

leszek kolakowski

GESCHIEDENIS V. H. MARXISME

Het onderstaande artikel vormt het afsluitende hoofdstuk van het eerste deel van het boek De geschiedenis van het Marxisme van de Poolse filosoof Leszek Kolakowski. Kolakowski schreef dit werk in de jaren 1966-1974.

Ofschoon Kolakowski zich sinds 1968 buiten Polen bevindt, circuleerden kopieën van afzonderlijke hoofdstukken sinds 1970 op grote schaal onder de Poolse sociologen en filosofen. De kritiek die door deze laatsten werd uitgeoefend werd door de auteur in de uiteindelijke versie van het boek verwerkt.

De geschiedenis van het Marxisme zal vermoedelijk eind 1975 in het Pools verschijnen in Parijs. Het werk telt in manuscriptversie 809 pagina's. Hoofdstuk XVI, dat in het AST wordt afgedrukt, begint met een vervolg op en een samenvatting van Hoofdstuk XV, waarin de Marxistische kennistheorie en wetenschapsfilosofie worden behandeld. Daarna geeft Kolakowski een overzicht van en kommentaar op de in eerdere hoofdstukken beschreven ontwikkeling van het Marxistisch denken.

Hoofdstuk XVI werd uit het Pools vertaald door Michel Korzec en Dick Pels. Om een totaalindruk te geven van de inhoud van het boek nemen wij hierna een overzicht op van de hoofdstukindeling.

deel 1

Voorwoord

Inleiding

I Het ontstaan van de dialektiek

II De linkse stroming in het Hegelianisme

III De ideeën van Marx in de allervroegste periode

IV Hess en Feuerbach

V Marx: vroege politieke en filosofische publikaties

- VI De Manuskripten van 1844. De theorie van de vervreemde arbeid. De jonge Engels
- VII De Heilige Familie
- VIII De Duitse Ideologie
- IX Rekapitulatie
- X De socialistische ideeën van de eerste helft der 19e eeuw tegenover het socialisme van Marx
- XI De geschriften en de strijd van Marx en Engels na 1847
- XII Het kapitalisme als de ontmenselijkte werkelijkheid
- XIII De tegenstrijdigheden van het kapitalisme en de afschaffing ervan. De eenheid van de afschaffende beweging en haar methoden
- XIV De drijfkrachten van het historisch proces
- XV De natuurdialektiek
- XVI Rekapitulatie. Filosofisch kommentaar

deel 2

- I Het Marxisme en de Tweede Internationale
- II Karl Kautsky en de Duitse orthodoxie
- III Rosa Luxemburg en revolutionair links
- IV Bernstein en het revisionisme
- V Jean Jaurès: Marxisme als soteriologie
- VI Paul Lafargue: het hedonistisch Marxisme
- VII George Sorel: het Jansenistisch Marxisme
- VIII Antonio Labriola: een poging tot een open orthodoxie
- IX Ludwik Krzywicki: het Marxisme als instrument van de sociologie
- X Kazimierz Kelles-Krauss: orthodoxie in een Poolse versie
- XI Stanislaw Brzozowski: Marxisme als historisch subjektivisme
- XII Austromarxisten, Kantianen in de Marxistische beweging. Het ethisch socialisme
- XIII Het begin van het Russisch Marxisme
- XIV Joeri Plechanow en de kodifikatie van het Marxisme
- XV Het Marxisme in Rusland tot het ontstaan van het Bolsjewisme
- XVI Het ontstaan van het Leninisme
- XVII Filosofie en politiek in de Bolsjewistische beweging
- XVIII De lotgevallen van het Leninisme: van staatstheorie tot staatsideologie

HFDST. XVI: RECAPITULATIE.

FILOSOFISCH COMMENTAAR.

1. De filosofie van Marx en de filosofie van Engels

Als we de filosofie van Engels samenvatten dan ontmoeten we een wereldbeeld dat tegelijk fysisch en anti-mechanistisch is. Zijn visie is die van een dynamische wereld die voortschrijdt naar hogere vormen in de evolutie, die bestaat bij de gratie van inwendige conflicten en die middels deze conflicten een voortdurende verrijking ondergaat, een wereld die veelzijdig is in haar kwalitatieve gedifferentieerdheid. Het is een anti-filosofische, anti-metafysische (hoewel op dit punt inkonsekvente) versie van de dialektiek, die de kwalitatieve gedifferentieerdheid van de wereld in aanmerking neemt, en die nadruk legt op de niet-reduceerbaarheid van de wereld tot een model. Deze visie vertoont verwantschap met het sciëntisme en het positivisme in die zin dat zij vertrouwen stelt in de natuurwetenschappen en afwijzend staat tegenover de filosofie voorzover deze meer zou moeten inhouden dan methodische regels; tevens door haar algemene empirische en deterministische oriëntatie, en door een zekere, hoewel niet duidelijk omschreven, neiging naar het fenomenalisme. Zij verschilt daarentegen van typisch positivistische benaderingen door de kritiek op het radikale empirisme die is neergelegd in de theorie van de veelheid der bewegingsvormen. (Ook op dit punt was echter Comte, die door Marx en Engels met volstrekte minachting bejegend werd, een voorloper van Engels; ook hij verwierp de gewelddadige invoeging van alle verschijnselen in mechanistische modellen en presenteerde een klassifikatie van de wetenschappen die door Engels met enkele kleine modifikaties werd overgenomen). We moeten hieraan toevoegen dat het evolutionaire gezichtspunt van Engels betrekking heeft op de verschillende geledingen van het universum en niet op het universum in zijn totaliteit. Het universum als totaliteit is immers oneindig en eeuwig, en herschept - zoals te lezen is in het voorwoord tot Dialektik der Natur - in een eeuwige tredmolen steeds weer dezelfde vormen. De verschillende geledingen van het heelal, de verschillende sterrenstelsels, zijn

door de kracht van de inwendige noodzakelijkheid betrokken in een evolutieproces dat hogere zijnsvormen voortbrengt: organisch leven, bewustzijn; maar het universum als geheel ondergaat zo'n evolutie niet. We kunnen daarom handhaven dat wij, aardbewoners, op dit moment leven in een sektor van het heelal die zich nog in een beginfase van haar ontwikkeling bevindt, hoewel die ontwikkeling tegen de achtergrond van de natuur als geheel slechts een efemerische vonk is die overigens noodzakelijk steeds weer opnieuw in andere uithoeken van het universum zal worden ontstoken. Vele observaties van Engels, ingegeven als ze waren door de toenmalige stand van zaken in de natuurwetenschap en de wiskunde, zijn vandaag de dag natuurlijk ouderwets. Desondanks bleef de algemene richting van zijn denken - het fysische wereldbeeld, de opvatting van kennis als weerspiegeling van de werkelijkheid, de theorie over de relativiteit van de kennis, de natuur-dialektiek in de geschiedenis van het marxisme bewaard en vormde zelfs de ruggegraat van datgene wat vooral in de Russische versie van het marxisme (Plechanow, Lenin) beschouwd werd als marxistische filosofie par excellence. Anderzijds heeft het idee van de natuur-dialektiek binnen het marxisme ook veel kritiek ontmoet. Stanislaw Brzozowski is waarschijnlijk de eerste geweest die Engels' filosofische oriëntatie atqueerde als geheel verschillend van die van Marx; ook bij Max Adler vinden we uitspraken over significante verschillen tussen de ideeën van de grondleggers van het marxisme. Later heeft Lukács belangrijke bezwaren geuit tegen het idee van de natuurdialektiek. Deze bezwaren hadden de volgende globale inhoud: de gedachte dat de natuur zelf zich dialektisch gedraagt is in strijd met het begrip dialektiek zoals dat bij Marx voorkomt; voor Marx werd met dialektiek de onderlinge wisselwerking tussen subjeet en objekt weergegeven, een beweging die streeft naar de eenwording van beide. Marx ging dus niet uit van een natuur-an sich die de mens zich door kennisvermeerdering eigen maakt, maar zag de natuur als antithese van de praktische inspanning, als slechts in het kader van de praxis gegeven. De gedachte dat de mens de natuur omvormt - een overigens evidente gedachte - is onverenigbaar met de kontemplatieve visie op het kennisproces, waarin de praktijk niet meer is dan exploitatie van de natuurkrachten, of niet meer is dan het criterium a.d.h. waarvan de juistheid van onze vooronderstellingen wordt getoetst. De dialektiek die volgens Marx een eenheid van theorie en praktijk is, kan niet zo worden geformuleerd dat zij betrekking heeft op de natuur-an sich, omdat zij een praktische bewustzijns-ontwikkeling veronderstelt.

Dit probleem, dat beslissend is voor de vraag of we in de teksten van de grondleggers van het wetenschappelijk socialisme een homogene epistemologie kunnen aantreffen, moet volgens mij als volgt worden gesteld:

De dialektiek van Engels is een gedachtenexperiment dat ontstaan is onder invloed van de ontdekkingen van Darwin en in het klimaat dat door het Darwinisme werd geschapen. De belangrijkste tendens in dit stadium van de denkontwikkeling werd gevormd door de naturalistische interpretatie van het menselijk leven, van sociale verschijnselen en van het kenproces, d.w.z. door een visie op de menselijke geschiedenis als een voortzetting van en als een bijzondere fase van de natuurgeschiedenis, die derhalve veronderstelt dat bepaalde algemene natuurwetten in een specifieke gedaante terugkeren in de geschiedenis van de mensheid. Dit is het standpunt dat door Engels wordt verdedigd. Hij twijfelt weliswaar niet aan het bijzondere karakter van de menselijke geschiedenis en beweert nergens dat de wetten der dierenwereld ter verklaring van die geschiedenis voldoende zijn, of i.h.a. ongewijzigd op menselijke samenlevingen zouden kunnen worden toegepast. Engels verzet zich zelfs uitdrukkelijk tegen een dergelijke transplantatie. Zijn vertrekpunt is immers dat de natuur in haar ontwikkelingsproces kwalitatief nieuwe zijnsvormen schept en dat het sociale leven van de mensen juist zo'n kwalitatieve nieuwvorming belichaamt. In Ludwig Feuerbach en het einde der klassieke Duitse filosofie, waar hij spreekt over het verschil tussen de geschiedenis van de organische wereld in het algemeen en de menselijke geschiedenis, wijst hij erop dat mensen zich in tegenstelling tot andere wezens bij hun handelingen laten leiden door bewuste motieven. Niettemin ballen die individuele besluiten en handelingen zich samen tot 'objektieve' wetmatigheden van de geschiedenis, die zich doorzetten onafhankelijk van het feit of men zich deze wetmatigheden al dan niet bewust is. Deze gedachte correspondeert met vele opmerkingen van Marx hieromtrent; het betoog zou echter niet consistent zijn als men het zo zou interpreteren dat het feit, dat de bewustheid van individuele gedragingen de wetten van het algemene verloop der geschiedenis niet beïnvloedt het enige kenmerk zou zijn waardoor de menselijke geschiedenis zich van de geschiedenis van de overige natuur onderscheidt. Het is immers niet waarschijnlijk dat de filosofische grondbeginselen van het marxisme in overeenstemming te brengen zijn met het geloof in zulke algemene natuurwetten, die in de menselijke geschiedenis in een specifieke gedaante zouden optreden en waarvan ook de wetmatigheden van het denken, geïden-

tificeerd met de psychologische of fysiologische regelmatigigheden van de hersenfunkties, een specifieke uitingsvorm zouden zijn. Want terwijl voor Engels globaal gesproken de mens verklaarbaar is a.d.h. van een universele natuurgeschiedenis en zodoende onderwerpen is aan de beweging van natuurlijke evolutiewetten die slechts gekend kunnen worden zoals ze für sich zijn, is de natuur zoals we die kennen voor Marx daarentegen veeleer een vervolg op de mens, zijn praktisch verlengstuk. Natuurlijk heeft de mens de natuur niet geschapen en is zij niet het produkt van zijn subjektieve voorstelling, maar de inhoud van de menselijke kennis wordt niet gevormd door de natuur-an sich, maar door het menselijke kontakt met de natuur. M.a.w. het praktische karakter van het kenproces heeft voor Marx een betekenisgeving die uitstijgt boven opmerkingen over het feit dat de praktische behoefte de belangstellingsrichting bepaalt en dat het praktische handelen de toetssteen van hypothesen is. De menselijke praktijk is zelf het eigenlijke objekt van de kennis, d.w.z. onze kennis kan nooit bevrijd worden van het situationele praktische karakter van de verwerving ervan. Kontemplatie door een subjekt-für sich, een subjekt dat gezuiverd is van zijn verankering in zijn historische omgeving, als cogito is onbestaanbaar. Het ligt evenmin in onze macht om het objekt te zuiveren van het feit dat het voor de mens slechts zichtbaar wordt in het kader van een praktisch bepaald perspectief, als een menselijk objekt. Het kontakt met de natuur is de onoverkomelijke voorwaarde van elke kennisverwing en in deze zin bestaat er geen volteide natuur die we beschouwen en vervolgens aan technische manipulaties onderwerpen. De natuur als onze natuur is ons slechts kenbaar in koppeling met onze behoeften en handelingen, het kennen kan niet bevrijd worden van zijn menselijke, sociale en historische gebondenheid. Met andere woorden: het is onmogelijk om het transcendentale standpunt in te nemen dat het kennend subjekt transformeert tot een kontainer van voltoide natuurlijke vormen, die van deze vormen slechts subjektieve duplikaten maakt. De materialistische opvatting van het bewustzijnsproces zoals Marx die voorstelt houdt in dat menselijke kennisvormen, maar ook verlangens, idealen, gevoelens en opvattingen, kortom alle bewustzijnsinhouden het produkt van het sociale en historische bestaan van de mens zijn. De mens kan zich dus onmogelijk een kosmisch of goddelijk standpunt aanmeten waarin hij zijn menselijkheid zou verlaten en de werkelijkheid kennend zou absorberen in haar buitenmenselijke zelfstandigheid, als een werkelijkheid die niet langer het objekt vormt van het praktische menselijke leven.

Er is dus een duidelijk verschil tussen het onuitgesproken transcendentalisme van de natuurdialektiek en het antropocentrische gezichtspunt dat bij Marx domineert. Illustratief hiervoor is de verschillende betekenis die Hegel en de Hegeliaanse dialektiek voor beide bezitten. Engels, die de enorme verdiensten van Hegel voor de uitwerking van het conceptuele geraamte van de dialektiek erkent, waarbij hij de Duitse arbeidersbeweging als de (enige echte) erfgename van de klassieke Duitse filosofie beschouwt, ziet als belangrijkste verdienste van het Hegelianisme dat het voor eens en voor altijd de onvermijdelijke tijdsgebondenheid van alle vormen van het sociale leven heeft aangetoond. Hij kritiseert Hegels ondialektische opvatting van de natuur waarin deze wordt voorgesteld als zich steeds in een elliptische beweging herhalend, en verwijt hem vooral - in samenklank met de jonghegeliaanse radicalen van de jaren veertig - een 'tegenspraak tussen systeem en methode'. Deze tegenspraak bestaat hierin dat in de dialektiek een eeuwige ontwikkeling en een eeuwige beweging van de negatie wordt uitgesproken, zodat geen enkele zijnsvorm of maatschappijvorm als definitief kan worden beschouwd, en ontkend moet worden dat een of ander absolutum feitelijk bereikbaar zou zijn; in tegenstelling tot deze gedachtengang definieert Hegel echter toch bepaalde kultuurvormen - godsdienst, staat en filosofie - als definitief en onvermijdelijk, en geraakt hierdoor in konflikt met zijn eigen methode.

Dit konflikt tussen methode en systeem kan echter niet opgelost worden doordat men het principe van de eeuwige vergankelijkheid van alle zijnsvormen erkent en de mogelijkheid van afgesloten zijnsvormen verwerpt. Men kan Hegel überhaupt niet begrijpen zonder deze 'voltooiing' in het absolute, en het idee van de negativiteit, zoals dat door de jonghegelianen verkondigd werd, heeft eigenlijk geen Hegeliaanse inhoud meer. De kritiek die in de Hegeliaanse leer op Kant en Fichte wordt geleverd, en vooral de kritiek op de 'slechte oneindigheid' ofwel de eeuwige groei, bestaat namelijk juist daarin, dat een ontwikkelingsfase van het zijn slechts zin verkrijgt door zijn betrokkenheid op een toestand van voltooiing, en dat daarbuiten alles zinloos en tevergeefs is, een eeuwige herhaling, ook al wordt deze ontwikkeling gepresenteerd onder de vlag van 'vooruitgang'. Alleen een effectief bereikbaar absolutum - niet een absolutum dat zich ophoudt op een mistige grenslijn waar de wereld altijd in een 'slechte oneindigheid' naar

toe zou streven - slechts een dergelijk bereikbaar absolutum kan als referentiepunt dienen dat zingeft aan een of ander stadium in de ontwikkeling van de Geest. Wanneer men het mogelijk acht om uit de Hegeliaanse dialektiek de gedachte van de eeuwige vooruitgang te redden door die los te maken van de conservatieve voltooiingsgedachte, dan bouwt men een konstruktie analoog aan het idee dat men de tegenspraak tussen de almacht van God en de zedelijke vrijheid der mensen kan opheffen door God op te heffen en vervolgens te beweren dat men zo de authentieke inhoud van het Christendom, nl. het atheïsme heeft bewaard. Maar het Christendom bestaat o.a. juist bij de gratie van deze spanning of tegenstrijdigheid en het eenzijdig opheffen van een van de bestanddelen ervan is zeker geen kritische assimilatie maar komt neer op een simpele likwidering. Op overeenkomstige wijze is de verwijdering van het perspectief van de uiteindelijke verzoening van het zijn uit het denken van Hegel, terwijl men tegelijkertijd blijft vasthouden aan het idee van de oneindige vooruitgang, geen kritische assimilatie van het Hegelianisme maar de verwerping ervan; de gedachte van de oneindige vooruitgang is op zich niet in overeenstemming te brengen met het Hegelianisme en - wat meer is - zij is niet eens specifiek Hegeliaans: zij is afkomstig van Kant en Fichte. Wanneer die gedachte dus de kern zou moeten zijn van het dialektisch denken, dan zou het om een dialektiek gaan waarvoor de Hegeliaanse traditie volstrekt overbodig zou zijn. De Marxistische assimilatie van het Hegelianisme beweegt zich echter om een andere as: Marx spreekt over de omkering van Hegel 'van zijn hoofd op zijn voeten', en niet over de conservering van de methode onder verwerping van het systeem. Deze twee uitdrukkingen hebben niet dezelfde betekenis. Marx heeft de ideeën van Kant en Hegel betreffende de doelmatige ontwikkeling van de geschiedenis naar een volkomen eenheid van de mens, d.w.z. naar een situatie waarin het menselijk zijn samenvalt met het menselijk wezen, waarin dus de toevalligheid van het menselijk bestaan opgeheven is, een andere interpretatie gegeven. De mens is niet veroordeeld tot toevalligheid, zoals verkondigd werd door Stirner (en zoals verkondigd wordt door de huidige existentialistische filosofie, althans haar atheïstische richting); integendeel, datgene wat tot nu toe toevalligheid was en wat de bedrieglijke naam van vrijheid droeg, berustte op de macht van verdinglijkte krachten over de mens. Het opheffen van deze verdinglijkte krachten, dus het onderwerpen van de menselijke existentie aan zijn eigen vrijheid, het opheffen van het verschil tussen het empirische zijn en de menselijke natuur, komt neer op de opheffing van de toevalligheid van het bestaan. De mens is niet langer overgeleverd aan de willekeur van

vervreemde krachten, die hij zelf geschapen heeft, het individu valt niet langer ten prooi aan de anonieme maatschappij en staat evenmin tegenover de maatschappij die zijn tot objekt geworden arbeid (kapitaal) in eigendom heeft; kortom, het absolute zijn van de mens wordt volkomen gerealiseerd in het feitelijk zijn, waardoor dit laatste niet meer een toevallig zijn is maar een zijn dat door zijn eenduidigheid het algemene wezen van de mensheid realiseert, en tevens in de realisering van de menselijke vrijheid de verwerkelijking inhoudt van de historische noodzakelijkheid. Het is dus mogelijk een fundamentele breuklijn in het menselijk zijn op te heffen - maar niet via de weg die werd uitgestippeld door Hegel. Want Hegel was niet in staat om binnen de grenzen van zijn methode de volledige mens te rekonstrueren, om recht te doen aan zijn werkelijke eenheid, omdat hij de mens tot zelfbewustzijn en de menselijke scheppingen tot geobjektiveerd zelfbewustzijn reduceerde - en omdat hij de menselijkheid interpreteerde als een ontwikkelingsmoment van de Geest. Daar de mens niet in staat is om zijn eigen toevalligheid op te heffen doordat het absolute zijn aan die toevalligheid uitwendig is heft Hegel dus de toevalligheid van het individuele leven in het geheel niet op, of heft die slechts op middels de opheffing van het individuele leven zelf, d.w.z. hij veroordeelt in feite de empirische menselijke individualiteit tot eeuwige toevalligheid, aangezien die individualiteit duurzaam is (zoals uitgedrukt in de eeuwigheid van de scheiding tussen burgerlijke maatschappij en staat in de Hegeliaanse rechtsfilosofie). Een werkelijke opheffing van de toevalligheid van het menselijk zijn moet derhalve ten eerste inhouden dat de mens als een volledig zijn optreedt, d.w.z. als een fysiek, actief, een zijn dat worstelt met de natuur, en ten tweede, dat de individualiteit wordt opgevat als het enig werkelijke, waarbij alle buitenindividuele zijnsvormen beschouwd moeten worden als het resultaat van een aberratie - die overigens onontkoombaar is en een voorwaarde vormt voor de toekomstige bevrijding van de menselijke gebondenheid, te weten de vervreemding van de arbeid. Alleen na een dergelijke bewerking van het Hegelianisme in materialistische zin (het bewustzijn als een zijns-element van de volledige mens, als produkt van zijn praktische aktiviteit) in individualistische zin (het individu als het enig werkelijke subjeet, waarbij alle andere vormen van menselijk zijn optreden als predikaten van het konkrete) wordt het mogelijk om de mens werkelijk met zichzelf te verzoenen, zoals Marx zowel in de Manuskripten als in Het Kapitaal verkondigt. Hegel wordt 'van zijn hoofd op zijn voeten' geplaatst, dus datgene wat voor Hegel subjeet was wordt predikaat en omgekeerd (het in-

dividu en het algemene zijn), en in plaats van de veruiterlijking van het bewustzijn treedt de veruiterlijking van de natuurlijke menselijke krachten in de arbeid - als de bron van alle historische ontwikkeling.

Maar deze transformatie van Hegel is geen overnemen van de methode onder verwerping van het systeem maar een omvorming van zowel systeem als methode. Want in het nieuwe schema treffen we verder het perspectief aan van een zekere definitieve ontwikkelingsvorm, die Marx voorstelt als het einde van de voorgeschiedenis en het begin van de werkelijke geschiedenis. Het is een definitieve situatie in die zin, dat het tot dan toe geldende en de geschiedenis bepalende dualisme wordt opgeheven: het dualisme tussen het individu en het gereïficeerde sociale zijn, tussen de zelfverdinglijking in de arbeid en het vervreemde karakter van de arbeidsprodukten. Het opheffen van deze geslotenheid en de terugkeer naar een volledige eenheid is dus voor Marx een even onontbeerlijk bestanddeel van zijn leer als voor Hegel, hoewel het proces dat de tweespalt schept, en dus ook de uiteindelijke terugkeer, een andere inhoud heeft. Het definitieve karakter van de socialistische maatschappij is, zoals eerder vermeld, zeker niet het gevolg van het afremmen van verdere ontwikkelingen, maar van het volledig uitsluiten van het konflikt tussen het empirisch leven van de mens en zijn wezenlijke natuur, d.w.z. van het wegnemen van allerlei beletsels die de vervreemde arbeid en daarmee de toevalligheid van het leven in de weg legden van een werkelijk creatieve verwezenlijking van de natuurlijke krachten van de mens. De assimilatie van het Hegelianisme door Marx houdt derhalve iets anders in dan het verwerpen van het systeem met behoud van de methode.

Een analoog verschil vinden we tussen de gedachte van Marx omtrent de 'afschaffing van de filosofie via haar verwezenlijking' en het scientistische perspectief van het einde der filosofie die zou overgaan in de positieve wetenschappen. Het afschaffen van de filosofie is voor Marx een natuurlijk element in de terugkeer naar een volledige menselijkheid, een logisch gevolg van de afschaffing van de autonomie van denkprocessen ten opzichte van het levensproces als geheel. De gedachte wordt een onmiddellijke bevestiging van het leven, het leven is doordrongen van zelfbewustzijn, de deling tussen lichamelijke en intellektuele arbeid zal worden afgeschaft, de geest zal zich niet kunnen verzelfstandigen in een eigen koninkrijk van fictie, de filosofie, hetgeen wil zeggen dat het zuiver intellektuele streven om de mens met zichzelf te verzoenen vernietigd wordt door de realisatie van deze verzoening. Dit is iets geheel anders dan de prognose van het avondrood

der filosofie die het recht op een eigen bestaan verliest en haar rationele inhoud moet afstaan aan de verschillende positieve wetenschappen.

Als we beide versies van de filosofische interpretatie van de menselijkheid met elkaar konfronteren, valt ons hun inkongruëntie op. We kunnen nu zien dat de caesuur die de huidige wereld van de toekomstige scheidt voor Marx zeer scherp getrokken is, en dat zijn filosofische vooronderstellingen hem te allen tijde verbieden om akkoord te gaan met bepaalde concessies ten behoeve van een reformistische strategie; een definitieve kritiek kan alleen maar optreden in de vorm van een revolutionaire ommekeer, omdat de sprong van de oude in de nieuwe maatschappij een radikale diskontinuiteit betekent. Het idee van de eeuwige vooruitgang, die de gehele geschiedenis voortduurt en nooit een definitieve eindpunt zal bereiken, geeft daarentegen voedsel aan het reformistische perspectief, dat hervormingen binnen het kapitalistisch kader als een waarde op zich kan uitdragen.

We kunnen de verschillen in zienswijze tussen Marx en Engels in enkele punten samenvatten. We ontmoeten ten eerste een tegenspraak tussen het naturalistisch evolutionisme en het antropocentrisme; ten tweede tussen de technische interpretatie van de kennis en de epistemologie van de praktijk; ten derde tussen de gedachte van het avondrood der filosofie en het idee van de afschaffing van de filosofie door haar vleeswording in het leven; ten vierde het idee van de oneindige vooruitgang en de revolutionaire eschatologie. Veelvuldig kan men in de kritische literatuur de opvatting aantreffen volgens welke het 'materialisme' in de betekenis die Engels aan dit woord gaf bij Marx geheel afwezig is, omdat Marx elke keer dat hij het woord 'materialisme' in de mond neemt doelde op de afhankelijkheid van het bewustzijn van de sociale omstandigheden en niet een metafysische bewering voorhad over het 'primaat van de materie tegenover het bewustzijn'. We kunnen zelfs de opvatting tegenkomen (verdedigd door Z. Jordan), dat Marx veel meer dan Engels de benaming 'positivist' verdient, omdat hij elke 'substantialistische' metafysika verwierp. Tot op zekere hoogte is dit een woordenstrijd. Marx was zeker geen positivist in de historische betekenis van het woord, omdat hij noch de fenomenalistische positie in de kentheorie verdedigde, noch typisch positivistische verboden betreffende het zoeken naar het 'wezen' achter de verschijnselen onderschreef; hij sprak zich integendeel vaak uit voor een diametraal daaraan tegengestelde opvatting. Maar hij stelde inderdaad nooit metafysische vragen, zulks in tegenstelling tot Engels, d.w.z. vragen betreffende de oorspronkelijke substantie en het ontstaan van de wereld. In zijn

vroege geschriften verwierp hij dergelijke metafysische vragen expliciet, en er is nog steeds groot verschil tussen het verwerpen van de vraag naar het ontstaan van de wereld en het in negatieve zin beantwoorden van deze vraag. Zeker, indien men aan het woord 'materialist' een zodanig ruime betekenis wenst te geven dat hiermee iedereen wordt aangeduid die niet gelooft in het bestaan van een 'geest' die er eerder is dan de natuur (waarmee ook de vraag moet worden verworpen als zijnde verkeerd gesteld), dan is Marx zeker een materialist. Maar in het algemeen is het gebruikelijk om aan het woord 'materialisme' een strengere betekenis te hechten, in die zin dat het een 'substantialistische' positie beschrijft, het geloof dat de materie het substraat vormt van alles waarover met enige zekerheid kan worden gezegd dat het bestaat, of, preciezer uitgedrukt, de bewering dat alle dingen eigenschappen hebben welke de dagelijkse en wetenschappelijke praktijk toeschrijft aan fysieke voorwerpen. In die betekenis kan men Marx moeilijk een materialist noemen, terwijl Engels, zoals gezegd, aarzelt tussen het scientistisch fenomenalisme (dat geen metafysische doktrine is maar een regel van het intellectuele handelen) en het eigenlijke materialisme (dat ontsnapt aan de wetenschappelijke controle en dat al naar gelang de interpretatie ofwel onduidelijk is ofwel onbewijsbaar). Er is ook een zienswijze (vooral populair onder de katholieke critici en onlangs verwoord door Coletti) die benadrukt dat het materialisme niet zonder kontradikties kan worden verzoend met het dialektische begrip van de natuur volgens Engels, aangezien de dialektiek in de natuur zelf die eigenschappen legt die men slechts kan toeschrijven aan geestelijke zijnsvormen, eigenschappen die men kan samenvatten in de term 'kreativiteit'. Tegen deze kritiek kan men echter bedenkingen aanvoeren. De gedachte dat de natuur zijnsvormen in het leven kan roepen die men als 'kwalitatief nieuw' (in de eerder vermelde betekenis) zou kunnen beschouwen en dat sommige onderdelen van de natuur onderworpen zijn aan wetten die men niet uit de universele wetten van de natuurkunde kan afleiden, is op geen enkele wijze in logische tegenspraak met het materialisme in de aangegeven betekenis. In elk geval is de theorie van de onherleidbaarheid van nieuwe kwaliteiten op oude op zichzelf niet in tegenspraak met het materialisme. Wanneer we zoeken naar inkonsistenties tussen dialektiek en materialisme zullen we op een ander terrein eerder succes boeken. Engels gelooft namelijk dat een logische kontradiktie de eigenschap is van bepaalde natuurlijke verschijnselen. Welnu, de bewering dat er een zeker logisch verband tussen natuurverschijnselen bestaat

is in overeenstemming met de doktrine van Hegel, Leibniz of Spinoza (bij de laatste is zelfs het attribuut *cogitato* een algemene eigenschap van de wereld) maar geen van deze doktrines kan in overeenstemming worden gebracht met het materialisme zoals Engels het interpreteert. Indien we echter 'kontradiktie' en 'negatie' moeten beschouwen als niet-logische categorieën (bv. als konflikt en vernietiging) dan vervalt het gebrek aan overeenstemming. Het lijkt er echter op dat de lichtzinnige formules van Engels waarin overduidelijk logische verbanden worden geïdentificeerd met fysieke verbanden, eerder het resultaat zijn van zijn gebrekkige filosofische vorming dan de vrucht van een doordachte theorie. Engels was, ondanks zijn formidabele eruditie en intellektuele beweeglijkheid, op filosofisch gebied een dilettaant; zijn kritiek op het 'agnosticisme' van Kant is van een verbazingsekende naïviteit: die kritiek behelst o.a. dat het volgens Kant onmogelijk zou zijn om voorheen onbekende chemische substanties te ontdekken, omdat zo'n ontdekking het 'Ding an sich' zou veranderen in een gekend objekt; het is een duidelijk voorbeeld van het volkomen niet-begrijpen van de bekritiseerde theorie.

Ook is het onduidelijk hoe Engels zijn psychologische interpretatie van de logika (die trouwens zeer summier is en nauwelijks buiten het raamwerk van de toen heersende opvattingen treedt) in overeenstemming zou weten te brengen met zijn overtuiging dat onze kennis een afspiegeling is van de natuur zoals deze 'in werkelijkheid', onafhankelijk van onze kennis, bestaat. Want indien de regels van ons denken, zoals samengevat in de logika, slechts het funktioneren van onze hersens beschrijven als een bijzonder aspekt van bepaalde algemene natuurwetten in plaats van gebodsvoorschriften in te houden die onafhankelijk van ervaring en werkelijkheid kunnen bestaan, dan kan de vraag naar de 'waarheid' van de kennis in traditionele zin überhaupt niet gesteld worden. Kenactiviteiten moeten dan worden beschouwd als een bijzonder soort biologische reactie en kunnen slechts beoordeeld worden op grond van biologische nuttigheid en niet op grond van een of andere 'waarheid'.

Aan de andere kant kan er, ondanks dit gebrek aan samenhang bij Engels en zijn frivole generalisaties, misschien toch iets gered worden van het idee van de 'natuurdialektiek'. Ook de marxistische critici die het idee van de natuurkialektiek aanvochten beriepen zich op het feit dat de dialektiek voor Marx een beschrijving is van een zeker 'spel van wisselwerking' tussen bewustzijn en sociale voorwaarden, dat de dialektiek dus evenmin op de natuur kan worden overge-

dragen als kan doorgaan voor een verzameling universele wetten, die zich zouden 'manifesteren' op een kwalitatief nieuwe wijze in de 'wetten' van het sociale zijn; zij vestigden er de aandacht op dat de sociale ontwikkeling en in het bijzonder de revolutionaire omvorming van de bestaande maatschappij in deze visie wel moest verschijnen als het resultaat van 'natuurlijke' wetten, hetgeen strijdig is met de intentie van Marx. Maar indien deze kritiek juist is dan volgt daar nog niet uit dat beschouwingen over de niet-reduceerbaarheid van allerlei natuurlijke processen tot een model vanuit het gezichtspunt van de marxistische orthodoxie eveneens ongegrond zouden zijn; zij dwingt ons slechts het woord 'dialektiek' niet in dezelfde betekenis te hanteren waarin het wordt toegepast op sociale verschijnselen. Met dit voorbehoud is het niet in te zien waarom bespiegelingen als die van Engels op principiële gronden dienen te worden verworpen of voor onmogelijk moeten worden verklaard - afgezien van de vraag welke onderdelen van zijn gedetailleerde uiteenzettingen gehandhaafd zouden kunnen blijven. Zijn gedachten betreffende de 'logische kontradikties' in de natuur of zijn opmerkingen over dialektiek in de aritmetika zijn zeker naïef. Maar het probleem van de 'grootte van de kwaliteit' is niet op naïeve wijze gesteld. Er is ook niets aanstootgevends aan Engels' bespiegelingen over de kumulatie van kwantitatieve veranderingen die zouden leiden tot kwalitatieve veranderingen (als men deze opmerking verstaat in bovenvermelde zin, d.w.z. als de stelling dat de meerderheid van alle of zelfs alle parameters die dienen ter beschrijving van bepaalde verschijnselen niet oneindig additief zijn).

Zeker, de 'dialektiek van de natuur' volgens Engels is niet slechts rijk aan anachronistische voorbeelden, maar ook aan ongegronde spekulaties op het terrein van de filosofische kosmologie. Engels is ervan overtuigd dat het proces van zelfschepping van hogere vormen uit lagere in de volgorde zoals we die kunnen afleiden uit de geschiedenis van de aarde een soort immanente natuur noodzakelijkheid vormt, waarin de natuur op basis van een of andere onbekende wet in gelijksoortige omstandigheden steeds dezelfde vormen zou moeten voortbrengen. Hoewel zulke bespiegelingen een voorbeeld vormen van het soort speculatie dat Engels elders, althans in zeer algemene bewoordingen, met wortel en tak trachtte uit te roeien, maken ze onderdeel uit van de traditionele natuurfilosofie zoals die in de negentiende eeuw in zwang was.

Dit betekent nog niet dat de filosofie van Engels op enigerlei wijze heeft bijgedragen aan de ontwikkeling

van de natuurwetenschappen. We kennen in de geschiedenis van de natuurwetenschappen krisissituaties, waarin de filosofische reflectie een grote rol speelt bij het voortbrengen van nieuwe ideeën; wetenschapshistorici vestigen onze aandacht bv. op de rol van het Platonisme bij de geboorte van Galilei's fysika of de rol van de empiriokriticistische filosofie bij het ontstaan van de relativiteitstheorie. Maar we kunnen geen voorbeeld aanhalen waarin een dergelijke heuristische rol aan de marxistische (of Engeliaanse) natuurfilosofie ten deel is gevallen, waarbij we dan maar afzien van de destruktieve rol die deze doktrine speelde in het natuurwetenschappelijk onderzoek in de Sovjet Unie. Men kan zelfs zeggen dat Engels in deze kwestie niet geheel vrijuit gaat: ofschoon hij benadrukte dat filosofische generalisaties waardeloos zijn wanneer ze niet op de wetenschappelijke ervaring zijn gebaseerd, verleende hij de filosofie in zijn kritiek op het empirisme toch een duidelijk kontrolerende functie tegenover de 'on-diepe ervaring'. Hij gaf niet duidelijk aan hoe men zich de combinatie van deze twee richtlijnen moest denken en vooral niet uit welke bron de filosofie de beginselen zou moeten putten die de juiste bewaking van de eraring zouden garanderen. Het idee van een dergelijke bewaking kon gemakkelijk als voorwendsel dienen voor de onderwerping van de wetenschap aan de heerschappij van een ideologie, zoals in feite is geschied (natuurlijk, onder politieke omstandigheden die niets te maken hebben met dit onderdeel van Engels' leer). Alle kwesties die verbonden zijn met de dialektiek van de natuur maakten en maken nog altijd deel uit van de nu gekodificeerde doktrine van het 'dialektisch materialisme'. De vraag naar hun wetenschappelijke en filosofische vruchtbaarheid in de huidige tijd is een andere, waarop we voorlopig het antwoord schuldig blijven.

2. Drie motieven in het marxisme

In het denken van Marx kunnen we, net als bij alle andere grote denkers, spanningen aantreffen tussen bepaalde uiteenlopende en heterogene motieven; tegelijkertijd gaat het om spanningen tussen de verschillende oorsprongen van het marxisme die door het marxisme tot een synthese worden gebracht. We zullen hier drie hoofdmotieven van het marxisme noemen.

a) Ten eerste het Romantische motief. In de hoofdlijnen van zijn kritiek op de kapitalistische maatschappij is Marx een erfgenaam van de Romantische filosofie hield een konservatieve aanval in op de industriële maatschappij, waarin traditionele 'organische' banden

en loyaliteiten desintegreerden en menselijke individuen in toenemende mate niet als personen tegenover elkaar kwamen te staan, maar als representanten van onpersoonlijke, kollektieve krachten, als bezitters van geld en als dragers van institutionele patronen. In deze maatschappij wordt enerzijds de menselijke persoonlijkheid overgeleverd aan anonieme machten, en gaan de individuen zich anderzijds zien als inkarnaties van vastgelegde functies of voorgegeven waarden. Daarbij gaat ook de authentieke gemeenschapsband verloren, hetgeen een verlies betekent van de direkte kommunikatie, die uit oude traditionele gemeenschappen morele eenheden schiep die niet alleen door belangengemeenschap met elkaar waren verbonden maar ook door een levendige, natuurlijke solidariteit. De tegenstelling tussen een organische 'gemeenschap' en de 'maatschappij' als mechanisch aggregaat dat slechts door de negatieve band van het eigenbelang in evenwicht wordt gehouden - deze tegenstelling is, in verschillende definities, aanwezig in de gehele Romantische en pre-Romantische filosofie, te beginnen bij Rousseau en Fichte, ne niet te vergeten ook bij Comte. De droom van de terugkeer naar een volmaakte eenheid, waarin individuen werkelijke individuen zijn, en de gemeenschap het produkt is van direkte interpersoonlijke relaties, de droom van de afschaffing van alle bemiddeling tussen individu en gemeenschap, tussen de persoon en zichzelf, bevat impliciet of expliciet een aanval op de filosofie van het liberalisme en haar theoretische grondslag: de theorie van het maatschappelijk verdrag. De filosofie van het liberalisme gaat ervan uit dat mensen van nature door egoïstische motieven worden geleid, en dat hun strijdige belangen slechts met elkaar in overeenstemming kunnen worden gebracht door een rationele rechtsorganisatie, die de vrijheid van een ieder beperkt, terwijl zij de veiligheid van allen garandeert; men gaat uit van de vooronderstelling dat mensen elkaars vijanden zijn, want de vrijheid van de een is tegelijk de grens van de vrijheid van de ander; een onbeperkte vrijheid vernietigt zichzelf, want in een maatschappij waarin niemand de rechten van anderen zou respekteren, zouden allen voortdurend het slachtoffer worden van agressie en zou niemand veilig zijn; het maatschappelijk verdrag (in de zin van Hobbes) voorkomt deze chaos door het sociale leven te organiseren op basis van het beginsel van de onderling eerbiediging van elkaars vrijheden. De maatschappij is in deze interpretatie een kunstmatige schepping, een systeem van wetten dat het natuurlijke egoïsme moet beteugelen en ieders veiligheid moet garanderen ten koste van het gedeeltelijk opgeven van de vrijheid. Voor de Romantische filosofie was deze maatschappijvisie weliswaar van toepassing op

de feitelijke relatiesystemen die door de moderne maatschappij waren ingevoerd, maar in geen geval op de menselijke natuur. Het is namelijk de natuurlijke bestemming van de mens om in een gemeenschap te leven, die niet ontstaat door een negatieve belangenband, maar door een zelfstandige, onafhankelijke behoefte aan kommunikatie met anderen. In zo'n gemeenschap is het recht als een systeem van dwang en controle overbodig daar de sociale banden behouden blijven door een spontane identifikatie van elk individu met het geheel.

Marx heeft het destruktieve gedeelte van deze kritiek overgenomen. Zijn vervreemdingstheorie en geldtheorie, zijn geloof in een toekomstige eenheid waarin het individu zijn eigen macht ziet als een sociale macht, zijn een voortzetting van de Romantische kritiek. Zijn kritiek richt zich op juist die aspecten van de industriële maatschappij wier destruktieve werking reeds door de Romantici waren geboekstaafd. In een dergelijke maatschappij oefent de kollektieve macht en kundigheid van menselijke individuen de heerschappij uit over diezelfde individuen in de gedaante van anonieme marktwetten, in de gedaante van de abstrakte tyrannie van het geld, en in de gedaante van de wrede wetten van de kapitalistische akumulatie. Ook voor Marx is de vrijheid in de betekenis zoals neergelegd in de Verklaring van de Rechten van de Mens, dus de negatieve vrijheid - het recht van het individu om vrijelijk te doen wat hij wil zonder daarbij anderen te schaden - het kenmerk van een maatschappij die beheerst wordt door een negatieve integratie van belangen. Maar ook het toekomstbeeld van de kommunistische maatschappij heeft veel te danken aan de Romantische erfenis. Het basiskenmerk van de utopische visie van Marx is het geloof dat in de toekomstige wereld alle bemiddeling tussen individu en mensheid afgeschaft zal worden. Alle instituties - zowel rationel als irrationele - die tussen het individu en het geheel instaan zullen verdwijnen: zowel staten, rechtsstelsels als nationaliteiten; het individu zal zich vrijwillig met de gemeenschap identificeren, alle dwang zal overbodig worden, alle konflikthaarden zullen uitdoven. Het afschaffen van de bemiddeling betekent niet het afschaffen van de individualiteit - integhendeel. Net als in de visie van de Romantici gaat de terugkeer naar de organische band niet ten koste van het persoonlijk leven, maar geeft het persoonlijk leven juist zijn authentieke inhoud terug; een individu dat uit de gemeenschap wordt weggerukt en onderhorig wordt gemaakt aan anonieme krachten, verliest zijn individualiteit en is gedwongen zichzelf als een ding te beschouwen - aangeziende

sociale instituties het individu onvermijdelijk in die situatieplaatsen: de arbeider verandert in een ding omdat hij al zijn inspanning als een middel tot biologisch overleven beschouwt, en zijn creativiteit en arbeid hem vreemd voorkomen; zijn persoonlijke eigenschappen en talenten nemen de gedaante aan van waren, die gekocht en verkocht worden volgens de gebruikelijke regels van het marktproces, analoog aan alle andere waren. De persoonlijkheidsatrofie van de kapitalist komt op een andere manier tot stand, maar is even rampzalig: in zijn hoedanigheid van verpersoonlijking van geld beschikt de kapitalist niet over zichzelf: hij is gedwongen om zo te handelen als de markt hem voorschrijft; niet goede of kwade trouw bepaalt zijn gedrag maar zijn functie als representant van het kapitaal. Aan weerszijden van de belangrijkste maatschappelijke kloof sterft de persoonlijkheid af, veranderen personen in dingen, in funktionarissen van onpersoonlijke krachten. De vernietiging van het kapitalisme is daarom een terugkeer naar de gemeenschap en tegelijkertijd een terugkeer naar de individualiteit, geenszins de verwerkelijking van de ware gemeenschap ten koste van de individualiteit. Vrijheid in de zin van 'privacy', begrensd door de verplichting anderen niet te schaden, dus de vrijheid zoals zij door de liberale maatschappijfilosofie werd begrepen, maakt plaats voor een vrijheidsbegrip waarin de vrijwillige eenheid van individu en totaliteit het belangrijkste is.

Er is echter slechts sprake van een gedeeltelijke overeenkomst met het Romanticisme. Het klassieke Romanticisme droomde van de terugkeer naar vervlogen maatschappijvormen, naar een in een of ander vorm geïdealiseerd verleden: de Middeleeuwse geestelijke harmonie, een landelijk Arkadië, het leven van de gelukkige wilde die door wet noch industrie werd geplaagd, en die zich volkomen tevreden kon identificeren met de stam.

Marx' toekomstbeeld is een volledige antipode van deze retrospectieve utopie. Indien er bij hem nog restanten van een Romantisch geloof in de gelukkige wilde aanwezig zijn, dan zijn ze weinig belangrijk en weinig talrijk. Bovendien achtte Marx het op geen enkel moment een reële mogelijkheid, laat staan een wenselijkheid, dat de mensheid zou terugkeren tot haar aanvangsstadium. De terugkeer naar de verlangde eenheid verloopt niet via de vernietiging van de moderne technologie, niet via een kultus van primitivisme en het 'idiotisme van het plattelandsleven', maar integendeel via een voortgezette technische inspanning, waardoor de bestaande maatschappij gedwongen wordt haar latente mogelijkheden te openbaren, via een verdere expansie van de mens in de richting van de volledige heerschappij over de natuur-

lijke energie. Niet een vlucht in het verleden, maar een uitbreiding van de menselijke mogelijkheden met de huidige natuurbeheersing als uitgangsbasis kan ons datgene teruggeven wat waardevol was in de primitieve gemeenschap, zonder herstel van de primitieve vormen zelf. De terugkeer wordt daarom a.h.w. belichaamd in een spiraalbeweging; zij wordt mogelijk door het maximum aan negatie te mobiliseren dat de huidige wereld kan voortbrengen. Met andere woorden: de vernietigende gevolgen van de machine kunnen niet worden afgeschaft door de vernietiging van de machine maar door de verdere vervolmaking ervan. De menselijke technologie is ondanks al haar negatieve zijden in staat om te herstellen wat ze heeft vernietigd.

Mede gezien het feit dat de toekomstige eenheid niet zal worden bereikt door het uitwissen van de gevolgen van de maatschappelijke ontwikkeling maar door de bewuste voortzetting ervan, zal deze eenheid niet geografisch beperkt zijn tot overgeërfde natuurlijke gemeenschappen als het volk of hte traditionele dorp, maar zal de menselijke soort als geheel omvatten. De nationale gemeenschap, die nog door zoveel Romantici werd gezien als het paradigma van een organische samenleving, bevindt zich reeds in ontbinding door de voortgang van het kapitalisme, dat onbarmhartig alles uit de weg ruimt dat weerstand biedt tegen zijn expansie. De arbeiders hebben geen vaderland, maar ook het kapitaal niet: voor beide partijen in het belangrijkste konflikt van het tijdperk is het vaderland een waarde zonder inhoud. De verschillende nationalismen zijn weliswaar bruikbaar voor politieke doeleinden of ter ondersteuning van bepaalde protektionistische maatregelen, waardoor ze instrumenteel blijven voor beperkte oogmerken; hun kracht wordt echter verbrijzeld door de onvermijdelijke druk van het kosmopolitisme van het kapitaal en het internationalistische bewustzijn van het proletariaat. Ook in dit opzicht baant het kapitaal, de vernietiger van alle tradities, de weg naar een nieuwe maatschappij.

b) Indien Marx in een wezenlijk onderdeel van zijn utopie geen romantische dromen toeliet, werd dit veroorzaakt door het feit dat het Romantische erfgoed werd begrensd door een tweede ze krachtig motief, dat voor een deel in strijd was met het eerste: het Prometheaans-Faustisch motief. Dit motief kan men moeilijk plaatsen in wat voor 'school' dan ook; het komt voor in een veelheid van heterogene filosofische konteksten. We zien het optreden in bepaalde neoplatonische stromingen (de mens als hoofdmoment in het zijn), in vermaarde en zeker aan

Marx bekende teksten van Lukretius en Goethe, in de werken van Giordano Bruno en andere Renaissance-denkers, die trouwens voor Marx golden als personifikaties van de volmaakte mens, als universele reuzen die de armoede van de geestelijke arbeidsdeling hadden overwonnen en niet slechts in staat waren om geheel de hen bekende cultuur te assimileren, maar deze door hun eigen scheppingen op een hoger plan te brengen. Als we de beroemde 'enquête' inzien die Marx op verzoek van zijn dochters heeft ingevuld, treedt dit motief duidelijk naar voren: Marx' meest geliefde schrijvers zijn Shakespeare, Aischylos en Goethe, zijn meest bewonderde helden Spartakus en Kepler, zijn meest geliefde heldin is Gretchen uit Faust, het begrip dat voor hem het geluk uitdrukt is 'strijd', de eigenschap die hij het meest haat is de serviliteit. Dit Prometheaans-Faustisch mensbeeld vormt steeds de achtergrond van Marx' denken. Het houdt het geloof in aan de onbeperkte mogelijkheden van een zichzelf scheppende mens, de gedachte dat de menselijke geschiedenis een proces van zelfverwerkelijking is door arbeid, een lage dunk voor alle traditie en voor alle kultivering van het verleden, en de overtuiging dat de mens van morgen zijn 'poëzie' niet zal putten uit het verleden maar uit de toekomst. Natuurlijk is het marxisitsche Prometheanisme rijker geschakeerd. Er is op de eerste plaats sprake van een Prometheus-missie van de menselijke soort en niet van het individu. Marx geloofde namelijk - en merkte dit op in een verdediging van Ricardo tegen een sentimentele kritiek van Sismondi - dat de 'produktie omwille van de produktie' niets anders inhield dan de ontplooiing van de volledige rijkdom van de menselijke potentie als doel op zich en dat het geen zin heeft de vooruitgang van de soort tegen te houden terwille van het welzijn van een individu; de ontwikkeling van de soort moet namelijk uiteindelijk samenvallen met de ontplooiing van de afzonderlijke individuen, hoewel deze ontwikkeling ten koste gaat van een meerderheid; de vooruitgang van het geheel berokkent de afzonderlijke individuen onvermijdelijk schade. De vermeende meedogenloosheid van Ricardo moet dus op het conto worden geschreven van zijn wetenschappelijke eerlijkheid. Marx was er zeker van dat het proletariaat als een kollektieve Prometheus in zijn alles en iedereen bevrijdende revolutie de tegenspraak zou opheffen die de ontwikkeling van de mensheid onophoudelijk had gekenmerkt: de tegenspraak tussen het individuele belang en het belang van de soort. Ook in dit opzicht is het kapitalisme de wegbereider van het socialisme: door op zijn weg de weerstand van alle vastgeroeste omstandigheden te breken, door ingeslapen volkeren op onbarmhartige wijze uit hun stagnatie te rukken, door alle

produktiekrachten te revolutioneren, dus door nieuwe menselijke mogelijkheden te creëren schept het kapitalisme een beschaving die de mens pas werkelijk in staat stelt zijn vermogens te ontplooiën, ofschoon dit voorlopig slechts plaatsvindt in een onmenselijke en anti-menselijke vorm. Het getuigt van een betreurenswaardig soort sentimentalisme wanneer men het kapitalisme aanklaagt in de hoop dat men het triomfantelijk voortschrijden van het kapitalisme kan tegenhouden of kan doen keren. Het proces van de toenemende onderwerping van de natuur moet voortgang vinden, en de volgende stap in deze vooruitgang is de onderwerping aan de menselijke macht van de sociale voorwaarden van deze vooruitgang.

Een kenmerkend gevolg van het marxistisch Prometheïsme is dat men geen rekening houdt met de natuurlijke omstandigheden van het menselijk bestaan; men kan in feite spreken van de afwezigheid van de menselijke lichamelijkheid in het marxistisch wereldbeeld. De mens wordt volledig bepaald door zijn sociale zijn; lichamelijke grenzen van het bestaan blijven vrijwel onopgemerkt. Evidente feiten dat mensen geboren worden en doodgaan, dat ze jong of bejaard zijn, dat er mannen en vrouwen zijn, dat er erfelijke ongelijkheid bestaat en dat al deze heterogeniteiten invloed kunnen uitoefenen op de sociale ontwikkeling afgezien van de klassenformatie, dat deze feiten de menselijke plannen voor de vervolmaking van de wereld in de weg kunnen staan, krijgen binnen het marxisme nauwelijks een plaats. Marx gelooft niet in een fundamentele begrenzing en inperking van de mens, in een fundamentele weerstand tegen zijn scheppingsdaad. Het kwaad en het lijden zijn slechts hefbomen van de toekomstige bevrijding, zij hebben geen eigen betekenis, zij zijn geen noodzakelijke componenten van het leven, maar zonder meer sociale feiten.

Weliswaar stelt Marx in de Manuskripten van 1844 de seksuele verbintenis tussen man en vrouw - een op het oog biologische relatie voor als het model van een echt menselijke persoonlijke band, zoals die, naar zich vermoeden laat, in de kommunistische maatschappij zal overheersen. Dit model laat zich echter onmiddellijk interpreteren in een hieraan diametraal tegengestelde betekenis: de biologische band vormt niet een model voor de sociale band, maar juist het sociale karakter van de band wordt benadrukt, het feit dat de mens zich in de seksuele relatie bewust wordt van de mate waarin zijn natuur 'vermenselijkt', dus vermaatschappelijkt is, in welke mate zijn biologie een menselijke biologie is en zijn biologische behoeften sociale behoeften zijn geworden. In tegenstelling tot

de sociaal-darwinisten en de filosofen van het liberalisme weigert Marx dus de sociale banden af te leiden uit biologische behoeften, en toont integendeel aan dat biologische behoeften en biologische voorwaarden van het menselijk bestaan optreden als elementen van een sociale binding. Het is geen metafoor om te spreken van een 'vermaatschappelijkte natuur'. Voor de mens is alles maatschappelijk bepaald, zijn natuurlijke functies, gedragingen en eigenschappen hebben hun verwantschap met hun dierlijke oorsprong vrijwel verloren.

Daarom lijkt het erop alsof Marx weigert kennis te nemen van de mogelijkheid dat het menselijk lichaam of de natuurlijke, voorgegeven geografische voorwaarden in staat zouden zijn om de mens wezenlijk te beperken. Daarom gelooft hij ook niet, zoals in zijn polemieken met Malthus blijkt, in de mogelijkheid van een absolute overbevolking, d.w.z. een bevolkingsgroei die de grenzen van het aardoppervlak en de beperkingen van de natuurlijke grondstoffen overschrijdt; overbevolking is een uitsluitend sociaal gegeven dat gerelateerd is aan de specifieke voorwaarden van de kapitalistische produktievorm, die onafwendbaar door de mechanismen van technische vooruitgang en uitbuiting een relatieve overbevolking, d.w.z. een reserveleger van arbeiders, schept. De demografie telt niet mee als onafhankelijke grootheid, maar is slechts een element van het sociale systeem en moet ook als zodanig worden gewaardeerd.

Deze afwezigheid van het lichamelijke en de dood, van het geslachtelijke en de agressie, van geografische factoren en factoren van vruchtbaarheid en de transformatie van al deze omstandigheden tot zuiver sociale feiten is een van de meest karakteristieke en een van de minst opgemerkte aspecten van de marxistische utopie. Deze faktor is er debet aan dat de vaak opgevoerde analogie tussen de soteriologie van Marx en de Christelijke traditie (het idee van het proletariaat als verlosser, het idee van de totale verlossing, het uitverkoren volk, de kerk etc.) op een essentieel punt tekort schiet: de verlossing is een zuiver menselijke zaak, het is de zelfverlossing, niet de daad van God of van de natuur, maar uitsluitend van de kollektieve Prometheus, die principiële in staat is om over alles te heersen en de voorwaarden van zijn bestaan volledig naar zijn hand te zetten. In deze zin is de vrijheid van de mens zijn eigen schepping, de mars van een conquistador die de natuur en zichzelf overwint.

c) Maar ook dit Prometheanisme is aan grenzen gebonden, tenminste waar het de interpretatie van het verleden betreft. Deze grens vormt het derde motief in het

marxisme: het motief van de Verlichting, van het determinisme van de rationaliteit. Marx sprak vaak over de wetten van het sociale zijn, die zouden werken naar analogie van de wetten der natuur. Het zijn echter geen wetten die in het verlengde liggen van de wetten van de natuurkunde of de biologie, maar wetten die ten opzichte van de menselijke individuen als uitwendige noodzakelijkheden optreden, even onafwendbaar en fataal als lawines of orkanen. Het is de taak van het onbevangen wetenschappelijk denken om deze wetten op dezelfde wijze te onderzoeken als de natuurwetenschappen hun objectgebied onderzoeken - zonder sentimentaliteit, zonder waarderingen vooraf, zonder dogmatische vooroordelen, zoals Marx naar eigen zeggen deed bij het schrijven van Het Kapitaal. De normatieve begrippen 'vervreemding' en 'ontmenselijking' ziet men in dit perspectief geneutraliseerd door niet-normatieve begrippen als ruilwaarde, meerwaarde, abstracte arbeid en verkoop van arbeidskracht. In de enquête komt men dit rationalistisch motief tegen in Marx' geliefde motto De omnibus dubitandum, d.w.z. in een regel van het wetenschappelijk scepticisme.

In dit scientistisch perspectief treffen we een derde vrijheidsbegrip aan - precies zoals het ook door Engels werd geformuleerd: vrijheid is het begrijpen van de noodzakelijkheid, d.w.z. het begrijpen van de mate waarin de mens de wetten der natuur ten eigen bate kan aanwenden, samengevat in het totale niveau van de materiele en sociale technieken.

Maar ook hier is enig voorbehoud op zijn plaats. Het geloof in 'wetten' die het maatschappelijke proces beheersen is gebaseerd op de interpretatie van het verleden, van de menselijk 'prehistorie'. Tot het einde der menselijke prehistorie beheerst de noodzakelijkheid, belichaamd in door mensen geschapen maar niet beheerste kracht, hun lot - als geld, als markt, en als religieuze mythologie. De afgrond tussen de tyrannie van voorgegeven economische wetmatigheden en de machteloosheid van het observerend bewustzijn wordt overbrugd wanneer het proletariaat, zoals meermalen beschreven, in het volle bewustzijn van zijn missie het historisch toneel betreedt. Vanaf dat moment is de noodzakelijkheid niet meer dwangmatig; zij bestaat immers niet uit technische toepassingen van pasklare wetmatigheden door verlichte sociale ingenieurs. Het is eerder het onderscheid tussen noodzakelijkheid en vrijheid zelf dat verdwijnt. Ook de 'maatschappelijke wetten' in de tot dan toe geldende betekenis van het woord, in de zin waarin we spreken over wetten van de zwaartekracht (die natuurlijk eveneens gekend en toegepast kunnen worden, maar niet kunnen worden opgeheven, en wier wer-

king niet afhangt van de omstandigheid of wij er al dan niet weet van hebben) verdwijnen van het toneel. Er is dan namelijk geen sprake meer van een 'wet' omdat de maatschappelijke aktiviteit plaatsvindt in het volle bewustzijn van haar eigen betekenis - hetgeen het onderscheidende kenmerk is van de revolutionaire praxis. Het verschil is van wezenlijk belang: de wetten die tot dan toe de ontwikkeling van de maatschappij beheersten, werkten onafhankelijk van de vraag of de mensen zich die wetten bewust waren; het feit dat ze gekend worden wil nog niet zeggen dat ze niet meer gelden. De revolutionaire beweging van het proletariaat is echter geen verwezenlijking van een wetmatigheid in deze zin, omdat zij, hoewel door de geschiedenis in het leven geroepen, tegelijkertijd het bewustzijn van de geschiedenis is.

Terwijl het Romantisch thema in het marxisme dus zowel op het verleden als op de toekomst betrekking heeft (als kritiek op de ontmenselijking onder de voorwaarden van het kapitalisme en als schets van de toekomstige eenheid van de mens), en het Prometheaanse motief betrekking heeft op de toekomst (hoewel de mens de schepper van zijn eigen geschiedenis is geweest, bezat hij hiet het bewustzijn hiervan en kon dat ook niet bezitten), heeft het deterministische motief betrekking op het verleden, dat nog steeds druk uitoefent op ons bestaan, maar dat spoedig werkelijk verleden tijd zal zijn.

Het werk van Marx kan uitputtend worden verklaard aan de hand van deze drie motieven en hun onderlinge wisselwerking. De opsomming van deze drie motieven loopt niet parallel met de gebruikelijke klassifikatie van de 'bronnen' van het marxisme. Het Romantische motief stamt ten dele van Saint-Simon, ten dele van Hess en ten dele van Hegel; het Prometheaanse motief deels van Goethe, deels van Hegel en deels van de jonghegeliaanse filosofie van de zelfkennis (de mens als schepper van zichzelf); het deterministische en rationalistische motief deels van Ricardo, deels van Comte (die overigens misprijzend door Marx werd behandeld), deels weer van Hegel. De theorie van Hegel is in alle drie motieven pregnant aanwezig, hoewel steeds in gewijzigde vorm. De drie motieven beheersen voortdurend het denken van Marx, hoewel zij niet alle drie in de verschillende stadia van zijn denkontwikkeling even sterk worden geartikuleerd. Het is duidelijk zichtbaar dat Marx het zuiver wetenschappelijke, objektieve, deterministische karakter van zijn onderzoek sterker benadrukte in de zestiger dan in de veertiger jaren. Hierover bestaat geen verschil van mening. Maar ook beide andere motieven waren op een

zeer direkte wijze aanwezig in zijn werk, en bepaalden met een gelijke intensiteit de richting, de begripsontwikkeling en de uitkomst van zijn wetenschappelijk onderzoek - zelfs daar waar hij zich, zoals vaak het geval is, niet ten volle van hun continue invloed bewust is.

Marx was ervan overtuigd dat hij alle overgeleverde intellectuele waarden in een synthetisch geheel had geassimileerd. Gezien de betekenis die hij zijn eigen werk verleende zijn vragen als 'was hij determinist of voluntarist?', 'geloofde hij in historische wetmatigheden of in de waarde van het menselijk initiatief?' weinig zinvol. Vanaf het moment dat Marx zich er als student in Berlijn van overtuigd had dat hij met behulp van Hegel het Kantiaanse dualisme van 'Sein' en 'Sollen' had opgelost, betrad hij een intellectueel pad waarop dergelijke vragen effectief terzijde geschoven kunnen worden.

3. Marxisme als bron van Leninisme

Al deze bespiegelingen horen echter thuis op het terrein van de sociale filosofie; het zou moeilijk zijn om uit deze discussie bepaalde richtlijnen af te leiden voor een politieke strategie terwijl er reeds een sterke beweging bestond die het marxisme als haar ideologie beschouwde. De filosofie moest een groot aantal preciseringen en herinterpretaties ondergaan, waardoor bepaalde spanningen en tegenspraken tussen verschillende elementen van het marxisme werden geëxpliciteerd, spanningen die onzichtbaar waren gebleven zo lang de doktrine zich bevond op het niveau van een algemene sociologie en eschatologie. Het konflikt tussen noodzakelijkheid en vrijheid kon theoretisch worden 'overwonnen', maar op een gegeven moment moest men stoten op de vraag of een revolutionaire beweging de economische voldragen van het kapitalisme moest afwachten of zich veeleer moest instellen op het overnemen van de macht waar dit politiek haalbaar was. In deze situatie kon een algemene regel weinig houvast bieden. Het marxisme hield de belofte in dat de maatschappelijke eenheid zou worden hersteld en alle bemiddelende instituties tussen individu en maatschappij zouden worden afgeschaft; het was echter vereist om praktische konsekwenties te trekken uit deze belofte en haar te vertalen in de terminologie van politieke programma's. Eveneens moest het idee van het klassenkarakter van de cultuur en haar gelijktijdige universaliteit duidelijker worden omschreven. Het was nodig te expliciteren wat 'het afsterven van de staat' betekende en hoe men deze gedachte praktisch moest verwezenlijken.

Zowel degenen die stelden dat de arbeidersbeweging zich moest instellen op een gradueel en zelfstandig rijpingsproces van de kapitalistische ekonomie in de richting van het kommunisme, als degenen die het belang van de scheppende rol van het revolutionair initiatief in de geschiedenis onderstreepten konden zich baseren op marxistische teksten. De eersten wierpen de laatsten voor dat zij bepaalde historische natuurwetten verkrachtten - in duidelijke afwijking van Marx. De laatsten wierpen de eersten voor dat zij zich maar al te graag verlieten op een onpersoonlijk historisch proces dat voor hen de revolutie zou 'maken', waarop ze tot het einde der tijden zouden kunnen wachten. Marx was in die twisten behulpzaam als bron van citaten, hoewel die citaten op zichzelf maar bitter weinig geschillen konden beslechten, en, zoals we wel meer kunnen zien, eerder dienden ter ondersteuning van een houding die een andere dan theoretische achtergrond had.

Nog een graad moeilijker bleken de praktische interpretaties van de veelsoortige marxistische profetieën betreffende het kommunisme. Men zou als volgt kunnen redeneren: volgens de leer van Marx hebben alle sociale antagonismen een klassenbasis. Door het privébezit van de produktiemiddelen af te schaffen, schaffen we de klassen af, waarmee tevens de bron van sociale konflikten is weggenomen. Dekonflikten die blijven bestaan zijn te wijten aan het overblijfsel van de nog niet overwonnen weerstand van de bezittende klassen. Marx voorzag dat in de socialistische maatschappij alle bemiddelende instituties zouden zijn afgeschaft. In de praktijk maakt men deze voorspellingen waar door de afschaffing van het liberale en dus burgerlijke systeem van machtsverdeling en de instelling van een geunificeerde wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht. Marx voorzag dat de toekomstige maatschappij het 'nationale beginsel' zou likwideren; in de praktijk worden alle pogingen om nationale eigenaardigheden en de nationale kultuur te kultiveren daarom gezien als overblijfselen van het kapitalisme. Marx voorzag dat het staatsgezag zou samenvallen met datgene wat de civiele maatschappij vormde. De eenvoudigste manier om dit idee te konkretiseren was om alle functies van de civiele maatschappij - daar deze een erfenis vormt van de burgerlijke maatschappij - over te laten nemen door de nieuwe staat, die per definitie een staat van de arbeidersklasse is indien die partij de heerschappij bezit die zich tot het marxisme, dus de ideologie van de arbeidersklasse, heeft bekend. Marx voorzag dat de negatieve vrijheid in de zin waarin deze figureert in de liberale traditie in een socialistische maatschappij

geen rol zou kunnen spelen aangezien zij slechts het antagonistisch karakter van deze maatschappij uitdrukt: de konstruktie van een nieuwe wereld moet dus in de praktijk aanvangen met de afschaffing van deze negatieve burgerlijke vrijheid terwille van een vrijheid van een hogere orde, die bestaat uit de eenheid van individu en maatschappelijke totaliteit; daar het proletariaat zijn streven per definitie tot uitdrukking brengt d.m.v. een proletarische staat behoren allen die op een of andere wijze niet in de tot stand gebrachte eenheid inpasbaar zijn, tot de restanten van de bourgeoisie-maatschappij en komen in aanmerking voor eventuele likwidatie - waaruit men de algemene regel afleidt dat de vooruitgang van het mensdom altijd ten koste gaat van de afzonderlijke individuen en dat er geen alternatief is totdat het kommunistische absolutum wordt bereikt.

Aldus kon de marxistisch-romantische theorie van de eenheid, gekoppeld aan de klassentheorie en de theorie van de klassenstrijd gaan fungeren als grondslag van een politiek van extreem despotisme, die voorgaf een maximum aan vrijheid te belichamen (hetgeen niet betekende dat zij deze funktie ging vervullen wegens een historisch noodzakelijk proces). Want als inderdaad, zoals Engels stelde, een maatschappij des te vrijer is naarmate zij haar eigen bestaansvoorwaarden beter kan beheersen, dan was het geloof dat een maatschappij des te vrijer is naarmate zij meer wordt gereguleerd, dus despotischer geregeerd, geen volstrekt ontoelaatbare vervorming van de doktrine.

Indien het socialisme, aldus Marx, de heerschappij van objektieve economische wetmatigheden afschaft en de voorwaarden van het leven aan bewuste menselijke controle onderwerpt, kan hieruit licht de konklusie worden getrokken dat in een socialistische maatschappij 'in principe' alles kan, d.w.z. dat de menselijke wil (dus de wil van de heersende revolutionaire partij) geen rekening hoeft te houden met objektieve economische wetten, maar in staat is om door middel van eigen scheppend initiatief alle elementen van het economisch leven aan zichzelf te onderwerpen en deze naar willekeur te manipuleren. Zo was het mogelijk dat Marx' droom van de vrijheid gerealiseerd werd als de despotische heerschappij van een partijolichargie, en zij Prometheanisme werkelijkheid werd in de vorm van pogingen om het economisch leven met politionele maatregelen te organiseren, zoals door de Leninistische partij in de eerste jaren van haar bestaan geprobeerd is. Het economisch voluntarisme was een bepaalde, - misschien karikaturale, maar geenszins uitgesproken karikaturale - toepassing van het marxistisch Prometheanisme (het Chinese socialisme maakte een sterk

analoge periode door, met dezelfde ideologische basis en dezelfde katastrofale gevolgen). Onder de voorwaarden van het socialisme kon elk economisch falen worden verklaard door de kwade trouw van de geregeerden, en die kwade trouw kon slechts begrepen worden als een uiting van verzet van de bezittende klassen. De machthebbers waren daarom nooit gedwongen de oorzaken van hun falen te zoeken in de onvolkomenheden van de doktrine, maar konden alle mislukkingen in meerdere of mindere mate - al naar gelang het karakter dat hun marxisme droeg - afwentelen op de bourgeoisieklasse en hierop antwoorden door het opschroeven van de repressie, zoals feitelijk is gebeurd. Samenvattend: de Leninistisch-Stalinistische versie van het socialisme was een mogelijke interpretatie van de voorschriften van Marx, hoewel zeker niet de enige. Want als vrijheid inderdaad hetzelfde is als maatschappelijke eenheid, dan is er meer vrijheid naarmate de eenheid groter is; indien bepaalde 'objektieve' voorwaarden voor maatschappelijke eenheid zijn bereikt (te weten de konfiskatie van het bezit van de burgerklasse), dan zijn alle uitingen van ongenoegen met de bestaande gang van zaken late erupties van een bourgeoisverleden en moeten als zodanig worden behandeld. Het Prometheaanse beginsel van het scheppend initiatief alsmede het historisch determinisme hebben een splitsing ondergaan: het beginsel van het initiatief werd belichaamd in het heersende politieke apparaat, terwijl de achtergebleven massa's hun lot moesten aanvaarden als een historische noodzakelijkheid, die niettemin identiek is met vrijheid zodra men deze noodzakelijkheid begrijpt. Niets is eenvoudiger dan bij Marx citaten te vinden die de stelling ondersteunen dat de 'bovenbouw' een instrument van de 'basis' is, en dat zowel basis als bovenbouw in klassentermen beschreven moeten worden. Indien er dus nieuwe produktieverhoudingen zijn geschapen die in overeenstemming zijn met de belangen van het proletariaat, dan moet de bovenbouw, dus het recht, de staatsinstellingen, literatuur, kunst en wetenschappen dienstbaar zijn aan de nieuwe verhoudingen, wier behoeften natuurlijk worden bepaald door de bewuste voorhoede van het proletariaat. Zo houden zowel de afschaffing van het recht als institutie die bemiddelt tussen de individuen en de staat als de veralgemening van het beginsel der dienstbaarheid in het functioneren der cultuur volmaakte realiseringen lijken van de marxistische theorie.

Tegen zulke bedenkingen kan men inbrengen dat Marx (behalve misschien tijdens de revolutie van 1848) niet alleen de democratische politieke spelregels nooit heeft aangevochten, maar ze zelfs beschouwde als een evident element van de volksheerschappij; dat hij beide keren

dat hij - overigens zonder enige toelichting - de term 'diktatuur van het proletariaat' gebruikt, hiermee doelde op de klasseninhoud van de macht, en niet (zoals men wilde) op de likwidering van alle democratische instituties. Zo is het inderdaad. Daarom is het historisch gerealiseerde socialisme, dus het despotische socialisme, geen belichaming van de intenties van Marx. Het blijft echter de vraag of en in hoeverre dit socialisme een belichaming is van de logika van de doktrine. Hierop kan men antwoorden dat de doktrine niet onschuldig is aan een dergelijke interpretatie, hoewel het absurd is om te denken dat het despotische socialisme als het ware zonder meer opsteeg uit de ideologie. Het despotische socialisme is voortgekomen uit een veelehid van histoische omstandigheden, waarin de marxistische doktrine slechts één actief element was. De Leninistisch-Stalinistische versie van het marxisme is inderdaad slechts een versie, is een poging tot praktische tenuitvoerlegging van de gedachte die Marx in filosofische vorm heeft uitgedrukt, zonder dat hij duidelijke richtlijnen voor een politieke interpretatie verstrekke. De overtuiging dat vrijheid in laatste instantie gemeten wordt door de mate van maatschappelijke eenheid en dat de bron van sociale konflikten gelegen is in tegengestelde klassenbelangen vormt een element van de theorie. Als we daaraan de gedachte toevoegen dat er een techniek mogelijk is die de maatschappelijke eenheid kan bewerkstelligen, dan vormt het despotisme de natuurlijke oplossing, want andere technieken om dit doel te bereiken zijn tot nu toe niet bekend. De volmaakte eenheid wordt gerealiseerd door het afschaffen van alle instituties van maatschappelijke bemiddeling, d.w.z. door het afschaffen van de vertegenwoordigende democratie alsmede het recht als zelfstandig instrument voor konfliktbeheersing. Het begrip 'negatieve vrijheid' veronderstelt inderdaad een maatschappij die leeft bij de gratie van interne konflikten. Wanneer men vooronderstelt dat een konfliktueuze maatschappij hetzelfde is als een ~~klassen~~maatschappij, en de klassenmaatschappij zoveel is als een maatschappij waarin privébezit voorkomt, dan is het geen tegenstrijdigheid dat de daad van geweld die het privébezit afschaft tevens de behoefte aan negatieve vrijheid opheft, dus de vrijheid zoals die traditioneel wordt begrepen. Zo ontwaakt Prometheus uit zijn machtsdroom als Kafka's Georg Samsa.