

Nawoord MARIN TERPSTRA¹

De filosofische wending in Marx' *Die deutsche Ideologie*

DE ERFENIS VAN MARX

Naar goed christelijk gebruik, herdenking van de geboortedag van de grondlegger, is het jaar 2018 gewijd aan de tweehonderdste geboortedag van Karl Marx – in dit geval met de uitgave van teksten die hij als twintiger en dertiger schreef. De geschriften van Marx, tijdens zijn leven of na zijn dood gepubliceerd, zijn van grote invloed geweest op de politieke geschiedenis van de laatste twee eeuwen. Zijn naam is verbonden met een sociale en politieke beweging die streefde naar een alternatief voor de kapitalistische maatschappij. De politieke taal van vele generaties socialisten en communisten is voor een belangrijk deel afkomstig uit zijn teksten. Hij leverde de munitie voor vaak compromisloze kritiek, niet alleen op intellectuele medestrijders, maar vooral op de verdedigers van de vrije markt en de kapitalistische productiewijze. Zijn bijdrage aan de communistische beweging bestond daarnaast, maar in veel bescheidener mate, uit organisatorische en publicistische activiteiten in de opkomst van de arbeidersbeweging, een revolutionaire kracht die later de gedaante van vakbonden en politieke partijen aannam. Er ontstond ook, overigens deels zijns ondanks, een marxistische leer. Na zijn dood in 1883 zorgde de bijdrage van zijn vriend Friedrich Engels, diens eigen publicaties, maar bovenal het stempel dat deze op het gedachtegoed van Marx drukte, voor een zekere dogmatisering van zijn theoretische werken. Het is wel aardig te memoreren dat het oorspronkelijke *Communistisch Manifest* als een soort catechismus uit Engels' pen vloeide. Marx gaf er uiteindelijk de ons bekende redactie aan.

Veel schreef Marx in de eenzaamheid van de bibliotheek. Wie zijn teksten

1 Met dank aan Evert van der Zwerde en Jeroen Linssen voor hun commentaar.

leest, raakt onder de indruk van zijn enorme belesenheid en analytische vermogens, maar ziet ook dat Marx zich laat meeslepen door zijn retorische vermogen en zijn neiging een zaak vanuit eindeloos veel kanten te bekijken en geen detail onbesproken te laten. Zijn teksten zijn ingegeven door een kritische geest: een drang zich van alle illusies te ontdoen. Deze drijfveer kan niet genoeg naar voren gehaald worden, want we weten ook dat zijn geschriften door volgelingen desondanks heilig zijn verklaard. Zijn teksten werden ingezet voor ideologische doeleinden van communistische partijen en zelfs hele maatschappijen – tot aan de rechtvaardiging van vervolging, verbanning en vernietiging van ‘klassenvijanden’ toe. Marx’ geschriften zijn door orthodoxe marxistische sekten gebruikt en misbruikt voor de bestrijding van heterodoxie. Dat is een belangrijke reden waarom zijn denken zo omstreden is. Toch is een andere reden belangrijker: zijn werk maakt deel uit van een heftige polemiek over de vraag naar de beste of meest rechtvaardige inrichting en regering van een maatschappij, en vooral over de vraag hoe we tot een dergelijke maatschappij komen. Daarom is het terecht Marx te blijven gedenken – en vooral lezen.

Grofweg gezegd ziet de ene kant in dit debat Marx als de grondlegger van een totalitair politiek denken, een vijand van een open en vrije maatschappij, een denker die enorme denk- en inschattingsfouten maakte aangaande het verloop van de geschiedenis en de werkelijkheid van een samenleving.² Deze critici lezen Marx als de ontwerper van een nieuwe maatschappelijke orde, die na een revolutionaire machtsgreep als blauwdruk het uitgangspunt is van de inrichting van een maatschappij, terwijl het idee van de maakbaarheid van de samenleving in hun ogen fundamenteel fout is: veranderingen kunnen slechts van binnenuit en met kleine stappen geschieden. Marx schreef weliswaar nooit een dergelijk ontwerp, maar gaf wel aan dat een revolutie de totaliteit van de maatschappij betreft. De andere kant in het debat eert Marx nog steeds als de denker van de ‘menselijke emancipatie’, volgens welke de mens niet alleen gelijke rechten krijgt maar ook gelijke

2 Maatgevend voor alle latere varianten van deze kritiek zijn Friedrich Hayek (*The road to serfdom*. Londen 1944) en Karl Popper (*The open society and its enemies*. Londen 1945).

ontplooiingskansen in de maatschappij. Ik noem kortheidshalve twee voorbeelden van deze positieve waardering. Volgens Ernst Bloch ontwikkelt Marx juist een filosofie van radicale veranderingsgezindheid – niet uitgaan van wat gegeven is, maar van wat nog mogelijk is. Hij wijst erop dat een pragmatische of praktische benadering, gericht op stapsgewijze verandering, daarentegen blijft ingebed in de bestaande maatschappij en bij voorbaat de mogelijkheid van een ‘nieuwe wereld’, een toekomstige menselijke maatschappij, buiten beschouwing laat. Bloch leest Marx vanuit een gnostisch-apocalyptisch perspectief dat uitgaat van een dualisme van betrokkenheid op de bestaande wereld en de toekomstige wereld.³ Los van deze op een einddoel in de geschiedenis gerichte benadering ziet Etienne Balibar in Marx een denker in en van de maatschappelijke en politieke strijd die is losgebarsten in de Franse Revolutie. Deze strijd heeft als ijkpunt dat vrijheid nooit zonder gelijkheid en gelijkheid nooit zonder vrijheid mag bestaan. Marx heeft de aanzet gegeven tot een kritiek van eenzijdige ideologische verdraaiingen van de revolutionaire eis van *égalité*.⁴

Het hoeft niet te verbazen dat de strijdbare criticus van alle maatschappelijke ongelijkheid en de pleitbezorger van een klasseloze – of zoals dat tegenwoordig heet: inclusieve of niet-exclusieve – maatschappij nog steeds tot de verbeelding spreekt. De wereldmaatschappij, die nog meer werkelijkheid is geworden dan Marx al voorzag, is een allesomvattend sociaal, economisch en inmiddels bovenal technologisch systeem geworden dat miljarden mensen weet te integreren en binden, maar waarop nog vele mensen niet zijn aangesloten en waarvan het overgrote deel van de mensheid nog steeds beduidend minder profijt trekt dan een kleine bovenlaag.⁵ Talloze miljoenen ontheemden zwerven over de aardbodem op zoek naar een plek om een leven op te bouwen en talloze miljoenen mensen worden

3 Ernst Bloch, ‘Weltveränderung oder die elf Thesen von Marx über Feuerbach’ (in *Das Prinzip Hoffnung*), opgenomen in *Über Karl Marx*. Frankfurt a/M 1968. Zie ook Leszek Kolakowski, ‘Ernst Bloch: Marxism as a futuristic Gnosis’, in *Main currents of Marxism*. 3. *The breakdown*. Oxford 1981, pp. 421-449.

4 Etienne Balibar, ‘>Droits de l’homme< et >droits du citoyen<. La dialectique moderne de l’égalité et de la liberté’, in: idem, *Les frontières de la démocratie*. Parijs 1992, pp. 124-150.

5 Zie het werk van Thomas Piketty, met name het ook in het Nederlands verschenen *Kapitaal in de 21ste eeuw*. Amsterdam 2014.

afgescheept met minimale bestaansvoorwaarden opdat elders op de wereld mensen een welvarend bestaan kunnen leiden. De tegenstelling tussen kapitaal en arbeid, kapitalisten en arbeiders, moge dan een wat al te versimpeld beeld van de maatschappij geven, ze bevat wel degelijk een kern van een niet te verwaarlozen waarheid. De strijd om het bestaan is nog steeds getekend door maatschappelijke omstandigheden die niet voor ieder mens goed uitpakken omdat de zeggenschap erover bij een beperkte groep mensen ligt. Deze onontkoombare waarheid was voor de jonge Marx aanleiding om zich als filosoof opnieuw te bezinnen op zijn taak.

DE TAAK VAN DE FILOSOFIE: VERENIGING IN THEORIE EN PRAKTIJK

Wanneer we terugkijken naar Marx' intellectuele worsteling met de verhouding tussen filosofie en de ellende in de wereld, is de vraag of hij, naast de invloed die zijn oproep de wereld te veranderen en zijn bijdrage aan het socialistische denken heeft gehad, ook als filosoof nog steeds betekenis heeft. Wat heeft Marx in de filosofie teweeggebracht? Is er een ander soort denken ontstaan dat sedert het verschijnen van zijn werken niet meer terug kan naar wat het (n)ooit geweest is – een *point of no return*? Deze vraag is niet vanzelfsprekend, aangezien Marx in de jaren veertig van de negentiende eeuw de indruk wekt de filosofie vaarwel te zeggen, en inzet op het 'veranderen van de wereld'. De teksten in deze bundel getuigen van deze omslag. De beroemde elfde stelling over Feuerbach, die pas door Engels publiek werd gemaakt, getuigt hiervan: 'De filosofen hebben de wereld slechts verschillend *geïnterpreteerd*; het komt er op aan haar te *veranderen*.' Leest men hier een tegenstelling tussen interpretatie en verandering, dan gaat het om een oproep zich actief in te zetten in en voor de wereld en verder geen acht te slaan op de vraag hoe de wereld uitgelegd moet worden. Die tegenstelling is te polemisch en overdreven om waar te zijn. Op *YouTube* kan men een opname vinden waarin Martin Heidegger scherpzinnig verklaart dat wie de

6 Zie https://www.youtube.com/watch?v=OxmzGT1w_kk (gezien op 28 maart 2018).

wereld wil veranderen al een bepaalde interpretatie van de wereld vooronderstelt (een beeld van de wereld als veranderbaar bijvoorbeeld).⁶ Dat valt uiteraard moeilijk te ontkennen, evenmin als het feit dat Marx zich na die beroemde elfde stelling toch vooral op lezen en schrijven heeft gestort om met een radicaal andere interpretatie van de wereld op de proppen te komen. Die ‘andere interpretatie’ maakt hem filosofisch interessant. Eerder had Marx dan ook geschreven dat de filosofie moet worden opgeheven door haar te verwerkelijken, maar ook dat zij alleen kan worden verwerkelijkt door haar op te heffen.⁷ Mooi gezegd, maar wat het betekent vraagt nog om een toelichting. Overigens, om terug te komen op de elfde stelling: zelden is het woord ‘verschillend’ opgevallen en de vervolgvraag gesteld of er ook verschillende manieren zijn om de wereld te veranderen...

Marx heeft in ieder geval zelf geen woord gehouden. Zijn ‘kritiek van de politieke economie’ kan heel goed voor filosofie doorgaan! Hoe ernstig moet men zijn stelling dan nemen? Hij wordt naast politiek activist (dat wil zeggen: politiek publicist) vooral ook wetenschapper. Niettemin bevat de stelling een aanwijzing voor een veranderde inzet van de filosofie. In het derde hoofdstuk van *Die deutsche Ideologie* (over Max Stirner), in zijn commentaar op het ‘humane liberalisme’, schrijft Marx waarom: filosofie verhoudt zich tot de studie van de werkelijke wereld zoals zelfbevrediging tot geslachtsgemeenschap.⁸ Het hoeft niet te verbazen dat de sinds 1843 gehuwde en naar de dertig lopende Karl Marx inmiddels een laatdunkende mening heeft over de eerste soort bezigheid. De beeldspraak is hoe dan ook veelzeggend: laten we ophouden met fantaseren en beginnen aan het echte leven, de werkelijke aanraking met de materiële, natuurlijke, lichamelijke wereld. Overbodig te zeggen dat Marx hier een karikatuur van de filosofie en de filosoof geeft. De aangehaalde tekst is evenwel niet alleen grappig. De associatie van liefde en kennis komt namelijk niet uit de lucht vallen. Het Hebreeuwse woord *jadah* verwijst zowel naar liefde als naar kennis, en ook in het Nederlands is deze koppeling nog zichtbaar: kennis hebben aan, een vrouw bekennen enzovoort. In beide gevallen gaat het om een vorm van

7 Zie de ‘Inleiding van *Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie*’, pp. 141-142.

8 In MEGA² i/5, 2017, p. 291: ‘Philosophie & Studium der wirklichen Welt verhalten sich zu einander wie Onanie & Geschlechtsliebe.’

vereniging, samenvallen, opgaan in iets. Het bevat de belofte van een *verzoening* van alle tegenspraken en alle onenigheid: zoals de geliefden één lichaam en één ziel worden, zo kunnen ook alle delen van de samenleving, de mensheid of het hele universum elkaar leren kennen en in elkaar opgaan (in een consensus stichtende dialoog, of zoals Marx dacht: in een gemeenschap die ontstaat na de opstand tegen de kapitalistische maatschappij). Zo gaat bijvoorbeeld Spinoza's 'intellectuele liefde tot God' (*amor intellectualis Dei*) terug op een lange neoplatonische traditie waarin een afgescheiden, op zichzelf betrokken bestaan moet worden overwonnen door een terugverlangen naar een oorspronkelijke symbiotische toestand – in deze mystiek-theologische variant de overgave aan God.⁹ Onwetendheid is een vorm van zelfbevreemding, opgesloten zijn in de voorstellingen van de eigen verbeelding, die niet de toets van de werkelijkheid verdragen. (Vandaag heet dat: leven in een bubbel.) Kennis is de overbrugging van de kloof tussen bewustzijn en werkelijkheid. Ze houdt ook een zelfverlies in: het vervagen van de scheiding tussen een narcistisch menselijk bestaan en de vreemde of zelfs vervreemdende buitenwereld. Marx geeft aan dit denken bovendien een duidelijk maatschappelijke en politieke wending: de overwinning van het 'egoïsme', van een bestaanswijze die de mens van andere mensen, de mensheid, de gemeenschap gescheiden houdt.

Tegen deze achtergrond krijgt de elfde stelling een andere betekenis: de vereniging van mens en wereld, mens en maatschappij, mens en mensheid, moet niet geschieden in gedachten alleen (interpretatie), maar in de werkelijkheid (verandering). De vereniging moet daadwerkelijk worden voltrokken en niet alleen in het begrip. Deze wending naar de 'werkelijke wereld' heeft lezers van Marx zorgen gebaard en hen doen besluiten dat de verwerkelijking van het communistische programma in een totalitaire maatschappij wel degelijk uit het werk van Marx af te leiden is en niet slechts een aberratie is of voortkomt uit misbruik ervan. Het daadwerkelijk vervullen van dit verlangen naar eenheid en vereniging kan niet zonder slachtoffers

9 Zie mijn proefschrift *De wending naar de politiek. Een studie over de begrippen 'potentia' en 'potestas' bij Spinoza*. Uitgegeven in eigen beheer, Nijmegen 1990, pp. 265 e.v.

geschieden. Dit punt raakt de kern van Marx' kritiek op Hegel en op alle denkers die de liberale rechtsstaat als voltooiing van de strijd om de vrijheid van de mens zien. Bij Hegel bestaan *de werkelijke onderscheidingen* tussen mensen voort in de burgerlijke maatschappij en de familie – in de arbeidsdeling, de verdeling van bezit, de verscheidenheid aan godsdiensten, de vrije keuze van levensgezellen enzovoort. De vereniging van mensen vindt plaats op het hogere vlak van de staat als rechtsorde waarin alle mensen dezelfde rechten en plichten zijn toegekend. Het is juist deze abstracte algemeenheid van het recht die de verscheidenheid in de maatschappij waarborgt. Marx meent echter dat juist het voortbestaan van deze onderscheiden bewijst dat de vrijheid nog niet is verwerkelijkt, want met de verscheidenheid in de maatschappij bestaan ook de ongelijkheid en de knechting van de mens voort. De liberale rechtsstaat wordt volgens Marx een leugenachtige troost voor de bezitlozen en onderworpenen, zoals de christelijke belofte van heil in het hiernamaals altijd al een leugenachtige troost is geweest voor het tranendal van deze wereld. Tegen mensen wordt gezegd: u heeft weliswaar een ellendig leven vergeleken met dat van de gegoede burgerij, maar u geniet wel dezelfde rechten! Ook de maatschappij en de familie moeten het domein worden van vrijheid en gelijkheid, dat wil zeggen plaatsen waar de mens ook als deel van een mensheid bestaat en niet louter voor zich. Deze wending naar de maatschappij en bovenal de economische structuur ervan, is beslissend, maar ook dubbelzinnig.

We raken hier aan de ideologische kern van de politieke gevechten die de uitkomst zijn van die ene mythische gebeurtenis: de verkondiging van de rechten van de burger en de mens in het begin van de Franse Revolutie, de heilsbelofte die verbonden is met de ontdekking van de revolutionaire kracht van de massa's, het volk, de burgers. De tekst van *Die deutsche Ideologie* biedt een inkijkje in de worsteling van Marx met deze revolutionaire magie, die hij in zijn politieke activisme nooit helemaal losliet, maar die hij toch ook op afstand zette juist door de wending naar 'de werkelijke wereld', die de wereld van de productiekrachten en productieverhoudingen blijkt te zijn. De kritiek die Marx in *Die deutsche Ideologie* verwoordt, luidt immers dat het in de geschiedenis niet om ideeën draait (en dus ook niet om heilsbeloften), maar om het voortbrengen van de omstandigheden waarin mensen kunnen leven en overleven als soort. Sinds de jaren zestig is er veel over

gesproken of er een breuk is tussen de geschiedfilosofische ‘jonge’ Marx en de geschiedwetenschappelijke ‘rijpe’ Marx.¹⁰ De vraag is dan niet of Marx’ beschrijvingen de toets van de empirie kunnen doorstaan (vast niet: de geschiedschrijving is inmiddels een stuk verder), en evenmin of zijn economische theorie klopt (als economische wetenschap heeft een politicus of ondernemer niets aan Marx’ bijdragen: bruikbare voorspellingen zijn niet uit zijn theorie afleidbaar), maar wat de wending naar de ‘economische’ voorwaarden van het menselijk bestaan, van de politieke en culturele werkelijkheid, ons oplevert. Die vraag wil ik uitsplitsen naar drie probleemgebieden: kritiek als een bepaalde wijze van omgaan met idealisering, de mogelijkheidsvoorwaarden van het denken (reflectie) en de mogelijkheidsvoorwaarden van een revolutie.

KRITIEK EN IDEALISERING

Het radicale antwoord van filosofen op Hegel draait rond de rol van ideeën, oftewel van de idealisering van de werkelijkheid. Idealisering is in mijn ogen een eigenschap van het denken waarbij ideeën richtinggevend zijn voor de interpretatie van de wereld. Idealisering kent verschillende mogelijkheden: men kan de werkelijkheid zelf idealiseren (1), de werkelijkheid toetsen aan een ideaal (2) of de verhouding tot de werkelijkheid idealiseren (3). De eerste mogelijkheid van idealisering bestaat in het voortbrengen van een blinde vlek: het niet (willen) zien, verwaarlozen, veronachtzamen, bagatelliseren of anderszins verdoezelen van feiten over de wereld die niet passen in een wereldbeeld of ideologie. Het verschijnsel is aan ieder bekend: de verliefde haalt alle aantrekkelijkheid van de ideale man of vrouw naar voren en schuift onaantrekkelijke eigenschappen naar de achtergrond. Eigenlijk komen we dit overal tegen: politieke leiders, partijen, mensen van de eigen groep, ondernemingen enzovoort worden geïdealiseerd. Mensen willen geen kwaad woord horen over de geïdealiseerde zaak omdat ze de werkelijkheid met hun idee willen laten samenvallen. Liefde en kennis

¹⁰ Louis Althusser, *Pour Marx*. Parijs 1965;
Lire le capital. Parijs 1965.

gaan wederom hand in hand, of beter: de kennis wordt geleid door het verlangen verenigd te blijven met het geliefde voorwerp. Ze verlangt vooral bevestiging – en houdt niet van ontkenning of kritiek.

Deze miskenning van de werkelijkheid roept een tweede soort idealisering op. Om te zien dat de werkelijkheid niet ideaal is, moet de ideale toestand elders zijn (in het hiernamaals, op een andere plek in de wereld of in de toekomst). Deze toestand wordt een nieuwe maatstaf voor een kritiek die bovenal een spelbederver is: met een spervuur aan feiten laat ze de geïdealiseerde werkelijkheid van mensen als een drogbeeld verschijnen. En dat drogbeeld is des te erger naarmate de verdoezelde werkelijkheid zelf niet deugt – een ‘verkeerde wereld’ is. Dat is precies wat Marx doet met de aan Hegel toegeschreven idee dat in de liberale rechtsstaat de vrijheid is verwerkelijkt: kijk naar de maatschappelijke werkelijkheid en die idee wordt gelogenstraff! Ik heb al opgemerkt dat je Hegel ook anders kunt lezen, maar dat laat onverlet dat een rechtsorde als zodanig een vorm van idealisering is of tenminste daarmee verbonden is. De kritiek onthult de werkelijkheid die verborgen of verwaarloosd blijft wanneer je de maatschappij in rechtstermen interpreteert. Het eigendomsrecht dat ieder gelijkelijk toekomt, verhult dat er ongelijkheid bestaat wat betreft de verdeling van eigendom. Deze vorm van kritiek heeft geschiedenis gemaakt – en Marx is uiteraard ook niet de eerste die haar beoefent. Nietzsche zal proberen aan te tonen wat onzichtbaar blijft wanneer mensen aan moraal doen: de drijfveren achter het onderscheid tussen goed en kwaad. Freud zal wijzen op de idealiserende functie van ons bewustzijn, die ons een waarachtig beeld van wie we ‘werkelijk’ zijn ontnemt. Vandaag de dag is het bijvoorbeeld Jacques Rancière die aantoont dat elke gevestigde democratische orde berust op uitsluiting en dat de ware democratie bestaat in het verzet daartegen.¹¹ Dit filosofische motief is door Paul Ricœur aangeduid als ‘wantrouwen’ – de kritiek op een te groot vertrouwen in onze denkbeelden die ons doen denken dat de wereld wel in orde zal zijn. Je bent een dwaas als je op deze wereld verliefd bent.

De wereld is echter ook alles wat uitgesloten en vertrapt wordt, of ver-

11 Zie bijvoorbeeld het boek van Jacques Rancière, in het Nederlands vertaald als *Haat tegen de democratie*. Amsterdam 2014.

vreemd en vervormd raakt, alles wat afvalt of uitgescheiden wordt enzo-voort. De kritiek is de uiting van een *onvermogen* op zo'n wereld verliefd te zijn, zich met die wereld te verenigen, in die wereld een thuis te vinden. Het is de *verkeerde* wereld. Je moet je daar niet mee inlaten. We moeten op zoek naar de *ware* wereld. Eric Voegelin heeft in zijn kritiek op Marx' vroege geschriften hierin een terugkeer van een gnostisch motief gezien.¹² Dit motief verschijnt nu niet in een spirituele en mythische gedaante (zoals in de laatantieke wereld) maar in een moderne, activistische gestalte die zich ten doel stelt om de verkeerde wereld te vernietigen teneinde er de ware wereld voor in de plaats te stellen en wel op grond van een bijzonder weten (*gnosis*).¹³ Een gnostisch motief zou je ook in Rousseaus idee van een 'natuurlijke mens' kunnen ontwaren. In Marx' voorstelling van een menselijke emancipatie (die hij deelde met Max Stirner, tegen wie hij zich vervolgens afzette) is dat de *homme honnête et simple*, een mens die niet verdorven is door zijn verwevenheid met de wereld (*psyche*), maar zich heeft losgemaakt van eigendom en maatschappelijk aanzien en alleen de zuiverheid van zijn hart volgt (*pneuma*). Daarom zag Marx in het proletariaat een maagdelijke klasse, trof hij er een zuiverheid aan die de mogelijkheid onthult van een niet-verdorven maatschappij.

De kritiek blijft echter niet staan bij de vaststelling dat er geen insluiting zonder uitsluiting bestaat, dat elke orde bestaat in een omgeving van wanorde, dat elke overwinning verlies betekent, dat elke opbouw vernietiging met zich meebrengt. Die vaststelling kan immers gemakkelijk omslaan in een rechtvaardiging van het kwaad dat noodzakelijk is om het goede te bereiken, de prijs die betaald moet worden voor de verwerkelijking van het ideaal. Wie dit niet wil aanvaarden, zal zijn toevlucht moeten zoeken in een

12 Zie Eric Voegelin, *Modernity without restraint*. Columbia/Londen 2000, met name 'Science, Politics, and Gnosticism: Two essays', pp. 251-292.

13 Zie ook de eerder aangehaalde tekst van Ernst Bloch, die het marxisme als een waarheid presenteert die de onontbeerlijke leidraad moet zijn voor de revolutionaire praktijk in deze wereld: 'bei Marx

ist nicht deshalb ein Gedanke wahr, weil er nützlich ist, sondern weil er wahr ist, ist er nützlich' (p. 94). Over de marxisten is een bladzijde eerder gezegd: 'ihr Wille ist sauber, ihre Absicht revolutionär, ihr Ziel human'. Deze zuiverheid is het teken van een neiging tot orthodoxie met haar zuiveringsexercities – hoe 'humaan' is dat?

andere idealisering: de idee dat een opheffing van deze door conservatieve denkers onvermijdelijk geachte wet mogelijk is. De eerste vorm van kritiek op de idealisering als verhulling van de ‘werkelijke wereld’ die zich beijvert de ‘werkelijke wereld’ te onthullen om de leugen te bestrijden, gaat over in een tweede vorm van kritiek die zich keert tegen degenen die niet (willen) geloven in de mogelijkheid van een ware wereld, of die zich te veel aanpassen aan de verkeerde wereld. We bevinden ons hier in de nog altijd voortdurende strijd tussen *fundi's* en *realo's*, tussen revolutionairen en reformisten. Marx heeft zeker de neiging gehad te denken dat ook een omwenteling nodig was in ons denken over de politieke en juridische vormen van de verwerkelijking van de vrijheid – een kritiek van het recht en de staat. De omzetting van de praktische kritiek in politieke hervormingen, in beleid en in regelgeving kan dan niet voldoende zijn, omdat deze middelen zelf verbonden zijn met een verkeerde wereld. De revolutie moet plaatsvinden in de maatschappij zelf, zodat daar ook nog een kritiek van de politieke economie nodig is. De kritiek is een zoektocht naar zuiverheid.¹⁴

De derde vorm van idealisering doet zich voor als het tegendeel ervan en bestaat in de zelfscenering van een mens die zich bevrijd heeft van alle idealisering, illusie en ideologie. Ze is verbonden met het zelfbegrip van de moderniteit of de Verlichting, dat meent in de wetenschap en de techniek het middel te hebben gevonden zich eens en voor altijd van drogbeelden en verbeelding te bevrijden en eindelijk met de ‘werkelijke wereld’ in verbinding te treden – door kennis te verwerven en werkende machines te ontwerpen en bouwen. De verwerkelijking van de vrijheid van de mens verschijnt dan als heerschappij van de mens over de natuur, als het vermogen op grond van kennis de eigen leefomgeving te (re)produceren. De van alle illusie bevrijde mens staat nu als heer en meester van zijn eigen bestaan in en tegenover de van alle idealisering ontdane werkelijkheid. Het denken van Marx is wat dit betreft slechts één variant in een veel bredere beweging die in daad-

14 Zie ook mijn commentaar op Marx' religiekritiek: 'Afsluiting. Waarover gaat religiekritiek eigenlijk? Een poging tot begrip', in: Lisanne Jansen, Rozemarijn Oosthoek, Rob van de Schoor, Marin

Terpstra, Nikki Heinsman (red.), *Een gebed zonder eind. Stijlen van religiekritiek van de oude Grieken tot nu*. Wilde Raven, Nijmegen 2016, pp. 159-173.

werkelijke beheersing de bron van verhoogde productiviteit ziet die uiteindelijk tot een maatschappij kan leiden waar alle mensen tot hun recht komen. Marx neemt slechts één positie in waar het gaat om de vraag hoe deze verwerkelijking het beste maatschappelijk en politiek georganiseerd kan worden. De overgang van ‘filosofie’ naar ‘studie van de werkelijke wereld’ lijkt dan allereerst een afscheid van de eerste twee vormen van met idealisering verbonden kritiek. Het gaat er niet langer om de ideeën van mensen over de wereld, hun interpretaties en idealisering, door te prikken en als leugens te ontmaskeren, en het gaat er ook niet om mensen op andere ideeën te brengen die beter in staat zijn de verkeerde wereld recht te zetten (de ideologische strijd over de juiste visie op de wereld). Het gaat om de erkenning van de ‘werkelijke wereld’ zelf.

Wellicht is Marx op dit punt maar door weinig mensen gevolgd. De wending naar de kritiek van de politieke economie, het schrijven van een geschiedenis van de ontwikkeling van de productiewijzen en de daarin optredende klassenstrijd, is doorgaans begrepen als een *onderdeel* van de hiervoor genoemde vormen van kritiek. Marx’ kritiek van het kapitalisme wordt dan gelezen als een onthulling van de ellende die het kapitalisme met zich meebrengt, en als een poging het kapitalisme te overwinnen. Of nog beter: Marx zou hebben ontdekt dat het kapitalisme zijn eigen graf graaft en de voorwaarden schept voor de omslag naar een communistische maatschappij. Studie van de werkelijke wereld is dan wel nodig, maar louter als middel dat dienst doet in een geschiedfilosofisch teleologisch proces. Wie eigenlijk geen wending ziet, vindt het onderscheid tussen de ‘jonge’ en de ‘rijpe’ Marx ongeloofwaardig. Het benadrukken van het onderscheid is zelfs gezien als een verraad aan de revolutionaire idealen. Maar is het ondenkbaar dat Marx afscheid neemt van zijn *eigen* standpunt, van zijn eerdere pogingen het praktische probleem van de verwerkelijking van de vrijheid als een filosofisch probleem, als een kwestie van ideeën of idealisering te duiden? Kan de kritiek op Feuerbach, Bauer en Stirner ook niet gelezen worden als *zelfkritiek*? Vlak voor de aangehaalde spreuk over zelfbevrediging en geslachtsgemeenschap schrijft Marx over zijn in 1843 en 1844 gepubliceerde teksten: ‘Aangezien dit destijds nog in filosofische fraseologie gebeurde, geven de hier door de traditie ingesleten wijsgerige uitdrukkingen als “menselijk wezen”, “soort” [*Gattung*] en dergelijke de Duitse theoretici

de gewenste aanleiding de werkelijke ontwikkeling te miskennen ...’ Kortom, ook de onthullende kritiek op de ideologie en de kritiek die vertrekt vanuit de idealisering van een toekomstige menselijke maatschappij is *zelf nog een idealisering*, namelijk de overtuiging dat het in de “werkelijke ontwikkeling” om ideeën gaat. Hetzelfde motief werkt dus voort om zich tegen zichzelf te keren!

DE MOGELIJKHEIDSVORWAARDEN VAN HET DENKEN

De lezer kan het allemaal teruglezen in de hier vertaalde fragmenten uit de manuscripten voor ‘I. Feuerbach’ van *Die deutsche Ideologie* en de teksten die als aanhangsel zijn opgenomen: enerzijds verwerping van de filosofische kritiek, anderzijds een beschrijving van zijn eerste bevindingen in de studie van een geschiedenis van de productieverhoudingen. Wat gebeurt hier eigenlijk? Waarvan zijn we als lezer getuige? We vinden in deze teksten zeker veel retoriek, soms van bedenkelijk allooi. Max Stirner neerzetten als iemand die zich tot zelfbevrediging beperkt terwijl Karl Marx zelf aan echte geslachtsgemeenschap doet en ook echte kinderen voortbrengt, heeft een hoog schoolpleingehalte. Goedkoop is evenzeer om Stirner als ‘kleinburger’ weg te zetten, een retorische truc die door Lenin gloedvol is overgenomen in zijn *De linkse stroming*, ooit het handboek van de communist in zijn strijd met nog radicalere broeders en zusters. In de roemrijke jaren zeventig heb ik persoonlijk de eer gehad voor kleinburger te worden uitgemaakt, wat sociologisch wellicht klopt, maar uit de mond van radicaal geworden zonen uit de gegoede burgerij enigszins misplaatst was. Ik dacht er in ieder geval het mijne van...

De kritiek van Marx snijdt hout als we de strekking van Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) in ogenschouw nemen. De logica van Stirners kritiek op het politieke en het sociale liberalisme (ook wel communisme) is precies die eerste besproken gestalte: de onthulling dat de liberale rechtsstaat met zijn gelijke rechten voor allen en de communistische maatschappij met zijn gelijke verdeling van bezit de *miskennis van de mens* zijn en blijven. De mens blijft hier een vehikel voor een ideologische bezetting van zijn zelfbeeld. Het recht ziet de mens alleen als abstracte burger maar

niet als concrete mens van vlees en bloed, het communisme dwingt alle mensen om arbeider te worden. De kern van deze kritiek is dat de mens niet kan en niet mag samenvallen met zijn of haar maatschappelijke *status* of met een door de maatschappij opgedrongen identiteit. De mens is meer dan dat en een werkelijk menselijke maatschappij moet deze mens centraal stellen en niet wat de maatschappij hem of haar dwingt te zijn.¹⁵ Wat de mens dan is, blijft echter nogal onduidelijk. Stirner lijkt terug te keren naar een universalistisch mensbeeld dat tevens een kritiek is op de mens als ‘egoïst’, als een mens die alleen opkomt voor zijn of haar bijzondere belangen die verbonden zijn met de maatschappelijke positie die hij of zij bekleedt. (Tot dit genre behoort precies het soort kritiek dat zegt dat iemands denken teruggaat op zijn of haar maatschappelijke positie: kleinburger zijn bijvoorbeeld.) Marx heeft even de neiging gehad om dit mensbeeld te vervangen door een ander: de mens als arbeidend wezen, als een wezen dat betrokken is in de dialectische verhouding tot de natuur. Dan zou het gaan om een vervanging van het ene door het andere humanisme.

De strekking van Marx’ kritiek kan echter ook heel anders geduid worden, meer ‘antihumanistisch’ – niet omdat Marx geen belangstelling meer heeft voor een verbetering van het lot van mensen, maar omdat een kritisch begrip van de maatschappelijke ongelijkheid niets van doen heeft met mensbeelden (dat wil zeggen, idealisering van de mens). Met deze wending geeft Marx nog niet meteen een duidelijke voorstelling van de weg die hij is ingeslagen. Zijn beschrijvingen van de geschiedenis van de productie-

15 Stirner lijkt daarmee vandaag een actuele betekenis te hebben dan Marx.

Peter Sloterdijk (*Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Frankfurt a/M 2014, pp. 452 e.v.; Ned. vertaling door Hans Driessen: *De verschrikkelijke kinderen van de nieuwe tijd*. Amsterdam 2015) ziet Stirner als de theoreticus van de consumerende mens en Marx als de theoreticus van de producerende mens. Het denken van de eerste heeft een duidelijk anarchistische strekking en bevat een kritiek van

de onderwerping van de mens aan maatschappelijke ordeningen en de daarmee verbonden plichten als zodanig: de mens moet bevrijd worden uit de kluisters van de maatschappij. Het filosofische motief van deze kritiek vinden we vandaag de dag terug in het werk van Giorgio Agamben, die de levende mens met al zijn of haar mogelijkheden stelt tegenover de maatschappelijke, gekortwiekte mens.

verhoudingen geven echter aan in welke richting die gaat. Het punt is: wat mensen ook zijn en wat ze ook over zichzelf kunnen denken, of ze willen of niet, of ze zich ervan bewust zijn of niet, ze zijn actief en passief betrokken in een geschiedenis die niet over 'de mens' of 'de verwerkelijking van de vrijheid' gaat, maar over de wijze waarop mensen hun bestaan op deze wereld inrichten. Marx ontwerpt in zekere zin een antropologie die vraagt naar de mogelijkhedenvoorwaarden van de mens als levend wezen: hoe is het mogelijk dat de mens als soort zich een plaats in de ecologie van de aarde heeft veroverd? En hij vraagt ook naar de mogelijkhedenvoorwaarden van een bijzonder exemplaar van de menselijke soort: de denkende mens, oftewel de filosoof.¹⁶

Marx blijft toch stilzwijgend geïnteresseerd in de vraag waarom de interpretaties van de wereld *verschillen* en de mensen dus niet door eenzelfde geest worden bezielde. Deze verschillen drukken werkelijke onderscheidingen uit, zodat we kunnen ontdekken dat de nadruk op ideeën eigen is aan mensen die door de arbeidsdeling, in dit geval het onderscheid tussen hoofd- en handarbeid, zijn vrijgesteld van het produceren van hun eigen bestaansvoorwaarden. De kantiaanse traditie in de wijsbegeerte vraagt slechts naar de aan de geest inherente mogelijkhedenvoorwaarden van ware kennis, zedelijk handelen en ethisch oordelen, en komt vanzelfsprekend uit bij een universeel 'transcendentiaal subject': de bril waardoorheen alle mensen de wereld bezien (maar die slechts door enkele denkers kan worden ontdekt). Marx' stellingname in de geschiedenis van de filosofie is dat de mogelijkhedenvoorwaarden niet zozeer in de menselijke geest, als wel in de materiële omstandigheden van de mensen moeten worden gezocht. En aangezien deze omstandigheden een geschiedenis hebben en niet altijd dezelfde zijn geweest of dezelfde zullen blijven, zijn de mogelijkhedenvoorwaarden ook historisch van aard. Het relativisme van de interpretaties wordt dan niet overwonnen door de onthulling van een gemeenschappelijk menselijk wezen dat bestaat in zijn redelijke vermogens. Het is een onvermijdelijk gegeven in een maatschappij die geen eenheid is, maar is op-

16 Dan leest men Marx in de lijn van Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen* (2006). Frankfurt a/M 2014.

gedeeld in relatief zelfstandige domeinen – ‘ideologische staatsapparaten’ (Althusser) of ‘sociale systemen’ (Luhmann). Het relativisme zou hoogstens in een verre toekomst kunnen worden overwonnen. De verbinding van deze filosofische kritiek met een politiek programma bevat alle gevaren van het totalitarisme, zodra men de overwinning van het relativisme van de interpretaties mogelijk acht door het voortbrengen van een maatschappij waarin mensen niet langer onderscheiden posities in de maatschappij hebben – waarin volgens het bekende beeld van Marx de mens vist in de ochtend, jaagt in de middag om ’s avonds kritisch te kritiseren. Kortom, de filosofische reflectie richt zich niet op de eigen ideeën, maar zoekt naar de gronden waarom we denken zoals we doen: het denken is ingebed in omstandigheden die niet door deze ideeën zijn geschapen. Wanneer je dit leest als een simpele oorzakelijke betrekking tussen maatschappelijke positie en interpretatie van de wereld, dan ontgaat je de vraag die achter de stelling schuilgaat: wat is de grond van het denken? Lees je de stelling over de inbedding van de mens in de maatschappelijke verhoudingen als een problematisering van de zelffundering van het subject, als de -centrering van het subject, dan impliceert dat een andere manier om het eigen denken te ondervragen. Maar wat is daarvan de politieke betekenis?

DE MOGELIJKHEIDSVOORWAARDEN VAN REVOLUTIE

En daarmee zijn we bij het derde punt: de revolutie. Wie het onderscheid tussen de Marx van de kritiek op Hegels rechtsfilosofie en de Marx die zich begint te ontwikkelen in *Die deutsche Ideologie* veronachtzaamt, loopt het gevaar de revolutie bovenal als een *filosofisch* probleem te zien, namelijk als de opheffing van het relativisme van de interpretaties, en dus als uitdrukking van een eenheidsverlangen. Het bestaan van verschillende interpretaties zou pas kunnen verdwijnen als we de verkeerde wereld hebben veranderd in een ware wereld. Dan zou men echter blijven vasthouden aan die mysterieuze synthese tussen ‘de wapenen van de kritiek’ en ‘de kritiek van de wapenen’, tussen de filosofische kritiek en de revolutionaire activiteit van het proletariaat. En het proletariaat zou dan de *belichaming van de negatie van de negatie* zijn, van een filosofisch schema dus.¹⁷ Het spook van dit filosofisch-

politieke denkschema waart nog steeds rond. Na de arbeiders verschenen de vrouwen, de jeugd, de gekoloniseerde volken, de homoseksuelen en transgenders, dieren of het aardse leven als zodanig. De heersende ideologie is de ideologie van de heersende klasse. Ze legitimeert en verdoezelt de uitsluiting. Dat betekent dat elk verzet vanuit uitgesloten groepen allereerst een ideeënstrijd is, een vernietiging van de heersende ideologie en een poging een alternatief denken te ontwerpen. We bevinden ons tegenwoordig in de eindeloze herhaling van hetzelfde schema. De werkelijke onderscheidingen en tegenstellingen zijn onderworpen aan een historische logica, een magisch schema van bevrijding en emancipatie. Aldus de Marx van de kritiek op Hegels rechtsfilosofie. Maar is dat ook de Marx die zich aankondigt in *Die deutsche Ideologie*? Ik ben geneigd die vraag ontkennend te beantwoorden, maar moet erkennen dat Marx zelf zich nooit helemaal heeft losgemaakt van het filosofische schema. In zijn geschiedenis van de productiewijzen is hij blijven zoeken naar ‘de negatie van de negatie’, de ‘onteigening van de eigenaars’, naar de revolutie die aan alle uitbuitende productieverhoudingen een einde zou maken. Hij blijft hopen of misschien wel geloven in een *historische wetmatigheid* die ons uiteindelijk de verlossing zal brengen. Hij blijft hopen en misschien wel geloven in een *herhaling* van de Franse Revolutie, de Revolutie 2.0, die ditmaal niet halverwege blijft steken.

De lezer kan dat allemaal terugvinden in de inleidingen en voorwoorden die Marx schreef bij zijn verschillende pogingen een kritiek van de politieke economie uit te werken. De vele aanzetten laten zien dat Marx worstelt met de wending naar een vorm van kritiek die probeert de werkelijke mogelijke voorwaarden van het menselijk bestaan te denken. Wat is de inzet? Politieke economie wil voor Marx *niet* zeggen: staathuishoudkunde, studie

17 Zie mijn tekst over Marx’ ontdekking van het proletariaat: ‘Wat heeft het proletariaat ons gebracht? Een herdenking van Marx’ vroege geschriften’, in *Filosofie*, 21 (2011) 1, pp. 8-13. Deze tekst gaat terug op lang geleden geschreven analyses: ‘Lompenproletariaat/Plebs. Marx versus Foucault en Glucksmann’, in *Acta Derde Nederlandse Filosofiedag*, Nijmegen

1982; ‘Een onmogelijke klasse? Het filosofische begrip “proletariaat” bij de jonge Marx en de kritiek van Levy en Glucksmann’, in *Krisis* 7, 2 (1982) 2; ‘Marx’ begrip van het proletariaat in het licht van recente Franse Marx-kritiek’ (onderzoeksverslag mei-december 1981), in *Splijt-Stof* 62, 10 (1982).

van de economische toestand binnen een staat, kennis die nuttig is voor beleid gericht op verhoging van de welvaart. De kritiek van de politieke economie wijst op iets anders: de productiewijze is de *politieke kern* van de maatschappij, niet de staat of het recht of de cultuur. De revolutie kan niet plaatsvinden in de staat, het recht of de cultuur, maar alleen in de ‘basis’, de productieverhoudingen. Voorwaarde is wel dat de mensheid klaarstaat om andere productieverhoudingen in te stellen en dat kan slechts op grond van de toestand van de productiekrachten. Dat was de verwachting van Marx. We leven tegenwoordig in de wetenschap dat deze revolutie niet heeft plaatsgevonden. Wat daarvoor doorgaat (de ‘communistiche’ regimes die zich na opstanden vestigden in Rusland, China, Cuba en zo verder) waren in feite gewapende machtsovernamen van het staatsapparaat dat vervolgens de productie in zijn greep probeerde te krijgen. Het enige, niet altijd geslaagde, alternatief voor een ‘vrije markt’ (al of niet getemperd door overheidsbeleid) is niet ‘het communisme’ gebleken, maar een autoritair geleide staats-economie. Dat geldt nog steeds en vandaag de dag in versterkte mate – zij het in veel gevallen niet langer onder de noemer van het communisme. Pogingen om een andere wijze van produceren te ontwikkelen zijn kleinschalig gebleven en nooit in staat geweest een massamaatschappij te voorzien van alle gewenste en betaalbare goederen en diensten.

Dat is de stand van zaken, of men dat nu leuk vindt of niet. Kunnen we Marx dan naar de mestvaalt van de geschiedenis verwijzen? De revolutionaire impuls die Marx onder woorden heeft gebracht zal ongetwijfeld mensen blijven bezielen om nieuwe wegen te zoeken naast de overwegend ‘kapitalistische’ productiewijze in haar hedendaagse geglobaliseerde en gemonetariseerde vormen. Vele groepen hebben de moed nog niet opgegeven zich, zonder staatsgreep, te bevrijden van het kapitalistische *imperium*. Wie Marx wil volgen op de weg die hij in *Die deutsche Ideologie* inslaat, moet zich evenwel blijven oriënteren op de (geschiedenis van de) ‘werkelijke’ productieverhoudingen en zich niet door ideeën of idealisering laten leiden, ook al zijn deze menselijkerwijs nooit te vermijden. Strijden voor een betere wereld, voor een wereld zonder ellende, uitbuiting, knechting, verkrachting, verdrijving, een wereld waarin de categorische imperatief: alle omstandigheden omver te werpen waarin mensen vernederd worden, is verwerkelijk, kan alleen *in en door de wereld* die gegeven is – de wereld van

productieverhoudingen en productiekrachten. Of de weg die Marx in deze teksten wijst de (enige) juiste weg is, is uiteraard een andere vraag. De meeste mensen laten zich nog altijd leiden door de idee dat verandering van de wereld slechts mogelijk is door intellectuele, culturele en politieke strijd, met een mars door de instituties of juist met het opbouwen van een andere leefwijze naast en tegen de instituties. In die zin volgen zij Marx niet op de weg die hij in *Die deutsche Ideologie* inslaat. Wellicht kan het (her)lezen van deze tekst mensen op een ander spoor zetten: daarmee is deze uitgave gerechtvaardigd.