by parenthood. These dismally recall two among the worst features of Nazism and surely are in irresoluble conflict with the aims and interests of the Polish people, the Polish Party, and the Polish government, because they are inimical to mankind itself.

These are the major reasons why we wholly support the plea by the editors of *Praxis* for the reinstatement of the dismissed professors, whom we feel honored to count among our colleagues in the academic community. Their full reinstatement alone could heal the grievous wound inflicted not only on them but on Poland, on socialism, and, indeed, on history and man.

*Robert S. Cohen*

Professor and Chairman  
Department of Physics  
Boston University and Chairman  
American Institute for Marxist Studies

*Kurt H. Wolff*

Professor of Sociology  
Brandeis University

VELJKO CVJETIČANIN

1. IV. 1968

Je donne mon approbation à la déclaration de la rédaction concernant la destitution de nos collègues et camarades de l'université de Varsovie.

L'explication pourrait être très longue, mais aussi très courte. Il appartient au temps et aux événements d'apporter une réponse brève et décisive.

*J'approuve pour des raisons humaines et communistes.*

*Veljko Cvjetičanin*

PS. Vous pouvez publier ma déclaration.

BOŽIDAR DEBENJAK

Ljubljana, 1. IV. 1968

A la rédaction de *Praxis*:

Je me joins sans réticence à votre déclaration (bien modérée) sur le limogeage de six professeurs de l'Université de Varsovie. Etant donné que partout dans le monde, et par conséquent en Pologne, l'on ne devient professeur d'université que sur la foi d'œuvres scientifiques importantes, la suspension de six travailleurs scientifiques constitue un

redoutable précédent de dévalorisation politique du travail scientifique de toute une vie – précédent, du moins pour le moment, qui prétend avoir surmonté le «culte de la personnalité».

Il est caractéristique que les reproches de «révisionnisme», et de «sionnisme», frappent également les fondateurs du marxisme-léninisme. «Juif», «révisionniste» (de ses propres théories), Marx l'était, comme nous le savons. «Révisionniste» aussi Engels, qui voyait dans chaque nouveau trust un changement pour la chance révolutionnaire. «Révisionniste», Lénine, fondateur du léninisme.

Voici comment Engels définit les rapports du socialiste envers la science:

»Ihr – die Partei – *braucht* die sozialistische Wissenschaft, und diese kann nicht leben ohne Freiheit der Bewegung. Da muss man die Unannehmlichkeiten in den Kauf nehmen, und man tut's am besten mit Anstand, ohne zu zucken. Eine, auch nur lockere, Spannung, geschweige ein Riss zwischen der deutschen Partei und der deutschen sozialistischen Wissenschaft wäre doch ein Pech und eine Blamage sondergleichen«.

(Lettre à Bebel, 1-2. V. 1891). Ce texte se passe de commentaire.

Avec mes fraternelles salutations.

*Božidar Debenjak*

PS. Vous pouvez publier cette lettre intégralement.

MIHAILO ĐURIĆ

Belgrade, 1. IV. 1968

Chers camarades,

J'ai vivement applaudi à la déclaration que vous avez rédigée concernant la destitution de nos amis et collègues de l'université de Varsovie. Depuis quelques jours je me proposais d'inviter par écrit notre revue à condamner cet acte honteux du pouvoir polonais. Je me réjouis de voir encore une fois que sur de nombreux points essentiels, nous partageons les mêmes pensées et les mêmes sentiments.

Il va de soi que j'approuve totalement chacun des mots prononcés par la rédaction dans sa protestation publique, mais j'ajoute qu'il m'aurait été encore plus agréable d'y trouver quelques formules plus sévères.

Salutations cordiales à toute la rédaction.

*Mihailo Đurić*

MARVIN FARBER

Buffalo, May 5, 1968

It is necessary to safeguard freedom of thought and inquiry by a policy of non-interference by representatives of political, social, or religious interests. That is not to suggest that there be no criticism;

for ideas must be capable of justification in the face of criticism from all sources. Qualified scholars must have the right to advance and defend ideas with no fear of practical consequences, if intellectual progress is to be assured under changing conditions. This is a basic requirement for a sound university.

With best wishes,  
Yours very truly,  
*Marvin Farber*

MUHAMED FILIPOVIĆ

Sarajevo, le 1. IV. 1968

Chers camarades,

J'ai reçu votre lettre, avec la déclaration concernant la destitution de six éminents professeurs d'université en Pologne. La presse m'a appris qu'un certain nombre d'étudiants avaient subi le même sort. Je donne mon approbation à la déclaration. Je considère qu'il était du devoir de la rédaction de publier cette déclaration, et ceci pour les raisons suivantes:

1. Il existe certains droits de l'homme inaliénables, pour lesquels, tous et partout, nous devons lutter, que nous devons défendre, quels que soient le lieu et les conditions où les dits droits ont été enfreints. Parmi ces droits se trouve celui de la liberté d'opinion sur toutes les questions concernant le développement social, et le droit de grève. Il est navrant que des droits pareils soient contestés au nom du socialisme et du marxisme.

2. L'université, par sa position et son rôle dans la vie, est appelée à combattre pour ces libertés, hors de toute ingérence de l'Etat et de la force administrative dans ses propres affaires. Ce droit qui est celui de l'université même dans un système capitaliste, ne devrait pas lui être contesté dans le socialisme.

3. Je considère que l'évolution du mouvement étudiant dans le monde s'inscrit dans une lutte unique contre le mouvement ancien sous toutes ses formes, une lutte unique qui ignore les frontières des états et des systèmes politiques, de même que la paix, la liberté et les droits humains sont uniques aussi et ne connaissent pas de frontières.

Voilà dans l'ensemble les raisons pour lesquelles je considère qu'une revue marxiste doit s'engager dans ce cas précis, surtout *Praxis*, qui par son rôle et la composition de son comité de soutien, est une revue internationale. Vous pouvez au besoin publier ma lettre.

Avec mes cordiales salutations

*Muhamed Filipović*

VLADIMIR FILIPOVIĆ

A la rédaction de *Praxis*

J'approuve la nécessité de la protestation, quand les piliers du pouvoir et de la violence menacent la liberté de ceux qui, sous forme de valeurs, créent les biens sur lesquels se fondent tous les rapports humains entre les hommes. Les potentats devraient bien savoir que même

pour eux, la liberté de ceux qui s'occupent de la culture est moins dangereuse que les actes par lesquels ils la limitent. Que la création culturelle ne soit jamais la conservation de ce qui est, mais l'ouverture de nouveaux horizons, la découverte de nouvelles valeurs, que la création culturelle soit par essence une permanente révolution, c'est là un fait qu'aucune tyrannie ne peut faire disparaître.

1. IV. 1968

*Prof. Uladimir Filipović*

IVAN FOCHT

Zagreb, 24 avril 1968

A la rédaction de la revue Praxis

Je me joins sans restriction à votre protestation contre la destitution des professeurs de l'université de Varsovie, qui m'a rempli de l'amertume la plus profonde.

Aucune propagande ne me convaincra que ces hommes sont déloyaux: j'en connais certains personnellement. Et ceci aussi: tous ne sont pas Juifs, mais quand même... On trouvera difficilement jeu du destin plus cruel que celui qui se joue actuellement dans cette Pologne où les nazis n'ont laissé en vie que 50.000 Juifs sur plusieurs millions. Voilà que l'on organise une battue contre eux, les rendant coupables de tous les déboires politiques intérieurs ou extérieurs du pays.

D'autre part, rien de plus suspect que *d'attaquer la science* au nom de la «morale», du «bien de la nation», ou des «intérêts sociaux».

*Ivan Focht*

Prof. à la faculté de philosophie de Sarajevo

ERICH FROMM

New York, June 18, 1968

I join many other socialists, intellectuals and teachers who express deep regret over the dismissal of a number of members of the faculties and scientific institutes in Poland. These dismissals appear to me a most unfortunate step away from the progressive development in which Poland had been one of the leaders. I seriously hope that the dismissed professors will be reinstated soon.

Sincerely,

*Erich Fromm*

LUCIEN GOLDMANN

Paris, le 30 avril 1968

A la rédaction de «Praxis»

En vous donnant mon accord pour apposer ma signature sur la protestation de «Praxis» contre la révocation des professeurs polonais de philosophie et de sociologie, je tiens à vous dire à quel point je trouve que vous avez eu raison de prendre l'initiative d'une protestation con-



tre des mesures qui portent une grave atteinte à la liberté de pensée, au développement de la pensée marxiste à l'intérieur de laquelle les penseurs polonais révoqués occupaient une place de tout premier ordre et au prestige international de la Pologne socialiste.

J'espère vivement, dans l'intérêt de la pensée philosophique et sociologique internationale, de la collaboration entre les penseurs des différents pays, et surtout du développement de la recherche et de la philosophie socialistes, que ces mesures seront rapidement rapportées.

*Lucien Goldmann*

Directeur d'Études à l'École Pratique  
des Hautes Études VI<sup>o</sup> section

ANDRE GORZ

Paris, 5 avril 1968

Chers Amis,

En réponse à votre lettre datée du 28 mars, dont je vous remercie, je tiens à vous dire que je suis entièrement solidaire de l'esprit et du fond de la déclaration de votre comité de rédaction; et qu'en ce qui me concerne personnellement, je n'aurais pas éprouvé le besoin de donner au troisième paragraphe de cette déclaration la forme interrogative, la réponse aux questions que vous posez me paraissant devoir être catégoriquement négative pour tout marxiste. Au secrétaire du Parti de Varsovie, qui affirmait que les autorités «ne se laisseraient pas intimider par l'épouvantail de l'antisémitisme», j'aurais tendance à répondre que 1<sup>o</sup> l'antisémitisme n'est pas un épouvantail, ni en Pologne, ni ailleurs; et que 2<sup>o</sup> le «sionisme» et le «révisionisme» sont, eux, des épouvantails particulièrement dérisoires et scandaleux quand on les agit à la manière des autorités polonaises à l'encontre des travailleurs intellectuels, étudiants ou enseignants, qui ont été frappés.

Je joins le texte d'une protestation d'intellectuels français; le rapproche d>'intolérance« qui y est fait aux autorités polonaises m'y paraît peu heureux: ce n'est pas la tolérance qui me paraît être en cause, mais la capacité ou l'incapacité d'un régime socialiste, au bout de vingt ans, de favoriser le libre développement, dans le cadre du socialisme, du travail culturel et d'assurer la participation démocratique de tous les travailleurs, y compris les travailleurs intellectuels, à la construction de la société.

Vous pouvez, bien sûr, faire état de ma réponse si vous le jugez utile.

Bien cordialement à vous

*André Gorz*

JÜRGEN HABERMAS

Frankfurt am Main, den 8. 4. 1968

Herr Professor Habermas ist selbstverständlich bereit, die Erklärung des Redaktionskomitees im Hinblick auf die Warschauer Kollegen zu unterschreiben.

Mit sehr freundlichen Grüßen von Herrn Professor Habermas

i. A.

*H. Schneider*

AGNES HELLER

10. IV. 68. Budapest

Dear friends!

I have received your letter of 28th March. Because of various reasons and motives I cannot answer with a mere signature. Therefore – I think – it is necessary to sum up briefly my standpoint in this question.

To the dismissal of the six professors of the Warsaw University (of whom Leszek Kolakowski is a very dear personal friend of mine) *as a state decision* I have nothing to add. Neither is the right of an independent country to the appointment or the dismissal of university professors to be contested nor can the real value or the social position of a scientist be assessed by a university degree or by the lack of it. There are, however, some aspects of this case which touch me closely and make it a duty for me, as a Marxist philosopher, to express my opinion quite frankly. First of all: in the daily press we have only heard about the repressive measures enacted against them, but not a word, whether the possibility of their further scientific work would be ensured or not. But this is already a question organically linked with the democratic development of socialism, because in such a development the right of the scientist to free time necessary for his creative work, to the possibility of publication and that of normal scientific communication is as much unquestionable, as the selection of university professors comes undoubtedly within the competence of the state organs. Furthermore, the case is connected – as you remark correctly – with the progress of creative marxism which can only unfold in an atmosphere of free discussions and the essence of which is diametrically opposed to the methods of administrative silencing. This is the very circumstance that makes the case of the Polish professors a problem affecting every convinced socialist, because there is a thousandfold evidence how fatal the consequences are if scientific standpoints are suppressed and publicly stigmatized as a result of incidental political conflicts; standpoints, the truth or falseness of which cannot be discovered without normal discussions based on equal rights. Finally I agree absolutely with your statement that it contradicts every marxist tradition to call the fathers to account for the deeds of their children – a principle so especially anachronistic in our age and in our social order – just as it is a very doubtful practice to mention – it is indifferent whether with aggravating or mitigating purpose – the Jewish origin in someone's estimation. Such a criterion is not only unworthy of socialist policy, but also very dangerous, because it may unleash reactions which cannot later be regulated.

With friendly greetings:

*Agnes Heller*

BESIM IBRAHIMPAŠIĆ

Je souscris entièrement à la déclaration de Praxis.

*Besim Ibrahimpašić*

KAREL KOSIK

Praha, am 15. Mai 1968

Durch ein Mißverständnis habe ich Ihren Zirkularbrief vom 28. III zu den Warschauer Ereignissen *erst* in diesen Tagen bekommen, so daß ich nicht meine vollkommene Sympatie mit diesem Protest ausdrücken konnte, was ich jetzt nachträglich mache. Ich habe Ihnen eine Nummer der *Literarni listy* senden lassen, wo sich mein Protest befindet, und heute sende ich auch *Literarni listy* No 12, mit einer Notiz über die Protestaktion der *Praxis*.

Mit freundlichen Grüßen,

Ihr,

*Karel Kosik*

HENRI LEFEBVRE

Nanterre, le 20. avril 1968

Je suis d'accord avec la protestation que vous élevez contre la révocation des professeurs polonais et je vous autorise à faire usage de ma signature.

*Henri Lefebvre*

GEORG LUKACS

Budapest, den 11. 4. 68.

Liebe Genossen Petrović und Supek!

Ich bin prinzipiell einverstanden, daß Sie meinen Namen unter Ihren Protest setzen. Ich bin, wie Sie, überzeugt, daß die Probleme des Marxismus nicht durch administrative Maßnahmen geregelt werden können.

Um aber meinen Standpunkt, der freilich in einer solchen Stellungnahme gegen administrative Maßnahmen von dem Ihren nicht abweicht, angemessen ausdrücken zu können, muß ich Sie bitten, mit meiner Unterschrift zugleich auch die folgenden Bemerkungen zu veröffentlichen.

Die Renaissance des Marxismus kann nur durch ernsthafte wissenschaftliche Forschungen und deren Kritik in freien Diskussionen verwirklicht werden. Es ist in der gegenwärtigen Lage unvermeidlich, daß verschiedene einander bekämpfende Anschauungen über diesen Fragenkomplex öffentlich auftreten, wobei keineswegs jede subjektiv ehrlich gemeinte Stellungnahme auch objektiv angesehen eine marxi-

stische ist. Jeder von uns hat also das gute Recht, offen auszusprechen, daß er die Anschauungen bestimmter, sich zum Marxismus bekennender Denker nicht für wirklich marxistische hält. Das will und kann ich auch in diesem Fall nicht verschweigen. Meine radikale Ablehnung einer jeden administrativen Maßnahme (und ihrer amtlichen Begründung) wird durch diesen theoretischen Vorbehalt nicht abgeschwächt, denn das Nichtmarxistische an einer Theorie oder Methode kann und soll meines Erachtens ausschließlich in wissenschaftlichen Diskussionen zur Sprache kommen.

Mit herzlichen Grüßen Ihr

*Georg Lukács*

HERBERT MARCUSE

La Jolla, April 6, 1968

Chers Amis,

je suis heureux de souscrire à la déclaration faite par votre Revue et communiquée par votre lettre du 28-III-1968.

Je vous informerai de toute autre action de protestation contre le licenciement des six professeurs de l'Université de Varsovie à laquelle je prendrai part.

Amicalement

*Herbert Marcuse*

MIHAILO MARKOVIĆ

J'ai eu connaissance en rentrant d'un long voyage, de la déclaration concernant la destitution des professeurs de l'université de Varsovie, et je voudrais, malgré mon retard, exprimer ma solidarité avec cette action de protestation.

En portant ce jugement brutal contre ses penseurs les plus éminents et les plus féconds, une puissance politique professionnelle se juge elle-même: ce faisant, elle reconnaît ouvertement aux yeux du monde entier que la pensée libre et la vérité scientifique constituent pour elle une menace. Ce faisant, elle reconnaît ne plus être en état de se donner une apparence de rationalité et d'humanité, elle reconnaît être devenue impuissante à mystifier avec succès les rapports sociaux et à assurer de cette façon son règne, avec l'approbation de la majorité du peuple. Le degré d'escalade des mesures répressives est en même temps l'indice de l'aliénation de la politique professionnelle. Dans les phases initiales de la bureaucratisation, la ruse de la raison est encore possible: la bureaucratie atteint avec succès ses buts, opposant l'une à l'autre les couches de l'intelligentsia. Mais à la longue, il ne reste plus sous ses drapeaux que ceux qui sont ou trop peu intelligents pour la percer à jour, ou assez amoureux pour faire semblant de ne pas la percer à jour. Quand les uns et les autres perdent définitivement tout crédit, quand leurs voix commencent à

résonner dans le vide par le truchement de journaux et de revues officielles que personne ne lit plus, quand apparaissent en même temps les premières formes pratiques de la révolte de la jeunesse intellectuelle, — alors on se met à prendre des mesures qui sont une menace pour l'existence physique même des plus éminents représentants de la pensée critique libre.

Non seulement les plus grands philosophes et sociologues polonais se sont vu ôter la possibilité d'exposer publiquement les résultats de leurs recherches, mais ils voient leur existence même mise en question. Une société qui prétend aspirer à la réalisation pratique du marxisme laisse ses plus éminents marxistes sans travail et sans ressources.

*Mihailo Marković*

## VOJIN MILIĆ

Chers camarades,

J'ai reçu hier votre déclaration sur la persécution dont sont victimes nos collègues polonais. N'attendant dès le début à ce que vous procédiez de la sorte, je n'ai pu que me réjouir. Bien entendu, je salue très cordialement la déclaration.

Toutefois, puisque vous réclamez des commentaires, je ferai quelques observations personnelles sur cette manifestation brutale de stalinisme authentique en Pologne. Si je le fais, ce n'est que pour nous aider à considérer peut-être un peu plus multilatéralement le système où ces derniers événements ont surgi, nous montrant bien que le stalinisme n'est pas vivant qu'en Chine, en Albanie ou dans d'autres pays et partis avec lesquels notre pays n'entretient pas de bonnes relations diplomatiques et politiques.

Dans le même ordre d'idées, j'ai des observations à faire sur les personnes à qui la déclaration a été envoyée. A mon avis, il n'était pas bon de l'envoyer au ministre de l'instruction, pas plus qu'au recteur de l'université. Le ministre a pris la décision du renvoi de nos collègues professeurs et des étudiants. Le recteur a été certainement au moins mêlé à l'exécution de ces ordres. Le ministre de l'instruction, auteur du verdict, et le recteur, exécuteur, au lieu de s'opposer résolument aux exigences du gouvernement et de donner leurs démissions en cas d'impuissance de leur part, ne méritent pas que nous adressions à eux. A mon avis, la lettre devait être envoyée: 1) aux enseignants et étudiants de l'université, qui font ensemble l'université, et sont le plus directement responsables d'elle et de son avenir. 2) A la Diète polonaise, corps politique suprême, en lui montrant le sens de ces mesures autocratiques prise par l'administration étatique, la Diète, instance suprême du pouvoir d'Etat, étant la grande responsable dans l'affaire. L'université, autrement dit les enseignants et les étudiants, et la Diète, sont appelées ensemble à faire obstacle à ces mesures irresponsables de l'administration étatique et universitaire. Et malheur à la Pologne si elles ne sont pas conscientes de leurs responsabilités, si elles ne sont pas assez hardies pour agir selon leurs connaissances et en leur âme et conscience.

Il faudra ensuite analyser plus fondamentalement la position de l'université et des autres institutions culturelles dans le système politique stalinien, et révéler, ce faisant, les modèles plus ou moins proches du stalinisme. Les poursuites entreprises aujourd'hui en Pologne contre les enseignants et les étudiants des universités rappellent exactement les procédés concertés des chefs de la vieille Sainte alliance, et ses tentatives de »répression« des universités de différents pays européens dans la première moitié du dix-neuvième siècle. L'autocratie czariste et l'absolutisme prussien ont fait de cette politique un système puissant et durable.

En raison des conditions historiques, toutes ces forces se sont unies autrefois dans la Pologne divisée et dépouillée pour lui infliger des humiliations sans nom et des maux inimaginables, sans jamais parvenir à étouffer sa résistance. Si le »Requiem« de Mickijevic a suscité chez les Polonais modernes des pensées et des sentiments qui se rattachent aux expériences de la nouvelle histoire polonaise, les procédés irresponsables de l'administration étatique envers l'université doivent éveiller les mêmes soupçons et les mêmes amertumes chez les Polonais au courant de l'histoire de leur peuple depuis 150 ans. Il serait tragique que la Diète en ces circonstances n'agisse pas selon l'esprit des mouvements sociaux progressistes de la Pologne du passé, qui, en défendant les droits et l'existence de leur peuple, se sont efforcés avec succès d'intégrer la Pologne aux tendances du temps les plus progressistes, bien que les conditions de vie du peuple polonais fussent alors bien pires que celles d'aujourd'hui. Si la Diète n'agit pas, elle sanctionne l'attitude de l'administration étatique envers l'université et la culture, qui s'oppose aux meilleures traditions du peuple polonais et d'autres peuples européens. Bon gré mal gré, la Diète dans ce cas-là irait dans le sens des illusions, ou des impostures conscientes des cercles cléricaux ou des cercles de la restauration bourgeoise, qui prétendent être les seuls gardiens de la tradition politique et culturelle polonaise. Sur le plan international, sanctionner ces procédés autocratiques brutaux, ce serait apporter un soutien au stalinisme, dans les pays socialistes, dans la lutte difficile menée contre ce système, d'où sont nés entre autres les grands événements d'octobre 1956 en Pologne. Il ne faut pas oublier qu'en leur temps, ces événements ont fait lever de grands espoirs dans tous les cercles progressistes du monde. Enfin, la capitulation de la Diète devant l'arbitraire administratif offrirait aux ennemis de la Pologne socialiste et du socialisme en général, un argument de choix en faveur de leur thèse sur l'incompatibilité du socialisme et de la pensée libre, du progrès de la culture et de l'estime accordée aux créateurs culturels. Responsable de l'avenir du socialisme en Pologne et de la possibilité pour la Pologne d'apporter sa contribution au progrès général dans le monde, aujourd'hui comme au siècle dernier et pendant la Deuxième Guerre mondiale, la Diète doit empêcher les poursuites administratives dirigées contre les représentants les plus éminents de la philosophie et des sciences sociales polonaises, et contre les étudiants qui se sont opposés à cet abus du pouvoir d'état. Dans ce cas, la Diète serait l'expression des aspirations des forces progressistes en Pologne. Cette décision, dans la situation où la Po-

logne se trouve, exige conscience, résolution et hardiesse. Mais il n'est pas nécessaire de prouver aux Polonais que sans hardiesse, il est impossible de conserver ni dignité humaine ni liberté, et parfois même de se maintenir dans les tourbillons de l'histoire.

La deuxième chose à ne pas perdre de vue, c'est que l'université est une communauté d'enseignants et d'étudiants. Et si cette communauté n'est pas établie dans le but de développer la culture, de l'introduire dans la vie sociale et de la défendre contre tous les assauts d'où qu'ils viennent, l'université ne saurait remplir son rôle social. Les étudiants polonais qui protestent contre les poursuites dont leurs professeurs font l'objet prouvent qu'eux-mêmes se considèrent comme partie intégrante de l'université. Ils montrent par là qu'ils ne sont pas venus à l'université dans le seul but d'acquérir des diplômes et d'accéder à telle ou telle situation, mais qu'ils sont prêts de l'aider avec dévouement à rester l'un des centres les plus importants de la création culturelle libre. Aussi méritent-ils notre estime et notre appui, puisqu'il faut bien s'attendre à ce que l'administration autoritaire les attaque avec une brutalité «exemplaire», et plus impitoyable encore que celle qui fut appliquée aux enseignants.

En outre, l'opposition à cet acte concret d'arbitraire administratif ne peut avoir de conséquences durables si n'est pas modifiée la position de l'université dans le cadre de l'organisation sociale. Car tant que la loi polonaise donne au ministre de l'instruction toute latitude de nommer et de destituer par décret les professeurs d'université, l'université reste partie intégrante de la bureaucratie d'état. Occupant cette position, elle peut au mieux être une bonne école professionnelle supérieure pour professeurs, fonctionnaires, techniciens, etc., mais jamais un foyer puissant de création culturelle originale. Elle ne peut surtout pas faire contre-poids aux pires abus de la puissance de l'état. L'attitude des universités allemandes de 1914-1918, leur incapacité à opposer une résistance valable à l'hitlérisme, sont des exemples très instructifs. Dans le système politique stalinien, la position de l'université envers l'administration d'état est presque comparable à celle qu'elle occupe dans tout autre régime autoritaire. La lutte résolue contre la soumission de l'université à l'administration étatique est l'une des tâches essentielles des forces progressistes de l'université. Si sa position ne change pas, les phénomènes tels que les poursuites dont sont victimes actuellement les professeurs et les étudiants sont inévitables.

J'ai voulu exposer ici quelques-unes des pensées qui fourmillent dans ma tête depuis que nous sont parvenues les premières informations sur les humiliations que le stalinisme en Pologne fait subir ces jours là à son propre pays et au mouvement communiste tout entier. Ces pensées, j'ai voulu les communiquer d'abord à vous, mes amis les plus proches. Si vous estimez qu'elles valent la peine d'être portées à la connaissance du public, je ne m'oppose pas à ce que vous fassiez paraître cette lettre dans *Praxis*.

Avec mes salutations cordiales

*Uojin Milić*

31. mars 1968

ENZO PACI

Milano, le 5 mai 1968

Je m'excuse de vous répondre en retard. Je suis tout à fait *d'accord avec vous* pour ce qui regarde votre lettre concernant le licenciement des six professeurs polonais. Vous pouvez compter sur moi et vous pouvez vous servir de ma signature.

Avec mes sentiments les meilleurs

*Enzo Paci*

Professeur à l'Université de Milan

HOWARD L. PARSONS

Bridgeport, April 5, 1968

Dear Friends:

In response to your communication and »Declaration« of March 28, I am enclosing a statement which you are authorized to publish.

I regret the news of the Polish government's dismissal of six professors of the University of Warsaw. I am not acquainted with all the facts surrounding the dismissal. But any dismissal of professors anywhere, and any closing down of university departments by political authorities, always raises serious questions. Why is there conflict between academicians and politicians? Which ideas are in conflict? Why cannot the conflict of ideas relevant to public policy be handled through open, public, and creative interchange at all levels for the welfare of the whole society? Socialist countries dedicated to man's fulfillment and to a people's democracy, by reason of their humanistic aims, must be concerned with the nurture of such interchange.

The situation in Poland today appears to be very mixed. *The New York Times* (April 5, 1968) reports that »officially, the purge is aimed at eliminating Zionists, revisionists, liberal intellectuals and discredited Stalinists held responsible for instigating student unrest against cultural controls«. Such a summary statement cannot tell the whole truth. But I know that reactionary elements in the United States always take pleasure in such turbulence in socialist countries; they hope that it means the downfall of socialism. And we know that the CIA fosters such turbulence. This is why it is all the more important, in my opinion, for socialist countries to develop democratic ways of dealing with differences and dissent. Arbitrary measures by a minority will not resolve, but will only aggravate, such differences. As an American professor acutely aware of the obstructions to democracy in my own country, may I express the hope that the Polish professors, students, and people will be able to solve in democratic, creative ways the problems now confronting them.

*Howard L. Parsons*

University of Bridgeport



ZAGA PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ  
SVETOZAR STOJANOVIĆ  
MILADIN ŽIVOTIĆ

Nous approuvons la déclaration de *Praxis* concernant les événements de Pologne. Notre opinion sur ces événements, nous l'avons exposée largement au cours de la discussion organisée par la Société serbe de philosophie et publiée par le journal *Student*.

Belgrade, le 11. IV. 1968.

Zaga Pešić-Golubović  
Svetozar Stojanović  
Miladin Životić

DAVID RIESMAN

Cambridge, 15 April 1968

Thank you very much for the declaration about the dismissals at the University of Warsaw.\* Since my own knowledge is limited, I would rather not make a statement about this for publication, particularly as I'm devoting all my energies to the issues of the war in Vietnam, but I wanted to tell you that I appreciated receiving your treatment, and to enclose an article from *The Washington Post*, reprinted from *The London Observer*, that you may perhaps not have seen.

Actually, as I'm sure you realize, it is much easier in some ways for Yugoslav intellectuals to criticize what is happening in Poland than for Americans, who would be suspected either of pro-Zionism (I write as someone who is anti-Zionist) or, more likely, of old-fashioned American anti-Communism.

With very good wishes for *Praxis* and for yourself,

Yours sincerely,  
David Riesman

VELJKO RUS

Chers camarades,

J'approuve entièrement la déclaration de la rédaction. Si une aide d'une autre sorte (par exemple matérielle) était dans nos possibilités, vous pourriez compter sur moi. J'estime que la solidarité des intellec-

---

\* After we received Professor Riesman's letter in which he expressed his reluctance to make a public statement about the dismissal of Polish professors, we asked him for permission to publish that letter. It seemed to us that the letter could be interesting for our readers because it gives a direct explanation for the conspicuous fact that most of Yugoslav members of our advisory board condemned the dismissal of Polish professors more resolutely than most members of our advisory board from Western countries. Professor Riesman agreed with the reasons we gave, and consented to the publication of his letter of April 15.

tuels marxistes est indispensable en de telles circonstances, puisqu'elle concerne une situation qui n'est pas seulement le fait de la Pologne et des autres pays de l'est.

Ljubljana, le 2. IV. 1968

Avec les cordiales salutations de  
*Veljko Rus*

JULIUS STRINKA

Bratislava, 22. IV. 1968

Je souscris à la déclaration de *Praxis*.

*Julius Strinka*

ABDULAH ŠARČEVIĆ

Chers camarades,

Je viens de recevoir votre déclaration concernant la destitution des six professeurs de l'université de Varsovie.

La rédaction de *Praxis* a tout à fait raison de juger nécessaire et possible de manifester une attitude critique envers les procédés appliqués à des personnalités importantes de la pensée marxiste contemporaine en Pologne.

J'approuve entièrement votre déclaration et je peux dire en cette occasion qu'elle contient à coup sûr tout l'essentiel, tout ce qui devait être dit, ce qui crée des obligations pour tous ceux qui tiennent vraiment au développement des véritables forces socialistes dans le monde et notamment d'une pensée philosophique, sociologique et historique productive.

Une action identique est en projet ici, à Sarajevo. J'espère qu'elle va bientôt prendre sa forme définitive.

Sarajevo, le 31. III. 1968

Avec mes chaleureuses salutations  
*Abdulah Šarčević*

LJUBOMIR TADIĆ

Je donne de tout coeur mon soutien à la déclaration de la rédaction, et je me joins à la protestation contre les sanctions drastiques dont les autorités polonaises ont accablé les penseurs marxistes les plus progressistes de Pologne. De telles mesures ne font que rappeler la sombre époque du stalinisme, dont nous avons cru qu'elle était passée et bien passée.

En même temps, toute mon admiration aux étudiants polonais, pour leur enthousiasme et leur courage dans la défense des idéaux du socialisme et de la culture socialiste du peuple polonais.

Belgrade, le 2. IV 1968

*Ljubomir Tadić*

IVAN VARGA

Budapest, le 14 Avril 1968

Chers Amis,

J'ai reçu votre lettre de 28 Mars et la déclaration du Comité de rédaction. A propos de ça je tiens à préciser ma prise de position suivante:

Parmi des professeurs licenciés de l'Université de Varsovie plusieurs sont mes connaissances personnelles, et je puis appeler comme amis Leszek Kolakowski et Zygmunt Bauman. Pourtant ce n'est pas ce fait que m'oblige en premier ordre d'exprimer mon anxiété à propos des événements mais le fait que l'on prend des mesures administratives contre des savants de conviction marxiste et socialiste, contre ceux qui ont plusieurs fois prouvé par leurs oeuvres leur conviction. Je considère que l'engagement et le licenciement des professeurs d'université est une affaire des organes compétents d'Etat (là, où la structure d'enseignement universitaire ne permet pas l'autonomie universitaire). Mais la confrontation des idées et théories ne peut pas être remplacée par des mesures administratives et il est inadmissible que sans libres discussions de principe on flétrisse par des étiquettes différentes des savants de conviction marxiste et socialiste.

En effet, ce procédé est, à mon avis, principalement en contradiction avec l'esprit du marxisme, et il est pratiquement extrêmement nocif au développement de la théorie marxiste et du socialisme humaniste. Le marxisme comme théorie se développait toujours par les confrontations des idées, et l'attraction et réputation du socialisme ont été créées justement par la confiance en ça que cet ordre puisse établir un plus haut degré de la démocratie et de l'humanisme.

Mais c'est justement la démocratie et l'humanisme qui demandent que chacun prenne la responsabilité, comme homme et comme citoyen, de soi-même, de ses faits, et c'est pourquoi je suis tout à fait d'accord avec tout ce que la déclaration du Comité de rédaction en dit. J'exprime également ma complète unité de vues avec les passages qui soulignent l'inacceptabilité de la discrimination soit raciale, nationale ou religieuse. Je considère la reconnaissance et la pratique de l'égalité humaine et citoyenne comme part inséparable et essentielle de l'humanisme marxiste. La discrimination est, par contre, une idée née dans les sociétés de classe, une idée condamnée à maintes reprises par des classiques du marxisme, et ce ne sont pas dans nos jours seulement les marxistes qui s'opposent mais aussi les penseurs progressistes, humanistes. C'est pour cela que je considère que la lutte conséquente contre la discrimination n'est pas une question de tactique mais profondément de principe et appartient au domaine de morale aussi.

En finissant, j'exprimerai mon anxiété causée par le manque des informations concernant le fait si les moyens d'existence des collègues licenciés sont assurés et si ces marxistes éminents ont-ils aucune possibilité à continuer leurs travaux scientifiques. Je crois qu'il serait

sans fondement et sans justification de les priver des possibilités à continuer leurs activités de savant. Ce serait une grave perte pour la science marxiste.

Je souhaiterais espérer que cet affaire se termine selon les principes de l'humanisme marxiste.

Avec les sentiments les plus amicaux et fraternels

*Ivan Uarga*

ALDO ZANARDO

Bologna, 5 aprile 1968

Dissento profondamente con le misure che sono state prese contro i professori B. Baczko, Z. Baumann, W. Brus, M. Hirszowicz, L. Kollakowski, S. Morawski, dell'Università di Varsavia. Penso debba essere fatto tutto il possibile perché i sei professori vengano reintegrati nel loro incarico di insegnamento e perché l'interpretazione che si è data delle agitazioni studentesche di Varsavia venga riesaminata. Desidero precisare quelli che per me sono i motivi fondamentali di questa valutazione.

Nono sono anarchicamente per la libertà astratta, in generale. Non ho il mito della «Libertà». Ma sono nettamente per una società umana così come Marx l'ha concepita. Altre scuole socialiste, da Platone alla socialdemocrazia contemporanea, si rappresentano la società umanizzata semplicemente come una società ordinata, credo che la società umana debba essere una società di individui liberi, una società in cui ciascuna persona esplica autonomamente le sue capacità, la sua personalità.

Già Marx aveva visto con chiarezza che il processo che porta a questa società include quasi necessariamente anche esperienze autoritarie. Alcune di queste esperienze appaiono indubbiamente, in determinati momenti e in determinate forme, comprensibili. Ma ciò non significa che esse siano interamente positive. E più in generale non significa che siano passivamente da accettare tutte le esperienze socialiste autoritarie in qualche forma, momento e luogo esse si presentino. Un'esperienza autoritaria non deve essere gratuita; deve, nella situazione in cui si dà, essere utile a qualcosa, avere un senso. Perciò, di fronte a quanto è accaduto e accade a Varsavia, mi chiedo: nel processo verso il socialismo, e precisamente nel processo che interessa le società europee e in particolare le società dell'oriente europeo, viviamo oggi una situazione in cui un'esperienza autoritaria ha senso?

Per rispondere, credo occorra prima rispondere a un'altra domanda: che cosa caratterizzi oggi la situazione in cui il movimento socialista si trova. Rispondo necessariamente in modo semplificato. A mio avviso, il problema che oggi sta soprattutto e immediatamente di fronte al movimento non è, come il alcune società socialiste si ritiene, quello di diffondere l'esistenza e la sicurezza di queste società. Credo che queste società siano molto solide; credo che in esse le scelte socialiste siano circondate da un consenso larghissimo. Il problema eminente è oggi, mi sembra, quello di allargare e di collegare interna-

zionalmente le lotte per il socialismo. E' quello di dare vita a una politica internazionale del socialismo. I protagonisti di questa politica sono le società socialiste e sono i movimenti socialisti e progressisti delle società non socialiste. Ma quali società socialiste sono più idonee a contribuire efficacemente a questa politica? Quelle governate ancora burocraticamente, quelle in cui ci sono fratture fra direzione politica e società? O quelle in cui c'è libertà di discussione, di critica, di ricerca; quelle in cui c'è articolazione, mediazione, ricambio continuo, fra direzione politica e società? Ritengo senz'altro queste ultime. Perché solo così la lotta internazionale per il socialismo può diventare ciò che deve essere: una lotta combattuta dalle direzioni politiche e dalle masse, dagli Stati e dai popoli, dagli uomini politici e dagli uomini di cultura. E perché solo così, cioè solo se le società già entrate nel socialismo effettivamente anticipano la società umana di Marx, altre forze sociali e altre società possono essere trascinate in questa lotta.

Perciò se il movimento socialista deve e vuole cercare di rendere concreta l'ipotesi dell'internazionalizzazione del socialismo, occorre procedere nel modo più radicale e nel modo più rapido possibile alla liberalizzazione delle società socialiste. Misure come quelle prese contro i sei professori dell'Università di Varsavia e interpretazioni come quelle date delle agitazioni studentesche della stessa Università preoccupano profondamente. Mostrano quanto il movimento sia ancora lontano dal risolvere un problema che già dovunque e già da tempo avrebbe dovuto avere risolto, e quanto sia ancora lontano dal porsi il problema oggi centrale dell'estensione e della coordinazione della lotta per il socialismo. Se il movimento socialista non supare le vecchie esperienze autoritarie e burocratiche, se perde tempo e prestigio, non si vede come possa affrontare adeguatamente e tempestivamente questo grande problema.

Aldo Zanardo

## LETTRE DE TADEUSZ KOTARBINSKI\*

Varsovie, le 24. IV. 1968

Chers collègues,

Je viens de lire votre déclaration du 28 mars, et je prie la rédaction de Praxis de recevoir l'expression de ma solidarité et de ma reconnaissance pour l'appel en faveur du retour de mes collègues à leurs fonctions de professeur.

Avec mes chaleureuses salutations.

Tadeusz Kotarbinski

---

\* La rédaction est heureuse de pouvoir publier cette lettre du fameux philosophe polonais Tadeusz Kotarbinski, pendant longtemps professeur à l'Université de Varsovie et président de l'Académie des sciences polonaise, l'un des noms les plus grands et les plus brillants de la philosophie et de la science en Pologne et dans le monde.

## LES PARTICIPANTS DE L'ÉCOLE D'ÉTÉ DE KORČULA A L'OPINION PUBLIQUE MONDIALE

Les philosophes et sociologues marxistes de tous pays, réunis en Yougoslavie, à la session de l'école d'été de Korčula, viennent d'apprendre, avec une douloureuse émotion l'occupation injustifiable de la Tchécoslovaquie par les forces armées d'Union Soviétique, d'Allemagne de l'Est, de Pologne, de Hongrie et de Bulgarie, en dépit de l'opposition des peuples de Tchécoslovaquie, de leur gouvernement régulier et de leur parti communiste.

Aucun incident, aucune »provocation« n'ont pu être invoquées pour justifier cette agression armée.

Cet acte illégitime du gouvernement soviétique et du parti communiste de l'Union Soviétique portent un coup terrible à toutes les forces du socialisme mondial et à la politique de la paix et de la coexistence pacifique. Il va rendre plus difficile la cessation de l'agression américaine au Viet-Nam et servir de prétexte à d'autres agressions.

L'avenir du mouvement socialiste mondial exige que soit dénoncé avec la plus grande énergie le caractère anti-socialiste et anti-démocratique de cette occupation militaire. La »politique de la canonniers« n'a rien à voir avec la défense de la sécurité des pays socialistes.

Nous lançons un appel solennel:

– d'abord à l'opinion publique de l'Union Soviétique et des autres pays membres du Pacte de Varsovie, qui ont pris part à l'agression, à leurs intellectuels, à leurs militants ouvriers, pour qu'elle exige des gouvernements le retrait immédiat des troupes qui ont envahi la Tchécoslovaquie et le rétablissement dans ses fonctions du gouvernement socialiste légitime de ce pays dirigé par Alexandre Dubček, qui a le soutien unanime des peuples de Tchécoslovaquie.

– ensuite, à toutes les forces, organisées ou non, du mouvement socialiste mondial. Il faut que le gouvernement soviétique et la direction du PC US sachent que, s'ils ne donnent pas immédiatement l'ordre de retrait de leur troupes, ils prennent la responsabilité de s'isoler du reste du mouvement socialiste mondial, qui ne saurait jamais faire sienne une telle politique.

Nous affirmons notre solidarité complète avec le peuple tchécoslovaque, les forces progressistes et socialistes de ce pays et le parti communiste de Tchécoslovaquie, qui ont engagé une magnifique lutte pour réaliser un socialisme authentique.

Nous nous affirmons prêts à prendre et à encourager toutes les initiatives nécessaires au soutien complet du peuple tchécoslovaque dans sa lutte pour un socialisme fondé sur la liberté de la responsabilité de tous.

Korčula, le 21 août 1968, au matin de la journée.

Ernst Bloch (Tübingen), Herbert Marcuse (La Jolla), Serge Mallet (Paris), Kai Nielsen (New York), Alfred Sohn-Rethel (Birmingham), Arnold Künzli (Basel), Lucien Goldmann (Paris), Zador Tordai (Budapest), Maria Markus (Budapest), Alexandre Tolstoj (Paris), Tom Bottomore (Brighton), Vilmos Sos (Budapest), Agnes Heller (Budapest), György Markus (Budapest), Kenneth A. Megill (Grainesville), Jean-Jacques Vincensini (Nantes), Petar Vujićin (Beograd), Elisabeth Nielsen (New York), J. H. Dubbink (Leiden), Milan Kangrga (Zagreb), Kostas Axelos (Paris), Milivoj Tatić (Beograd), Boro Gojković (Sarajevo), M. Miljanović (Sarajevo), Jasminka Gojković (Beograd), Aleksa Buha (Sarajevo), Ivanka Carin (Beograd), Nicolae Bellu (Bucuresti), Eugen Fink (Freiburg), Iring Fetscher (Frankfurt), Traly Strong (Harvard), Rajko Grlić (Zagreb), Dobrila Dimović (Beograd), Heinz Lubasz (Brandeis), Irma Reblitz (Köln), Reid v. Nussbaum (Frankfurt), Božidar Debenjak (Ljubljana), Dimitrij Rupel (Ljubljana), Matjaž Maček (Ljubljana), Claudette Kennedy (Paris), Rudolf Rizman (Ljubljana), Sonja Liht (Beograd), Smiljana Đurović (Beograd), Vojin Milić (Beograd), David Riddell (Glasgow), Ernst Alt (Köln), Andrej Kirn (Ljubljana), Margaret Coulson (Glasgow), Michael Landmann (Berlin), Aleksandar Goldman (Beograd), Žarko Benković (Rijeka), Karl-Heinz Halner (Köln), Veselin Golubović (Zagreb), Darja Mladineo (Beograd), D. Gajić (Beograd), Rajko Bon (Beograd), Kurt H. Wolff (Brandeis), Branko Bošnjak (Zagreb), Snežana Ljubović (Beograd), Karmen Božić (Zagreb), Sveta Lukić (Beograd), Mladen Caldarović (Zagreb), Ljubomir Đorđević (Beograd), Mitar Miljanović (Sarajevo), Blanka Jurčević (Zagreb), Vanja Krivec (Beograd), Ljubica Uvodić (Zagreb), Jasenka Kodrnja (Zagreb), Krešimir Čičak (Zagreb), Jürgen Habermas (Frankfurt), Jenny Hargreaves (London), Ossip K. Flechtheim (Berlin), Marin Marić (Zagreb), Melanie Anderson (Ireland), Berit Morland (Trondheim), Serge Jonas (Paris), Norman Birnbaum (New York), Kjell Spigseth (Trondheim), Christa Dove (New Haven), Mirko Leich (Zagreb), Ivica Bodnaruk (Sarajevo), Mihailo Marković (Beograd), Mihailo Đurić (Beograd), Svetozar Stojanović (Beograd), Russell Freedman (London), Ante Aljinović (Split), Pavao Dulčić (Split), Triva Indjić (Beograd), Ljuba Stojić (Beograd), Ružica Rosandić (Beograd), James Kennedy (jeune communiste britannique), Martin Sohn-Rethel (Birmingham), Zdravko Kućinar (Beograd), Staniša Novaković (Beograd), Kenley R. Dove (New Haven), Ann Sohn-Rethel (Birmingham), John Kennedy (London), Božidar Jakšić (Sarajevo), Milan Živković (Beograd), Miroslav Jilek (Zagreb),

Slobodan Šnajder (Zagreb), Nikola Dugandžija (Slavonska Požega), Predrag Matvejević (Zagreb), Nadine Depiesse (Bruxelles), Lucian Lukšić (Zagreb), Branko Despot (Zagreb), Mitja Rotovnik (Ljubljana), Rolf Schmidt (Berlin), Gorki Žuvela (Zagreb), Gajo Petrović (Zagreb), Ante Rumora (Zagreb), Svetozar Petrović (Zagreb), Miroslav Vaupotić (Zagreb), Veljko Cvjetičanin (Zagreb), Geoffrey Darn-ton (London), M. Mirić (Zagreb), Ivan Kuvačić (Zagreb), Veljko Korać (Beograd), Svetlana Vidaković (Beograd), Rudi Supek (Zagreb), Danko Grlić (Zagreb).



TELEGRAMME ADRESSE AU CAMARADE TITO PAR LES  
PARTICIPANTS DE L'ECOLE D'ETE DE KORČULA

*Au camarade Josip Broz Tito*

président de la République socialiste fédérative de Yougoslavie et  
président de la Ligue des communistes de Yougoslavie

*Les participants de l'Ecole internationale de philosophie et de sociologie de Korčula ont appris avec consternation l'occupation, par les troupes de cinq membres du Pacte de Varsovie, de la République Socialiste de Tchécoslovaquie. En cet instant, les pensées et la sympathie de tous les membres de notre assemblée vont aux peuples tchécoslovaques, qui, après avoir donné tant de preuves frappantes de sa lutte pour le socialisme, ne méritaient pas le sort qui leur échoit. Profondément convaincus, camarade Président, que, fort de votre grande renommée internationale et avec l'appui unanime de tous nos peuples et de toutes les forces progressistes dans le monde, vous ferez tout ce qui est en votre pouvoir pour défendre les intérêts de la Tchécoslovaquie socialiste et son indépendance, nous vous adressons nos saluts de camarades.*

Korčula, 21. VIII. 1968

Les participants de l'Ecole d'été.

## UNE DEFAITE QUI ANNONCE LA NOUVELLE ETAPE DU SOCIALISME

*Rudi Supek*

Zagreb

Nous avons commencé à discuter de la révolution, des nouvelles aspirations révolutionnaires, des phénomènes apparus un peu partout cette année en Europe. Cette discussion sur la révolution a été interrompue par la contre-révolution! Interdiction désormais de parler de ces nouvelles possibilités, de ces nouveaux chemins, interdiction, imposée par la force de l'artillerie lourde, au coeur même de l'Europe, dans ce pays frère qu'est pour nous la Tchécoslovaquie! Car cette année 1968, elle ne se sera pas seulement écoulée sous le signe du 150<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Karl Marx, le plus grand théoricien de la révolution socialiste. Elle aura tenté de nous offrir aussi de nouvelles preuves pratiques de ce qu'une révolution socialiste en Europe peut être ou ne pas être, de nous mettre sévèrement en demeure d'interroger notre conscience socialiste.

Les tentatives révolutionnaires ont essuyé une défaite, c'est certain, mais j'ose affirmer qu'il en fut de même pour la contre-révolution. Car il est des défaites révolutionnaires qui équivalent à des victoires, puisqu'elles annoncent les temps nouveaux, puisqu'elles sont le point de départ d'une nouvelle différenciation historique, et en tant que telles, accélèrent le cours de l'histoire, laquelle se décomposait peu à peu dans son immobilité. Les événements de mai, en France, ont révélé une certaine »impuissance de la révolution«, et les événements d'août en Tchécoslovaquie ont révélé déjà, dans une certaine mesure, et continueront à révéler, une certaine impuissance de la contre-révolution. Il s'agit, en effet, du même processus – d'une *polarisation nouvelle des forces révolutionnaires*, et du même problème – *celui d'un nouveau type de socialisme*, adapté aux pays européens développés. En ces jours qui nous ont accablés de tristesse et d'humiliation, en ces jours où tout notre être protestait, nous avons malgré tout pu dire avec espoir et fermeté: nous voilà au seuil d'une nouvelle étape historique qui s'annonce, comme toute étape nouvelle, dans la douleur.

Aujourd'hui, chacun a compris les motifs de l'occupation de la Tchécoslovaquie, et la presse de Moscou ne les cache plus. Les bruits

qui ont couru concernant le »Blitzkrieg« de l'Allemagne de l'Ouest contre la Tchécoslovaquie et l'Allemagne de l'Est, ne furent probablement qu'un élément de l'ordre du jour à l'usage personnel des soldats soviétiques, qui avaient passé la frontière tchécoslovaque. Personne ne parle plus de ce »danger impérialiste«, parce qu'il s'est avéré entre autre que les USA et l'OTAN ne voulaient pas revenir sur la répartition des sphères d'intérêt en Europe, et que l'»ennemi extérieur« était en réalité un »ennemi intérieur«. L'identification de ces »contre-révolutionnaires« donne encore du fil à retordre à la presse du pacte de Varsovie, bien que, curieusement, on signale qu'il y aurait des armes cachées à la Présidence du gouvernement et dans les Hautes écoles du parti! De même, on fait de plus en plus fréquemment allusion aux »contre-révolutionnaires«, en ce qui concerne les postes responsables de l'administration et de l'état. Si l'on avait pu former un gouvernement Quisling, les »contre-révolutionnaires«, ce serait certainement la »clique de Dubček«. Mais il ne reste plus qu'à détacher quelqu'un de l'entourage de Dubček, par exemple Cisarz, Smrkovski, ou des représentants de l'intelligentsia, Oto Sik ou Goldstuecker, selon la logique des luttes de fraction. Il faut attendre le développement de la »normalisation« pour voir qui est »contre-révolutionnaire«, et qui ne l'est pas. Cependant, grâce à la »Pravda« de Moscou, une chose est devenue claire: on reconnaît les »contre-révolutionnaires« à ceci qu'ils considèrent que le type soviétique de socialisme est »mauvais«, et que le type »démocratique et humaniste« que Tchèques et Slovaques appelaient de leurs vœux, est »bon«.

Nous voilà donc au coeur même de ce qui fit l'été de Prague, en cette année de troubles 1968. Déjà on peut affirmer que l'occupation de la Tchécoslovaquie n'a pas obéi à des motifs militaires ou stratégiques, puisque l'impérialisme américain, assez occupé ailleurs par des problèmes insolubles, n'avait pas de raison d'envenimer ses rapports avec l'Union soviétique. L'occupation de la Tchécoslovaquie n'est pas due non plus à une modification du cours général de la politique soviétique mondiale, à un retour à la politique de la »guerre froide«, afin de détruire, par cette démonstration, toute illusion concernant la coexistence pacifique (les diplomates soviétiques se sont dispersés aux quatre coins du monde, dans le but de convaincre chacun qu'il n'était pas question d'un changement de politique, et nous pouvons les croire!). L'occupation de la Tchécoslovaquie a donc des *motivations idéologiques* et ceci veut dire clairement l'évolution interne des pays socialistes! Ces motivations, elles percent au grand jour, de plus en plus, et on pourra en discuter à fond dans tous les mouvements ouvriers européens.

Quelles sont ces raisons idéologiques?

Il s'agit, bien entendu, de luttes concernant la conception du socialisme, le type de socialisme, le type soviétique s'opposant à celui que les Tchécoslovaques ont défini comme »un socialisme humaniste et démocratique« et que nous appellerons, en considérant les tendances du mouvement ouvrier en Europe, socialisme européen. Il s'agit tout simplement d'un type de socialisme dont Lénine affirmait qu'il se

classerait dans un pays d'Europe occidentale ayant fait la révolution, »tout de suite avant la Russie«, en dépit de la primauté de la révolution d'Octobre.

Pourquoi est-ce justement la Tchécoslovaquie qui a été amenée à donner un exemple de ce type de socialisme, après les modifications dans la structure du gouvernement accompagnant l'arrivée de Dubček? Est-ce que le socialisme yougoslave n'a pas largement contribué à cet événement? Il faut avouer que les communistes italiens, grâce au mémorandum de Togliatti, de tous les communistes occidentaux, sont ceux qui ont compris le plus profondément, travaillant à l'approfondir sur le plan théorique, la question de la »voie propre vers le socialisme« dans les conditions de la coexistence pacifique des grandes puissances, pour les pays industriels hautement développés. Le premier point acquis, ce fut que désormais ils n'attendraient jamais passivement qu'une armée étrangère leur importe le socialisme, et le second, qu'il fallait trouver de nouvelles formes de coalition, pour instaurer le pouvoir socialiste. On notera avec intérêt que les communistes italiens ont déclaré ouvertement que pour eux, l'expérience socialiste tchécoslovaque après le mois de janvier »était plus importante que l'expérience yougoslave, parce que la Tchécoslovaquie leur est plus proche«. Cette opinion est partagée par la plupart des représentants des autres partis communistes européens, et nous ne nous attarderons pas ici à examiner si elle est justifiée ou non, de notre point de vue.

Les communistes européens, et la gauche en général, qu'attendaient-ils donc du socialisme tchécoslovaque et de Dubček, son leader? Ce qu'ils en attendaient, il faut bien le dire, s'est exprimé bien plus par des critiques du côté négatif du type soviétique de socialisme, que par une idée claire et nette d'un type européen de socialisme, bien que l'on ait vu apparaître çà et là l'esquisse de nouvelles conceptions. Mais l'essentiel, c'était qu'un pays socialiste que son développement social et économique, que sa culture générale, avaient considérablement rapproché de la majorité des pays d'Europe occidentale; un pays, donc, dont on pouvait espérer qu'il ne souffrirait plus de cette sorte de »primitivisme« qui se manifeste par un décalage constant entre les mots et les actes, par une constante mystification de la conscience sociale par une bureaucratie totalitaire et vaine; l'essentiel, pour ce pays, était qu'on lui permette de créer un socialisme conforme à la vision que Marx en avait, et à la tradition humaniste et démocratique européenne. Nul doute que dans ce processus, l'abandon du type soviétique n'aille de pair avec l'adoption de l'autogestion ouvrière (adaptée aux exigences d'un haut développement industriel), avec la réforme économique dans le sens d'une adaptation de la planification aux exigences du marché (surtout dans le domaine de la consommation massive), et d'une ouverture vers le marché mondial. Mais ce processus de démocratisation s'accompagne également d'un retour à la démocratie, du respect de la démocratie au sens traditionnel, autrement dit, du respect du »droit de l'homme«, qui se manifeste d'abord par le respect de la légalité (»réhabilitation de tous les innocents condamnés«), de la fonctionnalité (»l'homme voulu à la place voulue«), et de la rationalité (»abolition de l'arbitraire des dirigeants«). Ceci afin

que le marché soit dépendant d'un ordre humanitaire, dont le signe extérieur serait l'unité telle que les Tchèques et les Slovaques, l'ont réalisée entre l'intelligentsia humaniste et les cadres politiques, avec l'entrée par la grande porte, au CC du PC tchécoslovaque, du philosophe K. Kosik (par ailleurs membre du conseil de rédaction de Praxis) et du président de la Société des écrivains, L. Goldstuecker. L'union remarquable de la population tchécoslovaque dans sa résistance à l'occupant est le résultat du profond mûrissement des idées dans la lutte contre le dogmatisme et le positivisme staliniens, en quoi l'intelligentsia a joué un rôle décisif. C'est ce mûrissement de la conscience sociale, sur les bases d'une conception humaniste et démocratique du socialisme, qui rend tout à fait impossible le retour à l'ancien régime, quel que soit l'importance attachée par l'«aide fraternelle» à la censure sociale. Soit dit en passant, qu'est-ce que c'est que ces «socialistes sur le chemin du communisme», pour qui la garantie essentielle de l'ordre socialiste est la censure?

Si la gauche européenne a si bien senti le fond du problème tchécoslovaque, c'est partant de l'idée qu'un peuple civilisé ne saurait supporter trop longtemps un régime de type staliniste, le pouvoir monopoliste d'un homme ou d'une clique. Les événements tchécoslovaques sont le résultat d'une évolution naturelle du pays. Et si l'occupation actuelle suscite un tel mécontentement, ce n'est pas seulement parce qu'elle détruit le principe de la «voie propre vers le socialisme», de la possibilité d'un autre type de socialisme européen; c'est aussi parce qu'elle est une violence faite à un peuple, à sa liberté, à sa culture, à son essence historique. Ce qui explique l'unanimité de la résistance et permet d'envisager avec optimisme l'avenir immédiat de la Tchécoslovaquie. Si l'on voulait expliquer en historien le «malentendu» qui sépare communistes soviétiques et communistes tchécoslovaques, le mieux serait de dire que ce malentendu est dû au fait que les uns ont accédé au socialisme à l'issue d'une ère bourgeoise qui a duré cent ans, tandis que les autres ont passé directement du féodalisme au socialisme, sans faire l'expérience de l'époque bourgeoise. (Cette «époque bourgeoise», elle a duré en Union soviétique de février à octobre 1917, et un tel «saut historique» a visiblement profondément marqué la conscience sociale et politique non seulement des hommes ordinaires, mais aussi de l'élite politique). Beaucoup se demandent si une pression systématique par voie de censure et de propagande suffira à faire dévier la Tchécoslovaquie de la voie sur laquelle elle s'est engagée au mois de janvier. Ceux à qui il a été donné d'étudier de près les Tchèques et les Slovaques, et leur développement intellectuel au cours des dix dernières années, savent qu'un retour en arrière est impossible. Je n'en donnerai qu'une seule preuve.

J'ai assisté au premier Congrès des sociologues tchécoslovaques à Bedrichovo, en novembre 1966, à une époque donc où le régime de Novotny paraissait solide. Deux choses m'avaient frappé: d'abord, le nombre des participants tchécoslovaques (plus de mille); ensuite, l'esprit qui fut celui de la réunion, des rapports et des discussions. Beaucoup de participants travaillaient dans le vaste réseau de ce que l'on appelle les «chaires de communisme scientifique». Inutile de souligner

qu'il s'agit là d'un des leviers essentiels de l'éducation idéologique des jeunes. Me souvenant de nos expériences yougoslaves, je m'attendais à des passes d'armes entre sociologues plutôt dogmatiques (recrutés par les forces politico-bureaucratiques), et sociologues tournés depuis quelques temps vers le marxisme créateur et la sociologie moderne. Rien de tout cela! Au contraire, les représentants des »chaires de communisme scientifique« firent du dogmatisme la critique la plus énergique, et au cours d'une session particulière, consacré aux rapports entre la sociologie et le marxisme, c'est au représentant yougoslave qu'ils ont demandé de prononcé la parole de clôture, non aux Soviétiques. J'explique tous ces phénomènes par le degré de culture des peuples tchécoslovaques, par l'absence de ce »primitivisme« que nous connaissons si bien, et qui permet la sélection négative des cadres.

Ici, une remarque concernant le développement de la conscience marxiste et socialiste de l'intelligentsia tchécoslovaque: tous ceux qui cherchent dans des tendances nationalistes la cause de la résistance des Tchèques et des Slovaques font erreur: *cette résistance est un effet du développement de la conscience marxiste et socialiste.* Conscience qui d'ailleurs, depuis longtemps, est sortie de l'ornière du dogmatisme et du positivisme stalinien! La Tchécoslovaquie, c'est un pays où avant l'occupation, les philosophes et sociologues yougoslaves se sentaient mieux que partout ailleurs, et même mieux que chez eux, un pays où ils étaient traduits et estimés, où ils pouvaient travailler fraternellement à édifier un socialisme »au visage de l'homme«!

Je voudrais souligner encore un point. Le socialisme tchécoslovaque, après janvier, dans les cercles de gauche mais aussi dans les cercles libéraux d'Europe occidentale, on le considérait comme l'un des facteurs de l'union politique, économique et culturelle de l'Europe, comme l'unique perspective à envisager en face d'une politique des blocs qui entend perpétuer la division de l'Europe. Les intellectuels tchécoslovaques ont très bien compris ce rôle et commencé à travailler énergiquement dans ce sens. C'est probablement aussi l'une des grandes raisons du mécontentement provoqué par l'occupation soviétique, car même un homme qui n'est ni communiste ni socialiste, mais seulement partisan de la paix et de l'entente entre les peuples européens, un homme possédant l'esprit d'un »bon européen«, a vécu la tragédie tchécoslovaque aussi comme une tragédie européenne, comme la tragédie d'une mission humaniste et démocratique dans le monde. Cependant, la condamnation de l'occupation soviétique par tous les partis ouvriers européens, pour la première fois unanimes, prouve bien que nous nous trouvons au seuil du socialisme européen. Les forces sur lesquelles commence à s'édifier un type européen de socialisme, pour la première fois, ont pris nettement conscience de ce qu'elles ne veulent pas, d'où il leur sera facile de déduire ce qu'elles veulent: une forme nouvelle de conscience et d'action, avec pour but la construction du socialisme européen, d'un socialisme répondant aux besoins des hommes dans des pays développés au point de vue industriel, social et culturel.

## MARGINALIEN ÜBER TSCHECHOSLOWAKEI UND ÜBER NEUE TENDENZEN IM SOZIALISMUS

*Danko Grlić*

Zagreb

Nie war es schwieriger als heute, über das Thema »Neue Tendenzen im Sozialismus« zu sprechen. Die Schwierigkeit ist jedoch nicht nur durch die tragischen Ereignisse der jüngsten Zeit bedingt, deren Zeugen wir waren, auch nicht durch die Tatsache, daß das Neue, das sich als andauernde progressive Tendenz bis vor kurzem immer deutlicher am politischen Horizont abzeichnete, jetzt so kraß unterbunden wurde, so daß es- anscheinend-dankbarer und angemessener erschiene, über die alten statt über die neuen Tendenzen im Sozialismus zu sprechen. Schwierig ist est auch, eine adäquate Bestimmung für den Begriff »Sozialismus« zu finden, da offensichtlich mit diesem Begriff – besonders in der letzten Zeit – so divergente, miteinander völlig unvereinbare Dinge verbunden werden, daß es fast sinnlos geworden ist, über den Sozialismus im allgemeinen zu sprechen, ohne vorher präzisiert zu haben, an welchen Sozialismus man eigentlich insbesondere denkt. Eine weitere Schwierigkeit könnte darin liegen, daß hier jemand über neue Tendenzen im Sozialismus spricht, der von Hause aus Philosoph ist. Denn wenn es sich um ein solches Problem, anscheinend um eine äußerst praktisch-politische Thematik handelt, meint man, der Philosoph, der in seine Abstraktionen eingespinnen ist und der in der Vorstellung vieler Politiker nichts als müßige Spekulationen anstellt, der angeblich nie imstande war, die tieferschürfenden Gesetzmäßigkeit der Politik zu verstehen, dieser Philosoph sei am wenigsten dazu berufen, etwas zu diesem Thema beizutragen. Man könnte schon fast einen ganzen Vortrag allein darüber halten, wie viele und welche Schwierigkeiten oder Pseudoschwierigkeiten in dem gesetzten Thema enthalten sind und was alles bereinigt werden müßte, um dieses Thema überhaupt angehen zu können. Dann würde man jenen Philosophen gleichen – und es gibt derer gar nicht so wenige – die nur über die Voraussetzungen eines Themas sprechen, ohne je ein Wort zum Thema selbst zu sagen, wie Musiker die kein Konzert zustande bringen, sondern nur ewig ihre Instrumente stimmen.

Wir wollen aber wenigstens die letztgenannte Schwierigkeit zu lösen versuchen, nämlich die Frage der Kompetenz des Philosophen, über Politik zu sprechen. Kurz und bündig, ich bin der Meinung, daß nicht ausschließlich der Tischler das Recht hat, über einen Tisch zu sprechen, daß zumindest auch derjenige ein Recht auf Kritik hat, der diesen Tisch in seiner Wohnung benutzen wird. Schließlich dringt die Politik bis in unsere Heime vor, und oft kommt sie uns auch ein wenig zu nahe – so daß wir aufgrund dessen vielleicht auch das Recht haben, etwas über diese Politik zu sagen. Letzten Endes muß nicht jedes Wort, das über Politik ausgesprochen wird, eo ipso politisch sein, wie auch nicht jeder politische Ausspruch nur der Politik gilt. In diesem Sinne wäre es mehr als absurd, vor dem unablässigen Druck jener Politiker zu kapitulieren, die sich in alles und jedes einmischen, die über alles ein gültiges Urteil abgeben und zugleich »ihr« Gebiet als ein nur ihnen vorbehaltenes, unantastbares Tabu beanspruchen.

Wir wollen also versuchen, möglichst wenig über politische Aspekte von ausschließlich politischen (und das bedeutet nach Marx zugleich entfremdeten, ideologischen) Standpunkten zu sprechen, um bis zu den Wurzeln, bis zum Kern einiger essentiell neuer Erscheinungen und Tendenzen vorzudringen, die sich in jüngster Zeit im Sozialismus gezeigt haben. Ich möchte mit einem ganz konkreten Vergleich beginnen, der vielleicht auf den ersten Blick nicht mit unserem Thema in Verbindung zu bringen ist, der Sie aber hoffentlich von der Angst befreien wird, daß ich als Philosoph allzu abstrakt sprechen würde.

Genosse Bacilek – tschechoslowakischer Minister für nationale Sicherheit im Nowotni-Regime – antwortete einmal als er als freier Bürger vor der Okkupation in der Tschechoslowakei lebte, auf die Frage der Journalisten nach seinem Anteil an früher stattgefundenen Exekutionen vieler unschuldiger Menschen Folgendes:

»Ich vertrat die These, daß ein Parteibeschuß das höchste Gesetz ist. Auf der Landeskonferenz im Jahre 1952 habe ich gesagt, daß über die Frage, wer schuldig ist und wer nicht, die Partei entscheiden soll. Auf diese Weise kleidete ich den wirklichen Stand der Dinge nur in entsprechende Worte . . . . . Ich hätte diesen Berg von Verantwortung nicht allein tragen können, diese Kraft besitze ich nicht. Übrigens, warum sollte ich alle Sünden dieser Welt auf mich nehmen, jeder soll selbst die Suppe auslöffeln, die er sich eingebrockt hat. Von Gottwald wird gesagt, er sei unter Druck gesetzt worden. Habe denn ich nicht unter Druck gehandelt? Habe denn ich als Minister für Sicherheit nicht unter noch größerem Druck gestanden . . . . . Übrigens habe ich nur der Partei gehorcht.«

Adolf Eichmann sagte in Jerusalem am 22. April 1961 vor Gericht Folgendes aus: »Während meines ganzen Lebens war ich an Gehorsam gewöhnt, von der frühesten Kindheit bis zum 8. Mai 1945; an einen Gehorsam, der sich während meiner Jahre bei der SS zu einem tödlichen, bedingungslosen Gehorsam gesteigert hat. . . . . Ich habe in jeder Hinsicht und bis zum Ende immer nur der Partei gehorcht.«



Diese beiden Zitate führe ich an, ohne Rücksicht auf die andersartige Verhältnisse, auf den Grad der Verantwortung und auf die Schwere des Verbrechens dieser beiden Menschen, weil eigentlich beide Äußerungen von ein und demselben Standpunkt aus gemacht wurden, den man vielleicht folgendermaßen formulieren könnte: Meine eventuelle Verantwortung liegt nur in meinem besonderen, individuellen Anteil an den Verbrechen, in dem, was ich aus eigenem Antrieb getan habe, und nicht in dem, was ich unter Druck getan habe oder als gehorsames Mitglied einer Organisation, eines Apparates, einer Maschinerie, die zwar Persönlichkeiten zermalmt und massakriert hat, die aber eigentlich auch mich zermalmte. Dabei drängt sich aber sofort eine ganz einfache Frage auf: wer bildet denn diese Maschinerie, etwa nur ein einziger Mensch, der an der Spitze steht, oder ist sie als Produkt irgendwelcher unerklärlicher und nicht zu erkennender Umstände einfach gegeben, so daß wir alle, wie es Bacilek ausgedrückt hat, nur diesen wirklichen Stand der Dinge ausdrücken? Oder aber wird dieser Apparat von jenen unpersönlichen Leuten ermöglicht, gebildet und gefestigt, die nur das widerspiegeln, was ist, diese Nullen, die selbst nichts darstellen, die aber in der Masse plötzlich den Mechanismus einer erschreckend machtvollen, hierarchisch fixierten Organisation, einer absoluten Macht, einer höchsten Autorität für alle Entscheidungen bilden und entwickeln. Ein guter Vater, ein zärtlicher Gatte, ein Mensch, der von sich aus keiner Fliege etwas zuleide tun würde, wird über Nacht – als Mitglied einer Organisation – zu einem Roboter, der kaltblütig, ohne das geringste Schuldgefühl unzählige Menschen in den Tod schickt. Ist andererseits ein Verbrecher als gehorsames Mitglied einer Gangsterbande weniger verbrecherisch? Ist die Gefahr für die Gesellschaft geringer, wenn es sich um organisierten Terror handelt als bei individuell-kriminellen Handlungen Einzelner? Ich glaube, daß gerade in der Tatsache, daß man sich auch noch in unserem Jahrhundert als Persönlichkeit (Bacilek gibt zu, keine Persönlichkeit zu sein, es geht ihm die Kraft dafür ab) nur in sehr geringem Ausmaß dieser Walze, dieser Organisation widersetzt, diesen heiligen Befehlen von oben, an denen man nicht zweifeln darf und die einem deshalb angeblich die Verantwortung abnehmen – daß gerade darin die Wurzeln eines monströsen, allgemeinen, organisierten und institutionalisierten Verbrechens zu suchen sind. Die Gefahren, die aus der Geisteshaltung eines Kadavergehorsams hervorgehen, sind, wie ersichtlich ist, nicht mit dem Sieg über den Faschismus ausgerottet. Für einen wirklichen, humanistischen Sozialismus kämpfen – für dessen Verwirklichung es meiner Meinung nach gerade in der Tschechoslowakei einige grundlegende Voraussetzungen gegeben hat, und es gibt, im Prinzip selbstverständlich, auch bei uns Chancen für eine solche progressive Entwicklung – dafür d. h. für neue Tendenzen im Sozialismus kämpfen, bedeutet meiner Meinung nach zugleich gegen diese Atmosphäre des blinden Gehorsams, gegen diese persönliche Unverantwortlichkeit kämpfen, wenn man als Gruppe oder nach Direktiven einer Verfehlung schuldig wurde, das bedeutet für die volle Verantwortlichkeit und die Wiederherstellung der Individualität kämpfen, das bedeutet solche Lebensbedingungen schaffen, in denen es dem Menschen

möglich wäre als autonome und nicht heteronome Persönlichkeit seine Taten in dem Bewußtsein der eigenen, menschlichen Entscheidungsfreiheit zu vollbringen.

Daraus ergibt sich, daß niemand anderem die Verantwortung für diese meine Worte aufgebürdet werden kann, am wenigsten meinem Land oder ihren politischen Führern, noch den jugoslawischen oder kroatischen Philosophen, ja nicht einmal meinen intimsten Freunden um die Zeitschrift *Praxis*, sondern einzig und allein mir selbst. Das muß – nebenbei gesagt – leider ausdrücklich betont werden, obwohl es klar ist, daß die Verantwortung für meine Worte nicht meine Tante tragen kann. Das muß betont werden, weil es – wie Ihnen bekannt sein dürfte, möglich geworden ist, alles als Konterrevolution abzustempeln, die in einer auf Panzer gestützten Revolution erstickt werden soll. Falls meine Äußerungen also konterrevolutionär sein sollten, und wenn das, was die Russen praktizieren, eine Revolution ist, dann bin ich in der Tat ein Konterrevolutionär – dann sollte man nur mich zum Schweigen bringen und niemand anderen.

Aber wir wollen zum Thema Tschechoslowakei zurückkehren; denn, wenn man von neuen Tendenzen im Sozialismus spricht, kann dieses Thema nicht umgangen werden. Oft wird die Tschechoslowakei in bester Absicht mit den Argumenten verteidigt, daß sie ein kleines Land sei, daß ihre Streitkräfte im Vergleich zu den Großmächten unbedeutend seien, daß sie nie jemanden bedroht habe, und warum haben sie dann also – auf diese Weise wird meistens die moralische Verurteilung formuliert – die fünf Mächte (fünf unmoralische, böse, verdorbene Mächte) angegriffen; denn schließlich habe die Tschechoslowakei doch keine größere strategische Bedeutung, sie sei doch unschuldig, sie hätte in Frieden leben und ihre eigenen Probleme ohne jede fremde Einmischung lösen können, sie hätte ihren eigenen Weg gefunden, der letztlich zu demselben Ziel führt, das sich auch die fünf Besatzungsmächte gesetzt haben. Im Gegensatz zu dieser scheinbar gerechtfertigten moralischen Verurteilung würde ich sagen, daß im wesentlichen, in den Grundlagen diese These unwahr, ja sogar scheinheilig ist. Es ist nämlich nicht wahr – wenn es auch so manchem paradox erscheinen mag – daß die Tschechoslowakei, obwohl ein kleines Land, niemanden bedroht hat. Durch ihren ganzen Aufbau, durch ihre ganze Ausrichtung, durch die in der Tat wirklich sozialistischen und humanen Kräfte, die jahrelang verschüttet waren, nun aber zu neuem Leben erwachten, dadurch, daß sie so plausibel und eigentlich zum ersten Mal eben durch ihr Beispiel zu beweisen begannen, daß eine Ehe zwischen Sozialismus und Demokratie keine Mesalliance ist, sondern daß sie sich entwickeln kann, ohne einem der Ehepartner irgendeinen Schaden zuzufügen, dadurch hat die Tschechoslowakei wirklich jene Länder oder besser gesagt die Führer jener Länder bedroht, die den Sozialismus sowohl sich selbst als auch dem eigenen Volke als ein unablässiges, hartnäckiges Bescheiden aller schöpferischen Kräfte des Volkes und des einzelnen darstellen, als eine graue Eintönigkeit der Herrschaft bürokratischer Alleswisser, als ein System, in dem die Polizei zu entscheiden hat, was ideologisch oder philosophisch richtig

oder literarisch wertvoll ist, als eine Kaserne und ein ewiges Sklaventum, als eine Selbstkasteiung in der Gegenwart für eine angeblich bessere, leuchtendere und freiere Zukunft.

Die Besatzungsmächte wiederholen unermüdlich im Chor: die Konterrevolution in der Tschechoslowakei habe die Revolution in Gefahr gebracht. In Wirklichkeit ist gerade das Gegenteil der Fall. Die wahre, permanente, humane Revolution hat die bürokratische Konterrevolution bedroht, die schon seit Jahren in den Ländern des sogenannten Ostblocks ihr Zepter hochhält. Denn vieles, was sich dort im Namen der Revolution, des Sozialismus und auch in Marx' Namen ereignet, ist meilenweit nicht nur von Marx, dem Sozialismus oder irgendeiner Revolution entfernt, sondern auch von allen bedeutenderen vormaligen Ideen, den demokratischen vorsozialistischen Gesellschaftsformen oder bedeutenderen revolutionären Bewegungen im Laufe der Geschichte. Das ist ein Stagnieren in hierarchisch eingefrorenen und versteinerten, fast feudalen Herrschaftsformen einer bürokratischen Kaste, die sich mit Hilfe typischer konterrevolutionärer Mittel verteidigt und am Leben erhält: durch Polizeiterrör, Lügen, ständige Verbote jedes etwas kühneren und freieren Wortes, durch internationale militärische Interventionen a la »Heilige Allianz«, dadurch, daß dem eigenen Volk Scheuklappen angelegt werden.

Daß sich durch das tschechoslowakische Beispiel wirklich jemand bedroht fühlte, zeigt die militärische Intervention am deutlichsten. Die Niederlage der Tschechoslowakei ist eigentlich der beste Beweis für den siegreichen Vormarsch der Ideen, die sie inauguriert hat. Hätte die russische Regierung sonst riskiert, sich wegen eines kleinen Landes derart vor der ganzen Welt zu kompromittieren, wenn sie nicht genau gefühlt hätte, daß das tschechoslowakische Beispiel in einer Reihe von Ostblockstaaten Schule machen könnte und vielleicht auch – für den Augenblick zumindest unter den Intellektuellen – sogar im eigenen Hause. Die panische Angst vor dem Neuen führte folgerichtig zu Panzern als dem einzigen Argument gegen einen humanen demokratischen Sozialismus.

Zugleich darf man aber auch nicht vergessen, daß der Prozeß in der Tschechoslowakei auch den anderen, den rechtsorientierten Bewegungen in der Welt nicht sehr willkommen sein konnte. Denn die Tschechoslowakei wurde zu einem immer deutlicheren Beispiel nicht nur der Demokratisierung, sondern auch dafür, daß diese Demokratisierung mit einem wirklichen *Sozialismus* gekoppelt sein kann. So wurde die oft gebrauchte und mißbrauchte Vorstellung der konservativen Kräfte, der Sozialismus wäre dem Totalitarismus, dem Terror, der Vernichtung alles Individuellen gleichzusetzen, und der Marxismus wäre die ideologische Apologie eines unmenschlichen Zustandes, diese Vorstellung, die jeder drittklassige Journalist hätte widerlegen und dem Spott preisgeben können, wurde durch das tschechoslowakische Experiment zumindest sehr stark ins Wanken gebracht. Dadurch wurde es so gut wie unmöglich, den dogmatisch-stalinistischen und den schöpferisch-humanen Marxismus in einen Topf zu werfen. Es wurde plausibel, daß hier nicht mehr einige unwesentlichen Unterschiede am Werk sind, sondern diametral entge-

gegensetzte Standpunkte, ebenso wie der tschechoslowakische Versuch nicht bloß eine liberalere oder gar gemilderte Variante des moskauer Konzepts war, sondern ein radikaler Bruch mit einer Praxis, die sogar die Idee des Sozialismus veruntreut und ihr so schwer geschadet hat. Gegen einen solchen Bruch, der sogar ohne Waffengebrauch und zwar innerhalb des sozialistischen Lagers durchgesetzt wurde, gegen dieses neue menschliche Engagement anzukämpfen, das ganz neue Horizonte erschloß, intellektuelle Kräfte wachrüttelte, die Massen befreite, den Mythos von der Unmöglichkeit, in die politische Wirklichkeit einzugreifen, zerstörte, einen wirklich demokratischen Dialog einführte, und alles das im Namen einer sozialistischen Perspektive verwirklichte – gegen all das war von rechtsradikalen Positionen nicht mehr so leicht anzukämpfen. Die urreaktionären Kräfte in der Welt – man braucht nur an von Tadden zu erinnern – begrüßen deshalb die Okkupation der Tschechoslowakei. Aber auch andere, diejenigen von der sogenannten gemäßigten Rechten lachen sich zufrieden ins Fäustchen, nur weniger sichtbar, mehr für sich, um sich nicht allzusehr zu kompromittieren. Und zwar nicht nur deshalb – wie oft von einer politischen Plattform über diese politische Situation gedacht wird – weil dadurch die militärische Neubelebung einer imperialistischen, militaristischen und revanchistischen Ambition, auf die schon seit geraumer Zeit viele Generäle in und ohne Uniform gewartet haben, ermöglicht wäre, sondern vor allem deswegen, weil dadurch ein gefährlicher Herd verschütet ist, etwas, was eine unwiderstehliche Anziehungskraft auszuüben begonnen hatte, was ein Leben in Freiheit, und zwar der Freiheit im Sozialismus zu leben begonnen hat. Es ist deshalb charakteristisch, daß sich viele konservativen Kräfte sehr bald damit abgefunden haben, daß die Tschechoslowakei zur Interessensphäre der UdSSR gehört und daß man sich in ihre häuslichen, familiären Angelegenheiten besser nicht einmischen soll. Man brauchte sich nur anzuschauen, wie bei dem neulich stattgefundenen Philosophenkongreß in Wien die konservativsten Philosophenkreise sehr schnell mit der zahlreichen sowjetischen Delegation von Klugrednern übereinkam, daß man die Frage der Tschechoslowakei besser überhaupt nicht behandeln sollte, weil das – so die einen und die anderen – angeblich eine Politisierung der Philosophie bedeuten würde. So zeigte es sich, daß die Tschechoslowakei allen ein Dorn im Auge war, obwohl sie von einigen zu eigenen propagandistischen Zwecken mit scheinbar gegensätzlichen Vorzeichen benutzt worden war. Das taten sowohl die links- als auch die rechtsorientierten Mächtigen der Weltpolitik, indem sie immer wieder auf ihre »prinzipiellen« Standpunkte hinwiesen. Es hat sich jedoch gezeigt, daß sich die Macht dieser Mächtigen nicht auf wesentlich verschiedenen geistigen und gesellschaftswirklichen Strukturen gründet, und daß im Grunde genommen, wenn es sich beispielsweise um einen Durchbruch zu etwas wirklich Neuem handelt, ihre Ähnlichkeiten größer sind als ihre Unterschiede.

Das sind jedoch alles äußere, erscheinungsmäßige Manifestationen eines tieferliegenden Prozesses, der im Schoße unserer weltgeschichtlichen Situation im Entstehen begriffen ist und der durch einige

völlig neue, bislang unbekannte Durchbrüche charakterisiert wird, die allmählich aber hartnäckig ins Bewußtsein und die reale Wirklichkeit des heutigen Europäers eindringen.

Wenn man nämlich über neue Tendenzen im Sozialismus spricht, muß betont werden, daß sie im Schoß der ganzen Welt erscheinen und nicht nur in sozialistischen oder sogenannten sozialistischen Ländern. Diese neuen Tendenzen charakterisieren einen allgemeinen Entwicklungsstand der bewußten Aktion, die nicht mehr von der Meinung beherrscht wird, der Sozialismus wäre nur ein Provisorium, ein Übergangsstadium der Gesellschaft, eine Etape, die uns auf einem dornenbesäten aber sicheren Weg in das Land des Wohlstandes, in den konfliktfreien Kommunismus führte. Es ist nämlich klar geworden, daß es das gelobte Land nicht gibt, daß es das Reich des Humanismus auch nicht geben wird, wenn wir untätig darauf warten und wenn wir nicht heute schon, hier, durch unser humanes Wirken dieses Reich verwirklichen. Der ganze menschliche Gehalt dessen, »wie« und »warum« wir heute wirken, ist für den Gehalt und den Sinn der Zukunft wesentlich und konstitutiv. Von nirgendwoher wird uns diese Zukunft geschenkt werden, niemand wird sie verwirklichen können, wenn wir nicht heute schon für sie am Werk sind und wenn die Verantwortung für das Morgen nicht wir selbst übernehmen. Die Freiheit von morgen kann also nicht heute mit Hilfe von Polizeimethoden gesichert werden, durch das jetzige Umwandeln von Menschen in Maschinen können nicht die autonomen Persönlichkeiten von morgen herangebildet werden, durch die Vermehrung von Kasernen in der ganzen Welt kann nicht die volle, durch nichts eingeengte Entwicklung der Gesellschaft gesichert werden. Diese Legende von dem Morgen, um dessentwillen wir heute alle Mühsale ertragen müssen, ist zerstört. Im Bewußtsein des Menschen dringt – nach den bitteren Erfahrungen, wie sogenannte humane Programme in Taten umgesetzt werden – immer mehr die Überzeugung durch, daß die Mittel nicht anders sind als das Ziel und daß wir eben eine solche Zukunft haben werden, wie wir sie jetzt schon bauen. Demgemäß ist meiner Meinung nach die Vorstellung, daß beispielsweise sowohl die fünf Länder als auch die Tschechoslowakei das gleiche Ziel angestrebt hätten, falsch. Ein dogmatisches Konzept vom Sozialismus führt zwangsläufig zu einem ebensolchen Konzept vom Kommunismus (oder vielleicht sogar zu einem noch schlimmeren, das heißt zu einer vollkommeneren, besser organisierten, bürokratisch verfeinerten Gleichschaltung). Die humane demokratisch-schöpferische Auffassung des Sozialismus hingegen führt zu einer gleichen oder noch demokratischeren neuen Gesellschaft.

•

Wir wollen aber auf den Boden der Wirklichkeit zurückkehren, der Wirklichkeit in unserem Lande, sowie zu dem Drama, das sich in der Tschechoslowakei abspielt und das vielleicht das größte Drama in der Geschichte des Sozialismus ist. Das jugoslawische Beispiel aus dem Jahre 1948 hat ein Programm eingeleitet, das heute im Prinzip – ich sage im Prinzip, weil ich mich meinem eigenen Lande ge-

genüber nicht unkritisch verhalten möchte – als ein neuer Sozialismus im Rahmen der Selbstverwaltung durchgeführt wird. Dieses Programm enthält in seinen Fundamenten, ohne Rücksicht auf alle Schwankungen, auf momentane Rückschläge und Hemmnisse, auch die ideelle Vision und die wirkliche Realität des humanen, freien, schöpferischen Sozialismus. Zweifellos sind bei uns – ich und meine Freunde aus der Zeitschrift *Praxis* haben nicht den mindesten Grund das irgendwie beschönigen zu wollen – große Fehler aufgrund der Kurzsichtigkeit bestimmter Menschen gemacht worden, so daß der Kampf gegen den Dogmatismus in bestimmten Abschnitten unserer alltäglichen politischen oder politisch sein sollenden Praxis sogar mit dem Namen »Obsession« belegt wurde. Versuche der Kritik wurden häufig auch bei uns in mehr oder weniger offiziellen Presseorganen als »militanter Antikommunismus« gebrandmarkt, und man konnte in Zeitungen nachlesen, daß »die Erfahrungen der Arbeiterbewegung« zeigen würde, »daß die Kritik am Stalinismus zur Desorientierung, zur Einbuße der Perspektive und zum Verlust des Glaubens an den Sozialismus« führen könne, ja daß sie sogar in den »professionellen Antikommunismus« führe. Es wäre sinnlos – da man in die Zukunft blicken muß und nicht ständig und ununterbrochen in die Vergangenheit, sich in eine Polemik mit diesen absurden Stellungnahme einzulassen, weil es klar ist, daß internationale (und im Falle Ranković auch unsere eigene) Erfahrungen bewiesen haben, daß gerade das Gegenteil der Fall ist: daß die Aussöhnung mit den Konzeptionen des Stalinismus und nicht eine genügend klare und scharfe Kritik am Stalinismus – der gar kein Phantom und keine Obsession ist, sondern noch immer tiefe Wurzeln hat – zur völligen »Desorientierung«, zur Kompromittierung des Sozialismus und dadurch selbstverständlich auch zum »Antikommunismus« führen. Denn eine bessere Antipropaganda gegen den Kommunismus als es in den letzten Monaten beispielsweise die Russen gemacht haben, kann man sich überhaupt nicht denken. Aber alle diese unseren – um sie so zu benennen – Abweichungen, das Unverständnis und die Mißstimmigkeiten – die zum Beispiel auch bei einer bestimmten Anzahl von Politikern als Unverständnis für die grundlegenden progressiven Intentionen der Studentenbewegung bei uns zum Ausdruck kamen – die uns aber nicht verwundern sollen weil es sich um ein Land handelt, in dem die Einstimmigkeit immer weniger als Haupttugend angesehen wird – ich wiederhole, all das ist vielleicht nicht wesentlich für die wirkliche Dimension eines positiven Prozesses, der seit 1948 (und eigentlich schon während des revolutionären Befreiungskampfes) am Werk ist und der zweifelsohne durch seine ausgesprochen fortschrittlichen Intentionen historische Bedeutung für den Sozialismus im allgemeinen hat. Es ist fraglich – diese Frage wird man vielleicht erst später aus einem größeren historischen Abstand beurteilen können, ob und in welchem Maße es zu den Ereignissen in Ungarn und dann auch in der Tschechoslowakei gekommen wäre, wenn Jugoslawien – durch das Zusammentreffen verschiedener Umstände nicht ein Beispiel gegeben hätte, daß die bei uns in mehr oder minderem Maße genutzte Möglichkeit besteht – den Sozialismus ohne jegliches Patronat von außen zu entwickeln. Es gibt keine Zweifel, daß

Jugoslawien in dieser Hinsicht eine Pionierrolle gespielt hat; die Tschechoslowakei hatte bestimmt – ohne Rücksicht darauf, daß dort die innere, humane Revolution vielleicht mehr als bei uns an eine bestimmte Bewegung von Intellektuellen, Schriftstellern, Philosophen und Studenten gebunden war und deshalb andere Formen angenommen hat – die Tschechoslowakei hatte, bewußt oder unbewußt, diese Möglichkeit, die das jugoslawische Experiment inauguriert hat, als eine Möglichkeit vor Augen gehabt. Es ist eine andere Frage, ob und in welchem Maße in diesem Fall der Schüler den Lehrer übertrifft hat, es ist eine andere Frage, zu welchen Ergebnissen die Prozesse in der Tschechoslowakei geführt hätten, und ob nicht vielleicht die Tatsache, daß sie gleich zu Beginn so grob vereitelt wurden, unsere Begeisterung und unsere optimistische Beurteilung beflügelt haben. Man muß trotz allem zugeben, daß der allgemeine Rahmen, der 1948 in Jugoslawien gesteckt wurde, auf eine bestimmte Weise den äußeren Umstand bildete, jenen realen Raum, in den der Sozialismus gestellt wurde, der wirklich etwas Neues wollte, etwas wesentlich Anderes als das, was man jahrzehntlang unter diesem Begriff verstand. Das ist ein positiver Einfluß, ein positives »Einmischen« in die Angelegenheiten anderer Länder.

Wenn wir schon bei diesem Begriff sind, möchte ich nebenbei erwähnen, daß ich die in der alltäglich-politischen Praxis so oft gebrauchten Worte von der Schädlichkeit der Einmischung in die Angelegenheiten eines anderen Landes, eigentlich, im wesentlichen, im Prinzip – obwohl das so manche schockierend finden werden – für unrichtig, verfehlt und nichtmarxistisch halte. Dieses Motto der alltäglichen politischen Praxis, von dem man in der letzten Zeit so oft liest, kann zwar als allgemein anerkannte Norm bei internationalen Geschehen dienen, und zwar für eine bestimmte innere Sicherstellung der eigenen progressiven Entwicklung, für das Nichtaufzwängen fremder Konzeptionen, und könnte in diesem Sinne vielleicht auch einige positive und reale Korrelate haben. Es kann aber auch – und das hat es in diesem Sinne bereits getan – einer im Wesentlichen reaktionären Praxis dienen, daß man nämlich im eigenen Hause, in der eigenen Interessenssphäre alles machen kann, daß die Aufrechterhaltung eines nichthumanen Zustandes erlaubt ist, wobei niemand das Recht hat, sich einzumischen. Haben wir beispielsweise kein Recht, uns in die »inneren Angelegenheiten« von Rhodesien, Bifra, der südafrikanischen Union und jetzt auch der Tschechoslowakei einzumischen? Ich bin der Meinung, daß der Sozialismus und auch der philosophische Marxismus im Prinzip berufen sind, sich in die sogenannten fremden Angelegenheiten »einzumischen«, daß sie sich ohne jegliche Doppelzüngigkeit und unaufrichtige Bescheidenheit aktiv für ein wirkliches Inizieren humaner und revolutionärer Bewegungen einsetzen sollten, daß sie jene furchtbaren Methoden der Unterdrückung der menschlichen Würde, die sich in der Welt unter dem Deckmäntelchen und im Namen des Sozialismus ereignen, enthüllen sollten, aber auch jenes nichthumane, technifizierte und standardisierte Entwicklungsschema im Westen, das so oft ein Manipulieren der Menschen ja auch ganzer Völker gestattet.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Gären im Westen gar nicht so grundlegend von den neuen Tendenzen im Osten, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Die Welt ist einheitlicher geworden, als sie es je war. Die Studentenbewegungen haben zwar nicht – was übrigens zum Teil der zu kurzen Dauer des tschechoslowakischen Experiments zuzuschreiben ist – die Namen Dubčeks oder vielleicht mit noch mehr Berechtigung die von Cisař und Šik auf ihre Standarten geschrieben, sondern manchmal diejenigen von Che Guevara oder sogar Mao. Das heißt aber nicht, daß sie objektiv nicht auf dem Plan des nichtinstitutionalisierten, freien Sozialismus, ja auch des Sozialismus der Selbstverwaltung gewirkt haben, eines Sozialismus, der es nicht gestattet wird, daß die Menschen zu Marionetten und Schachfiguren höherer Mächte werden, ob sie nun Gott oder Partei genannt werden. Ist denn nicht die ganze Tschechoslowakei zur außerparlamentarischen Opposition geworden, zum Teil schon früher (man muß sich nur an die hervorragenden Thesen aus den Zweitausend Worten erinnern), ganz besonders aber nach der Okkupation? Zu einer Opposition, die ohne Organisation, ohne Parlamentsbeschlüsse Namensschilder in den Straßen entfernt und Parolen von der – SR malt, die die Okkupanten allgemeinem Spott aussetzt, die Menschen vor Verhaftungen versteckt?

Obwohl es tief-tragisch ist – hat das tschechoslowakische Beispiel auch seine hellen Seiten. Es kann nicht mehr aus der Geschichte fortgeleugnet werden. Eduard Goldstücker, der Vorsitzende des tschechoslowakischen Schriftstellerverbandes, hat unmittelbar vor der Okkupation der Tschechoslowakei gesagt: »Selbst wenn uns ein Erdbeben verschlänge, würde unser Experiment für die ganze demokratische Linke seine Bedeutung behalten.« Das Erdbeben hat in der Tat stattgefunden. Und dennoch, es gibt keine Macht, die das Geschehene ungeschehen machen könnte, nicht einmal die Allmacht. Im Vergleich mit dieser anscheinend so bescheidenen, aber dennoch so großen Erfahrung des Prager Frühlings, bilden die Panzer eine furchtbare, lärmende, unmenschliche, vielleicht auch langanhaltende, aber für den Kern der historischen Bewegung doch unwesentliche Episode. Die humane Idee ist stärker als jede Waffe, sie muß früher oder später auch in denjenigen eindringen, der heute noch die Waffe auf den Menschen gerichtet hält. Vielleicht werden wir noch lange darauf warten müssen, aber der Mensch, der letzten Endes auch der Schöpfer der Waffen ist, muß die Maschine besiegen.

Hoffnung brauchen wir jetzt mehr denn je. Gerade diese Unentbehrlichkeit nimmt der Hoffnung den abstrakten illusionistischen Charakter und verwandelt sie in eine realere Wirklichkeit als es dieser ganze sogenannte reale, furchtbare, tote, kaffasche Alltag ist.



## A L'OCCASION DES CRITIQUES LES PLUS RECENTES ADRESSEES A »PRAXIS«

Depuis longtemps aucune revue n'avait essayé autant de critiques, d'accusations et d'insultes que la nôtre ces derniers temps. Il semble qu'il faille trouver d'urgence un »vrai coupable« pour tous les ennuis, difficultés, problèmes irrésolus de notre société au cours des dernières années. Il est difficile de se défaire de l'impression que les agitations d'étudiants au moins de ce côté-là, ont servi de prétexte pour mettre en lumière »le vieux responsable de tout« : la revue »Praxis«, ceux qui s'en occupent et qui l'entourent. Mais laissons pour le moment de côté la question des causes et des motifs de ces critiques et revenons au »phénomène« lui-même.

Un immense effort, un travail de longue haleine pour l'approfondissement de la pensée marxiste dans un pays sans grande tradition philosophique et sociologique, une oeuvre qui obtient déjà une consécration justifiée dans le monde, est ravalée au niveau de »l'action coupable«. En fait, il semble parfois que notre pays soit trop riche en tout, et avant tout en hommes : si nous ne les exportons pas comme spécialistes ou main-d'oeuvre dans d'autres pays, nous les paralysons ici même. Peut-être aurons-nous un jour tout ce qu'il nous faut, tout ce que nous désirons tellement, parce qu'il est difficile de croire que nous ne parvenions pas à le produire. Le désir de la possession de toutes choses possibles, celui, inévitable, du standard élevé, sont trop puissants. On peut se demander pourtant, au nom de quoi seuls les hommes ne nous sont pas nécessaires. Quels sont ces objectifs supérieurs – qui n'ont pas besoin de l'homme ou qui s'en passent? Et par quels moyens les atteindre?

Si notre révolution socialiste, payée si cher, nous a permis de sortir pour la première fois vraiment et réellement des ténèbres, et de l'annoyant historique, s'il y a eu et s'il y a toujours des chances réelles que le sujet actif joue un rôle sur cette scène contemporaine compliquée, si par là, pour les générations qui ont grandi dans cette situation révolutionnaire et qui y ont gagné une conscience socialiste, si l'on découvre pour la première fois un horizon tout à fait neuf, une nouvelle communauté sociale et une vie plus sensée, plus digne de l'homme, cela ne doit-il pas demeurer à l'avenir? Dans ce cas, si nous y sommes vraiment décidés, – et si c'est notre perspec-

tive socialiste, à quoi bon la création d'atmosphères et de situations visant à l'anéantissement des personnes? Est-ce l'intérêt de ce pays, ou l'intérêt du socialisme? Il faudrait répondre à cette question, pour soi-même et pour les autres, clairement et sans ambiguïté, car la dignité de la personnalité humaine et la valeur de l'homme en tant qu'homme sont la base unique, le critère fondamental et le véritable signe du niveau idéologique de tout mouvement communiste et de la société socialiste de notre époque.

Ne faudrait-il pas penser à cette question: pourquoi, dans notre mouvement socialiste, qui est fondé sur le principe de l'autogestion, les philosophes et les sociologues, c'est-à-dire les théoriciens qui sont liés le plus intimement et le plus profondément au socialisme, seule supposition de leur pensée critique, sont-ils toujours »indésirables«, »douteux«, »nuisibles«, »dangereux« et même grands »ennemis«? Et comment se fait-il qu'ils soient les seuls, ou les premiers, avec qui il faut »régler les comptes«? Comment se fait-il qu'une revue marxiste comme »Praxis«, soit pour notre socialisme plus dangereuse et plus pernicieuse qu'un journal clérical ou que n'importe quel journal de droite?

Au lieu d'apporter une réponse satisfaisante et déjà assez longtemps attendue, à cette question et à d'autres semblables, on a joué une vieille carte, faisant preuve d'assez peu d'imagination et de très peu d'esprit, avec des suppositions idéologiques tout à fait indéfinies, et, en outre, malheureusement, avec un souffle politique court, qui dans ses calculs (peut-être à court terme), dans ses combinaisons, dans ses manipulations directes, ne peut prévoir justement l'effet contraire obtenu qui s'impose aujourd'hui de soi-même à tout le monde ou presque, même à un esprit tout à fait »inexpérimenté«, sous la forme d'une question spontanée (et pourtant fondée sur une expérience profonde):

Comment est-il possible (et est-il vraiment possible?): qu'une certaine »Praxis« et les quelques personnes qui s'en occupent (d'ailleurs, d'après des affirmations publiques, sans aucune portée), qui ne mènent ni l'économie ni la politique de ce pays, qui n'occupent pas de postes-clés, qui n'appartiennent ni aux institutions ni aux forums socio-politiques, où se décident le sort de ce pays et l'orientation fondamentale du mouvement de notre socialisme – comment est-il possible qu'ils soient justement les principaux responsables de tout le mal dont souffre notre société?

Cette seule question, banale et naïve nous révèle dans toute sa transparence le coup manqué réel que furent ces attaques répétées contre »Praxis«, et dévoile par elle-même la mystification de cette entreprise. Donc, nous laissons la réponse au public, qui sent, vit et connaît par lui-même les problèmes fondamentaux les plus difficiles de notre société en ce moment.

La revue »Praxis« a été proclamée presque ennemi numéro 1 du socialisme yougoslave. Sans doute, »le compliment« est vraiment »grand«, mais la rédaction est si autocritique qu'elle n'a pas l'intention de l'accepter et cela pour une raison fondamentale: en tant que citoyens socialistes et en tant que marxistes, nous ne pouvons pas ap-

prouver l'usage des contre-vérités, insinuations et calomnies comme moyen d'action publique. Non seulement parce que c'est contraire à l'éthique communiste, mais aussi parce que l'usage des contre-vérités dans la vie publique est profondément réactionnaire. Il sert à la sélection négative des cadres, crée une psychose de l'incertitude, de l'apathie et de la dépression, une atmosphère de peur, de pervertissement, de poltronnerie, de carriérisme et de corruption, contraint les honnêtes gens à la passivité, à la vie privée et au retrait de la vie publique, et donne des ailes aux autres, en ouvrant un large champ de possibilités à l'activité libre des forces antisocialistes. C'est pourquoi nous n'acceptons pas cet esprit et la création de cette atmosphère, où l'on diffame, où l'on discrédite précisément les intellectuels marxistes qui luttent publiquement et honnêtement, par leur parole écrite et leur oeuvre, pour le socialisme dans ce pays, et qui sont placés dans une situation telle que certaines «âmes égarées» politico-hiérarchiques vivent sur eux d'une manière irresponsable et veulent se réhabiliter en les attaquant (parmi eux, il en est aussi qui, au nom de notre socialisme, signent des déclarations et des actes internationaux scandaleux, selon lesquels le peuple vietnamien serait coupable de crimes dans la guerre vietnamienne au même titre que les impérialistes américains et leurs marionnettes!). En particulier, nous refusons avec indignation que l'on couvre de bou d'une manière irresponsable les intellectuels marxistes devant notre classe ouvrière et devant l'opinion publique, par des accusations qui s'en prennent à leurs droits civils fondamentaux (garantis par la Constitution!) et à leur dignité humaine!

Au nom de cette dignité, et pleinement responsables envers nous-même, envers nos lecteurs et nos collaborateurs, envers notre opinion publique et les forces socialistes progressistes de cette société (et avant tout envers la Ligue des Communistes de Yougoslavie), ainsi qu'envers les générations qui montent, nous croyons de notre devoir de répondre maintenant, au moins partiellement, aux plus grandes contre-vérités et calomnies, prononcées ces derniers jours contre notre revue. Tout lecteur de «Praxis» pourra se convaincre lui-même de la construction arbitraire des accusations exprimées, par la lecture des textes qui ont été publiés dans la revue au cours des quatre dernières années (depuis le mois de septembre 1964, où le premier numéro de l'édition yougoslave de «Praxis» a paru).

On a dit que «Praxis» était »l'adversaire de l'autogestion ouvrière«, ce qui signifie de notre socialisme en général. S'agit-il ici d'un manque d'informations de ceux qui le déclarent, ou d'une accusation méritée? Cette affirmation est en elle-même un pur non-sens, les membres de la rédaction de «Praxis» et ses collaborateurs s'efforçant déjà depuis des années dans leurs articles théoriques de développer sous tous ses aspects le principe socialiste de l'autogestion. Entre autres, justement pour cela, la revue a acquis une bonne renommée et a attiré l'attention de tous les penseurs, marxistes et progressistes de l'étranger, qui suivent avec la plus grande sympathie le développement de l'autogestion dans la Yougoslavie socialiste, et écrivent beaucoup sur ce sujet.

Dans le mouvement socialiste contemporain (dans le monde et chez nous), il existe deux orientations théorico-pratiques fondamentales, qui entrent en conflit: l'orientation bureaucratique-étatique et l'orientation autogestive-démocratique. Sur le plan philosophique, il s'agit de la lutte et du conflit entre le positivisme stalinien et le marxisme créateur. Le positivisme stalinien n'est pas le marxisme, il est l'antipode et la négation du marxisme. Le stalinisme en théorie et en pratique lutte à l'échelle mondiale de toutes les manières contre l'autogestion, la démocratisation de la société et l'humanisation des rapports humains. Il est l'ennemi juré de la liberté de la personnalité, des luttes d'idées, de la critique publique et argumentée, il est l'adversaire du marxisme créateur. Le stalinisme est l'idéologie de la bureaucratie «socialiste» et de l'étatisme techno-bureaucratique, qui est au fond incompatible avec l'autogestion.

Au contraire, la base du marxisme créateur représenté par «Praxis», renferme le principe de l'autogestion en tant qu'idée maîtresse de l'époque contemporaine, en tant que novum historique, seule impulsion à rendre aujourd'hui possible une pensée révolutionnaire et critique, et un sens de l'activité créatrice théorico-pratique. Le marxisme créateur part du noyau de la philosophie de Marx et de sa science totale: de la compréhension de l'homme comme être créateur libre de la pratique et de l'exigence de changement du monde existant (bourgeois-capitaliste), dont l'une des formes est l'étatisme stalinien technocratique et bureaucratique. Ce marxisme créateur et humaniste considère que l'état, la bureaucratie, la hiérarchie socio-politique et économique du type autoritaire, le monopolisme idéologique du pouvoir et la manipulation des hommes par les moyens de communication de masses, ainsi que le fétichisme de la marchandise et de la monnaie, sont seulement des formes différentes de l'aliénation et de la réification de l'homme dans le monde contemporain, parce que l'homme n'a pas encore mis les forces sociales à son service au moyen de l'annulation «de l'intermédiaire» (état, bureau-technocratie, monopoles économiques et idéologiques, etc.) entre lui et un autre homme, c'est-à-dire par l'établissement de la véritable communauté socialiste.

Le marxisme créateur est donc la base idéologique du socialisme d'autogestion, et inversement, ce socialisme d'autogestion est la seule perspective historique et la seule possibilité de l'essor général de la pensée libre, critique et créative, dont le porteur est la personnalité libre et indépendante. L'esprit bureaucratique ne supporte pas les personnalités libres et indépendantes, vu qu'il fleurit le mieux dans un climat de grisaille spirituelle générale, de médiocrité, d'esprit borné d'obéissance et de soumission. Cet esprit vit de la privatisation humaine et de la capitulation, crée autour de lui la passivité, répand l'incertitude et la peur de l'existence pure, incite à l'apathie, à la résignation et au défaitisme. Il fleurit abondamment sur le terrain de la nullité humaine, il brise le caractère des hommes et tâche de déraciner même le dernier soupçon de dignité humaine.

On a dit que «Praxis» était «partisan de l'étatisme». Pour confirmer cette affirmation, il faudrait montrer et prouver que la théorie de l'aliénation et de la réification, qui est le point de départ et la base de notre critique sociale, sert au fond l'étatisme (ce qui serait

un extraordinaire exploit théorique et »un comble« de réflexion), alors qu'elle le considère justement comme la source principale de la mystification de la conscience sociale et de l'esclavage de l'homme en tant que citoyen et en tant qu'être humain. Comme »Praxis« démasque par ses articles justement cette sorte de conscience mystifiée (et dirigée), nous attendons que l'un des critiques nous prouve que cette pensée de Marx sur l'aliénation fondamentale, historique et qui fait époque, est fausse (ou étatique?). Jusqu'à maintenant nous avons eu l'occasion de voir (et de sentir dans notre chair) qu'elle est parfaitement véritable et existentiellement »vérifiée«.

On a dit que »Praxis« était »orientée de manière centraliste« et défendait le centralisme économique et politique. Que faut-il entendre par là? Dans nos conditions sociales, ce ne sont que les forces bureaucratiques, technocratiques et étatiques qui peuvent être les porteurs de n'importe quel centralisme (fédéral, de république, communal, etc.) qui en tant que tel, par sa base, est dirigé contre l'autogestion de la classe ouvrière et contre ses décisions concernant le surplus de son travail. Cependant, la critique de »Praxis« est orientée justement contre ce porteur principal des tendances centralistes, donc contre la bureaucratie et la technocratie, quelles que soient les apparences qu'elles revêtent et malgré »les intérêts« qu'elles font semblant de défendre (parce qu'elles ne défendent jamais que leur intérêt particulier socio-économique, qu'on désigne alors comme l'intérêt »général« ou »socialiste«). Nous avons écrit que le bureaucratisme était dirigé contre la décision libre des hommes à tous les niveaux de l'organisation sociale (fédérale, de république, locale, ainsi que dans les organisations économiques elles-mêmes).

On a dit que »Praxis« était »l'ennemi de la réforme économique«. Il est vrai que »Praxis« n'a pas particulièrement écrit sur la réforme économique, estimant que c'était un thème sur lequel les économistes d'abord, et non les philosophes, doivent écrire et donner leur avis professionnel. Mais nous sommes pour toutes les mesures économique susceptibles d'écarter le parasitisme administratif, les cadres inaptes et incompetents, la mauvaise organisation du travail et la basse productivité. Nous soutenons également l'incorporation active de notre économie dans la division mondiale du travail, pour y trouver notre place parmi les pays progressistes et industrialisés, à condition que ce ne soit pas au prix du minage du socialisme d'autogestion.

Mais puisque nous en sommes à la réforme économique, nous voulons rappeler qu'elle est comprise en même temps comme une réforme sociale. Nous y comprenons – suivant Marx – la révolution sociale (socialiste, prolétaire), qui suit nécessairement la révolution politique (qui reste par elle-même dans l'horizon et dans le cadre de la société bourgeoise). Nous entendons par révolution sociale (socialiste) avant tout l'autogestion conséquente et réelle de la classe ouvrière (»le pouvoir de la classe ouvrière«), qui commence à ouvrir la possibilité de l'autogestion sociale globale à tous les niveaux, du haut en bas. On réalise par là le rôle historique de la classe ouvrière dans son auto-libération (économique, sociale, politique, culturelle, spirituelle). La solution de ce problème social essentiel et fondamental de la ré-

volution socialiste rend possible en même temps la solution conséquente de la question nationale (du rapport entre les nations, tant à l'intérieur de notre pays multinational qu'envers d'autres nations). La solution du problème de classe et social et l'égalité des peuples et des nationalités se conditionnent et se rendent possibles mutuellement. L'internationalisme prolétarien est la base idéologique de la solution du problème national, parce que la révolution socialiste réalisée est cette supposition et cette dimension historique dans laquelle l'humanité représente une liaison véridique et originelle entre les gens.

On a dit que »Praxis« était l'adversaire »de l'économie marchande« et »des rapports monnaie – marchandise«. En tant que revue philosophique, nous ne nous sommes pas beaucoup occupés de l'aspect économique de ce thème, mais certains articles ont attiré l'attention sur la nécessité de l'économie marchande et des rapports monnaie – marchandise dans cette phase de notre développement, de même que sur les conséquences négatives que ces rapports peuvent apporter avec eux. Mais ce n'est plus un thème exclusivement économique c'est un thème philosophique et historique général comme Marx, lui aussi, le comprenait. Que les rapports monnaie – marchandise aient aussi des conséquences négatives, »Praxis« ne l'a certes pas inventé, puis que la critique de Marx et toute sa doctrine se fondent sur cette connaissance, la bourgeoisie elle-même le savait déjà dans la phase de son développement où ces rapports se formaient et se développaient le plus librement, c'est-à-dire au temps du capitalisme libéraliste. La bourgeoisie réprimait les conséquences négatives (»destructives«) de ces rapports par »l'éthique protestante« (éthique du culte du travail) et de la religion en général, par l'humanisme romantique et différentes compensations spirituelles dans sa »superstructure idéologique«, par différentes actions charitables et même par une sévère inspection sociale, à laquelle Marx est tellement reconnaissant dans la rédaction de son »Capital« à cause du matériel et des données précisément et ouvertement exposés. Au matérialisme des intérêts économiques égoïstes et à la motivation monétaire, la société bourgeoise opposait (et s'en »complétait«) la morale chrétienne et l'humanisme des différentes philosophies, et différentes mesures légales et administratives. Elle s'opposait à eux aussi par l'idéalisation du romantisme national et de l'état (Hegel) et par la recherche d'une issue dans »les sphères supérieures spirituelles« où on a introduit de manière idéalisée toute la sphère de la liberté humaine. Mais cette liberté, éminemment humaine, on ne l'apercevait pas dans »l'économie marchande« et dans »les rapports monnaie – marchandise«. C'est pourquoi ni »l'économie marchande« elle-même, ni »les rapports monnaie – marchandise« n'étaient même pour la bourgeoisie l'idéologie sociale dominante, modèle ou idéal dans la formation de la conscience sociale. Même dans la société bourgeoise, le mieux qui a été créé et ce pour quoi luttaient les meilleurs esprits de la bourgeoisie, était au fond critiquement orienté contre une telle idéologie et représentait sa négation imminente. On a entrevu de tout temps et aujourd'hui on entrevoit toujours les idéaux de l'autre côté de leur propre facticité socio-économique, »marchande«, de »monnaie – marchandise«, »égoïste«.

Quelles sont alors les raisons idéologiques et éthiques de l'interdiction (et cela est devenu «le tabou» le plus récent de cette «étape» de notre socialisme) de la discussion critique sur les conséquences négatives de ces rapports dans le socialisme? Tous ces phénomènes (commercialisation, égoïsme petit-bourgeois, ruée vers l'enrichissement, corruption, imposture, criminalité économique et pillages évidents de l'avoir social, etc., etc.), ne sont-ils pas aujourd'hui déjà assez visibles et remarqués dans notre société, et soumis ces derniers temps à une sévère critique publique, et «Praxis», est-il «coupable» de les apercevoir aussi à sa façon, tout en ne croyant pas que ce soient les seuls problèmes de notre société? Ou, au contraire, devrions-nous aller jusqu'à propager auprès de notre jeunesse toutes ces conséquences négatives comme «les idéaux socialistes», «les véritables valeurs humanistes» et «les modèles de la vie humaine»?

On a dit que nous défendions «la thèse de la nécessité du système multipartitaire» chez nous. Avant tout, nous proposons que quelqu'un nous cite un seul article, du premier jusqu'au dernier numéro de la revue, qui soutienne cette thèse. Aussi longtemps qu'on ne l'aura pas trouvé et montré, cette accusation restera une pure invention et une fausse information.

Mais il faut donner ici quelques brèves explications. Premièrement, nous considérons que dans l'édification du socialisme dans notre pays, dans nos conditions et nos cadres yougoslaves, et particulièrement dans la constellation mondiale contemporaine des forces et la situation que notre pays y occupe, nous ne pouvons sauvegarder l'unité de notre communauté multinationale que sur la plate-forme idéologique communiste. C'est pourquoi une des tâches fondamentales et le rôle décisif de la Ligue des Communistes de Yougoslavie y sont contenus. Nous considérons qu'en dehors ou à côté de la base et de la perspective idéologique marxiste-communiste, en dehors ou à côté du programme de la LCY, il n'existe aujourd'hui aucune force idéologico-politique qui puisse sauvegarder l'intégrité de ce pays. Deuxièmement, le problème du socialisme n'est et ne peut être dans le dilemme: système unipartitaire ou système multipartitaire, mais dans la question du caractère et du rôle du parti prolétarien. Le parti ne peut être son propre but (comme on le croit parfois), mais il est la fonction et l'auto-organisation de la conscience de classe et de la conscience prolétarienne, communiste et socialiste, dont la perspective finale est l'abolition de la classe ouvrière en tant que classe, et par conséquent, le dépérissement de son auto-organisation de classe et de son auto-organisation consciente dans la forme du parti. Le parti du prolétariat ne peut être, en dehors, à côté ou au-dessus du prolétariat et il n'a pas d'autres buts que ceux du prolétariat, parce qu'il est sa partie idéologique, consciente d'elle-même, ou, comme dit Marx, sa partie théoriquement la plus consciente et la plus progressiste, et seulement dans ce sens «l'avant-garde» des masses prolétariennes organisées. La critique et l'auto-critique en dedans de lui-même et envers sa propre activité est l'arme la plus forte du parti prolétarien dans la lutte pour l'auto-libération du prolétariat.

On a dit que »Praxis«, en partant de la thèse de Marx sur »la critique radicale de tout l'existant« interprétait Marx d'une manière inexacte (parce que la thèse citée de Marx, prétend-on, se rapporte exclusivement aux circonstances allemandes de son temps, et n'est applicable ni au capitalisme contemporain ni au socialisme). On a prétendu aussi que par cette thèse »Praxis« visait à la critique de ce qu'il y a de plus progressiste dans notre société. En ce qui concerne la première prétention, nous en avons déjà parlé en son temps, d'une manière ample et argumentée, et nous avons montré en quoi consiste à la compréhension de Marx de la critique qui se trouve à la base de sa philosophie et de sa pensée orientée vers le changement du monde existant. En ce qui concerne la deuxième prétention, nous voulons poser une question: qu'y a-t-il de progressiste dans notre société contre quoi s'oriente la critique de »Praxis«? Notre critique philosophico-sociologique est fondée sur l'effort vers la réalisation du socialisme humaniste et démocratique. Son impulsion de base se trouve dans le besoin ininterrompu, intéressé existentiellement et humainement, et porté par l'idée du socialisme, le besoin de la création théorique (philosophique) du chemin menant à une nouvelle communauté humaine de personnalités libres, à l'association des producteurs directs qui est par elle-même une négation radicale et totale du vieux monde bourgeois, du monde de l'aliénation et de la réification. C'est pourquoi notre critique n'est pas (et ne veut pas être) une critique politique, donc une critique qui se trouverait exclusivement dans la sphère de l'action politique directe, quotidienne, courante et orientée vers la pure actualité de l'existant. Car – nous ne sommes pas politique et nous voulons pas l'être! C'est pourquoi nous ne sommes ni ne pouvons être une »opposition politique« à n'importe qui et à n'importe quoi. La lutte pour le pouvoir n'est ni notre domaine ni notre préoccupation intime, et encore moins notre seule obsession. Nous sommes pour le pouvoir de la classe ouvrière (à l'image de la Commune de Paris, telle que Marx l'a estimée et vue), et cela signifie pour l'abolition et le dépérissement de tout pouvoir (de l'Etat) au vieux sens traditionnel, de classe (bourgeois). Pour le pouvoir dans ce sens traditionnel luttent ceux qui vivent et agissent non dans l'intérêt, mais contre l'intérêt de la classe ouvrière et de son rôle historique, ceux qui veulent exercer le pouvoir »au nom« de la classe ouvrière. Nous ne voulons exercer le pouvoir à aucun titre, parce que nous ne voulons pas l'exercer du tout. Nous voulons (et nous luttons pour cela) que règnent la vérité, la confiance humaine et la confiance en l'homme, nous voulons et nous luttons pour que règnent la raison, la tolérance, l'honnêteté et le sens humain, nous voulons que règnent le besoin et l'ouverture de l'homme à toutes les possibilités et de toutes les capacités éminemment humaines, que règne l'ouverture vers l'avenir véritablement humain, dans la pratique, ici et maintenant. Nous luttons pour la création et la liberté de l'homme et nous sommes conscients que cette lutte elle-même (qui n'est pas seulement la nôtre) est déjà la supposition et un moment de la création et de la liberté, la voie de leur réalisation, la voie de



l'affirmation et de la reconnaissance de l'homme lui-même en tant qu'être humain. Nous sommes convaincus qu'il faut persévérer dans cette voie, pour que l'homme soit - l'homme.

On a dit que »Praxis« était »unitaire«. Si par »unitarisme« on entend centralisme politique et économique du type bureaucratique ou technocratique, toute notre activité jusqu'à présent témoigne clairement, que en nous sommes les adversaires. Si l'on pense à la domination d'un peuple yougoslave sur les autres, il est également clair que en nous sommes les adversaires. Si l'on veut nous accuser de nier la spécificité nationale des peuples yougoslaves et des nationalités, nous rappelons ce qui a été dit dans l'un de nos articles d'introduction: »Nous considérons que la prospérité de la culture yougoslave n'est possible que par le développement général des cultures nationales de tous les peuples et de toutes les nationalités yougoslaves« (»Praxis«, Edition yougoslave, No 3/1965, p. 353). Cependant, si l'on pense à la fraternité et à l'unité de tous les peuples et de toutes les nationalités de la Yougoslavie socialiste, nous intercédons conséquemment en leur faveur, mais nous ne refusons de laisser qualifier injurieusement cette attitude d'»unitarisme«. »L'unitarisme« n'est ni l'unité ni la communauté combattive de la classe ouvrière de Yougoslavie, parce que seule la classe ouvrière de Yougoslavie représente d'après nous, la force de cohésion qui dans ce moment historique peut préserver, sur la supposition du socialisme, l'intégrité, l'indépendance et l'autonomie, et réaliser par la lutte, les intérêts vitaux de ce pays.

Si l'on veut appeler »unitarisme« la liaison idéologique, la compréhension, l'affinité de pensées dans le vouloir commun et la coopération de camarade à camarade des philosophes et des sociologues yougoslaves marxistes (malgré les différences qui existent dans leurs attitudes), on découvre d'une manière convaincante la position de ceux qui nous appellent ainsi. Les philosophes et les sociologues yougoslaves marxistes (mais en aucune façon seulement eux), ont assumé la tâche de contribuer à la création et à la formation critique de la conscience socialiste et de la personnalité communiste, et ils ne réaliseront cette tâche importante que par l'association de leurs forces et par le développement le plus intense possible de la coopération mutuelle, avec un réexamen critique de leurs propres réalisations et de leurs attitudes dans un dialogue théorique tout à fait ouvert, démocratique, argumenté, et dans l'intérêt de la pensée marxiste, qui n'est pas un but en elle-même, mais qui doit se muer en pensée créatrice de la pratique, qui se trouve au fond de la position historique de Marx.

On a dit que »Praxis« représentait dans son activité idéologique »l'anticommunisme moderne ou contemporain«, et c'est l'appréciation »la plus récente« (jusqu'à maintenant on nous avait appelés une fois »anticommunistes professionnelles«: nous voilà devenu »anticommunistes modernes«). Cette appréciation n'est ni motivée ni même expliquée spécialement, si bien que nous ne savons pas ce qu'il faut entendre par »anticommunisme moderne«. D'après nous, l'essence de tout anticommunisme (et du moderne aussi), se trouve dans la lutte contre le communisme et il serait intéressant qu'on nous explique

comment il se fait qu'une revue comme »Praxis«, qui depuis son premier numéro lutte conséquemment pour le socialisme et le communisme, puisse être en même temps anticommuniste.

A la société communiste qui monte, l'anticommunisme s'oppose en s'appuyant sur les positions d'un passé encore réel, en s'appuyant sur les positions de la société bourgeoise existante, en représentant cette société-ci comme la plus adéquate à la nature humaine, en exaltant ses possibilités »illimitées« d'adaptation et de perfectionnement, en insistant sur sa supériorité par rapport à n'importe quelle autre société imaginable. La différence entre l'anticommunisme du 19<sup>ème</sup> siècle et celui d'aujourd'hui à ce point de vue est principalement que le premier exaltait le capitalisme libéraliste du 19<sup>ème</sup> siècle, tandis que l'anticommunisme moderne exalte la société bourgeoise sous sa forme contemporaine. Par quelle logique la revue, qui a mis constamment en lumière l'inhumanité et la survie historique de la société bourgeoise sous n'importe quelle forme, est-elle anticommuniste?

Il faut souligner que le maintien de la structure et de l'esprit socio-politiques staliniens dans les pays socialistes convient beaucoup à »l'anticommunisme moderne«, parce qu'on peut très facilement les combattre par la propagande, les démasquer et les représenter comme »l'épouvantail« pour le monde »libre« et »démocratique« de l'Ouest, étant donné que le stalinisme s'identifie avec la pensée authentique de Marx et sa véritable et unique vision du communisme.

Mais »Praxis«, qui lutte depuis sa fondation contre toutes les formes du stalinisme dans la théorie et la pratique, n'a jamais »eu l'idée« d'identifier la notion de praxis selon Marx (de la pratique créatrice qui doit nier, dépasser et changer non seulement l'horizon bourgeois de l'existence, mais aussi celui du stalinisme) avec le stalinisme.

Les graves accusations et insultes que nous avons examinées, se sont révélées ainsi comme des contrevérités et des calomnies. Mais toutes ces contre-vérités et calomnies, et tant d'autres, ne peuvent nous ébranler et nous détourner de notre tâche fondamentale: celle de la recherche philosophique et sociologique et de la compréhension théorique du monde contemporain et en particulier de notre voie d'autogestion dans le socialisme en tant que véritable communauté humaine de personnalités et de peuples libres et égaux. Il faut encore – et nous en sommes tout à fait conscients – un effort persévérant et de longue durée, un chemin difficile et pénible pour que la pensée créatrice-humaniste marxiste devienne la conscience de tous les jours et la conscience de soi-même, ainsi que la perspective fondamentale de toute une société socialiste au niveau du véritable événement historique. Mais nous sommes persuadés que cette tâche difficile n'est pas insensée et irréalisable, et nous y contribuerons d'après nos propres forces intellectuelles et morales. Quant aux accusations contre nous, nous savons que les hommes ne sont pas ce qu'on dit d'eux, mais ce qu'ils témoignent par leur oeuvre. Personne ne peut nous ébranler aussi dans la conviction que la vérité sur les hommes (et sur les revues) quel que soit l'effort de certains (et même leur réussite provisoire) de la voiler ou de l'étouffer, doit toujours briller d'un nouvel éclat encore plus fort et plus clair.

PRAXIS – EDITION INTERNATIONALE – 1968  
INDEX DES AUTEURS

- A l'occasion des critiques les plus récentes adressées à Praxis. IV, N° 3/4, p. 507
- A tous les membres du comité de soutien de Praxis. IV, N° 3/4, p. 467
- Déclaration du comité de rédaction de la revue Praxis. IV, N° 3/4, p. 465
- Les participants de l'école d'été de Korčula à l'opinion publique mondiale. IV, N° 3/4, p. 488
- Les réponses des membres du comité de soutien de Praxis. IV, N° 3/4, p. 468
- Lettre de Tadeusz Kotarbinski. IV, N° 3/4, p. 487 \*
- Télégramme adressé au camarade Tito par les participants de l'école d'été de Korčula. IV, N° 3/4, p. 491
- AXELOS** Kostas  
Extrait d'un dialogue. IV, N° 1/2, p. 199
- Des «Intellectuels révolutionnaires» à Arguments. IV, N° 3/4, p. 415
- Les réponses des membres etc. IV, N° 3/4, p. 468
- AYER** Alfred J.  
Les réponses des membres etc., IV, N° 3/4, p. 468
- BAHR** Hans Dieter  
Ontologie und Utopie. IV, N° 1/2, p. 164
- BELLU** Niculac  
L'idée de structure dans l'analyse de la moralité. IV, N° 1/2, p. 156
- BERLINGER** Rudolf  
Die Ermächtigung zum Werk. IV, N° 1/2, p. 37
- BIRNBAUM** Norman  
Conservative Sociology (Nisbet, The Sociological Tradition). IV, N° 3/4, p. 445
- Les réponses des membres etc., IV, N° 3/4, p. 468
- BLOCH** Ernst  
Les réponses des membres etc., IV, N° 3/4, p. 469
- BOSNJAK** Branko  
José Ortega y Gasset: Was ist Philosophie?, IV, N° 1/2, p. 204
- Miloš N. Đurić. IV, N° 1/2, p. 232
- BOTTOMORE** Thomas  
Les réponses des membres etc., IV, N° 3/4, p. 469
- CERRONI** Umberto  
Le National, l'international, l'universel. IV, N° 3/4, p. 286
- Les réponses des membres etc., IV, N° 3/4, p. 469
- COHEN** Gerald A.  
The Workers and the Word: Why Marx had the Right to Think He was Right. IV, N° 3/4, p. 376
- COHEN** Robert S.  
Les réponses des membres etc., IV, N° 3/4, p. 470
- CVJETICANIN** Veljko  
Reflexions sur la nation et la question nationale. IV, N° 3/4, p. 276
- Les réponses des membres etc., IV, N° 3/4, p. 471

- DAMNJANOVIĆ Milan**  
Wissenschaftlich-technische Revolution,  
sozialistische Kunst und ästhetische  
Erziehung, IV, № 3/4, p. 439
- DEBENJAK Božidar**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 471
- DESPOT Blaženka**  
K. Axelos: Einführung in ein künftiges  
Denken, IV, № 3/4, p. 450
- DURIĆ Mihajlo**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 472
- EAMES S. Morris**  
Social Planning and Individual Free-  
dom, IV, № 1/2, p. 59
- FARBER Marvin**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 472
- FILIPOVIĆ Muhamed**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 473
- FILIPOVIĆ Vladimir**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 473
- FOCHT Ivan**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 474
- FROMM Erich**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 474
- GOLDMANN Lucien**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 474
- GORZ André**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 475
- GRLIĆ Danko**  
Kreation und Aktion, IV, № 1/2, p. 22  
La patrie des philosophes, c'est la patrie  
de la liberté, IV, № 3/4, p. 325  
Marginalien über Tschechoslowakei und  
über neue Tendenzen im Sozialismus,  
IV, № 3/4, p. 497
- HABERMAS Jürgen**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 475
- HELLER Agnes**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 476
- HODGES Donald Clark**  
Marx's Concept of Egoistic Man, IV,  
№ 3/4, p. 364
- IBRAHIMPASIĆ Besim**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 477
- KALIN BORIS**  
Nicola Abbagnano: Scritti scelti, IV, №  
1/2, p. 210  
Praxis, édition yougoslave, année IV,  
№ 1/2, p. 213
- KANGRGA Milan**  
Was ist die Verdinglichung?, IV, №  
1/2, p. 11  
Geschichte und Tradition, IV, № 3/4, p.  
251
- KORAC Veljko**  
The Possibilities and Prospects of Free-  
dom in Modern World, IV, № 1/2,  
p. 73
- KOSIK Karel**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 477
- KOTARBINSKI Tadeusz**  
Lettre, IV, № 3/4, p. 487
- KÜNZLI Arnold**  
Selbstverwaltung im Ghetto, IV, № 1/2,  
p. 83  
Opium Nationalismus, IV, № 3/4, p. 299
- KUVAČIĆ Ivan**  
John Kenneth Galbraith: The New In-  
dustrial State, IV, № 1/2, p. 207  
The rebellion against the Institutions of  
the Affluent Society, IV, № 3/4, p.  
430
- LEFEBVRE Henri**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 477
- LUKÁCS Georg**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 477
- MANDEL Ernest**  
Freiheit und Planung im Kapitalismus  
und Sozialismus, IV, № 1/2, p. 117
- MARCUSE Herbert**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 478
- MARKOVIĆ Mihailo**  
Les réponses des membres etc., IV, №  
3/4, p. 478
- Marx and Critical Scientific Thought.**  
IV, № 3/4, p. 391

- MILIĆ Vojin  
La crise de la conscience de soi dans la société contemporaine, IV, № 1/2, p. 176  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 479
- MOLFESSIS Jason  
Extrait d'un dialogue, IV, № 1/2, p. 199
- NETTL J. P.  
The Early Marx and Modern Sociology, IV, № 3/4, p. 346
- PACI Enzo  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 482
- PARSONS Howard L.  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 482  
Some Propositions about the National, the International and the Universal, IV, № 3/4, p. 292
- PAVLOVIĆ Branko  
Les Entretiens d'Opatija, IV, № 3/4, p. 454
- PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ Zaga  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 483
- PETROVIĆ Gajo  
Sinn und Möglichkeit des Schöpfertums, IV, № 1/2, p. 46  
The Development and Essence of Marx's Thought, IV, № 3/4, p. 330
- RIESMAN David  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 483
- RUS Veljko  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 483
- SEMERARI Giuseppe  
Bürokratie und individuelle Freiheit als technische Verantwortung, IV, № 1/2, p. 157
- STOJANOVIĆ Svetozar  
Social Self-Government and Socialist Community, IV, № 1/2, p. 104  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 483
- STRINKA Julius  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 484
- SUPEK Rudi  
Discours d'ouverture, IV, № 1/2, p. 3  
André Gorz: Le socialisme difficile, IV, № 1/2, p. 202  
Entre la conscience bourgeoise et la conscience prolétarienne, IV, № 3/4, p. 260  
Une défaite qui annonce la nouvelle étape du socialisme, IV, № 3/4, p. 492
- SARCEVIĆ Abdulah  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 484
- TADIĆ Ljubo  
La bureaucratie, organisation réifiée, IV, № 1/2, p. 133  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 484  
Nationalisme et internationalisme, IV, № 3/4, p. 313
- TORDAI Zádor  
Aspekte des Kampfes gegen die Bürokratie im Sozialismus, IV, № 1/2, p. 144
- VARGA Ivan  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 485
- VRANICKI Predrag  
L'état et le parti dans le socialisme, IV, № 1/2, p. 96  
Le socialisme et la question nationale, IV, № 3/4, p. 239
- WOLFF Kurt H.  
Georg Simmel, IV, № 3/4, p. 404  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 470
- ZANARDO Aldo  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 486
- ZIVOTIĆ Miladin  
Les réponses des membres etc., IV, № 3/4, p. 483



L'HOMME et la SOCIÉTÉ  
revue internationale  
de recherches et de synthèses sociologiques

Direction  
*Serge Jonas, Jean Pronteau*

Rédaction - Administration - Abonnements

Editions Anthropos, 15, rue Racine, Paris 6<sup>e</sup> - Tél. DAN. 99-99  
No 8 Avril - Juin 1968

S O M M A I R E

DEBATS

Table Ronde: Pourquoi les étudiants?

Jacques Berque, Frédéric Bon, Emile Bottigelli, Jean Chesneaux, Bernard Conein, Henri Fournié, Christiane Glucksmann, Lucien Goldmann, Serge Jonas, Henri Lefebvre, René Lourau, Jean-Pierre Peter, Jean Pronteau, Jean Sanvoisin, Jean-Marie Vincent.

SYNTHESES

Henri LEFEBVRE: L'irruption, de Nanterre au sommet

Norman BIRNBAUM: Le colosse qui vacille

ENQUETES

Y. L. (professeur au Lycée Pasteur): Le mouvement de mai au Lycée Pasteur à Neuilly

Gilbert TARRAB: Qu'est-ce que le S. D. S.? interview de Karl Dietrich Wolff, président du S. D. S.

ETUDES

R. KALIVODA: Marx et Freud

Andréas HEGEDUS: Contribution à l'étude des alternatives de l'évolution sociale

Alessandro PIZZORNO: A propos de la méthode de Gramsci, de l'historiographie

de la science politique

Martin KOLINSKI: L'État et la classe dominante

H. WOLPE: Structure de classe et inégalité sociale - principes théoriques de l'analyse de la stratification sociale

Rodolfo STAVENHAGEN: Classes sociales et stratification

ESSAIS THEORIQUES

Jean-Paul CHARNAY: «Tuez les sociologues.» Profil prospectif du sociologue

Serge JONAS: Problématique d'une sociologie de la créativité

RECHERCHES

Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ: Mouvements messianiques dans quelques tribus sud-américaines

COMPTES RENDUS

Herbert MARCUSE: L'homme unidimensionnel (Emmanuel Hérichon)

Léon TROTSKY: Ecrits militaires. Tome I (Jean Sanvoisin)

Serge DOUBROVSKY: «Pourquoi la Nouvelle Critique» (Gilbert Tarrab)

Stephan STRASSER: Phénoménologie et sciences de l'homme (André Jacob)

Ramon LOADA ALDANA: Dialectica del Subdesarollo (Régine Rodriguez)

Camillo TORRES: Ecrits et Paroles (K. Jaouiche)

Henri LEFEBVRE: Le droit à la ville (Colette Durand)

Jeanne HERSCH et René POIRIER: Entretiens sur le temps (Eddy Trèves)

Revue des Revues

Livres reçus

## TO OUR SUBSCRIBERS AND READERS

Owing to great financial difficulties we are now publishing a double number (No. 3-4/1968) instead of two single numbers, and this with a certain delay. We are glad it has been possible to publish a double number which is in size fully equal to two single numbers.

So that we may be able to publish this journal more regularly in the future we have found it necessary to increase the price of a single copy from U.S. dollars 1.50 to U.S. Dollars 2. Accordingly we have had to increase our subscription rates (starting with 1959) as follows: 1 year - 7 dollars, 2 years - 13 dollars, 3 years - 18 dollars.

We hope our readers and subscribers will understand this decision. We appeal to all our readers and subscribers to send their subscription, for 1969 (and possibly also for 1970 and 1971) as soon as possible, and to advise their friends and acquaintances to subscribe to *Praxis*.



## A NOS ABONNES ET LECTEURS

Des graves difficultés financières nous obligent à publier maintenant un numéro double (3/4 - 1968) au lieu de deux numéros simples, et ceci avec un certain retard. Nous sommes heureux que ce numéro, qui correspond en volume à deux numéros simples, puisse paraître tout de même.

Pour assurer à notre revue, à l'avenir, une parution plus régulière, nous nous sommes trouvés dans l'obligation de porter le prix du numéro de 1,50 dollar US à 2 dollars US. Il s'ensuit que nous avons dû changer aussi le prix de l'abonnement (à partir de 1969) comme suit: 1 an - 7 dollars. 2 ans - 13 dollars, 3 ans - 18 dollars.

Nous espérons que nos lecteurs et abonnés comprendront les raisons de ces décisions. Nous les prions de bien vouloir nous envoyer au plus vite leur abonnement pour 1969 (et le cas échéant pour 70 et 71), et nous leur serions reconnaissants de recommander à leurs amis et connaissances de faire de même.

## AN UNSERE ABONNENTEN UND LESER

Infolge der großen finanziellen Schwierigkeiten veröffentlichen wir jetzt eine Doppelnummer (No 3-4/1968), anstatt der zwei Einzelnummern und zwar mit einer gewissen Verspätung. Wir freuen und, daß wir imstande waren eine Doppelnummer zu veröffentlichen, die in ihren Umfang den zwei Einzelnummern gleichkommt.

Um eine regelmäßige Veröffentlichung der Zeitschrift in der Zukunft zu ermöglichen, sahen wir uns genötigt den Preis für eine Einzelnummer von U.S. Dollars 1.50 zu U.S. Dollars 2 zu erhöhen. Dementsprechend mußten auch die Abonnementspreise erhöht werden (beginnend mit 1969) wie folgt: 1 Jahr - 7 Dollars, 2 Jahre - 13 Dollars, 3 Jahre - 18 Dollars.

Wir hoffen unsere Leser und Abonnenten werden Verständnis für diese Entscheidung zeigen. Wir bitten alle Abonnenten uns Ihre Abonnements für das Jahr 1969 (und eventuell auch für 1970 und 1971) so bald wie möglich zu überweisen, und auch Ihren Freunden und Bekannten zu empfehlen, die Zeitschrift *Praxis* zu abonnieren.

## NOTICE TO SUBSCRIBERS AND READERS

PRAXIS is mainly devoted to articles on some important theme or problem (the maximum length of any one article is 20 typed pages in double spacing). It is planned to devote subsequent numbers to the following themes (the dead-line for manuscripts is added in brackets):

MARX AND REVOLUTION (1. I 1969)  
MARXISM AND STRUCTURALISM (1. III 1969)  
PHILOSOPHY OF LIFE TODAY (1. V 1969)

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

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

Manuscripts should be sent in two copies to the address: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đ. Salaja br. 3. Only manuscripts of previously unpublished papers will be considered. Manuscripts are not returnable. Published contributions do not necessarily express the views of the Editorial Board.

## TO OUR SUBSCRIBERS

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

YUGOSLAV EDITION: single copy, 1.25 U.S. dollars or the equivalent in any convertible currency. Subscription rates: 1 year, 6 U.S. dollars; 2 years, 11 U.S. dollars, or the equivalent in any convertible currency.

INTERNATIONAL EDITION: single copy, 2.— U.S. dollars, or the equivalent in any convertible currency. Subscription rates: 1 year, 7.— dollars; 2 years, 13.— dollars, 3 years 18.— dollars, or the equivalent in any convertible currency.

SUBSCRIPTIONS are payable by cheque sent to *Praxis, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3, Yugoslavia.*

