

Basis en  
bovenbouw

Franz Jakubowski

Het ideologieprobleem  
bij Lukács en Korsch

Sunschrift 72

*Marxists Internet Archive*  
**Nederlandstalig**

---

**Bron:** Basis en bovenbouw : het ideologieprobleem bij Lukács en Korsch; Suntschrift 72; Marxisme reeks, 1974, 2e druk 1975 – **Met dank aan uitg. Boom**

**Vertaling:** uit het Duits door Hugues C. Boekraad en Henk Hoeks: Der ideologische überbau in der materialistischen Geschichtsauffassung. – Frankfurt/M. : Neue Kritik, 1968. – (Archiv sozialistischer Literatur ; 9). – Oorspr. uitg. als proefschrift Bazel, 1935

**Transcriptie:** Wim Seegers

| **Citeren? – Graag bronvermelding!**



## Voorwoord

### DEEL I BEWUSTZIJN EN ZIJN

#### Hoofdstuk 1 **Uiteenzetting en kritiek door Marx en Engels van de wijze waarop hun voorgangers de verhouding bewustzijn–zijn opvatten**

##### *1 Kritiek op het idealisme van Hegel*

- a De eenheid van denken en zijn in het idealisme
- b De inconsequentie van het dialectisch idealisme
- c De materialistische omkering

##### *2 Kritiek op het materialisme, in het bijzonder dat van Feuerbach*

- a De omslag naar het materialistische humanisme
- b Het ondialectisch mensbegrip
- c De louter contemplatieve houding van het materialisme

#### Hoofdstuk 2 **De problematiek van Marx: basis en bovenbouw**

##### *1 Het humanisme van Marx*

##### *2 De basis*

- a Natuurlijk zijn en maatschappelijk zijn
- b Arbeidsdeling, productiekrachten, productieverhoudingen

##### *3 De bovenbouw*

- a Het begrip bovenbouw
- b De politiek-juridische bovenbouw
- c De relatie tussen politiek-juridische en ideologische bovenbouw
- d De ideologische bovenbouw
- e De wisselwerking van basis en bovenbouw

#### 4 *De dialectische relatie*

- a Bewustzijn en zijn
- b Theorie en praktijk

### **Hoofdstuk 3 De deformatie van het probleem bij de Marx-epigonen**

- 1 *Marx' problematiek en de epigonen*
- 2 *Kautsky's eliminatie van de dialectiek*
- 3 *Lenins metafysisch materialisme*
- 4 *De 'kritische' completering van het marxisme*

### **Hoofdstuk 4 Pogingen tot vernieuwing**

- 1 *De epigonen en de vernieuwing van het marxisme*
- 2 *Korsch' kritiek op de verstarde 'orthodoxie'*
- 3 *Lukács' dialectisch humanisme*

## **DEEL II WAAR EN ONWAAR BEWUSTZIJN**

### **Hoofdstuk 5 De verdinglijking**

- 1 *De zelfvervreemding van de mens*
- 2 *Het fetisjkarakter van de waar*
- 3 *De verdinglijking*

- a De verdinglijking als algemeen verschijnsel van de economische basis
- b De verdinglijking van de bovenbouw

### **Hoofdstuk 6 De ideologie**

- 1 *Begrip en betekenis van de ideologie*

- a Het begrip ideologie
- b De concrete totaliteit als werkelijkheidscategorie
- c De betekenis van de ideologie

## *2 De klassen van de burgerlijke maatschappij en de ideologie*

- a De ideologie in het kapitalisme en in de  
voorkapitalistische productieverhoudingen
- b Middenlagen en ideologie
- c Waar en onwaar bewustzijn vanuit het standpunt van  
de bourgeoisie

## **Hoofdstuk 7 Proletarisch klassenbewustzijn**

*1 Het proletariaat als subject-object in de kapitalistische  
maatschappij-orde*

*2 Klasse-ideologie en klassenbewustzijn*

*3 Bewustzijn en praktisch-kritische activiteit*

*4 Marxisme als ideologie*

*5 De zelfverwerkelijking van de mens*

## **Bibliografie**

## Voorwoord

De onderhavige studie tracht een immanente interpretatie te geven van de materialistische geschiedenisopvatting in een van haar grondproblemen: het probleem van de ideologische bovenbouw. Daarbij bedient zij zich van de *methode* van deze leer, de *materialistische dialectiek*, en past deze op de behandelde theorie zelf toe. Een kritiek op de vooronderstellingen van het historisch materialisme onderneemt de schrijver niet. Daarentegen keert hij zich kritisch tegen andere uiteenzettingen van hetzelfde probleem, die van dezelfde vooronderstellingen uitgaan.

De schrijver is van mening, dat de drie belangrijkste marxistische stromingen die het bovenbouwprobleem vanuit de vooronderstellingen van het historisch materialisme behandelen – de scholen van Kautsky, Lenin en de kantiaanse marxisten – de opvatting van Marx over dit vraagstuk niet of slechts ten dele correct behandelen. In het ene geval gaat men uit van een naturalistisch-materialistische opvatting: ofwel men stelt bewustzijn en zijn als geest en materie strikt gescheiden tegenover elkaar; of men loochent de realiteit van het bewustzijn en vat dit op als een reflex, als niet meer dan een eigenschap van de materie. In het andere geval loochent men de materiële maatschappelijke betrekkingen en vat het maatschappelijk zijn als een louter ideële verhouding op. In beide gevallen worden zijn en bewustzijn niet als een eenheid opgevat, hetzij doordat zij op abstract-metafysische wijze tegenover elkaar gesteld worden, hetzij doordat het ene element in het andere opgelost wordt.

Bij Marx daarentegen zijn bewustzijn en zijn ‘weliswaar onderscheiden maar vormen tevens te zamen een eenheid’. Deze dialectische eenheid van twee elementen kan slechts dan gekend worden, als men de levende maatschappelijke mens beschouwt als de eenheid van beide. Dan is het zijn niet langer abstracte materie, maar wordt maatschappelijk zijn, d.w.z. het maatschappelijk leven van de mens. En zo wordt de geest bewustzijn, bewustzijn van de niet alleen beschouwende, maar ook handelende mens. In navolging van de jeugdgeschriften van Marx wordt deze opvatting hier ‘humanisme’ genoemd. Zij heft de kunstmatige scheiding van bewustzijn en werkelijkheid, theorie en praktijk op door het bewustzijn, als het denken van de levende mens, midden in de werkelijkheid te plaatsen; en tegelijkertijd heft zij de louter contemplatieve kennis op en vervangt

deze door een theorie die uitdrukking en bestanddeel is van een bestaande praktijk. Zo maakt de humanistische opvatting van het marxisme de weg vrij om de ideologie, het onware bewustzijn, af te leiden uit de objectieve, dingmatige schijn van het kapitalisme, uit de ‘verdinglijking’ van het burgerlijk zijn en bewustzijn.

Op deze wijze konden wij tevens aangeven, hoe dit onware bewustzijn wordt opgeheven in relatie tot de ‘revolutionaire praktijk’ van de proletarische klassenbeweging. Zo volgt deze studie dezelfde weg als de jonge Marx in werkelijkheid is gegaan: van de abstracte hoogten van Hegels filosofie tot de ‘laagten’ van de politiek. Anders gezegd: de concretisering van Marx’ theorie door de eenheid van theorie en praktijk, van wetenschap en politiek moest ook in dit werk tot uitdrukking komen.

Behalve op een beperkt aantal studies van oudere marxisten als G. Plechanov en Antonio Labriola kon de schrijver bij zijn uiteenzetting vooral steunen op twee recente auteurs, wier fundamentele opvattingen hij deelt: Georg Lukács en Karl Korsch. Daarnaast werd de afgelopen jaren een reeks jeugdgeschriften van Marx en Engels gepubliceerd door het Marx-Engels-Instituut, waarvan m.n. *De Duitse ideologie* en de *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* inzicht geven in bepaalde grondgedachten, die de grondleggers van het historisch materialisme in hun latere werk nog slechts incidenteel ter sprake hebben gebracht, maar die aan alle geschriften van Marx en Engels ten grondslag liggen.

Daar de opvattingen van de schrijver soms belangrijk afwijken van de gangbare interpretaties van de historisch materialistische theorie, was het nodig de zienswijze die hier wordt verdedigd, te documenteren met talrijke citaten uit het werk van Marx en Engels, in het bijzonder uit hun jeugdgeschriften. Daardoor was een zekere logheid van de betoogtrant – m.n. in het eerste hoofdstuk – onvermijdelijk, maar dit moest de schrijver voor lief nemen om een zwaarder wegend verwijt te ontlopen, dat men bepaalde Marx-interpretatoren, Max Adler bv., kan maken: zij zouden de materialistische geschiedenisopvatting standpunten hebben toegedicht, die door de grondleggers van deze geschiedenisopvatting niet werden gehuldigd.

Deze studie stelt zich in de eerste plaats een *methodologische* taak. Daarom wordt in deel 1 van deze studie niet ingegaan op de relaties van de afzonderlijke gebieden van de bovenbouw tot hun economische basis; dit is het onderzoeksobject van een inhoudelijke cultuursociologie

op de grondslag van het historisch materialisme. Ons gaat het echter in de eerste plaats om de samenhang tussen maatschappelijk bewustzijn en zijn maatschappelijke basis in het algemeen. Dat wij wel nader op de juridische en politieke bovenbouw ingegaan zijn, komt uitsluitend omdat deze algemene samenhang waarom het ons te doen was, hier bijzonder duidelijk tot uitdrukking komt. Zo hebben wij evenmin het vraagstuk van de verdinglijking, de dinglijke schijn der kapitalistische werkelijkheid, in zijn volle omvang behandeld. Dit centrale fenomeen van de burgerlijke maatschappij en haar bewustzijn, dat men op alle gebieden van het maatschappelijk leven en denken kan waarnemen, zou afzonderlijk behandeld moeten worden. In deze studie ging het er slechts om dit fenomeen en zijn betekenis aan te geven en te verklaren. Het eigenlijke object van deel 2 van deze studie is dus, dat wij willen aantonen hoe de 'vervreemding van de arbeid' – d.w.z. de overheersing van de mens door zijn eigen producten, het warenfetisjisme, de verdinglijking – met de burgerlijke ideologie samenhangt, en hoe zij opgeheven wordt in het klassenbewustzijn en de klassenactie van het proletariaat.

Er is nog een andere reden waarom men de materialistische geschiedenisopvatting een 'humanisme' kan noemen. Een van de grondstellingen van het marxisme is de theorie van de vervreemding van de arbeid. Het product van de menselijke arbeid neemt in het kapitalisme tegenover de mens een zelfstandig bestaan aan als waar en stelt zich als een vreemde macht tegenover hem; en de arbeidende mens, de schepper van dit product, is onderworpen aan het realiseren van de waarde van de waar. Terwijl de dingen zo een eigen leven gaan leiden, een spookachtige werkelijkheid worden, wordt anderzijds het bestaan van de mens steeds onwerkelijker, onmenselijker. Dit verloren gaan van de 'ware werkelijkheid' komt het sterkst tot uiting in het proletarisch bestaan. Het leven van deze tot waar geworden mens is naar een woord van Marx 'de abstractie van iedere menselijkheid'. Maar op dit punt voltrekt zich de dialectische omslag: de onmenselijkheid van zijn bestaan dwingt de proletariër deze verhoudingen te veranderen, zijn zelfvervreemding op te heffen door de productiemiddelen te vermaatschappelijken. Zo betekent het socialisme de zelfverwerkelijking van de mens, en daarmee sluit de marxistische theorie aan bij het humanisme van de Renaissance, de Verlichting en de klassieke Duitse filosofie, die eveneens naar een dergelijke menselijke zelfverwezenlijking streven, maar deze naar het innerlijk van de mens verleggen, terwijl het marxisme de ontwikkeling van de persoonlijkheid



afhankelijk stelt van de inrichting der uiterlijke verhoudingen. Zo wordt het marxistisch humanisme de erfgenaam van de hoogste verworvenheden van het burgerlijk denken, en zo moet de arbeidersbeweging deze ideeën, die tot dusver slechts in theorie voorgestaan werden, voltrekken in de praktijk.

# DEEL I BEWUSTZIJN EN ZIJN

## Uiteenzetting en kritiek door Marx en Engels van de wijze waarop hun voorgangers de verhouding bewustzijn-zijn opvatten

### 1. Kritiek op het idealisme van Hegel

‘Wat zijn inhoud betreft’, schrijft Friedrich Engels, ‘is het moderne socialisme in de eerste plaats het product van de waarneming, enerzijds van de klassentegenstellingen die in de huidige maatschappij tussen bezittenden en bezitlozen, kapitalisten en loonarbeiders heersen, anderzijds van de in de productie heersende anarchie. Maar wat zijn theoretische vorm betreft manifesteert het zich aanvankelijk als een (...) voortzetting van de beginselen die door de grote Franse filosofen van de Verlichting van de achttiende eeuw waren opgesteld. Zoals iedere nieuwe theorie moest het aanvankelijk voortbouwen op het aanwezige ideeën materiaal, hoezeer het ook zijn wortels in de materiële economische feiten had.’<sup>[1]</sup>

Wanneer men de verhouding bewustzijn-zijn in het historisch materialisme onderzoekt, moet men daarin met name het ‘gedachtenmateriaal’ betrekken, waarover Marx en Engels konden beschikken. Terecht eist daarom de orthodoxe marxist Lenin<sup>[2]</sup>: om Marx werkelijk te kunnen begrijpen ‘moeten wij de systematische bestudering van Hegel vanuit materialistisch gezichtspunt organiseren.’<sup>[3]</sup> De wezenlijke betekenis van de dialectiek voor Marx’ theorie wordt thans algemeen erkend, zowel door marxisten als niet-marxisten. En hoe men de positie van Marx t.o.v. Hegel ook beoordeelt, Marx heeft altijd verklaard op dit punt een leerling en navolger van Hegel te zijn.<sup>[4]</sup> Om de problematiek van Marx dus juist te verstaan, moeten wij haar onderzoeken uitgaande van zijn kritische receptie van Hegel.

Daarnaast heeft Marx’ opvatting zich langs een andere weg ontwikkeld, nl. in de polemiek tegen het materialisme van zijn tijd. Dit werd voor Marx vooral belichaamd in de persoon van Ludwig Feuerbach, wiens geschriften een beslissende invloed uitoefenden op

Marx' Hegelkritiek. 'Het enthousiasme was algemeen: wij allen waren een tijd lang feuerbachianen', schrijft Engels.[5] Maar reeds in 1843 – hetzelfde jaar waarin Feuerbachs *Philosophie der Zukunft* verscheen – verweet Marx in een brief aan Ruge (van 13 maart) Feuerbach, dat deze teveel op de natuur en te weinig op de politiek insisteert. Dus kennelijk stond Marx minder sterk onder Feuerbachs invloed. Niettemin onderstreept hij in *Die heilige Familie*[6] uit 1845 nadrukkelijk Feuerbachs betekenis als degene die Hegels filosofie heeft voltooid en gekritiseerd.[7] En juist de *Stellingen over Feuerbach*, waarin Marx zijn positie zowel tegenover het materialisme vóór hem als tegenover het idealisme afgrenst, zijn een van de belangrijkste bronnen van het materialisme.

Marx' afrekening met deze twee voor hem typische vertegenwoordigers van de idealistische en materialistische filosofie stelt ons in staat zijn eigen problematiek te begrijpen. Niets is voor het begrip hiervan schadelijker geweest dan de gewoonte, zowel van marxisten als Marxcritici, om een alinea uit het voorwoord van *Zur Kritik der politischen Oekonomie* te citeren alsmede enkele analoge passages uit het werk van Marx en Engels, waarbij men er aan voorbijging, hoe het probleem in de tijd vóór Marx en Engels werd gesteld, en welke ontwikkeling het bij hen onderging. In ons betoog waarin wij ons vooral op Marx' jeugdgeschriften baseren, zullen we trachten niet in dezelfde fout te vervallen.

#### a. de eenheid van denken en zijn in het idealisme

'Het grote fundamentele vraagstuk van iedere, en m.n. de moderne filosofie is het vraagstuk van de verhouding tussen denken en zijn', schrijft Friedrich Engels in zijn *Feuerbach*. [8] 'Wanneer men "bewustzijn", "denken", volstrekt naturalistisch opvat als iets gegevens, dat bij voorbaat tegengesteld is aan het zijn, de natuur, dan moet men het ook hoogst merkwaardig vinden, dat bewustzijn en natuur, denken en zijn, denkvetten en natuurwetten zo goed overeenstemmen.' [9] Deze 'merkwaardige' overeenstemming brengt de grondleggers van de materialistische geschiedenisopvatting, Marx en Engels, er toe om iedere dualistische constructie van de verhouding zijn-bewustzijn te verwerpen. De *eenheid* van beide is voor hen zo'n vanzelfsprekend uitgangspunt, dat men nergens in hun geschriften een expliciete fundering van dit standpunt kan vinden en men het moet stellen met terloopse opmerkingen, zoals de zo-even geciteerde. En ook als Marx en

Engels in hun jeugdgeschriften (*De Duitse ideologie*, *Die heilige Familie*) keer op keer stellen, dat het denken afhankelijk is van het zijn, is daarbij voorondersteld, dat het dualisme van Kant is overwonnen.

In het vervolg van onze uiteenzetting zal weldra blijken, waarom Marx en Engels zich deze – ogenschijnlijk nonchalante – houding meenden te kunnen veroorloven. Maar gevolg van deze houding was wel, dat het aantal deformaties dat het historisch materialisme bij tegenstanders én aanhangers onderging, werd vergroot. Dat men deze samenhang over het hoofd zag, droeg bij tot het ontstaan van twee soorten dwalingen, die men stellig had kunnen vermijden als men aandachtiger de opvattingen van Marx en Engels had bestudeerd. De eerste dwaling is, dat men het marxisme verwijt, dat het de werkelijkheid van het bewustzijn ontkent – een verwijt dat vaak is herhaald en ook aannemelijk gemaakt kan worden door vele geïsoleerde citaten uit de geschriften van Marx en Engels zelf. De tweede dwaling bestaat in het terugvallen in een voorhegeliaanse, ondialectische tegenstelling van zijn en bewustzijn, een positie die men vooral bij Lenin en diens leerlingen aantreft. Op beide zullen wij in het vervolg nog uitvoerig in moeten gaan.**[10]** Hier willen wij volstaan met een citaat uit de *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* teneinde het uitgangspunt van ons onderzoek niet alleen naar de geest maar ook naar de letter op Marx te baseren: ‘Denken en zijn zijn dus weliswaar onderscheiden, maar vormen tevens tezamen een eenheid.’**[11]**

Afgezien van deze zin – in een context die weliswaar voor ons onderwerp van ondergeschikt belang is, maar die op bijzonder duidelijke wijze het dialectisch karakter van Marx’ denken demonstreert – vinden wij nauwelijks andere opmerkingen hieromtrent. Het is echter niet moeilijk te ontdekken waarom. Het betreft hier een van de punten, waarop de verwantschap van Marx met Hegel het duidelijkst aan het licht treedt. Marx en Engels erkennen uitdrukkelijk op dit punt leerlingen van Hegel te zijn, aan wiens onderzoek en uitkomsten zij niets toe te voegen hebben. In hun ogen was de dualistische opvatting van zijn en bewustzijn, vooral verdedigd door Kant, door Hegel definitief overwonnen. ‘Het beslissende woord ter weerlegging van deze opvatting (t.w. van Kant) werd reeds door Hegel gesproken, voor zover dit vanuit een idealistisch standpunt mogelijk was’, schrijft Engels.**[12]** Door zich op Hegel te beroepen kan Marx ermee volstaan het bestaan van een dialectische eenheid eenvoudigweg vast te stellen, een eenheid die uitdrukkelijk in strijd met de opvatting van Kant is. Dat gebeurt bijvoorbeeld, wanneer hij het vraagstuk van de verhouding van vorm en

inhoud behandelt. Marx wijst Kants dualisme ondubbelzinnig van de hand en sluit zich bij Hegel aan. ‘De vorm’, schrijft hij reeds in 1843 in zijn artikel *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*, ‘heeft geen waarde, wanneer zij niet de vorm van de inhoud is.’ **[13]**

In de filosofie van Hegel is de tegenspraak tussen zijn en bewustzijn reeds opgeheven en tot een eenheid gemaakt, zij het, zoals Ludwig Feuerbach zegt, binnen het denken, dus binnen één element van deze tegenspraak. ‘Het denken is het subject, het zijn het predicaat.’ **[14]** In deze formulering ligt reeds een kritiek opgesloten: nl. dat deze eenheid bij Hegel niet werkelijk is, maar slechts schijnbaar.

Engels maakt een scherp onderscheid tussen identiteit en eenheid van bewustzijn en zijn. Terwijl idealisme en materialisme volgens hem twee mogelijke antwoorden zijn op de vraag naar wat het oorspronkelijke is: geest of natuur, vormt het vraagstuk van de identiteit het tweede aspect van de verhouding tussen bewustzijn en zijn. Het betreft de vraag, of ons denken in staat is de *werkelijke* wereld te kennen. Het antwoord spreekt, aldus Engels, bij Hegel voor zich: ‘want hetgeen wij in de werkelijke wereld kennen, is juist haar ideële inhoud, dat wat die wereld tot een traspgewijze verwerkelijking van de absolute Idee maakt (...); en dat het denken een inhoud kan kennen die van begin af aan reeds een ideële inhoud is, is zonder meer evident.’ **[15]** De mogelijkheid om de waarheid te kennen, de overeenstemming van denken en zijn, *de identiteit*, is bij Hegel dus reeds voorondersteld. Zij vloeit voort uit het feit, dat uitsluitend aan de idee werkelijkheid toekomt, waarbuiten geen zelfstandig werkelijk zijn is. ‘Slechts het geestelijke is het werkelijke, het an sich zijnde (...) oftewel het geestelijke is an und für sich.’ **[16]**

*De identiteit* van denken en zijn wordt dus bereikt door één van beide elementen, het zijn, te elimineren. Daarmee verhindert deze identiteit echter een werkelijke, dialectische *eenheid*. ‘De logische wetten zijn tegelijk ontologische wetten. (...) Denkgrond en zijnsgrond zijn identiek.’ **[17]**

Het zijn wordt ‘opgeheven’ in het denken, zodat de tegenspraak tussen denken en zijn verdwijnt, maar tevens hun dialectische eenheid. De eliminatie van het zijn lost de tegenspraak dus niet op, maar drukt in tegendeel uit, dat er geen ware eenheid is. ‘Men kan het zijn slechts dan van het denken afleiden, indien men eerst de ware eenheid van denken en zijn heeft verbroken, indien men aan het zijn zijn ziel, zijn wezen

heeft ontnomen, om vervolgens in dit van het zijn geabstraheerde wezen zin en beginsel te leggen van dit voor zichzelf lege zijn.’[18] De stelling van Hegel, ‘dat de natuur, de realiteit, geponeerd is door de idee – is slechts de rationale uitdrukking van de theologische leer, dat de natuur door God, het materiële door een immaterieel, d.w.z. abstract wezen, is geschapen.’[19]

Het is dus noodzakelijk de *formele* eenheid die Hegel aanbrengt tussen denken en zijn, subject en object, te overstijgen om tot een werkelijke eenheid te komen. Om de dialectiek, de grondslag van Hegels filosofie, consequent te bewaren, moet men zijn filosofie overwinnen. Marx, Engels, en vóór hen Feuerbach, handelen dus in Hegels geest, wanneer zij zijn idealistisch standpunt verlaten. De materialistische omkering is niet willekeurig, maar eis van de dialectiek. Daarom gaat de kritiek op het idealisme van Hegel niet uit van zuiver empirisch-praktische gezichtspunten, maar van Hegels theorie zelf. De filosofie van Hegel draagt de kiem van haar overwonnen worden reeds in zich; zij wordt door Marx ‘opgeheven’, d.w.z. genegeerd en bewaard.[20] De dialectische eenheid van bewustzijn en zijn, subject en object, moet i.t.t. Hegel op de werkelijkheid van beide elementen berusten, die van elkaar zijn onderscheiden, maar tevens een eenheid met elkaar vormen. ‘Het zijn waarmee de filosofie begint, kan niet gescheiden worden van het bewustzijn, noch het bewustzijn van het zijn.’[21] Voor Feuerbach is het zijn de werkelijkheid van het bewustzijn, en het bewustzijn de werkelijkheid van het zijn. Maar als werkelijk zijn kan het zijn niet het predicaat van het denken blijven. Het wordt zelf subject. ‘De ware verhouding van denken en zijn is slechts deze: het zijn is het subject, het denken predicaat. Het denken komt voort uit het zijn, maar niet het zijn uit het denken. Het zijn is uit en door zichzelf (...), het zijn heeft zijn grond in zichzelf.’[22]

Deze woorden markeren de overgang van idealisme naar materialisme. De pregnante wijze waarop Feuerbach hier het nieuwe standpunt formuleert, doet reeds denken aan Marx’ formulering, dat niet het denken het zijn, maar omgekeerd het maatschappelijk zijn het bewustzijn der mensen bepaalt.

Maar daarbij blijft Feuerbach niet staan. Nadat hij Hegels absolute Idee heeft gekenmerkt en gekritiseerd als God en diens filosofie als theologie, volstaat hij niet met een abstracte omkering van de begrippen. In de plaats van de idee stelt hij niet een abstract-metafysische materie; maar onderkent hij, dat het zijn menselijk zijn is.

De eenheid van denken en zijn is de mens; de idee is de menselijke idee, het zelfbewustzijn het menselijk zelfbewustzijn. Het is niet meer een abstract subject dat tegenover een even abstract object staat: de mens is het reële subject. Het is de mens die denkt en tevens deel uitmaakt van de objectieve natuur. ‘De eenheid van denken en zijn heeft slechts dan betekenis en waarheid, indien de mens opgevat wordt als de grond, het subject van deze eenheid. Slechts een reëel wezen kent reële dingen; slechts wanneer het denken geen subject voor zichzelf is, maar predicaat van een werkelijk wezen, is ook het denken niet gescheiden van het zijn. De eenheid van denken en zijn is dus geen formele eenheid.’**[23]** Deze Hegelkritiek van Feuerbach, waarop Marx voortbouwt, bevat de eerste aanzet om Hegels filosofie in de geest van die filosofie te overwinnen.

#### b. de inconsequentie van het dialectisch idealisme

Hierbij voegt zich een tweede argument, dat eveneens uit de dialectische methode van Hegel voortvloeit en zich tegen de meester zelf keert. Het vruchtbare en revolutionaire karakter van Hegels filosofie lag voor Marx en Engels juist hierin, dat zij de starheid, het definitieve karakter van alle uitkomsten van het menselijk denken en handelen oploste. In de plaats daarvan trad het nieuwe begrip van de oneindige historische ontwikkeling; iedere historische fase wordt begrepen als in een bepaald tijdperk noodzakelijk en redelijk, maar tegelijkertijd is zij vergankelijk en moet plaats maken voor een nieuwe fase, die weer op haar beurt ten onder moet gaan. Voor deze dialectische filosofie ‘bestaat niets definitiefs, absoluuts, heiligs; van alles en in alles legt zij de vergankelijkheid bloot en voor haar bestaat niets dan het ononderbroken proces van worden en vergaan.’**[24]** Deze historische beweging wordt door Hegel idealistisch opgevat: haar subject is de absolute geest; de geschiedenis is het proces van de zelfkennis van deze geest.**[25]** De absolute geest komt pas adequaat tot uitdrukking in de filosofie, die deze beweging kent.

Op dit punt blijkt echter een dubbele inconsequentie van de idealistische dialectiek. De absolute geest maakt de geschiedenis namelijk slechts in schijn. De filosoof is het orgaan, ‘waarin de absolute geest die de geschiedenis maakt, achteraf, nadat de beweging is voltooid, tot bewustzijn komt. Tot dit bewustzijn achteraf beperkt zich het aandeel van de filosoof aan de geschiedenis, want de werkelijke beweging wordt onbewust door de absolute geest voltrokken. De filosoof komt dus post festum.’**[26]** ‘Daar de absolute geest (...) pas post festum

in de filosoof tot bewustzijn komt als scheppende wereldgeest, bestaat het maken van de geschiedenis door de geest slechts in het bewustzijn, de mening en voorstelling van de filosoof, slechts in de speculatieve verbeelding.’[27]

Deze kritiek moge enigszins spitsvondig lijken, toch is zij althans in zoverre gerechtvaardigd, als Hegels constructie de filosofie als ‘orgaan van de absolute geest’ geen plaats toekent in het werkelijk historisch proces. Hegel brengt niet tot uitdrukking, dat deze kennis zelf een factor der geschiedenis is, niet zuiver contemplatief blijft, maar ook een veranderende werking uitoefent. Zo blijft de filosofie bij Hegel in wezen buiten de geschiedenis staan, in plaats van dat zij als een deel daarvan opgevat wordt. En terwijl hij de verschillende filosofische stelsels historisch opvat als de ‘voortschrijdende ontwikkeling van de waarheid’, als ‘momenten van de organische eenheid’[28], blijft de historische ontwikkeling van de filosofie tegelijkertijd buiten de overige werkelijke geschiedenis staan. Het probleem van de eenheid van theorie en praktijk, van kennen en veranderen, duikt als consequentie van zijn dialectische geschiedenisopvatting op, zonder dat het bij hem opgelost wordt.

Dat de filosofische kennis eigenlijk buiten de geschiedenis staat, heeft nog een tweede inconsequentie tot gevolg, waarop Engels de aandacht vestigt.[29] Hegel ziet zich nl. terwille van zijn systeem gedwongen om aan het oneindige historische proces een einde te maken. De mensheid komt tot kennis van de absolute idee in de filosofie van Hegel, die zo tot absolute waarheid wordt. Een vooruitgang in de ontwikkeling der kennis is er bijgevolg niet meer. Wanneer de absolute geest tot zelfkennis is gekomen, houdt de historische beweging op. Daarmee wordt evenwel de dialectiek geëlimineerd. Wil men haar bewaren, dan moet zij boven het systeem van Hegel uitstijgen, waarmee dit nu zelf iets wordt, dat slechts tijdelijk noodzakelijk is en overwonnen moet worden.

### c. de materialistische omkering

De richting van de kritiek was daarmee gegeven. Zoals het er om ging om tot de werkelijke eenheid van denken en zijn te komen door het werkelijke zijn te herstellen, zo moest thans de geschiedenis materialistisch worden opgevat als de werkelijke geschiedenis van de mens. Het denken wordt weer verbonden met het zijn, en opgevat als menselijk denken. Voor Hegel was de mens orgaan van de zelfkennis



van de idee; thans wordt de idee de idee van de mens. Hegel had de mens tot de mens van het zelfbewustzijn gemaakt, bij Marx wordt het zelfbewustzijn het zelfbewustzijn van de mens.[30] Zo blijkt ook hier de kritiek op de filosofie van Hegel met behulp van de dialectiek de overgang naar het materialistische standpunt te zijn.

Marx keert dus Hegels standpunt om. 'Voor Hegel is het denkproces, dat hij onder de naam van Idee zelfs in een zelfstandig subject verandert, de schepper van het werkelijke, dat slechts de uiterlijke verschijningsvorm van de idee is.' Bij Marx daarentegen is 'het ideële niets anders dan het in het menselijk brein getransponeerde en vertaalde materiële'.[31] Nu zou men op grond hiervan kunnen denken, dat Marx tegenover Hegels absolute idee zo iets als een absolute materie stelt. Van deze veronderstelling schijnen inderdaad Lenin en zijn leerlingen uit te gaan. Maar Marx' standpunt is niet dat van het metafysisch materialisme. Zijn standpunt, dat hij terecht 'materialistisch' noemt, is tevens 'humanistisch', zoals hij in al zijn jeugdgeschriften beklemtoont. Dat blijkt duidelijk uit de volgende zin, die op de metafysica, zowel de idealistische als de materialistische, betrekking heeft: 'Zij (d.w.z. de metafysica) zal voorgoed het onderspit delven tegen het materialisme, dat thans door de arbeid der speculatieve filosofie zelve is voltooid en samenvalt met het humanisme.'[32] Dit humanisme betekent, dat Marx niet aan een abstract-metafysische materie denkt, maar de beweging der idee verandert in de werkelijke beweging van de geschiedenis van de mens.[33] Marx heeft het 'humanistisch' standpunt nooit verlaten[34], hoewel hij deze term nadien heeft laten varen; hier willen wij hem handhaven, omdat hij bijzonder duidelijk het wezen van Marx' theorie uitdrukt.

Voor een juist inzicht in de wijze waarop dit standpunt ontstaan is, moeten wij nogmaals terugkeren tot Ludwig Feuerbach, die als eerste dit begrip heeft ontwikkeld, zij het in een andere betekenis dan waarin Marx het later gebruikt.

## **2. Kritiek op het materialisme, in het bijzonder dat van Feuerbach**

### **a. de omslag naar het materialistisch humanisme**

‘In vergelijking met Hegel is Feuerbach uiterst arm. Niettemin luidde hij na Hegel een nieuw tijdperk in, omdat hij de nadruk legde op bepaalde (...) voor de vooruitgang der kritiek belangrijke punten, die Hegel in een mystiek clair-obscur had gelaten.’**[35]** De beslissende betekenis van Feuerbach ligt hierin, dat hij de stap heeft gezet van de theologie naar de antropologie, het humanisme. Volgens hem is ‘de moderne filosofie (...) niets anders dan theologie die in filosofie is opgelost.’**[36]** In het bijzonder de filosofie van Hegel wordt gekenschetst als ‘negatie van de theologie op de grondslag van de theologie’, die zelf weer theologie is.**[37]** Zijn nieuwe standpunt keert zich dus tegelijk tegen theologie en filosofisch idealisme. Beide beschouwt hij als de uitdrukking van de vervreemding van de menselijke natuur. De nieuwe filosofie moet dus de mens tot uitgangspunt nemen. ‘God’, schrijft hij in de *Geschichte der neueren Philosophie*, ‘is niets anders dan het wezen van het idealisme, niets anders dan de eigen geest van de mens, die echter door het christendom als een objectief wezen, onderscheiden van de mens, voorgesteld wordt.’**[38]** ‘Het absolute wezen, de god van de mens, is zijn eigen wezen.’**[39]** Is men zo tot het inzicht gekomen, dat de mens het wezen van de idee en van God is, dan wordt ‘de nieuwe filosofie (...) de volledige (...) oplossing van de theologie in antropologie.’**[40]** ‘De nieuwe filosofie maakt de mens met inbegrip van de natuur (als basis van de mens) tot het enige, universele en hoogste object van de filosofie – maakt dus de antropologie met inbegrip van de fysiologie tot de universele wetenschap.’**[41]** Feuerbach verwijt het idealisme, dat het denken van het zijn heeft gescheiden, door het denken tot zelfstandig subject te maken; voor hem daarentegen is het denken het predicaat van een werkelijk wezen, de mens.**[42]**

Daarmee heeft Feuerbach de beslissende overgang van idealisme naar materialisme voltrokken en de grondslag gelegd, waarop Marx en Engels voortbouwen. Weliswaar moet het begrip ‘materialisme’ bij hem nog nauwkeurig worden gedefinieerd. In ieder geval staat vast, dat Marx en Engels Feuerbach altijd als een materialist hebben beschouwd.**[43]** Max Adler**[44]** en anderen daarentegen hebben het tegenovergestelde standpunt gehuldigd. Adler bijv. voert enkele van de hierboven aangehaalde citaten aan, die demonstreren, dat Feuerbach niet eenzijdig van de materie uitgaat, maar steeds de eenheid in de mens van het ideële en materiële benadrukt. Het standpunt van Feuerbach wordt door hem als ‘positivisme’ betiteld; d.w.z. de filosofie van Feuerbach ‘zou zich willen beperken tot de bewerking en synthetisering door het

denken van het zintuiglijk gegevene om zo tot kennis te komen van wat deze filosofie het werkelijke noemt.’[45]

Deze benaming, die Feuerbach in verband brengt met Comte, lijkt echter allerminst ter zake, als men naar de precieze formulering van Feuerbach kijkt, waarin hij met alle duidelijkheid een materialistisch standpunt inneemt: ‘Het denken komt voort uit het zijn, maar niet het zijn uit het denken.’[46] Dit standpunt verhindert Feuerbach niet, steeds weer opnieuw te wijzen op de eenheid van denken en zijn, waarbij hij er steeds aan herinnert, dat het denken het product is van het brein van een werkelijke, levende mens. Wanneer men het materialisme van Feuerbach uitsluitend interpreteert als een opvatting die zich steeds tot het *materiaal* van de zintuiglijke waarneming wil beperken in plaats van in immateriële speculatie te volharden[47], zwakt men het standpunt van Feuerbach echter al te zeer af. Het is te begrijpen, dat Adler als kantiaans marxist terugschrikt voor het ogenschijnlijk metafysische begrip ‘materialisme’; Feuerbach, en met hem Marx en Engels, die zich bewust tegenover het idealisme van Hegel stelden, waren hier echter niet bang voor. Integendeel, bij iedere gelegenheid onderstreepten zij het materialistisch karakter van hun opvatting.

Nu moet men het begrip materialisme zoals Marx en Engels dat verstaan, niet verwarren met materialistische metafysica. Onder ‘materialisme’ verstaat Adler niets anders dan een van de twee mogelijke antwoorden op de metafysische vraag naar het wezen van al het zijnde: nl. dit wezen is de materie.[48] In dat geval heeft hij ongetwijfeld gelijk om noch Feuerbach noch Marx – zoals later zal blijken – materialist te noemen. Bij beiden komt het begrip echter in gewijzigde vorm voor. Marx grenst zich niet alleen tegen het mechanisch-natuurwetenschappelijk materialisme af, zoals algemeen erkend wordt. Maar hij neemt ook scherp stelling tegen ieder metafysisch materialisme. In *Die heilige Familie*[49] citeert hij instemmend een uitspraak van Hegel over de identiteit van idealistische en materialistische metafysica. Hegel zegt: “T.a.v. dit absolute wezen raakt de Verlichting zelf innerlijk verdeeld en valt in twee partijen uiteen (...). De ene partij van de Verlichting noemt absoluut wezen dat predicaatloze absolute, dat in het denken ligt en niet in het werkelijke bewustzijn, dat het uitgangspunt vormde; – de andere noemt het *materie*. Als men ze zou onderscheiden als *natuur* enerzijds, en geest of *God* anderzijds, dan zou de onbewuste beweging in zichzelf, om natuur te zijn, de rijkdom van het ontplooid leven ontberen, en de geest of

God het bewustzijn dat zich in zichzelf onderscheidt. Beide zijn (...) eenvoudigweg hetzelfde begrip.’[50]

Uit het feit dat Marx deze tekst waarin Hegel de gemeenschappelijke wortel van metafysisch idealisme en materialisme blootlegt, met instemming citeert, blijkt duidelijk dat hij beide soorten metafysica afwijst.[51] Wat blijft er dan nog van het materialisme over? Niets, volgens Adler. Volgens hem moet de term ‘materialistisch’ worden verklaard vanuit de bewuste tegenstelling tot het idealisme van Hegel en zijn leerlingen en is hij door Marx en Engels gebruikt als synoniem met ‘antimetafysisch’.[52] Dit is in wezen juist. Maar Adler vergist zich, als hij meent dat onder materialisme niets anders dan realisme moet worden verstaan en dat het ‘materiële’ bij Marx slechts het ‘reële’ betekent.[53] Het correlerende tegenbegrip ‘ideeel’ zou bijgevolg niet alleen iets gedachts, zoals Adler schrijft[54], maar ook iets onwerkelijks betekenen. En daarmee kan juist Adler, die terecht steeds weer opnieuw benadrukt, dat Marx het werkelijk bestaan van het geestelijke nooit heeft geloofd, volstrekt niet akkoord zijn. Materialisme in de zin waarin Marx het verstaat, kan dus volstrekt niet met positivisme of realisme worden vertaald, hoewel Marx de uitdrukking ‘materieel’ ongetwijfeld vaak als synoniem voor ‘reël’ heeft gebruikt. *Het materiële bij Marx is het zintuiglijk werkelijke, iets waarvan de werkelijkheid niet alleen in het bewustzijn bestaat. Zoals het ideële bij hem bewustzijn betekent, zo betekent het materiële niets anders dan zijn – menselijk bewustzijn en menselijk zijn. Het materialisme van Marx bestaat dus hierin, dat het bewustzijn opgevat wordt als deel van het materiële; van het zijn als ‘bewust zijn’.*

Het niet-metafysisch karakter van dit materialisme is bij Feuerbach niet zo duidelijk tot uitdrukking gekomen als bij Marx. Niettemin bestaat er tussen hen op dit punt in de grond van de zaak overeenstemming. Heet bij Marx de nieuwe theorie ‘het met het humanisme samenvallend materialisme’, bij Feuerbach draagt zij de naam antropologie of humanisme. Bij beiden blijft het materialistische denken behouden, maar bevrijd van zijn metafysische vorm. Het zijn bepaalt het denken, echter geen abstracte materie maar het menselijk zijn. ‘Het bewustzijn kan nooit iets anders zijn dan het bewuste zijn, en het zijn van de mensen is hun werkelijke levensproces’, schrijft Marx in *De Duitse ideologie*. [55] Feuerbach stond echter nog ver af van een zo duidelijke opvatting. Zijn verdienste bestaat hierin, dat hij de betrekkingen tussen bewustzijn en zijn niet meer opvat als een verhouding van een absolute idee tot het zijn, maar als de verhouding

van het menselijk denken tot het zijn, dat daarvan de grondslag vormt. Deze terecht 'humanistisch' genoemde opvatting vormt het uitgangspunt van Marx' opvatting van dit begrip. Fundamenteel blijft Marx' theorie steeds humanistisch, daar bij hem evenals bij Feuerbach de mens centraal staat. Het tot dan toe volstrekt onbepaalde begrip mens wordt echter door Marx voor het eerst geconcretiseerd: aan de werkelijkheid ontleend, niet meer aan de filosofie. Op dit punt doet hij zijn eerste stap boven Feuerbach uit.

#### b. het ondialectisch mensbegrip

Tot op dit punt kon Marx Feuerbachs Hegelkritiek in wezen overnemen. Om deze reden kon hij zich ook een grondig methodisch debat met Hegels filosofie besparen; en we vinden bij hem t.a.v. Hegel inderdaad dan ook slechts vele verspreide opmerkingen. De kritiek van de godsdienst beschouwde Marx als afgesloten [56], vooral door Feuerbach, wiens kritiek van de theologie tegelijk een kritiek van het filosofisch idealisme was. De grondslagen van de nieuwe materialistisch-humanistische opvatting trof Marx dus reeds aan. De stap die hem boven Feuerbach uit voert, lijkt op het eerste gezicht uiterst miniem en onbelangrijk: het gaat erom het mensbegrip niet abstract-filosofisch op te vatten, maar het te concretiseren, aan het werkelijke leven te ontleenen.

Deze kleine stap is niettemin beslissend. Hij opent de weg van de speculatieve filosofie naar de op ervaring berustende sociologie. Deze stap stelt Marx in staat het wetenschappelijk socialisme te verbinden met de strijd van het proletariaat; en tenslotte garandeert hij de eenheid van theorie en praktijk, waardoor het marxisme van iedere contemplatieve wetenschap verschilt. Wij kunnen het bestaan van het marxisme dus dateren vanaf het moment dat Marx zich van Feuerbach losmaakt (1844/1845). Het spoor van deze overwinning vindt men vooral in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), in de *Stellingen over Feuerbach* (1845) en in *De Duitse ideologie* (1845/1846). Het theoretisch instrument van Marx' kritiek is de dialectiek, die Feuerbach slechts inconsequent toegepast had.

'Feuerbach lost het religieuze wezen in het menselijke wezen op. Maar het menselijke wezen is geen abstractum dat in het afzonderlijk individu huist. In zijn werkelijkheid is het het geheel der maatschappelijke verhoudingen.' [57] De mens is bij Feuerbach een filosofisch wezen, dat niet nader bepaald wordt. Voor zover de mens deel uitmaakt van de

werkelijkheid – de fysiologie is bij Feuerbach een onderdeel van de antropologie –, is hij een natuurwezen. ‘Het menselijke wezen’ is het wezen van een geïsoleerde mens, slechts onderworpen aan de heerschappij der natuurwetten. Wanneer Feuerbach hem in een groter verband brengt, kent hij slechts de generische relatie tot andere mensen als leden van de menselijke soort. In ieder geval blijft de mens bij Feuerbach een zuiver natuurwezen; vandaar ook dat hij de nieuwe wetenschap de naam ‘antropologie’ geeft, waarmee hij naar de natuurwetenschappen verwijst.

Marx daarentegen wordt niet moe de mens te definiëren als een maatschappelijk wezen. ‘Maar de mens, dat is geen abstract, buiten de wereld hokkend wezen. De mens, dat is de wereld van de mens, de staat, de maatschappij.’<sup>[58]</sup> ‘Het individu is het maatschappelijk wezen. De uiting van zijn leven – ook al verschijnt ze niet onmiddellijk als een gemeenschappelijke levensuiting, tegelijk met anderen volbracht – is dus uiting en activiteit van het maatschappelijk leven.’<sup>[59]</sup> Zo wordt de mens van louter natuurwezen dat hij bij Feuerbach was, tot maatschappelijk wezen dat slechts in en door de maatschappij kan leven. Naast de zuivere natuurwetten komen de sociale wetten. De mens is bij Marx niet meer louter een natuurproduct, maar wordt tevens product van de maatschappelijk-menselijke arbeid. De mensen onderscheiden zich van de dieren niet alleen door het bewustzijn, maar vooral doordat zij hun bestaansmiddelen produceren. Daardoor ‘produceren zij indirect hun materiële leven zelf.’<sup>[60]</sup> Daarmee wordt de ‘wereldgeschiedenis niets anders dan de voortbrenging van de mens door de menselijke arbeid’<sup>[61]</sup>, de voortbrenging van de mens geschiedt door generatio aequivoca.<sup>[62]</sup> De wetten van de maatschappij krijgen dus de overhand op de wetten van de natuur, de grondslag waarop zij berusten.

Doordat Feuerbach dit niet ziet, is hij tevens gedwongen van de historische beweging te abstraheren.<sup>[63]</sup> Het godsdienstig gemoed, waarvan hij wel het menselijk maar niet het maatschappelijk karakter heeft onderkend, is bij hem niet in staat tot verandering, kent geen historische ontwikkeling. Daarom kan hij in wezen ook niet verklaren, hoe de godsdienst door de kritiek wordt ontbonden, want dit is immers in strijd met de behoeften van het onveranderlijke ‘religieuze gemoed’. Hij kan deze ontbinding dan ook slechts verklaren door de invloed van de Verlichting, dus niet door een materiële verandering, maar een verandering die zich louter in het bewustzijn afspeelt. Historische veranderingen beschouwt hij dus vanuit een zuiver idealistisch



standpunt, voor zover hij ze althans niet geheel negeert – zoals in zijn mensbegrip. Marx kan dan ook terecht zeggen: ‘Voor zover Feuerbach materialist is, komt de geschiedenis bij hem niet voor, en voor zover hij de geschiedenis in aanmerking neemt, is hij geen materialist.’**[64]**

c. de louter contemplatieve houding van het materialisme

Dit brengt ons op het derde punt van Marx’ Feuerbachkritiek. Marx verwijt Feuerbach en ieder materialisme vóór hem ‘de werkelijkheid (...) slechts in de vorm van het object of van de aanschouwing’ te hebben opgevat, ‘maar niet als *zintuiglijk-menselijke activiteit, niet als praktijk*; niet subjectief.’**[65]** Deze zuiver contemplatieve houding vloeit voort uit het natuurwetenschappelijk karakter van het materialisme vóór Marx. Dit materialisme stond fatalistisch tegenover de natuurwetten, die door de mensen slechts geobserveerd, maar niet beïnvloed konden worden. Vandaar ‘dat de *actieve kant* in tegenstelling tot het materialisme abstract werd ontwikkeld *door het idealisme*.’**[66]** Voor het idealisme was de werkelijke beweging slechts uitdrukking van de beweging van de idee. Verandering van het denken zou dus tevens verandering van de werkelijkheid betekenen. Zo werd de actieve kant door het idealisme ontwikkeld, zij het abstract, zoals Marx zegt, ‘daar het idealisme natuurlijk de werkelijke, zintuiglijke activiteit als zodanig niet kent.’**[67]** Activiteit was in het idealisme derhalve slechts schijnbaar, bestond slechts in de voorstelling. In deze zin kon Hegel zeggen: ‘Alles komt erop aan, het ware niet slechts op te vatten en uit te drukken als substantie maar evenzeer als subject.’**[68]** Zoals in ieder ander opzicht grenst Marx zijn positie ook op dit punt van beide richtingen af. I.t.t. het idealisme, dat slechts schijnbaar rekening houdt met de praktijk, wil Marx theorie en praktijk werkelijk verbinden; tegelijkertijd grenst hij zich scherp af van het fatalisme der materialisten (waartoe later vele vulgair-marxisten zijn vervallen, zoals de aanhangers van de sociaal-democratische theorie van de vreedzame en automatische overgang van kapitalisme in socialisme). Als natuurwetenschappelijk materialist kan Feuerbach slechts het theoretisch gedrag van de mens beschouwen; zijn kritiek blijft theoretisch en wordt geen praktische verandering van de werkelijkheid.

Voor Marx daarentegen gaat het vooral om de ‘revolutionaire, praktisch-kritische activiteit.’**[69]** Vanuit het standpunt van zijn materialistisch-humanistische theorie kan hij als eerste deze activiteit tot bestanddeel van deze theorie zelf maken. Hij begrijpt de wetten

waaraan de mens vooreerst is onderworpen, als maatschappelijke, d.w.z. menselijke wetten. De ‘verhoudingen’ die de mensen eerst leken te overheersen, worden thans onderkend als menselijke betrekkingen, waarin een ingrijpen mogelijk is. Marx sluit zijn stellingen over Feuerbach dan ook consequent af met de stelling, dat in tegenstelling tot de contemplatieve filosofie van vroeger het erop aan komt, de wereld niet slechts te interpreteren, maar haar te veranderen. [70]

---

[1] F. Engels, *De ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wetenschap*. Nijmegen 1974, 3e dr., p. 35.

[2] W.I. Lenin, *Ueber die Bedeutung des streitbaren Materialismus*. In: W.I. Lenin, *Werke*. Dl. 33, Berlijn (DDR) 1966, p. 219.

[3] In dezelfde zin G. Plechanow, *Die Grundprobleme des Marxismus*. 1910, pp. 10-11. Herdrukt als archiv-drücke 4, Berlijn (BRD) 1973.

[4] ‘Ik gaf daarom toen in het openbaar te kennen mij als leerling van deze grote denker te beschouwen.’ K. Marx, *Nawoord bij de 2e druk (1873) van Het Kapitaal*. MEW 23, Berlijn (DDR) 1972, p. 27; Ned. vert. Karl Marx, *Het Kapitaal*. Hilversum / Antwerpen 1967, p. XXII.

[5] F. Engels, *Ludwig Feuerbach en het einde van de klassieke Duitse filosofie*. Amsterdam 1970, p. 22.

[6] K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. MEW 2, Berlijn (DDR) 1972, pp. 97 e.v. en pp. 132 e.v.

[7] Feuerbachs invloed op Marx wordt vaak onderschat; vgl. bijv. Sven Helander die in zijn boek *Marx und Hegel. Eine kritische Studie über sozialdemokratische Weltanschauung*, 1922, de stelling verkondigt, dat niet Marx, maar de filosofisch minder geschoolde Engels sterk door Feuerbach is beïnvloed. Marx’ eigen uitspraken bewijzen het tegendeel. Een correct standpunt t.a.v. dit vraagstuk vinden we bij Th.G. Masaryk in zijn boek *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus (Studien zur sozialen Frage)*. 1899, pp. 33 en 509.

[8] F. Engels, *Ludwig Feuerbach en het einde van de klassieke Duitse filosofie*. T.a.p., p.24.

[9] F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. (Anti-Dühring) MEW 20, Berlijn (DDR) 1972, p. 33.

[10] Vgl. m.n. hoofdstuk 3 van dit boek.

[11] K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*. Leipzig (Verlag Philipp Reclam) 1970, p. 188. (MEGA I/3, p. 117.)

[12] F. Engels, *Ludwig Feuerbach* T.a.p., p. 26.

[13] K. Marx, *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz*. MEW 1, Berlijn (DDR) 1972, p. 146. Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Vorrede). In: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 3, Frankfurt a/M 1970, p. 24: ‘Juist omdat de vorm even noodzakelijk voor het wezen is als het wezen voor zichzelf, moet de absolute



werkelijkheid niet alleen worden opgevat en uitgedrukt als wezen (...) maar ook als vorm met de gehele rijkdom van de ontwikkelde vorm; alleen dan wordt het opgevat en uitgedrukt als werkelijkheid.'

[14] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*. Werke II, p. 261. Ook in: Ludwig Feuerbach, *Kleine Schriften*. Frankfurt 1966, p. 138.

[15] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*. T.a.p., p. 26.

[16] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. T.a.p., p. 28. Vgl. ook p. 53: 'Het bestaan of de substantie van iets dat bestaat is zijn identiteit met zichzelf; want ware het niet identiek met zichzelf dan zou het worden ontbonden. Maar identiteit met zichzelf is de zuivere abstractie; en deze is nu juist het denken. (...) Hierin ligt besloten, dat zijn denken is; hiertoe behoort het inzicht, dat gewoonlijk ontbreekt aan het gewone, niet begripsmatige spreken over de identiteit van denken en zijn.'

[17] Ludwig Woltmann, *Der historische Materialismus*. 1900, p. 114; eveneens Johann Plenge, *Marx und Hegel*. 1911, p. 33.

[18] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*. T.a.p., p. 263. In *Kleine Schriften*, t.a.p., pp. 139-140.

[19] L. Feuerbach, t.a.p., p. 262. In *Kleine Schriften*. T.a.p., p. 139.

[20] J. Plenge, t.a.p., p. 53: 'Het marxisme (...) is een onvolledige en eenzijdige voortzetting van Hegels filosofie in de wezenlijke richting van haar (...) grondprogramma.'

[21] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen*. T.a.p., p. 255. In *Kleine Schriften*. T.a.p., p. 132.

[22] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen*. T.a.p., p. 263. In *Kleine Schriften*. T.a.p., p. 139.

[23] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. § 51. Werke II, p. 339. In *Kleine Schriften*. T.a.p., pp. 212-213.

[24] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*. T.a.p., p. 16.

[25] K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. MEW 2, t.a.p., p. 89.

[26] T.a.p., p. 90. Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorrede van de Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 7, t.a.p., p. 28: 'Wanneer de filosofie haar grijs op grijs schildert, is een vorm van het leven oud geworden; maar met grijs op grijs kan zij niet verjongd, maar slechts gekend worden. Pas wanneer de schemering invalt, vangt de uil van Minerva zijn vlucht aan.'

[27] K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. T.a.p., p. 90.

[28] G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*. T.a.p., p. 12.

[29] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*. T.a.p., p. 17.

[30] K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. T.a.p., p. 204. Vgl. ook K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*. T.a.p., p. 237. (MEGA I/3, p. 158.)

[31] K. Marx, *Nawoord bij de 2e druk van Het Kapitaal*. In: K. Marx, *Das Kapital*. Deel 1, MEW 23, t.a.p., p. 27; Ned. vert. t.a.p., p. XXI.

[32] K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. T.a.p., p. 132.

[33] Vgl. ook K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*. Uitgegeven en van een inleiding voorzien door Erich Gerlach, Frankfurt a/M 1966, p. 61.

[34] Vgl. Masaryk, t.a.p., pp. 33 en 509.

- [35] K. Marx, *Ueber P.J. Proudhon. (Brief an J.B. von Schweitzer.)* 24 jan. 1865. In: MEW 16, Berlijn (DDR) 1971, p. 25. Jakubowski citeert de uitgave van Bernstein en Kautsky: K. Marx, *Das Elend der Philosophie*. 7. Auflage 1919. pp. XXIV e.v.
- [36] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. § 18, Werke II, p. 298. In *Kleine Schriften*, p. 172.
- [37] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. § 21, Werke II, p. 299. In *Kleine Schriften*, p. 174.
- [38] L. Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie*. Werke IV, p. 249.
- [39] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. Werke VII, p. 30.
- [40] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. § 52, Werke II, p. 341. In *Kleine Schriften*, p. 214.
- [41] T.a.p., § 54, p. 343. In *Kleine Schriften*, p. 216.
- [42] T.a.p., § 51, p. 339. In *Kleine Schriften*, p. 212.
- [43] Vgl. bijv. de eerste stelling van Marx over Feuerbach, in K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie. Deel I Feuerbach*. Nijmegen 1972, p. 7.
- [44] Max Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*. Deel I, Berlijn / Wenen 1930, pp. 96 e.v.
- [45] Adler. T.a.p., p. 99.
- [46] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen*. Werke II, p. 263. In *Kleine Schriften*, p. 139.
- [47] Adler. T.a.p., p. 97.
- [48] T.a.p., p. 75.
- [49] K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. T.a.p., p. 139.
- [50] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, T.a.p., pp. 425-426.
- [51] Vgl. ook F. Engels, *Dialektik und Natur*. Marx-Engels-Archiv II, p. 223.
- [52] Adler. T.a.p., pp. 103 e.v.
- [53] T.a.p., p. 105.
- [54] T.a.p., p. 106.
- [55] K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie. Deel I Feuerbach*. T.a.p., p. 27.
- [56] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. MEW 1, t.a.p., p. 378.
- [57] K. Marx, *Zesde stelling over Feuerbach*. In K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 8.
- [58] Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. MEW 1, p. 378.
- [59] K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*. T.a.p., p. 187. (MEGA I/3, p. 117.)
- [60] K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 21.
- [61] K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*. T.a.p., p. 197. (MEGA I/3, p. 125.)
- [62] K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 51.
- [63] K. Marx, *Zevende stelling over Feuerbach*. In K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 9.
- [64] K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 52.

**[65]** K. Marx, *Eerste stelling over Feuerbach*. In K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 7.

**[66]** T.a.p.

**[67]** T.a.p.

**[68]** G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. (Vorrede). T.a.p., p. 23.

**[69]** K. Marx, *Eerste stelling over Feuerbach*. T.a.p.

**[70]** K. Marx, *Elfde stelling over Feuerbach*. T.a.p., p. 9. Vgl. voor de eenheid van theorie en praktijk bij Marx hoofdstuk 2.4.b.

# De problematiek van Marx: basis en bovenbouw

## 1. Het humanisme van Marx

Marx' theorie is hier 'humanisme' genoemd in overeenstemming met zijn eigen formulering in zijn jeugdgeschriften. Hierboven toonden wij aan, op welke punten dit standpunt zich zowel van het idealisme als van het metafysisch materialisme onderscheidt. Maar het is ook de synthese van beide, want het vermijdt hun eenzijdigheid en situeert bewustzijn en zijn in een werkelijke eenheid, de levende mens. 'We zien dus, hoe het consequente naturalisme of humanisme[71] zich zowel van het idealisme als van het materialisme onderscheidt en tezelfdertijd hun waarheid is die beide verenigt', schrijft Marx.[72]

Maar Marx kon tot deze synthese slechts komen door het vraagstuk van de verhouding van zijn en bewustzijn te verplaatsen van het niveau van de abstracte speculatie naar de op ervaring gebaseerde wetenschap, d.w.z. door het weer in de werkelijkheid te plaatsen.[73] De eerste stap op deze weg was reeds door Feuerbach gezet, toen hij ontdekte, dat het wezen van de filosofie de antropologie is, de wetenschap van de mens. Men kan het humanisme van Feuerbach evenwel juister als 'naturalisme' karakteriseren. Bij hem is de mens slechts een soortwezen, hij blijft een louter natuurproduct. Daarmee blijft Feuerbach gevangen in een contemplatief, natuurwetenschappelijk materialisme. Overigens vertoonde het materialisme uit Feuerbachs jeugdgeschriften – onder de invloed waarvan Marx stond – weinig overeenkomsten met het latere materialisme van Büchner, Vogt en Moleschott, een vlak, mechanistisch materialisme dat op de natuurwetenschappen was geënt.

Voor Marx daarentegen is de mens een maatschappelijk product, de natuur een menselijke, vermaatschappelijkte natuur.[74] Er bestaat geen onveranderlijke natuur, want zij wordt door de mens veranderd, die daarmee tegelijk zijn eigen natuur verandert.[75] De natuur wordt door de mens niet alleen gekend, maar ook ingrijpend omgevormd (hiertoe behoren niet alleen uiterlijke veranderingen van het aardoppervlak maar zelfs klimatologische veranderingen, vgl. het omkappen en ontginnen van grote wouden). 'Zo komt het, dat Feuerbach in Manchester bijv. alleen fabrieken en machines ziet, waar honderd jaar geleden slechts spinnewielen en weefgetouwen waren te zien, of in de Campagna di Roma slechts weidegronden en moerassen

vindt, waar hij ten tijde van Augustus niets dan wijngaarden en villa's van Romeinse kapitalisten aangetroffen zou hebben.[76]

De nieuwe allesomvattende wetenschap is dus de sociologie, d.w.z. de wetenschap van de werkelijkheid van de menselijke maatschappij. De verhouding van zijn en bewustzijn wordt nu vanuit een geheel nieuw gezichtspunt beschouwd: de mens die tot dan toe slechts subject van de kennis was, is nu ook object daarvan geworden. Evenals bij Hegel is de theorie zelfkennis van de werkelijkheid, maar geen zelfkennis van de absolute Idee. De maatschappelijke mens kent de werkelijkheid als maatschappelijke, d.w.z. menselijke werkelijkheid. De mens is het identieke subject-object van de kennis. Dit komt duidelijk bij Marx tot uitdrukking: 'De mens verliest zich slechts dan niet in zijn object, wanneer dit object voor hem een *menselijk* voorwerp of een voorwerpelijke mens wordt. Dit is slechts mogelijk, wanneer het object voor de mens een *maatschappelijk* object wordt en hij zelf voor zichzelf een maatschappelijk wezen (...). Dus naarmate (...) de voorwerpelijke werkelijkheid voor de mens in de maatschappij de werkelijkheid der menselijke wezenskrachten, menselijke werkelijkheid en dus werkelijkheid van zijn *eigen* wezenskrachten wordt, worden alle *voorwerpen* voor hem de *vervoorwerpelijking* van zichzelf, (...) *zijn* voorwerpen, d.w.z. *hij* wordt *zelf* object.'**[77]**

Voor het eerst klinkt deze gedachte in het geniale werk van Giambattista Vico, *Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (1725), (Beginselen van een nieuwe wetenschap betreffende de gemeenschappelijke natuur der volkeren),**[78]** waarin hij zegt: 'Wat een ieder die daarover nadenkt, moet verbazen, is dat alle filosofen er met de meeste ernst naar streven wetenschap te verkrijgen van de natuurlijke wereld, waarvan echter alleen God wetenschap heeft, daar hij deze wereld schept; terwijl zij nalaten de wereld der volkeren te doorvorsen, de burgerlijke maatschappij die de mensen naar waarheid kunnen kennen, omdat zij haar ingericht hebben.'**[79]** Marx, die Vico terloops vermeldt,**[80]** overstijgt hem hierin, dat hij de scheiding tussen natuurlijke en 'burgerlijke', d.w.z. maatschappelijke wereld opheft, waarbij hij weliswaar steeds het primaat van de menselijk maatschappelijke factor benadrukt. Dit verklaart de gelijkstelling van humanisme en naturalisme in het hierboven aangehaalde citaat. Natuur en mens vormen een eenheid; zoals de mens een product van de natuur is – en tegelijk een product van de menselijke arbeid –, zo is de natuur die de mens omringt, in haar huidige vorm eveneens voortgebracht door de

menselijke maatschappij. Is de mens eenmaal begrepen als maatschappelijk wezen, dan begrijpen wij ook de natuur als menselijk-maatschappelijke natuur. Zij is de grondslag van zijn bestaan, verbindt hem met de andere mensen, en maakt deel uit van zijn maatschappelijk bestaan. 'De maatschappij is dus de voltooide wezenseenheid van mens en natuur (...), het verwezenlijkte naturalisme van de mens en het verwezenlijkte humanisme van de natuur.'**[81]**

De maatschappelijke werkelijkheid kent zichzelf. Denken en zijn vinden hun eenheid in de mens, die subject èn object is. De wetenschap die deze verhouding bestudeert, heet terecht 'humanisme'. Van een filosofisch is het een sociologisch probleem geworden.**[82]**

## 2. De basis

De verhouding van denken en zijn is dus gedecodeerd als een verhouding van het menselijk d.w.z. maatschappelijk zijn en het menselijk bewustzijn. Het wezen van de materialistische geschiedenisopvatting bestaat hierin, dat volgens haar het bewustzijn wordt bepaald door het maatschappelijk zijn. Wat moet men nu onder de term 'maatschappelijk zijn' verstaan? Marx zegt hierover in het beroemde voorwoord van *Zur Kritik der politischen Oekonomie*: 'In de maatschappelijke productie van hun leven treden de *mensen***[83]** in bepaalde, noodzakelijke, van hun wil onafhankelijke verhoudingen, productieverhoudingen; deze productieverhoudingen beantwoorden aan een bepaald ontwikkelingsniveau van hun materiële productiekrachten. Het geheel van deze productieverhoudingen vormt de economische structuur van de maatschappij, de materiële basis waarop zich een juridische en politieke bovenbouw verheft, en waaraan specifieke maatschappelijke vormen van bewustzijn beantwoorden. De wijze waarop het materiële leven geproduceerd wordt, is voorwaarde voor het sociale, politieke en geestelijke levensproces in het algemeen. Het is niet het bewustzijn van de mensen dat hun zijn, maar omgekeerd hun maatschappelijk zijn, dat hun bewustzijn bepaalt.'**[84]**

Hier wordt duidelijk beklemtoond, dat het zijn een menselijk zijn is. De 'anatomie van de burgerlijke maatschappij dient gezocht te worden in de politieke economie'.**[85]** De economische structuur vormt de 'materiële basis'**[86]** van het maatschappelijk leven. Vanwege de doorslaggevende betekenis die aan de economie wordt toegekend, wordt het historisch materialisme vaak als economische of economistische

geschiedenisopvatting aangeduid. Tevens wordt het vaak tegenover andere materialistische geschiedenisopvattingen gesteld, die natuurelementen tot grondslag van hun beschouwingwijze nemen, zoals geografische factoren, klimaat, ras enz. Dat men deze geschiedenisopvattingen aldus tegenover elkaar stelt, berust in het algemeen op de miskennis van het feit, dat het historisch materialisme met al deze factoren rekening houdt, dus niet eenzijdig alles verklaart door de economie zoals andere opvattingen bijv. door ras of klimaat. Het historisch materialisme loochent geenszins het belang van de natuurlijke factoren, maar kent daaraan geen van de economie onafhankelijke betekenis toe.[87] In het historisch materialisme krijgen deze factoren pas hun betekenis als bestanddelen van de maatschappelijke wereld, waartoe de menselijke activiteit ze maakt.[88]

#### a. natuurlijk zijn en maatschappelijk zijn

Het specifieke onderscheid tussen mens en dier is, dat de mens de noodzakelijke bestaans- en arbeidsmiddelen produceert.[89] Deze productie van de bestaansmiddelen is voor de mens reeds een bepaalde wijze om zijn leven te uiten. 'Zoals de individuen hun leven uiten, zo zijn ze. Wat zij zijn, valt dus samen met hun productie (...), hangt af van de materiële voorwaarden van hun productie.'[90] Deze productievoorwaarden zijn aanvankelijk natuurlijke voorwaarden. Men kan ze in twee groepen indelen: de lichamelijke constitutie van de mens zelf, en 'de natuurlijke voorwaarden die de mens aantreft, zoals de geologische, oro-hydrografische, klimatologische en andere omstandigheden.'[91] Deze laatste, de uiterlijke natuurlijke voorwaarden, kunnen vanuit economisch gezichtspunt in twee grote groepen worden onderverdeeld: de natuurlijke rijkdom aan bestaansmiddelen, zoals vruchtbaarheid van de grond, visrijk water enz., en de natuurlijke rijkdom aan arbeidsmiddelen, zoals watervallen, bevaarbare stromen, hout, ertsen, steenkool enz. In de aanvangsfase van de beschaving overheerst het eerste type natuurlijke rijkdom, in een hogere ontwikkelingsfase het tweede.[92]

'Iedere geschiedschrijving moet uitgaan van deze natuurlijke grondslagen en van de *wijziging* die het *menselijk handelen* daar in de loop der geschiedenis in aanbrengt.'[93] Daarmee wijst Marx op een tweeledig iets: enerzijds onderstreept hij de betekenis van de natuurlijke factoren als grondslag, vooronderstelling en voorwaarde van



de productie en anderzijds wijst hij – i.t.t. genoemde materialistische theorieën – op het feit dat niet uitsluitend de natuurlijke factoren de mens bepalen, maar eveneens, omgekeerd, de mens in steeds sterkere mate de natuur bepaalt. De mens is dus niet eenvoudig een deel van de natuur, maar ook een kracht die de natuur transformeert. [94]

Hierbij komt nog een andere, zeer belangrijke bijzonderheid, t.w. dat de natuurlijke factoren niet op onmiddellijke, maar slechts op bemiddelde wijze de menselijke betrekkingen beïnvloeden. Dezelfde zee die volkeren met een primitieve technologie volledig van elkaar scheidt, verbindt hen, wanneer hun technologie een hoger niveau heeft bereikt. Geografisch is er in de ligging van Engeland of Amerika sedert de Oudheid niets veranderd, maar toch heeft zij sedertdien een geheel andere betekenis gekregen. [95] De invloed van de natuurlijke factoren verschilt dus al naargelang de economische d.w.z. menselijke verhoudingen die zich op deze natuurlijke grondslag verheffen.

De wijze waarop hun invloed zich doet gelden, verandert in de loop van het historisch proces. Wij kunnen hier een tweevoudige relatie waarnemen: enerzijds nemen de natuurlijke factoren voor het maatschappelijk leven in betekenis af, en tegelijkertijd nemen zij in betekenis toe. De eerste tendens uit zich in de steeds geringere afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuurlijke gegevenheden, zoals natuurlijke vruchtbaarheid van de grond, weer, klimaat enz. – factoren die in hoge mate gecompenseerd kunnen worden door ‘kunstmatige’ technische maatregelen. De mens is thans minder dan vroeger overgeleverd aan oogsten, natuurrampen enz.; hij kan hongersnood voorkomen, wanneer hij de beschikbare technische mogelijkheden benut. In zoverre is de betekenis van natuurlijke factoren voor ons dus geringer dan voor de primitieven. Maar tegelijkertijd neemt het belang van de natuurlijke factoren toe, nl. voor zover de natuurlijke rijkdommen meer dan in vroeger tijden worden geëxploiteerd. Men denke slechts aan de reusachtige opbloei van de productie van steenkool, ijzer, olie en rubber en men ziet, hoezeer de vervlechting van mens en natuur is toegenomen. Deze tweede soort natuurlijke rijkdom treedt tegenwoordig op de voorgrond. Men kan deze twee tendensen samenvatten onder het begrip ‘vermaatschappelijking van de natuur’. Zij impliceert zowel de toenemende vervlechting van maatschappij en natuur, die wij ‘natuurbeheersing’ noemen, als het afnemen van de directe invloed van de natuur op de mens; deze wordt thans steeds meer vervangen door toenemende maatschappelijke betrekkingen, waardoor de natuurlijke invloeden zich slechts indirect doen gelden.



De natuur blijft voor de mens altijd een ‘rijk der noodzakelijkheid’, waarvan hij afhankelijk is. Maar deze afhankelijkheid kan hij rationeel regelen, naarmate hij haar wetten beter kent. En deze kennis hangt af van de vermaatschappelijking van de natuur, d.w.z. van de praktische band van mens en natuur in de productie en de omvorming van de natuur door deze activiteit.

#### b. arbeidsdeling, productiekrachten, productieverhoudingen

Op de grondslag van deze natuurlijke voorwaarden verheffen zich de productieverhoudingen – die op hun beurt de bovenbouw bepalen. In de eerste plaats moet worden vastgesteld, dat deze productieverhoudingen, die in hun totaliteit de ‘economische structuur van de maatschappij’ vormen, menselijke verhoudingen zijn. We moeten hier steeds weer op terugkomen, omdat juist op dit punt bijzonder veel wanbegrip t.a.v. Marx’ theorie heerst. De wijdverbreide opvatting, dat het historisch materialisme niet materialistisch genoeg kan worden geïnterpreteerd – zodat het een metafysische interpretatie of fundering krijgt –, leidt tot economisch fatalisme. Volgens dergelijke opvattingen heersen van de mens onafhankelijke formaties en krachten zonder zijn toedoen. Ook Rudolf Stammler geeft deze onjuiste interpretatie van het marxisme. Zo schrijft hij:**[96]** ‘De sociaaleconomische verschijnselen zijn volgens het sociaal materialisme natuurformaties’, waarna hij tegen een dergelijke opvatting polemiseert.**[97]** Wanneer Stammler nu bestrijdt, dat ‘economische machten regeren op de wijze van een natuurkracht’, moet opgemerkt worden, dat Stammler vanuit zijn eigen standpunt niet in staat is tot een inzicht in de economische wetten, omdat hij als het wezen der maatschappelijke betrekkingen hun uiterlijke regeling door het recht beschouwt.

Wanneer Marx en Engels spreken van economische natuurwetten, zijn zij ver verwijderd van ieder fatalisme. Zij tonen integendeel aan, dat het hier gaat om de werking van de eigen krachten van de mens, die – uitsluitend als gevolg van de ongecontroleerde arbeidsdeling, de scheiding van de producenten van de productiemiddelen – zich tegenover hem stellen als vreemde en zelfstandige machten. In die zin zijn ze onafhankelijk van de wil van de individuen en krijgen zij de schijn alsof zij werkzaam zijn op de wijze van een natuurwet.**[98]** Wanneer de maatschappij zich deze menselijke vermogens toe-eigent, wanneer de productiemiddelen worden vermaatschappelijkt, wordt

deze natuur-schijn van de economische wetten opgeheven. Dan kunnen de mensen zelf het gebruik van hun eigen krachten regelen en zijn zij niet meer overgeleverd aan de blinde ‘natuurwetten van de economie’. Juist deze actieve, praktische kant van de mens wordt door Marx en Engels bijzonder benadrukt. In deze zin schrijven zij: ‘Voor de *praktische* materialist d.w.z. de *communist* gaat het erom de bestaande wereld te revolutioneren, de aangetroffen dingen praktisch aan te grijpen en te veranderen.’**[99]**

Marx maakt voldoende duidelijk, dat de mensen de economische verhoudingen hebben voortgebracht, zij het ook niet in het heldere bewustzijn om juist déze verhoudingen voort te brengen. Deze verhoudingen zijn het resultaat van het samengaan van bewuste wilsuitingen van individuen, waarvan het product vooraf niet berekend kon worden en dat niet meer beantwoordt aan de wil van enig afzonderlijk individu. Op deze wijze gaan de mensen ‘bepaalde, noodzakelijke, van hun wil onafhankelijke productieverhoudingen’ aan. Deze verhoudingen hebben zich historisch uit elkaar ontwikkeld, men kan hun verschillende historische fasen nagaan. Zij hebben alle gemeen, dat zij het menselijk samenleven in de voortbrenging van het levensonderhoud regelen. Onder de term productieverhoudingen moet men dan niet de regeling van de productie binnen een afzonderlijke onderneming verstaan, maar de economische betrekkingen die tussen de leden der maatschappij ontstaan in functie van hun deelname aan het maatschappelijk productieproces.**[100]**

Tot deze productieverhoudingen behoren ook de distributieverhoudingen, waarvan Marx zegt, ‘dat zij slechts de productieverhoudingen sub alia specie’**[101]** zijn. Het zijn tevens juridische verhoudingen, verhoudingen van heer en knecht. Zij vinden hun juridische uitdrukking in de eigendomsverhoudingen,**[102]** die op hun beurt uitdrukking zijn van de scheiding der maatschappij in klassen en van de onderdrukking van het ene deel der maatschappij door het andere. Marx wijst met nadruk op het historisch en vergankelijk karakter van de productieverhoudingen en onderscheidt de volgende fasen: oercommunisme, Aziatische productiewijze, antieke productiewijze, feodale productiewijze en kapitalistische productiewijze, waaruit tenslotte de socialistische productiewijze moet voortkomen.

De productieverhoudingen beantwoorden aan een bepaalde stand van de productiekrachten; zij hangen dus af van de mate waarin deze laatste

zijn ontwikkeld. Ook op dit punt kan men het historisch materialisme weer verkeerd interpreteren in natuurwetenschappelijke zin: de productiekrachten zijn immers overwegend natuurkrachten. De belangrijkste zijn het menselijk arbeidsvermogen en de natuurlijke energieën zoals de vruchtbaarheid van de grond, zonne-energie enz. Doordat de productieverhoudingen van deze productiekrachten afhankelijk zijn, kan het lijken alsof nu langs deze weg kan worden aangetoond, dat de maatschappelijke werkelijkheid eenzijdig door de natuur wordt bepaald. Dit gebeurt bijv. bij Plechanov,**[103]** die alle maatschappelijke verhoudingen – via de productiekrachten – in laatste instantie herleidt tot de natuurlijke, geografische voorwaarden. Dat hij erkent, dat de maatschappelijke verhoudingen een terugwerkende invloed kunnen hebben, verandert aan deze opvatting niets.

In werkelijkheid ligt de zaak anders. Natuurkrachten worden pas productiekrachten, wanneer zij door menselijke arbeid aangewend worden. Slechts wanneer zij in menselijke verhoudingen worden betrokken, voor menselijke doeleinden worden gebruikt, worden zij maatschappelijke krachten. Natuurkrachten worden slechts productiekrachten, indien zij de productie en reproductie van het menselijk leven dienen.**[104]**

De belangrijkste productiekracht is het menselijk arbeidsvermogen. Van alle loutere natuurkrachten onderscheidt dit arbeidsvermogen zich hierin, dat het van meet af aan met bewustzijn wordt aangewend. De menselijke productie onderscheidt zich van de dierlijke – hoe verbluffend doelmatig dieren soms ook te werk kunnen gaan zoals bijen of mieren – hierin, dat de mens reeds vóór de productie een voorstelling heeft van haar resultaat. Daarmee houdt de menselijke arbeid op een loutere natuurkracht te zijn en wordt hij een maatschappelijk vermogen. Hetzelfde geldt voor de andere productiekrachten. De bewuste aanwending van natuurlijke vruchtbaarheid, vuur, elektriciteit, maakt deze krachten tot maatschappelijke krachten. De mens bedwingt de elementaire werking die zij als natuurkrachten hebben, en die oorspronkelijk vaak destructief was. Buiten deze verhouding blijven zij natuurkrachten, maar eenmaal bedwongen, versterken zij de eigenlijke menselijke productiekracht, het arbeidsvermogen.

Hoe meer de productieverhoudingen zich ontwikkelen, des te duidelijker treedt het maatschappelijk karakter van de productiekrachten tevoorschijn. Naast de aanwending van de eigenlijke natuurkrachten komen dan zuiver maatschappelijke voorwaarden zoals

de organisatie van de arbeid (lopende band enz.). ‘Hieruit volgt, dat een bepaalde productiewijze of industriële fase altijd samengaat met een bepaalde wijze van samenwerking of maatschappelijke fase, en deze wijze van samenwerken is zelf een “productiekracht”.’**[105]**

De ontwikkelingsgraad van de productiekrachten conditioneert de productieverhoudingen die daarmee corresponderen. De arbeid met behulp van machines, stoom, elektriciteit brengt de organisatie van de fabriek met zich mee, waarin de arbeid tot in het kleinste onderdeel rationeel is gedeeld. Deze arbeid kan niet door horige boeren worden verricht, maar vooronderstelt vrije, deels hooggekwalificeerde loonarbeiders. Zo ontwikkelen zich in het feodalisme de elementen van het kapitalisme met het verschijnen van de machine en de toenemende arbeidsdeling, eerst in de manufactuur en vervolgens in de fabriek. Op een bepaalde ontwikkelingsstrap stoten zij op de grenzen van de oude productiewijze. De nieuwe, kapitalistische productie, de warenproductie, die de productie die in het feodalisme domineerde: de productie voor directe behoefte, heeft verdrongen, vereist onbeperkte vrijheid van handel en industrie, opheffing van de oude gildebeperkingen en standenprivileges. De bevrijding der boeren wordt dus een economische noodzaak, evenals het scheppen van een grote nationale markt teneinde de industriële investeringen productief te kunnen maken. De tegenspraak tussen de productiekrachten en de achterhaalde productiewijze uit zich in revolutionaire vormen, in de sociale en politieke strijd van de economisch vooruitstrevende klassen (bij het ontstaan van het kapitalisme: de bourgeoisie) tegen de klassen die heersen onder de oude productieverhoudingen.

Marx vat deze feiten als volgt samen: ‘Op een bepaalde trap van hun ontwikkeling raken de materiële productiekrachten van de maatschappij in tegenspraak met de bestaande productieverhoudingen, (...) waarbinnen zij zich tot dusver hadden bewogen. Van vormen waarin de productiekrachten tot ontwikkeling kwamen, slaan deze verhoudingen om in ketenen voor de productiekrachten. Dan breekt een tijdperk van sociale revolutie aan.’**[106]**

De ontwikkeling van de productiekrachten hangt niet uitsluitend van de natuurlijke voorwaarden af. Zij hangt ook af van de toename van de bevolking, die nieuwe behoeften in het leven roept. Dit maakt vergroting van de productie en verbetering van haar technische mogelijkheden noodzakelijk. De technische vooruitgang, toename van

de kennis van de natuur, verbeteringen van de arbeidsorganisatie verhogen de productiviteit.

De belangrijkste stap in die richting is de arbeidsdeling. De arbeidsdeling wordt aanvankelijk door natuurlijke gegevenheden bepaald: ze vloeit voort uit de verschillen in natuurlijke aanleg tussen de mensen (leeftijd, geslacht, lichaamskracht enz.). Zij manifesteert zich allereerst als deling der arbeid in de familie en in de opdeling van de maatschappij in afzonderlijke families. De beslissende stap in de ontwikkeling van de arbeidsdeling is de scheiding van materiële en geestelijke arbeid. Dan is ‘de mogelijkheid, ja de werkelijkheid gegeven, dat de geestelijke en materiële arbeid – genot en arbeid, productie en consumptie – aan verschillende individuen toevallen’.[107] Vanaf dat moment begint de fixatie van het individu op een bepaald exclusief soort bezigheid, verbonden met de verdeling van de maatschappij in klassen. Want de deling van de arbeid houdt ook haar verdeling in – een hoogst ongelijke verdeling van de arbeid en haar productiemiddelen. Hieruit vloeit voorts de eigendom voort en de onderwerping van de bezitlozen aan de bezittenden. Uit de tegenspraak tussen de verschillende particuliere belangen en het algemeen belang ontstaat de staat als de noodzakelijke uitdrukking van het gemeenschappelijk belang en met de taak de bestaande orde in stand te houden door de niet-bezittende klassen te onderdrukken.

Deze arbeidsdeling, die van nature tot stand komt, d.w.z. niet bewust door de mensen wordt beheerst en geregeld, maar zich organisch en ‘autonoom’ ontwikkelt, maakt het mogelijk bewustzijn en zijn op te vatten als van elkaar onafhankelijke gebieden. ‘De productie van ideeën, voorstellingen, bewustzijn, is in eerste instantie direct vervlochten’, aldus Marx, ‘met de materiële activiteit en het materiële verkeer van de mens, de taal van het werkelijke leven. (...) De mensen zijn de producenten van hun voorstellingen.’[108] Dit verandert met de deling van de arbeid in geestelijke en materiële arbeid. ‘Van dit ogenblik af *kan* het bewustzijn zich werkelijk inbeelden iets anders te zijn dan het bewustzijn van de bestaande praktijk, (...) is het bewustzijn in staat zich van de wereld te emanciperen en over te gaan tot de vorming van de “zuivere” theorie.’[109] Zo ontstaat de schijnbare zelfstandigheid van het denken, de schijnbare scheiding van basis en bovenbouw.

### **3. De bovenbouw**

## a. het begrip bovenbouw

‘Bovenbouw’ is bij Marx en Engels een zeer ruim, algemeen en onbepaald begrip. Het omvat het hele maatschappelijke leven behalve de ‘reële basis’ van dit leven, de onmiddellijke productieverhoudingen. Binnen de totaliteit van de maatschappelijke verhoudingen wordt een bijzondere plaats toegekend aan de economie; de voortbrenging van het onmiddellijke levensonderhoud wordt opgevat als de grondslag van deze verhoudingen. Maar dit wil niet zeggen, dat de economische verhoudingen strikt gescheiden zouden zijn van de andere verhoudingen. Zelfs puur theoretisch kunnen zij niet strikt van elkaar onderscheiden worden. De eenheid van het maatschappelijk leven is zo sterk, dat een dergelijke onderscheiding slechts zin heeft als methodische benadrukking van bepaalde fundamentele betrekkingen. Het zou dus volstrekt onjuist zijn om Marx’ onderscheiding van basis en bovenbouw op te vatten als de scheiding van twee volstrekt verschillende sferen waartussen geen enkele overgang is. Hieruit volgt, dat het begrip ‘bovenbouw’ weliswaar in zijn algemeenheid omschreven kan worden, maar niet concreet kan worden bepaald, tenzij men alle maatschappelijke betrekkingen zonder enige uitzondering zou opsommen.

Niettemin is het mogelijk om het begrippenpaar basis en bovenbouw af te grenzen van andere dergelijke begrippenparen. Deze begrippen mogen niet gelijk gesteld worden aan het begrippenpaar zijn en bewustzijn. Het maatschappelijk zijn heeft weliswaar zijn grondslag in de economie, maar beperkt zich daar niet toe. Hoewel de maatschappelijke betrekkingen wezenlijk economisch bepaald zijn, treden zij telkens in concrete bovenbouwvormen op, bijv. als juridische, politieke of godsdienstige verhoudingen. Anderzijds beperkt de bovenbouw zich niet tot de maatschappelijke voorstellingen, maar omvat ook de politieke verhoudingen enz., die uiterst ‘materieel’ zijn. In hoeverre ideologische voorstellingen en materiële verhoudingen in elkaar overgaan, moet concreet worden geanalyseerd. Een dergelijke analyse zal aan het licht brengen, hoe al deze begrippen dialectisch in elkaar overgaan. Maar alvorens hiertoe te kunnen overgaan, moeten we eerst een aantal begrippen duidelijk afbakenen.

Wij zullen de belangrijkste opmerkingen van Marx en Engels over dit vraagstuk **[110]** tot uitgangspunt nemen. In het voorwoord van *Zur Kritik der politischen Oekonomie* schrijft Marx over de economische

structuur van de maatschappij, dat zij ‘de materiële basis (is), waarop zich een *juridische* en *politieke* bovenbouw verheft, en waaraan specifieke maatschappelijke vormen van bewustzijn beantwoorden’.[111] Nu zou het kunnen lijken, alsof Marx op deze plaats tot de bovenbouw uitsluitend de juridische en politieke verhoudingen rekent, en niet de maatschappelijke voorstellingen. Anders is dat in de volgende tekst: ‘Op de verschillende eigendomsvormen, op de maatschappelijke bestaansvoorwaarden verheft zich een hele *bovenbouw* van verschillende en specifieke *gevoelens, illusies, denkwijzen en levensbeschouwingen*. De gehele klasse schept en vormt ze op grond van haar materiële voorwaarden en de overeenkomstige maatschappelijke verhoudingen. Het afzonderlijk individu, bij wie deze gevoelens en opvattingen door traditie en opvoeding ontstaan, kan zich inbeelden, dat zij de eigenlijke motieven en het uitgangspunt van zijn handelen vormen.’[112] Hier lijkt het weer, alsof alleen de voorstellingen enz. tot de bovenbouw behoren. Maar deze ogenschijnlijke tegenstelling wordt opgehelderd in de volgende passage uit Engels’ brief aan Joseph Bloch van 21 september 1890: ‘De economische toestand is de basis. Maar de verschillende elementen van de bovenbouw – politieke vormen van de klassenstrijd en zijn resultaten – (...) de rechtsvormen, en ook de reflexen van al deze werkelijke conflicten in het brein der betrokkenen (politieke, juridische, filosofische theorieën, godsdienstige opvattingen) (...) werken eveneens in op het verloop van de historische strijd en bepalen in vele gevallen overwegend de *vorm* waarin hij gevoerd wordt.’[113]

Engels onderscheidt hier twee vormen van bovenbouw (die in werkelijkheid niet strikt gescheiden kunnen worden, zoals we nog zullen zien). Zij beantwoorden aan de twee betekenissen van het begrip bovenbouw in de definitie van Marx. Wij onderscheiden dus de politiek-juridische bovenbouw en de maatschappelijke voorstellingen. Ter wille van de duidelijkheid zullen wij deze laatste de ideologische bovenbouw noemen.[114] Met deze indeling benaderen wij het schema dat door Plechanov opgesteld is – met deze aantekening dat Plechanov er zich niet van bewust was, dat dit schema slechts een benadering van Marx’ begrippen betekent en dat het moet worden verlaten in het geval van een concrete uiteenzetting. De wisselwerking van meerdere schematisch gescheiden niveaus (zoals Plechanov die kennelijk opvat) heeft niets gemeen met dialectiek, ook niet als een enkele ontstaansoorzaak wordt aangenomen. Plechanov onderscheidt de volgende niveaus:



1. *'Stand van de productiekrachten;*
2. *Economische verhoudingen, die door deze krachten bepaald zijn;*
3. *De sociaal-politieke orde die op deze economische "basis" ontstaan is;*
4. *Psychologie van de maatschappelijke mens, deels direct bepaald door de economie, deels door de op grondslag daarvan ontstane sociaal-politieke orde;*
5. *Verskillende ideologieën, die deze psychologie weerspiegelen.'* [115]

Onder maatschappelijke psychologie verstaat Plechanov kennelijk de algemene bewustzijnsreactie van de mensen in een bepaald tijdperk op de maatschappelijke verhoudingen waaronder zij leven. Deze reactie manifesteert zich echter in de verschillende concrete ideologieën en kan daarvan niet losgemaakt worden. Het vierde niveau van dit schema kan daarom vervallen. We onderscheiden thans:

1. *De economische basis, die zelf bepaald wordt door de productiekrachten;*
2. *De politiek-juridische orde die daaraan beantwoordt;*
3. *De ideologische bovenbouw die zich daarboven verheft.*

Na deze onderscheiding die methodisch noodzakelijk is, moeten de onderscheiden elementen weer in een samenhang worden gebracht. De begripsmatige onderscheiding zal dus weer opgeheven worden, naarmate wij de werkelijkheid dichter benaderen. Het gaat er hier niet zozeer om, het verband tussen de verschillende gebieden van de bovenbouw aan te tonen; dat er tussen deze gebieden een wisselwerking bestaat, is algemeen onbetwist en in vele gevallen ook overtuigend aangetoond. Het marxisme onderscheidt zich van alle andere sociologische theorieën vooral hierin, dat het de verschillende gebieden opvat als *momenten van een geheel*: het maatschappelijk leven, dat op de productie van het materiële leven berust en waarvan de onderscheiden gebieden – op deze grondslag – in wisselwerking staan, niet alleen met elkaar maar ook met de basis. In zoverre is het historisch materialisme een monistische theorie, [116] en kan met een zeker recht als economisme worden gekarakteriseerd – een definitie die echter te eng is, daar zij slechts een essentieel punt onderstreept. Hierna willen wij met name de betrekkingen tussen bovenbouwvormen en basis onderzoeken.



## b. de politiek-juridische bovenbouw

De politiek-juridische bovenbouw is bijzonder nauw met de basis verbonden. Wij zagen dat de economisch bepaalde maatschappelijke verhoudingen volgens Engels hun uitdrukking vinden in de politieke en juridische vormen. Maar dat wil niet zeggen, dat iedere politieke verhouding onmiddellijk de vorm is, waarin zich een economische verhouding uitdrukt. Tussen de politieke en economische verhoudingen schuift zich meestal een reeks tussenschakels, zodat de samenhang tussen beide niveaus niet onmiddellijk zichtbaar is. Zo ontstaat de schijn, alsof de politieke verschijnselen autonoom en onafhankelijk zijn. Deze schijn verhuult het fundamentele gegeven, dat de politieke verhoudingen de min of meer adequate uitdrukking zijn van bepaalde economische feiten. Ieder economisch tijdperk brengt de staat voort die aan zijn behoeften beantwoordt. Wel heeft iedere staat van het begin af aan de tendens zich te verzelfstandigen. Dit verklaart, dat staat en economie, wanneer men ze niet nader analyseert, twee onafhankelijke factoren lijken van verschillende oorsprong, die elkaar pas raken wanneer ze op elkaar inwerken.

Het ontstaan van de staat[117] veronderstelt reeds een relatief hoog ontwikkelde arbeidsdeling. Enerzijds veronderstelt het een hoog ontwikkelde productiviteit van de menselijke arbeid, zodat niet meer alle individuen die tot arbeid in staat zijn, verplicht zijn direct productieve lichamelijke arbeid te verrichten ten einde in hun bestaan te voorzien, maar de mogelijkheid hebben zich met gemeenschappelijke belangen bezig te houden, die niet onmiddellijk samenvallen met hun persoonlijke belangen. Anderzijds toont het ontstaan van de staat aan, dat er reeds een tegenstelling bestaat tussen individuele en gemeenschappelijke belangen, dat productie en toe-eigening niet meer gemeenschappelijk plaatsvinden, zoals in het oercommunisme. De arbeidsdeling 'maakt de toe-eigening door afzonderlijke individuen tot heersende regel en brengt daarmee de ruil tussen de individuen voort'. [118] Deze productiewijze heeft de scheiding van de maatschappij in klassen tot gevolg, die zich van elkaar onderscheiden naar hun positie in het productieproces; een tegenstelling ontstaat m.n. tussen de klassen die de productiemiddelen bezitten, en de klassen die deze niet bezitten. Daarmee wordt de staat noodzakelijk. [119] 'Hij (de staat) is de erkenning, dat deze maatschappij in een onoplosbare tegenspraak met zichzelf is geraakt, is gespleten in onverzoenlijke tegenstellingen die zij niet kan bezweren. Opdat echter deze

tegengesteld, de klassen met tegenstrijdige economische belangen, zichzelf en de maatschappij niet in een vruchteloze strijd vernietigen, dringt zich de noodzaak op van een macht die – schijnbaar boven de maatschappij geplaatst – het conflict moet temperen, het binnen de perken van de “orde” moet houden; en deze macht, die uit de maatschappij is voortgekomen, maar zich boven haar stelt en meer en meer van haar vervreemdt, is de staat.’ [120]

Deze staat, ontstaan in het conflict tussen de klassen, is ‘in de regel de staat van de machtigste, d.i. de economisch heersende klasse, die door middel van de staat ook de politiek heersende klasse wordt en zo nieuwe middelen verwerft om de onderdrukte klasse eronder te houden en uit te buiten’.[121] Aan iedere ontwikkelingstrap van de productieverhoudingen beantwoordt een bepaalde staatsvorm, die de verhouding tussen de verschillende klassen regelt in het belang van de economisch heersende klasse. ‘Zo was de antieke staat in de eerste plaats een staat van slavenbezitters ter onderdrukking van de slaven, zoals de feodale staat het orgaan was van de adel tot onderdrukking van de lijfeigene en horige boeren, en de moderne parlementair-democratische staat een werktuig is tot uitbuiting van de loonarbeid door het kapitaal.’[122]

Zoals wij reeds zeiden, heeft deze staat echter van meet af aan de tendens zich te verzelfstandigen, zich te vervreemden van de maatschappij waaruit hij is voortgekomen. Naarmate de arbeidsdeling toeneemt, neemt de betekenis van de staat als organisatie van het gemeenschappelijk leven toe; zijn functies breiden zich uit, beperken zich niet meer tot het vertegenwoordigen van de belangen van de heersende klasse tegenover de onderdrukte klasse en de klassen van andere landen, maar strekken zich steeds meer uit tot de bevrediging van de gemeenschappelijke economische en culturele belangen der maatschappij, zij het dat dit steeds in het belang van de heersende klasse gebeurt. Naarmate de staat in betekenis toeneemt, groeit het staatsapparaat en te zelfder tijd de zelfstandigheid van dit apparaat. Dit organisme krijgt een steeds sterkere eigen dynamiek, die belangrijke – hetzij remmende, hetzij stimulerende terugwerkingen heeft op de economische basis. Op grond van zijn eigen behoeften moet de staat nu rechtstreeks ingrijpen in het economische leven door middel van belastingen, in- en uitvoerheffingen enz. en kan daarbij in bepaalde gevallen de belangen van de heersende klasse, die hij gewoonlijk dient, tijdelijk schaden.

Een bijzonder hoge graad van zelfstandigheid bereikt de staat, wanneer de klassen tijdelijk in evenwicht zijn. Zo put de absolute monarchie van de 17e en 18e eeuw haar kracht uit het evenwicht tussen adel en bourgeoisie. Toch kan men ook hier niet spreken van een onafhankelijkheid t.o.v. de productieverhoudingen. Enerzijds steunt het absolutisme nog op de feodale machten, waarvan het de politieke rechten in stand houdt – hoewel het die enigszins beperkt – en waarvan het het economisch bestaan garandeert door de lijfeigenschap in stand te houden. Anderzijds gaat het absolutisme al steunen op de opkomende bourgeoisie en werpt het zich op tot de vertegenwoordiger van haar belangen door een mercantilistische economische politiek, die de ontwikkeling van de moderne industrie bevordert. Zodra het economisch overwicht van de bourgeoisie zich duidelijk manifesteert, wordt deze staat vernietigd en moet plaats maken voor een andere, die de economische heerschappij van de bourgeoisie ook politiek tot uitdrukking brengt. Een ander voorbeeld van deze autonomie van het staatsapparaat levert het Franse bonapartisme van het eerste en vooral het tweede Keizerrijk, waarin bourgeoisie en proletariaat tegenover elkaar uitgespeeld werden.**[123]** In zekere zin kan ook het moderne fascisme hiertoe worden gerekend: bij een evenwicht van krachten tussen kapitaal en arbeid brengt het kleinburgerlijke lagen politiek aan de macht; aangezien deze uiteraard de economische grondslagen van het kapitalisme niet aantasten, kunnen zij ook niet anders dan een politiek voeren in de zin van het kapitalisme, die onvermijdelijk de economisch heersende klasse, de bourgeoisie, ten goede komt.

De zelfstandigheid van de staat t.o.v. zijn economische basis is dus slechts schijn; de staat blijft altijd economisch bepaald, ook als de tendens tot verzelfstandiging zich versterkt. Anderzijds maakt de toenemende arbeidsdeling en specialisatie het noodzakelijk, dat de staat in belangrijke mate economische functies op zich neemt. De samenhang tussen staat en economie wordt dan duidelijker. Zij bereikt haar voltooiing in de staat waarin het proletariaat de heersende klasse is, in de dictatuur van het proletariaat. Hier vallen staat en economie tot op grote hoogte onmiddellijk samen, omdat de staat van het proletariaat tegelijkertijd uitdrukking van zijn economische heerschappij is. In dat geval bestaat de volgende tendens: met het verdwijnen van de klassen als gevolg van de vermaatschappelijking van de productiemiddelen, sterft ook de staat als product van de klassentegenstellingen af. In de Sovjet-Unie, die men ondanks alle bureaucratisering het enige voorbeeld van een proletarische dictatuur kan noemen,**[124]** is de

economie overwegend staatseconomie, de staat overwegend een economische staat.

Dat, zoals zo-even gezegd werd, aan ieder economisch tijdperk een bepaalde staatsvorm beantwoordt, moet zo concreet mogelijk worden opgevat. Uit het feit dat de staat in het kapitalisme de politieke heerschappij van de bourgeoisie tot uitdrukking brengt, mag niet geconcludeerd worden, dat in het kapitalisme voor alle landen een en dezelfde staatsvorm zou moeten bestaan (bijv. de democratische republiek – een opvatting waartoe sociaal-democratische theoretici neigen, die een dergelijke republiek beschouwen als een noodzakelijk voorstadium voor de heerschappij van het proletariaat en het socialisme). Een van de grondbeginselen van de dialectiek is het beginsel van de ongelijkmatige ontwikkeling. Deze ongelijkmatigheid komt hierin tot uiting, dat het kapitalisme in alle landen verschillende vormen heeft aangenomen. Deze verscheidenheid kan niet alleen teruggevoerd worden op natuurlijke oorzaken (klimaat, ras, geografische factoren) die de expanderende kapitalistische handelseconomie aantreft, maar hangt ook af van een aantal sociaal-historische factoren. Aan deze verschillende vormen die de kapitalistische economie aanneemt, beantwoorden uiteenlopende staatsvormen, die slechts één essentieel kenmerk gemeen hebben: dat zij uitdrukking zijn van de heerschappij van de bourgeoisie.

De ongelijkmatigheid van de economische ontwikkeling komt vooral tot uiting in de zogenaamde 'gecombineerde ontwikkeling'.<sup>[125]</sup> In de meeste landen ontwikkelt het kapitalisme zich niet alleen organisch uit de ontbinding van de vormen der feodale economie, maar ook door de inplanting van de allermooenste industriële uitrustingen uit hoger ontwikkelde landen. In de koloniale gebieden dringt het kapitalisme uitsluitend op deze wijze binnen en desintegreert dan de oudere economische vormen. Feodale en half-feodale productieverhoudingen, vooral in de landbouw, worden vaak met technisch uiterst ontwikkelde grote kapitalistische ondernemingen gecombineerd. Dit fenomeen speelt in grote delen van Europa (het vooroorlogse Rusland, de Balkan, Oost-Europa) en vooral in de meeste niet-Europese landen een uiterst belangrijke rol. Het heeft tot gevolg, dat het kapitalisme in concreto de meest uiteenlopende vormen aanneemt, maar het heeft ook een aantal politieke consequenties. De opkomende bourgeoisie verdedigt in haar strijd tegen het feodalisme algemeen-liberale ideeën die haar strijd uitdrukken voor economische bevrijding en de opheffing van de beperkingen van de oude standenmaatschappij. In verschillende

vormen kunnen wij dit verschijnsel waarnemen, zowel bij de Franse en Engelse bourgeoisie in de tijd vóór hun revoluties, als bij de huidige Chinese bourgeoisie.[126] De gecombineerde ontwikkeling heeft nog een ander gevolg: tegelijk met de bourgeoisie komt een relatief sterk proletariaat tot ontwikkeling, dat, in grote bedrijven geconcentreerd en in zijn theorie en praktijk door de buitenlandse arbeidersbeweging beïnvloed, een sterk klassenbewustzijn ontwikkelt, nog vóórdat de nationale bourgeoisie zich geëmancipeerd heeft, en dat een zelfstandige revolutionaire rol speelt, in tegenstelling bijv. tot de arbeiders in de grote Franse revolutie, die geen zelfstandige ideologie ontwikkelden, maar de linkervleugel van de bourgeoisie vormden. Terwijl de bourgeoisie in Frankrijk de ideeën van het liberalisme met revolutionair élan consequent trachtte te verwezenlijken, was het gedrag van de Duitse bourgeoisie in 1848 reeds anders: in haar ambivalentie heen en weer geslingerd tussen haar vijandigheid jegens het absolutisme en haar angst voor het zich ontwikkelend proletariaat schrikt zij van meet af aan terug voor vastberaden strijd.[127] Bij de liberale bourgeoisie in Rusland trad nóg duidelijker aan het licht, dat de angst voor het proletariaat haar verhinderde de burgerlijke revolutie consequent door te voeren.[128]

Uit de gecombineerde ontwikkeling van de economie vloeien dus politieke vormen voort met een eigen karakter. Daar waar de bourgeoisie niet in staat is de burgerlijke revolutie consequent ten uitvoer te brengen, neemt het proletariaat deze taak van haar over. Het proletariaat verbindt het doorvoeren van specifiek burgerlijk-revolutionaire maatregelen (politieke democratie, landverdeling) echter van meet af aan met socialistische maatregelen. Daaruit ontstaat een staatsvorm, die de tendens heeft over te gaan in de dictatuur van het proletariaat als uitdrukking van de socialistische revolutie. Dit verschijnsel doet zich in alle revoluties na de Eerste Wereldoorlog voor (Rusland 1917, Duitsland en Oostenrijk 1918, China 1926, Spanje 1931 enz.). De staten die uit dergelijke revoluties ontstaan, verschillen duidelijk van de 'oude' burgerlijke en democratische staten (zoals Frankrijk, de Verenigde Staten en Zwitserland). Hier drukt de staat het overwicht uit van het proletariaat als de klasse die in de revolutie de leidende rol speelt. Blijft dit overwicht gehandhaafd, dan leidt het tot de 'permanente revolutie',[129] tot de overgang naar de dictatuur van het proletariaat. Een restauratie van de bourgeoisie daarentegen leidt tot de liquidatie van de staat die door de revolutie tot stand gebracht werd, en tot een sterkere benadrukking van de directe dictatuur van de

heersende klasse. Op deze wijze ontstaan kapitalistische staatsvormen met een eigen karakter zoals de Oostenrijkse dictatuur vanaf 1934, de pogingen tot een burgerlijke dictatuur in Duitsland in de periode 1930-1932, en de dictatuur van de aanvankelijk revolutionaire Kwo-Min-tang in China. In Japan werd een kapitalistische industrie geënt op een half-feodale landbouw, hetgeen een ‘gecombineerde’ vorm van politieke heerschappij tot gevolg had, gemeenschappelijk uitgeoefend door feodale adel en kapitalisten.

Deze weinige voorbeelden, die hier slechts aangestipt kunnen worden, laten zien, dat de specifieke economische verhoudingen van het kapitalisme zich in de verschillende landen uitdrukken in staatkundige vormen, die daaraan beantwoorden.

In vele gevallen zijn de politieke realiteiten zichtbaar de uitdrukking van economische strijd. Zo drukken politieke partijen – bewust of onbewust – de behoeften uit van verschillende sociale lagen die economisch bepaald zijn. Anderzijds voeren economische organisaties als vakbonden en ondernemersorganisaties een strijd, die niet alleen vaak politieke repercussies heeft, maar zelf reeds politieke strijd moet worden genoemd. Deze permanente vervlechting van economie en politiek wordt haast algemeen erkend. Zij bevestigt de marxistische opvatting, dat de politieke verhoudingen de uitdrukking van de economische klassenstrijd zijn.

Nog dichter dan de politieke, staat de juridische bovenbouw bij de economische basis. Politieke vormen zijn slechts zelden de *onmiddellijke* uitdrukking van economische betrekkingen; in het algemeen bestaat de politieke bovenbouw uit een aantal betrekkingen, die zich op deze basis zelfstandig hebben ontwikkeld en daaraan beantwoorden. Anders is het gesteld met het recht. Economische verhoudingen doen zich vaak voor in juridische vorm. Marx spreekt over ‘productieverhoudingen, of wat slechts een juridische uitdrukking voor hetzelfde is: eigendomsverhoudingen’.**[130]** Hij stelt hier deze begrippen aan elkaar gelijk. En elders licht hij deze gelijkstelling toe, wanneer hij spreekt over het ruilproces van de waren, dat als voorwaarde heeft, dat de warenbezitters elkaar wederzijds erkennen als eigenaren, die het eens worden over de ruil. ‘Deze rechtsbetrekking, wier vorm de overeenkomst is, is – al dan niet legaal ontwikkeld – een wilsbetrekking, waarin de economische betrekking zich weerspiegelt. De inhoud van deze rechts- of wilsbetrekking wordt door de economische betrekking zelf bepaald.’**[131]**

De rechtsbetrekking is dus uitdrukking van een economische betrekking en is daarvan slechts de vorm. Het is niet nodig hier nader uiteen te zetten, dat de juridische vormen van het privaatrecht, dat opgebouwd is rondom het centrale begrip eigendom, uitdrukking zijn van economische feiten, dat koop en huur, hypotheek en *ius utendi* (zakelijk gebruiksrecht) juridische begrippen zijn, die bepaalde economische betrekkingen uitdrukken.

Dat economische betrekkingen zich manifesteren in juridische vorm, is algemeen in het kapitalisme. Maar dat betekent niet, dat de juridische vorm de werkelijke sociaal-economische inhoud van die betrekkingen altijd adequaat zou uitdrukken. De arbeidsovereenkomst wordt ogenschijnlijk gesloten tussen twee *gelijke partners*, ondernemer en arbeider. In werkelijkheid is het slechts de vorm die de economische uitbuiting van de proletariër aanneemt, welke uitbuiting voortvloeit uit de *maatschappelijke ongelijkheid* tussen de twee partners. De rechtsbetrekking ‘weerspiegelt’ de sociale werkelijkheid hier in een verwrongen, verdinglijkte vorm. Juist deze schijn van gelijkheid bij een werkelijke ongelijkheid, de ruil van verschillende waren: arbeidskracht tegen geld, de afhankelijkheid van de proletariër die slechts zijn arbeidskracht heeft om te verkopen, en de schijn alsof het daarbij gaat om een ruil van zaken, terwijl het in werkelijkheid gaat om overheersing van mensen, – heel deze verdinglijkte schijn is een wezenselement van het kapitalisme. Het recht is een belangrijke vorm van de kapitalistische ideologie.

We zagen dat de *inhoud* van de rechtsbetrekking de economische betrekking is. Maar daarmee is nog niets gezegd over de rechtsvorm zelf. En het recht is wezenlijk vorm. Bij Kelsen, de meest consequente vertegenwoordiger van de heersende kantiaanse school, is het recht in de grond van de zaak uitsluitend vorm. Het gaat hem slechts om de formele, logische afleiding van normen van verschillende rang uit elkaar. Het recht is bij hem een samenstel van normen op het niveau van het Sollen (het behoren), strikt gescheiden van het niveau van het Zijn. Zoals de wetgeving niet meer tot het recht behoort, zo is de inhoud van de wetten en hun praktische werking geen zaak van de rechtswetenschap, maar van de sociologie. In deze conceptie is het mogelijk het recht op te vatten, als zou de inhoud van het recht gegeven zijn door de sociale verhoudingen, maar zijn vorm daarvan volledig onafhankelijk zijn, als norm van het Sollen slechts bepaald door een ander Sollen, en niet door het economisch Zijn.



Een dergelijke scheiding van vorm en inhoud van het recht is in het kantiaans dualisme van Sein en Sollen, van inhoud en vorm toegestaan, maar in de dialectische beschouwing van het marxisme is zij onmogelijk. ‘De vorm heeft geen waarde wanneer zij niet de vorm van de inhoud is’, schrijft Marx.**[132]** Vorm en inhoud vormen een onlosmakelijke eenheid. Daarom moet men het noodzakelijke verband onderkennen, dat ook tussen de rechtsvorm en de economische verhoudingen bestaat. De sleutel daartoe levert de analyse van de warenvorm.**[133]**

Het kapitalisme is een maatschappij-orde, waarin de productie maatschappelijk, maar de toe-eigening particulier plaatsvindt, en waarin voorts producent en consument niet identiek zijn. Hoewel de productie geschiedt voor de maatschappelijke behoefte, is zij niet maatschappelijk geregeld. De afzonderlijke kapitalisten produceren naar eigen goeddunken en ruilen hun producten tegen andere. In een dergelijke maatschappij-orde moeten de verschillende producten – onafhankelijk van hun *kwalitatieve* onderscheidenheid – tot een enkele *kwantitatieve* maatstaf worden gereduceerd, die ze vergelijkbaar en ruilbaar maakt. Zo nemen de producten van menselijke arbeid het karakter van waren aan, die in de waardevorm als kwantitatief vergelijkbaar tegenover elkaar staan. De verschillende vormen van concrete arbeid veranderen in abstracte arbeid, die als identieke eenheid ten grondslag ligt aan de verschillende soorten waren en deze meetbaar maakt.**[134]**

‘Daar de waren niet zichzelf onderling kunnen ruilen’, moeten hun bezitters met elkaar in relatie treden met het oog op de ruil. Maar deze bezitters zijn geen willekeurige individuen, die het vrij staat hun waren tegen andere te ruilen; in een maatschappij-orde, waarin de waar de mens overheerst in plaats van omgekeerd, en de economie het leven bepaalt, zijn zij slechts representanten van hun waren en gedwongen te ruilen. ‘De economische rollen (Charaktermasken) die de personen bekleden’ hun rol als warenbezitter – zijn ‘slechts de personificaties van de economische betrekkingen, als de dragers waarvan zij elkaar tegemoet treden’.**[135]** Om hun goederen als waren tegen elkaar te kunnen ruilen, moeten de warenbezitters ‘zich tot elkaar verhouden als personen, wier wil huist in die dingen’, die zij ruilen. ‘Zij moeten elkaar dus wederzijds erkennen als particuliere eigenaren.’**[136]** De warenbezitters treden elkaar tegemoet als gelijkberechtigde rechtssubjecten.

Aan de algemene waardevorm van de waren, die het mogelijk maakt ze te vergelijken, beantwoordt het algemene begrip ‘rechtssubject’, dat alle mensen als formeel gelijk, als rechtsbevoegd erkent. De mens als warenbezitter is rechtssubject, evenwaardig aan ieder ander rechtssubject, en bevoegd zijn waren te ruilen, welke deze ook mogen zijn. Hier wordt geen onderscheid gemaakt tussen productie- en consumptiemiddelen en de waar arbeidskracht. Formeel zijn beide waren met een bepaalde waarde, afhankelijk van de arbeidstijd die maatschappelijk noodzakelijk is voor hun vervaardiging. Aan de algemeenheid van de warentvorm in het kapitalisme beantwoordt de algemeenheid van de rechtsvorm en zijn groundbegrip: het rechtssubject. Tegelijk met de warentvorm dringt deze rechtsvorm door in alle onontwikkelde sociale betrekkingen, waarin economische machtsverhoudingen onverhuld als machtsverhoudingen verschijnen en ook juridisch de vorm aannemen van afhankelijkheidsverhoudingen, van betrekkingen tussen ongelijken (bijv. de lijfeigenschap).

Wanneer een relatief onafhankelijke politieke macht tot ontwikkeling komt, die het gezamenlijk belang van de heersende klasse dient, ontwikkelen zich ook publiekrechtelijke betrekkingen. Deze regelen enerzijds de betrekkingen tussen staat en openbare lichamen en tussen staat en staatsburgers; anderzijds dienen zij ter verwerkelijking en waarborging van het privaatrecht door de staat. De grondslag van al deze betrekkingen blijft het begrip ‘rechtssubject’, de erkenning van de rechtsbevoegdheid van de mens, die machtsverhoudingen de vorm van de algemeenheid geeft.

Enmaal ontstaan, ontwikkelt het recht zich relatief zelfstandig. Het houdt oude vormen in stand, die het met nieuwe inhouden vult, en brengt ook nieuwe vormen tot stand, waarvan de relatie met de economische basis slechts door middel van een reeks tussenschakels kan worden vastgesteld. Zo vallen rechts- en handelingsbevoegdheid bijv. uiteen en wordt de status van rechtssubject niet meer alleen aan natuurlijke personen (mensen), maar ook aan rechtspersonen toegekend. Zo wordt de band met de economische basis steeds minder zichtbaar. ‘Dat het recht aan de algemene economische toestand beantwoordt, daarvan de uitdrukking is, is in de moderne staat niet de enige eis die aan het recht wordt gesteld. Het moet ook een *intern consistente* uitdrukking ervan zijn, die zichzelf niet door interne tegenspreken weerspreekt. En om dat te bereiken gaat de waarheidsgetrouwheid der afspiegeling van de economische verhoudingen meer en meer verloren’, schrijft Friedrich Engels.**[137]**

Deze korte opmerkingen maken reeds duidelijk, dat er tussen de politiek-juridische bovenbouw en de economische basis niet alleen uiterlijke samenhangen bestaan, maar dat beide een eenheid vormen. Tot dusver hebben wij uitsluitend aangetoond, dat de bovenbouw door de basis bepaald wordt; de interactie van beide in deze eenheid moeten wij nog behandelen. Maar eerst moeten wij nog het verband aantonen van de ideologische bovenbouw met de politiek-juridische bovenbouw en de basis.

#### c. de relatie tussen politiek-juridische en ideologische bovenbouw

Hierboven hebben wij de politiek-juridische bovenbouw onderscheiden van de ideologische bovenbouw. Terwijl de eerste de vorm is waarin de klassenstrijd zich afspeelt, is de tweede de vorm waarin de mensen zich van die strijd bewust worden. Zo kan de indruk ontstaan, dat deze twee bovenbouwvormen van elkaar onafhankelijk zijn, ook in de werkelijkheid van elkaar zijn gescheiden en hoogstens in een uiterlijke samenhang staan. In werkelijkheid vormen zij momenten van een eenheid en kan men ze slechts methodisch onderscheiden. Dit rechtvaardigt ook het gemeenschappelijke begrip 'bovenbouw' voor beide gebieden. De voorstellingen van de mensen zijn een onderdeel van de politieke en juridische verhoudingen; dit geldt niet alleen voor de juridische en politieke denkbeelden, maar voor de ideologie als geheel, waarvan deze denkbeelden een deel vormen dat met alle andere gebieden van de menselijke voorstelling is versmolten. De afzonderlijke gebieden van het menselijk denken vormen een totaliteit: de geestelijke structuur van de maatschappij, die men tegenover haar materiële structuur kan stellen. Maar deze tegenstelling betekent geen principieel onderscheid. Bewustzijn is bewust zijn, deel van het zijn. Pas wanneer men inziet dat hier sprake is van een eenheid, kan men de interactie van de verschillende elementen begrijpen. Om deze eenheid te onderlijnen, willen wij nu de samenhang schetsen tussen de politiek-juridische verhoudingen en de corresponderende voorstellingen.

Volgens de heersende kantiaanse rechtstheorie is recht een samenstel van normen, een geheel van imperatieven. Kelsen, de meest consequente kantiaanse rechtstheoreticus, benadrukt steeds weer opnieuw, dat het recht uitsluitend een normatieve wetenschap is, die enkel en alleen op het niveau van het Sollen ligt. Volgens hem bestaat de facticiteit van het recht in zijn normatief karakter, is het zijn van het

recht het zijn van het Sollen.**[138]** Anders gezegd: het recht bestaat slechts in de sfeer van de voorstelling.

In tegenstelling tot deze opvatting gaan wij uit van een dialectisch standpunt, dat het dualisme van Kant niet kent, en beschouwen wij het recht als iets dat ook een materieel bestaan heeft. De werkelijkheid van het recht is niet alleen die van de menselijke voorstelling; de juridische voorstellingen zijn slechts de uitdrukking van de materiële verhoudingen, die een juridische vorm aannemen. Ook Kelsen kan aan deze werkelijkheid niet geheel voorbijgaan; hij moet immers erkennen, dat ook de toepassing van het recht een theoretische betekenis heeft en dat tussen het heersen van een norm en haar toepassing een zekere spanningsgraad niet overschreden mag worden, wil de norm haar geldigheid niet verliezen.**[139]** Indien zij niet toegepast worden, blijven de rechtsnormen een dode letter. Het recht bestaat dus in werkelijkheid als de vorm van bepaalde materiële verhoudingen en – gegeven de algemeenheid van de warenvorm in het kapitalisme – als *algemene* vorm van de kapitalistische productieverhoudingen, en tevens als abstracte uitdrukking van de materiële verhoudingen, als rechtsnorm.**[140]** Het recht bestaat als materiële werkelijkheid: als rechtshandeling, overeenkomst, proces, bestuurshandeling enz., en ook als wet. In het ontwikkelde moderne recht zijn beide verschijningsvormen van het recht aan elkaar gebonden. Logisch kunnen de afzonderlijke rechtsverhoudingen afgeleid worden van de algemene normen, waarvan zij de concretisering zijn. Historisch brengt de rechtspraktijk vanaf een bepaald moment algemene normen voort als abstractie van deze afzonderlijke rechtsverhoudingen. (De ontwikkeling van de primitieve, casuïstieke rechtsnormen tot de moderne, zeer abstracte wetten weerspiegelt duidelijk dit proces.) De nauwe verbondenheid van de twee rechtsvormen komt in de ononderbroken ontwikkeling van het recht tot uiting: enerzijds in het ontstaan van normen uit praktische gewoonte, anderzijds in de noodzakelijke voorstelling van abstracte normen als logische grondslag van de concrete rechtsverhoudingen.**[141]** ‘De rechtsvorm die in logische abstracties uitgedrukt wordt, is een product van de werkelijke of concrete rechtsvorm (...), van de werkelijke bemiddeling der productieverhoudingen.’**[142]**

De menselijke voorstellingen zijn een essentieel bestanddeel van de politieke bovenbouw, zoals dat ook bij de juridische bovenbouwvormen het geval bleek. Weliswaar is de staat een organisatie ter onderdrukking van de economisch overheerste klassen en als zodanig een

dwangapparaat, toch vervult hij zijn taak slechts zelden door middel van directe dwang. Meestentijds geven de betrokkenen vrijwillig gehoor. Het bewustzijn dat de staat niet zal aarzelen zijn doel desnoods met geweld te bereiken, volstaat. Deze voorstelling is een essentieel bestanddeel van het politieke leven; alleen dankzij haar verloopt het in betrekkelijke rust, zonder al te veel botsingen.

Maar niet alleen deze algemene voorstelling van de macht van de staat maakt deel uit van zijn bestaan, maar ook het bewustzijn van zijn noodzakelijkheid. De overheerste klassen, die de meerderheid van de maatschappij vormen, zijn doordrongen van de noodzaak van de staat; en dit bewustzijn is geen bewustzijn van de historische noodzaak van de staat, maar van zijn blijvende natuurlijke noodzaak, welk bewustzijn hen weerhoudt van blijvend verzet. Daarom is in de kapitalistische staat het ontbreken van een ontwikkeld proletarisch klassenbewustzijn bijzonder belangrijk voor de instandhouding van de staat. Het monopolie van het staatsapparaat op het bezit van wapens volstaat niet om de klassenheerschappij van de bourgeoisie in stand te houden in een tijd waarin de objectieve, economische voorwaarden voor haar afschaffing reeds aanwezig zijn. Voor de instandhouding van deze klassenheerschappij is het noodzakelijk, dat het proletariaat – en ook de andere onderdrukte lagen – geen duidelijk socialistisch bewustzijn[143] bezitten. Dit zou betekenen dat het proletariaat de klassenstrijd niet alleen erkent, maar ook begrijpt als een fase in de historische ontwikkeling bij een bepaalde stand van de productiekrachten, – een fase die overwonnen kan worden door de dictatuur van het proletariaat, die op haar beurt de overgang naar de klasseloze maatschappij is, naarmate zij de voorwaarden daarvoor schept. Slechts onder deze voorwaarden is een burgerlijke democratie mogelijk, d.w.z. een staatsvorm, waaraan ook de onderdrukte klassen participeren met instandhouding van de heerschappij der bourgeoisie.

Iedere staatsvorm scheidt de ideologieën af, die aan hem beantwoorden en een essentieel bestanddeel van zijn bestaan zijn. Voor het functioneren van een democratie is het denkbeeld vereist, dat de democratie een adequate vorm van het staatsleven is. En wanneer deze overtuiging – wat haar materiële grondslagen ook mogen zijn – over de hele linie zou verzwakken, zou de democratie niet meer kunnen functioneren. Zo speelt in een monarchie het denkbeeld van de legitimiteit, in een absolute monarchie misschien ook het denkbeeld van de goddelijke roeping van de vorst een belangrijke rol. Een dictatuur kan op den duur geen stand houden, indien de grote meerderheid van

het volk ervan overtuigd is, dat de dictator niet in staat is leiding te geven.

In het politiek handelen van individuen en groepen fungeren de ideologische voorstellingen niet alleen als subjectieve motivatie voor handelen, dat zijn objectieve grondslag in het sociaal-economische zijn heeft, maar bepalen ook wezenlijk dit handelen zelf, met name zijn vorm.**[144]**

#### d. de ideologische bovenbouw

Wij gingen iets uitvoeriger in op de politiek-juridische bovenbouw, omdat zijn intermediaire positie tussen de economische basis en de ideologische bovenbouw bijzonder duidelijk de band tussen deze twee laatste belicht. In dit verband behandelden wij reeds de juridische en politieke voorstellingen die tot de ideologische bovenbouw behoren; hun band met de basis bleek bemiddeld door de 'materiële' politieke en juridische verhoudingen. In verschillende mate bestaat deze bemiddeling voor alle gebieden van de ideologische bovenbouw.

Wanneer men de relaties van de ideologische bovenbouw, van de menselijke voorstellingen, ten opzichte van hun economische grondslag analyseert, stelt men allereerst vast, dat niet aan ieder afzonderlijk gebied van de ideologische bovenbouw een specifiek gebied van het materiële zijn beantwoordt. Inderdaad beantwoorden aan politieke, economische of juridische voorstellingen, politieke, economische of juridische verhoudingen. Maar hetzelfde kan niet gezegd worden van wetenschappelijke of godsdienstige voorstellingen. De afzonderlijke gebieden van de voorstelling beantwoorden in hun totaliteit, als geestelijke structuur van de maatschappij, aan haar economische structuur.**[145]** Op specifieke wijze drukken zij het geheel van de maatschappij in hun tijd uit. Zij drukken de productieverhoudingen uit in de concrete vorm van hun object en in de wijze waarop zij dit beschouwen en uitdrukken.

De ideologische bovenbouw is afhankelijk van zijn materiële basis, maar deze afhankelijkheid is in het algemeen indirect. Evenals de politiek-juridische bovenbouw volgt ieder gebied van de voorstelling, nadat het door de deling van geestelijke en lichamelijke arbeid van zijn grondslag is gescheiden, zijn eigen ontwikkeling. 'De economie schept op dit gebied niets ab ovo, maar bepaalt slechts de wijze waarop het bestaande gedachtegoed wordt gewijzigd en verder ontwikkeld.'**[146]**

En haar invloed doet zich meestal indirect gelden door bemiddeling van de politieke, juridische en morele 'reflexen' van de economie. De samenhang is dus niet erg duidelijk, en alleen een diepgaande, gedetailleerde analyse kan hem expliciteren. Bij een weinig ontwikkelde arbeidsdeling is het betrekkelijk gemakkelijk deze samenhang aan te tonen, bijv. het verband tussen primitieve natuurfilosofie of godsdienst en de economische verhoudingen van een bepaalde stam, of het ontspringen van muzikale vormen uit ritmische arbeid.**[147]** In een maatschappij met een ontwikkelde arbeidsdeling is de samenhang het duidelijkst tijdens grote omwentelingsprocessen. Het gaat immers absoluut niet om statische verhoudingen, maar om verhoudingen die zich voortdurend ontwikkelen en veranderen. De wederzijdse beïnvloeding van basis en bovenbouw van het maatschappelijk leven, hun eenheid en wisselwerking, kan pas blijken in het omwentelingsproces van deze verhoudingen – een voortdurend proces, dat zich dialectisch, d.w.z. continue *en* sprongsgewijze voltrekt. In deze paragraaf willen wij slechts op één kant van de zaak wijzen: de bepaaldheid van de bovenbouw door zijn basis. Daarom volstaat het vast te stellen, dat juist sociale omwentelingen zich bijzonder duidelijk in de ideologische vormen weerspiegelen.

Laten we als voorbeeld de grote Franse revolutie nemen. Zij is de politieke uitdrukking van de verschuiving van de maatschappelijke en economische macht ten gunste van de bourgeoisie. Deze verschuiving vindt te zelfder tijd haar filosofische uitdrukking in het rationalisme en materialisme van de encyclopedisten. Deze theoretici zijn zich in het algemeen niet bewust van de samenhang tussen hun werk en de emancipatie van de derde stand, en in die gevallen waarin filosofische en politieke theorieën samengaan, zoals bij Rousseau, wordt nooit het belang van de bourgeoisie verdedigd, maar dat van 'de mens', 'de maatschappij'. Wanneer de geschiedschrijving achteraf vaststelt, dat deze theorieën tot de voorbereiding van de revolutie bijgedragen hebben, drukt zij daarmee slechts – zij het niet duidelijk genoeg – uit, dat deze theorieën, evenals de politieke omwenteling, het product van de toenmalige maatschappelijke tegenstellingen waren, dat zij deze tegenstellingen – op ideologische wijze theoretisch tot uitdrukking brachten en oplosten, terwijl de politieke revolutie ze in de praktijk oploste.

Een ander voorbeeld is Thomas Münzer.**[148]** Hij was de leider van de sociale strijd der boeren en stedelijke plebejers tegen vorsten en feodale heren. Deze strijd, die haar grondslag had in de economie,



voerde hij in politieke vorm, en de vorm waarin hij zich van deze strijd bewust werd, was religieus. Wanneer hij tegen de heren voor het volk opkomt, spreekt hij over 'het verjagen van de goddelozen van de rechterstoel en het verheffen van de nederigen, de eenvoudigen'.**[149]** Sociale onderdrukking is in zijn ogen een zonde voor god en zichzelf noemt hij een 'knecht van god tegen de goddelozen'.**[150]** Hier kan men zonder moeite de samenhang herkennen tussen beide gebieden, terwijl deze in andere gevallen slechts door een zorgvuldige analyse van alle tussenschakels kan worden aangetoond.

Wij schonken nog geen aandacht aan die laag van de bovenbouw, die Plechanov in zijn indeling tussen de politieke en de ideologische bovenbouw plaatst: de psychologie van de maatschappelijke mens. Het zou onjuist zijn dit gebied als een afzonderlijk niveau van de bovenbouw te behandelen, bijv. als de psychische structuur van de maatschappij. In dit verband is de psychologie echter wel in een ander opzicht van belang. In een brief aan Mehring schrijft Engels: 'Wij hebben aanvankelijk het hoofdaccent gelegd op de afleiding van de politieke, juridische en overige ideologische voorstellingen (...) uit de economische feiten, die daaraan ten grondslag liggen – en dat was ook nodig. Terwijl wij onze aandacht richtten op de inhoud, hebben wij echter het vormaspect verwaarloosd: de wijze waarop deze voorstellingen enz. worden geconstitueerd.'**[151]** Dit probleem is ook sedertdien in de marxistische literatuur sterk verwaarloosd. Het gaat hier om de taak van een analytische sociale psychologie. Ideologieën ontstaan niet rechtstreeks uit productieverhoudingen, maar worden door mensen voortgebracht. Zij zijn het product van bepaalde verlangens, driftimpulsen, interesses en behoeften, die, biologisch bepaald en kwantitatief en kwalitatief door de sociaal-economische situatie gevormd, zich als 'rationalisatie' in de vorm van ideologieën manifesteren.**[152]** De psychologie moet hier twee problemen oplossen: zij moet inzicht verwerven in het driftapparaat, dat in zijn bepaalde, door het maatschappelijk proces gemodificeerde vorm tot de basis behoort, tot de constitutie van de mens zelf, tot zijn 'natuur'; ten tweede moet zij aantonen, hoe 'de economische situatie langs de weg van het driftleven in ideologie getransponeerd wordt'.**[153]** De oplossing van deze vraagstukken zal het mogelijk maken het historisch materialisme beter toe te passen op concrete individuele situaties.

In dit verband moeten wij er echter op wijzen, dat het historisch materialisme zelf geen motivatieleer is. Het historisch materialisme dat de opvatting huldigt, dat het maatschappelijk leven bepaald wordt door

de economische *verhoudingen*, mag niet worden verward met een doctrine die uitsluitend economische *belangen* als de drijfveren van de geschiedenis beschouwt. Toch wordt Marx' theorie vaak in deze zin misverstaan. Dit komt duidelijk tot uitdrukking bij Hendrik de Man, die in zijn boek *De psychologie van het socialisme*<sup>[154]</sup> Marx tracht te weerleggen door hem de volgende opvatting toe te dichten: 'Iedere economische leerstelling en ieder politiek-strategisch standpunt van Marx berust op de vooronderstelling, dat de menselijke wilsmotieven, waardoor de maatschappelijke vooruitgang zich voltrekt, in de eerste plaats door economische belangen worden gedictieerd'. Het marxisme ontkent volstrekt niet, dat er ook andere dan economische motieven bestaan, het houdt daar integendeel ook rekening mee. Wanneer het van economische oorzaken spreekt, moet 'economie' niet opgevat worden als subjectieve psychologische motivatie, maar als objectieve voorwaarde van het menselijk leven. 'De inconsequentie ligt niet hierin', schrijft Engels, 'dat men *ideële* drijfkrachten erkent, maar in het feit, dat men niet verder teruggaat naar de hen bepalende oorzaken'<sup>[155]</sup> en deze bestaan nu juist in de sociaal-economische situatie.

Ook Carl Brinkmann onderneemt een poging de bovenbouw inhoudelijk te definiëren, maar zijn opvatting wijkt aanzienlijk af van de onze. Hij onderscheidt drie lagen: recht en zeden, wetenschap en techniek, kunst en godsdienst.<sup>[156]</sup> Afgezien van het feit dat deze indeling niet volledig is – de staat bijv. ontbreekt –, schiet ze vooral in een wezenlijk opzicht tekort: de begrippen worden hier volstrekt ondialectisch, statisch, opgevat, terwijl ze in werkelijkheid slechts een functionele betekenis hebben. Ten eerste kunnen deze niveaus niet als zelfstandige, van elkaar onafhankelijke niveaus worden behandeld, maar slechts in hun onderling verband, en door te tonen hoe zij in elkaar overgaan, zoals wij in ons betoog hebben pogen te doen. Bovendien kan de vraag, of een bepaalde verhouding tot de economische basis of tot de bovenbouw moet worden gerekend, slechts worden beantwoord op grond van haar concrete functie. Statisch beschouwd behoren wetenschap en techniek ongetwijfeld tot de bovenbouw. Anderzijds karakteriseert Marx de natuurwetenschappen terecht als een productiekracht; dat betekent, dat men ze tot de basis kan rekenen. Hetzelfde geldt voor de techniek en tot op zekere hoogte ook voor de bedrijfswetenschap (rationalisatie op wetenschappelijke grondslag als productieve factor). Slechts een functionele begripsvorming verhindert verstarring van de categorieën en maakt adequate kennis van de werkelijkheid mogelijk.

Gebleken is dus, dat de basis en de verschillende bovenbouwlagen slechts methodisch onderscheiden kunnen worden; in werkelijkheid zijn zij de elementen van een onlosmakelijk geheel, nl. van het maatschappelijk levensproces, veranderen zij voortdurend en werken zij op elkaar in. Op de betekenis van deze methodische onderscheiding zullen wij ingaan in de volgende paragraaf.

Tegenover een wijdverbreide onjuiste interpretatie moet de werkelijkheid van de bovenbouw worden benadrukt. Met name Lenin neigt ertoe aan deze werkelijkheid voorbij te gaan, wanneer hij in zijn 'weerspiegelingstheorie' zijn en voorstelling tegenover elkaar stelt. **[157]** De bovenbouw is niet minder werkelijk dan de basis. De begrippen 'reflex', 'weerspiegelen' enz., die Engels bij de behandeling van de ideologische bovenbouw graag gebruikt, kunnen aanleiding geven tot misverstand. Zij hebben echter slechts betekenis voor zover ze iets over de *relatie* tussen basis en bovenbouw zeggen, maar houden geen kwalificatie van de bovenbouw zelf in.

Men kan hier twee vormen van werkelijkheid onderscheiden: de materiële en de ideële, d.w.z. de werkelijkheid van de menselijke voorstelling. Aan de basis komt dezelfde werkelijkheid toe als aan de juridisch-politieke bovenbouw; beide zijn maatschappelijke verhoudingen, menselijke betrekkingen die niet alleen in de voorstelling, maar ook als materiële werkelijkheid bestaan. 'De communistische arbeiders', zegt Marx, 'weten zeer goed, dat eigendom, kapitaal, geld, loonarbeid enz. volstrekt geen ideële hersenspinsels zijn, maar uiterst praktische, uiterst objectieve producten van hun zelfvervreemding.' **[158]** En hetzelfde geldt voor niet-economische betrekkingen. Aan deze materiële werkelijkheid van de maatschappelijke betrekkingen beantwoordt de werkelijkheid van de maatschappelijke voorstellingen, die een noodzakelijk element zijn van deze betrekkingen. *De materiële verhoudingen zijn wat zij zijn slechts in verbinding met de voorstellingen die aan hen beantwoorden.* De werkelijkheid van beide uit zich in hun maatschappelijke effectiviteit.

Marx' overgang van het natuurlijke naar het menselijk-maatschappelijke zijn leidt tot het inzicht, dat het maatschappelijk leven en de maatschappelijke voorstellingen die een deel van dit leven vormen, een eenheid vormen. Er bestaat geen maatschappelijk zijn zonder bewustzijn, en omgekeerd is het bewustzijn niets anders dan het bewuste zijn.

#### e. de wisselwerking van basis en bovenbouw

Tot dusver legden wij het hoofdaccent op de afhankelijkheid van de bovenbouw t.o.v. zijn economische grondslag. Thans moet worden benadrukt, dat ook omgekeerd de bovenbouw terugwerkt op de basis en beide elkaar wederkerig bepalen. Deze terugwerking is niet minder belangrijk dan de invloed van de basis. Alleen de wisselwerking van beide krachten, die niet uiterlijk mechanisch, als onafhankelijke factoren op elkaar inwerken, maar onlosmakelijke momenten van een eenheid vormen, kan het historisch proces verklaren.

De verklaring van een afzonderlijke historische gebeurtenis is slechts mogelijk, als men een beroep doet op een hele reeks causale factoren. Het historisch materialisme wijst verklaring door de invloed van bovenbouwfactoren niet af, maar het onderzoekt deze causale factoren zelf en herleidt ze in laatste instantie tot de economische basis. Het toont aan, dat deze factoren niet toevallig samenkomen, maar noodzakelijk bijeenhoren, en stelt de beslissende factor die zich 'in laatste instantie' doorzet, nl. de economische, op de voorgrond.

Daar de bovenbouw een zekere autonome beweging doorloopt, beantwoordt hij niet noodzakelijk op ieder historisch moment volledig aan de basis. Dat zij zich parallel ontwikkelen, blijkt slechts wanneer men langere periodes van de geschiedenis beschouwt. In afzonderlijke gevallen kan een spanning tussen beide bestaan. Zo is het mogelijk, dat de politieke verhoudingen zich langzamer wijzigen dan de productieverhoudingen, of dat het recht zich slechts langzaam aan de economische verandering aanpast. En omgekeerd kan de ontwikkeling van de wetenschap vooruit zijn op die van de economie. Deze spanning kan niet te groot zijn, op den duur wordt zij vereffend – indien de kloof te groot is d.m.v. een revolutie. De revolutie, d.w.z. de oplossing van de tegenspraken van het materiële leven, drukt zich in het maatschappelijke bewustzijn van een tijd niet altijd adequaat uit, maar de voorstellingen die de mensen van de conflicten van hun tijd hebben, vormen een wezenlijk bestanddeel van de omwenteling zelf.

## 4. De dialectische relatie

### a. bewustzijn en zijn

Nu de verhouding van basis en bovenbouw is belicht, is het mogelijk de relatie van zijn en bewustzijn, die het uitgangspunt vormt van deze studie, concreter op te vatten dan daarvoor. Het begrip 'bewustzijn' valt samen met het begrip 'ideologische bovenbouw', met de menselijke voorstellingen. Wat het maatschappelijk zijn is, manifesteert zich pas thans in zijn volle omvang, in zijn concrete totaliteit. Het beperkt zich niet tot de economische basis, maar omvat tevens de gehele bovenbouw. Zo blijkt, dat het bewustzijn slechts een deel van dit zijn is, nl. het bewuste zijn. De eenheid van zijn en bewustzijn doet zich thans niet meer als een alleen maar uiterlijke relatie voor, maar blijkt een onlosmakelijke band. Door de verhouding tussen denken en zijn te 'humaniseren', kwam Marx tot het inzicht, dat het zijn menselijk-maatschappelijk, en niet uitsluitend natuurlijk zijn is, en dat het bewustzijn menselijk denken is. Alleen zo kon hij de eenheid van beide concreet aantonen. 'Denken en zijn zijn dus weliswaar *onderscheiden*, maar vormen tevens te zamen een *eenheid*.' [159] Als deel van het menselijk zijn staat het denken nu niet meer buiten het historisch proces en houdt het op een louter contemplatieve rol te spelen. Het wordt zelf een factor van de historische verandering. Daarmee is de weg vrijgemaakt voor het inzicht in de dialectische eenheid van subject en object, theorie en praktijk.

Nu pas wordt duidelijk wat de uitspraak: het maatschappelijk zijn bepaalt het bewustzijn, wil zeggen. Maatschappelijk zijn wil niet alleen zeggen: economische verhoudingen. Weliswaar zijn zij de grondslag van het maatschappelijk leven en in laatste instantie doorslaggevend. Maar in iedere concrete analyse moet het maatschappelijk zijn in zijn geheel worden onderzocht, waaruit volgt, dat men behalve de economische en politieke verhoudingen, ook de bestaande maatschappelijke ideologieën, de geestelijke traditie in ogenschouw moet nemen. Deze bovenbouwfactoren mogen niet worden beschouwd als onafhankelijk werkende krachten, zonder enige samenhang met de overige elementen; op hun beurt drukken zij nl. bepaalde materiële productieverhoudingen uit, maar mogelijkerwijze achterhaalde verhoudingen uit het verleden, wier uitdrukking in het bewustzijn niet op precies hetzelfde moment ophield te bestaan als hun materiële werkelijkheid. Wanneer men het bewustzijn van een bepaalde groep mensen wil verklaren, is het

geenszins voldoende deze groep economisch te classificeren, vast te stellen tot welke klasse zij behoort, ook al liggen daar de belangrijkste objectieve (niet subjectieve) wortels van haar handelen. Een nauwkeurige analyse moet rekening houden met alle concrete factoren van het maatschappelijk zijn van een groep. Het is dus niet voldoende te weten tot welke klasse zij behoort, maar ook het behoren tot een bepaalde laag of beroepsgroep binnen de klasse is van belang. Van belang is voorts de ontwikkeling van de sociale positie van de familie (bijv. in het geval van een ‘geproletariseerde’ employee, diens afkomst uit een burgerlijke familie die vroeger rijk was). Vooral moet men rekening houden met de ideologische traditie van deze groep (godsdiens, traditionele politieke en filosofische denkbeelden en vooroordelen enz.).

De vulgair-marxisten van alle politieke richtingen hebben in het algemeen verzuimd met alle factoren van het maatschappelijk zijn voldoende rekening te houden. Dit heeft zich met name gewroken t.a.v. de middenlagen, de tussenlagen tussen bourgeoisie en proletariaat. Slechts indien men uiterst zorgvuldig met alle essentiële elementen van hun sociale bestaan rekening houdt, kan men hun onstandvastig, fluctuerend politiek gedrag verklaren en beïnvloeden. Van dit probleem maakten zij zich gemakkelijk af met de leus, dat de proletarisering van het economisch bestaan van de middenlagen hun automatisch ook politiek tot het proletariaat moest brengen. En terwijl de vulgair-marxistische politici, bijv. in Duitsland, wachtten totdat de kleinburgers een proletarisch klassenbewustzijn zouden krijgen en socialistisch zouden worden, zochten deze lagen overwegend hun toevlucht tot het nationaal-socialisme – een duidelijk teken dat ‘maatschappelijk zijn’ nog iets meer is dan economische positie. Een dergelijke houding kan slechts worden verklaard, als men behalve met de economische situatie ook met de ideologische traditie van deze lagen rekening houdt. Juist hier blijken godsdiens, opvoeding, culturele traditie en politieke vooroordelen, overgenomen uit het ouderlijk huis, niet minder belangrijke sociale factoren dan de economische basis.

De verhouding van zijn en bewustzijn kan slechts juist begrepen worden, indien het zijn dynamisch, als proces, wordt opgevat. Dan verliest het zijn starre vorm van voorwerpelijkheid: de afzonderlijke dingen aan de oppervlakte van het maatschappelijk zijn worden opgeheven uit hun afzonderlijkheid en opgevat als processen in het kader van de maatschappelijke totaliteit. Zo wordt de ‘grote fundamentele gedachte’ van de dialectiek toegepast: ‘dat de wereld niet

als een complex van geheel voltooide *dingen* moet worden opgevat, maar als een complex van *processen*'.**[160]** Pas wanneer men de maatschappelijke werkelijkheid in haar historisch proces beschouwt, onthult men haar als menselijke werkelijkheid, als de totaliteit van betrekkingen tussen mensen, niet tussen dingen. Dan pas staat het bewustzijn niet meer buiten het zijn, is niet meer gescheiden van zijn object; het is een zowel passief als actief deel van de historische wording der werkelijkheid. Het wordt bepaald door de verandering van het zijn, en verandert op zijn beurt, als bewustzijn van handelende mensen, dit zijn. Het bewustzijn is nu niet meer het bewustzijn dat het object overstijgt, niet meer 'de afbeelding' van een afzonderlijk object, maar een constituerend element van de veranderende verhoudingen, die slechts samen met het bewustzijn, dat aan hun materiële bestaan beantwoordt, zijn wat zij zijn. Het bewustzijn is zelfkennis der werkelijkheid, uitdrukking en deel van het historisch proces van het zijn, dat in iedere ontwikkelingsfase zichzelf kent.

Zo leidt het humanistisch standpunt tot het inzicht in de werkelijk dialectische relatie van zijn en bewustzijn, welk inzicht Hegel vanuit het standpunt van het idealisme niet kon bereiken. Het bewustzijn als bewust menselijk zijn vormt met dit zijn een 'eenheid, en is daarvan tegelijk onderscheiden'. Deze dialectische eenheid manifesteert zich in de wisselwerking binnen de historische dynamiek van de menselijke werkelijkheid, een wisselwerking die nu niet meer als het mechanisch op elkaar inwerken van twee onafhankelijke krachten, als een zuiver uiterlijke relatie kan worden opgevat. Het menselijk zijn, tot worden geworden, sluit ook het bewustzijn in. Deze relatie vindt haar concrete uitdrukking in de eenheid van theorie en praktijk.

#### b. theorie en praktijk

We hebben het marxisme hier behandeld als een wetenschappelijke theorie. Dat is het marxisme ook zonder enige twijfel, maar tegelijk is het meer. Het onderscheidt zich van alle andere theorieën, doordat het geen contemplatieve, maar een praktische theorie is. De opvatting, dat het bewustzijn een deel van het zijn is, heeft voor de leer die deze opvatting huldigt, de consequentie, dat zij zichzelf opvat als een bestanddeel van de praktijk, van de ontwikkeling van het zijn. Theorie en praktijk vormen een eenheid, de theorie wordt praktische theorie (van de marxistische arbeidersbeweging) en anderzijds is de praktijk niet meer louter een onbewust handelen, maar bewuste praktijk. Het



historisch materialisme beperkt zich er niet toe, het bewustzijn te verklaren vanuit zijn sociale bepaaldheid, zoals de niet-marxistische kennissociologie ten dele doet, maar beschouwt het bewustzijn ook als een factor, die de sociale werkelijkheid verandert.

Reeds bij Hegel is de theorie zelfkennis van de werkelijkheid, hetgeen mogelijk is, doordat de werkelijkheid de Idee is, die zichzelf kent in de loop van het historisch proces. Bij Marx daarentegen is de werkelijkheid menselijke werkelijkheid, het bewustzijn menselijk bewustzijn. Daarmee staat de kennende mens (bij Hegel: de filosoof) niet meer buiten de geschiedenis, maar is zelf een factor, die de maatschappelijke verhoudingen verandert. De theorie verklaart niet alleen 'post festum', maar wordt zelf een hefboom van de omwenteling. Daarmee is het dialectisch materialisme uitdrukking en middel van een theoretische kritiek, een 'wezenlijk kritische en revolutionaire methode'.**[161]**

De theorie is hier wezenlijk kritiek. Het is geen toeval, dat Marx zijn hoofdwerk *Kritiek van de politieke economie* heeft genoemd. Het marxisme is een kritiek op de burgerlijke economie en ideologie vanuit het standpunt van het proletariaat. Het levert geen nieuwe proletarische economie of welke andere theorie ook, maar onderwerpt de instellingen en denkbeelden van de bourgeoisie, die het proletariaat in de klassenstrijd praktisch aanvalt en 'kritiseert', aan een theoretische kritiek.

En hier blijkt duidelijk de eenheid van theorie en praktijk: ze komt tot uiting in de verbinding van socialisme en arbeidersbeweging – welke verbinding Marx van alle andere socialisten van zijn tijd onderscheidt. Het marxistisch socialisme is de theoretische uitdrukking van de beweging van de arbeidersklasse. De verbinding van de marxistische theoretische kritiek met het praktisch-kritisch handelen van het proletariaat is tweeledig. 'De theorie wordt een materiële macht, zodra zij zich meester maakt van de massa's', schreef Marx reeds in 1844 in zijn *Kritiek der Hegelse rechtsfilosofie*.**[162]** Het marxistisch socialisme is bijgevolg een theorie, die ingang tracht te vinden bij de massa's, zich tot het proletariaat wendt. Het volstaat niet met een kritiek op de bestaande verhoudingen; de theoretische kritiek dient er slechts toe de praktische omwenteling waarin zij uitmondt, voor te bereiden. In deze zin schrijft Marx in de elfde stelling over Feuerbach: 'De filosofen hebben de wereld slechts verschillend *geïnterpreteerd*; het komt erop aan haar te *veranderen*.'**[163]** Hierbij gaat het er geenszins om de zuiver contemplatieve theorie te vervangen door louter handelen,

door louter praktijk zonder theorie. De praktijk moet veeleer bewuste praktijk zijn, en de kritiek bestaat ‘in de menselijke praktijk en in het begrip van deze praktijk’.[164] Zo wordt het ‘wapen van de kritiek’ tenslotte de ‘kritiek van de wapenen’, de theorie wordt omgezet in de praktijk en begeleidt deze praktijk.

Deze relatie tussen theorie en praktijk is dus geen toevallige, geen uiterlijke relatie. Het is niet zo, dat de theorie iets kent en de praktijk deze kennis vervolgens min of meer adequaat toepast. Maar het bewustzijn wordt hier opgevat als een beslissend element van de praktijk, als een noodzakelijk bestanddeel daarvan en als een voorwaarde voor de verandering van de werkelijkheid. Het juiste bewustzijn van de bestaande verhoudingen, de onthulling van hun schijn, van de ideologie die zij voortbrengen, wordt een noodzakelijke voorwaarde voor de revolutionaire praktijk van het proletariaat. ‘Deze versteende verhoudingen moet men tot dansen dwingen door hun hun eigen melodie voor te zingen!’ schrijft de jonge Marx in zijn *Kritiek der Hegelse rechtsfilosofie*. [165] En in deze zin spreekt hij over de ‘hervorming van het bewustzijn’: men moet de wereld haar eigen daden verklaren, haar ‘het parool van haar strijd toeschreeuwen’. ‘Dan zal blijken dat de wereld sedert lang de droom bezit van een zaak, waarvan zij zich slechts bewust moet zijn om haar werkelijk te bezitten.’ [166] Bewustwording is dus de beslissende stap tot de revolutionaire praktijk.

De theorie is echter niet alleen leidraad van de praktijk, maar ook uitdrukking daarvan. Als ‘algemene uitdrukking van de feitelijke verhoudingen van een bestaande klassenstrijd’ [167] richt het marxisme zijn theoretische kritiek op alle vormen van de burgerlijke ideologie. Daar het zich bewust is de uitdrukking te zijn van de strijd van een klasse, kan het geen ‘zuivere’ wetenschap ‘zonder vooronderstellingen’ stellen tegenover die welke het kritiseert. Het beperkt zich ertoe deze wetenschap te kritiseren door haar vooronderstellingen aan het licht te brengen, waarvan zij zichzelf niet bewust is – vooronderstellingen die echter demonstreren, dat zij het product is van een klasse in een maatschappij die in klassen verdeeld is. Een dergelijke kritiek is slechts mogelijk vanuit het standpunt van en in verbinding met de strijd van een klasse, die zelf de levende kritiek van de kapitalistische maatschappij-orde is en in de bestaansvoorwaarden waarvan ‘alle levensvoorwaarden van de huidige maatschappij in hun meest onmenselijke extremum samengevat zijn’ [168] – het proletariaat. Een dergelijke kritiek kan geen eindpunt vinden in het opstellen van een nieuwe proletarische theorie, maar slechts in de opheffing van deze

onmenselijke levensvoorwaarden door de praktijk van het proletariaat, dat daarmee alle onmenselijke levensvoorwaarden van de maatschappij opheft en tegelijkertijd de grondslag legt voor een nieuwe, zuivere kennis, die niet meer klasse-bepaald is. In de bewustmaking van deze praktijk bestaat de tweede band van theorie en praktijk.

Zoals haast alle essentiële elementen van Marx' theorie is ook dit vraagstuk door de Marx-epigonen volledig gedeformeerd. We willen hier slechts twee karakteristieke voorbeelden noemen. Hilferding schrijft in het voorwoord van *Finanzkapital*: 'Evenals de theorie van het marxisme blijft ook zijn politiek vrij van waarde-oordelen. Het is dus onjuist, hoe wijdverbreid deze opvatting intra et extra muros ook is, marxisme en socialisme zonder meer met elkaar gelijk te stellen. Want logisch, slechts als wetenschappelijk systeem, dus onafhankelijk van zijn historische werking beschouwd, is het marxisme niets anders dan een theorie van de bewegingswetten van de maatschappij, die in haar algemeenheid door de marxistische geschiedenisopvatting wordt geformuleerd, terwijl de marxistische economie haar toepast op het tijdperk van de warenproductie (...). Maar indien men de juistheid van het marxisme, en daarmee de noodzaak van het socialisme erkent, is dat absoluut geen waarde-oordeel en evenmin een aanwijzing voor praktisch handelen.'**[169]** In dezelfde zin schrijft Kautsky,**[170]** dat de materialistische geschiedenisopvatting 'als wetenschappelijke theorie geenszins aan het proletariaat is gebonden', veeleer 'een zuiver wetenschappelijke theorie' is, die slechts in zoverre proletarisch is, als zij haar aanhangers haast uitsluitend in de kringen van het proletariaat en zijn intellectuele vertegenwoordigers vindt. Dergelijke opvattingen, die geenszins op zichzelf staan, maar door twee 'prominente' marxisten worden verdedigd, verraden een volledige miskennis van Marx' dialectiek. Het marxisme is hier niet langer een 'wezenlijk kritische en revolutionaire methode', maar wordt een beschouwende, van de praktijk losstaande wetenschap, die niet meer tot doel heeft de wereld te veranderen, maar haar te interpreteren. Het vulgair-marxisme, dat zo de schijn van 'wetenschappelijkheid' aanneemt en op zo overtuigende en voor het kleinburgerlijk gemoed van menig arbeider zo geruststellende wijze wist aan te tonen, dat het kapitalisme 'geleidelijk zal overgaan' in socialisme en de komst van het socialisme 'noodzakelijk' is, onafhankelijk van de menselijke wil, dit vulgair-marxisme is in werkelijkheid zo onwetenschappelijk als maar mogelijk is en niet meer dan een vermindering van Marx' theorie. De grondfout van dergelijke opvattingen is de scheiding van het bewustzijn en zijn object,

en daarmee ook van theorie en praktijk. Deze scheiding berust erop, dat de dinglijke schijn van de kapitalistische productieverhoudingen niet doorschouwd wordt, zodat de mens met als het ware natuurlijke verhoudingen te doen meent te hebben, i.p.v. ze als menselijke verhoudingen te doorzien.

Slechts de onderkenning van het humanistisch karakter van Marx' theorie stelt ons in staat te begrijpen, dat Marx de dialectiek in deze vraagstukken concreet toepast. De opvatting van de maatschappelijke mens als subject-object van de kennis, de opvatting van het zijn als menselijk zijn en van het bewustzijn als bewust zijn – dat is de stap die het marxisme tot een revolutionaire theorie maakt. Reeds Vico trachtte kennen en veranderen met elkaar te verbinden, toen hij schreef, dat de mensen de maatschappelijke wereld kunnen kennen, omdat zij haar zelf hebben geschapen.<sup>[171]</sup> Door het menselijk bewustzijn in de menselijke werkelijkheid te plaatsen heeft Marx aangetoond, dat kennis reeds een verandering van de werkelijkheid is. Daarmee is de theorie praktisch geworden, en omgekeerd de praktijk bewust. Dan is de weg vrij voor werkelijke kennis en daarmee samenhangende verandering van het maatschappelijk leven. 'Al het maatschappelijk leven', zegt Marx,<sup>[172]</sup> 'is wezenlijk *praktisch*. Alle mysteries die de theorie tot mysticisme verleiden, vinden hun rationele oplossing in de menselijke praktijk en in het begrijpen van deze praktijk.'

---

[71] Voor de gelijkstelling van deze twee begrippen, vgl. hoofdstuk 2.4.a.

[72] K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*. T.a.p., pp. 239-240. (MEGA I/3, p. 160.)

[73] Vgl. K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 28.

[74] K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*. T.a.p., p. 186. (MEGA I/3, p. 122.)

[75] K. Marx, *Das Kapital*. Dl. 1, t.a.p., pp. 192 e.v.; Ned. vert. t.a.p., pp. 116 e.v.

[76] K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 51.

[77] K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*. T.a.p., pp. 190-191. (MEGA I/3, p. 119.)

[78] Giambattista Vico, *Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*. Herausgegeben und übersetzt von W.E. Weber, Leipzig 1822; vgl. de meer recente Franse editie J.B. Vico, *Oeuvres choisies*, édition établie par Chaix-Ruy, Parijs (P.U.F.) 1946, p. 30.

[79] Het valt buiten het bestek van dit boek om de betekenis van Vico als voorloper van de materialistische geschiedenisopvatting te schetsen. De gedachte die wij hier aanhalen, is de eerste vaststelling van de eenheid van denken en handelen, van theorie

en praktijk. De mensen kennen hun historische wereld uitsluitend omdat zij deze zelf hebben gemaakt. De identiteit van subject en object op materialistische grondslag wordt hier voor de eerste keer het grondbeginsel van de kennis. (Vgl. Woltmann, t.a.p., p. 13.)

**[80]** K. Marx, *Das Kapital*. Dl. 1, t.a.p., p. 393 (noot); Ned. vert. p. 275 (noot). ‘Zoals Vico zegt, onderscheidt de geschiedenis van de mens zich van de geschiedenis van de natuur, doordat wij de eerste wel en de laatste niet hebben gemaakt.’ Marx verwijst hier naar de volgende plaats: ‘Wij moeten het eerste onweerlegbare grondbeginsel van deze wetenschap vasthouden (...): het zijn de mensen die zelf deze wereld der volkeren hebben gemaakt.’ Vico, in de geciteerde Franse editie t.a.p., p. 179.

**[81]** K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*. T.a.p., p. 186. (MEGA I/3, p. 116.)

**[82]** De ‘vermenselijking’ van dit probleem wordt ook duidelijk onderstreept bij Max Adler, *Lehrbuch ...*, t.a.p., deel I, pp. 156 e.v., deel II, pp. 22 e.v. en passim. Voor de ‘vergeestelijking’ van de materiële verhoudingen bij Max Adler, zie dit boek, hoofdstuk 3.4.

**[83]** Cursivering van mij, *F. Jakubowski*

**[84]** K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (Vorwort). MEW 13, Berlijn (DDR) 1972, pp. 8-9.

**[85]** K. Marx, *Zur Kritik* (Vorwort). T.a.p.

**[86]** Jakubowski vermijdt het woord ‘Unterbau’ dat analoog aan ‘Ueberbau’ gevormd is, maar bij Marx en Engels niet voorkomt. Hij gebruikt het woord ‘basis’ (grondslag) dat door Marx en Engels gebruikt wordt – *noot van de vertalers*.

**[87]** Zo ook Adler, *Lehrbuch ...*, t.a.p., deel II, p. 92.

**[88]** Het gaat de grenzen van het onderwerp van dit boek te buiten om het belangrijke vraagstuk van de verhouding van maatschappelijke en natuurlijke factoren hier uitputtend te behandelen. Wij beperken ons in deze paragraaf derhalve tot een schets van de algemene trekken van het vraagstuk waarbij wij ons op de volgende werken baseren die dieper ingaan op dit vraagstuk; behalve de passages van Marx en Engels die reeds in de tekst zijn verwerkt, o.a. aanhalingen uit *Het Kapitaal* en *De Duitse ideologie*, dient in het bijzonder te worden vermeld het diepgaande werk van K.A. Wittfogel, *Geopolitik, geographischer Materialismus und Marxismus*. In: *Unter dem Banner des Marxismus*, derde jaargang (1929); voorts Plechanov, *Grundprobleme*, t.a.p.; Adler, *Lehrbuch ...*, t.a.p., deel II, hoofdstuk 4; Heinrich Cunow, *Die Marxsche Gesellschafts-, Geschichts- und Staatsauffassung*. Dl. II, hoofdstuk 5.

**[89]** K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 21.

**[90]** T.a.p., p. 22.

**[91]** T.a.p., p. 21.

**[92]** K. Marx, *Das Kapital*. Dl. 1, t.a.p., p. 535; Ned. vert. t.a.p., p. 391.

**[93]** K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 21. (Cursivering van mij – *F.J.*)

**[94]** Vgl. K. Marx, *Das Kapital*. Dl. 1, t.a.p., p. 192; Ned. vert. t.a.p., p. 116: ‘De mens stelt zich tegenover de natuurstof zelf als een natuurmacht. De bij zijn lichaam

behorende natuurkrachten, armen en benen, hoofd en handen, stelt hij in beweging om zich de natuurstof toe te eigenen. (...) Door zodoende de natuur rondom hem te bewerken en te veranderen, verandert hij tegelijkertijd zijn eigen natuur.'

[95] Vgl. ook Horrabbín, *Wirtschaftsgeographie*. p. 25; ook Plechanov, t.a.p., p. 47.

[96] R. Stammler, 'Materialistische Geschichtsauffassung'. Artikel in: *Handwörterbuch der Staatswissenschaft*. 4e druk, dl. VI, p. 523.

[97] R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, p. 280.

[98] Vgl. hiervoor hoofdstuk 5 van dit boek.

[99] K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 49.

[100] Cunow, t.a.p., 11, p. 153. Vgl. m.n. ook de opmerkingen van Marx hierover in *Loonarbeid en kapitaal*, 5e vermeerderde en verbeterde druk, Amsterdam 1971.

[101] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*. Dl. III, MEW 26.3, Berlijn 1972, p. 51.

[102] K. Marx, *Zur Kritik*. T.a.p., p. 9.

[103] Plechanow, *Grundprobleme*. T.a.p., pp. 40 e.v.

[104] Vgl. ook Adler, *Lehrbuch ...*, t.a.p., deel II, hoofdstuk 4.

[105] K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 30.

[106] K. Marx, *Zur Kritik*. T.a.p., p. 9.

[107] K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 33.

[108] T.a.p., pp. 26-27.

[109] T.a.p., p. 32.

[110] Opgemerkt moet worden, dat de formulering van Engels in tegenspraak lijkt met die van Marx, in zoverre zij meer de nadruk legt op de dialectische verhouding. Slechts critici als Masaryk (t.a.p., p. 45), die zo weinig van de dialectiek van Marx hebben begrepen, dat zij haar als een 'pure goocheltruc', als overbodig 'metafysisch hersenspinsel' betitelen, kunnen Marx verwijten, dat hij in zijn formulering een eenzijdige causale relatie op het oog had. In werkelijkheid heeft Marx als leerling van Hegel steeds in al zijn geschriften de dialectiek gebruikt. Op deze plaats legt hij vanwege de tegenstelling tot het idealisme slechts de nadruk op de ene zijde van de relatie.

[111] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. T.a.p., p. 8. (Cursivering van mij – F.J.)

[112] K. Marx, *De Achttiende Brumaire van Louis Bonaparte*. Amsterdam 1970, 2e verbeterde druk, p. 52.

[113] *Brief van F. Engels aan Joseph Bloch*. MEW 37, p. 463; Ned. vert. TEU 19e jrg. (1972), nr. 3/4, p. 119.

[114] De term 'ideologisch' gebruiken we hier in de brede betekenis van het woord, d.w.z. niet zoals meestal gebeurt, als adjectief met de betekenis van 'onwaar bewustzijn', maar van bewustzijn zonder meer. De term 'ideel' zou dus beter op zijn plaats zijn, maar 'ideologisch' is in de marxistische terminologie reeds ingeburgerd en in zekere mate ook juist in zijn engere betekenis. Vgl. daarvoor hoofdstuk 6.1.c. van dit boek.

[115] Plechanow, t.a.p., p. 77.



**[116]** T.a.p.

**[117]** Voor het vraagstuk van de staat hebben wij hier behalve van de algemene uiteenzettingen van het historisch materialisme gebruik gemaakt van de volgende werken: F. Engels, *De Oorsprong van het Gezin, van de partikuliere Eigendom en van de Staat*. Amsterdam 1971; Lenin, *Staat en Revolutie*. Moskou 1969; Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus*, Marx-Studien, Wien 1922; Kelsen, *Sozialismus und Staat*, 2e druk 1923.

**[118]** F. Engels, *De Oorsprong van het Gezin, van de partikuliere Eigendom en van de Staat*. T.a.p., p. 214.

**[119]** T.a.p., p. 213.

**[120]** T.a.p., p. 209.

**[121]** T.a.p., p. 211.

**[122]** T.a.p.

**[123]** Vgl. Karl Marx, *De Achttiende Brumaire van Louis Bonaparte*, m.n. hoofdstuk VII, t.a.p., pp. 127 e.v.

**[124]** Vgl. L. Trotsky, *Die vierte Internationale und die USSR*. 1934.

**[125]** Vgl. L. Trotsky, *Geschichte der russischen Revolution*. Dl. 1, p. 15.

**[126]** Vgl. K.A. Wittfogel, *Sun Yat-sen*. 1927.

**[127]** Vgl. de artikelen van K. Marx in de *Neue Rheinische Zeitung*. (Vgl. verder ook Alex de Leeuw, *Het socialisme en de natie*. Nijmegen 1971, Sun-reprint 5. *Toevoeging van de vert.*)

**[128]** De Liberale Partij die het absolutisme had bestreden, verbond zich reeds in de zomer van 1917 met de reactionair Kornilow tegen de arbeiders, in plaats van de fundamentele vraagstukken van de burgerlijke revolutie, zoals de landhervorming, op te lossen. Vgl. L. Trotsky, *Geschichte der russischen Revolution*. Dl. 2: *Oktober-revolution*.

**[129]** L. Trotsky, *Die permanente Revolution*. 1930.

**[130]** K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. T.a.p., p. 9.

**[131]** K. Marx, *Das Kapital*. Dl. 1, MEW 23, t.a.p., p. 99; Ned. vert. t.a.p., p. 41.

**[132]** K. Marx, *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*. MEW 1, p. 146.

**[133]** Vgl. Paschukanis, *Marxismus und allgemeine Rechtslehre*. Marx. Bibl. dl. 22 1929, hoofdstuk 4, m.n. pp. 90 e.v. Reprint Archiv Sozialistischer Literatur, Frankfurt a/M 1966.

**[134]** Vgl. hoofdstuk 1 van Dl. 1 van *Das Kapital*. MEW 23, pp. 49 e.v.; Ned. vert. t.a.p., pp. 1 e.v.

**[135]** K. Marx, *Das Kapital*. Dl. 1, t.a.p., p. 100; Ned. vert. t.a.p., p. 41.

**[136]** K. Marx, *Das Kapital*. Dl. 1, t.a.p., p. 99; Ned. vert. t.a.p., p. 41.

**[137]** F. Engels, *Brief aan Conrad Schmidt van 27 oktober 1890*. MEW 37, p. 491; Ned. vert. TEU. 19e jrg. (1972), nr. 3/4, p. 123.

**[138]** Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*. 1922, p. 76.

**[139]** T.a.p., p. 96.

**[140]** Vgl. Paschukanis, *Marxismus und allgemeine Rechtslehre*. T.a.p., m.n. de hoofdstukken 2 en 3 en het voorwoord, p. 15.



- [141] Vgl. het ongeschreven maar logische beginsel van het volkerenrecht: *Pacta sunt servanda*.
- [142] Paschukanis, t.a.p., p. 15. Overigens is de abstracte rechtsvorm niet minder 'werkelijk' dan de concrete; hij is even werkelijk als iedere menselijke voorstelling. Op dit punt bewijst Paschukanis een leerling van Lenin te zijn.
- [143] Vgl. voor de ontwikkelde vorm van het klassenbewustzijn hoofdstuk 7 van dit boek.
- [144] Vgl. paragraaf 4.a van dit hoofdstuk.
- [145] K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*. T.a.p., p. 135.
- [146] F. Engels, *Brief aan Conrad Schmidt*. MEW 37, Berlijn (DDR) 1967, p. 493; Ned. vert. TEU, t.a.p., p. 125.
- [147] Vgl. Carl Bücher, *Arbeit und Rhythmus*.
- [148] Vgl. Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Ned. vert. Ernst Bloch, *Thomas Münzer. Theoloog van de revolutie*. Bilthoven 1969.
- [149] Reden van Thomas Münzer, uitgegeven door Dr. Paul Friedlander. 1926, p. 44.
- [150] T.a.p., p. 67.
- [151] Friedrich Engels, *Brief aan Franz Mehring van 14 juli 1893*. MEW 39, Berlijn 1968, pp. 96-100, hier p. 96.
- [152] Erich Fromm, *Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*; en *Die psychologische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*. 'Zeitschrift für Sozialforschung', jrg. 1 (1932), p. 46. Heruitgegeven in: Erich Fromm, *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a/M. 1972, pp. 9-40 en 41-70.
- [153] Fromm, t.a.p., p. 46.
- [154] Hendrik de Man, *Zur Psychologie des Sozialismus*. Jena 1926, p. 281; Ned. vert. *De psychologie van het socialisme*. Arnhem 1927, p. 270.
- [155] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach en het einde van de klassieke Duitse filosofie*. T.a.p., p. 54.
- [156] C. Brinkmann, *Der 'Ueberbau' und die Wissenschaften von Staat und Gesellschaft*. *Schmollers Jahrbuch* 54/1, pp. 437 e.v.
- [157] Zo ook Mehring, die van 'louter hersenspinsels' spreekt. (Vgl. *Zur Geschichte der Philosophie*, uitgegeven door A. Thalheimer, 1931.) In dezelfde geest spreekt ook Sombart in zijn discussiebijdrage op het zesde Duitse sociologencongres in Zürich (Verhandlungen des VI. deutschen Soziologentages, p. 93): 'Voor de materialistische geschiedenisopvatting bestaat de werkelijkheid van de geest niet; deze is slechts een weerspiegeling van de economie'. Vgl. ook Sombart, *Der proletarische Sozialismus*. 1924, 10e druk, pp. 126 e.v. Vgl. verder hoofdstuk 3 van dit boek.
- [158] Karl Marx / Friedrich Engels, *Die heilige Familie*. MEW 2, t.a.p., p. 55.
- [159] Karl Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*. T.a.p., p. 188. (MEGA I/3, p. 117.)
- [160] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach*. T.a.p., p. 49.
- [161] Karl Marx, *Nachwort zur zweiten Auflage des 'Kapital' von 1873*. MEW 23, p. 28; Ned. vert. t.a.p., p. XXII.

- [162] Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. MEW 1, t.a.p., p. 385.
- [163] Karl Marx, *Stellingen over Feuerbach*. T.a.p., p. 9.
- [164] T.a.p.
- [165] Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. T.a.p., p. 380.
- [166] Karl Marx, *Brief aan Ruge van september 1843*. MEW 1, t.a.p., pp. 343-346, hier p. 3
- [167] K. Marx / F. Engels, *Het Communistisch Manifest*, Amsterdam 1971, p. 57.
- [168] Karl Marx / Friedrich Engels, *Die heilige Familie*. MEW 2 p. 38.
- [169] R. Hilferding, *Das Finanzkapital*. Frankfurt a/M 1968. Geciteerd bij K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*. t.a.p., p. 102.
- [170] Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*. Dl. 2, Berlijn 1927, p. 681.
- [171] G. Vico, *Grundzüge einer neuen Wissenschaft*. T.a.p., pp. 176 en 851. J.B. Vico, *Oeuvres choisies*. T.a.p., pp. 30 en 179.
- [172] Karl Marx, *Stellingen over Feuerbach*. T.a.p., p. 9.

# De deformatie van het probleem bij de Marx-epigonen

## 1. Marx' problematiek en de epigonen

De grondgedachte waarop deze studie berust, is de opvatting van het marxisme als humanisme, een opvatting die Marx ontwikkelde in zijn jeugdgeschriften, waarin hij de 'ideologie' aan een scherpe kritiek onderwierp en die door hem in de 'kritiek van de economie' werd geconcretiseerd. Deze opvatting was de leidraad bij onze uiteenzetting van Marx' opvatting van de verhouding van zijn en bewustzijn. De eerste stap zette Marx in zijn kritiek op Hegel: het bewustzijn wordt onderkend als menselijk bewustzijn en in de werkelijkheid geplaatst. De tweede stap was zijn kritiek op Feuerbach: de werkelijkheid wordt als menselijke, maatschappelijke werkelijkheid begrepen, en niet meer als abstracte, natuurlijke werkelijkheid. Nadere bestudering van de maatschappelijke werkelijkheid leidde tot de methodische onderscheiding van haar elementen: economische basis, politiek-juridische en ideologische bovenbouw. Deze elementen behandelden wij in hun verandering en beweging, hun interactie – waarbij de onderliggende economische factor bijzonder werd benadrukt –, én als delen van de maatschappelijke totaliteit. Daarbij bleek in concreto de betekenis van de opvatting van het bewustzijn als bewust zijn. De eenheid van subject en object van de kennis, van bewustzijn en zijn vindt haar uitdrukking in de eenheid van theorie en praktijk, in de verbinding van marxisme en arbeidersbeweging. De theorie wordt begrepen als uitdrukking van het praktisch-kritisch handelen van het proletariaat en als 'wezenlijk kritische en revolutionaire' theorie, die tot de praktische opheffing leidt van het object dat zij theoretisch kritiseert, d.w.z. tot de omwenteling van de bestaande verhoudingen.

De positieve uiteenzetting van deze gedachtegang moet nu worden gecompleteerd met de kritische beschouwing van de wijze waarop anderen hetzelfde probleem uiteengezet hebben. Zoals bekend is de moeilijkheid bij iedere uiteenzetting van het historisch materialisme, dat Marx en Engels hun gedachten hieromtrent nooit systematisch hebben ontvouwd. Hun zienswijze moet men distilleren uit een groot aantal geschriften en brieven, waaruit men evenwel geen volledig beeld van de materialistische geschiedenisopvatting krijgt, indien men t.a.v. deze geschiedenisopvatting niet de dialectische methode hanteert en haar niet verder ontwikkelt in de geest van haar grondleggers. Maar ook

de materialistische dialectiek is door Marx en Engels slechts incidenteel behandeld, en een correcte toepassing van deze methode veronderstelt dus inzicht in de wijze waarop de beide grondleggers van de materialistische geschiedenisopvatting haar in hun geschriften, met name in *Het Kapitaal*, zelf concreet toegepast hebben. De vraagstukken van het historisch materialisme kunnen dus niet uiteengezet worden door een filologisch getrouwe weergave van citaten. Nee, daartoe is nodig, dat men het vraagstuk met gebruikmaking van Marx' methode zelfstandig bestudeert. Dit is alleen door leerlingen van Marx gedaan. De critici van het marxisme bedienen zich, zelfs als zij iets wezenlijks te zeggen hebben, nooit van Marx' materialistisch-dialectische methode, verwerpen haar vaak zelfs als 'pure goocheltruc' of 'metafysisch bedenksel'. [173] Onze kritiek kan zich dus beperken tot uiteenzettingen uit het marxistische kamp, die alle ook een voortzetting en ontwikkeling van Marx' theorie zijn. Om dezelfde reden kunnen de revisionistische socialisten (Bernstein, De Man), die zich volledig in het kamp van de burgerlijke kritiek plaatsen, hier niet behandeld worden.

Uiteraard zullen wij hier niet de gehele marxistische literatuur over het historisch materialisme in onze kritiek betrekken. Wij beperken ons tot het bespreken van drie representatieve stromingen, die zich in het marxistische kamp ontwikkeld hebben; zij omvatten alle belangrijke theoretici die zich over dit probleem hebben uitgesproken. In de eerste plaats moeten wij de opvatting van Karl Kautsky bespreken, die als toonaangevend theoreticus van de vooroorlogse sociaaldemocratie de theorieën van Marx en Engels aan een hele generatie marxisten heeft overgedragen. De twee andere stromingen gaan op hem terug. De ene is door Plechanow gegrondvest en dankzij Lenin tot de heersende stroming geworden in de Komintern (Kommunistische Internationale); na de Eerste Wereldoorlog heeft zij in en buiten Rusland een grote vlucht genomen. De andere stroming is die welke Marx 'kritisch' wil aanvullen met kantiaanse theorieën. Tot deze laatste behoren m.n. theoretici als Braunthal, Woltmann en Vorländer; wij zullen haar kritiseren in de persoon van haar leidende vertegenwoordiger, die Marx' leer nog het naast staat: Max Adler.

Ondanks al hun theoretische en politieke verschillen vertonen deze drie stromingen een gemeenschappelijk kenmerk: het laten varen van Marx' dialectiek, met als gevolg dat ze het humanistisch karakter van Marx' theorie miskennen – hoe dicht het inzicht hierin nu en dan ook wordt benaderd, zoals soms bij Max Adler. Dat deze stromingen, niet één uitgezonderd, Marx' oplossing van het vraagstuk van zijn en

bewustzijn misvormen, kan men daaraan herkennen, dat theorie en praktijk geen werkelijke eenheid vormen, het bewustzijn gescheiden is van zijn object, evenals de theorie van de praktijk. De drie stromingen bestrijden elkaar wederzijds, soms zelfs verbitterd. Het is een strijd tussen epigonen, die niet op hetzelfde theoretische niveau staan als de grondleggers van de theorie en strijden om de interpretatie en ontwikkeling daarvan.

## 2. Kautsky's eliminatie van de dialectiek

Karl Kautsky heeft zijn boek *Die materialistische Geschichtsauffassung* [174] geschreven in een tijd, waarin hij niet meer algemeen als de toonaangevende theoreticus van het marxisme erkend werd. Toch kan men zijn boek representatief achten voor de opvattingen van de II-de Internationale en van zowel haar vooroorlogse als haar huidige theoretici. De aandacht die dit omvangrijke werk terecht heeft getrokken, vindt haar neerslag in het groot aantal uitvoerige kritieken van marxistische zijde. [175] Van deze analyses is die van Karl Korsch [176] zo grondig, uitputtend en afdoende, dat wij onze kritiek op Kautsky's boek kunnen beperken tot die punten, die voor onze gedachtegang wezenlijk zijn.

De beslissende oorzaak van Kautsky's deformatie van Marx' theorie is, dat hij Marx' dialectiek elimineert. Van een 'wezenlijk kritische en revolutionaire methode' wordt zij bij Kautsky een ontwikkelingsschema, [177] waartegen hij 'juist na de voltrekking van de materialistische omkering zeer grote bedenkingen' koestert. [178] De dialectiek blijkt dan *een*, niet *de* zeer algemene ontwikkelingswet van natuur en geschiedenis [179] en wordt tenslotte, – nadat is vastgesteld, dat de menselijke geest conservatief is en slechts door de omringende wereld kan worden gerevolutioneerd [180] het principe van de 'aanpassing van het denken aan de feiten' en van de 'aanpassing van de gedachten aan elkaar'. [181] Daarmee eindigt bij Kautsky het hoofdstuk over de dialectiek, maar niet dan nadat hij eerst nog heeft gepolemiseerd [182] tegen de 'idealistische' voorbeelden aan de hand waarvan Engels toelicht wat dialectiek is. De dialectische verhouding van bewustzijn en zijn, die 'weliswaar onderscheiden, maar tevens tezamen een eenheid vormen' (Marx), bestaat voor hem evenmin als de dialectische verhouding van theorie en praktijk. Zo kan het niet verbazen, dat bij Kautsky ontwikkeling in de eerste plaats natuurlijke

evolutie is, waarop zijn materialistische geschiedenisopvatting, niet het humanisme van Marx van toepassing is.

Kautsky ziet het als zijn eigenlijke taak de materialistische geschiedenisopvatting uit te breiden tot het gebied van de biologie.**[183]** Hij onderzoekt, 'of de ontwikkeling der menselijke samenlevingen niet innerlijk samenhangt met die van plant- en diersoorten, zodat de geschiedenis van de mensheid slechts een bijzonder geval is van de geschiedenis der levende wezens, met specifieke wetten van de levende natuur'. En hij concludeert, dat er een gemeenschappelijke wet is, waaraan de ontwikkeling van zowel mensen als dieren en planten is onderworpen, nl.: 'dat iedere verandering van zowel samenlevingen als soorten te herleiden is tot een verandering van de omgeving'.**[184]** Bij Marx en Engels is de natuur slechts de grondslag van het maatschappelijk leven,**[185]** en het specifieke toepassingsgebied van hun materialistisch-dialectische geschiedenisopvatting is de historische ontwikkeling.**[186]** Het naturalistisch materialisme van Kautsky staat diametraal tegenover deze theorie. We citeerden hierboven de uitspraak van Kautsky, dat de ontwikkeling bepaald wordt door de invloed van de omringende wereld. Welnu, op deze opvatting is Marx' kritiek in de derde stelling over Feuerbach t.a.v. het contemplatieve, ondialectisch materialisme volledig van toepassing: 'de materialistische leer, dat de mensen producten zijn van de omstandigheden en de opvoeding, en veranderde mensen dus product en van andere omstandigheden en een veranderde opvoeding, vergeet dat de omstandigheden juist door de mensen worden veranderd (...). Het samenvallen van het veranderen van de omstandigheden en van de menselijke activiteit kan slechts als *revolutionaire praktijk* opgevat en rationeel begrepen worden.'**[187]**

Kautsky staat echter zeer ver af van deze revolutionaire praktijk. Het gevolg van zijn niet-humanistisch, naturalistisch materialisme is, dat hij 'geest en materie' tegenover elkaar stelt**[188]** en zo bewustzijn en zijn volledig scheidt. Dat hij beide in een uiterlijke 'wisselwerking' laat treden, verandert daar niets aan. De eenheid van denken en zijn bij Marx, die ervan uitgaat dat het menselijk bewustzijn in de menselijk maatschappelijke werkelijkheid bestaat, kan natuurlijk niet worden begrepen met de natuurwetenschappelijk-materialistische conceptie van Kautsky. Dit filosofisch dualisme, dat zelf met Kautsky's natuurwetenschappelijk materialisme in tegenspraak is, wordt ook niet opgeheven door te verklaren, dat er 'geen geest an sich, onafhankelijk van stoffelijke lichamen bestaat' en dat de omringende wereld, 'materie'

genoemd, 'ook maatschappelijke, dus geestelijke relaties omvat tussen denkende mensen'.**[189]** Hoever staat dit niet af van de opvatting van Marx, dat het bewustzijn niets anders is dan het bewuste zijn, en het zijn van de mensen hun werkelijk levensproces is!

Wanneer men tenslotte Kautsky's opvatting van de verhouding tussen theorie en praktijk**[190]** vergelijkt met die van Marx, blijkt, dat de eenheid van theorie en praktijk, die Marx in de *Stellingen over Feuerbach* zo pregnant uiteengezet heeft, door Kautsky zelfs niet vernoemd wordt. In plaats daarvan verneemt men over de verhouding van kennen en handelen, dat het menselijk organisme om aangepast te kunnen handelen in de eerste plaats de dingen uit de omgeving moet kunnen onderscheiden.**[191]** De eenheid van theorie en praktijk wordt hiertoe gereduceerd, dat de kennis van de geschiedenis de mensen kan leren de toekomstige geschiedenis te maken.**[192]** Voor het overige heeft de materialistische geschiedenisopvatting als belangrijkste taak de mensen wetenschappelijke kennis te leveren, die hen in staat stelt 'zich te oriënteren in de wereld die hen omringt en bedrukt'.**[193]** Het is nauwelijks mogelijk een scherper tegenstelling te vinden tot de laatste stelling van Marx over Feuerbach, dat het er niet op aan komt de wereld (passief) te interpreteren, maar haar (bewust) te veranderen.

### 3. Lenins metafysisch materialisme

De opvatting van Lenin en de leninisten**[194]** staat niet zo ver af van die van Kautsky. Ook bij Lenin is het uitgangspunt niet de menselijke maatschappij, maar de natuur. Het historisch materialisme is bij hem een bijzonder geval van het filosofisch materialisme. 'Het materialisme als zodanig gaat uit van het objectief-werkelijke zijn (de materie), dat onafhankelijk is van het bewustzijn, de zintuiglijke indrukken, de ervaring der mensheid enz. Het historisch materialisme gaat uit van het maatschappelijk zijn als onafhankelijk van het maatschappelijk bewustzijn der mensheid.'**[195]** Terwijl Marx uitgaat van de 'maatschappelijke materie', d.w.z. van de maatschappelijke verhoudingen, gaat Lenin uit van het bestaan van de materie in filosofische zin. 'Volledig in overeenstemming met de natuurwetenschap beschouwt het materialisme de materie als het oorspronkelijk gegevene, en bewustzijn, denken, zintuiglijke indruk als het secundaire.'**[196]** We staan hier voor het fraaiste metafysisch materialisme, door Hegel in de *Phänomenologie des Geistes***[197]** aangeduid als de keerzijde van het theïsme (dat door Lenin heftig wordt



bestreden). En Marx, die in *Die heilige Familie*[198] deze opmerking van Hegel instemmend citeert, veroordeelt elders in hetzelfde boek Lenins standpunt bij voorbaat, als hij vaststelt, dat de speculatieve en iedere andere metafysica voorgoed ‘het onderspit zal delven tegen het (dialectisch – F.J.) materialisme, dat met het humanisme samenvalt’.[199]

Is de materie eenmaal als grondslag van Lenins theorie genomen, dan verliest het bewustzijn zijn werkelijkheid en wordt een eigenschap van de materie, louter een reflex en afbeelding van de materie, die alleen werkelijk is. Met Diderot beschouwt Lenin ‘de zintuiglijke indruk als één van de eigenschappen van de zich bewegende materie’.[200] ‘De gewaarwording, het denken, het bewustzijn zijn het hoogste product van de op een specifieke wijze georganiseerde materie.’[201] ‘Onze gewaarwordingen, ons bewustzijn zijn slechts de *afbeelding* van de buitenwereld, en het is vanzelfsprekend, dat een afbeelding niet kan bestaan zonder het afgebeelde, terwijl dat wat afgebeeld wordt, onafhankelijk bestaat van dat wat afbeeldt.’[202] Van het ‘bewuste zijn’, dat het bij Marx was, wordt het bewustzijn hier een eigenschap, een reflex, louter een afbeelding van de materie.

Daar het zijn bij Lenin niet meer het historisch-maatschappelijke, menselijke zijn is, kan ook het bewustzijn daarmee niet meer ‘tezamen een eenheid vormen’. Het naturalistisch-metafysisch materialisme van Lenin leidt zo tot een absolute scheiding van bewustzijn en zijn. Hieruit vloeit een kennistheorie voort, die zich bezighoudt met de verhouding van subject en object van de kennis en daarbij nog terugvalt achter Hegels idealistische eenheid van subject en object en terugkeert tot het absolute dualisme van denken en zijn, geest en materie.[203] Er is een absolute waarheid, waartoe wij naderen[204] in een ‘evolutionair en oneindig proces, dat principieel zonder tegenspraken verloopt’.[205]

Hoe weinig oog Lenin heeft voor de eenheid van zijn en bewustzijn in de mens, blijkt bijzonder duidelijk uit de volgende gedachte: ‘Het bewustzijn weerspiegelt in het algemeen het zijn, – dat is een algemene these van het gehele materialisme. Het is onmogelijk niet te zien, dat deze these direct en onlosmakelijk is verbonden met de these van het historisch materialisme, dat het maatschappelijk bewustzijn het maatschappelijke zijn weerspiegelt.’[206] Ten eerste is hier de weerspiegelingstheorie van Lenin, die bewustzijn en object tegenover elkaar stelt, zeer duidelijk geformuleerd. Maar vooral is het begrip ‘maatschappelijk bewustzijn’, dat Lenin hier en elders tegenover Marx’

begrip ‘maatschappelijk zijn’ stelt, veelbetekenend. Daar het in deze context onaannemelijk is, dat Lenin met de termen ‘bewustzijn’ en ‘maatschappelijk bewustzijn’ individueel en maatschappelijk denken tegenover elkaar wil stellen, kan men slechts veronderstellen, dat ‘maatschappelijk bewustzijn’ niets anders wil zeggen dan menselijk bewustzijn. Het ‘bewustzijn’ dat het ‘zijn in het algemeen’ weerspiegelt, kan bijgevolg slechts een bovenmenselijk bewustzijn zijn, een soort ‘zuivere Idee’, het hegeliaanse ‘zelfbewustzijn’. Een dergelijke conclusie is natuurlijk verre van Lenin; maar dit kleine voorbeeld laat zien, waartoe de volstrekt ondialectische verbinding van het dialectisch-maatschappelijke, ‘met het humanisme samenvallende’ materialisme van Marx met het metafysisch-naturalistische materialisme kan leiden.

Een dergelijke theorie kan evenmin tot het resultaat van Marx’ theorie leiden: de eenheid van theorie en praktijk. Volgens Luppol[207] betekent de eenheid van theorie en praktijk een bewuste, d.w.z. theoretisch verwerkte praktijk en een theorie, die in de praktijk wordt omgezet. En de getrouwe Lenin-interpretator Deborin schrijft: ‘De werkelijke eenheid van theorie en praktijk komt tot stand door de werkelijkheid praktisch te veranderen: door de revolutionaire beweging die zich baseert op de ontwikkelingswetten van de werkelijkheid die in de theorie zijn ontdekt.’[208] Deze opvatting demonstreert duidelijk het contemplatief karakter van de theorie, wier relatie met de praktijk daarin bestaat, dat zij kan worden ‘toegepast’. Terwijl de marxistische theorie bij Hilferding en Kautsky niet noodzakelijk is verbonden met de arbeidersbeweging, is zij bij Lenin een theorie, die de arbeidersbeweging kan ‘toepassen’. In beide gevallen is zij niet langer de bewuste uitdrukking van de revolutionaire praktijk van het proletariaat. De marxistische theorie daarentegen verandert, als bestanddeel van de werkelijkheid, deze alleen al doordat zij het menselijk bewustzijn verandert, en mondt uit in de praktische omwenteling van de werkelijkheid, die zij theoretisch kritiseert.

#### **4. De ‘kritische’ completering van het marxisme**

Thans zullen wij ingaan op Max Adler als representant van de stroming, die het marxisme ‘kenkritisch wil funderen’. Van alle aanhangers van deze stroming benadert hij nog het meest de dialectische opvatting van het marxisme; ook staat hij dicht bij de opvatting, die in dit werk wordt verdedigd dan Kautsky en de leninisten.

Wij zullen hier niet nader ingaan op de filosofische fundering van zijn standpunt, voor zover deze niet direct betrekking heeft op het hier behandelde probleem van zijn en bewustzijn. Evenmin kunnen wij de nodige aandacht schenken aan zijn kritiek op het naturalistisch-metafysisch materialisme van Lenin en Kautsky. Opgemerkt zij hierover slechts, dat Adler terecht onderkent, dat het marxisme met dit soort filosofisch materialisme niets van doen heeft, en de maatschappij, niet de natuur tot object heeft.**[209]** Wanneer Adler vaststelt, dat in Marx' theorie 'de economische verhoudingen zijn vermenselijkt',**[210]** benadert hij zeer dicht de humanistische oplossing van het vraagstuk van de verhouding van zijn en bewustzijn. Maar zijn kantiaans kritisch-idealistisch standpunt verhindert hem de dialectiek van deze verhouding te onderkennen. Hij is gedwongen een scherpe scheidslijn te trekken tussen denken en zijn, zodat hij de dialectiek 'als louter denkmethode' afgrenst van de dialectiek als uitdrukking van 'werkelijke tegenspraken in het zijn van de dingen zelf.'**[211]** En terwijl Engels deze twee vormen van dialectiek 'twee reeksen wetten' noemt, 'die in wezen identiek' zijn,**[212]** stelt Adler voor om de tweede vorm van dialectiek 'antagonisme' te noemen. Om deze volstrekt ondialectische tegenstelling van bewustzijn en zijn te transformeren in een dialectische interactieverhouding, is Adler nu gedwongen deze interactie in het bewustzijn te situeren. Hij doet dat door vast te stellen, dat de economische verhoudingen als menselijke verhoudingen ook geestelijke verhoudingen zijn,**[213]** waarna hij ze vervolgens tot *uitsluitend* geestelijke verhoudingen maakt: 'De economie is, evenals de ideologie, iets geestelijks. Zij is slechts een andere vorm van het geestelijke.'**[214]**

Eenmaal op dit punt aangeland, wordt het maatschappelijke zijn 'vergeestelijkt', wat alleen maar consequent is, nadat de grondslag van dit maatschappelijk zijn als geestelijk is onderkend. Deze 'vergeestelijking' gaat als volgt in haar werk: 'Dit maatschappelijk zijn', schrijft Adler terecht,**[215]** 'is natuurlijk iets anders dan het louter natuurlijke zijn van de dingen. Bij Marx is het bewustzijn van meet af aan opgenomen in een proces, dat juist geen louter natuurproces meer, maar een maatschappelijk proces is. Dit laatste is evenwel onmogelijk zonder de doelbewuste activiteit van mensen'. Daaruit trekt hij de verrassende conclusie, dat het bewustzijn 'volstrekt niet wordt bepaald door iets van een andere orde dan het bewustzijn', aangezien het maatschappelijk zijn 'iets geestelijks' is. Zo komt Adler tot de eenheid van economie en ideologie, die 'in een geestelijk geheel,**[216]** tezamen de eenheid van het maatschappelijke leven vormen. De wederzijdse

afhankelijkheid van deze twee gebieden is ‘de afhankelijkheid van de ene vorm van het geestelijke t.o.v. de andere’.[217]

Na terecht te hebben vastgesteld, dat ook de economische verhoudingen een geestelijk element bevatten, daar het denkende mensen zijn die deze verhoudingen aangaan, komt Adler er via een evident onjuiste redenering toe, deze verhoudingen als uitsluitend geestelijke verhoudingen te karakteriseren. Uit het feit dat het maatschappelijk proces onmogelijk is ‘zonder de doelbewuste activiteit van mensen’, volgt geenszins, dat dit maatschappelijk proces zich *uitsluitend* in het bewustzijn voltrekt. Even aanvechtbaar als deze logische deductie is de wijze waarop Adler tracht te bewijzen, dat ook bij Marx en Engels ‘de economische verhoudingen volstrekt als geestelijke verhoudingen opgevat en bepaald moeten worden’.[218] Adler bedient zich hier van een citaat uit *De Duitse ideologie*, waar de vervlechting van de ‘productie van ideeën’ met de materiële productie wordt beklemtoond.[219]

En wanneer Marx concludeert: ‘Het bewustzijn kan nooit iets anders zijn dan het bewuste zijn, en het zijn van de mensen is hun werkelijke levensproces,’ kan men daaruit onmogelijk opmaken, dat het zijn alleen iets geestelijks zou zijn. Overigens heeft Marx zelf zich ondubbelzinnig tegen een dergelijke opvatting uitgesproken. ‘De communistische arbeiders’, zegt hij, ‘weten, dat eigendom, kapitaal, geld, loonarbeid enz. volstrekt geen ideële hersenspinsels zijn, maar uiterst praktische, uiterst objectieve producten van hun zelfvervreemding, die dus ook praktisch objectief opgeheven moeten worden, opdat de mens niet alleen in het denken mens wordt, niet alleen in het bewustzijn, maar in het zijn van de massa, in het leven.’[220]

De consequentie van Adlers ‘vergeestelijkt’ standpunt is, dat zijn theorie zuiver contemplatief blijft en niet praktisch wordt. Hij betreurt het, dat het wetenschappelijk marxisme met politiek gelijkgesteld wordt[221] en definieert het marxisme als wetenschap, als sociologie.[222] De verhouding van wetenschap en politiek in het marxisme definieert hij als volgt: het marxisme wil het maatschappelijk leven wetenschappelijk begrijpen als ‘maatschappelijke praktijk’ en het ‘van binnenuit doorlichten’; daardoor komt het tot begrip van het verleden en tot ‘kennis van de noodzakelijke doelstelling voor de toekomst’. Politiek handelen is resultaat, geen voorwaarde van deze theorie.[223] En nadat Adler in navolging van Kant het theoretisch en praktisch gedrag zo haarfijn van elkaar heeft gescheiden, zoals uit deze

stellingname blijkt, noemt hij het geheel ‘eenheid van theorie en praktijk’**[224]** en beschouwt ‘het bewust voltrekken van de wetten van de maatschappij’**[225]** als de concrete uitdrukking van deze eenheid. Het bewustzijn wordt door Adler dus niet opgevat als moment van de werkelijkheid, als ‘bewust zijn’, zodat veranderingen van de inhouden van het bewustzijn een directe weerslag hebben in de praktijk, maar als een contemplatief bewustzijn, dat in wezen buiten deze werkelijkheid staat. Men kent de wetten van de maatschappij en richt zich daarnaar, i.p.v. zich als deel van deze te kennen werkelijkheid op te vatten en zijn eigen handelingen in het geheel van deze wetten op te nemen en deze te veranderen. De kritiek van Marx in de eerste stelling over Feuerbach richt zich dus ook tegen Adler: ‘De werkelijkheid, de zintuiglijkheid wordt slechts in de vorm van het *object of van de aanschouwing* opgevat; maar niet als *zintuiglijk-menselijke activiteit, niet als praktijk,*’ – en ondanks het feit dat Adler deze term gebruikt**[226]** –, ‘niet subjectief.’**[227]** Vandaar dat Adler ‘niet de betekenis van de “revolutionaire”, de “praktisch-kritische” activiteit begrijpt’. Wij willen onze kritiek op Adler besluiten met een citaat uit *Het communistisch manifest*, waarin Marx zijn standpunt t.a.v. de verhouding van zijn theorie tot het revolutionaire handelen van de arbeidersklasse formuleert: ‘De theoretische stellingen van de communisten (...) zijn slechts de algemene uitdrukking van de feitelijke verhoudingen van een bestaande klassenstrijd, van een historische beweging die zich onder onze ogen voltrekt.’**[228]**

---

**[173]** Masaryk, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*. T.a.p., p. 45.

**[174]** Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*. Dl. 1: *Natur und Gesellschaft*; dl. 2: *Der Staat und die Entwicklung der Menschheit*. Berlijn 1927.

**[175]** Als belangrijkste kunnen hier worden genoemd: Braunthal, in: *Die Gesellschaft*. 1928/1; Korsch, in: *Grünbergs Archiv* XIV; Meusel, in: *Weltwirtsch. Archiv* XXXVII/2; Nowikow, in: *Die kommunistische Internationale* IX; Paschukanis, in: *Unter dem Banner des Marxismus* II; Rappaport, in: *Internationale Presse Korrespondenz* VIII; Ronai, in: *Der Kampf* XXI; Schiffrin, in: *Die Gesellschaft* 1929/11.

**[176]** Karl Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky*. Leipzig 1929. Herdrukt in: K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung und andere Schriften*. Frankfurt a/M 1971, pp. 3-130.

**[177]** K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*. Dl. 1: *Natur und Gesellschaft*. T.a.p., pp. 129, 134.

- [178] T.a.p., p. 134.
- [179] T.a.p., p. 135.
- [180] T.a.p., p. 144.
- [181] T.a.p., p. 148.
- [182] T.a.p., pp. 131-134.
- [183] K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*. Dl. 2: *Der Staat und die Entwicklung der Menschheit*. T.a.p., p. 630.
- [184] T.a.p., pp. 630-631.
- [185] Vgl. hoofdstuk 2.2.a. en de daar aangehaalde citaten.
- [186] K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky*. T.a.p., p. 23.
- [187] K. Marx, *Stellingen over Feuerbach*. In: Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach en het einde van de klassieke Duitse filosofie*. T.a.p., p. 70.
- [188] Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*. Dl. 1, t.a.p., p. 791.
- [189] T.a.p. Hier blijkt, dat hetgeen Kautsky onder 'materialisme' verstaat, beter aangeduid kan worden met de term 'realisme'. (Vgl. Adler, *Lehrbuch*. Dl. 1, t.a.p., pp. 110, 113.)
- [190] K. Kautsky, t.a.p., boek 1, hoofdstuk 4.
- [191] T.a.p., p. 111.
- [192] K. Kautsky, dl. 2, t.a.p., p. 845.
- [193] T.a.p., pp. 844-845.
- [194] Vgl. Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus*. In: W.I. Lenin, *Werke*. Dl. 14, Berlijn (DDR) 1973; Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass. Exzerpte und Randglossen*. Geredigeerd en ingeleid door W. Adoratskij. Marxist. Bibl. Dl 23 (1932), en verder de volgende werken van leerlingen van Lenin: Adoratskij, *Dialectical Materialism. An Introduction into Marxism-Leninism* (1934); Bucharin, *Theorie des historischen Materialismus* (1922); Deborin, *Lenin, der kämpfende Materialist* (1924); R. Haus, *Hegel oder Marx* (1931); Luppold, *Lenin und die Philosophie*. Marxist. Bibl. Dl. 15 (1929); Max Raphael, *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik* (1934), herdrukt in *Archiv Sozialistischer Literatur*, nr. 25, Frankfurt a/M 1972; W. Adoratskij, 'Marxismus-Leninismus und Dialektik'. In: *Unter dem Banner des Marxismus*, V (1931).
- [195] Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus*. T.a.p., p. 329.
- [196] T.a.p., p. 37.
- [197] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. T.a.p., pp. 425-427.
- [198] K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. MEW, dl. 2. T.a.p., p. 139.
- [199] T.a.p., p. 132.
- [200] Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus*. T.a.p., p. 39.
- [201] T.a.p., p. 47.
- [202] T.a.p., p. 61.
- [203] Vgl. K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*. T.a.p., p. 61.
- [204] Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus*. T.a.p., pp. 130, 150-151.
- [205] T.a.p., p. 62.

- [206] T.a.p., p. 326.
- [207] Luppol, *Lenin und die Philosophie*. T.a.p., p. 11.
- [208] Deborin, 'Lukács und seine Kritik des Marxismus'. In: *Arbeiterliteratur 1924*, nr. 10, p. 640; herdrukt in: *Geschichte und Klassenbewusstsein heute. Diskussion und Dokumentation*. Schwarze Reihe, nr. 12, Verlag de Munter, Amsterdam 1971, p. 110.
- [209] M. Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*. Dl. 1, t.a.p., hoofdstukken 6-8.
- [210] T.a.p., pp. 156-157.
- [211] T.a.p., p. 37.
- [212] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*. T.a.p., p. 48.
- [213] Adler, *Lehrbuch*. Dl. 1, t.a.p., p. 157.
- [214] T.a.p., p. 168.
- [215] T.a.p., p. 94.
- [216] T.a.p., p. 168.
- [217] T.a.p., p. 168 en ook p. 195.
- [218] T.a.p., p. 161.
- [219] K. Marx / F. Engels, *De Duitse Ideologie*. T.a.p., pp. 26-27.
- [220] K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. MEW, dl. 2. T.a.p., p. 55.
- [221] M. Adler, *Lehrbuch*. T.a.p., pp. 16-17.
- [222] T.a.p., p. 38.
- [223] T.a.p., pp. 19-21.
- [224] T.a.p., p. 21.
- [225] T.a.p., pp. 55-56.
- [226] T.a.p., p. 21.
- [227] K. Marx, *Stellingen over Feuerbach*. T.a.p., p. 7.
- [228] K. Marx / F. Engels, *Het Communistisch Manifest*. T.a.p., p. 57.



## Pogingen tot vernieuwing

### 1. De epigonen en de vernieuwing van het marxisme

In het vorige hoofdstuk zagen wij, hoe de drie belangrijkste theoretische stromingen die zichzelf marxistisch noemen, Marx' oplossing van het vraagstuk van de verhouding van zijn en bewustzijn hebben gedeformeerd. De ene stroming (Lenin, Kautsky) liet na, het historisch materialisme op zijn eigenlijke gebied: het maatschappelijke leven, toe te passen en transformeerde het – met miskennis van zijn humanistisch karakter tot een naturalistisch materialisme. De tweede soort deformatie (Adler) hield in, dat de materiële verhoudingen werden 'vergeestelijkt'. Beide deformaties hadden tot gevolg, dat het marxisme als een wezenlijk contemplatieve theorie werd opgevat; waaruit tevens de absolute scheiding van zijn en bewustzijn volgde en – bij beide ook bijna in gelijkkluidende bewoordingen – de scheiding van theorie en praktijk. Maar uit hoofde van hun 'orthodoxie' spreken alle drie de stromingen niettemin van de eenheid van beide, een term, die hier volstrekt niet op zijn plaats is.

Tegen deze theoretische neergang, die Marx' opvatting bij de meest 'prominente' vertegenwoordigers van zijn theorie heeft ondergaan, nemen op het hier behandelde gebied slechts twee theoretici stelling. Door het kritisch-revolutionaire karakter van Marx' theorie te herstellen, scheppen zij de mogelijkheid tot een vruchtbare verdere ontwikkeling van de theorie. Het betreft Georg Lukács en Karl Korsch.<sup>[229]</sup> De eerste vertegenwoordigt een stroming, waarvan de aanhangers (Révai, Fogarasi) nauwelijks in het Duits hebben gepubliceerd, en die voor de Komintern, die hun houding niet alleen theoretisch, maar ook met uiterst praktische pressiemiddelen heeft bestreden, hebben gecapituleerd en hun standpunt thans niet meer verdedigen.<sup>[230]</sup> Korsch kan worden beschouwd als de vertegenwoordiger van die politieke stroming, die, voortgekomen uit de Komintern, deze vanwege zijn theoretisch en praktisch opportunisme vanuit een 'links' standpunt kritiseert en bestrijdt.

Het uitgangspunt van beide auteurs is de verdediging en het herstel van de werkelijke betekenis van Marx' theorie. Door deze theorie toe te passen slagen zij erin, haar te verdiepen en te ontwikkelen. Bij Korsch gebeurt dat door de kritiek op de verstarde en slechts formeel marxistische 'orthodoxie' van de heersende stromingen in het

marxisme, een kritiek die tegelijk de oorzaken aangeeft van het theoretisch verval en de mogelijkheden dit te overwinnen. Lukács daarentegen richt zich vooral op het herstel van Marx' dialectiek en ontwikkelt grondtrekken daarvan, die men bij Marx weliswaar in al zijn geschriften praktisch toegepast vindt, maar door hem haast nergens methodisch uiteengezet zijn, en in de beschrijving van Engels volledig zijn verwaarloosd. Door te wijzen op haast algemeen vergeten grondproblemen die Marx heeft behandeld (verdinglijking), waarvan de centrale betekenis pas door de recente uitgave van Marx' jeugdgeschriften in het volle licht is gesteld, heeft Lukács bovendien een belangrijk nieuw arbeidsveld voor het marxisme ontsloten (het ideologieprobleem en de verdinglijking).

## 2. Korsch' kritiek op de verstarde 'orthodoxie'

In zijn beide geschriften *Marxismus und Philosophie*<sup>[231]</sup> en *Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky* geeft Karl Korsch een indringende beschrijving van de ontaarding van Marx' theorie, met name bij Kautsky en – in de tweede druk van *Marxismus und Philosophie* – in het 'marxisme-leninisme', waarna hij de oorzaken van deze degeneratie analyseert.

Korsch beschouwt de marxistische theorie terecht als de algemene uitdrukking van de concrete historische voorwaarden voor de praktijk van de beweging der arbeidersklasse; uitgaande daarvan stelt hij vast, dat de receptie van het marxisme in de internationale arbeidersbeweging tegen het eind van de 19de eeuw een louter formeel, 'ideologisch' karakter droeg.

In werkelijkheid beperkte deze receptie 'zich ook theoretisch altijd slechts tot geïsoleerde economische, politieke en sociale theorieën, waarvan de algemene betekenis alleen al daardoor werd veranderd, dat ze uit de totale samenhang van Marx' revolutionair perspectief losgemaakt waren, maar waarvan bovendien ook de eigen inhoud meestal nog werd vervalst en verminkt'.<sup>[232]</sup> En deze louter formele receptie wordt verklaard door het feit dat 'de arbeidersbeweging in die tijd (...) in haar werkelijke praktijk op een nieuwe, verbrede grondslag ver beneden het algemeen en dus ook theoretisch ontwikkelingsniveau bleef, dat de revolutionaire beweging in haar geheel, en daarmee ook de klassenstrijd van het proletariaat, op haar beperktere grondslag omstreeks het midden van de vorige eeuw had bereikt, toen de eerste

cyclus van de historische ontwikkeling van het kapitalisme ten einde liep.[233] Wat hier gesteld wordt m.b.t. het ‘marxisme van de II-de Internationale’ geldt evenzeer voor dat van de III-de, dat zich ontwikkelde uit het bijzonder ‘orthodoxe’ vooroorlogse Russische marxisme. Deze twee stromingen, evenals de derde, die van de kantiaanse marxisten, vormen de ‘nieuwe historische vorm van de proletarische klassentheorie’, ‘ontstaan uit de veranderde praktische voorwaarden van de klassenstrijd in een nieuw historisch tijdperk’.[234]

Uitgaande van het bijzondere probleem van de verhouding tussen *marxisme en filosofie* behandelt Korsch vervolgens het vraagstuk van de verhouding van zijn en bewustzijn in de nieuwe, ‘derde ontwikkelingsperiode van het marxisme, waarin wij thans, sedert het begin van deze eeuw verkeren’.[235] Hij doet dat in de vorm van een kritiek op de ‘primitieve, voor-dialectische en zelfs voor-transcendentale opvattingen’[236] over deze verhouding in de genoemde drie hoofdstromingen van het marxisme. Daarbij komt hij tot conclusies die overeenkomen met de opvattingen, die in dit boek worden verdedigd. Wij kunnen er dus mee volstaan deze overeenstemming te demonstreren door enkele karakteristieke uitspraken te citeren.

Korsch kritiseert Lenins’ opvatting, die de ‘dialectiek eenzijdig in het object, d.i. natuur en geschiedenis’ legt en ‘de kennis beschrijft als een louter passieve weerspiegeling en afbeelding van dit objectieve zijn in het subjectieve bewustzijn’.[237] Daartegenover stelt hij de materialistische dialectiek van Marx en Engels, die ‘de verhouding tussen het totale historische zijn en alle historisch voorhanden vormen van het bewustzijn’ tot onderwerp heeft.[238] Zo onderkent hij het humanistisch karakter van Marx’ theorie. Hij ziet terecht, dat ‘bewustzijn en werkelijkheid samenvallen’,[239] d.w.z. dat het bewustzijn niet tegenover de werkelijkheid staat, ‘maar daar midden in staat, als een reëel, werkelijk, “zij het ook geestelijk, ideëel” deel van deze natuurlijke en historisch-maatschappelijke wereld’.[240] Hieruit vloeit het herstel van de eenheid van theorie en praktijk voort. Korsch kritiseert bij Lenin diens ‘volstrekt abstract tegenover elkaar stellen van een zuivere *theorie*, die de waarheden ontdekt, en een zuivere *praktijk*, die deze eindelijk ontdekte waarheden op de werkelijkheid toepast’.[241] Tegenover deze opvatting ontwikkelt Korsch aan de hand van Marx’ *Stellingen over Feuerbach* het ‘beginsel’ van de nieuwe, materialistisch-dialectische methode’: ‘theoretische kritiek en praktische omwenteling, beide opgevat als onlosmakelijk met elkaar

verbonden handelingen en dat niet in een of andere abstracte betekenis van het woord handeling, maar als de concrete werkelijke verandering van de concrete werkelijke wereld der burgerlijke maatschappij'. [242] En zo komt Korsch tot de vaststelling, dat er een noodzakelijke samenhang is tussen marxistische theorie en arbeidersbeweging, die hij als volgt formuleert: 'Om het hegeliaans-marxistisch uit te drukken: het ontstaan van de marxistische theorie is slechts "de andere zijde" van het ontstaan van de werkelijke proletarische klassenbeweging; beide zijden te zamen vormen de concrete totaliteit van het historisch proces.' [243]

### 3. Lukács' dialectisch humanisme

De belangrijkste betekenis van Georg Lukács' veelomstreden boek *Geschiede und Klassenbewusstsein* [244] ligt in de uiteenzetting van de dialectiek. Evenals bij alle boeken die wij tot dusver bespraken, kunnen wij ook op dit boek slechts ingaan, voor zover het de verhouding van zijn en bewustzijn behandelt. [245]

Aan het begin van zijn betoog karakteriseert Lukács de materialistische dialectiek als een 'wezenlijk kritische en revolutionaire methode'. De eenheid van theorie en praktijk, die van de theorie het 'voertuig van de revolutie' maakte, kan slechts dan een werkelijke eenheid zijn, als de bewustwording zo wezenlijk met het handelen is verbonden, dat zij de beslissende stap naar het praktisch omwentelingsproces betekent. [246] Hiertoe is noodzakelijk, dat er een dialectische eenheid is van subject en object van de kennis in het historisch proces, een eenheid van menselijk-maatschappelijk zijn en menselijk bewustzijn; dan worden de van mensen schijnbaar onafhankelijke natuurwetten van de economie onthuld als dinglijke schijn, en de maatschappelijke werkelijkheid als menselijke praktijk die kenbaar en veranderbaar is. Deze voorwaarde is vervuld, wanneer het proletariaat zijn intrede in de geschiedenis doet. [247] De theorie, die deze eenheid van theorie en praktijk uitdrukt, [248] is 'in haar wezen niets anders dan de uitdrukking in het denken van het revolutionaire proces zelf'. [249] In het klassenbewustzijn van het proletariaat voldoet het bewustzijn aan genoemde voorwaarde. Dit klassenbewustzijn doorbreekt de kapitalistische 'verdinglijking', herkent de economische factoren als verhoudingen tussen mensen en kent de maatschappij in haar concrete totaliteit. [250] Deze totale kennis van de werkelijkheid stelt het proletariaat in staat zijn eigen revolutionaire rol in deze werkelijkheid te zien. Praktisch krijgt dit klassenbewustzijn vorm in de

revolutionaire partij, waaraan de rol toevalt 'draagster van het klassenbewustzijn van het proletariaat, het geweten van zijn historische zending te zijn'.**[251]** In de partij, de hefboom van de maatschappelijke omwenteling, vindt de theorie nu de duidelijkste uitdrukking van haar praktische betekenis.

Lukács, die het humanistisch karakter van de dialectiek duidelijk naar voren brengt, met name t.a.v. de opheffing van de dinglijke schijn van de maatschappelijke verhoudingen, wordt door een aantal van zijn critici van idealisme beschuldigd. Zij verwijten hem, dat hij de dialectiek uitsluitend op de maatschappij, niet op de natuur toepast en daarmee een scheidslijn trekt tussen beide gebieden, die bij Marx niet bestaat.**[252]** De verhouding van natuur en maatschappij wordt door Lukács nergens systematisch behandeld. Het duidelijkst drukt hij zijn zienswijze in de volgende opmerking uit: 'De natuur en alle vormen waarin zij theoretisch en praktisch beheerst wordt, zijn voor de marxist als historisch dialecticus sociale categorieën'**[253]**, en geen bovenmaatschappelijke of bovenhistorische. Door zo te ontkennen, dat de resultaten der natuurwetenschap een boventijdelijke betekenis hebben en klassen-onafhankelijk zijn, wekt hij de verontwaardiging van zijn leninistische criticus Rudas, die jammert, dat er dan 'geen criterium is om de objectiviteit van een waarheid vast te stellen', – welke objectieve waarheid, zoals bekend, bij de leninisten een soort 'Ding an sich' is, strikt gescheiden van de menselijke kennis en waartoe men nadert in een oneindig approximatief kennisproces;**[254]** Lukács van zijn kant is op dit punt volstrekt in overeenstemming met Marx en Engels, die Lenins scheiding van bewustzijn en zijn niet rechtvaardigen en de natuur opvatten als 'vermaatschappelijkte' natuur die door de mensen gemodificeerd wordt.**[255]**

Niettemin is dit verwijt aan Lukács in zoverre gerechtvaardigd, als hij incidenteel uit de dialectische methode conclusies trekt wat betreft de concrete inrichting van de werkelijkheid, in plaats van deze methode slechts als de abstracte uitdrukking van de werkelijkheid te beschouwen.

Ook Lukács keert zich scherp tegen de weerspiegelingstheorie,**[256]** waarin de dualiteit van bewustzijn en werkelijkheid, van denken en zijn zich theoretisch objectiveert. Zij is uitdrukking van het burgerlijke, verdinglijkte bewustzijn, dat de werkelijkheid meent te kennen in de dinglijke schijn van haar oppervlakte, waar menselijke verhoudingen verschijnen als verhoudingen tussen dingen. De starheid van deze

objectieve schijn van de kapitalistische wereld laat de werkelijkheid uiteenvallen in geïsoleerde objecten, waartegenover het bewustzijn schijnt te staan als daarvan onafhankelijk.

Op dit punt blijkt de betekenis en de eigenlijke vruchtbaarheid van het humanisme bij Lukács: in de ontbinding van de verdinglijking, de ‘zelfvervreemding van de mens’ (Marx), deze centrale categorie van het bewustzijn in het kapitalisme, deze grondslag van de ideologieën. Het proletarisch klassenbewustzijn is de opheffing van deze verdinglijking. Op deze problemen zullen wij ingaan in deel 2 van dit boek.

---

**[229]** Daarnaast moet hier nog Antonio Labriola worden genoemd, die in zijn rond de eeuwwisseling gepubliceerde werken: *Socialisme et philosophie (Lettres à Georges Sorel)*, Parijs 1899, en *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Parijs 1897, een voortreffelijke uiteenzetting van het dialectisch-humanistisch karakter van het marxisme geeft. Over de eenheid van theorie en praktijk, van subject en object maakt hij de volgende treffende opmerking, waarmee hij het vraagstuk samenvat: ‘Wij beogen niets anders dan de gegevens die wij verkrijgen op grond van de interpretatie van de ontwikkeling die zich onder ons en rondom ons voltrekt, theoretisch uit te drukken en praktisch te expliciteren, een proces dat zich volledig binnen de objectieve verhoudingen van het maatschappelijk leven voltrekt en waarvan wij subject en object, oorzaak en gevolg zijn.’ Antonio Labriola, *Zum Gedächtnis des Kommunistischen Manifestes*, vertaald door Franz Mehring, 1909, uit: *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*. (Herdruckt bij GIB, Parijs, Londen, New York 1970, p. 13.)

**[230]** In hoeverre Lukács zelf nog achter wat hij in *Geschichte und Klassenbewusstsein* heeft geschreven, staat, is ons niet bekend. In ieder geval heeft hij zich mondeling meermalen gedistantieerd van de vele ‘afwijkingen’ in zijn boek.

**[231]** Met name in het voorwoord bij de tweede druk van zijn boek uit 1930, ‘Der gegenwärtige Stand des Problems “Marxismus und Philosophie”. Zugleich eine Anti-Kritik.’ In: Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*. T.a.p., pp. 31 e.v.

**[232]** K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*. T.a.p., p. 42.

**[233]** T.a.p., p. 47.

**[234]** T.a.p., p. 44. Op deze belangrijke nieuwe gedachten van Korsch zullen wij nader ingaan in het slothoofdstuk van dit boek onder het kopje ‘marxisme als ideologie’.

**[235]** T.a.p., p. 48.

**[236]** T.a.p., p. 53.

**[237]** T.a.p., p. 62.

**[238]** T.a.p.

**[239]** T.a.p., p. 128.

**[240]** T.a.p., p. 131.

**[241]** T.a.p., p. 62.

**[242]** T.a.p., p. 133.



[243] T.a.p., p. 87.

[244] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. In: Georg Lukács *Werke*, deel 2, *Frühschriften II*, Neuwied en Berlijn 1968, pp. 161-517. Voor het debat over Lukács, vgl. de volgende opstellen. De betekenis van Lukács' standpunt is het beste begrepen door Josef Révai in zijn recensie in *Grünberg-Archiv*, jrg. 11, pp. 1-25. Herdrukt in *Geschichte und Klassenbewusstsein heute. Diskussion und Dokumentation*. T.a.p., pp. 181-191.

De polemieek tegen Lukács vanuit 'orthodox' communistisch standpunt wordt vooral door Ladislaus Rudas gevoerd: 'Orthodoxer Marxismus?' en 'Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács'. In: *Arbeiter-Literatur*, 1924. Herdrukt in *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*. T.a.p., pp. 67-89 en 113-162; voorts A. Debórin, 'Lukács und seine Kritik des Marxismus', eveneens in *Arbeiter-Literatur*. Herdrukt in *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*. T.a.p., pp. 90-112.

Vanuit kantiaans standpunt: Siegfried Marck, in deel 1 van zijn boek *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. 1929, pp. 119 e.v. Herdrukt in *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*. T.a.p., pp. 52-57. Idem, 'Die dialektische Soziologie des Marxismus' en het artikel: 'Dialektisches Denken in der Philosophie der Gegenwart', in *Logos* XV.

Vergelijk ook Herbert Marcuse, 'Zum Problem der Dialektik'. In: *Die Gesellschaft* 1930/I en 1931/II. Herdrukt in: Adorno, Horkheimer, Marcuse, *Kritische Theorie der Gesellschaft*, deel IV (roafdruk), pp. 243-261 en 263-282. Georg Lukács, *Lenin* (1924). In: Georg Lukács, *Werke*, deel 2. T.a.p., pp. 519-588; G. Lukács, *Karl August Wittfogel, die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft*, (recensie). In: Georg Lukács, *Werke*, deel 2. T.a.p., pp. 609-611. Oorspronkelijk in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (Grünberg-Archiv)*, XI, 1925, pp. 224-227.

[245] Het verschijnsel van de verdinglijking, dat in het boek van Lukács centraal staat, behandelen wij in hoofdstuk 5; de centrale dialectische categorie 'concrete totaliteit' in hoofdstuk 6.1. Het vraagstuk van het klassenbewustzijn wordt onderzocht in hoofdstuk 7, waar Lukács' theorie uitvoerig wordt besproken.

[246] Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., p. 172.

[247] T.a.p., p. 173.

[248] Het is typerend, dat Rudas zich in zijn kritiek tegen de 'matrimoniale eenheid' keert en deze vervangt door een wisselwerking die geheel overeenkomt met de feitelijke scheiding van de twee gebieden bij Lenin en zijn school. Vgl. Ladislaus Rudas, 'Orthodoxer Marxismus?' (1924). Herdrukt in *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*. T.a.p., p. 80.

[249] G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., p. 173.

[250] Lukács, t.a.p., p. 221.

[251] Lukács, t.a.p., p. 214.

[252] Rudas, t.a.p., pp. 77-78.

[253] G. Lukács, *August Wittfogel, die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft* (1922), t.a.p., p. 610.



**[254]** W.I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*. T.a.p., pp. 130, 131 en 150.

**[255]** Vgl. hoofdstuk 2.2.a. van dit boek.

**[256]** Vgl. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., p. 388.

## DEEL II WAAR EN ONWAAR BEWUSTZIJN

### De verdinglijking

#### 1. De zelfvervreemding van de mens

In hoofdstuk 2 wezen wij reeds op de centrale betekenis van de arbeidsdeling in het systeem van het historisch materialisme. Pas de scheiding van geestelijke en lichamelijke arbeid maakte het bestaan mogelijk van een bewustzijn, dat zich inbeeldt onafhankelijk te zijn van de materiële feiten. De ideologie, d.w.z. het onware bewustzijn vindt hierin haar oorsprong. Op dit vraagstuk van het onware bewustzijn zullen wij thans nader ingaan. We zullen gedetailleerd onderzoeken, hoe het probleem van een bepaalde wetenschap, de kennissociologie (Wissenssoziologie), tot stand komt; waarom de kapitalistische verhoudingen zich aan de waarnemer niet in hun werkelijke, maar in verholde vorm voordoen. Pas deze omstandigheid verklaart, dat er uiteenlopende wetenschappelijke opvattingen en verklaringen zijn van de maatschappelijke werkelijkheid in het kapitalisme, zijn economie, staat en culturele verschijnselen.

Alle vormen van arbeidsdeling tot dusver kunnen worden bestempeld als het resultaat van een natuurlijke ontwikkeling, d.w.z. dat zij onafhankelijk van de wil van de mensen zijn ontstaan, zonder dat zij door de mens bewust geregeld en beheerst werden. Deze natuurlijk gegroeide arbeidsdeling heeft tot gevolg, dat de bijzondere en gemeenschappelijke belangen van de leden van de maatschappij verschillen en de verdeling van de activiteiten niet vrijwillig vastgesteld wordt, maar door omstandigheden die ogenschijnlijk van de mens onafhankelijk zijn, bepaald wordt. Zo wordt de eigen daad van de mens voor hem tot een vreemde macht die tegenover hem staat, hem aan zich onderwerpt, in plaats van dat hij haar beheerst. **[257]**

De productieverhoudingen, d.w.z. de verhoudingen van de mensen in de voortbrenging van hun bestaansmiddelen, verschijnen als bovenmenselijke, natuurlijke verhoudingen, waarvan de mens afhankelijk is. Ieder lid van de maatschappij is gebonden aan een bepaalde exclusieve werkkring. In het kader van de totale maatschappelijke voortbrenging moet ieder mens een deelbewerking

verrichten, zonder een overzicht over de totale samenhang van de productie te hebben. In tegenstelling tot de communistische productiewijze, waarin het resultaat van de totale productie vooraf gepland is, is het uiteindelijk resultaat van de maatschappelijke voortbrenging als geheel in alle daaraan voorafgaande productiewijzen niet tevoren berekend en ook niet berekenbaar. De overeenstemming tussen behoeften en consumptie komt in het kapitalisme tot stand door de combinatie van individuele vraag en aanbod op de markt, die vraag en aanbod pas achteraf in evenwicht brengt. Gevolg hiervan is, dat dit evenwicht vaak in de weinig rationele vorm van de crisis tot stand komt. Het is duidelijk, dat de individuele producent in een dergelijke vorm van arbeidsdeling geen overzicht heeft over het totale proces en zijn functies daarin. Zo moet de economische crisis op hem de indruk maken van een soort natuurramp, en is zij voor hem niet het resultaat van menselijke handelingen, waaraan hij in eerste instantie geneigd is een zekere rationaliteit toe te schrijven. Deze rationaliteit moge weliswaar aanwezig zijn in de individuele activiteit, maar vormt niet de grondslag van de maatschappelijke processen. Zo is in alle maatschappijformaties tot dusver de eigen activiteit van de mens vreemd geworden voor hem, zij verschijnt hem als het werk van hogere machten, die hij in de loop der historische ontwikkeling andere namen geeft. (Methodisch gezien is er slechts een gering verschil tussen de aanbidding van natuurgoden en de zonnevlekkentheorie als verklaring voor de crisis.) Met Marx noemen wij dit verschijnsel de zelfvervreemding van de mens of de vervreemding van de arbeid.

Iedere menselijke arbeid is gebonden aan bepaalde arbeidsmiddelen, en dat de mens deze productiemiddelen zelf vervaardigt onderscheidt hem van het dier. Naarmate de arbeidsdeling tot hogere ontwikkeling komt, krijgen deze productiemiddelen meer en meer de schijn van economische zelfstandigheid. In primitieve productievormen is de productie zo sterk van natuurlijke voorwaarden afhankelijk, dat de mensen deze zich als goden voorstellen – de god van de aarde, het vuur, de vruchtbaarheid enz. Maar naarmate de techniek in de maatschappij tot ontwikkeling komt, worden de door de mensen zelf vervaardigde productiemiddelen voorwerpen, die de mensen schijnen te overheersen. De machine, eigenlijk een werktuig in handen van de mens, ontwikkelt in het kapitalisme haar eigen economische wetmatigheid. De arbeid van de mens die aan de machine tewerk is gesteld, wordt aangepast aan de eisen die de optimale benutting van de machine stelt. Als ontwikkelde vorm van de warenproductie scheidt de kapitalistische markteconomie

de producent van zijn product. Terwijl in alle vroegere productiewijzen de productie voor eigen verbruik domineerde, is deze thans volledig verdrongen door de warenproductie, d.w.z. door de productie voor een in eerste instantie onbekende kring van afnemers.

Zo vallen niet alleen producent en verbruiker uiteen, maar de eigenlijke producent, de arbeider, vervaardigt de waren niet voor eigen rekening, maar voor de eigenaar van de productiemiddelen, waaraan hij tewerk is gesteld. De arbeidsdeling heeft haar voorlopig hoogtepunt bereikt. Terwijl de horige in het feodalisme nog over een klein stuk grond beschikte met de benodigde gereedschappen als arbeidsmiddelen, waaraan hij een deel van zijn arbeidskracht kon besteden (het andere deel kwam zijn heer toe), is de moderne arbeider in het kapitalisme daarentegen volledig van de productiemiddelen gescheiden. Hij is gedwongen zijn arbeidskracht – zijn enige eigendom – te verkopen om haar te exploiteren aan de productiemiddelen van anderen. Zijn arbeidskracht, d.w.z. hijzelf wordt zo een *waar*. ‘De arbeid’, schrijft Marx, ‘produceert niet alleen waren; zij produceert zichzelf en de arbeider als waar, en dat meer naarmate zij waren in het algemeen produceert.’**[258]** Zoals de arbeidsmiddelen, is ook het product van zijn arbeid vreemd aan de producent; het voorwerp dat door zijn arbeid geproduceerd wordt, haar product, komt tegenover hem te staan als een vreemd wezen, als een ‘van de producent *onafhankelijke macht*’.**[259]** Het product van de arbeid, haar belichaming in een object, is de verwerkelijking van de arbeid. Zij is tegelijkertijd de vervreemding van de arbeidskracht van de arbeider, d.w.z. zijn ontwerkelijking. De toe-eigening van het arbeidsproduct, die niet door de arbeider maar door de kapitalist gebeurt, betekent zo een vervreemding van de arbeid. ‘De arbeider legt zijn leven in het object; maar nu behoort het niet meer hem toe, maar het object. Dus hoe groter deze activiteit, des te meer is de arbeider zonder object. Wat het product van zijn arbeid is, is hij niet. Hoe groter dus dit product, hoe minder hijzelf is. De *vervreemding* van de arbeider in zijn product betekent niet alleen, dat zijn arbeid een object, een *uiterlijk* bestaan wordt, maar dat zij *buiten hem* bestaat, onafhankelijk van hem, vreemd aan hem, en een zelfstandige macht tegenover hem wordt, dat het leven dat hij het object heeft verleend, zich vijandig en vreemd tegenover hem stelt’.**[260]**

Deze vervreemding van de arbeid manifesteert zich in verschillende vormen. Ten eerste is het product van zijn arbeid een object dat de arbeider vreemd is en hem overheerst. Niet hij beheerst de machine, maar het kapitaal, d.w.z. het economisch wezen van deze machine,

beheerst hem. Zo moet het kapitaal, deze maatschappelijke productieverhouding, hem verschijnen als een vreemde, als het ware natuurlijke macht. Voorts komt de vervreemding van de arbeid hierin tot uiting, dat de arbeid voor de arbeider geen natuurlijke behoefte is, waaraan hij zichzelf vrijwillig onderwerpt, maar slechts een middel om zijn levensbehoeften te bevredigen. ‘Zijn arbeid is dus niet vrijwillig, maar gedwongen, *dwangarbeid*; (...) dat zij hem vreemd is, blijkt duidelijk hieruit, dat zodra er geen fysieke of andere dwang bestaat, de arbeid wordt gemeden als de pest.’**[261]** ‘Tenslotte verschijnt de uiterlijkheid van de arbeid voor de arbeider hierin, dat zij niet van hem, maar van een ander is, niet hem toebehoort, dat hij in de arbeid niet zichzelf, maar een ander toebehoort. (...) Zij is het verloren gaan van zichzelf.’**[262]**

Daar de productie uitdrukking van het maatschappelijk leven van de mensen is en het product bijgevolg de objectivering van dit maatschappelijk bestaan, brengt de vervreemding van de arbeid met zich mee, dat de mens ook van de mens vervreemdt. Het maatschappelijk leven wordt voor de mens louter een middel tot zelfbehoud. De mens beeldt zich in alleen te kunnen leven, zonder zich direct als een deel van de menselijke samenleving te ervaren. Zijn persoonlijk en het gemeenschappelijk lot vallen uiteen. In deze vervreemding van de mens van zijn arbeid en van de mensen ligt de wortel van het individualisme. Dit meent, dat de maatschappij als het ware achteraf is ontstaan door de vrijwillige aaneensluiting van de individuen, zonder dat het begrijpt dat deze individuen zonder de maatschappij niet kunnen leven, dus a priori door haar zijn bepaald. Deze situatie versterkt zich in de loop van de ontwikkeling van de kapitalistische economie door de toenemende specialisatie binnen het productieproces. Hoe specialistischer de deelfunctie van het individu is, des te minder inzicht in de totale samenhang heeft het, en des te vreemder wordt zijn arbeid voor hem. Hieraan beantwoordt de ongekende specialisatie der wetenschappen, die gepaard gaat met het verloren gaan van de kennis der totaliteit.**[263]**

Zoals het kapitalisme alle maatschappelijke tegenspraken op de spits drijft en ze zo voor het eerst zichtbaar en herkenbaar maakt, zo wordt ook het verschijnsel van de zelfvervreemding nu voor het eerst duidelijk zichtbaar. ‘In vroegere maatschappijvormen (...) gaat de heerschappij van de productievoorwaarden over de producenten schuil achter de verhoudingen van heerschappij en knechtschap, die de directe bewegende krachten van het productieproces lijken te zijn en zich als

zodanig manifesteren.’[264] In werkelijkheid heersen zowel in de antieke als in de feodale economie de productievoorwaarden over de producenten. Maar daar betreft het vooral natuurlijke productiefactoren, zoals de klimatologische omstandigheden die de oogst bepalen. De toenemende beheersing van de natuurlijke productiekrachten en het terugdringen van de directe afhankelijkheid daarvan ten gunste van een steeds grotere afhankelijkheid van de maatschappelijke productievoorwaarden maakte de kennis van de vervreemding in het kapitalisme mogelijk.

De zelfvervreemding treft alle klassen van de burgerlijke maatschappij, zij het op verschillende wijze. Zowel arbeider als kapitalist zijn onderworpen aan de accumulatie van het kapitaal. ‘De bezittende klasse en de klasse van het proletariaat vertonen dezelfde menselijke zelfvervreemding. Maar de eerste klasse vaart wel bij deze zelfvervreemding en voelt zich erdoor bevestigd, wetend dat de vervreemding haar *eigen macht* is, en bezit daarin de *schijn* van een menselijk bestaan; de tweede voelt zich in de vervreemding vernietigd, ziet daarin haar onmacht en de werkelijkheid van een onmenselijk bestaan.’[265] En juist dit ‘onmenselijk bestaan’ van het proletariaat in de zelfvervreemding is een element van haar opheffing, een stap naar de zelfverwerkelijking van de mens door de revolutionaire actie van het proletariaat. Maar het is nog een lange weg naar de verwezenlijking van die actie; een van de essentiële voorwaarden is het ware bewustzijn, de kennis van deze productieverhoudingen. Deze verhoudingen en de bewustzijnsvormen die daaraan beantwoorden, moeten daarom nader onderzocht worden. De menselijke zelfvervreemding in het kapitalisme vindt haar duidelijkste uitdrukking in het warenfetisjisme.

## 2. Het fetisjkarakter van de waar

De kapitalistische economie wordt in de eerste plaats gekenmerkt, doordat zij een wareneconomie is, gebaseerd op de ruil van goederen, die hoewel individueel toegeëigend – maatschappelijk en voor de maatschappij zijn geproduceerd. Zo verschijnt de maatschappelijke rijkdom in het kapitalisme als een onmetelijke opeenhoping van waren.[266] Dit feit maakt de waar tot het grondfenomeen van de kapitalistische economie en daarmee ook van haar ideologische bovenbouw. Het is dus geen toeval, dat Marx *Het Kapitaal*, deze kritiek van de burgerlijke economie, begint met de analyse van de waar.[267]

Terwijl in alle vroegere productiewijzen de geproduceerde goederen overwegend dienden voor direct verbruik, nemen zij in het kapitalisme de warentvorm aan en ontwikkelen daarmee een eigen wetmatigheid, die hun gebruikswaardekarakter laat terugtreden achter de economische ruilwaarde. In iedere economie met productie voor direct verbruik zal de diversiteit, de kwaliteit van het product de doorslag geven. In de maatschappelijke productie van het kapitalisme wordt zij verdrongen door het kwantitatieve aspect.

Daar de gebruikswaarden zonder uitzondering in de vorm van waren verschijnen, schijnt de warentvorm noodzakelijk met hen verbonden. De waar lijkt daarmee een bestanddeel van iedere economische structuur. Het kapitalisme produceert niet in de eerste plaats gebruiksvoorwerpen, maar primair waren, die tegelijkertijd de eigenschap hebben dat zij behoeften bevredigen. Niet de bevrediging van behoeften, maar de rationele realisatie van de waarde van de waar is het uitgangspunt van de productie. Alleen zo is te verklaren, dat er situaties optreden waarin ondanks het feit dat behoeften niet bevredigd worden, goederen vernietigd worden, omdat hun waarde niet kan worden gerealiseerd.

Dat de waren maatschappelijk ruilwaarde hebben, berust hierop dat zij als producten van abstracte menselijke arbeid gelijksoortig zijn; deze abstracte arbeid drukt zich uit in de waardegrootte van de arbeidsproducten. De onderlinge verhoudingen van de producenten die zich in de productie hebben geobjectiveerd, verschijnen zo als maatschappelijke verhoudingen tussen de arbeidsproducten, de waren. De productieverhoudingen, d.i. de verhoudingen van heerschappij en knechtschap tussen de mensen, die weer hun uitdrukking in de ruilverhoudingen vinden, verschijnen nu als verhoudingen tussen waren die hun eigen wetmatigheid bezitten. Dit gaat zover, dat het menselijk arbeidsvermogen zelf onmiddellijk als waar verkocht wordt. (De bepalingen in de overeenkomst tot het verrichten van diensten en de aanneming van werk komen in de burgerlijke wetboeken geheel overeen met de bepalingen t.a.v. koop en verkoop van zaken. Het moderne arbeidsrecht is gebaseerd op de erkenning van het feit, dat het – ondanks de formele gelijkheid van de contractanten, zoals bij een koopovereenkomst – in werkelijkheid gaat om een afhankelijkheid van de tewerkgestelde van de werkgever.) De prijs van het arbeidsvermogen hangt, zoals die van elke andere waar, van vraag en aanbod af. Reeds het feit dat men van een ‘arbeidsmarkt’ spreekt, geeft aan dat de arbeid vreemd is aan de mens, dat de arbeidskracht een ding geworden is. Zo verschijnt ‘de maatschappelijke verhouding van de producenten tot hun



totale arbeid als een buiten hen bestaande maatschappelijke verhouding tussen voorwerpen (...) Het is slechts de bepaalde maatschappelijke verhouding van de mensen zelf, die voor hen de fantasmagorische vorm van een verhouding tussen dingen aanneemt. (...) Dit noem ik het fetisjisme, dat de arbeidsproducten aankleeft zodra zij als waren worden geproduceerd, en dat derhalve onverbreekelijk met de warenproductie is 'verbonden.'**[268]**

Omdat de productie van gebruiksvoorwerpen 'geïsoleerd, als particuliere arbeid, plaatsvindt maar anderzijds ook met het oog op maatschappelijk verbruik, manifesteert het maatschappelijke karakter van de arbeid zich pas in de ruil van de arbeidsproducten. Dit drukt zich uit in het fetisjiekarakter van de waar, dat de maatschappelijke verhoudingen tussen personen het aanzien geeft van verhoudingen tussen zaken. Met als gevolg dat voor de producenten 'de maatschappelijke betrekkingen tussen hun particuliere arbeid verschijnen zoals ze werkelijk zijn, d.w.z. niet als verhoudingen tussen de personen in hun arbeid zelf, niet onmiddellijk maatschappelijk van aard, maar juist als zakelijke verhoudingen tussen personen en maatschappelijke verhoudingen tussen zaken'.**[269]** Evenzo 'verschijnen de productiekrachten als geheel onafhankelijk van en onttrokken aan de individuen, als een eigen wereld naast de individuen. De reden hiervoor ligt hierin, dat de individuen – wier krachten zij zijn – geatomiseerd zijn en tot elkaar in tegenstelling staan, terwijl aan de andere kant deze krachten slechts werkelijke krachten zijn in het verkeer en de samenhang van deze individuen. Dus aan de ene kant hebben we een totaliteit van productiekrachten, die als het ware een objectieve vorm aangenomen hebben en voor de individuen zelf niet langer de krachten van de individuen zijn, maar die van de particuliere eigendom, en dus van de individuen slechts in zoverre zij particuliere eigenaars zijn.'**[270]** Daaruit vloeit de noodzakelijke wederzijdse erkenning van de individuen als particuliere eigenaars en rechtssubjecten voort.**[271]** De arbeider fungeert als eigenaar van de waar arbeidskracht en met de verkoop hiervan verkoopt hij zichzelf als ding. Het vervreemdingsproces van de arbeid is dus tweeledig: ten eerste uit het zich in de scheiding en verzelfstandiging van de menselijke vermogens en arbeidsproducten t.o.v. hun producenten; het gevolg daarvan is dat de mensen overheerst worden door de objectieve vorm van hun eigen arbeid.

De warenfetisjistische schijn van de maatschappelijke verhoudingen bestaat slechts in het kapitalisme, de ontwikkelde wareneconomie. In

het feodalisme is de persoonlijke afhankelijkheid de grondslag van de maatschappelijke verhoudingen. Maar juist daarom 'hoeven de arbeid en de producten niet een fantastische vorm aan te nemen, die van hun werkelijkheid afwijkt. Zij nemen de vorm aan van diensten en betalingen in natura in het maatschappelijk verkeer (...) Hoe men ook moge oordelen over de rollen, die de mensen hier tegenover elkaar bekleden, de maatschappelijke verhoudingen van de personen in hun arbeid doen zich in ieder geval als hun eigen persoonlijke verhoudingen voor en zijn niet vermomd als maatschappelijke verhoudingen van zaken, van arbeidsproducten.'**[272]** Dit laatste geldt ook voor 'een vereniging van vrije mensen die met gemeenschappelijke productiemiddelen werken en hun vele individuele arbeidskrachten zelfbewust als een maatschappelijk arbeidsvermogen aanwenden'.**[273]** Alleen in de warenproductie is deze schijn algemeen. Omdat de economie 'in laatste instantie' het gehele maatschappelijke leven bepaalt, is deze fetisjistische schijn een centraal verschijnsel in de gehele structuur van de burgerlijke maatschappij en haar bewustzijn. In zijn algemene vorm is dit verschijnsel de verdinglijking.

### 3. De verdinglijking

#### a. de verdinglijking als algemeen verschijnsel van de economische basis

Engels schrijft in zijn recensie van Marx' *Zur Kritik der politischen Oekonomie* in het Londense tijdschrift 'Das Volk' (1859): 'De economie heeft geen dingen tot object, maar verhoudingen tussen personen en in laatste instantie, tussen klassen; deze verhoudingen zijn echter steeds aan dingen gebonden en verschijnen als dingen.'**[274]** En deze dinglijke schijn is niet slechts eigen aan de economie, maar manifesteert zich in de gehele structuur van de burgerlijke maatschappij en haar bewustzijn.**[275]**

Voor de vervaardiging van een waar is – zoals reeds gezegd – niet in de eerste plaats haar kwaliteit bepalend, maar de mogelijkheid haar waarde te realiseren; de betekenis van de waar ligt vooral in haar ruilwaarde, niet in haar gebruikswaarde. (Dit sluit niet uit, dat de waar om geruild te kunnen worden ook een gebruikswaarde moet hebben.) De calculatie gaat vooraf aan de productie van de waar en begeleidt haar op haar omzwerfing door de wereld van het economisch leven. Calculatie, rationaliteit: dat zijn de beginselen van de kapitalistische

economie. Ook de arbeider is, als waar arbeidskracht, voorwerp van calculatie, evenals de materiële productiemiddelen. Zijn arbeidsprestatie wordt evenals die van de machine berekend. Het arbeidsproces zelf wordt rationeel gemechaniseerd, psychologisch in zijn afzonderlijke fasen ontleed en gecalculeerd (in het Taylor-systeem). De gerationaliseerde arbeid in de moderne fabriek verschilt van de ambachtelijke voortbrenging door de ontleding van de arbeid in afzonderlijke handelingen, deelprocessen, die op het beoogde doel afgestemd zijn en in hoge mate onafhankelijk van elkaar zijn. De arbeidsdeling is zover voortgeschreden, dat het product van het deelproces zelf al een waar wordt, nog voordat zij de vorm van het eindproduct, de eigenlijke gebruikswaarde heeft bereikt. De kwalitatief bepaalde eenheid van het product wordt vervangen door de eenheid van de calculatie, de samenvoeging van zo goed als onafhankelijke deelsystemen.[276] De kwantitatieve toename van de arbeidsdeling, die reeds in het ambachtelijk arbeidsproces bestaat, leidt tot een kwalitatieve verandering van de arbeidsdeling in één fabriek en tussen de afzonderlijke fabrieken, waardoor de band tussen de afzonderlijke deeloperties toevallig lijkt. De ambachtsman vervaardigt een geheel of ziet dit althans onder zijn ogen ontstaan (dit laatste indien bij hem sprake is van arbeidsdeling – maar deze is dan organisch, d.w.z. berust op de eigen arbeidservaring en de verschillende werkzaamheden blijven steeds met elkaar verbonden). De specialisatie van de afzonderlijke arbeid doet de arbeider het zicht op de totaliteit van de vervaardiging van het eindproduct verliezen. Net zo min als de arbeider de productie van het voorwerp in haar geheel kan overzien – zeker niet indien het eindproduct niet wordt vervaardigd in de fabriek waar hij werkt – zomin overziet de ondernemer het geheel van het economisch proces. De arbeider staat tegenover de totaliteit van een arbeidsproces, waarvan hij niet weet waarop het berust noch wat de gevolgen ervan zijn, en waaraan hij zich moet aanpassen en onderwerpen. Hij moet zich voegen naar het ritme van de lopende band, die onafhankelijk van zijn wil voortgaat en zijn handelingen dicteert. Zo staat echter ook de individuele ondernemer tegenover de wetmatigheid van het economisch leven, die hij niet overziet en, omdat zij de uitdrukking is van de vervreemding van de arbeid, voor hem noodzakelijk het karakter van een natuurlijke, van de mens onafhankelijke wetmatigheid aanneemt.

De indruk dat men tegenover een van de mens onafhankelijk proces staat, wordt nog versterkt doordat de arbeid steeds contemplatiever wordt. Het werk van de arbeider in het moderne gerationaliseerde

bedrijf bestaat steeds meer uit controle en regeling van de machine. Het is niet meer de werkende mens, maar de machine die als de eigenlijke agens van het arbeidsproces verschijnt. De arbeider wordt als gemechaniseerd deel ingelijfd in een arbeidsproces, dat reeds vóór hem en zonder zijn toedoen bestond. Het bijzondere karakter, de kwaliteit van zijn arbeid, wordt steeds minder essentieel, wordt genivelleerd: de arbeid wordt steeds meer abstracte arbeid, die nog slechts kwantitatief meetbaar is. **[277]** (Dit komt in de moderne industrie ook tot uiting in de toename van het aantal ‘geofende’ t.o.v. de ‘geschoolde’ arbeiders met een volledige vakopleiding.) ‘Doordat de mens ondergeschikt wordt gemaakt aan de machine’, zegt Marx, ontstaat de situatie, ‘dat de mensen vergeleken bij de arbeid in het niet vallen, dat de slinger van het uurwerk de exacte maat is geworden voor het verschil in prestatie tussen twee arbeiders, zoals zij de snelheid van twee locomotieven meet. Men moet dus niet meer zeggen: een (arbeids-)uur van een mens is gelijk aan een arbeidsuur van een ander mens, maar: in een uur is een mens evenveel waard als een ander. De tijd is alles, de mens niets meer, hij is hoogstens een belichaming van de tijd. Het gaat niet meer om de kwaliteit. De kwantiteit beslist over alles; uur tegen uur; dag tegen dag.’ **[278]** De arbeider bedient zich niet van de machine als een middel om zijn werk te verlichten, maar de machine stelt zich tegenover hem ‘als kapitaal, als dode arbeid, die de levende arbeidskracht overheerst en uitzuigt’. **[279]** ‘In de fabriek worden de arbeiders als een levend aanhangsel ingelijfd in een dood mechanisme, dat onafhankelijk van hen bestaat.’ **[280]**

De ‘dode’ arbeid, het kapitaal, overheerst niet alleen de arbeider, maar ook de kapitalist zelf. Weliswaar kan hij het arbeidsproces in zijn fabriek regelen, meerdere ondernemingen tot kartels en trusts fusioneren, maar tegenover het economisch proces als geheel staat hij even machteloos als de individuele arbeider tegenover het arbeidsproces in zijn fabriek. De kapitalist laat de economie bestuderen, de conjunctuurcycli onderzoeken om zich eraan aan te passen. Maar juist dit onderzoek bewijst, dat de maatschappelijke verhoudingen, die daarin hun uitdrukking vinden, hem vreemd blijven en door hem niet worden beheerst. De waar, de materiële vorm van de arbeid, het product, verschijnt als de eigenlijk bewegende factor. Het kapitaal, de maatschappelijke uitbuitingsverhouding tussen arbeider en kapitalist, verschijnt als ding, als geproduceerde productiemiddelen. **[281]** Dit kapitaal lijkt direct meerwaarde te scheppen in de vorm van interest. ‘Sedert hoelang is de fysiocratische illusie verdwenen, dat de grondrente

uit de grond en niet uit de maatschappij ontspruit?', vraagt Marx. [282] De overeenkomstige illusie in het kapitalisme is het fetisjisme, dat het kapitaal aankleeft. In het rentedragend kapitaal 'verschijnt het kapitaal als mysterieuze en zelfscheppende bron van de interest, van zijn eigen vermeerdering. Het *ding* (geld, waar, waarde) is als zodanig reeds kapitaal, en het kapitaal verschijnt als louter ding; het resultaat van het gehele reproductieproces verschijnt als een eigenschap die een ding uit zichzelf toekomt. (...) In het rentedragend kapitaal vindt deze automatische fetisj dus zijn zuiverste uitdrukking: de spontaan waarde voortbrengende waarde, geld brakend geld (...) De maatschappelijke verhouding vindt haar voltooiing in de verhouding van een ding, geld, tot zichzelf (...) Zo krijgt het geld de eigenschap om geld te scheppen, interest af te werpen precies zoals het de eigenschap van een perenboom is om peren te dragen (...) Terwijl de interest slechts een deel van de winst, d.w.z. van de meerwaarde is, die de actieve kapitalist de arbeider afperst, zien we nu het tegendeel: de interest verschijnt als de eigenlijke vrucht van het kapitaal, als het oorspronkelijke, en de winst, ondernemerswinst geworden, louter als een bijkomstig toegevoegd ingrediënt van het reproductieproces. Ziehier het kapitaal in zijn fetisjvorm en het kapitaalfetisjisme in hun meest uitgesproken vorm.' [283] Het circulatieproces verschijnt aldus als het eigenlijke gebied van de economie. [284] Dit verschijnsel doet zich overigens ook voor in het recht, dat wezenlijk een recht is m.b.t. de warencirculatie (burgerlijk recht, handelsrecht, waarbij pas sinds kort in het moderne arbeids- en economisch recht wetten betreffende de productie komen).

#### b. de verdinglijking in de bovenbouw

Het verschijnsel van de verdinglijking doordringt het gehele maatschappelijke leven in het kapitalisme. Op alle gebieden vindt de breuk plaats met de oude, organisch gegroeide vormen, waarvoor rationele, calculeerbare verhoudingen in de plaats komen. Max Weber wijst op de verwantschap van de moderne staat met de industriële onderneming: 'De moderne staat is sociologisch gezien evenzeer een "onderneming" als een fabriek: dat is juist wat hem historisch onderscheidt (...) De moderne kapitalistische onderneming berust innerlijk geheel op de *calculatie*. Om te bestaan heeft zij een rechtspraak en een staatsbestuur nodig, waarvan het functioneren althans in principe aan de hand van vaste algemene regels *rationeel berekend* kan worden, precies zoals men de te verwachten prestatie van een *machine* berekent.' [285] Hierboven wezen wij reeds op de

samenhang tussen formele rechtsgelijkheid en het begrip 'rechtssubject' enerzijds en de ware vorm anderzijds.

De algemeenheid van de rechtsvorm in het kapitalisme, de vervanging en verdringing van alle organische, traditionele verhoudingen door rationele, juridisch geregelde verhoudingen is een uitdrukking van de verdinglijking. Dit verschijnsel doet zich overal voor, te beginnen met de vervanging van de patriarchale verhouding tussen meester en gezel door de uiterst rationele, juridische verhouding tussen ondernemer en arbeider in de fabriek tot aan het afnemen van de religieuze bindingen in het maatschappelijke leven (onderwijs, huwelijk enz.) die door juridische verhoudingen vervangen worden. De ontbinding van de traditionele gemeenschappen (standenorganisaties) stelt de afzonderlijke individuen naast elkaar als onafhankelijke particuliere personen, wier maatschappelijke band zich wezenlijk in juridische vormen voltrekt. Dat de maatschappelijke verhoudingen in het kapitalisme algemeen de vorm aannemen van rechtsbetrekkingen, is een uitdrukking van de verdinglijking.

De verdinglijking creëert voorts bepaalde vormen van het maatschappelijk bewustzijn. Doordat de maatschappelijke wetten de vorm aannemen van van het handelen van de mensen onafhankelijke natuurwetten, krijgen het denken en de wetenschap een contemplatief karakter. De opvatting dat het economisch en algemeen sociaal-historisch proces onafhankelijk van het handelen van de mensen verloopt en zich aan menselijke invloed onttrekt, is de voorwaarde, dat het berekend en voorspeld kan worden. De verhoudingen worden bestudeerd en onderzocht als verschijnselen die gehoorzamen aan bovenhistorische wetten en de mens kan deze kennis vervolgens toepassen en de wetten ten eigen bate aanwenden. Aan de menselijke activiteit die deze wetten verandert, wordt in deze opvatting geen plaats toegekend. De natuurwetenschap wordt zo tot het prototype van een exacte wetenschap die, gescheiden van haar object, de beweging daarvan beschouwt en conclusies tracht te trekken op grond van een geïsoleerde empirische verzameling feiten.

Maar belangrijker nog is het verloren gaan van het gezichtspunt van de totaliteit. De maatschappelijke arbeidsdeling roept niet alleen in de economie, maar in het gehele maatschappelijke leven en denken een reeks deelgebieden in het leven, die hun eigen, van de andere gebieden onafhankelijke wetmatigheid ontwikkelen. De specialisatie heeft tot gevolg, dat ieder deelgebied zich volgens de logica van zijn specifiek

object ontwikkelt. Het geheel van de wetenschappen blijkt niet de totale uitdrukking van de maatschappelijke verhoudingen in hun bijzondere vormen; integendeel, de afzonderlijke kennisgebieden verzelfstandigen steeds meer. Over het recht schrijft Engels: 'Zodra de noodzaak ontstaat van de nieuwe arbeidsdeling die beroepsjuristen in het leven roept, wordt daarmee weer een nieuw, zelfstandig gebied ontsloten, dat weliswaar in het algemeen van productie en handel afhankelijk is, maar tevens het vermogen bezit om op zijn eigen wijze op deze gebieden in te werken (...) Op deze wijze gaat de waarheidsgetrouwheid van de afspiegeling van de economische verhoudingen steeds meer verloren.'**[286]**

Wat hier t.a.v. de jurisprudentie gezegd werd, is op de gehele wetenschap van toepassing. Het verloren gaan van de levende betrekking tot het geheel heeft nu tot gevolg, dat elk afzonderlijk kennisgebied de tendens heeft zelf een systeem te worden, zijn eigen probleemstelling uit te breiden en te veralgemenen. Dit leidt ertoe, dat men vanuit het standpunt van de afzonderlijke wetenschap met haar eigen specifieke methode andere gebieden tracht te omvatten en zo de eenheid van de kennis tot stand tracht te brengen door het eigen gebied uit te breiden. Vandaar pogingen als die van Stammler, die met behulp van de specifiek juridische methode de sociale processen tracht te begrijpen,**[287]** of de poging om een psychoanalytische staatstheorie te ontwerpen. Een ander gevolg van de breuk van de afzonderlijke wetenschappen met de totaliteit is, dat zij hun eigen vooronderstellingen niet meer kunnen begrijpen, dat deze transcendent aan hen zijn en tenslotte dat hun concreet werkelijkheidssubstraat voor hen zowel methodologisch als principieel onbegrijpelijk wordt.**[288]** Marx constateert dit voor de economie, als hij stelt, dat 'de gebruikswaarde als zodanig buiten het onderzoeksveld van de politieke economie valt'.**[289]** Hetzelfde verschijnsel manifesteert zich duidelijk in de jurisprudentie. Voor de heersende positivistische theorie is niet alleen 'rechtvaardigheid' een metajuridisch begrip, maar is ook de samenhang tussen de afzonderlijke wetten puur formeel, hetgeen bijzonder duidelijk bij Kelsen tot uitdrukking komt. 'De inhoud van de rechtsinstellingen is echter nooit van juridische, maar altijd van politieke, economische aard.'**[290]** De inhoud van het recht wordt dus niet begrepen door de rechtswetenschap. Het substraat van de afzonderlijke wetenschappen wordt echter ook door de filosofie niet begrepen, omdat zij de uitkomsten en de methoden van de afzonderlijke wetenschappen als gegeven en noodzakelijk aanvaardt en zich slechts



tot taak stelt, 'de geldigheid van de aldus gevormde begrippen aan te tonen en te rechtvaardigen', i.p.v. 'de beperkingen van dit in geïsoleerde kennisgebieden verstrikt geraakt formalisme te doorbreken door een radicaal anders gerichte probleemstelling, door zich te richten op de concrete en materiële totaliteit van wat gekend kan en moet worden. De filosofie neemt zo t.o.v. de afzonderlijke wetenschappen precies dezelfde positie in als deze t.o.v. de empirische werkelijkheid.'**[291]**

Positivismen en empirisme kenmerken het verdinglijkte denken. De uit hun totale samenhang gerukte 'feiten' zijn voor dit denken het eigenlijke object van de kennis. Daarom is een dergelijk denken wezenlijk analytisch: het ontleedt de bonte verscheidenheid van de concrete totaliteit en verzelfstandigt de afzonderlijke delen. Het geheel wordt nu opgevat als de som van de afzonderlijke delen. Daarbij gaat zowel de onderlinge samenhang van de afzonderlijke delen als de verhouding van de delen tot het geheel verloren; de totaliteit is geen eenheid meer, maar nog slechts de som van de afzonderlijke kennisgebieden. Pogingen om deze afzonderlijke gebieden te synthetiseren vinden hun uitdrukking in de 'filosofische encyclopedie' à la Wundt. Deze verbrokkeling tast overigens niet alleen de samenhang tussen de wetenschappen aan, maar ook de interne samenhang van de afzonderlijke wetenschappen zelf, die steeds meer in geïsoleerde deelgebieden uiteenvallen.**[292]** Uiterlijk manifesteert deze specialisatie, die in alle wetenschappen optreedt en ten koste gaat van het zicht op het totaal, zich in de toename van het aantal handwoordenboeken en lexica van de afzonderlijke wetenschappen ten koste van systematische uiteenzettingen.

Het verloren gaan van de totaliteit van de kennis betekent echter, dat de werkelijkheid niet adequaat, niet in haar werkelijke beweging kan worden begrepen. De afzonderlijke momenten van het maatschappelijk leven nemen zo de vorm aan van geïsoleerde feiten, van onafhankelijke dingen, die pas door de reflexie in een samenhang worden gebracht. Zij verschijnen zo als bovenhistorische entiteiten, en worden in een verstarde vorm opgevat in plaats van in hun ononderbroken beweging te worden begrepen. En evenzo verliezen zij hun plaats in de maatschappelijke totaliteit en worden als geïsoleerde feiten opgevat, in hun voorwerpelijke vorm, niet als vloeiende verhoudingen – hegeliïans uitgedrukt: als substantie, niet als subject. Daarentegen eist Marx, dat het object, de werkelijkheid, niet in de vorm van het object of van de aanschouwing wordt opgevat, maar als menselijke, zintuiglijke activiteit en door de praktisch-kritische activiteit moet worden gerevolutioneerd.**[293]** Een dergelijke opvatting is slechts mogelijk,

indien men de categorie ‘concrete totaliteit’ hanteert. Maar juist in de afwezigheid van deze beschouwingwijze ligt het wezen van de verdinglijkte structuur van het denken. Uit een dergelijke structuur vloeit daarom een onwaar bewustzijn voort, de ideologie.

- 
- [257] K. Marx / F. Engels, *De Duitse Ideologie*. T.a.p., p. 35.
- [258] K. Marx, *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte*. T.a.p., p. 151.
- [259] T.a.p.
- [260] T.a.p., p. 152.
- [261] T.a.p., p. 155.
- [262] T.a.p.
- [263] Vgl. hiervoor paragraaf 3 van dit hoofdstuk.
- [264] K. Marx, *Das Kapital*. Dl. III, MEW 25. Berlijn (DDR) 1972, p. 839.
- [265] K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. MEW 2, t.a.p., p. 37.
- [266] K. Marx, *Das Kapital*. Dl. I. MEW 23, t.a.p., p. 49; Ned. vert., t.a.p., p. 1.
- [267] Hier blijkt bijzonder duidelijk, dat *Het Kapitaal* niet uitsluitend als een economisch systeem moet worden beschouwd, maar vooral als kritiek van de maatschappelijke vormen van het kapitalisme en het bewustzijn van deze vormen.
- [268] K. Marx, *Das Kapital*. Dl. I. MEW 23, t.a.p., p. 86; Ned. vert., t.a.p., p. 31.
- [269] K. Marx, t.a.p., p. 87; Ned. vert., t.a.p., p. 31.
- [270] K. Marx / F. Engels, *De Duitse Ideologie*. T.a.p., p. 83.
- [271] Vgl. hiervoor hoofdstuk 2.3.b van dit boek.
- [272] K. Marx, *Das Kapital*. Dl. I. MEW 23, t.a.p., pp. 91-92; Ned. vert., t.a.p., p. 35.
- [273] T.a.p., pp. 92-93; Ned. vert., t.a.p., p. 36.
- [274] F. Engels, K. Marx’ *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. MEW 13, t.a.p., p. 476.
- [275] Gegeven het methodologische karakter van dit werk willen wij het fenomeen van de verdinglijking slechts belichten, verklaren en plaatsen binnen het systeem van het historisch-materialisme; een materiële analyse van het kapitalisme onder het aspect van de verdinglijking valt buiten dit bestek. De hier volgende uiteenzetting steunt vooral op het voortreffelijke opstel van Georg Lukács, *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*. In: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., pp. 257-397.
- [276] G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., pp. 262-263.
- [277] K. Marx, *Das Kapital*. Dl. I. MEW 23, t.a.p., p. 442; Ned. vert., p. 315.
- [278] K. Marx, *Das Elend der Philosophie*. MEW 4. Berlijn (DDR) 1972, p. 85; geciteerd bij Lukács, t.a.p., p. 264.
- [279] K. Marx, *Das Kapital*. Dl. I. MEW 23, t.a.p., p. 446; Ned. vert., t.a.p., p. 318.
- [280] T.a.p., p. 445; Ned. vert., t.a.p., p. 318.
- [281] Vgl. bijv. Böhm-Bawerk, *Kapital und Kapitalzins* II/1, pp. 54-55: ‘Kapitaal in het algemeen noemen wij het totaal van producten die fungeren als middel om goederen te verwerven ... Sociaal kapitaal noemen wij het totaal van producten die

fungeren als middel om sociaaleconomische goederen te verwerven; ... kortom een totaal van tussenproducten.'

**[282]** K. Marx, *Das Kapital*. Dl. I. MEW 23, t.a.p., p. 97; Ned. vert., t.a.p., p. 40.

**[283]** K. Marx, *Das Kapital*. Dl. III. MEW 25, t.a.p., p. 405.

**[284]** Vgl. hiervoor N. Boecharin, *Die politische Oekonomie des Rentners*, pp. 37 e.v.; Boecharin kritiseert hier dat Böhm-Bawerk de consumptie tot uitgangspunt neemt.

**[285]** Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*. In: Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen 1958, tweede vermeerderde druk pp. 309-310; geciteerd bij G. Lukács, *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*. T.a.p., p. 270. Voor het verband tussen Marx' analyse van de zelfvervreemding en verdinglijking en het probleem van de rationaliteit bij Max Weber, zie: Karl Löwith, *Max Weber und Karl Marx*. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 67/I.

**[286]** F. Engels, *Brief aan Conrad Schmidt van 27-10-1890*. MEW 37, p. 491; Ned. vert., TEU, t.a.p., p. 123

**[287]** R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. 1914, derde druk; vgl. daarvoor de kritiek van Max Weber, R. Stammiers 'Ueberwindung' der materialistischen Geschichtsauffassung. In: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1968, derde vermeerderde en verbeterde druk, pp. 291-383.

**[288]** G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., p. 280.

**[289]** K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. MEW 13, p. 16.

**[290]** Preuss, *Zur Methode der juristischen Begriffsbildung*. Schmollers Jahrbuch, 1900, p. 370; geciteerd bij G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., p. 284.

**[291]** G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., pp. 285-286.

**[292]** Om slechts een voorbeeld te noemen: in zijn recensie van het *Handboek der leer der openbare financiën* van Gerloff en Meisel wijst prof. Vogel (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 60, p. 396) er op, dat er sinds het verschijnen van Adolf Wagners systeem van de openbare financiën in zijn leer- en handboek van de politieke economie door geen enkele auteur nog een soortgelijke poging is ondernomen om de leer der openbare financiën systematisch uiteen te zetten.

**[293]** K. Marx, *Eerste Stelling over Feuerbach*. In: *De Duitse Ideologie*. T.a.p., p. 7.

# De ideologie

## 1. Begrip en betekenis van de ideologie

### a. het begrip ideologie

‘De ideologie is een proces, dat weliswaar door de zgn. denker bewust wordt voltrokken, maar met een onwaar bewustzijn.’<sup>[294]</sup> Zo omschrijft Friedrich Engels het uitgangspunt van het ideologieprobleem. Ideologie betekent in de eerste plaats een onwaar bewustzijn, dat niet overeenstemt met de werkelijkheid, deze niet adequaat vat en uitdrukt. De vraag die dan rijst is de volgende: wat is deze werkelijkheid eigenlijk, of nauwkeuriger: wat verstaat de materialistische geschiedenisopvatting onder ‘werkelijkheid’? Alvorens deze vraag te beantwoorden, moeten wij het marxistisch ideologiebegrip omschrijven als een ‘totaal’ ideologiebegrip. In zijn uiteenzetting van het ideologiebegrip onderscheidt Karl Mannheim<sup>[295]</sup> een partieel<sup>[\*]</sup> en een totaal ideologiebegrip, afhankelijk van de mate waarin de verdenking van ideologische bevangenheid van het denken sterker is. In beide gevallen verklaart men de ideeën van de tegenstander als onwaar; maar men tracht deze ideeën niet te doorgronden door zich direct, via de ‘verstehende’ methode te verdiepen in hetgeen beweerd wordt, maar langs de omweg van het begrijpen van de drager van deze ideeën; de zijnsituatie (Seinslage) van de drager wordt opgevat als de oorzaak van de onwaarheid van de betreffende voorstellingen. Het partiële ideologiebegrip onderzoekt slechts een deel van de voorstellingen van de tegenstander en ontmaskert de inhoud ervan als ideologie; de onderzoeker staat hierbij nog op dezelfde theoretische grondslag als zijn tegenstander, wiens ideeën hij psychologisch tracht te verklaren hoofdzakelijk met behulp van een belangenpsychologie. De onwaarheid van de opvattingen van de tegenstander wordt verklaard op grond van bepaalde belangen, die tot liegen of – bewust of onbewust – verhullen van een feitelijk bestaande toestand dwingen. Het totale ideologiebegrip daarentegen brengt de gehele wereldbeschouwing van de tegenstander met inbegrip van diens begrippenkader in het geding. Hier worden dus niet alleen de ideeëndrager en zijn positie in de maatschappij psychologisch ‘gefunctionaliseerd’, maar de gehele voorstellingswereld aan de zijnsituatie van de drager gerelateerd. Het totale ideologiebegrip tracht dus de objectieve structurele samenhangen bloot te leggen, waaraan standpunt en zienswijze van de tegenstander beantwoorden.<sup>[296]</sup>

Het historisch materialisme hanteert het totale ideologiebegrip. Het bewustzijn is het bewuste zijn en wordt bepaald door het maatschappelijk zijn. Een onwaar bewustzijn moet dus corresponderen met een bepaalde maatschappelijke situatie, een sociale positie (Standort), die ware kennis verhindert. Anderzijds zijn de betreffende voorstellingen niettemin 'juist', voor zover zij de adequate uitdrukking van deze sociale positie zijn. Daarmee verandert het ideologiebegrip van karakter: de objectieve onwaarheid van het bewustzijn drukt zich nu uit als particulariteit. Aan iedere sociale positie beantwoordt een eigen visie, een eigen ideologie. En omdat elke sociale positie in de burgerlijke maatschappij zonder nadere analyse particulier, partieel lijkt te zijn, moet ieder kennen en denken, dat aan een van deze posities beantwoordt, als ideologisch worden beschouwd. Zolang men de verschillende sociale posities niet nader analyseert, moeten de met hen corresponderende ideologieën als principieel gelijkwaardig worden beschouwd. Iedere particuliere zienswijze is in staat gebieden te belichten, die voor de andere zienswijzen verborgen bleven; de verschillende deelaspecten vullen elkaar aan.**[297]**

'De materialistische geschiedenisopvatting is geen rijtuig waarin men naar believen in of uit kan stappen en staat voor de dragers van revoluties niet plotseling stil', schrijft Max Weber;**[298]** Mannheim eist dan ook terecht, dat de methode van het historisch materialisme ook op het historisch materialisme zelf wordt toegepast.**[299]** Het historisch materialisme wordt nu zelf een ideologie, die beantwoordt aan een bijzondere maatschappelijke positie: de ideologie van het proletariaat. Volgens Mannheim leidt de algemene conceptie van het 'totale ideologiebegrip' tot het 'relationisme', d.w.z. een kennissociologie die zich bezighoudt met de 'zijnsgebondenheid van het denken'.**[300]** Elke historische en sociale positie verschijnt nu als particulier.**[301]**

Nu doet zich een moeilijkheid voor, wanneer men de afzonderlijke bewustzijnsstructuren op hun 'juistheid' wil onderzoeken en beoordelen. 'Onwaar en ideologisch' is volgens Mannheim 'een bewustzijn dat zich in zijn oriëntatie niet aan de nieuwe werkelijkheid heeft aangepast en deze daarom met overleefde categorieën in wezen maskeert', of als 'utopisch' bewustzijn het zijn voorbijgestreefd is.**[302]** De werkelijkheid wordt, zoals uit deze definitie reeds duidelijk is, als dynamische, historisch en maatschappelijk veranderlijke werkelijkheid opgevat. Praktisch leidt deze zeer algemene formule ertoe, dat aan een hele reeks particuliere standpunten een partiële waarheid wordt toegekend, die niet uitsluitend subjectief is. En zo komt Mannheim,

wanneer hij zijn theorie toepast op het vraagstuk van de verhouding van theorie en praktijk, ertoe aan alle behandelde stromingen (conservatisme, liberaal-democratische bourgeoisie, socialisme, fascisme) een zekere juistheid toe te kennen, zonder een van deze standpunten volledig te aanvaarden. ‘Wij kwamen tot de bevinding’, schrijft hij, ‘dat de uiteenlopende stromingen steeds slechts op bepaalde delen en gebieden van de historisch-politieke werkelijkheid een scherp zicht hadden’.**[303]** En juist aan de hand van het behandelde probleem kan, aldus Mannheim, het ‘wederzijds complementaire karakter van de sociaal en politiek gebonden partiële kennis’ bijzonder duidelijk worden aangetoond.

De conclusie waartoe Mannheim komt, toont reeds duidelijk aan, hoe ver hij van het historisch materialisme, waarvoor een dergelijke conclusie ondenkbaar is, af staat. De ogenschijnlijk zo consequente interpretatie, toepassing en uitwerking van het grondidee van het historisch materialisme door Mannheim is in werkelijkheid inconsequent. De fout van Mannheim bestaat vooral hierin, dat hij de verschillende sociale posities niet analyseert en ze als principieel gelijkwaardig beschouwt. Het historisch materialisme daarentegen onderzoekt, in hoeverre de verschillende posities in de maatschappij, de klassen, op grond van hun zijnsituatie tot een waar bewustzijn kunnen komen. En daarbij komt het tot het inzicht, dat het proletariaat zich wezenlijk van de andere klassen van de burgerlijke maatschappij onderscheidt, daar het zelf reeds een – negatieve – totaliteit is, a.h.w. een maatschappij buiten de burgerlijke maatschappij.**[304]** Daarom is het standpunt van het proletariaat niet meer particulier, zijn bewustzijn niet ideologisch. Het ideologisch karakter van het bewustzijn van de andere maatschappelijke klassen en lagen kan aangetoond worden door hun voorstellingen te relateren aan de werkelijkheid. In concreto is dit mogelijk, doordat het begrip werkelijkheid – dat niet wezenlijk van dat van Mannheim verschilt – met behulp van de dialectiek nauwkeuriger gedefinieerd wordt dan bij Mannheim. Wij moeten nu duidelijk maken wat de materialistische geschiedenis opvatting onder ‘werkelijkheid’ verstaat.

#### b. de concrete totaliteit als werkelijkheidscategorie

De werkelijkheid is beslist niet datgene wat het ‘gezonde mensenverstand’, die ‘metafysicus van de ergste soort’ (Engels) als uiterst werkelijk voorkomt: de zgn. feiten aan de oppervlakte van de

burgerlijke maatschappij, de dingen in hun isolering zoals zij in het kapitalisme verschijnen. Verschijningsvorm en wezen van de dingen vallen niet onmiddellijk samen. ‘De voltooide vorm’, schrijft Marx, ‘van de economische verhoudingen, zoals die aan de oppervlakte, in hun werkelijk bestaan – en dus ook in de voorstellingen, waarmee de dragers en actoren van deze verhoudingen zich een idee van hen trachten te vormen – verschijnt, is zeer verschillend van en in feite omgekeerd, tegengesteld aan hun innerlijke, wezenlijke, maar verholde kern en het begrip dat daaraan beantwoordt.’**[305]** De aan de oppervlakte verschijnende feiten zijn producten van de dinglijke schijn van de kapitalistische productiewijze. Om de werkelijkheid te kennen, moet men dus dit dinglijke omhulsel doorbreken en tot de innerlijke kern van deze verhoudingen doordringen, deze kern onderscheiden van haar oppervlaktebestaan en anderzijds aantonen dat deze verschijningsvormen noodzakelijke vormen zijn, waarin het wezen, de innerlijke kern, zich manifesteert. Het aantonen en verklaren van de verdinglijking maken het mogelijk de schijn te doorbreken en tot het wezen door te dringen. Het is dus noodzakelijk de categorieën, de methode te expliciteren, waarmee men de werkelijkheid in haar totaliteit kan begrijpen, zowel haar innerlijke kern als haar werkelijk oppervlaktebestaan.

Ten eerste moeten we de werkelijkheid niet als een ‘complex van voltooide dingen’ opvatten, ‘maar als een complex van processen, waarin de schijnbaar stabiele dingen niet minder dan ... de begrippen een ononderbroken verandering ondergaan van worden en vergaan’.**[306]** De werkelijkheid wordt nu in haar historische verandering opgevat, het zijn wordt worden. Nu kan de werkelijkheid in concrete begrippen uitgedrukt worden, terwijl de begrippen in een onhistorische beschouwingwijze abstract-algemeen blijven. Zo schrijft Marx over het begrip ‘productie’: ‘Dus wanneer wij over productie spreken, gaat het altijd om productie op een bepaalde trap van de maatschappelijke ontwikkeling’. ‘De productie in het algemeen is een abstractie, maar een verstandige abstractie, voor zover zij werkelijk het gemeenschappelijke naar voren haalt, vastlegt en ons zo herhaling bespaart.’**[307]** Men moet de kenmerken die alle stadia van de productie gemeen hebben, onderscheiden van de eigen kenmerken van elke periode. De fout van de ‘vulgair-economie’ is dat zij dit onderscheid vergeet, zodat de verschijnselen van het kapitalisme voor haar ‘natuurlijke’, eeuwige verschijnselen worden. Door zijn historisch-concrete beschouwingwijze slaagt Marx erin het algemeen-filosofische



begrip 'burgerlijke maatschappij', zoals dat bij Hegel voorkomt, kritisch te transformeren en concreet op te vatten als de kapitalistische burgerlijke maatschappij die historisch ontstaan en vergankelijk is.**[308]** Door de feiten in hun historische ontwikkeling te beschouwen, de dingen tot processen te maken, wordt de eerste bres geslagen in de dinglijke schijn 'van de kapitalistische maatschappij orde.

Historische kennis van de maatschappelijke relaties, van de werkelijkheid, is slechts mogelijk, indien de werkelijkheid niet meer wordt opgevat als een reeks van geatomiseerde feiten – zoals zij zich aan de oppervlakkige waarneming voordoet. Immers, slechts door een categorie op zich te stellen, kan men haar denken en opvatten alsof zij in de gehele maatschappelijke ontwikkeling steeds aanwezig was.**[309]** Om deze bovenhistorische schijn te doorbreken, moeten de ogenschijnlijk geïsoleerde feiten worden opgevat in hun relatie tot het geheel. 'De productieverhoudingen van elke maatschappij vormen een geheel', zegt Marx,**[310]** en hetzelfde geldt voor het maatschappelijk zijn in het algemeen. De werkelijkheid wordt dus eerst adequaat gekend, wanneer de afzonderlijke feiten van het maatschappelijk leven worden begrepen als momenten van de sociale totaliteit. De isolering van de feiten is slechts een product van de verdinglijking, dat hun innerlijke kern en samenhang verhuult. Een empirisme of positivisme dat de feiten geïsoleerd wil beschrijven en slechts theoretisch tracht te verbinden, zonder hun werkelijke samenhang te zien, is in werkelijkheid volstrekt onwetenschappelijk, hoe exact het er ook uitziet. 'De onontwikkeldheid en begriploosheid' van een dergelijke beschouwingwijze ligt volgens Marx 'juist hierin, dat toevallige relaties worden gelegd tussen verschijnselen die een organisch geheel vormen, dat ze in een louter reflexieve samenhang worden gebracht.'**[311]**

Het geheel is niet de som van de delen, maar de delen krijgen hun betekenis in hun relatie tot het geheel, door hun opgenomen zijn in de totaliteit. De categorie 'totaliteit' heft de afzonderlijke momenten echter niet op, ze wordt geen ongedifferentieerde eenheid, waarin de concrete verschijnselen verdwijnen. Slechts de schijn dat de delen: de mensen, de dingen, de kennisgebieden, een eigen leven leiden, wordt vernietigd en vervangen door het inzicht in hun dialektisch-dynamische relatie tot het geheel en elkaar binnen dit geheel. Voor de economie drukt Marx dat treffend uit: 'Het resultaat waartoe wij komen is niet, dat productie, distributie, ruil en consumptie identiek zijn, maar dat zij alle leden van een totaliteit zijn, onderscheiden binnen een eenheid. (...) Een specifieke productie determineert dus een specifieke consumptie,

distributie en ruil alsmede specifieke verhoudingen tussen deze verschillende momenten (...). Er vindt wisselwerking plaats tussen de verschillende momenten.’**[312]** En hij voegt er aan toe: ‘Dit is het geval bij ieder organisch geheel.’ Pas deze verhouding tot het geheel bepaalt de voorwerpelijkheidsvorm van het afzonderlijke verschijnsel. Slechts haar plaats binnen de totale samenhang van de kapitalistische maatschappij maakt een machine tot kapitaal, een product tot waar. Deze verleent de dingen de schijn van eigenschappen, die in werkelijkheid niet aan hun materiële vorm inherent zijn.

Het gericht zijn van de kennis op het geheel maakt het mogelijk deze schijn te doorbreken, deze eigenschappen en bewegingen, die schijnbaar die van de dingen zijn, te doorzien en daarachter de wederkerige relaties tussen de mensen zelf te zien. Op deze wijze wordt de vervreemding van de arbeid doorzien, wordt de fetisjistische schijn van de warenproductie opgeheven. Pas nu is het mogelijk de beweging van de menselijke maatschappij in haar innerlijke logica te begrijpen, tegelijk als product van de mensen zelf én van krachten die, ontstaan uit hun wederzijdse relaties, zich aan hun controle hebben onttrokken.**[313]** De categorie ‘concrete totaliteit’ legt zo als centrale categorie van de dialectiek het humanistisch karakter van het marxisme bloot. Zij is de werkelijkheidscategorie bij uitstek. Daarmee beschikt men over een werkelijkheidsbegrip waarmee het mogelijk is de overeenstemming van bewustzijn en werkelijkheid te toetsen en daarmee de ideologische bevangenheid van het bewustzijn. De ideologie is nu onwaar, particulier bewustzijn, voor zover zij haar object niet in zijn concrete totaliteit vat, en dus niet aan de gehele werkelijkheid adequaat is.

### c. de betekenis van de ideologie

De ideologie is echter meer dan louter onwaar bewustzijn. Zij is niet slechts subjectieve ‘inbeelding’, maar de uitdrukking in het bewustzijn van de objectieve schijn die de kapitalistische werkelijkheid aanneemt. Zij is – als bewust zijn – zelf een wezenlijk en noodzakelijk deel van deze werkelijkheid; zij is het begrip dat beantwoordt aan het werkelijk oppervlaktebestaan, i.t.t. het ware totale bewustzijn, dat behalve de oppervlakte ook de innerlijke kern, het wezen van de verhoudingen vat. Slechts samen met de ideologie vormen de materiële verhoudingen de werkelijkheid van de burgerlijke maatschappij. De ideologieën van de kapitalistische maatschappij beantwoorden aan een economische basis

die de organische eenheid verscheurt, de mens tot een ding maakt en het product van de menselijke arbeid tot handelend subject. Ideologisch is daarom m.n. de opvatting, dat de verschillende gebieden van de voorstelling en de kennis onafhankelijk zijn van elkaar en hun sociaaleconomische basis; ideologisch is de scheiding van het bewustzijn en zijn object, het verbreken van de eenheid van bewustzijn en zijn; ideologisch is de louter contemplatieve kennis. Maar ook de gehele bovenbouw van de menselijke voorstellingen is ideologisch, in zoverre zij de schijn van onafhankelijkheid heeft t.o.v. de politiek-juridische bovenbouw en de economische basis. De schijnbare zelfstandigheid van de bovenbouw is de belangrijkste vorm van de ideologie.[314] De ideologische ‘gevoelens, illusies, denkwijzen en levensbeschouwingen’, schijnbaar ontheven aan hun materiële grondslag, zijn de subjectieve motieven voor het handelen van het individu, die tevens objectief beantwoorden aan zijn maatschappelijk zijn. ‘Het afzonderlijk individu, bij wie deze gevoelens en opvattingen door traditie en opvoeding postvatten, kan zich inbeelden, dat zij de eigenlijke motieven en het uitgangspunt van zijn handelen vormen.’[315] De bovenbouw van de burgerlijke maatschappij blijkt dus ook in de engere zin van het woord ideologisch. Toch is hij niet een bedenkfel waaraan geen object beantwoordt, maar een deel van de maatschappelijke werkelijkheid van het kapitalisme, die het marxisme niet alleen theoretisch wil kritiseren, maar ook praktisch, materieel wil revolutioneren.

## **2. De klassen van de burgerlijke maatschappij en de ideologie**

### **a. de ideologie in het kapitalisme en in de voorkapitalistische productieverhoudingen**

De ideologie als onwaar, particulier bewustzijn beantwoordt aan een bepaalde maatschappelijke positie, die een ware totale kennis onmogelijk maakt. Daarom moeten wij thans de verschillende maatschappelijke posities in de burgerlijke maatschappij onderzoeken om te zien, in hoeverre van daaruit een ware, totale visie ontwikkeld kan worden of in hoeverre hun positie noodzakelijk ideologieën voortbrengt. Het gaat hier niet om willekeurige sociale posities, maar om die welke volgens de materialistische geschiedenisopvatting beslissend zijn: de klassen, d.w.z. de grote mensengroepen die wezenlijk op grond van hun

positie in het productieproces van elkaar zijn onderscheiden. Wij zagen, dat de ideologie de uitdrukking in het bewustzijn is van een objectieve schijn van het kapitalisme, nl. van de verdinglijking. Anderzijds bleek de categorie 'concrete totaliteit' het begrip waarmee deze schijn, de verdinglijking doorbroken kan worden. Het onderzoek moet zich dus wezenlijk richten op de vraag in hoeverre het vanuit het standpunt van de verschillende klassen mogelijk is het fenomeen van de verdinglijking te begrijpen, te ontleden en tot een concrete totale visie te komen.

Wij zullen hier niet ingaan op de ideologieën van de voorkapitalistische tijdvakken. Wij kunnen ermee volstaan op enkele wezenlijke verschillen te wijzen tussen deze en het kapitalisme. Het kapitalisme en de maatschappijformaties die eraan voorafgingen, kunnen alle worden gekarakteriseerd als 'natuurlijke' formaties, omdat zij het resultaat zijn van talloze menselijke wilsuitingen, die weliswaar deze maatschappijformaties tot stand brachten, maar als ongewild resultaat, niet door een gezamenlijke organiserende wil. In al deze productievormen hebben de menselijke vermogens zich t.o.v. hun dragers geobjectiveerd en overheersen hen als aan hen vreemde vermogens. De natuurlijke schijn van deze vermogens is echter in de voorkapitalistische verhoudingen nog veel sterker dan in het kapitalisme; de natuurlijke factoren spelen er een veel grotere rechtstreekse rol, omdat de mens er directer en duidelijker van afhankelijk is dan in het kapitalisme (vgl. bijv. het belang van de oogst).

De fundamentele betekenis van de economische betrekkingen tussen mensen treedt pas in de algemene warenproductie in haar volle omvang aan het licht. Ook wordt hier pas de algemene samenhang tussen de verschillende delen van het maatschappelijk leven zichtbaar, terwijl deze delen in alle vroegere productievormen overwegend onafhankelijk waren van het maatschappelijk geheel. In bepaalde voorkapitalistische productieverhoudingen zijn sommige delen van de maatschappij volledig autarkisch en onderhouden nauwelijks enige band met de staat (de algemene uitdrukking van de maatschappij); andere zijn economisch parasitair en bestaan slechts d.m.v. het staatsapparaat.**[316]** Pas het algemene warenverkeer, de productie voor de markt die in de plaats komt van de productie voor eigen behoefte, brengt de algemene maatschappelijke interdependentie tot stand, wier hoogste uitdrukking de wereldmarkt is. Daarmee verschijnen ook de klassenverhoudingen pas in het kapitalisme in hun zuivere vorm, terwijl zij voordien werden versluierd door standen, kasten en andere sociale eenheden, voor het ontstaan waarvan

juridische en staatsprivileges mede constituerend waren. Juridische en godsdienstige categorieën waren hier niet alleen de uitdrukking van, maar ook nauw vervlochten met bepaalde, wezenlijk economische fenomenen, die nog niet in zuivere vorm bestonden. Zo maakt Marx bijv. gewag van het feit, dat in Azië grondrente en belasting samenvielen, omdat de grondrente hier slechts door buiten-economische dwang werd verkregen, zodat er geen andere belasting dan deze vorm van grondrente bestond. **[317]**

Daarom verschijnt de economie pas in het kapitalisme als de grondslag van de maatschappelijke betrekkingen. Ongetwijfeld was zij dit ook vroeger reeds, en de sociale lagen, die schijnbaar niet uitsluitend door haar werden bepaald, waren in werkelijkheid slechts verstarde vormen van productieverhoudingen die zich organisch ontwikkeld hadden. Maar pas in het kapitalisme bestaat een ‘zuivere’ economie. **[318]** Het kapitalisme is een productiewijze, die zichzelf op steeds uitgebreidere schaal reproduceert, die haar eigen techniek voortdurend revolutioneert, kortom een economische en maatschappelijke orde, waarvan het dynamisch karakter duidelijk is, terwijl de ontwikkeling van de voorkapitalistische maatschappijformaties zich uiterst langzaam voltrok, zodat zij haast statisch lijken. Evenals het maatschappelijk karakter van het menselijk zijn komt ook het feit dat het bestaan zich historisch ontwikkelt, nu pas tot uiting; ook de maatschappelijke instellingen en begrippen ontleen hun betekenis niet langer aan bovenhistorische instanties. De ‘natuurlijke, onmenselijke schijn van de werkelijkheid is dus in alle voorkapitalistische productieverhoudingen veel sterker en moeilijker te doorzien dan in het kapitalisme, en het bewustzijn is bijgevolg nog ideologischer dan het burgerlijk bewustzijn.

#### b. middenlagen en ideologie

Bourgeoisie en proletariaat zijn de twee grote klassen van de burgerlijke maatschappij. Maar tussen hen bevinden zich qua omvang zeer belangrijke lagen: zoals boeren, kleinburgerij enz. Zij vormen middenlagen, overgangslagen tussen de twee beslissende klassen. Met hen moeten wij ons hier het eerst bezighouden.

De middenlagen onderscheiden zich van de twee grote klassen van de burgerlijke maatschappij hierin, dat zij minder direct dan deze met het kapitalistisch productieproces zijn verbonden. Ofwel hun bestaan is onlosmakelijk met de resten van de standenmaatschappij en slechts min

of meer uiterlijk met de kapitalistische economie verbonden (boeren, ambachtslieden); ofwel hun rol in het economische leven beperkt zich tot het gebied van de circulatie (kleinhandelaren enz.); ofwel zij nemen niet direct deel aan het economisch proces (vrije beroepen). Met het fundamentele verschijnsel van het kapitalisme, de waar, komen zij slechts in de circulatie in aanraking, of, voor zover zij zelf waren produceren, gebeurt dat slechts ten dele in industrieel-kapitalistische vormen en soms nog in verbinding met de productie van goederen voor eigen behoefte. Vanuit een dergelijk standpunt kan het werkelijke karakter van de waar, en daarmee het fetisjisme, niet worden doorschouwd.

Vanuit de positie van de middenlagen kunnen wel de symptomen van het kapitalisme worden gezien, maar niet de oorzaken van deze symptomen; daarom betreffen de economische en sociale veranderingen waarnaar deze lagen streven, wezenlijk de symptomen en blijven binnen de grenzen van het kapitalisme. Omdat hun positie in het productieproces hun het inzicht belet in de verdinglijking, de menselijke zelfvervreemding, beantwoordt aan een dergelijke positie de opvatting van de geschiedenis als een direct door de natuur bepaald proces. Dat is evident bij opvattingen die biologische factoren vooropstellen als de historisch bepalende (rassentheorieën bijv.). Deze opvattingen worden gecombineerd door de in wezen even irrationele opvatting, dat de geschiedenis het product is van enkele grote mannen, waarbij de maatschappelijke omstandigheden worden verwaarloosd; fatalisme – in dit geval een fatalisme van naturalistisch-materialistische aard – en subjectivisme zijn altijd elkaar aanvullende polen.

Voor zover de totaliteit vanuit dit standpunt kan worden gevat, wordt zij niet begrepen in haar concrete verscheidenheid. Het beslissende klassen-antagonisme tussen bourgeoisie en proletariaat wordt dus of niet gezien of als onwezenlijk beschouwd. Marx schrijft over de kleinburgerlijke democraten (en men kan bijna hetzelfde zeggen van de politieke theorieën van de huidige kleinbourgeoisie – hetgeen de juistheid van zijn oordeel bewijst): ‘Maar omdat de democraat de kleine burgerij vertegenwoordigt, dus een *overgangsklasse*, waarin de belangen van twee klassen tegelijk hun scherpste verliezen, waant hij zich in het algemeen boven de klassentegenstellingen verheven. De democraten erkennen, dat zij een bevoorrechte klasse tegenover zich hebben, maar zij vormen, samen met het hele overige deel van de natie, het *volk*. Wat zij vertegenwoordigen is het *recht van het volk*; wat hun interesseert is het *belang van het volk*.’<sup>[319]</sup> Of elders: ‘Het specifieke

karakter van de sociaaldemocratie komt hier op neer, dat zij democratisch-republikeinse instellingen eist als middel niet om de twee extremen, kapitaal en loonarbeid, op te heffen, maar om hun tegenstelling af te zwakken en in harmonie te doen verkeren. Hoe verschillend de maatregelen die hiertoe worden voorgesteld, ook zijn, hoe revolutionair de voorstellingen ook mogen zijn, waarmee dit doel wordt omkleed, de inhoud blijft dezelfde. Deze inhoud is het veranderen van de maatschappij langs democratische weg, maar een verandering binnen de grenzen van de kleinburgerij (...). De kleinburgerij (...) gelooft, dat de *bijzondere* voorwaarden waaronder zij zelf kan worden bevrijd, de *algemene* voorwaarden zijn, zonder welke de moderne maatschappij niet kan worden gered en de klassenstrijd niet kan worden vermeden.’[320]

Hier blijkt duidelijk, dat lagen, die aan dit centrale probleem van de kapitalistische maatschappij voorbijgaan, noodzakelijkerwijs onware, particuliere voorstellingen hebben, die subjectief juist en aan hun situatie adequaat zijn, maar objectief onwaar, omdat de werkelijkheid niet in haar concrete totaliteit wordt gevat. Daarmee schiet het bewustzijn echter voorbij aan de subjectieve doelen die het zichzelf heeft gesteld, en bereikt daarentegen wel objectieve doelen van de maatschappelijke ontwikkeling die het zelf onbekend zijn. Dat blijkt ook uit de politieke praktijk van de kleinbourgeoisie, die in de verschillende historische situaties zonder het te willen nu eens de ene, dan weer de andere klasse van de maatschappij van dienst is.[321]

c. waar en onwaar bewustzijn vanuit het standpunt van de bourgeoisie

Het antwoord op de vraag, of vanuit de maatschappelijke positie en de optiek van de bourgeoisie een waar, niet-ideologisch bewustzijn mogelijk is, ligt eigenlijk reeds besloten in de wijze waarop de vraag wordt gesteld. Wij zagen, dat de ideologie de uitdrukking in het bewustzijn is van de verdinglijking. De verdinglijking nu is een verschijnsel dat in het gehele leven en denken van de burgerlijke, d.w.z. door de bourgeoisie beheerste, maatschappij centraal staat. Het burgerlijke bewustzijn, dat verdinglijkt is, is niets anders dan het bewustzijn van de bourgeoisie of het door haar beheerste bewustzijn van andere lagen. ‘De heersende ideeën van een tijd waren altijd slechts de ideeën van de heersende klasse.’[322] Een waar bewustzijn, d.w.z. kennis en doorbreking van de verdinglijking, is vanuit dit standpunt dan ook niet mogelijk.



Wij moeten de optiek van de bourgeoisie echter nog van een andere kant belichten. De bourgeoisie bevindt zich in een tegenstrijdige situatie. Immers, nog voordat zij haar feodale tegenstander volledig overwonnen en zijn sporen uitgewist heeft, ziet zij zich reeds tegenover een nieuwe tegenstander geplaatst, die haar heerschappij bedreigt en de burgerlijke maatschappij-orde wil omwentelen: het proletariaat. Daarom stelt de bourgeoisie zich tegenover het proletariaat conservatief op, nog voordat zij haar revolutionaire taken heeft volbracht. Deze innerlijke tegenstrijdigheid van haar belangen vindt haar theoretische uitdrukking in het feit, dat de geschiedschrijvers van de bourgeoisie, die als eersten de werkelijkheid van de klassenstrijd aantoonde en zijn fundamentele betekenis in het licht stelden, werden afgelost door anderen, die deze werkelijkheid verzwijgen of apologetisch trachten te interpreteren als harmonie tussen de klassen. Op dezelfde wijze werden de klassieke theoretici van de vroegburgerlijke politieke economie, die in hun onderzoek op deze werkelijkheid stuitte, afgelost door schrijvers, die Marx als apologeten kwalificeert, omdat hun theorieën in de eerste plaats zijn gericht op de verdediging van het kapitalisme en zijn zgn. harmonie. De bourgeoisie kwam er als eerste toe de economie te begrijpen als een totaal proces dat geregeerd wordt door uniforme wetten (deze eenheid is overigens slechts het product van het kapitalisme, dat een maatschappij voortbrengt die één enkele samenhang vormt i.t.t. de op zichzelf staande maatschappijen in alle vroegere productiewijzen); deze wetten doen zich aan de bourgeoisie echter voor als wetten van de natuur, die berusten op de onbewustheid van de subjecten (Engels). Inzicht in het historisch en maatschappelijk karakter van deze wetten zou nl. betekenen, dat de bourgeoisie zich rekenschap gaf van de historische begrensdheid van haar heerschappij. Hier raken de klassenbelangen en het klassenbewustzijn dus in tegenspraak met elkaar.

Maar niet dit conflict verklaart de ideologische bevangenheid van het bewustzijn vanuit de sociale positie van de bourgeoisie. Veel belangrijker is de tegenspraak tussen de maatschappelijke productie en de particuliere toe-eigening, welke tegenspraak hierin bestaat, dat de productie maatschappelijk is en voor de maatschappij plaatsvindt, terwijl de productiemiddelen zich in handen van de individuele kapitalisten bevinden. 'Het kapitaal is geen persoonlijke, het is een maatschappelijke macht', [323] zij het een macht waarvan de bewegingen worden gedirigeerd door de individuele belangen van de kapitaalbezitters, die de maatschappelijke functie van hun activiteit niet

overzien. De maatschappelijke functie – de wetten van het kapitaal – realiseert zich daarom ‘slechts over hun hoofden heen, via hun wil, zonder dat zij zichzelf daarvan bewust zijn’.[324] De particuliere eigendom van de productiemiddelen heeft tot gevolg, dat men vanuit het standpunt van de bourgeoisie de werkelijkheid slechts kan bekijken met de blik van de individuele kapitalist. En de wetten die voortvloeien uit de vervreemding van de arbeid, verschijnen aan de individuele kapitalist noodzakelijk als van de mens onafhankelijk.

De bourgeoisie is evenzeer aan de zelfvervreemding onderworpen als het proletariaat. ‘Maar de bezittende klasse vaart wel bij deze zelfvervreemding en voelt zich er door bevestigd, wetend dat deze vervreemding haar *eigen macht* is.’[325] I.t.t. het proletariaat dat door haar wordt ‘vernietigd’, een ‘onmenselijk bestaan’ leidt en daardoor gedwongen is alles te doen om deze vervreemding theoretisch en praktisch op te heffen, heeft de bourgeoisie er geen belang bij de zelfvervreemding te doorzien en op te heffen. Kennis van het historisch karakter van de burgerlijke maatschappij is dus vanuit het standpunt van de bourgeoisie niet mogelijk. Juist vanuit haar standpunt, dat beantwoordt aan de atomisering van de kapitalisten, is een totaalvisie onmogelijk, terwijl deze atomisering anderzijds de partiële kennis van elk afzonderlijk, schijnbaar autonoom gebied bijzonder bevordert. De rationalisatie en specialisatie van het kapitalistisch bedrijf dringen ook door in de burgerlijke wetenschap, die ondanks een enorme vooruitgang op de afzonderlijke kennisgebieden niet tot een totaalvisie komt, maar particulier, ideologisch blijft. ‘De wetenschap heeft tot taak, de zintuiglijk waarneembare, verschijnende beweging te herleiden tot de innerlijke beweging; het spreekt dus geheel vanzelf, dat de agenten van de kapitalistische productie en circulatie omtrent de productiewetten denkbeelden vormen, die van deze wetten volledig afwijken en slechts de bewuste uitdrukking zijn van de verschijnende beweging. De opvattingen van een koopman, beursspeculant of bankier moeten wel volledig vervormd zijn en die van de fabrikanten zijn vervalst door de wetten van de circulatie, waaraan hun kapitaal is onderworpen, en door de nivellering van de algemene winstvoet.’[326]

De verdinglijking kan slechts worden opgeheven vanuit het standpunt van een klasse, die op grond van haar bestaansvoorwaarden is gedwongen haar afzonderlijke leden niet geïsoleerd te laten, maar ze bewust bijeen te brengen, zodat hun bewustzijn reeds van een totaliteit uitgaat. Slechts die klasse kan de zelfvervreemding opheffen, die door haar bestaansvoorwaarden gedwongen is de vervreemding radicaal te

vernietigen, slechts die klasse, waarin de vervreemding van de arbeid zo ver is voortgeschreden, dat haar leden zelf waren zijn geworden. De opheffing van de fetisjistische schijn van de waar geschiedt dus door de waar zelf die tot subject is geworden. Het proletariaat is de klasse, voor wie om haar historische rol te vervullen, om zichzelf te bevrijden, het bewustzijn van haar situatie onontbeerlijk is.

---

**[\*]** K. Mannheim spreekt van het ‘partikulare Ideologiebegriff’, voor zover men slechts ‘bestimmte’ ideeën en voorstellingen van de tegenstander betwist. Het is in de meervoudige zin van het woord ‘partikular’. ‘Seine Partikularität fällt sofort ins Auge, wenn man ihm den radikalen, totalen Ideologiebegriff gegenüberstellt.’ (Mannheim, t.a.p., pp. 53/54.) Omdat Mannheim zelf ‘Teilaspekte’ en de ‘Partikularität’ van deze aspecten door elkaar heen gebruikt (vgl. t.a.p., p. 132), geven wij de voorkeur aan de vertaling ‘partieel’ ideologiebegrip boven ‘bijzonder’ of ‘particulier’ ideologiebegrip. Vgl. ook p. 129: ‘Diese Partikularität, dieses Teil-Sein etc.’ (*Noot van de vert.*)

**[294]** *Brief van F. Engels aan Franz Mehring* van 14 juli 1893. MEW 39. Berlijn (DDR) 1968, p. 97.

**[295]** Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*. Frankfurt a/M 1965, 4e druk. m.n. pp. 53 e.v.

**[296]** K. Mannheim, t.a.p., pp. 54-55.

**[297]** K. Mannheim, t.a.p., pp. 129-131.

**[298]** Max Weber, *Politik als Beruf*. In: Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*. T.a.p., p. 545; geciteerd bij K. Mannheim, t.a.p., p. 69.

**[299]** K. Mannheim, t.a.p., p. 69.

**[300]** T.a.p., pp. 71-73.

**[301]** T.a.p., p. 76.

**[302]** T.a.p., pp. 84-85.

**[303]** T.a.p., p. 130.

**[304]** Vgl. hiervoor hoofdstuk 7.

**[305]** K. Marx, *Das Kapital*. Dl. III. MEW 25, t.a.p., p. 219; geciteerd bij Lukács, t.a.p., p. 178.

**[306]** F. Engels, *Ludwig Feuerbach*. T.a.p., p. 49.

**[307]** K. Marx, *Einleitung zur Kritik der politischen Oekonomie*. In: MEW 13, pp. 616-617.

**[308]** Vgl. Karl Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky*. T.a.p., pp. 47 e.v.

**[309]** G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., p. 181.

**[310]** K. Marx, *Das Elend der Philosophie*. MEW 4, t.a.p., p. 130.

**[311]** K. Marx, *Einleitung zur Kritik der politischen Oekonomie*. MEW 13, p. 620.

**[312]** K. Marx, t.a.p., pp. 630-631.

**[313]** Vgl. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., pp. 186-187.

- [314] Vgl. ook F. Engels, *Ludwig Feuerbach*. T.a.p., pp. 59 e.v.
- [315] K. Marx, *De achttiende Brumaire van Louis Bonaparte*. Amsterdam (Pegasus) 1970, 2e verbeterde druk, p. 52.
- [316] Vgl. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., pp. 228 e.v. en de daar geciteerde voorbeelden uit *Het Kapitaal*.
- [317] K. Marx, *Das Kapital*. Dl. III. MEW 25, p. 799.
- [318] Hier doet zich overigens een moeilijkheid voor wat betreft de toepassing van het historisch materialisme, dat immers de zelfkennis van het kapitalisme is. ‘De burgerlijke economie levert ons de sleutel tot het begrip van de antieke productie’, zegt Marx, als ‘de historisch meest ontwikkelde organisatie van de productie’. Zo kan men met behulp van de begrippen van de burgerlijke maatschappij ook vroegere maatschappijvormen kennen. Maar de categorieën van het historisch materialisme kunnen dan niet even eenvoudig worden toegepast als in het kapitalisme. In het kapitalisme gaat het er slechts om de min of meer duidelijke sociaaleconomische klassenverhoudingen te relateren aan de bovenbouw, terwijl in de voorkapitalistische maatschappijformaties deze klassenverhoudingen zelf nog moeten worden blootgelegd. (Vgl. G. Lukács, *Der Funktionswechsel des historischen Materialismus*. In: idem, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., pp. 399-431.)
- [319] K. Marx, *De achttiende Brumaire van Louis Bonaparte*. T.a.p., p. 59.
- [320] T.a.p., pp. 55-56.
- [321] Vgl. met name de rol van de kleinburgerij in de Franse revolutie van 1848 tot aan de staatsgreep door Napoléon, waarvan Marx in *De achttiende Brumaire* een klassieke beschrijving heeft gegeven.
- [322] K. Marx / F. Engels, *Het Communistisch Manifest*. T.a.p., p. 58.
- [323] T.a.p., p. 58.
- [324] G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., p. 237.
- [325] K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. MEW 2, t.a.p., p. 37.
- [326] K. Marx, *Das Kapital*. Dl. III. MEW 25, t.a.p., p. 324.

# Proletarisch klassenbewustzijn

## 1. Het proletariaat als subject-object in de kapitalistische maatschappij-orde

De werkelijkheid is dezelfde voor bourgeoisie en proletariaat. Beide klassen zijn onderworpen aan dezelfde vervreemding, voor beide geldt de verdinglijking. De vraag is nu, of de sociale positie van het proletariaat, verschillend van die welke de bourgeoisie in dezelfde kapitalistische werkelijkheid inneemt, het proletariaat andere kennismogelijkheden geeft dan de bourgeoisie, of het mogelijk is vanuit zijn standpunt de verdinglijking te doorbreken en een totaal – en dus niet meer ideologisch beeld van de werkelijkheid te krijgen.

Het eerste opvallende verschil tussen bourgeoisie en proletariaat betreft het verschillend belang van beide klassen bij het kennen en opheffen van de vervreemding. Terwijl de bourgeoisie wel vaart bij de vervreemding, ‘in het besef dat zij haar eigen macht vormt’ en dus geen belang heeft bij de opheffing ervan, betekent de vervreemding voor het proletariaat een ‘onmenselijk bestaan’. Het is ‘direct gedwongen tegen deze onmenselijkheid in opstand te komen door de nood die het niet meer kan ontlopen noch bemantelen, en die een tirannieke dwang uitoefent – de praktische uitdrukking van de noodzakelijkheid’.**[327]** Een van de voorwaarden nu, om deze toestand te veranderen is het inzicht, dat hij veranderbaar is, dat de sociaal-economische wetten geen wetten van de natuur zijn, onafhankelijk van het menselijk handelen, maar uitsluitend de uitdrukking van het feit dat de arbeider gescheiden, vervreemd is van het product van zijn arbeid. Pas dit inzicht maakt het mogelijk deze toestand te veranderen: door de scheiding van producenten en productiemiddelen op te heffen, krijgt de mens zijn eigen krachten, die zich in de economie tegenover hem stellen als dingen, in zijn macht. De ontbinding van de dinglijke schijn van de werkelijkheid en de opheffing van de materiële grondslag ervan zijn van levensbelang voor het proletariaat.

De particuliere eigendom van de productiemiddelen atomiseert de leden van de bourgeoisie. De afzonderlijke kapitalisten staan als onafhankelijke geïsoleerde warenbezitters tegenover elkaar. Uitgangspunt van het burgerlijk bewustzijn is bijgevolg het afzonderlijk individu, de individuele warenbezitter, de individuele rechtspersoon.

De proletariërs daarentegen worden maatschappelijk verenigd in het arbeidsproces: ‘Aanvankelijk strijden de arbeiders individueel, vervolgens de arbeiders van dezelfde fabriek, daarna de arbeiders van eenzelfde bedrijfstak, in dezelfde plaats, tegen de afzonderlijke bourgeois die hen rechtstreeks uitbuit. (...) Maar naarmate de industrie zich ontwikkelt, neemt het proletariaat niet alleen in aantal toe, maar wordt het ook in grote massa’s geconcentreerd (...) de botsingen tussen de afzonderlijke arbeiders en de afzonderlijke bourgeois nemen steeds meer het karakter aan van botsingen tussen twee klassen.’**[328]** De proletariërs worden er door hun levensomstandigheden toe gedreven zich te verenigen. Hun economische situatie verenigt hen allereerst tot een klasse tegenover het kapitaal, tot een klasse ‘an sich’, en het bewustzijn hiervan maakt deze vervolgens ook tot een klasse ‘für sich’. Het uitgangspunt van de proletariër is dus niet het individu als zodanig, maar het individu als deel van een geheel, de klasse. Het proletarisch bewustzijn vindt zijn vertrekpunt dus in een totaliteit. Daarmee doorbreekt het de eerste begrenzing van het burgerlijk bewustzijn en krijgt inzicht in het fundamentele feit van de economie: dat het in de eerste plaats gaat om verhoudingen tussen klassen. Van daaruit is het mogelijk de specifiek juridische schijn te doorzien, die de sociale verhoudingen in het kapitalisme aankleeft: de schijn dat individuele en gelijke rechtssubjecten tegenover elkaar staan.

Maar de totaliteit waarvan het proletarisch bewustzijn vertrekt, is geen willekeurig partieel geheel in de burgerlijke maatschappij, geen klasse als de bourgeoisie of de boeren. Het proletariaat is de negatieve totaliteit van de burgerlijke maatschappij. ‘De abstractie van iedere menselijkheid, zelfs van de schijn van menselijkheid’ heeft in het proletariaat haar praktisch hoogtepunt bereikt, ‘omdat in de levensomstandigheden van het proletariaat alle levensomstandigheden van de huidige maatschappij in hun meest onmenselijke extremum samengevat zijn.’**[329]** De verdinglijking is in het proletariaat zo ver doorgedrongen, dat de proletariërs zichzelf als waar moeten verkopen. Zelfs ‘de schijn van menselijkheid’ is bij de arbeider in het arbeidsproces verloren gegaan; hij is een zaak geworden, een bestanddeel, aanhangsel van de machine. Het proletariaat staat in zekere zin dus reeds buiten de burgerlijke maatschappij, het is de negatie van de burgerlijke maatschappij in deze maatschappij zelf. ‘Wanneer het proletariaat de ontbinding van de oude wereldorde verkondigt, spreekt het slechts het geheim van zijn eigen bestaan uit, want het is de *feitelijke* ontbinding van deze orde.’**[330]** En juist deze positie, waarin de proletariër het

verst afstaat van de 'mens', stelt hem in staat de burgerlijke maatschappij te kennen. De mens heeft zichzelf hier verloren, maar tezelfdertijd het theoretisch bewustzijn van dit verlies gewonnen. **[331]** De vervreemding heeft haar hoogste graad bereikt: thans slaat zij om in inzicht in het vervreemde wezen van de mens; zo heft zij zichzelf in de theorie op, terwijl het proletariaat haar praktisch opheft door zijn revolutionaire actie. Deze praktische opheffing bestaat erin, dat het proletariaat de politieke macht verovert en gebruikt om de particuliere eigendom van de productiemiddelen op te heffen; het maakt dus iedereen even bezitsloos als het zelf is, maar tegelijk iedereen tot eigenaar door de productiemiddelen te socialiseren. Zo verwerft de maatschappij de controle over haar eigen krachten en kan deze thans beheersen i.p.v. door hen te worden beheerst.

De arbeider is, als waar, volledig een object geworden. Hij is volledig aan de maatschappelijke verhoudingen onderworpen. Zijn kennis is de zelfkennis van de waar, zijn bewustzijn het bewustzijn dat de waar van zichzelf heeft. Maar tegelijk bestaat er een dialectische spanningsverhouding tussen de arbeider als mens, d.w.z. buiten het productieproces, en de arbeider als waar in de kapitalistische productie. De arbeider zondert zijn arbeidsvermogen schijnbaar van zichzelf af om te verkopen; hij verkoopt zijn arbeidskracht als rechtssubject, maar daarmee verkoopt hij zichzelf als waar. Deze gespletenheid nu, die hier bestaat tussen de objectiviteit en de subjectiviteit van de mens die zich als waar objectieveert, maakt tegelijk de bewustwording van deze situatie mogelijk. De arbeider kan zich slechts bewust worden van zijn maatschappelijk zijn, wanneer hij van zichzelf bewust wordt als waar. **[332]**

De zelfkennis van de arbeider als waar is evenwel geen onmiddellijke kennis, beperkt zich niet tot de onmiddellijke, objectieve, dinglijke schijn van de kapitalistische werkelijkheid. Zij is integendeel reeds bemiddeld en dringt tot de kern van deze werkelijkheid door. Dit vindt zijn oorzaak in de gespletenheid in subjectiviteit en objectiviteit van de arbeider, in de dubbele rol van de proletariër als waar en als mens. Zo is een verandering van de arbeidstijd voor hem als waar niet meer dan een kwantitatieve verandering in de besteding van zijn arbeidsvermogen; maar voor de arbeidende mens is zij tegelijk een kwalitatieve verandering, omdat zij de vorm van zijn leven verandert. Als object, als waar arbeidskracht, gaat de arbeider een verdinglijkte verhouding met het kapitaal aan; de innerlijke kern die de grondslag vormt van deze objectieve schijn, is echter een menselijke verhouding tussen de



arbeider en de kapitalist. Weliswaar is zij geen onmiddellijke verhouding tussen individuele mensen, maar een – door de arbeidsverhouding bemiddelde, maatschappelijke verhouding; voor de louter onmiddellijke beschouwing krijgt zij de abstract redelijke schijn van de verdinglijking. De dubbele beleving door de proletariër van zijn verhouding als object en subject geeft hem de mogelijkheid de fetisjistische schijn van de waar arbeidskracht te doorzien. De arbeider ziet, dat waarde geen eigenschap is, die de waar arbeidskracht van nature toekomt; deze waar is immers tezelfdertijd mens, rechtssubject, en wordt buiten de productie niet naar haar materiële waarde beoordeeld, maar is aan alle mensen gelijk. De waarde van de waar arbeidskracht blijkt dus een maatschappelijke verhouding. Maar indien het fetisjkarakter van één waar eenmaal doorzien is, verliezen alle waren hun geheim. De dinglijke schijn wordt nu herkend als de oppervlakte van maatschappelijke verhoudingen tussen mensen. Daarmee overstijgt het bewustzijn van het proletariaat de schijn die de onmiddellijkheid van de feiten aankleeft en krijgt zicht op het geheel.

De werkelijkheid onthult aan de proletariër, die tegelijkertijd mens en ding, object en subject is, haar dubbelkarakter als wezen en verschijning, als innerlijke kern en oppervlakte. Het ervaren van deze situatie stelt hem in staat om vanuit de voltooide vorm van de verdinglijking het geheel van de maatschappelijke werkelijkheid te kennen als wezen en verschijning. De vervreemding heeft in het proletariaat haar hoogtepunt bereikt. Doordat de mens hier object, ding wordt, wordt hij tegelijkertijd subject en object van de kennis. Nu blijkt wat zelfkennis van de werkelijkheid in dialectisch-materialistische zin betekent. Doordat de mens ding wordt, lost de verdinglijkte structuur van de werkelijkheid zich op en wordt menselijke en maatschappelijke werkelijkheid. De eenwording van mens en zaak, zonder dat de mens evenwel ophoudt bewust mens te zijn, onthult het menselijk karakter van de betrekkingen tussen zaken.

## **2. Klassenideologie en klassenbewustzijn**

In de vorige paragraaf zagen wij, dat de maatschappelijke positie van het proletariaat een waar, niet-ideologisch bewustzijn, een niet verdinglijkte kennis van de werkelijkheid in haar concrete totaliteit *mogelijk* maakt. Maar dit betekent niet, dat het proletariaat een dergelijk bewustzijn *werkelijk* bezit. Een niet verdinglijkt proletarisch klassenbewustzijn zou tot de volgende conclusies moeten komen, die

Marx en Engels in hun theorie hebben ontwikkeld en die wij hier puntsgewijs opsommen: 1) inzicht in de klassenstrijd en zijn sociaal-economische grondslagen; 2) inzicht in het historisch en daarmee vergankelijk karakter van het kapitalisme; 3) inzicht in het feit, dat het kapitalisme in de vorm van het proletariaat zelf de hefboom voor zijn overwinning voortbrengt; 4) het inzicht dat het proletariaat zich van alle andere revolutionaire klassen onderscheidt, doordat zijn heerschappij niet tot een nieuwe vorm van uitbuiting kan leiden, maar dat het zichzelf slechts kan bevrijden door de gehele maatschappij te bevrijden; 5) dat het zijn klassenheerschappij moet gebruiken om de productiemiddelen te socialiseren; 6) dat daarmee de klassen verdwijnen en met hen de staat, uitdrukking van de klassenstrijd. M.a.w., een waar proletarisch klassenbewustzijn zou tot de slotsom moeten komen, dat het proletariaat door het veroveren en uitoefenen van de politieke macht de grondslagen kan opheffen van de menselijke zelfvervreemding en daarmee zichzelf als klasse. Dit inzicht heeft in de theorie van Marx en Engels zijn consequente uitdrukking gevonden. Het is echter duidelijk dat een dergelijk bewustzijn in geen enkel land (afgezien van de Sovjet-Unie) in het proletariaat – of zelfs maar bij de meerderheid van de arbeidersklasse – aanwezig is. Dit ontwikkelde proletarisch klassenbewustzijn is dus geen werkelijk, maar een verondersteld bewustzijn (zugerechnetes Bewusstsein), een bewustzijn dat het proletariaat zou hebben, indien het in staat was zijn situatie volledig te vatten.**[333]** Dit veronderstelde klassenbewustzijn kan evenwel niet geheel los staan van het werkelijk bewustzijn van de afzonderlijke proletariërs. Met Marx kan men de eerste vorm van bewustzijn socialistisch of communistisch bewustzijn noemen, de tweede: klassenideologie of klassenervaring. Thans moeten wij de verhouding tussen deze twee vormen van bewustzijn nader onderzoeken.

De arbeidersklasse als geheel kan nog geen waar, niet-ideologisch bewustzijn hebben, omdat zij aan de vervreemding, dus de verdinglijking, is onderworpen. Slechts de opheffing van de menselijke zelfvervreemding stelt het in staat tot het socialistisch bewustzijn te komen. In deze zin zegt Marx: ‘... voor het ontstaan van het communistisch bewustzijn op massale schaal (...) is een massale verandering van de mensen nodig, een verandering die alleen in een praktische beweging, een *revolutie* plaats kan vinden; de revolutie is dus noodzakelijk, niet alleen omdat de heersende klasse op geen enkele andere manier omvergeworpen kan worden, maar ook omdat de klasse

die haar *omverwerpt* er alleen in een revolutie in kan slagen zich van heel de oude troep te bevrijden.’[334] Pas de revolutie, de werkelijke opheffing van de verdinglijking, brengt het communistisch bewustzijn bij allen tot stand. Dit is dan geen klassenbewustzijn meer, maar een menselijk bewustzijn. Maar ook in de burgerlijke maatschappij kan de verdinglijkte schijn reeds worden onthuld.

De dialectisch-materialistische, humanistische theorie representeert deze niet verdinglijkte kennis. Zij anticipeert op de kennis die het proletariaat als geheel slechts na zijn emancipatie kan hebben. Zij is dus een geanticipeerd klassenbewustzijn. Alleen daardoor wordt de eenheid van theorie en praktijk mogelijk, die het marxisme als voorwaarde voor de overwinning van het proletariaat verlangt. Want het ware bewustzijn is voor het proletariaat de noodzakelijke voorwaarde voor een juist handelen. Praktijk betekent niet onbewuste activiteit, maar vormt een eenheid met ‘het begrijpen van deze praktijk’.[335] Lenin drukt deze gedachte treffend uit wanneer hij zegt: ‘Zonder revolutionaire theorie geen revolutionaire beweging.’[336]

Dit ware bewustzijn valt geenszins samen met de ideologie van het proletariaat. ‘Het gaat er niet om wat deze of gene proletariër, of zelfs het gehele proletariaat, zich als doel ondertussen *voorstelt*. Het gaat er om, *wat* het proletariaat *is* en wat het, conform dit *zijn*, historisch gedwongen zal zijn te doen.’[337] Het bewustzijn, dat een element is van dit historisch noodzakelijk handelen, vindt zijn uitdrukking in de socialistische theorie.

Nu zou het kunnen lijken, alsof de arbeidersbeweging en de marxistische theorie zich naast en onafhankelijk van elkaar ontwikkelen en pas in tweede instantie een externe relatie aangaan. Op grond van het tot dusver gezegde zou men als volgt kunnen redeneren: om te kunnen overwinnen heeft het proletariaat een waar bewustzijn nodig; maar dit bewustzijn verwerft het niet uit zichzelf, hoewel een dergelijk bewustzijn vanuit zijn gezichtspunt *mogelijk* is. De marxistische theorie daarentegen is een waar bewustzijn, maar ontstaat buiten de arbeidersbeweging, in de hoofden van intellectuelen. Daarom moet zij van buitenaf in de arbeidersbeweging ingebracht worden. Een dergelijke opvatting wordt inderdaad door Kautsky en Lenin gehuldigd. In een artikel n.a.v. het ontwerp van een nieuw program van de Oostenrijkse sociaaldemocratische partij schrijft Kautsky: ‘Het socialisme als leer wortelt weliswaar, evenals de klassenstrijd van het proletariaat, in de huidige economische verhoudingen (...); maar beide

ontstaan naast, niet uit elkaar, en onder andere voorwaarden. Het moderne socialistisch bewustzijn kan slechts op basis van grondige wetenschappelijke kennis ontstaan. (...) Welnu, de drager van de wetenschap is niet het proletariaat, maar de *burgerlijke intelligentsia*; het moderne socialisme is dan ook bij enkele leden van deze laag ontstaan en door hen eerst aan intellectueel ontwikkelde proletariërs overgedragen, die het vervolgens in de klassenstrijd van het proletariaat inbrengen, waar de verhoudingen het toestaan. Het socialistisch bewustzijn is dus iets, dat van buitenaf in de klassenstrijd van het proletariaat ingebracht is, niet iets dat spontaan in deze strijd ontstaan is.’[338] Lenin haalt deze ‘volkomen juiste en veel betekenende woorden’[339] van Kautsky uitvoerig aan in zijn brochure *Wat te doen?* waarin hij deze theorie als volgt uitwerkt: ‘Wij zeiden, dat de arbeiders *nog geen* sociaaldemocratisch bewustzijn *konden hebben*. Dit kon hun slechts van buitenaf worden bijgebracht. De geschiedenis van alle landen getuigt, dat de arbeidersklasse uit eigen kracht slechts tot een trade-unionistisch bewustzijn kan komen, d.w.z. tot de overtuiging dat zij zich in vakbonden moet verenigen, strijd tegen de ondernemers moet voeren en van de regering deze of gene voor de arbeiders noodzakelijke wetten moet afdwingen enz. De socialistische leer daarentegen ontstond uit de filosofische, historische en economische theorieën, die door de ontwikkelde vertegenwoordigers van de bezittende klassen, de intellectuelen, ontwikkeld waren.’[340]

Hier doen zich de volgende problemen voor: ten eerste, indien de socialistische theorie van buitenaf in de arbeidersbeweging ingebracht wordt, is het geenszins noodzakelijk dat juist deze en niet een andere, fascistische, liberale of conservatieve theorie, ingang vindt in de arbeidersbeweging. In dit geval zou het proletariaat dus bij gebrek aan een waar, niet-ideologisch bewustzijn niet kunnen overwinnen, zoals het marxisme stelt. Ten tweede wijken de beide ‘orthodoxe’ marxisten Lenin en Kautsky hier sterk af van Marx’ opvatting van de verhouding van theorie en arbeidersbeweging, zoals duidelijk geformuleerd in *Het Communistisch Manifest*, waarin de theorie de algemene uitdrukking van de klassenstrijd, van een historische beweging genoemd wordt.[341]

De opvatting van Lenin-Kautsky breekt dus ook op dit punt met de marxistische eenheid van theorie en praktijk. In werkelijkheid is de verhouding tussen theorie en arbeidersbeweging veel nauwer. Er is niet alleen een externe relatie tussen theorie en beweging, maar de theorie is de adequate uitdrukking van de beweging; en dit verklaart, waarom zij

in de loop van de geschiedenis noodzakelijkerwijs bij de gehele klasse ingang moet vinden. 'Het is niet voldoende dat het denken aandringt op verwerkelijking, de werkelijkheid moet zelf in de richting van dit denken gaan.' [342]

Men komt reeds dichter bij de oplossing, als men inziet, dat Lenins opvatting van het spontane bewustzijn van het proletariaat onvolledig is. Volgens Lenin ontwikkelt het proletariaat uit zichzelf slechts een trade-unionistisch, reformistisch bewustzijn, dat de noodzaak erkent om de toestand van de arbeiders door hun eigen handelen te verbeteren, maar slechts binnen de bestaande burgerlijke maatschappij-orde. Een dergelijk bewustzijn is volledig verdinglijkt, neemt slechts de oppervlakkige 'feiten' waar en staat fatalistisch tegenover de 'natuurlijke wetten' van de economie. ('In een crisis is strijd onmogelijk' – deze vaak door vakbondsleiders gebezigde slogan is typerend voor deze houding.) Maar Lenin ziet over het hoofd, dat het proletariaat spontaan nog een andere ideologie voortbrengt, die tendeert naar de revolutionaire bevrijding van 'de arbeidersklasse, waarbij zij in de revolutionaire actie geen rekening houdt met de objectieve situatie. Deze richting houdt zich volstrekt niet bezig met de dagelijkse strijd van de arbeiders, maar uitsluitend met het revolutionaire doel, dat zij ongeacht de sociaal-economische situatie door middel van actie (van de massa's of van een vastberaden minderheid) tracht te bereiken. Dit utopistisch-subjectivistisch bewustzijn wil de toekomst even onbemiddeld op staande voet in het heden verwerkelijken, als omgekeerd het fatalistisch-reformistisch bewustzijn de huidige werkelijkheid in de toekomst projecteert. Beide ideologieën completeren elkaar en worden door de arbeidersklasse naast elkaar geproduceerd. De ene vindt haar duidelijkste uitdrukking in de vakbonden en reformistische partijen, de andere in het anarchisme. Maar beide ideologieën vinden hun oorsprong in de contradictoire situatie van het proletariaat: in de tegenspraak tussen zijn dagelijkse strijd binnen het raam van het kapitalisme, en zijn strijd om deze maatschappij-orde te overwinnen. Deze tegenspraak ligt ten grondslag aan het gehele bestaan van het proletariaat: het proletariaat maakt immers deel uit van het kapitalisme, maar is ook zijn negatie, zijn opheffing.

Het marxisme is de synthese van deze twee opvattingen. Het sluit aan bij de dagelijkse strijd van het proletariaat en toont aan, dat de strijd binnen het kapitalisme op een bepaald niveau moet omslaan in een strijd tegen het kapitalistisch systeem. Evolutie en revolutie zijn voor het marxisme geen contraire tegenstelling; revolutie is een moment van

de evolutie; door kwantitatieve toename krijgt de strijd van het proletariaat een kwalitatief nieuw karakter. Zo beschouwd, is de afstand tussen de marxistische *theorie* en de *ideologie* van het proletariaat niet zo groot meer, daar het marxisme niets anders is dan de samensmelting van de twee ideologische richtingen op een hoger niveau.

Daarmee wordt echter duidelijk, dat de theorie niet willekeurig in de arbeidersbeweging ingebracht wordt. De marxistische theorie kan slechts ingang vinden bij de massa's, omdat zij bij het bewustzijn van deze massa's aansluit. Deze theorie wordt in de beweging der arbeidersklasse slechts aanvaard, omdat en voor zover zij haar van haar eigen handelen bewust maakt. Het proletariaat als geheel kan dit in de theorie uitgedrukte bewustzijn in zijn totaliteit pas bezitten, nadat de verdinglijking realiter is opgeheven. Wel is het mogelijk, dat een deel van de klasse op grond van haar eigen ervaringen de algemene lijn in de ontwikkeling ziet en zo tot deze theorie komt. Dit deel, de meest 'klassenbewuste' elementen, de voorhoede van het proletariaat, vormt de revolutionaire partij. Deze kan op haar beurt de handelingen van de arbeidersklasse verklaren en ze zo in het perspectief van het einddoel plaatsen. De theorie beïnvloedt op deze wijze de beweging der arbeidersklasse. Anderzijds is de theorie ondenkbaar zonder het bestaan van deze. Ongetwijfeld is de marxistische theorie door intellectuelen geconcipieerd en meestal ook ontwikkeld. Marx, Engels en zij die na hen kwamen, konden dat evenwel slechts doen vanuit het standpunt van en in nauwe verbinding met het proletariaat en zijn beweging. Marx en Engels waren niet alleen de grondleggers van de I-ste Internationale, zij hebben hun theorieën niet alleen in de arbeidersbeweging ingedragen, maar zij konden deze theorieën slechts concipiëren, omdat er reeds een proletarische beweging bestond die zij konden waarnemen. De Engelse chartisten, de Franse blanquisten en andere soortgelijke groepen vormden niet alleen een reeds bestaande beweging, maar bij hen troffen Marx en Engels ook reeds bewustzijnsinhouden aan, die zij in hun theorie een coherente uitdrukking gaven.

Theorie en beweging van de arbeidersklasse ontwikkelen zich dus niet naast elkaar, om eerst daarna in een externe relatie te treden, maar vormen een eenheid waarin zij in een levende wisselwerking tot elkaar staan. Alleen dit verklaart, dat socialistisch bewustzijn en klassenideologie naar elkaar tenderen – totdat zij, na de opheffing van de verdinglijking, samensmelten.

### 3. Bewustzijn en praktisch-kritische activiteit

De marxistische theorie is niet alleen ontstaan als *voortzetting* van de ‘filosofische, historische en economische theorieën, die door ontwikkelde vertegenwoordigers van de bezittende klassen, de intellectuelen, tot stand gebracht waren’, zoals Lenin schrijft.<sup>[343]</sup> Zij is tevens de *kritiek* van deze theorieën, de kritiek van de burgerlijke ideologie, en beantwoordt aan de praktische kritiek waaraan de arbeidersklasse de economische grondslag van deze ideologie onderwerpt. Het is dus geen toeval, dat de grondslagen van deze theorie ontstonden in de jaren 1843-1848, dus in een tijd waarin een revolutionaire situatie bestond en de verovering van de macht voor de nog jonge arbeidersbeweging reeds actueel was. De theorie ‘wortelt’ dus niet alleen in de ‘economische verhoudingen’,<sup>[344]</sup> maar is ook uitdrukking van een werkelijke, historische beweging. Zij is ‘de theorie van de *maatschappelijke ontwikkeling*, opgevat en begrepen als levende totaliteit; of nauwkeuriger: theorie van de *sociale revolutie*, begrepen en in praktijk gebracht als levende totaliteit’.<sup>[345]</sup> De revolutionaire praktijk en het begrijpen van deze praktijk vormen hier een eenheid.

De ‘wezenlijk kritische en revolutionaire’ theorie van het marxisme is dus uitdrukking van de kritisch-revolutionaire praktijk van de beweging der arbeidersklasse. Omgekeerd, kan de arbeidersklasse de theorie slechts in zich opnemen, indien en voor zover zij aan haar praktijk beantwoordt. In revolutionaire situaties, wanneer de klassentegenstellingen zich toespitsen, kan het proletariaat gemakkelijker dan gewoonlijk door de oppervlakte van de werkelijkheid heen zien. Het einddoel van de strijd wordt duidelijker, tastbaarder dan voorheen, en reformistische en subjectivistische ideologieën wijken terug voor het socialistisch bewustzijn, waartoe nu de klassenervaring tendeert. In dergelijke situaties kan het bewustzijn van de gehele klasse zich dankzij de geaccumuleerde ervaring in buitengewoon korte tijd ontwikkelen.<sup>[346]</sup> Anderzijds is zo te begrijpen, waarom de gehele arbeidersbeweging, ook die welke zich socialistisch of zelfs marxistisch noemde, in de periode van 1850 tot de eeuwwisseling de marxistische theorie niet of slechts in een verminkte vorm<sup>[347]</sup> recipieerde: dit is geheel in overeenstemming met het wezenlijk niet-revolutionaire karakter van de arbeidersbeweging in die periode.

Zelfs de revolutionaire partij, het meest bewuste en vooruitstrevendste deel van de arbeidersklasse, de voorhoede zoals



Lenin haar noemt, kan het socialistisch bewustzijn en de theorie waarin dit bewustzijn tot uitdrukking komt, slechts in zoverre in zich opnemen en elders verbreiden, als zij aan haar eigen praktijk en die van de klasse beantwoordt. De partij kan het socialistisch bewustzijn niet op ieder moment en onder alle omstandigheden in het proletariaat indragen. Lenin echter beschouwt de partij in wezen in dit licht. Naar zijn mening moet de partij de spontane voorstellingen van de massa bestrijden en haar het socialistisch bewustzijn inprenten.**[348]** Bij hem is de partij wezenlijk *producent* van het (ware) klassenbewustzijn. Rosa Luxemburg kritiseert dit standpunt en de daaruit voortvloeiende organisatiebeginselen van het centralisme.**[349]** Voor haar is de partij wezenlijk *product* van het klassenbewustzijn, van de beweging van de klasse, die pas in het verloop van de strijd gaat inzien, wat haar taken zijn. Daarom benadrukt zij vooral de spontaneïteit van de strijd en het bewustzijn van de arbeidersklasse.**[350]** Ook deze opvatting is niet geheel juist. De partij is niet alleen het resultaat van de klassenbeweging, maar kan hierin ook actief ingrijpen, haar richting bepalen door de massa van haar eigen handelen bewust te maken. Terwijl de klasse als geheel inderdaad pas in het verloop van de strijd inzicht krijgt in haar taken, kan een deel van de klasse, d.i. de partij, op grond van de strijdervaringen uit het verleden weten in welke richting de strijd gaat en nu een voorwaarts drijvende, niet alleen een behoudende rol spelen, zoals Rosa Luxemburg die aan haar toeschrijft. ‘De communisten zijn dus in de praktijk het vastberadenste, steeds voorwaarts stuwende deel van de arbeiderspartijen van alle landen; theoretisch hebben zij op de overige massa van het proletariaat voor, dat zij inzicht hebben in de voorwaarden, het verloop en de algemene resultaten van de proletarische beweging.’**[351]**

De partij is tegelijk *product* en *producent* van het klassenbewustzijn. Zowel Lenin als Rosa Luxemburg stellen slechts één aspect op de voorgrond. Weliswaar wordt dit bij beide in zoverre gecorrigeerd, dat ook het andere aspect van de dialectische verhouding tussen partij en klassenbewustzijn wordt aangeduid. Zo schrijft Rosa Luxemburg,**[352]** dat de partij niet met de armen over elkaar moet wachten tot een revolutionaire situatie aanbreekt, maar veeleer moet proberen de ontwikkeling te versnellen ‘door de breedste lagen van het proletariaat voor te lichten over het onvermijdelijke *aanbreken* van deze revolutionaire periode, over de innerlijke *maatschappelijke factoren* die hiertoe leiden en de *politieke gevolgen hiervan*’ teneinde de leiding van de beweging in handen te krijgen. Anderzijds legt Lenin in zijn brochure

*De 'linkse stroming', een kinderziekte van het communisme* (1920) bijzondere nadruk op de verbinding, ja zelfs het samensmelten van de partij met de werkende massa's.[353] Maar desondanks belichten beiden onvoldoende de dialectische eenheid van theorie en arbeidersbeweging, de interactie tussen socialistisch bewustzijn en praktisch-kritische activiteit.

#### 4. Marxisme als ideologie

Het marxisme is hier, met behulp van zijn eigen methode, verklaard uit het maatschappelijke, dynamische zijn, en beschreven in zijn wisselwerking met de revolutionaire praktijk van het proletariaat. Nu dienen wij nog op dezelfde wijze ook de deformatie van de marxistische theorie bij de epigonen te verklaren. Rosa Luxemburg constateerde dit verschijnsel van de 'theoretische stagnatie' reeds in een artikel in de 'Vorwärts' van 14 maart 1903.[354] Ze verklaart deze stagnatie door het feit, dat Marx in zijn wetenschappelijke productie de praktische beweging van de arbeidersklasse vooruit was. Maar daarmee wordt de verhouding van theorie en praktijk van het historisch materialisme omgekeerd. In werkelijkheid is het hoge niveau van de historisch-materialistische theorie bij haar grondleggers verklaarbaar uit het feit, dat zij de uitdrukking is van een praktische beweging van hetzelfde niveau, nl. het niveau dat de klassenstrijd van het proletariaat omstreeks 1848 – binnen het geheel van de revolutionaire beweging van die dagen – reeds bereikt had. En terwijl de marxistische theorie door haar grondleggers uitgebouwd werd op basis van de ervaringen uit die tijd, bereikte de praktisch-kritische activiteit van het proletariaat niet meer hetzelfde nivo. Zo droeg de receptie van de marxistische theorie door de arbeidersbeweging aan het eind van de negentiende eeuw een puur formeel, ideologisch karakter, zonder te worden bepaald door een kritisch-revolutionaire praktijk die aan haar zou beantwoorden.

Dit is de oorzaak, dat theorie en praktijk gescheiden worden. Daardoor verliest de marxistische theorie ook haar praktisch karakter en wordt een 'zuivere', contemplatieve, 'objectief-wetenschappelijke' theorie. Maar daarmee wordt de theorie ook van haar kritisch-revolutionaire strekking beroofd. De opheffing van de dialectische eenheid van theorie en praktijk drukt zich in de theorie uit als de vernietiging van de dialectische eenheid van bewustzijn en zijn en maakt Marx' theorie tot een verzameling starre formules. Ziehier de

oorzaak van de degeneratie van het marxisme bij Kautsky en de andere Marx-epigonen.

Er zijn twee stromingen die theorie en praktijk weer met elkaar in overeenstemming trachten te brengen. Het revisionisme wil de theorie aanpassen aan de praktijk, maar niet meer aan de revolutionaire, maar aan de door en door reformistische praktijk, die de II-de Internationale voor en na de Eerste Wereldoorlog voerde en nog voert (ondanks het feit dat zij revisionistische theorieën formeel talloze malen verwierp). Voor zover het revisionisme het marxisme aanvaardt, benadrukt het m.n. het door Marx uiteengezette wetmatig karakter van de maatschappelijke ontwikkeling, maar interpreteert dit fatalistisch. Aan de andere kant staat de grote revolutionaire practicus Lenin. Hij tracht de praktijk van de arbeidersbeweging weer op het niveau te brengen, dat de theorie bij haar grondleggers bereikt had. Dit verklaart zijn theorie van het indragen van het socialistisch bewustzijn in de arbeidersbeweging, zijn bestrijden van de spontaneïteit en de benadrukking van de leidende rol van de partij. Maar deze aanpassing van de praktijk aan het niveau van de theorie kan natuurlijk niet los staan van de objectieve situatie. En inderdaad blijven tot 1917 theorie en praktijk gescheiden, een scheiding die ook in Lenins theorieën aanwezig is, zoals wij hierboven aantoonden. Een werkelijke eenheid van kritisch-revolutionaire marxistische theorie en revolutionaire praktijk van de arbeidersbeweging doet zich, zij het slechts tijdelijk, nu op een veel bredere grondslag dan ten tijde van Marx, ± tussen 1917 en 1923 voor. Deze eenheid vindt ook onmiddellijk haar neerslag in het herstel van de oorspronkelijke betekenis van Marx' theorie, het duidelijkst in Lenins boek *Staat en revolutie*, waarin Marx' theorie van de verovering en uitoefening van de macht door het proletariaat in nauwe samenhang met de revolutionaire praktijk van de arbeidersbeweging wordt hernieuwd. Deze overeenstemming van theorie en praktijk werkt ook door in het vraagstuk van de verhouding tussen de partij als draagster van de theorie en de arbeidersklasse: in 1920 eist Lenin in zijn reeds genoemde geschrift *De linkse stroming*, dat partij en klasse samensmelten, en wijkt daarmee aanzienlijk af van de grondidee van zijn brochure *Wat te doen?* Tenslotte zijn de twee boeken die de crisis van de marxistische theorie in haar volle omvang onderkennen en verklaren en de betekenis van Marx' theorie op het gebied van het historisch materialisme herstellen – de boeken van Korsch en Lukács – producten van die periode<sup>[355]</sup> en geschreven door auteurs, die zelf in directe verbinding stonden met de praktijk van de arbeidersbeweging.

Karl Korsch die in zijn geschrift *Marxismus und Philosophie* deze samenhangen als eerste aantoonst en verklaart, onderscheidt drie periodes in de ontwikkeling van het marxisme in relatie tot de arbeidersbeweging. De eerste periode loopt van het ontstaan van de marxistische theorie tot aan de nederlaag van de revolutie van 1848/1849; de revolutionaire theorie is hier uitdrukking van een corresponderende praktijk. In de tweede periode, die tot het einde van de negentiende eeuw duurt, begint de arbeidersbeweging haar praktijk na de nederlaag op een veel lager niveau; de marxistische theorie ontwikkelt zich grotendeels onafhankelijk van deze praktijk. Een toenadering komt weer sedert het begin van de eeuw tot stand, wanneer een nieuwe revolutionaire periode begint; de arbeidersbeweging tendert dan naar een praktijkniveau, waarvan de marxistische theorie de adequate uitdrukking is. Ondanks de omvang van de periodes, die de betekenis van de concrete feiten niet duidelijk genoeg doet uitkomen, is deze periodisering als eerste benadering toch uiterst bruikbaar.

De tendens naar eenwording van marxisme en arbeidersbeweging en dus naar het herstel van de ware betekenis van de marxistische theorie, werd ondanks individuele pogingen sedert de eeuwwisseling [356] slechts werkelijkheid in de jaren 1917 tot 1923. Daarna ebde de revolutionaire beweging van het proletariaat weer weg; de kloof tussen theorie en praktijk werd weer verdiept en daarmee de theorie gedeformeerd. Het marxisme is bij de theoretici van de II-de Internationale (Kautsky, Adler) nog altijd even ideologisch. Niet minder is dit het geval bij de theoretici van de III-de Internationale, die vooral bij Lenins opvattingen uit de tijd vóór 1917 aansluitend, zich veel verder dan Lenin zelf van de materialistische geschiedenisopvatting van Marx en Engels verwijderen. Als voorbeeld noemen wij hier slechts het boek van Max Raphael: *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik*, waarin het metafysisch, naturalistische materialisme van Lenin tot zijn meest absurde consequenties doorgetrokken wordt, terwijl tegelijkertijd alle andere even 'zuivere', d.w.z. contemplatieve kennistheorieën worden verworpen als metafysica. De humanistische eenheid van bewustzijn en zijn wordt bij Raphael volledig gedeformeerd; nadat hij op de eenheid van 'materie en geest' heeft gewezen en de 'dialectische weerspiegelingstheorie' heeft ontwikkeld, wordt de verhouding van zijn en bewustzijn als volgt geformuleerd: [357] 'Daar waar wereld en mens tegenover elkaar staan (!), bepaalt het (historisch bepaalde) bestaan het bewustzijn (dat historisch en maatschappelijk ontstaan is) en niet omgekeerd het (menselijke of absolute) bewustzijn het (abstracte of

zintuiglijke) zijn.’ Het is overbodig hier gedetailleerd aan te tonen, hoe Raphael Marx’ opvatting deformeert; met de *Stellingen over Feuerbach* of *De Duitse ideologie* heeft een dergelijke behandeling van het probleem in ieder geval niet veel meer gemeen. Dit voorbeeld zou aangevuld kunnen worden met de hele literatuur van de III-de Internationale op dit gebied.

Dit verklaart, dat de verschillende theorieën die zichzelf tegenwoordig als ‘materialistische geschiedenisopvatting’ aanduiden, onderling en vooral t.o.v. de theorie van Marx en Engels zo sterk divergeren. Of het historisch materialisme in zijn oorspronkelijke humanistische vorm weer zal herleven en vruchtbaar zal worden, hangt af van de vraag, of de beweging van de arbeidersklasse weer het niveau zal bereiken, dat zij op een beperktere grondslag van de kapitalistische ontwikkeling reeds bereikte, zodat de theorie weer haar adequate uitdrukking wordt. Volgens de marxistische opvatting moet en kan zij dit niveau bereiken, wanneer zij haar eigenlijke taak, de opheffing van de menselijke zelfvervreemding, moet vervullen. De praktijk zal dus beslissen over de juistheid of de onjuistheid van de humanistische-materialistische theorie.

## **5. De zelfverwerkelijking van de mens**

De humanistische grondgedachte van het historisch materialisme heeft ons tot het inzicht gebracht van de dialectische eenheid van bewustzijn en zijn; zij leverde ook de verklaring, waarom het denken en zijn object als gescheiden van elkaar verschijnen. De vervreemding van de eigen krachten van de mens, die zich thans onafhankelijk tegenover hem stellen, bleek haar oorsprong te vinden in het ‘natuurlijk’ karakter van de arbeidsdeling; het warenfetisjisme manifesteerde zich in het kapitalisme; in de verdinglijking krijgt dit verschijnsel een algemeen karakter. Maar tegelijkertijd bleek, dat de ideologie, de uitdrukking van de verdinglijking in het bewustzijn, kan worden doorzien vanuit het standpunt van en in samenhang met de praktisch-kritische activiteit van een klasse, die het eigenlijke product van het kapitalisme is: vanuit de maatschappelijke positie van het proletariaat. Humanisme wil dus zeggen zelfkennis van de werkelijkheid, die tegelijkertijd zelfkennis van de mens is: zelfkennis van het menselijk, maatschappelijk zijn.

Maar humanisme betekent nog meer. Het kapitalisme heeft de onmiddellijke heerschappij van de natuurlijke factoren over de mens

opgeheven en vervangen door de heerschappij van de maatschappelijke en economische verhoudingen, op de grondslag van de natuurlijke factoren. Maar deze sociaal-economische factoren die de eigen krachten van de mens zijn, stellen zich vanwege de vervreemding van de arbeid geobjectiveerd tegenover hem als machten die hem vreemd zijn en hem overheersen. In het proletariaat scheidt het kapitalisme een klasse, die door de 'nood, de praktische uitdrukking van de noodzakelijkheid' is gedwongen tegen deze verhoudingen in opstand te komen en ze te veranderen. De bevrijding van het proletariaat kan slechts plaatsvinden door de vermaatschappijking van de productiemiddelen, die tevens de toe-eigening van de vervreemde maatschappelijke krachten is. Op deze wijze wordt de zelfvervreemding opgeheven. Het 'menselijk wezen', dat 'zijn ware werkelijkheid' had verloren,**[358]** hervindt deze nu. 'De levensvoorwaarden die de mens omgeven en waardoor hij tot dusver beheerst werd, komen thans in hun volle omvang onder de heerschappij en controle van de mensen, die nu voor de eerste maal bewuste, werkelijke meesters van de natuur worden, omdat en doordat zij meester over hun eigen vermaatschappijking worden. De wetten van hun eigen maatschappelijk handelen, die vroeger als vreemde, hen beheersende natuurwetten tegenover hen stonden, worden dan door de mensen met volledige kennis van zaken aangewend en zodoende beheerst. De eigen vermaatschappijking van de mensen, die vroeger aan hen was tegengesteld, opgelegd door natuur en geschiedenis, wordt nu hun eigen, vrije daad. De objectieve, vreemde machten, die tot dusver de geschiedenis beheersten, komen onder de controle der mensen zelf.'**[359]** Humanisme betekent dus zelfverwerkelijking van de mens. De heerschappij van de dingen over de mens wordt opgeheven; in het 'rijk van de vrijheid' organiseert de maatschappij bewust haar eigen krachten.

Het marxistisch humanisme is dus een radicale kritiek van de burgerlijke ideologie en haar materiële grondslag; het heft de vervreemding op in het denken, de theorie. Maar tegelijk is het uitdrukking en middel van een radicale omwenteling van de maatschappelijke verhoudingen, die de vervreemding ook praktisch opheft. 'Radicaal zijn', zegt Marx, 'is de zaak bij de wortel aanvatten. De wortel voor de mens is echter de mens zelf.'**[360]**

---

**[327]** K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. MEW 2, t.a.p., p. 38.

**[328]** K. Marx / F. Engels, *Het Communistisch Manifest*. T.a.p., pp. 50-51.

**[329]** K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. MEW 2, t.a.p., p. 38.

- [330]** K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, p. 391.
- [331]** K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. MEW 2, t.a.p., p. 38.
- [332]** G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., p. 352.
- [333]** Vgl. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. T.a.p., p. 223; ook Mannheim (*Ideologie und Utopie*. T.a.p., p. 56) wijst erop, dat de ideologie niet naar een ‘psychologisch, empirisch’ subject, maar naar een ‘verondersteld subject’ (Zurechnungssubject) gefunctionaliseerd moet worden. Dit geldt niet alleen voor het proletariaat, maar krijgt hier pas zijn volle betekenis, omdat slechts bij het proletariaat de mogelijkheid van een aan de werkelijkheid adequaat bewustzijn is gegeven.
- [334]** K. Marx / F. Engels, *De Duitse ideologie*. T.a.p., p. 41.
- [335]** K. Marx, *Stellingen over Feuerbach*. T.a.p., p. 9.
- [336]** W.I. Lenin, *Wat te doen?* Amsterdam 1972, p. 31.
- [337]** K. Marx / F. Engels, *Die heilige Familie*. MEW 2, t.a.p., p. 38.
- [338]** K. Kautsky, in: *Die neue Zeit XX/I* (1901-1902), nr. 3, p. 79; geciteerd bij Lenin, *Wat te doen?* T.a.p., pp. 49-50.
- [339]** W.I. Lenin, *Wat te doen?* T.a.p., p. 49.
- [340]** T.a.p., pp. 39-40.
- [341]** K. Marx / F. Engels, *Het Communistisch Manifest*. T.a.p., p. 57.
- [342]** K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, t.a.p., p. 386.
- [343]** W.I. Lenin, *Wat te doen?* T.a.p., p. 40.
- [344]** K. Kautsky, in: *Die neue Zeit*, T.a.p.; geciteerd bij Lenin, t.a.p., p. 49.
- [345]** K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*. T.a.p., p. 98.
- [346]** Vgl. bijvoorbeeld de ontwikkeling die het Russische proletariaat tussen februari en oktober 1917 doormaakte, door Trotski in zijn *Geschiedenis van de Russische Revolutie* helder beschreven.
- [347]** Vgl. de scherpe kritiek van Marx en Engels op de eerste programma’s van de Duitse sociaaldemocratie.
- [348]** Vgl. W.I. Lenin, *Wat te doen?* hoofdstuk 2 ‘Spontaneïteit van de massa’s en bewustheid van de sociaaldemocratie’. T.a.p., pp. 37 e.v.
- [349]** Rosa Luxemburg, *Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie*. In: *Die neue Zeit* jrg. XXII/2 (1903-1904), pp. 484-492 en 529-535; Ned. vert. Rosa Luxemburg, *Organisatievraagstukken van de Russische sociaaldemocratie*. In: W.I. Lenin, *Een stap voorwaarts, twee stappen terug*. Nijmegen 1971, pp. 118-143.
- [350]** Vgl. Rosa Luxemburg, *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften*. Hamburg 1906; Ned. vert. Rosa Luxemburg, *Massastaking, partij en vakbonden*. Nijmegen 1971.
- [351]** K. Marx / F. Engels, *Het Communistisch Manifest*. T.a.p., p. 56.
- [352]** Rosa Luxemburg, *Massastaking, partij en vakbonden*. T.a.p., p. 92.
- [353]** W.I. Lenin, *De ‘linkse stroming’, een kinderziekte van het communisme*. Amsterdam 1969, 6e verbeterde druk, p. 9.
- [354]** Rosa Luxemburg, *Stillstand und Fortschritt im Marxismus*. In: *Gesammelte*



*Werke I/2*, Berlijn (DDR) 1972, pp. 363-368; vgl. ook K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*. T.a.p., p. 45, voetnoot.

**[355]** Typerend voor de neergang van de marxistische theorie na deze tijd is het feit, dat beide boeken tot 1924 in het marxistische kamp heftig werden bestreden, en veel negatiever werden beoordeeld dan in het niet-marxistische kamp, waarin m.n. Mannheims kennissociologische school een vruchtbaar gebruik van hen wist te maken. Het belangrijke probleem van de verdinglijking is na Lukács niet meer behandeld.

**[356]** De geschriften van Rosa Luxemburg m.n. *Die Akkumulation des Kapitals* zijn hier van bijzonder belang.

**[357]** Max Raphael, *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik*. T.a.p., p. 15.

**[358]** K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, t.a.p., p. 378.

**[359]** F. Engels, *De ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wetenschap*. Nijmegen 1974, 3e druk, p. 72.

**[360]** K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, t.a.p., p. 385.

## Bibliografie

Wij drukken hier de literatuurlijst die Jakubowski achter in zijn boek geeft, integraal af. Waar mogelijk zijn de door hem in de voetnoten aangehaalde werken door ons geciteerd naar recente edities en Nederlandse vertalingen. (de vert.)

Wij sommen hier slechts die in de tekst geciteerde werken op, die direct betrekking hebben op de in dit boek behandelde problematiek. (Franz Jakubowski)

ADLER, Max

- Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. Dl. 1 Allgemeine Grundlegung. 1930. Dl. 2, Die statischen und dynamischen Grundbegriffe, 1. Teil. 'Die statischen Grundbegriffe'. 1932.
- Marxistische Probleme. 1914.
- Kausalität und Teleologie. 1904.
- Marx als Denker. 1908.
- Die Staatsauffassung des Marxismus. 1922.

ADORATSKIJ, V.

- 'Marxismus-Leninismus und Dialektik'. Unter dem Banner des Marxismus. V. 1931.
- Dialectical Materialism. An introduction into Marxism-Leninism. 1934.

BARTH, Paul

- Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. 1890.
- Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 2e druk. 1915.

BERNSTEIN, Eduard

- Die Voraussetzungen der Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. 1899.

BOUDIN, L.B.

- Das theoretische System von Karl Marx. 1909.

BRAUNTHAL, Alfred

- Karl Marx als Geschichtsphilosoph. 1920.

BRINKMANN, Carl

- Der 'Ueberbau' und die Wissenschaften von Staat und Gesellschaft.  
Schmollers Jahrbuch 54/I.

BUCHARIN, Nikolai

- Theorie des historischen Materialismus. 1922.

BÜCKLING, Johannes

- Die Elemente der Hegelschen Geschichts- und Rechtsphilosophie im  
Marxismus. Schmollers Jahrbuch 43.

CUNOW, Heinrich

- Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. 2 delen.  
1920/21.

DEBORIN, Alexander

- Lenin, der kämpfende Materialist. 1924.

DIEHL, Karl

- Ueber Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus. 25 Vorlesungen.  
5e druk. 1923.

ENGELS, Friedrich

- Ludwig Feuerbach und die klassische deutsche Philosophie.  
Marxistische Bibliothek. Dl. 3. 1927.

- Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. 7e druk. 1910.

- Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. 4e  
druk. 1892.

- Dialektik und Natur. Marx-Engels Arch. Dl. 2.

- ERNST DRAHN, Engels-Brevier. 1920.

EPPSTEIN, Paul

- 'Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen  
Materialismus'. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 60.

ERDMANN, H.

- Die philosophische Voraussetzungen der materialistischen  
Geschichtsauffassung. Schmollers Jahrbuch 1907.

FALK, Werner

- 'Hegels Freiheitsidee in der Marxschen Dialektik'. Arch. f. Soz.  
Wissenschaft und Sozialpolitik. 68/2.

- 'Historischer Materialismus und politische Willensbildung'. Die Gesellschaft. 1930/II.

FEUERBACH, Ludwig

- Philosophie der Zukunft. Sämtliche Werke. Dl. 2. 1849.
- Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. T.a.p.
- Geschichte der neueren Philosophie. Werke. Dl. 4. 1844.
- Das Wesen des Christentums. Werke. Dl. 7. 3e druk. 1849.

FROMM, Erich

- 'Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie'. Zeitschrift für Sozialforschung. I. 1932.
- 'Die psychologische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie'. T.a.p.

FURSCHTSCHIK, M.

- 'Zum Parteienkampf um Hegel'. Unter dem Banner des Marxismus. V.
- 'Mensch und Freiheit bei Marx'. T.a.p. VI.

GORTER, Herman

- Der historische Materialismus. 1921.

HAMMACHER, Emil

- Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. 1909.

HAUS, Rudolf

- Hegel oder Marx? 1931.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

- Phenomenologie des Geistes. Werke, herausgegeben durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 2e druk, dl. 2. 1840.
- Wissenschaft der Logik. Werke. Dl. 3/5.
- Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke. Dl. 8.

HEIDER, Werner

- Die Geschichtslehre von Karl Marx. 1927.

HELANDER, Sven

- Marx und Hegel. Eine kritische Studie über sozialdemokratische Weltanschauung. 1922.

HIMMER, J.G.

- 'Marx und Hegel'. Nationalwirtschaft I.

KAUTSKY, Karl

- Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. 1908.
- Die materialistische Geschichtsauffassung. Dl. 1. Natur und Gesellschaft. Dl. 2. Der Staat und die Entwicklung der Menschheit. 1927.
- Als belangrijkste recensies kunnen hier worden genoemd: BRAUNTHAL, Die Gesellschaft. 1926/I. MEUSEL, Weltwirtschaftliches Archiv 14. NOWIKOW, Kommun. Intern. 9. PASCHUKANIS, Unter dem Banner des Marxismus 2. RAPPAPORT, Intern. Pressekorresp. 8. RONAI, Der Kampf 21. SCHIFRIN, Die Gesellschaft. 1929/II.

KELSEN, Hans

- Sozialismus und Staat. 2e druk. 1930.
- Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. 1922.

KORSCH, Karl

- Marxismus und Philosophie. 2e uitgebreide druk. 1930.
- Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky. 1929.
- 'Ueber materialistische Dialektik'. Die Internationale. 7.

LABRIOLA, Antonio

- Essais sur la conception matérialiste de l'histoire. 2e druk. 1902. Daaruit: Zum Gedächtnis des Kommun. Manifestes, vertaald door Franz Mehring. 1909.
- Socialisme et philosophie. (Lettres à Georges Sorel.) 1899.

LAFARGUE, Paul

- Der wirtschaftliche Materialismus von Karl Marx. 1896.

LANDSHUT, Siegfried en MAYER, I.P.

- 'Einleitung zu Karl Marx, Der historische Materialismus'. Die Frühschriften. 1933.

LENIN, Wladimir Iljitsch

- Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie. Verz. werken. Dl. 13.
- Ueber historischen Materialismus. Kl. Lenin-Bibl. Dl. 4. 1931.
- Aus dem philosophischen Nachlass. Exzerpte und Randglossen. Marx. Bibl. Dl. 23. Onder redactie van Adoratskij-Furschtschik. 1932.
- Karl Marx. Werke. Dl. 18.
- Staat und Revolution. Marx. Bibl. Dl. 19.

- Was tun? Werke. Dl. 4/II.
- Der 'Radikalismus', die Kinderkrankheit des Kommunismus. Werke. Dl. 25.

LEWALTER, Ernst

- 'Zur Systematik der Marxschen Staats- und Gesellschaftslehre'. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 68.

LUKÁCS, Georg

- Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. 1923.
- Lenin, Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken. 1924.
- DEBORIN, A. 'Lukács und seine Kritik am Marxismus'. Arbeiter-Literatur. 1924.
- RUDAS, Ladislaus, 'Orthodoxer Marxismus?' T.a.p.
- RUDAS, Ladislaus, 'Die Klassenbewusstseins-Theorie von Lukács'. T.a.p.
- RÉVAI, 'Besprechung von Geschichte und Klassenbewusstsein'. Grünbergs Archiv 11.

LUPPOL, I.

- Lenin und die Philosophie. Marx. Bibl. Dl. 15. 1929.

LUXEMBURG, Rosa

- Massenstreik, Partei und Gewerkschaften. 1907.
- 'Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie'. Neue Zeit XXII/2.

DE MAN, Hendrik

- Zur Psychologie des Sozialismus. 1926.

MANNHEIM, Karl

- 'Historismus'. Arch. f Sozialw. Dl. 52.
- 'Das Problem einer Soziologie des Wissens'. T.a.p. Dl. 53.
- 'Das konservative Denken'. T.a.p. Dl. 75.
- Ideologie und Utopie. 2e druk. 1930.
- 'Die Bedeutung der Konkurrenz auf dem Gebiete des Geistigen'. Verhandlungen des 6. deutschen Soziologentages in Zürich.

MARCK, Siegfried

- Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. Dl. 1. Hegelianismus und Marxismus. 1929.

- 'Dialektisches Denken in der Philosophie der Gegenwart'. Logos 15.
- 'Marxistische Grundprobleme in der Soziologie der Gegenwart. Die Gesellschaft. 1927/I.

MARCUSE, Herbert

- 'Zum Problem der Dialektik'. Die Gesellschaft. 1930/1, 1931/2.

MARX, Karl

- Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Marx-Engels Gesamtausgabe. Onder redactie van het Marx-Engels-Instituut te Moskou. Afdeling I, Dl. 1, halfband 1.
- Oekonomisch-philosophische Manuskripte. Gesamtausgabe I/3.
- Thesen über Feuerbach. Bijlage bij: Engels, Ludwig Feuerbach.
- Das Elend der Philosophie. In het duits vertaald door E. Bernstein en K. Kautsky, 7e druk. 1919.
- Lohnarbeit und Kapital. Gesamtausgabe. Dl. 6.
- Zur Kritik der politischen Oekonomie. Geredigeerd door K. Kautsky. 5e druk. 1919.
- Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte. Marx. Bibl. Dl. 7. 1927.
- Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Onder redactie van F. Engels. Dl. 1 en 2. 4e druk. 1890. Dl. 3, I en II, 3e druk. 1911.
- en ENGELS, Friedrich, Die heilige Familie. Gesamtausgabe I/3.
- Die deutsche Ideologie. Gesamtausgabe I/5.
- Das Kommunistische Manifest.
- Briefwechsel. Gesamtausgabe Afdeling II, deel 14.
- RASANOW, D., Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär. Marx. Bibl.

MASARYK, Th.G.

- Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. (Studien zur sozialen Frage.) 1899.

MÜLLER, Gustav

- Geschichtsphilosophische Grundbegriffe bei Marx. 1922.

MEHRING, Franz

- Karl Marx. Geschichte seines Lebens. 2e druk. 1919.
- Zur Geschichte der Philosophie. Uitgegeven en van een inleiding voorzien door A. Thalheimer. 1931.

PARELL, Ernst

- Was ist Klassenbewusstsein? 1934.



PASCHUKANIS, E.

Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Marx. Bibl. Dl. 22. 1929.

PLECHANOW, Georg

- Die Grundprobleme des Marxismus. 1910.
- Beiträge zur Geschichte des Materialismus.
- 'Zum 60. Todestage Hegels'. Neue Zeit 10/I.

PLENGE, Johann

- Marx und Hegel. 1911.

RAPHAEL, Max

- Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik. 1934.

RIEKES, Hugo

- 'Die philosophische Wurzel des Marxismus'. Zs. f. die gesamte Staatswissenschaft. 62.

RAPPAPORT, Charles

- La philosophie de l'histoire. 1925.

RENNER, Karl

- Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion. Ein Beitrag zur Kritik des bürgerlichen Rechts. 1929.

ROSENBERG, Arthur

- Geschichte des Bolschewismus. 1932.

RUDAS, Ladislaus

- 'Der dialektische Materialismus und die Sozialdemokratie'. Unter dem Banner des Marxismus. VI.

SALOMON, Gottfried

- 'Historischer Materialismus und Ideologienlehre'. Jahrbuch für Soziologie II.

SCHELER, Max

- Die Wissensformen und die Gesellschaft. 1926.
- Probleme einer Soziologie des Wissens. Onder redactie van M. Scheler. 1924.

SCHELTING, Alexander von

- 'Zum Streit um die Wissenssoziologie'. Arch. für Sozialw. und Sozialp. 62.

SOMBART, Werner

- Der proletarische Sozialismus. 10e druk. 1924.  
- Der Bourgeois. 1913.  
- Der moderne Kapitalismus. Dl. 3. Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus. 1927.

SORGE, F.A.

- Briefe und Briefauszüge von Becker, Dietzgen, Marx, Engels an Sorge und andere. 1895.

SOROKIN, Pitirim

- Soziologische Theorien im 19. und 20. Jahrhundert.

STAMMLER, Rudolf

- Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 3e druk. 1914.  
- Artikel: 'Materialistische Geschichtsauffassung' im Handwb. d. Staatswissenschaften. 4e druk.

SZENDE, Paul

- 'Verhüllung und Enthüllung'. Grünbergs Archiv X.

TOENNIES, Ferdinand

- Marx' Leben und Lehre. 1920.

THALHEIMER, August

- Einführung in den dialektischen Materialismus. Marx. Bibl. Dl. 10. 1927.  
- en DEBORIN, A., Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus. Marx. Bibl. Dl. 13. 1928.

TUGAN-BARANOWSKI, Michael

- Die theoretischen Grundlagen des Marxismus. 1929.

VICO, Giambattista

Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker. Vertaald door W.E. Weber. 1822.

VORLÄNDER, Karl  
- Kant und Marx. 1911.

WEBER, Max  
- Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Sozialökonomie. 2e druk.  
1925.  
- Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 1922.

WOLTMANN, Ludwig  
- Der historische Materialismus. 1900.

ZIEGLER, Heinz O  
- 'Ideologienlehre'. Arch. f. Sozialw. und Sozialpol. 57.

### **Tijdschriften**

- Arbeiter-Literatur.
- Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.
- (Grünbergs) Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, vanaf 1932.
- Archiv für Sozialforschung.
- Die Gesellschaft.
- Der Kampf.
- Die Neue Zeit.
- Marx-Engels Archiv.
- Unter dem Banner des Marxismus.

[www.marxists.org/nederlands/index.htm](http://www.marxists.org/nederlands/index.htm)