

Fondation
Charles Veillon

*Discours de Proclamation
et Hommages à Leszek Kolakowski
Lauréat du
Prix Européen de l'Essai
1980*

*Conférence de Monsieur
Leszek Kolakowski*

Pascal Veillon
Leonhard Reinisch
Leszek Kolakowski

ZÜRICH STADTHAUS - 12 décembre 1980

*Discours d'introduction de
Monsieur Pascal Veillon* 1

*Laudatio de
Monsieur Leonhard Reinisch* 3 – 11

* * *

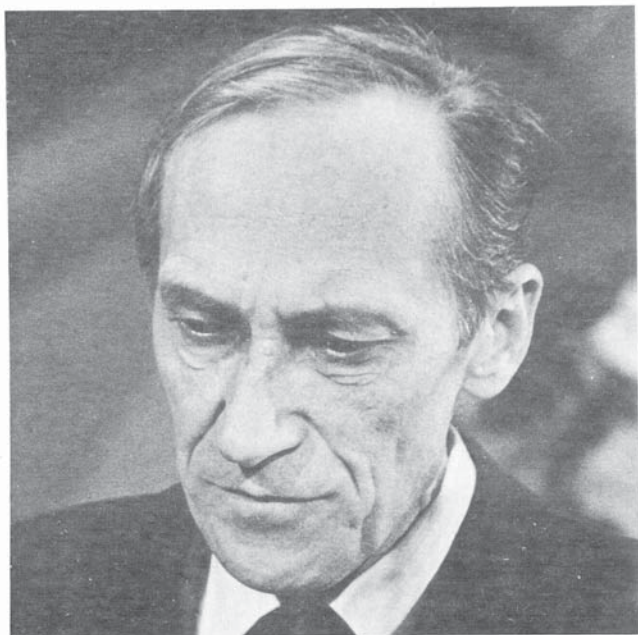
* * *

* * *

*Conférence de Monsieur
Leszek Kolakowski*

*«Le village introuvable,
réflexions sur la recherche
désespérée de la communauté».* 13 – 26

*«Das unauffindbare Dorf,
Unvereinbare Zielsetzungen,
Wünsche im Widerspruch»* 27 – 41



Leszek KOLAKOWSKI
Décembre 1980

Allocution de Monsieur Pascal VEILLON

Monsieur Kolakowski, je suis très heureux de vous remettre le Prix Européen de l'Essai 1980. Heureux d'avoir cet honneur et de le faire dans la ville de Zürich en tant que Romand et en français.

Je devrais m'en excuser auprès de nos hôtes, les autorités si accueillantes de cette ville, auprès, également, de toutes les aimables personnes qui ont répondu à notre invitation, mais j'y vois une parabole allant bien dans le sens de vos écrits.

Vous savez que la Suisse vit dans un conflit permanent: conflit de langues, de cultures, d'influences, de concurrence. Mais ce conflit est si vieux, il est tellement partie intégrante de nous-mêmes, que nous ne nous en rendons plus compte. Depuis des siècles, l'entité politique de la Suisse s'est construite à partir de familles ethniques de cultures bien différentes. Chacune de ces familles a son histoire et ses habitudes, mais toutes se retrouvent dans le souvenir, prenant valeur de mythe pour 20 de ces 23 cantons, d'un pacte de fraternité commençant par ces mots «Au nom du Seigneur».

N'est-ce pas ce genre d'équilibre, ce genre de vie que vous préconisez comme issue aux sociétés modernes? Vous avez d'ailleurs au travers de votre vie expérimenté que les idées et systèmes sont tous relatifs, qu'il est inutile de rechercher le bonheur, la perfection car, et vous le lisez dans la révélation biblique, nous serons toujours pris entre nos immenses ressources de coeur et d'amour, et nos énormes montagnes d'égoïsme, de méchanceté et de cruauté.

S'il y a une porte ouverte sur l'avenir des peuples, ce sera par l'équilibre périlleux de l'homme libre dans le bien comme dans le mal, toujours plus responsable de sa marche, mais soutenu par le souvenir, ou la conviction, que son destin est ailleurs.

Je vous remercie, au nom de notre jury, le Conseil et le Directoire de la Fondation Charles Veillon, de le dire et de faire entendre la voix d'un sage.

Laudatio von Herrn Leonhard Reinisch

Leszek, lieber Freund, meine Damen und Herren!

Heute ist der 12. Dezember 1980. Es ist der 75. Geburtstag von Manès Sperber, der vor einem Jahr mit dem Charles-Veillon-Preis des europäischen Essays geehrt wurde. Sperber kam in Zablotow zur Welt, einem jiddischen Shtetl Ostgaliziens, wo Russisch-Polen, Weißruthenen, Litauer zusammenlebten mit der Gemeinde der Frommen, den Chassidim. Wir kennen Zablotow durch Sperbers Memoirenbuch «Die Wasserträger Gottes». Er hat die durch den Churban - das ist das hebräische Wort für die gewaltsame Vernichtung, Zerstörung - des Hitler ausgelöschte Welt im Wort aufgehoben für spätere Generationen. - Nördlich von Zablotow, im Tal der Issa, liegt das litauische Städtchen Seteiniai. Dort kam 1911 der Pole Czeslaw Milosz zur Welt, der vor zwei Tagen den Nobelpreis für Literatur erhielt, ein Landsmann jenes größten Polen und Polens größten Europäers Adam Mickiewicz, dessen im Exil geschriebenes Epos «Pan Tadeusz» beginnt: «Litauen, meine Heimat, du bist wie die Gesundheit. Nur wer dich verloren hat, weiß, was du bedeutest.» - Westlich von Zablotow, auch in Galizien, liegt Wadowice, wo 1920 Karol Wojtyla geboren wurde, der Theologe, Philosoph, Poet, der Papst Johannes Paul II. - Und nehmen wir nun noch Radom dazu, den Geburtsort von Leszek Kolakowski, die Industriestadt nördlich von Wadowice und nah im Süden von Warschau, dann haben wir auf der Landkarte fast ein Quadrat. Es verbindet die Herkunftsorte von vier großen Europäern der Gegenwart, und es liegt in einem Teil dieses Europas, der uns so fern gerückt wurde, daß wir immer wieder bei solchem Gedanken erschrecken und trauern.

Diese vier Männer sind auch in ihrer Psyche miteinander verbunden durch eine Tugend, die in unserer Zeit selten ist: Mut, Tapferkeit. Sie wurde übrigens vor hundertfünfzig Jahren - bei der Polenbegeisterung der deutschen Romantiker - in vielen Liedern als die schlechthin polnische Tugend besungen von August von Planten, Gustav Pfitzer,

Ludwig Uhland und anderen. Friedrich Hebbel schrieb in der Neujahrsnachricht 1835 das Gedicht «Die Pollen sollen leben!». Es hat in diesen Tagen eine ans Herz greifende Aktualität:

Sie gießen, statt zu trinken,
den Wein jetzt in den Sand.
Sie sahn das Schicksal winken
und habens wohl erkannt,
daß Polen bald den Toten gleicht, -
doch keiner ahnt, wie bald vielleicht
die Welt dem Polenland.

Polen kennt seine Untergänge. Diesem Volk ist deshalb die Apokalypse vertrauter als anderen Nationen. Czeslaw Milosz schrieb im Frühsommer 1943 - angesichts des Warschauer Ghettoaufstandes mit seinen über fünfzigtausend niedergemetzelten Juden - sein «Lied vom Welt ende», diese scheinbar, nur scheinbar idyllische, friedliche Vision:

Am Tag des Weltendes
summt um die Kapuzinerkresse eine Biene,
flickt der Fischer das glitzernde Netz ...
- Und die auf Zeichen und Posaunen der Erzengel gewartet haben,
- sind enttäuscht, und begreifen nicht, daß es bereits geschieht...
Nur der grauhaarige Greis, der ein Prophet sein könnte,
doch er ist keiner, denn er hat anderes zu tun,
sagt beim Anbinden der Tomaten:
Es gibt kein anderes Ende, ES GIBT KEIN ANDERES ENDE.

Sie werden in dieser historischen Stunde Polens - und damit auch der Welt - verstehen, daß ich hier, wo wir versammelt sind, Leszek Kolakowski zu ehren, zuerst an den P o l e n Leszek Kolakowski denke, an einen von mehr als 35 Millionen. Wenn wir in diesen Tagen, Wochen, Monaten so oft das Wort «solidarnosc» hören und lesen, dann klingt es für mich jedesmal wie ein Appell: Auch auf deine Solidarität kommt es an.

Der Danziger Günter Grass hat in einer neuromantischen deutschen Phase der Polenbegeisterung nach 1956 ein Polenlied geschrieben. Eine Zeile darin lautet: «Ich sag es, Polen sind begabt.» Neben der

Tapferkeit ist immer wieder die Klugheit als polnische Nationaleigenschaft gerühmt worden, auch von manchem Deutschen: Heine, E.T.A. Hoffmann, Nietzsche u.a. Und die drei Namen Milosz, Wojtyla, Kolakowski bestätigen es hier und heute. Möge diese glücklichste aller Kombinationen - Tapferkeit und Klugheit - ein neues Wunder an der Weichsel herbeiführen., Denn auf ein Wunder waren die Polen auch damals angewiesen, als sie die Rote Armee des Marschall Tuchatschewski zurückschlugen und damit nicht nur sich sondern auch Deutschland retteten, das geschlagene, von Anarchie und Revolten heimgesuchte Nachkriegsdeutschland von 1920.

Wenn man die beiden angeführten Nationaltugenden als Maßstab für das Polen-Sein nimmt, dann gibt es für mich zumindest keinen polnischeren Polen als Leszek Kolakowski. Gewiß ist eine solche These (wie jede wissenschaftliche Behauptung) der Falsifizierung ausgesetzt, doch werde ich mir nicht so leicht ein X für ein U vormachen lassen oder einen Adam Schaff für einen Leszek Kolakowski.

Adam Schaff ist sein Lehrer gewesen, und in gewisser Weise ist er wohl klüger als Kolakowski. Er beherrscht auf vollkommene Weise die Kunst, über die Manès Sperber soviel nachgedacht hat, nämlich «wie man mit der Wahrheit lügen kann». Kolakowski wirkt neben einem solchen Künstler wie ein biederer Handwerksmeister, der dem Kunden sagt: «Ach, passen Sie auf, die ganze Wahrheit kann ich Ihnen nicht verkaufen, die habe ich nämlich gar nicht. Aber wenn Sie bei mir so ein paar kleine Wahrheiten haben wollen, dann sind Sie bei mir bestimmt reell bedient.»

Der Lebenslauf des Leszek Kolakowski wird - und daran läßt sich nach 53 Jahren nichts mehr ändern - immer mit seinen Jugendsünden anfangen. Eine Dame mit Vergangenheit genießt solche noch im hohen Alter weit mehr als dieser Herr im besten Alter, auch wenn er keineswegs ein Mann ohne Eigenschaften gewesen sein möchte. Es wäre auch zu miraculös, wenn plötzlich mitten in den polnischen Oktoberfrühling 1956 eine weiße Taube namens Leszek vom Himmel herabgekommen wäre. Selbst dem frommen Kardinalprimas wäre dies ein Wunder zuviel gewesen. Nein, - es ging mit rechten Dingen zu.

Da erlebt 1939 ein zwölfjähriger Bub in Radom die Okkupation seines Landes und die deutsche Herrschaft mit all ihrer gräßlichen deutschen Gründlichkeit und Grausamkeit. Er verliert beide Eltern; sein Vater wird von den Besatzern hingerichtet. Er jubelt den Vertreibern als Befreier zu, obwohl sie - und das war immer schwierig für ein Polenherz - Russen sind. Als Sohn einer freidenkerischen Familie, sozusagen ohne schlechtes und gutes Gewissen, strebt er nun - Freiheit 1944 - an die liberalste Schule der polnischen Philosophie, an die Schule von Twardowski und Lukasiewicz, die man nicht als Ableger der Wiener Schule sondern parallel zu ihr verstehen muß. Seine geistigen Ursprünge liegen bei kritischem Rationalismus, während der Marxismus für den geistig Pubertierenden ein Religionsersatz ist, das Angebot des Adam Schaff: «Eritis sicut Deus», wofür wir mit der Vertreibung aus dem Paradies teuer bezahlt haben. Aus diesem «Glauben» kam die Energie, mit der Kolakowski das Christentum und vor allem die katholische Kirche bekämpft hat. Ihm war der Atheismus so ernst wie nur je einem Aufklärer. In der Zeitschrift «argumenty» legte er den «Aberglauben» der zweiten Herrschaftsmacht Polens bloß, die im Volk sogar die erste war und bis heute blieb: die katholische Kirche. Er hat sie ernsthaft studiert, um zu immer besseren Argumenten gegen sie zu kommen. Das hat ihn im Lauf der Zeit gewiß nicht zu einem Christen gemacht, obwohl ich mir denken könnte, daß Karl Rahner ihn in seine Universalkirche der «anonymen Christen» einbeziehen würde.

Ich habe im Leben des Leszek Kolakowski drei Zwölf-Jahres-Perioden registriert. Die erste - von 1944 bis 1956 - ist die Zeit der Parteilichkeit, in der sich ein Jungstalinist mit der Unerbittlichkeit eines Wahrheitssuchers zum Konzept eines freiheitlichen Sozialismus durchringt, gipfelnd: äußerlich im polnischen Oktober, geistig in dem Essay «Verantwortung und Geschichte». Die zweite Periode - von 1956 bis 1968 - ist die Zeit der Läuterung und der Demütigung. Sie endet mitten in den Studentenunruhen mit dem überraschenden Entschluß der Partei, Kolakowski mit Frau und Tochter ohne Entzug der Staatsbürgerschaft nach dem Westen ausreisen zu lassen. Die dritte Periode - von 1968 bis 1980 - ist die Zeit des Exils. Sie ist natürlich in die Zukunft hin offen, obwohl das, was heute in Polen geschieht, den Philosophen am All-Souls-College in Oxford so unmittelbar berührt, als wäre er dabei. Er ist aktives Mitglied der polnischen Bürgerrechtsbewegung.

Wenn man fragt, was das einschneidende, das Leben verändernde Ereignis in der ersten Periode war, kommt man auf das Jahr 1955, auf Chruschtschows Rede beim XX. Parteitag. Es ist vielen Menschen im Westen schwer gefallen, diese Rede für so wichtig zu halten, da ihnen schien, als würde hier lediglich offiziell zugegeben, was alle Welt eh schon wußte. Es war unsere Phantasielosigkeit, die Unfähigkeit eines Ungläubigen, ideologisch, kommunistisch Ungläubigen, sich in den Gläubigen zu versetzen, dessen Halt zerbrochen wird. Es gibt dafür kaum Parallelen in der Geschichte, am ehesten noch den Zusammenbruch des Glaubens von überzeugten Nationalsozialisten, als sie nach dem Kriege das Ausmaß der Verbrechen ihres Führers erfuhren.

Ich nannte den Essay «Verantwortung und Geschichte» einen Schlüssel zum Verständnis des Leszek Kolakowski. Mich hatte das Erscheinen dieses Essays in der Warschauer Zeitschrift «Nowa Kultura» mehr überrascht als die Rede Chruschtschows. Wie konnte ein System, über dessen monolythische Einheit und totalitäre Gewalt uns Philosophen wie Karl Jaspers, Hannah Arendt, Jeanne Hersch so überzeugend belehrt hatten, es erlauben, eine der beiden Säulen seines Denkggebüdes, den historischen Materialismus, von einem dreißigjährigen Dozenten derart in Frage stellen zu lassen? Wenn ein Buch von Kolakowski den von ihm wohl mehr tolerierten als goutierten Titel trägt: «Leben trotz Geschichte», so habe ich, der sich gern dafür verantwortlich bekennt, ihn eben deshalb gewählt, weil der Essay «Verantwortung und Geschichte» der erste Hoffnungsschimmer war für eine innere Wandlung entgegen den düsteren Prognosen einer Hannah Arendt und ihres großen Lehrers Karl Jaspers. Der Titel ist Kolakowski in Aktion, Revolte des Menschen gegen ein Fatum. Er spricht mit dem «trotz» auf das Trotzen des Menschen gegen einen verhängten Zwang an, auf eine Verantwortung in Freiheit gegen das Werkzeug Mensch als Marionette einer numinosen Notwendigkeit.

Als wir uns zum ersten Mal begegneten - 1958 in München bei Wanda Bronska-Pampuch - haben wir einen Abend lang über Scholastik gesprochen, sogar in Freundschaft gestritten. Die Begegnung lag schon in der zweiten Periode meines Schemas, als Gomulka die Verriet, die - wie Kolakowski - ihm wieder zur Macht verholfen hatten. Kolakowski wurde nachher für viele Freunde im Westen ein bewundertes Sorgenkind. Sie kannten seine Besonnenheit, aber sie kannten

auch seine Unerschrockenheit und Schonungslosigkeit im Kampf gegen Lüge und Terror. Im Jahre 1961 (für mich ein schreckliches Menetekel für die Geistesverwirrung in unserer Zeit) wäre ich beinahe ein westliches «Kolakowski-Opfer» geworden. Der Bayerische Rundfunk setzte gewaltsam seinen Essay «Kleine Thesen - de sacro et profano» ab, die ich unbedacht am Tag vor der Bundestagswahl ins Programm gesetzt hatte. Man vermutete dahinter einen versteckten Wahlauftritt für Katholiken, sie dürften auch sozialistisch wählen. Der Inhalt besagte das Gegenteil: Kolakowski belehrte darin seine atheistischen Freunde, sie seien reines 19. Jahrhundert, während unter den polnischen Katholiken - vor allem im Kreis um die Wochenzeitung «Tygodnik po wszechny» - die Zukunft lebe.

In Kolakowskis Leben verschoben sich in dieser Periode immer mehr die Gewichte von Verantwortung und Geschichte zugunsten der Verantwortung. Immer mehr wurde er zum denkend Handelnden, gestützt vom Vertrauen seiner Studenten, von der Umsicht seiner Freunde. Sie konnten natürlich nicht verhindern, daß die Partei ihn schikanierte, vor ihre Tribunale zitierte, seinen Manuskripten die Druckerlaubnis verweigerte, schließlich ihn ausschloß und die Lehrbefugnis entzog. Daß sie ihn in einer Krisensituation im November 1968 nach dem Westen entließ oder abschob, gehört für mich noch heute zu den Rätseln der an Rätseln so reichen kommunistischen Partei Polens, reicher jedenfalls als die der Tschechen, der Ungarn, der Bulgaren oder gar der SED.

Kolakowski - und das unterscheidet ihn von vielen politischen Exulanten aus Osteuropa (ich sagte schon, daß er als Inhaber eines polnischen Passes nur bedingt im Exil lebt) - Kolakowski war für den Westen nicht ein Strohfeuer wie so viele andere, die in der Anonymität untergehen, nachdem ihr geistig-politisches Potential von den Massenmedien aufgebraucht ist. Denn Kolakowski - ob er nun in Montreal, Berkeley, Yale oder Oxford, oder ob er nicht in Warschau und leider (sancta simplicitas!) Frankfurt lebt, ja selbst wenn er in Spitzbergen oder Zentralafrika residierte - Kolakowski würde gehört werden von denen, die getrieben sind von der Neugier des Geistes. Bei ihm geht es eben nicht um Politik allein, um West contra Ost, um ideologischen Glaubens - und Kirchenkrieg. Es geht um einen der vielseitigsten, anregendsten, bisweilen auch aufregendsten Philosophen unserer Zeit, der des Irrs ebenso fähig ist wie zur Korrektur seiner Irrtümer. Ein rein marxistischer Philosoph ist er nie gewesen, wenn auch viele -

ich gehöre dazu - ihn lange mit dieser Etikette dekoriert haben, nein, das ist das falsche Wort, ihm ungefragt diese Etikette aufgeklebt haben, willkürlich und unbedacht. Da war er doch anfangs eher ein Positivist mit marxistischem Arsenal. Marx war für ihn nie ein Heiliger, er stand zwischen Kant und Hegel einerseits, Nietzsche und Heidegger andererseits als ein Meilenstein deutscher Philosophie. Noch in Polen, noch in der zweiten Periode, schloß er sich mit seiner «Gegenwärtigkeit des Mythos» einer neuen Metaphysik auf.

Es sei zugegeben: das Hauptwerk der Oxforder Jahre sind die drei Bände «Hauptströmungen des Marxismus». Sie sind eine Auseinandersetzung mit Marx und den Folgen und beginnen konsequenterweise (für Kolakowski) - bei dem Mystiker Plotin. Es ist - Studenten seien gewarnt - kein Lehrbuch, mit dem man sich das Studium der Quellen ersparen kann. Da mögen sie lieber die gleichzeitig erschienene «Geschichte des Marxismus» des kroatischen «Praxis»-Philosophen Predrag Vranicki zur Hand nehmen. In Kolakowskis Marxismus-Geschichte spiegelt sich die ganze Geistesgeschichte des Abendlandes wieder im Kopf eines stoischen Philosophen der Spätzeit, da erleben wir das unausgesetzte, wie vergebliche Ringen um die eine Antwort - weniger als Satyrspiel mehr als Warnung. Vranicki wäre es nie eingefallen, dem Meister Eckhart, dem Cusanus, dem Jacob Böhme, dem Angelus Silesius eigene Kapitel in seiner Marxismus-Geschichte zu widmen. Für Kolakowskis Werk sind sie ebenso wichtig wie die Kapitel über Ruge, Bauer und selbst Marx. Hier erlebt man wie in einem gewaltigen Drama - ich habe es einmal mit Schillers «Wallenstein» verglichen - Entstehung, Entwicklung und Zerfall einer hybriden Idee. Wer diese Bände gelesen hat, der versteht erst richtig den Schlußsatz:

«Die Selbstvergötterung des Menschen, welcher der Marxismus philosophischen Ausdruck verlieh, endet wie alle individuellen und kollektiven Versuche der Selbstvergötterung: sie erweist sich als der farcenhafte Aspekt der menschlichen Unzulänglichkeit.»

Wer das deutsch leider noch immer unerschienenere Werk «Christen ohne Kirche» nicht kennt - eine Schande für dieses reiche Land mit so vielen Stiftungen und großen Verlagen - darf «Die Hauptströmungen des Marxismus» für Kolakowskis Hauptwerk nehmen.

Für das Gesamtwerk zeichnet ihn heute die «Stiftung Charles Veillon» aus. Das ist ein riesiges Feld zwischen Philosophie, Politik und Dichtung. Dramen gehören dazu und bittere Satiren. Im besonderen

ehrt die Stiftung den Essayisten und den Europäer Kolakowski. Wenn mein Freund als Essayist zur Feder greift, sprühen die Funken. Dann ist er ganz Partei - Partei Kolakowski versteht sich. Da fordert er den Widerspruch heraus, er bittet geradezu darum. Da will der Dialektiker die Antithese gegen seine These dem anderen überlassen, da fordert er zum Dialog heraus oder zum Streitgespräch - wie jüngst auf der Frankfurter Buchmesse, als man seinen Essay über den Eurozentrismus diskutierte. Der Titel ist fast ein Programm: «Wo sind die Barbaren? Ein Lob des Eurozentrismus - oder - die Illusion des kulturellen Universalismus.»

Dieser Titel sagt es: Welt-Einheits- oder Geistes-Einheits-Apostel ist Kolakowski nicht. Davon hat ihn der Marxismus mit seiner Einbahnstraße in die Sackgasse gründlich kuriert. Hingegen hat ihn das Christentum, gegen das er einst zu Felde zog, ein wenig infiziert, nicht durch das Angebot der zögernden dogmatischen Antworten, sondern durch die Ratlosigkeit eines Jenseitsglaubens, der dieses Leben als Vorläufigkeit nimmt, um in ihm Sinn zu finden und Werte zu setzen.

Der letzte Absatz von Kolakowskis Eurozentrismus-Essay beginnt: «Das Christentum hat keine dauerhafte Lösung für das irdische Geschick der Menschen gefunden oder versprochen. Deshalb bietet es uns einen Ausweg aus dem Dilemma «Optimismus - Pessimismus!», wenn dieses Dilemma die Wahl zwischen dem Glauben an eine vollkommene und endgültige Lösung und der Verzweiflung beinhaltet. Die Verzweiflung ist oft der Sturz derjenigen, die einmal eine vollkommene und endgültige Lösung geglaubt hatten und dann ihre Gewißheit verloren. Aber die Tradition der christlichen Lehre schützt uns gegen beides: gegen das wahnwitzige Vertrauen auf unser unendliches Vollkommenheitsstreben und gegen den Selbstmord.»

Leszek Kolakowski schließt seinen Eurozentrismus-Essay - und auch ich möchte damit hier schließen- so:

«Wir haben nicht die Wahl zwischen totaler Perfektion und totaler Selbsterstörung; unser irdisches Glück ist vielmehr endlose Sorge, endlose Unvollkommenheit. In der Unsicherheit sich selbst gegenüber kann die europäische Kultur ihre geistige Sicherheit und ihr Recht

*bewahren, sich als universal zu betrachten.»
Nur noch diesen einen Satz in dieser Stunde: Polen ist Europa. Gott
schütze Land und Volk des Leszek Kolakowski.*

Leonhard REINISCH

LE VILLAGE INTROUVABLE,
Réflexions sur la recherche désespérée de la communauté

Rien n'est moins vrai que l'opinion d'après laquelle nous nous sommes retrouvés maintenant, grâce à l'expansion incroyable des moyens d'information, dans un village gigantesque étendu sur toute la surface de la terre ainsi qu'après avoir détruit le village traditionnel, nous l'avons reproduit, dans une montée spirale «dialectique», à l'échelle globale. Le contraire paraît évident: il n'y a aucune «spirale», il n'y a que le mouvement irrésistible unidirectionnel qui efface sans merci, d'une année à l'autre, les vestiges de la communauté rustique et dont le résultat est bien visible dans les cultures urbaines et industrielles les plus avancées. Ce village-monstre dont nous nous imaginons parfois être les habitants, s'oppose au village ancien non seulement dans sa technologie (l'économie villageoise était un modèle parfait de recyclage, les fermes ne produisaient presque pas d'ordures, tout était utilisé à nouveau, alors que se débarrasser des ordures est bien un des problèmes majeurs de notre civilisation); non seulement dans ses changements aux rythmes vertigineux en contraste avec les cycles naturels monotones de la vie paysanne. Surtout, c'est un village imaginaire et artificiel, un substitut cérébral dont l'irréalité est difficile à cacher et qui semble provoquer de plus en plus la nostalgie, - dissimulée sous des formes idéologiques différentes, - d'un village «vrai». Cet écran de télévision sur lequel nous regardons, avec quelques heures de retard à peine, et simultanément, les émeutes au Japon, les cadavres en Iran, un discours du président américain et un match de football à Sydney, au lieu de nous rendre le monde entier familier, paraît effacer la différence entre la réalité et la fiction au profit de cette dernière. Ces guerres, ces révolutions, ces souffrances et ces terreurs, sont pour nous des Westerns, des thrillers, des fantaisies intéressantes des cinéastes. Au lieu de devenir proche et tangible, la réalité se transforme en fiction littéraire; au lieu de nous fournir l'occasion de participer aux affaires mondiales ou de nous y encourager,

la masse épaisse d'informations visuelles et verbales que nous nous efforçons en vain de digérer, nous offre le monde auquel nous nous identifions d'une façon esthétique, c'est-à-dire qu'elle nous apporte un peu de plaisir sans responsabilité.

Puisque le village réel, c'est surtout le monde des contacts personnels, des connaissances sans intermédiaire et qui comptent, il va de soi que le village planétaire n'existe pas et n'existera jamais.

La ruine du village et la mobilité de notre vie, ce n'est pas seulement la perte progressive de ce milieu relativement stable et quasi-naturel du voisinage, c'est aussi la fin de cet espace humain qui jadis constituait pour nous un système de référence à partir duquel notre monde se bâtissait peu à peu; les notions de la maison familiale, du lieu natal, de la famille de plusieurs générations, sont en voie de disparition rapide et avec elles la notion même de l'enfance; puisque nous sommes partout, nous ne sommes nulle part, notre espace est purement cartésien, indifférencié et infini, sans points privilégiés. C'est une perte qui peut-être ne se laisse pas facilement définir ou saisir dans des catégories de la sociologie empirique mais qui n'en reste pas moins réelle et réellement vécue. On a maintes fois décrit ces quartiers nouveaux des grandes métropoles, qui, quoique bien planifiés et raisonnablement équipés de tout ce qu'il faut pour le confort, sont pourtant mystérieusement morts, indifférents, n'abritant aucune forme de communauté, aucun espace spirituel, et dans lequel rien ni personne ne prend vraiment racine.

Puisque nous flottons dans un infini géométrique, sans savoir comment nous définir nous-mêmes par rapport à un ordre qui nous dépasse, sans avoir l'image d'un tel ordre, et par conséquent sans règles qui nous assigneraient le champ de responsabilités «naturelles», nos besoins ont tendance à s'enfler infiniment, et les sentiments subjectifs de pénurie n'ont pas de rapport avec ce qu'on a déjà. Tout de même, les ressources réelles n'étant pas inépuisables, nous sommes souvent la proie d'une famine douloureuse au milieu de l'opulence, et la misère véritable, physiologiquement définie, qui nous entoure ou dont nous sommes conscients, n'y change rien.

Nous voilà donc encore en proie - aussi bien dans les slogans politiques que dans les spéculations philosophiques - à cette même nostalgie vaine du village, laquelle hante la civilisation occidentale depuis plus

de deux siècles, c'est-à-dire dès le début de l'urbanisme moderne et surtout de l'industrialisation. C'était Vico déjà - non sans raison redécouvert récemment et attirant l'attention des historiens - qui avait décrit les déclin périodiques et inévitables des civilisations dans les termes qui devaient bientôt devenir familiers chez les «rousseauistes» et chez les critiques romantiques de la modernité: la disparition des autorités et des mythes, la décomposition de la solidarité spontanée tribale, l'absorption exclusive de chacun par ses intérêts privés, etc. Sommes-nous condamnés à répéter sans fin tous ces clichés pitoyables sur «l'atomisation», sur la solitude dans la foule, sur la «mécanisation» de la vie, sur la dissolution des liens familiaux, tribaux, nationaux, sur la «dépersonnalisation» des déracinés, la «réification» et la Gemeinschaft évaporée? Eh bien, il paraît que oui, nous y sommes condamnés et nous réinventons des formules nouvelles pour rafraîchir un peu le vocabulaire, tombé en désuétude, de Jean-Jacques, des romantiques allemands, des saint-simoniens, du jeune Marx. Mais notre vie spirituelle se meurt sans cesse autour des mêmes rêves, tantôt pour réanimer l'imagerie arcadienne, tantôt pour la refouler ou pour la nier, en tant que fantaisie puérile et réactionnaire, dans un acte désespéré de défi. La philosophie dont nous nous nourrissions au cours des dernières décennies, qu'est-elle, sinon la névrose des exilés du paradis - réel ou imaginaire, qu'importe! - sinon les tentatives renouvelées d'affronter une vie à laquelle ni les mythologies établies, ni le sens de la solidarité nationale ou tribale n'offrent plus un ordre intelligible, une vie sans un lieu d'identification dans un «tout» qui nous dépasse?

Points de fuite

La métaphysique antérieure de Heidegger semble avoir été propulsée par ce désir: opposer à l'homme qui veut s'échapper de sa liberté et de sa responsabilité et qui se dissout dans les cadres tout prêts de l'anonymat commode - un homme qui cherche ses racines dans l'Être ineffable et qui réaffirme, par cette recherche, sa propre existence irréductible. La métaphysique première de Sartre, au contraire, paraissait n'être que l'acceptation résignée du monde qui, à l'exception du glissement volontairement trompeur, dans l'inauthenticité, dans l'univers des choses, nous invite seulement à demeurer dans notre liberté vide, sans perspective d'enracinement ou d'identification à

une communauté réelle. Chacun produisant son temps (se «temporalisant») séparément à partir de sa liberté illimitée, aucun temps commun ne peut surgir pour nous donner le cadre de l'existence en commun; par conséquent, la communauté n'existe pas, sauf sous forme d'une fuite mensongère dans l'abri de l'être-en-soi, de la chose, et les rencontres parmi les gens sont surtout celles basées sur le désir de s'appropriier l'autre. Après avoir abandonné sa philosophie de l'existence, Sartre essaya de dessiner une vision de la communauté qui se construit sans cesse dans un projet révolutionnaire et qui, sans jamais arriver à une forme fixe (les reliquats de ses batailles anciennes contre la réification) n'en donne pas moins à ses participants une espèce d'identité. Malheureusement, c'est encore un retour illusoire, paraît-il: la révolution étant, par définition, le processus de la décomposition des formes institutionnalisées de la vie sociale, elle ne peut s'établir en tant que façon permanente de vivre et, bien qu'il soit vrai qu'au cours de ce processus les groupes actifs acquièrent un sentiment fort de l'identification collective, il est également vrai que ce ne sont que des périodes brèves d'euphorie, inévitablement suivies par des déceptions amères au cours du rétablissement des institutions; la révolution conçue comme une trouvaille d'esprits affamés d'un lieu durable d'identification psychologique ne fût et ne sera qu'une chimère des adolescents.

Ce désir d'appartenir à une communauté réellement vécue dans les rapports directs, ces rêves d'une vie où les gens communiquent sans l'intermédiaire des institutions («communication authentique» de Jaspers), on les a décrits maintes fois comme étant réactionnaires par définition, comme étant une tentative désespérée d'annuler la civilisation moderne et de se réfugier dans ses fantasmes, dans une barbarie sereine. Or, réactionnaire ou pas ce désir est en nous plus fort que jamais et il cherche à s'exprimer sous des masques idéologiques les plus variés. D'ailleurs, pour croire que l'adjectif «réactionnaire» est non seulement descriptif (indiquant une idée de retour à des formes anciennes et dépassées) mais qu'il contient un jugement de valeur péjoratif, il faut admettre non seulement qu'il y a un progrès, mais en outre qu'il n'y a que le progrès: puisque ceci implique que penser à un retour, c'est penser à quelque chose de pire. Donc, pour employer le mot «réactionnaire» avec ce sous-entendu automatiquement ajouté, il faut admettre toute une théorie globale du progrès inévitable et incessant, une théorie dont la certitude - c'est le moins qu'on puisse dire - n'est pas tout-à-fait inébranlable.

Renaissance romantique

Voici un exemple simple de cette confusion. En s'attaquant à la métaphysique heideggerienne, Adorno associait ce désir de revenir aux «racines», à l'idéologie nazie du «sang et sol». Même si cela est vrai, ce n'est qu'un tiers de la vérité, et voilà les deux tiers qu'il faut ajouter. D'abord, Adorno lui-même, qu'avait-il à nous offrir, sauf la condamnation à forfait de la civilisation industrielle et bureaucratique qui nous emprisonne dans ses formes «réifiées», sauf l'éloge de la culture des élites féodales? Et puis - et c'est la troisième part - si on réfléchit au succès spectaculaire - aussi bref qu'il fût à l'échelle historique - de cette idéologie, n'est-on pas tentés d'y voir aussi une renaissance monstrueusement barbare de la même nostalgie romantique, de la même recherche de la communauté tribale perdue, des liens «organiques» (pour employer le mot suggestif et décevant de toute la tradition post-rousseauiste)?

Les sources romantiques du nazisme ont été d'ailleurs discutées et analysées à maintes reprises. On a beau dire que la cruauté non-masquée de cette idéologie, sa barbarie patente et sa condamnation universelle l'ont rendue caduque et impuissante; les inspirations romantiques qui avaient jadis contribué à sa naissance n'en sont pas moins viables et se retrouvent fréquemment dans les phraséologies politiques d'aujourd'hui aussi bien de gauche que de droite, ainsi que dans les inquiétudes de la jeunesse des pays développés, même si ces inquiétudes s'articulent parfois dans des idées grotesques bêtes et dans des actions désespérément contre-productives. La recherche des formes nouvelles de la religiosité, les succès des sectes charismatiques multiples et les explorations des profondeurs et des légendes de l'Orient éternellement mystérieux, les techniques variées de la psychothérapie collective - tout ceci ne sont que des symptômes du même malaise bizarre intimement lié au sentiment vague d'avoir perdu la faculté et le lieu de la soi-disant «communication directe». Que ceci ait ouvert un champ vaste à toutes sortes de charlatanisme et de fourberie, nul doute, mais que les besoins humains se laissent aisément exploiter par des marchands de médicaments frauduleux ne peut que prouver la réalité et l'urgence de ces besoins.

Pourtant, cette langueur d'Eldorado de «convivialité» manquante, ce mal de bei-sich-sein, subsiste et se développe dans des conditions

sociales et psychologiques fortement différentes de celles dont la révolte romantique en Europe a une fois surgi, et ces changements lui rendent un caractère contradictoire.

D'un côté, la croissance irrésistible des fonctions sociales et économiques de l'Etat, le mouvement inexorable - et dû, en partie au moins, aux exigences technologiques et à l'expansion démographique - vers la concentration des décisions majeures dans les centres du pouvoir (et j'ai en vue les pays démocratiques, non pas les satrapies communistes ou les dictatures militaires), provoquent le sentiment, très répandu, de l'impuissance de l'individu et les plaintes incessantes sur le «grand gouvernement». L'idée est assez répandue que les formes de participation offertes aux gens dans les systèmes de démocratie représentative sont inefficaces, que tous les canaux de l'influence sont bloqués par les appareils bien établis, qui tous incarnent cette même tendance qui nourrit le Léviathan. On le sait, sans que quiconque soit capable d'offrir l'idée d'une alternative viable.

Leviathan - adoré et maudit

Mais, d'un côté, le Léviathan prospère grâce à nous et ceci non seulement parce qu'il est utile et indispensable mais aussi parce que nous lui proposons des rogatoires qui contribuent inévitablement à son grandissement. On observe, à travers le monde civilisé le retour à l'immatunité de la société - le complément direct du welfarestate. Imperceptiblement, nous nous habituons à la pensée qu'il est du devoir et de la compétence de l'Etat et de sa bureaucratie omnipotente de distribuer le bonheur; que si quelque chose ne réussit même pas dans nos affaires, l'Etat est à blâmer. L'Etat doit se soucier entièrement de tous les aspects de ma vie, de mon travail, de ma santé, de mon corps, de mon mariage. Cette immatunité, qui paraît aller s'augmentant, porte en elle un danger totalitaire évident; une fois que le besoin de sécurité totale que l'Etat est obligé de nous fournir, prend le dessus en tant que valeur suprême, nous devenons prêts à nous laisser nationaliser entièrement, corps et esprit, au prix de rejeter sur l'Etat la pleine responsabilité de notre vie. Et c'est précisément le principe central du totalitarisme: la nationalisation de tout, y compris des êtres humains, et la promesse de la sécurité en échange de la soumission parfaite et du renoncement parfait à la vie spirituelle personnelle avec ses incertitudes nécessaires.

Bref, nous sommes déchirés entre des désirs incompatibles: nous voulons de moins en moins l'Etat dont nous ressentons la surveillance et les interventions inopportunes dans nos affaires, à l'égard duquel nous éprouvons péniblement notre faiblesse; en même temps, nous voulons de plus en plus l'Etat pour nous protéger contre tous les maux possibles venant de la nature, de la société et de nous-mêmes, pour nous munir d'une sécurité totale, pour prendre en charge nos intérêts et pour favoriser notre cause particulière contre tous les autres.

Mieux qu'ailleurs, peut-être, cette attitude schizophrène se manifeste dans les idéologies gauchistes qui promettent qu'une fois que leurs adhérents prendront le pouvoir, tout sera à la fois planifié et spontané. Tout de même, des contradictions analogues, plus ou moins cachées sous des mots d'ordre nébuleux, sont faciles à trouver dans les idéologies de presque tous les mouvements politiques, sauf les extrémistes. Les messages des grands partis qui remplissent en Europe l'espace de la vie politique, contiennent d'habitude, les différences rhétoriques mises à part, deux promesses fatalement contradictoires. Ils nous disent d'un côté: «Tous les autres veulent régler votre vie d'en haut, par des décisions bureaucratiques, mais nous sommes les seuls à vouloir que vous-même, le peuple, vous preniez toutes les décisions dans les affaires qui vous concernent; bref, nous voulons que la société soit maîtresse d'elle-même!». Mais ils nous promettent, d'un autre côté, que l'Etat, piloté par le même parti, protégera tous les intérêts de toutes les couches sociales, qu'il se souciera des pauvres et des enfants, des écoles et des hôpitaux, qu'il soutiendra les aspirations légitimes des classes moyennes et des ouvriers, qu'il luttera énergiquement contre le chômage et l'inflation, etc. A la limite, les idéologies politiques semblent de plus en plus nous promettre une société qui combinera harmonieusement le paradis anarchiste et le paradis totalitaire: l'Etat ne sera rien et en même temps l'Etat sera tout, il s'occupera efficacement de tout et il cèdera tout le pouvoir au peuple; chacun de nous sera protégé comme un enfant au berceau et chacun de nous aura la liberté parfaite d'expansion individuelle, de la «réalisation» personnelle, etc.

On voit, en effet, que dans les dernières décennies les partis peu à peu cessent d'être ou cessent de paraître ce qu'ils ont été jadis, à savoir les expressions politiques des groupes d'intérêts et de couches sociales bien définies. De plus en plus, presque tous les partis prétendent représenter les besoins de la société entière, être au service de tous,

favoriser le bien-être de tous les groupes et en incarner les aspirations; ils ne peuvent faire qu'au prix de rendre leur langage de plus en plus flous, leurs slogans de plus en plus vagues. Ceci concerne aussi les partis à tendance «eurocommuniste» chez lesquels les appels à la lutte de classe impitoyable sont pas à pas remplacés par le concept de l'intérêt national. Il en résulte que tous les partis, sauf les extrémistes-c'est-à-dire, les partis communistes de rite moscovite, les sectes fondamentalement marxistes ou communistes, les partis explicitement fascistes ou racistes - sont à la recherche désespérée de leur propre identité et aucun n'est vraiment sûr de ce qu'il est.

Le mot et la chose

Au niveau idéologique on assiste, par conséquent, aux batailles mortelles de paroles qui ne signifient rien et qui deviennent des mots de ralliement, des shibboleths: ils servent à différencier les groupes rivaux, mais ils ont perdu tout contenu intelligible. Les hommes politiques ne sont pas capables de définir les marchandises telles que la «justice sociale», l'«égalité», le «peuple», la «liberté d'initiative», la «qualité de la vie», etc.; toutes ces expressions sont utiles comme des signes conventionnels ou des étendards identifiant les bataillons hostiles; mais, autrement, elles se sont presque vidées de contenu. Il y a, bien sûr, des différences entre les orientations politiques, mais il n'y a presque pas de passage entre la politique de chaque jour où les luttes sont réelles, et les idées générales creuses. Il est courant d'entendre dire que les divisions politiques établies que nous avons héritées au XIXème siècle ou de l'époque de la première guerre mondiale et qui déterminent toujours la structure des partis et leur langage, ne correspondent plus ni aux problèmes essentiels et urgents de notre monde, ni aux cristallisations réelles, quoique souterraines, des intérêts à l'échelle mondiale et que les formations politiques existantes sont prêtes à éclater. Elles subsistent néanmoins non seulement parce qu'elles se soutiennent l'une l'autre par leur hostilité même, mais aussi parce que les tentatives de regroupement bien que très fréquentes restent abortives - jusqu'ici, au moins; incapables de formuler des alternatives claires, elles répètent les mêmes généralités. Qui plus est, à peine a-t-on le droit d'en parler sous forme d'un reproche, vu que les reproches, dans de telles conditions, ne sont justifiables que dans le cadre d'une proposition meilleure. Cependant, le sentiment de s'être égaré dans un cul-de-sac

intellectuel semble universel, à l'exception des fanatiques attachés à des formules périmées. Les grandes perturbations politiques, les révolutions et les guerres civiles dans le Tiers Monde, tout ceci nous intéresse surtout grâce à la signification des événements dans les conflits internationaux; autrement, les symbolismes idéologiques ne comptent guère: si cela s'appelle l'Islam ou le socialisme scientifique (ou les deux en même temps), ou la démocratie ou la libération tout court - qu'importe; ce sont les signes des alliances politiques; il en est peut-être autrement pour les participants ou au moins pour une partie d'entre eux, mais même ainsi, la distance entre ces étiquettes et les forces en jeu nous font voir à quel point les réalités sociales manquent de moyens pour s'exprimer. On parle souvent de la «crise» des institutions parlementaires, de leur insuffisance, et il y a sans doute du vrai dans ces critiques; pourtant, les institutions parlementaires n'ayant eu, comme alternative, jusqu'à aujourd'hui, que des institutions dictatoriales, ces critiques, ou bien restent stériles - dans le cas où elles n'apportent pas d'autres formes qui garantiraient à la société les mêmes libertés civiles et la même protection des droits - ou bien elles renforcent simplement les rêves totalitaires. Les mouvements démocratiques dans les régimes despotiques - communistes, non-communistes ou anti-communistes - ont une position, de ce point de vue, beaucoup plus facile et même très confortable: ils peuvent exprimer leurs revendications de façon non-équivoque; s'ils disent «Nous voulons les élections, l'abolition de la censure, la liberté de parole, la liberté de s'organiser dans des buts politiques ou syndicaux, les garanties légales contre la police», etc., tout le monde sait de quoi il s'agit et il n'y a pas de doute sur le contenu de ces revendications. Mais si on proclame qu'il faut «abolir l'aliénation» ou «instaurer la justice sociale» - on manipule des mots dont le seul usage consiste en ceci qu'ils canalisent un sentiment imprécis d'insatisfaction et de frustration pour n'importe quels objectifs politiques non-avoués. Où se trouve cette Aliénation cruelle qu'un Brutus noble pourrait tirer de sa cachette et poignarder? Et cependant, dès qu'on s'efforce de traduire ces mots - tout-puissants parce que sans contenu clair - dans des propositions bien définies et faisables, on se trouve tout de suite devant l'immensité de problèmes complexes et interdépendants que l'on ne sait pas comment aborder.

Idéaux et compromis

Presque tout le monde sait qu'il n'existe aucune clé universelle aux difficultés mondiales que nous affrontons d'une manière inefficace;

que l'ancienne idée libérale d'après laquelle le tout s'arrangera au mieux si chacun se soucie librement de ses propres affaires, ne peut être prise sérieusement; que l'idéal des anarchistes ou des gauchistes - l'autonomie ou l'auto-gestion parfaite des unités productives - même si c'était faisable, n'aboutirait qu'à l'économie de la concurrence illimitée du siècle passé avec tous ses effets néfastes: les inégalités extrêmes, les crises, les faillites en masse, le chômage en masse, la misère; que l'idéal opposé d'un Etat qui nationalise tout et auquel toutes les responsabilités sont livrées, ne peut se réaliser que sous la forme de l'esclavage totalitaire. Les idéaux mis de côté, il ne nous reste que des compromis, plus ou moins maladroits, entre les exigences incompatibles qui finalement ont leur origine dans notre désir d'avoir la sécurité totale et à la fois l'espace sans bornes de l'expression individuelle. Et c'est précisément ce que nous n'aurons jamais ensemble.

Que nous ayons le besoin, de plus en plus urgent, de solutions globales et que les dangers les plus graves ne se laissent écarter ou atténuer qu'à l'échelle mondiale, tous paraissent en être d'accord: inutile d'en énumérer les raisons évidentes. Que de telles solutions puissent être efficacement appliquées dans un délai de temps qui nous reste avant telle ou telle apocalypse promise par les savants - ceci paraît extrêmement improbable. Pas une semaine ne se passe sans que nous lisions dans la presse les prophéties lugubres prononcées par les gens les plus compétents dans le domaine en question: ou bien ce sera à nouveau l'âge glaciaire - et nous n'y pouvons rien - ou bien, au contraire, la croissance de la température causée par l'homme provoquera un déluge lent mais inexorable; on prédit que nous suffoquerons tantôt à cause de la pollution de l'air, tantôt à cause de la déforestation du bassin de l'Amazone; une fois, c'est le surpeuplement seul, une autre fois, c'est la poussée du désert qui nous décimera par la famine; une guerre totale mise à part, les scénari possibles d'une catastrophe universelle sont multiples et la majorité écrasante des gens bien instruits, sans parler des autres, n'a pas les moyens d'en vérifier la probabilité ou d'en peser les arguments. Nous vivons, après tout, à une époque où nous croyons que la science peut nous sauver et peut nous mener à l'extinction; en même temps, nous nous rendons compte de notre impuissance à la contrôler. Il nous suffit de penser qu'il faut être aujourd'hui un physicien professionnel pour comprendre la définition internationale obligatoire de ce qu'est un mètre. Dans les pays démocratiques, la population est souvent encouragée à prendre, lors de référendum,

des décisions dont les effets sont sujets de désaccords violents parmi les gens les plus compétents et il n'est pas surprenant que les décisions effectivement prises proviennent de motifs qui n'ont rien à voir avec ces débats de spécialistes. On peut se consoler, tout de même, en pensant que dans ce cas, les chances d'une décision juste (à savoir, dont les effets sont conformes aux attentes) ne sont peut-être pas moins grandes si cette décision est prise par les experts plutôt qu'au hasard des émotions populaires.

Processus de décision

C'est encore plus frappant dès qu'il s'agit de «solutions globales»: Qui sont, pour les proposer, les experts infaillibles et surtout, comme les autres, qui ne prétendent pas l'être, peuvent-ils les élire? Les mécanismes les plus effectivement démocratiques peuvent facilement produire des chefs médiocres, ce que le sens même du mot «médiocre» suggère et ce que l'expérience confirme; les mécanismes despotiques produisent des chefs médiocres ou criminels beaucoup plus aisément, encore que cela soit d'habitude une médiocrité d'un autre type et plus dangereuse. Il va sans dire qu'une société pluraliste et ouverte a plus de chances - sans garanties bien sûr - de prendre des décisions importantes à partir de prémisses rationnelles et surtout de corriger ses erreurs, qu'une société despotique. Toujours est-il que le despotisme, surtout sous forme communiste, a ses vertus: il nous offre la sécurité au prix de la servilité et du renoncement à la participation dans les affaires publiques; il nous débarrasse de l'obligation d'avoir des opinions ou des idées à nous, il nous berce dans l'océan du mensonge optimiste (et qui a prouvé qu'on vit nécessairement mieux dans la vérité que dans le mensonge?).

Que les forces sociales favorisant la poussée totalitaire ne l'emporteront pas, après tout, c'est un pari basé plutôt sur notre confiance dans le besoin suffisamment évolué de la liberté, plutôt qu'une prédiction soutenue par un calcul sans préjugé. Il y a sans doute les circonstances qui jouent au profit de la tendance totalitaire et il y en a d'autres qui la défavorisent. Parmi celles-là - même si on met de côté l'expansion soviétique - se trouvent tous les impératifs économiques qui mènent à la concentration du pouvoir dans l'appareil de l'Etat, dans la mesure où celui-ci doit être responsable de l'exploitation et de la distribution des biens vitaux limités (tels le sol, les matières premières, les plantes

et les sources d'énergie) ainsi que la «santé» générale de l'économie: ce sont des tâches qui ne se laissent plus régler par les automatismes du marché. Il s'y trouve ainsi en tant que facteur psychologique puissant, cet infantilisme déjà mentionné, la valeur accrue attribuée à la sécurité aux dépens des autres biens, et notre habitude, toujours plus accentuée, d'attendre de l'Etat les recettes du bonheur et les remèdes contre tous les maux collectifs et privés, et de le condamner de ne pas nous les servir tout prêts à chaque occasion.

Antagonismes

Il y a tout de même des facteurs forts actifs dans la direction opposée; ils comprennent non seulement tous les traits répugnants du totalitarisme, sa nature oppressive, mensongère et anti-culturelle, mais aussi son incapacité économique et technique incurable, que l'expérience a pleinement dévoilée et qui est nettement liée à la structure politique. Ils comprennent l'opposition croissante envers l'omnipotence de l'Etat, même si cette opposition s'exprime parfois sous des formes puérides, voire barbares. Ils comprennent également, en tant que contre-poids psychologique incalculable mais de poids, le désir d'avoir les champs vastes de la vie personnelle et de l'expression qu'aucun pouvoir n'est autorisé à régler.

Toutes ces forces opposées ont leurs dangers, chacune le sien. La poursuite du village introuvable, combinée avec la foi dans les possibilités infinies de l'Etat, donne naissance aux leurre - fortement répendus parmi les idéologues des courants différents de la gauche - d'après lesquels il est possible d'employer efficacement une technique sociale pour produire une société sans conflit, autrement dit il est possible d'institutionnaliser la fraternité à coups de bureaucratie et de violence. D'autre part, dans les conditions où le socialisme s'est identifié si fortement au culte de la bureaucratie, les porte-paroles de la décentralisation économique et politique, parmi les libéraux et les conservateurs, se heurtent fatalement à des exigences sociales et écologiques impératives que le jeu de l'offre et de la demande ne peut aucunement résoudre et qui deviennent de plus en plus nombreuses. Il est possible que dans un certain pays, les solutions radicalement libérales qui entraîneraient, par exemple, un chômage gigantesque, se repayeraient par la croissance économique rapide et par l'augmentation de la productivité; pourtant, de telles solutions étant impossibles

pour des raisons sociales et politiques notoires, les gouvernements sont contraints à chercher des issues intermédiaires, toujours incertaines et boîteuses. Bref, des deux côtés, toutes les solutions radicales sont pires que les maladies qu'elles prétendent guérir, tandis que les solutions partielles et non-radicales sont nécessairement provisoires et ne peuvent satisfaire les esprits en quête de perspectives grandioses d'un monde définitivement sauvé.

Une contradiction semblable entre la poursuite de la sécurité et celle de la liberté se retrouve dans les mouvements et les idées nationalistes. Il faut faire la distinction, bien sûr, entre les nationalités vraiment opprimées et dans l'impossibilité à cause de la violence extérieure, de développer leur propre culture, les oppresseurs, les groupes ethniques minoritaires dans les pays démocratiques et les unités tribales dépourvus de conscience historique claire telle que nous la connaissons en Europe, mais suffisamment bien identifiable. On remarque pourtant une certaine tendance parallèle dans des conditions bien différentes: la communauté culturelle qu'est la nation s'identifie à l'Etat; une fois les valeurs nationales proclamées suprêmes, cette identification aboutit naturellement à un culte d'Etat ayant tous les droits par rapport aux individus; ainsi on voit, d'un côté, les nationalismes bizarres dont le focus est un état sans homogénéité ethnique quelconque, d'un autre - le protectionnisme et l'isolationnisme culturels dans des conditions où aucune oppression politique véritable n'existe, comme si la liberté nationale reposait sur l'accroissement des postes de douane et des gardes aux frontières. Encore une fois donc, c'est le mirage d'une solidarité «naturelle» et «organique» qui se traduit aisément dans la glorification des tribalismes oppressifs.

Même les mouvements écologiques ont des ambiguïtés analogues. S'ils s'expriment dans des slogans généraux sur le besoin de protéger la nature contre la destruction - qui n'y acquiescerait pas? Mais dès qu'il s'agit de choix réels, les problèmes se multiplient. On ne peut demander en même temps «Arrêtez la construction des stations électriques atomiques!» et «Donnez-nous infiniment d'énergie à bon marché». Il faut dire clairement: «Nous sommes prêts à avoir moins que nous avons - moins de nourriture, de voyages, de chauffage, de tout». Ce n'est pas exactement ce qu'on entend; c'est plutôt: «Vous, l'Etat, vous êtes obligé de nous approvisionner de toutes les quantités d'énergie dont nous avons besoin, mais sans danger et sans endommager le beau paysage; eh bien, allez inventer quelque

chose!». Pourtant, puisqu'ici, comme partout, nous avons à faire à des choix qui doivent s'appuyer sur un calcul rationnel des risques, des frais, des potentialités techniques et de toutes les conséquences sociales des décisions possibles, l'écologie, si elle n'est qu'une idéologie, exprime fréquemment ce même infantilisme qui, d'un côté, croit à la toute-puissance de l'Etat et aimerait bien, de l'autre, s'en débarrasser. Aucun homme politique, aucun mouvement politique, ne peut se permettre de dire aux citoyens dans les sociétés relativement riches: «Vous en avez trop, vous pouvez bien vous contenter de moins»; les individus peuvent le dire et doivent le dire, s'il le faut; les églises peuvent le dire également et le font parfois, sans grand succès. Autrement, on a sous la main un autre mot comode «consumérisme», qu'il est permis d'employer aussi longtemps qu'il suggère un reproche moral imprécis et que l'on essaye pas de le traduire dans les propositions sociales bien définies.

Personne ne peut prévoir ce qui résultera de la confrontation de ces tendances fortes et opposées dans les décennies à venir. Nous sentons que les idéologies, ainsi que les formations et les divisions politiques héritées, ne correspondent plus aux exigences que posent la démographie et la technologie modernes, ni aux disproportions énormes, et qui s'aggravent peut-être, entre les régions différentes de la planète; nous sentons - non moins vaguement - que nos mécanismes de démocratie représentative ne sont pas bien adaptés à ces exigences bien qu'ils soient toujours les meilleurs, que nous ayons, pour nous protéger contre le despotisme. D'autres formes viables de gouvernement démocratique et représentatif n'ont pas été, paraît-il, proposées, encore moins mises à l'épreuve; il est possible que, si elles émergent, chacune des forces en conflit y contribuera, quoiqu'il ne faille pas s'attendre à des «synthèses» qui puissent se former autrement que cela n'a été le cas à travers toute l'histoire humaine, à savoir par des convulsions dramatiques.

Leszek KOLAKOWSKI

DAS UNAUFFINDBARE DORF,
Unvereinbare Zielsetzungen, Wünsche im Widerspruch

Gelegentlich hören wir die Meinung, dass wir uns dank der unglaublichen Expansion der Informationsmittel in einem riesigen, sich auf die ganze Oberfläche der Erde erstreckenden Dorf wiedergefunden haben, als hätten wir, nach der Zerstörung des traditionellen Dorfes, dieses durch einen «dialektischen» Aufstieg in Spirale im globalen Massstab wiederhergestellt. Diese Meinung ist aber kaum glaubwürdig, ja, das entgegengesetzte Urteil scheint besser begründet zu sein: es gibt keine «Spirale», es gibt nur eine unwiderstehliche Bewegung in einer Richtung, die von Jahr zu Jahr die Spuren der Landgemeinschaft verwischt und deren Erfolge in den Stadtkulturen der industrialisierten Welt höchst sichtbar sind. Dieses Dorf-Monstrum, als dessen Bewohner wir uns gelegentlich imaginieren, ist nicht nur in seiner Technologie das Gegenteil des alten Dorfes (die bäuerliche Ökonomie war einst ein vollkommenes Modell des «recycling», des vielmaligen Materialgebrauchs, die hergebrachte Landwirtschaft erzeugte kaum Müll, alles wurde neu benutzt, während das Beseitigen des Mülls eines der peinlichsten Probleme unserer Zivilisation ist); es handelt sich nicht nur um den schwindelerregenden Rhythmus der Veränderungen, der mit den monotonen Zyklen des bäuerlichen Lebens so deutlich kontrastiert. Es ist vor allem ein eingebildetes, künstliches Dorf, ein zerebraler Ersatz, dessen Unwirklichkeit sich schwer verbergen lässt, und das zunehmend eine unter verschiedenen ideologischen Formen verkleidete Nostalgie nach dem «realen» Dorfe zu erzeugen scheint.

Der Fernsehempfänger, dank dem wir nunmehr mit wenigen Stunden Verspätung oder gleichzeitig Tumulte in Japan, Leichen in Iran, die Rede des amerikanischen Präsidenten und einen Fussballmatch in Sidney beobachten, macht uns nicht die ganze Welt vertraut, sondern scheint vielmehr den Unterschied zwischen Wirklichkeit und Fiktion zugunsten der Fiktion zu verwischen. Diese Kriege, Revolutionen,

Leiden und Grauen sind für uns die Western, die Thriller, die interessanten Phantasien der Filmindustrie; anstatt nah und vertraut zu sein, verwandelt sich die Realität in eine literarische Fiktion; die dichte Masse der visuellen und verbalen Informationen, die wir vergebens zu assimilieren versuchen, gibt uns weniger Gelegenheit oder Ansporn, an den Anliegen der Welt teilzunehmen, und bietet uns immer mehr eine Welt, mit der wir uns auf eine ästhetische Weise, d.h. mit ein wenig Vergnügen und ohne Verantwortung, identifizieren.

Da das wirkliche Dorf zuerst eine Welt der persönlichen Kontakte, der unvermittelbaren Bekanntschaften ist, die für das Leben wichtig sind, scheint klar, dass ein planetäres Dorf weder existiert noch je existieren wird. Der Zusammenbruch des Dorfes und die Beweglichkeit der Lebensformen bedeuten nicht nur den fortschreitenden Verlust des relativ dauerhaften und quasi natürlichen Milieus der Nachbarschaft, sondern auch den Zerfall jenes menschlichen Raumes, der einst für uns ein Beziehungssystem darstellte, um welches herum sich unsere Welt stufenweise formte; die Begriffe selbst des Geburtshauses, des Geburtsortes, der Familie von mehreren Generationen scheinen auf dem Wege des Verschwindens zu sein und damit sogar der Begriff der Kindheit. Da wir überall sind, sind wir nirgendwo, unser Raum ist rein cartesianisch, unterschiedslos und unendlich, ohne privilegierte Punkte. Es wäre vielleicht schwer, diesen Verlust in den Kategorien der empirischen Soziologie genau zu bestimmen und zu fassen, er bleibt nichtsdestoweniger wirklich und wirklich erlebt. Man hat oft die neuen Quartiere der grossen Metropolen beschrieben, die, wenn sie auch wohl geplant und mit allem, was die Menschen als Komfort brauchen, gut ausgestattet sind, doch sonderbar tot bleiben, ihren Bewohnern gleichgültig sind, keine Gemeinschaftsformen, keinen geistigen Raum bilden, keine Einwurzelung ermöglichen.

Da wir in einem geometrischen Unendlichen schweben, ohne zu wissen, wie wir uns in Beziehung auf eine breitere Ordnung, die uns übersteigt, bestimmen, ohne sogar ein Bild von einer Ordnung zu haben, und damit ohne Regeln sind, die ein Feld unserer «natürlichen» Verantwortlichkeiten bestimmen, haben unsere Bedürfnisse die Tendenz, sich endlos auszubreiten; die subjektiven Gefühle der Not haben mit dem, was man schon hat, wenig zu tun. Da aber die wirklichen Vorräte nicht unerschöpflich sind, erleiden wir oft peinigenden Hunger inmitten des Überflusses; das wahre, physiologisch bestimmte Elend, das uns umgibt oder das wir empfinden, ändert daran nichts.

Andererseits sind wir - sowohl in politischen Slogans wie in philosophischer Spekulation - Opfer der gleichen Dorf-Nostalgie, die die westliche Zivilisation seit zwei Jahrhunderten, seit dem Beginn der modernen Urbanisierung und Industrialisierung quält. Vico, der neuerdings nicht ohne Grund mehr und mehr Aufmerksamkeit findet, hat bereits die periodischen und unvermeidlichen Zusammenbrüche der Zivilisation in den Kategorien bestimmt, die unter den Rousseauisten und romantischen Kritikern der Modernität populär wurden: das Verschwinden der Autoritäten und der Mythen, der Zerfall der spontanen Stammsolidarität, die ausschliessliche Beschäftigung aller Menschen, jeder für sich, mit ihren Privatinteressen, usw.

Sind wir dazu verurteilt, immer dieselben betrüblichen Klischees von «Atomisierung», von «Einsamkeit inmitten der Masse», von «Mechanisierung des Lebens», von Auflösung der Familien- und Stammesbindungen, von «Entpersonalisierung» und Entwurzelung, von Verdinglichung und von verschwindender Gemeinschaft endlos zu wiederholen? Nun, es scheint, als seien wir dazu wirklich verurteilt; wir erfinden neue Formeln, um den abgenutzten Wortschatz von Jean-Jacques, von deutschen Romantikern, der Saint-Simonisten, des jungen Marx etwas aufzufrischen. Doch unser geistiges Leben kreist unaufhörlich um dieselben Träume, entweder um die arkadischen Bilder wiederzubeleben oder um sie im verzweifelten Akt der Herausforderung als kindliche und reaktionäre Phantasie abzustossen und zu verabscheuen. Was sonst war die Philosophie, die uns in den letzten Jahrzehnten ernährte, als die Neurose der aus dem Paradies Verbannten? - gleichviel ob es sich um ein reales oder ein imaginäres Paradies handelt, als die stets wiederkehrenden Versuche, einem Leben die Stirn zu bieten, das weder die herkömmlichen Mythologien noch das Gefühl der nationalen oder Stammesbindungen in eine verstehbare Ordnung zu bringen vermögen und das auf kein allumfassendes Ganzes mehr bezogen ist?

Fluchtpunkte

Die frühe Metaphysik Heideggers schien durch dieses Ziel gedrängt zu sein: dem Menschen, der von seiner Freiheit und Verantwortung zu flüchten versucht und der sich freiwillig in der bequemen Anonymität auflöst, jenen Menschen entgegenzustellen, der seine Wurzeln im unaussprechlichen Sein sucht und durch diese Suche seine eigene unreduzierbare Existenz bestätigt. Die erste Metaphysik Sartres

schien umgekehrt als die verzweifelte Annahme einer solchen Welt, die ausser dem Selbstbetrug, das Abgleiten in die Uneigentlichkeit und in das Universum der Dinge, uns nur eine zwecklose Dauer in unserer leeren Freiheit bietet, ohne Hoffnung auf eine Verwurzelung oder Identifizierung mit einer realen Gemeinschaft.

Da jeder seine eigene Zeit aus seiner unbegrenzten Freiheit produziert (oder «sich zeitigt»), kann keine gemeinsame Zeit entstehen, um uns den Rahmen für ein miterlebtes Schicksal zu schaffen. Die Gemeinschaft hält sich also in Form einer trügerischen Flucht im Schutzraum des In-sich-seins, der Dinglichkeit zusammen, und die menschlichen Begegnungen werden hauptsächlich durch die Begierde beherrscht, sich den Anderen anzueignen. Nachdem er seine Existenzphilosophie aufgegeben hatte, versuchte Sartre, das Bild einer Gemeinschaft zu zeichnen, die sich immer wieder neu in einem revolutionären Entwurf bildet und die, ohne je eine fixierte Gestalt anzunehmen (Restbestand seiner alten Kämpfe gegen die «Verdinglichung»), ihren Teilnehmern nichtsdestoweniger eine Art Identität gibt. Das scheint leider abermals eine Illusion zu sein. Da die Revolution definitionsgemäss ein Prozess der Auflösung der institutionellen Formen des Soziallebens darstellt, kann sie sich keineswegs als eine dauernde Lebensweise stabilisieren; und wenn es auch wahr ist, dass im Gange dieses Prozesses aktive Gruppen ein starkes kollektives Identitätsgefühl erreichen, ist ebenso wahr, dass es sich nur um kurze Perioden der Euphorie handelt, auf welche im Mass der Wiederherstellung der Institutionen unausweichlich bittere Enttäuschungen folgen. Die Revolution als eine dauerhafte psychologische Identifizierung, der sie nachjagen, kann nur eine Chimäre Halbwüchsiger sein.

Dieser Wille, zu einer in unmittelbaren Beziehungen real erlebten Gemeinschaft zu gehören, diese Träume vom Leben, in welchem die Menschen ohne Vermittlung der Institutionen miteinander verkehren, wurden oft als definitionsgemäss reaktionär gebrandmarkt, als vergebliche Versuche, die moderne Zivilisation für nichtig zu erklären und eine imaginäre Zuflucht in der frohen Barbarei zu finden. Nun, seien sie reaktionär oder nicht, diese Träume sind bei uns mächtiger denn je und zeigen sich unter verschiedensten ideologischen Masken. Übrigens: zu glauben, dass das Adjektiv «reaktionär» nicht nur deskriptiv ist (indem es eine Idee der Rückkehr zu den alten und schon überwundenen Formen einschliesst), sondern ein negatives Werturteil impliziert, erlaubt nicht anzunehmen, dass es einen

Fortschritt gibt; man muss überdies glauben, dass es nichts ausser dem Fortschritt gibt. Man setzt ja voraus, dass an eine Rückkehr denken notwendig heisst, an etwas Schlechteres zu denken. Um das Wort «reaktionär» automatisch mit diesem zusätzlichen Sinn auszustatten, muss man eine ganze Theorie des unvermeidlichen, unaufhörlichen Fortschritts annehmen, eine Theorie, deren Gewissheit - milde gesagt - weit davon entfernt ist, unerschüttert zu sein.

Die romantische Wiedergeburt

Hier ein Beispiel dieser Verwirrung. Als Adorno die Heideggersche Metaphysik angriff, brachte er diesen Willen, zu den «Wurzeln» zurückzukehren, in Beziehung mit der nazistischen Ideologie von «Blut und Boden»; angenommen, dass diese Beziehung zutrifft, stellt sie doch nur ein Drittel der Wahrheit dar, und die übriggebliebenen zwei Drittel lassen sich folgendermassen beschreiben. Zuerst: was anderes bot uns Adorno selber in dieser Hinsicht an, ausser der pauschalen Verdammung der industriellen und bürokratischen Zivilisation, die uns in ihren «verdinglichten» Gestaltungen gefangenhält? Ausser dem Lob einer Kultur der feudalen Eliten? Und - das ist der dritte Teil - denkt man den spektakulären Erfolg dieser Ideologie, sei er auch im geschichtlichen Massstab von kurzer Dauer, erfährt man die Versuchung, darin gleichfalls eine monströs barbarische Wiedergeburt derselben romantischen Sehnsucht zu sehen, derselben Suche nach einer verlorenen Communitas, nach den «organischen» Bindungen (um das suggestive und irreführende Wort der ganzen postrousseauistischen Tradition zu benutzen). Die romantischen Quellen des Nazismus wurden wiederholt erforscht und analysiert. Es ist nicht genug zu sagen, dass die unverhüllte Grausamkeit dieser Ideologie, ihre offene Barbarei und ihre quasi universelle Verurteilung sie ohnmächtig und erfolglos machten. Die romantische Inspiration, die einst zu ihrer Entstehung beigetragen hat, ist noch lebendig und kann in der heutigen politischen Phraseologie sowohl der Linken als auch der Rechten oft gefunden werden: man sieht sie auch in den Unruhen der Jugend in entwickelten Ländern, mögen diese Unruhen gelegentlich in grotesk dummen Ideen und in verzweifelt «gegenproduktiven» Aktionen zum Ausdruck kommen. Die Suche nach neuen Formen der Religiosität, der Erfolg vieler charismatischer Sekten, die Exploration der Tiefen und der Legenden des ewig geheimnisvollen Orients, verschiedenerlei Techniken der kollektiven Psychotherapie - das sind Symptome des gleichen sonderbaren Malaise,

das mit dem vagen Gefühl intim verbunden ist, die Fähigkeit und den Ort der sogenannten «unmittelbaren Kommunikation» verloren zu haben. Dass dadurch ein breites Feld für allerart Scharlatanerie und Betrugerei geöffnet war, braucht man nicht zu beweisen, der Umstand aber, dass menschliche Bedürfnisse sich leicht durch die Händler mit falschen Arzneien ausbeuten lassen, bestätigt, wie echt und dringlich diese Bedürfnisse sind.

Diese Sehnsucht nach dem Eldorado der jetzt fehlenden «Konvivialität», des Bei-sich-seins dauert und entwickelt sich aber unter sozialen und psychologischen Umständen, die von jenen, welche einst die romantische Revolte in Europa verursacht haben, weit abweichen; diese Veränderungen verleihen ihr einen widerspruchsvollen Charakter.

Auf einer Seite erzeugen das unwiderstehliche Wachstum der sozialen und ökonomischen Funktionen des Staates, die unerbittliche, teilweise durch die technologische Entfaltung und die demographische Expansion geförderte Bewegung zur Konzentration der wichtigsten Entscheidungen in den Machtzentren (ich habe demokratische Länder im Auge, nicht kommunistische oder militärische Despotismen) ein weitverbreitetes Gefühl der Machtlosigkeit des Einzelnen und unaufhörliche Klagen über die «grosse Verwaltung». Es ist wohl eine allgemeine Ansicht, dass die Formen der Mitbestimmung, die den Menschen im System der repräsentativen Demokratie geboten werden, wenig erfolgreich sind, dass alle Kanäle der Einflussnahme durch die etablierten Apparate blockiert sind, und alle diese Apparate die gleiche fast naturwüchsige Tendenz haben, Leviathan zu nähren und zu verstärken. Man weiss es, ohne dass jemand eine durchführbare Alternative vorzuschlagen wüsste.

Leviathan - ersehnt, verwünscht

Andererseits verdankt Leviathan seine Lebendigkeit uns selber; nicht nur, weil er nötig, ja unentbehrlich ist, sondern weil wir an ihn Forderungen stellen, die verhängnisvoll zu seinem Anwachsen beitragen. Allerorts in der zivilisierten Welt beobachtet man eine Rückkehr zur «selbstverschuldeten Unmündigkeit», das Gegenstück des Wohlfahrtsstaates. Unbemerkt gewöhnen wir uns an den Gedanken, dass es die Pflicht und die Kompetenz des Staates und seiner allmächtigen Bürokratie ist, das Glück zu verteilen, dass der Staat für alles, dessen