

ARBEIDSETHOS, MAATSCHAPPELIJKE VERHOUDINGEN EN ECONOMISCH BELANG

H. VAN ERP

Vanaf de oudheid hebben filosofen terloops reflexies aan het verschijnsel arbeid gewijd. Aanvankelijk werd de arbeid vooral gezien als een activiteit die zich voornamelijk in de sfeer van het private leven van de individuele personen, zijn gezin en private leefomstandigheden afspeelde, zodat er geen speciaal maatschappelijk of politiek gewicht aan werd toegekend. Hannah Arendt heeft in haar boek *The Human Condition* deze lijn scherp doorgetrokken¹. Ten aanzien van het actieve -d.w.z. praktische, niet specifiek theoretische- leven van de mens onderscheidt zij drie verschillende gebieden: arbeid, werken en handelen. De term 'handelen' reserveert zij voor die activiteiten, die direct betrekking hebben op de creatie en het in stand houden van de specifieke 'mensenwereld': de wereld van de taal, de sociale organisatie, de politiek, de zelfexpressie, waarin aan de pluriformiteit van het menselijk bestaan steeds weer nieuwe gestalten worden gegeven. Met 'werken' duidt zij op de activiteit van de 'homo faber', de bouwende mens, die door zijn ambachtelijk en technisch kunnen (zijn 'kunde') een kunstvolle en kunstmatige, objectieve realiteit creëert, waarin hij zijn private, louter natuurlijke en eindige leven overstijgt. Tegenover deze creatieve vormen van activiteit beschouwt zij arbeid als een aan de kringloop van biologisch leven gebonden activiteit, waarin het leven zich slechts bewaart en herhaalt, of waardoor het individu voor zich een optimum tracht te verkrijgen aan hedonistisch geluk. De verabsolutering van het arbeidend bestaan met zijn consumptieve economie is voor haar een teken, dat de mens zijn vermogen om zijn natuurlijkheid te transcenderen verliest, zijn vrijheid verloochent. De wijsgerige waardering voor de arbeid is in een dergelijke visie op het leven en zijn doeleinden uitermate gering. Voorzover hier nog van een positief arbeidsethos sprake zou kunnen zijn, heeft dit niet op de arbeid zelf betrekking, maar op creativiteit.

Een uitgesproken positieve betekenis krijgt het begrip arbeid in de sociale filosofie zoals deze ontstaat bij de opkomst van het moderne denken. De betekenisonderscheidingen tussen arbeid en kunde lijken daarbij te vervagen. De zelfbewuste burger werkt niet slechts tot meerdere eer en glorie van het menselijk geslacht, gepersonifieerd in de geestelijke en materiële weelde van de geprivilieerde standen; door zijn arbeid *verwerft* hij zich zijn maatschappelijke positie, en geeft hij tegelijk mede gestalte aan de vorm van de samenleving waarvan hij deel uitmaakt. Zijn eigen arbeid is voor de individuele burger de basis van onvervreemdbare subjectieve rechten, die weer als de bouwstenen van een volgens rechtsbeginselen ingerichte maatschappij moeten fungeren. Locke's zienswijze, die arbeid

onmiddellijk verbindt met eigendomsrecht, vinden we nog terug bij Marx, voor wie arbeid of produktie de wijze is volgens welke de mens zich de werkelijkheid materieel-praktisch *toeëigent* (in tegenstelling tot louter geestelijke vormen van toeëigening zoals in wetenschap en kunst).² Onder invloed van het burgerlijke arbeidsbegrip wordt het hele domein van de menselijke vrijheid, van geestelijke en politieke activiteit, verbonden met het begrip 'toeëigening'. Bij Rousseau vinden we als een der eersten de gedachte uitgesproken, dat de moderne mens zich door materiele toeëigening ook zijn eigen individualistische en subjectivistische identiteit heeft toegeëigend³: Het thema van de arbeidsverdeling met haar teleologie en dubbelslachtige gevolgen van materiele vooruitgang, vermaatschappelijking, individualisering en vervreemding is sindsdien een vast thema van de wijsgerige antropologie.

Het is duidelijk, dat er onder invloed van het opkomende kapitalisme een verschuiving in de waardering van arbeid heeft plaatsgevonden. In de oudheid en middeleeuwen werd arbeid doorgaans laag gewaardeerd en verricht door slaven of 'ander grof soort mensen'.⁴ Die verschuiving was niet louter een kwestie van waardering. De arbeid zelf veranderde van aard. De opkomst van handel en industrie bracht nieuwe vormen van produktie, waardoor de oude dichotomie van een aan de natuur gebonden vorm van landarbeid en de kunde van de ambachtsman aan betekenis inboette. Het begrip 'arbeid' krijgt langzamerhand de abstracte betekenis, volgens welke het onverschillig welke activiteit aanduidt die met het productieproces van nuttige goederen en diensten in het algemeen verbonden is. Binnen dat abstracte begrip dienen zich vanuit geheel nieuwe—specifiek economische—gezichtspunten nieuwe relevante onderscheidingen aan en stellen zich nieuwe definitieve problemen omtrent welke soort activiteiten al of niet door de abstracte term 'arbeid' en haar subcategorieën wordt aangeduid. Een van de belangrijkste economische onderscheidingen wordt die van — voor de winst — productieve en onproductieve arbeid. Ik zal me met dergelijke kwesties en definitieproblemen hier niet bezig houden. Van belang is, dat de kapitalistische scheiding van arbeid en eigendom de arbeid meer en meer van haar karakter als een uit zichzelf zinvolle en doelmatige activiteit beroofde. Vooral Marx heeft er met cynische nadruk op gewezen, dat de ideologie van arbeid als toeëigening in het kapitalistisch productieproces in haar tegendeel omsloeg. Wat daarvan ook in realiteit waar moge zijn, sindsdien kunnen we niet meer op een naïeve manier de zin van de arbeid direct met haar nuttigheidskarakter in verband brengen. Een afzonderlijke wijsgerige bezinning over arbeid als zodanig werd zo onvermijdelijk. Een vaak voorkomend thema in de arbeidsfilosofie is de min of meer paradoxale verhouding tussen de wijze waarop arbeid tegenwoordig maatschappelijk wordt gewaardeerd enerzijds en de concrete verschijningsvorm van de arbeid en de waardering van het individu voor zijn arbeid anderzijds. Men kan deze spanning terugvoeren op een verschil in economische waardering voor arbeid als bron van winst en inkomen en de waardering voor arbeid als een specifieke vorm van persoonlijke bekwaamheid, waarin een zekere basis van eigen identiteit en zelfrespect wordt gevonden. De paradox is dan vooral, dat de maatschappelijke waardering meer en meer het karakter verkrijgt van een intrinsieke waarde, naarmate de betekenis van de arbeidshandeling zelf aan inhoud inboet, zodat de arbeidssubjekten hun identiteit en zelfrespect aan hun eigen waarde voor de economische orde, aan hun 'maatschappelijk nut', gaan ontlelen. Zeer verschillende filosofische auteurs hebben getracht deze paradox in het veranderde arbeidsethos aan het licht te brengen, te analyseren en te kritiseren. De filosofische problematiek ziet men vooral daarin, dat er in het moderne arbeidsethos een omkering van een rationele middel-doel relatie heeft plaatsgevonden. Een productiesysteem dat louter in de sfeer van de middelen thuis hoort zou tot een doel in zich geworden zijn: De om louter economische motieven

noodzakelijke arbeid gaat het menselijk leven zodanig beheersen, dat zelfs de vrije tijd een probleem wordt.⁵

Max Scheler heeft in 1899 een filosofisch essay over arbeid geschreven, dat een aardig contrast vormt met het essay, dat Herbert Marcuse in 1933 publiceerde.⁶ Ik zal een wat vrije, beknopte weergave geven van beide visies op de twee hierboven gestelde problemen, nl. dat van de inhoudelijke betekenis en waarde van arbeid als zodanig en van de omkering van de waarden in het moderne arbeidsethos. Daarbij zal ik vooral de contrasten tussen beide auteurs onderstrepen.

Scheler omschrijft arbeid als een tijdelijk volgens de eisen van de zaak geregeld bezig zijn binnen doelstellende systemen. Het tijdelijke ligt opgesloten in het feit dat arbeid geen doel is in zich, en dat zij daarom ook niet het leven volledig kan opeisen. Vrije tijd na de arbeid is dus een wezenlijke verwachting bij het arbeiden. De andere aspecten van de definitie hebben betrekking op arbeid als een bepaalde manier van bezig zijn, die zich onderscheidt van andere levensuitingen: In de arbeid ligt de nadruk op de gebondenheid aan de materie, en niet op de creativiteit. Daarom zegt Scheler dat de zaak (d.w.z. de materie, de natuur met zijn dwingende wetmatigheid) er zijn eisen stelt. Voorts is de arbeid geregeld, hetgeen betekent dat ze niet geschiedt volgens luimen, invallen of grillige neigingen. Het alleen maar in beweging komen als men zin heeft, of indien de honger knaagt verdient de naam arbeid niet. Ordening en regelmaat, kortom 'institutionalisering' is wezenlijk aan arbeid. Met de doelstellende systemen bedoelt Scheler de maatschappelijke en zedelijke orde, die het uiteindelijke doel van de arbeid vaststelt. Verder wijst hij er nog op, dat de onlust van de arbeid niet ligt in de *soort* arbeid (de bepaalde vorm), maar in het *moeten*, dat aan alle arbeid toekomt en duidelijk in de laatste drie eigenschappen is opgesloten. Men noemt een werk geestelijker, naarmate de doeleinden meer in de arbeid zelf zijn geïntegreerd, d.w.z. naarmate de arbeid meer in zichzelf het principe vindt vanwaaruit haar activiteit wordt geleid. Bij geestelijke arbeid is het onlustkarakter geringer, maar is er ook des te minder sprake van een typisch *arbeids*karakter.

De noodzaak tot arbeiden ligt bij Scheler aldus duidelijk in de sfeer van de middelen. Het moeten arbeiden is geen categorische imperatief. Plichten liggen aan de kant van de doeleinden die door arbeid worden gerealiseerd, en niet in de arbeidsactiviteit zelf. Het zedelijke karakter verkrijgt het 'moeten' slechts doordat de arbeidende mens nu eenmaal lust en onlust moet overwinnen, zich moet inspannen en offers getroosten om zijn hogere bestemming te verwirkelijken. Men kan in Schelers een reactie zien op verschillende typen arbeidsethos, die in zijn ogen een of andere verabsolutering van de arbeid gemeenschappelijk hebben. Men denke daarbij aan een burgerlijk-liberaal verheerlijken van de economische vooruitgang, aan een socialistische overwaardering van de intrinsieke waarde van de proletarische arbeid, aan een protestantse moraal die arbeid als een onvoorwaardelijke plicht beschouwt. Men kan zeggen, dat Scheler (evenals Hannah Arendt) hier de geldigheid van de klassieke traditie in het denken over en de waardering van arbeid tegenover de burgerlijke waardesystemen in het geding brengt. Hij gaat uit van een antropologische visie, waarin de waardigheid van de menselijke persoon in eerste instantie wordt verbonden met de mogelijkheid van zuiver geestelijke activiteit, met transcendente idealen en een anti-materialistisch spiritualisme. Arbeid is voor hem een activiteit, die naar haar eigen intentionaliteit niet in die sfeer thuis hoort.

In een analyse die vaak aan Scheler herinnert, komt Marcuse tot de volgende karakteris-

teken van arbeid:

- a) De arbeid is blijvend; ze is noodzakelijk, niet voltooibaar in aparte bezigheden; het hele leven is erop georiënteerd. Spelen doe je daarentegen slechts als je er zin in hebt, het is een aparte rite, niet het leven zelf, het gebeurt *tussendoor*. Met nadruk zegt Marcuse, dat arbeid daarom geen *bezigheid* is, maar *doen* (allgemeines Tun).
- b) Het resultaat van de arbeid moet duurzaamheid en een eigen natuurlijk bestaan hebben en aldus het productieproces zelf overstijgen. De mens moet *zichzelf* verobjectiveren of verzakelijken. Dit is een *natuurlijke* noodzakelijkheid. In het spel wordt deze natuurnoodzaak juist opgeheven; de mens is er louter op zichzelf als vrij wezen gericht.
- c) In tegenstelling tot het spel heeft de arbeid een lastkarakter. Deze last berust niet op een *bijzondere* bezigheid of op tegenstand van de materie of op onlustgevoelens, maar op het feit dat de arbeid de mens onder *de wet van de 'Sache'*, van de natuur, het object of de materie stelt. In het spel onderwerpt de mens daarentegen de dingen aan zijn eigen spelregels, hij haalt ze uit hun natuurlijke context en wetmatigheid en zet daar een andere willekeurige wetmatigheid voor in de plaats die op zijn eigen wil berust.

De karakterisering van arbeid als 'doen' i.p.v. 'bezigheid' brengt met zich mee, dat zij door Marcuse wordt bepaald als een *blijvende* activiteit, terwijl ze voor Scheler gekarakteriseerd werd door haar *tijdelijk* karakter. Als bepaalde bezigheid gaat ze inderdaad voorbij, maar als levenspraxis is ze blijvend.

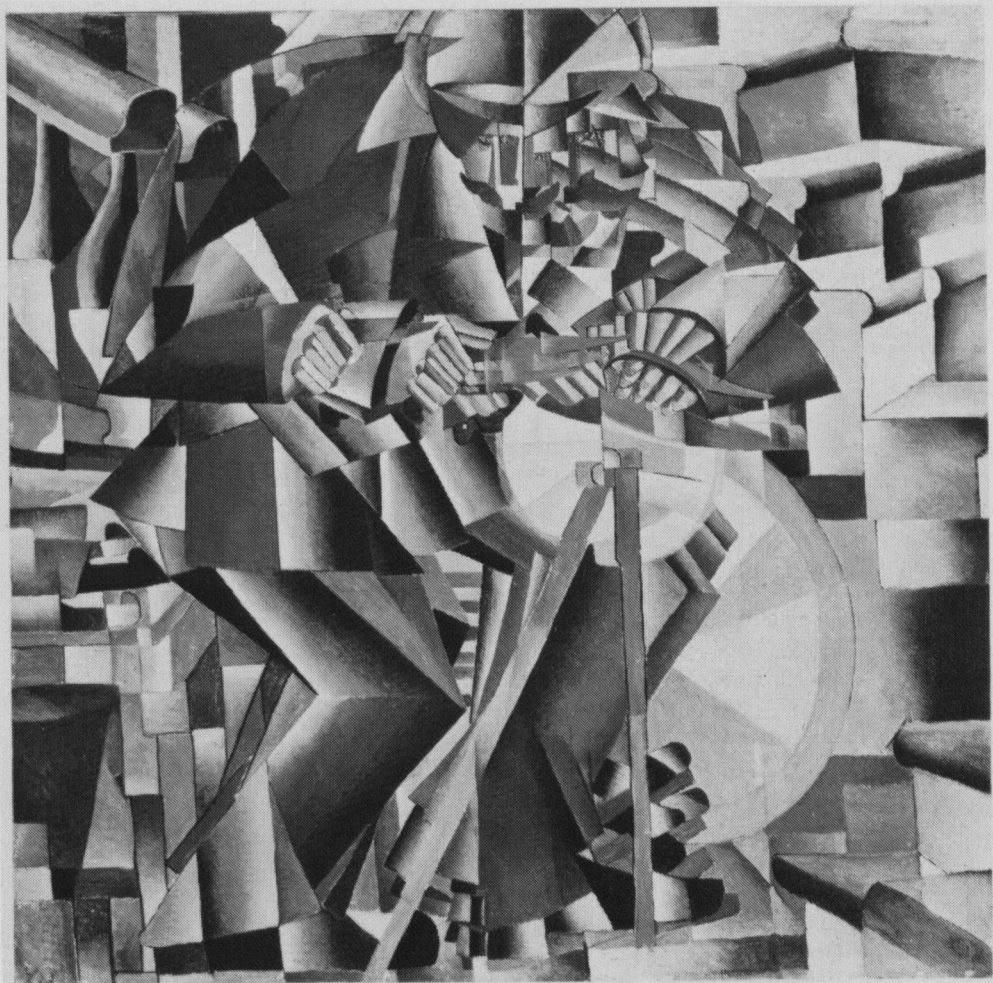
In het arbeidsbegrip van Marcuse worden elementen van Heideggers 'Sein und Zeit' en Marx' historisch materialisme samengebracht. Het eigene van de menselijke existentie is voor hem, dat de mens als *practisch* wezen zijn eigen toekomst projecteert en realiseert. Zijn toekomst is heden, als het vrije ontwerp van mogelijkheden. Zonder dat ontwerp is zijn situationele gebondenheid louter gedetermineerdheid, verstarde bestaan, en zijn zijn vrijheid en zijn heden tot verleden tijd geworden. Niet materie en geest, maar de objectivatie van het verleden en de actualisering van het heden vormen bij Marcuse het centrale begrippenpaar.

Hij ziet de arbeid als de menselijke activiteit die precies het menselijk bestaan actualiseert of tot heden maakt.

De arbeid is steeds gericht op het gegevene, het objectieve, op de wereld als de mij gegeven situatie. Maar zij is erop gericht om die om te vormen. In de arbeid maak ik de wereld tot mijn wereld, het bestaan tot mijn bestaan; het feitelijke en het mogelijke, het verleden en de toekomst worden in de arbeid verenigt. Hij noemt dit de twee-dimensionaliteit binnen het ene menselijke bestaan. Dankzij deze twee-dimensionaliteit is de arbeid *praxis*, ofwel leven als levensontwerp, als zelfproductie.

Door de moderne productiewijze wordt de twee-dimensionaliteit (die van gebondenheid en vrijheid) in de arbeidsverdeling verspreid over twee afzonderlijke vormen van bestaan: een arbeidersklasse tegenover een heersende klasse.

Arbeid wordt tot een *bepaalde* vorm van bezigzijn, namelijk als ondergeschikte in een economisch productieproces. Arbeiders zijn onvrij omdat hun leven verankerd is door de wetten van het economische technologische proces, door de arbeidsmarkt, hun eenzijdige gespecialiseerdheid — die overigens weer zelf een economische noodzaak is — enz. Hun bestaan wordt bepaald door het verleden, door het ding- en wetmatige. Maar ook de heersende klasse is niet echt vrij. Zij heeft slechts een schijnbare vrijheid, want zij is geheel afhankelijk van de economische welvaart en van de — verengde — arbeid van de arbeiders; zij heeft *geen eigen praxis*, evenmin als de arbeider. Aldus is de moderne mens in de economische situatie *onderworpen* aan zijn arbeid, deze staat hem *tegenover* als een vreemde eis, een dwingende noodzaak.



Kasimir Malewitsch, *De messenslijper*, 1912, Yale University Art Gallery New Haven.

Wanneer Scheler de arbeid bepaalt als middel en op grond daarvan de kritiek uit, dat in het heersende arbeidsethos de arbeid wordt overgewaardeerd, pleegt hij eigenlijk maar half werk. Vanuit de optiek van Marcuse heeft de ontwikkeling van de productiewijze de menselijke arbeid pas tot louter middel *gemaakt* en de intrinsieke zin van het bestaan als geestelijk-materiële praxis uitgehold. Evenals de techniek zelf *verenigt* Scheler de arbeid tot haar middel-karakter, tot de sfeer van noodzakelijkheid en behoefteigheid, tot het louter materiële. Tegenover deze materiële orde stellen dan auteurs als Scheler en H. Arendt een meer ideële orde, van intrinsieke waarde en creatieve activiteit. Ze vergeten echter, dat die scheiding voor een groot gedeelte de reflexie is van heersende arbeidsverhoudingen en niet typisch is voor de moderne welvaartsmaatschappij. Was het niet juist de overwaardering van het beschouwelijk leven, die in de oudheid zo goed overeenstemde met de slavernij van de arbeiders? Ook in de christelijke wereld rechtvaardigde zij de sociale elite door haar 'meer geestelijke' bestaanswijze'. Het arbeidende leven was immers een louter aardse aangelegenheid, niet meer dan een middel voor de gewone man om zich een plaats in het hiernamaals te verzekeren. Wanneer men, zoals Marcuse, arbeid opvat als de levenspraxis van de mens, dan kan men zeggen, dat in de arbeidsfilosofieën van Max Scheler en Hannah Arendt de historische dimensie van het menselijke bestaan niet radicaal is doordacht en dat zij nog steeds een mystieke kloof poneren tussen het werkelijke, materieel-historische bestaan en een geïdealiseerd 'Jenseits'.

Maar ook Marcuse's materialisme heeft zijn zwakke kanten en eenzijdigheden. Zijn arbeidsbegrip benadrukt sterk de 'Gegenständlichkeit'; d.w.z. de objectivering en het zakelijk of natuurgebonden karakter van de arbeid enerzijds en de vermenschlijking van die natuur anderzijds. De 'Gegenständlichkeit' of het objectieve waarin het subject zichzelf gestalte geeft is datgene wat *tegenover* het subject staat, *het andere* van het subject of het 'zelf'. Voor Marcuse is dit andere in de eerste plaats de bewerkte natuur, de situatie of het verleden zoals dat nog voor het subject bestaat: Zijn tegenwoordig verleden. In de arbeid bestendigt het subject zijn verleden en de natuur, maar tegelijk bevrijdt het zich ervan door zijn verleden te actualiseren en de natuur tot uitgangspunt van nieuwe vormgeving te maken. Die nadruk op deze zakelijke en dingmatige objectiviteit van 'het andere' onderschat te zeer het *sociale* karakter van de arbeid. Het gaat er in de arbeid als levenspraxis niet slechts om zichzelf in een objectieve uitwendige gestalte uit te drukken, zich uiteen te zetten met de natuur en de dingen, maar precies om zichzelf *als een zelf* gestalte te geven en om zich als een subject te doen gelden. Dit geschiedt pas in relatie tot de ander, het andere zelf of alter-ego. Slechts als *sociaal* fenomeen kan de objectivering die in de arbeid geschiedt tot *zelf*-verwerkelijking of ook zelfvervreemding worden.

Reeds Hegel heeft in de beroemde passage over heer en knecht in zijn *Phänomenologie des Geistes* een dialectische argumentatie ontwikkeld, volgens welke pas in confrontatie met de ander de mens tot zelfbewustzijn kan komen⁷. Alleen in een intersubjectieve dimensie ontwikkelt de mens zijn geestelijk bestaan en kan er sprake zijn van arbeidend omgaan met de dingen of van *praxis*. In de onmiddellijke verhouding van het zelf en de dingen bestaat er geen bemiddelende praxis: Het ik is op de zaak gericht als begeerte. De zaak behoudt dan ook geen zelfstandigheid, maar wordt door het bewustzijn (het ik) verteerd, vernietigd, niet alleen naar zijn zakelijkheid, maar naar zijn *bestaan*. Het bewustzijn houdt in de zaak dus *niets* tegenover zich, het kan zich dan ook niet van het zakelijke onderscheiden. Immers de zaak is niet iets zelfstandigs; het bewustzijn kan dan ook niet zich bewust worden van de tegenstelling tussen zichzelf en de zaak. Het komt derhalve niet tot *zelf*bewustzijn, blijft 'verdinglijkt' of louter zaak-bewustzijn.

De *totaliteit* van de arbeid is dus niet gelegen in de relatie van de mens tot de materiële werkelijkheid, maar veronderstelt noodzakelijk intersubjectief verkeer. Precies dat is de reden waarom arbeid-als-zodanig niet met de betekenis van "levenspraxis", bestaansvervulling e.d. kan samenvallen. Arbeid en intersubjectief verkeer zijn oorspronkelijke, niet tot elkaar te herleiden, maar elkaar noodzakelijk bemiddelende vormen van menselijk

leven. Pas daar, waar arbeid haar karakter van voortdurend noodzakelijke bemiddeling, van de noodzakelijke levensvorm gaat verliezen, kan ze de betekenis van *middel* in strikte zin verkrijgen. Dat middelkarakter heeft ze dan echter niet, omdat ze voor het arbeidende subject een middel is om producten te realiseren, maar omdat ze voor sommigen of voor een bepaalde tijd arbeidsloos leven onmogelijk maakt.

In de dialectiek van heer en knecht ontwikkelt Hegel de verhouding tussen arbeid en vrijheid als die van het aan arbeid gebonden leven van de knecht en een arbeidsloos, *genietend* leven van de heer. Of het historisch juist is, dat arbeid en vrije tijd oorspronkelijk over twee subjecten verdeeld waren, is niet zo'n wezenlijke vraag. Wat Hegel vooral wilde laten zien is, dat de knecht onder de tucht van de heer in zijn arbeid een meesterschap over de natuur verwerft en zichzelf daardoor zodanig vormt, dat hij zich tot werkelijke heer en substantiële vrijheid ontwikkelt. De burgerlijk optimistische visie ten aanzien van de arbeid bewees daarin tegelijk haar groter gelijk tegenover de klassieke minachting voor deze 'slavenactiviteit'.

Tegenover dit nogal speculatieve model van Hegel heeft Marx de theorie ontvouwd, dat de ontwikkeling van de productieve krachten weliswaar wijzigingen in de productie- en eigendomsverhoudingen met zich meebrengt, maar dat daarmee de klasseverhouding van een door een heersende elite onderdrukte en uitgebuite arbeidersmassa als zodanig niet verdwijnt. Juist op het historische moment dat de arbeid haar aan de natuur gebonden, 'geborneerde' karakter verliest en de mens zich via wetenschap en technologie de nieuwe heerschappij waarvan Hegel spreekt kan verwerven, blijkt de *werkelijke* arbeider aan de emancipatorische kracht van dit proces geen deel te hebben. Veeleer lijkt zijn arbeid gereduceerd tot materie, tot een relatief noodzakelijk onderdeel van het gemechaniseerde productieproces. Wanneer Marx de kapitalistische arbeider vervreemd noemt, is dat niet zozeer, omdat zijn concrete arbeid tot een middel in het proces van warenproductie is geworden. Instrumentele arbeid, die een concreet product voortbrengt, is voor Marx nooit volledig vervreemd -zelfs niet wanneer zij onder dwang of slavernij plaats vindt- zolang zij nog op enigerlei wijze de verobjectivering is van een specifiek menselijk vermogen. Vervreemding ligt niet in het feit dat het middelkarakter van de arbeid tot middel wordt, maar in het feit dat het middelkarakter van de arbeid een zodanige gestalte heeft aangenomen, dat de arbeidsactiviteit zelf van iedere intrinsieke betekenis voor het subject dat het verricht is beroofd en daarmee tot een louter fysieke, dierlijke functie is verlaagd. Van belang is hierbij het onderscheid tussen de formele en reële of materiële onderschikking van de arbeid aan kapitaal⁸.

Onder de 'formele onderschikking' verstaat Marx het historische proces waarin zowel lijfeigenen als individuele handwerkslieden, die nog eigenaar waren van hun eigen productiemiddelen, langzamerhand tot loonarbeider worden, zonder dat daarmee reeds een ingrijpende verandering in de aard van hun arbeid plaats vindt. Deze onderschikking is primair gelegen in de sfeer van de productie- en eigendomsverhoudingen, waarbij het menselijk arbeidsvermogen als *specifiek* instrument behouden blijft en zelfs ontwikkeld wordt tot meer gespecialiseerde bekwaamheid.

Met dit proces van formele onderschikking zet zich een ander proces in gang, volgens welk de kapitalistische productiewijze het wezen van de arbeid zelf verandert, door haar ondergeschikt te maken aan de doeleinden van het kapitalistisch winststreven. Omwille van de productie van meerwaarde wordt het concrete arbeidsproces volledig onderworpen aan de wetmatigheden, die de waarde van goederen en diensten bepalen in het *economisch* verkeer. Een nieuw type maatschappelijke behoefte ontstaat, een soort verzelfstandigde economische rationaliteit, die zich geheel los van de reële menselijke behoefte lijkt te ontwikkelen. Binnen deze economische rationaliteit heeft de arbeid voor het kapitaal

slechts betekenis voorzover zij ruilwaarde toevoegt aan de waarde van de waren die het reeds bezit. Het beschikken over en het ter beschikking stellen van arbeidskracht wordt een middel om zich een gedeelte van de reeds geproduceerde maatschappelijke rijkdom toe te eigenen. Ook de verschillende productieprocessen worden geheel aan dit doel onderworpen, zodat het hoe en wat geproduceerd wordt van elke overweging omtrent intrinsieke waarde wordt ontdaan. In deze samenhang blijkt de onderwerping van de levende arbeidskracht aan de machine, de uitholling van de menselijke arbeid tot een loutere schakel in een door de arbeider niet beheerste technologie, niets anders dan de materiële zijde van het proces, volgens welke de gehele zin van het menselijk leven wordt ondergeschikt gemaakt aan de abstract-economische drijfveren van de kapitalistische productiewijze. Dit is de reële subsumptie van arbeid onder kapitaal, die de arbeid *in zichzelf* tot een zinloze activiteit maakt, omdat ze deel uitmaakt van een geperverteerde doel-middel rationaliteit.

De zeggingskracht van Marx' vervreemdingsbegrip is wezenlijk aan deze *geperverteerde* verhouding verbonden. Wanneer mensen hun arbeid als middel ervaren voor extrinsieke doeleinden, kan men niet van vervreemding spreken, zeker niet, wanneer die doeleinden voor hemzelf een intrinsieke waarde betekenen, zoals maatschappelijk aanzien of een genoeglijk te besteden vrije tijd. In radicalere kinkse kringen heeft men vaak de tevreden arbeider als exponent van een nieuwe vervreemding naar voren gebracht. Het is nogal moralistisch, om de tevredenheid van de arbeiders niet als een zeker positief effect van de toegenomen welvaart te waarderen en er louter een vorm van passiviteit in te zien, die aan de zin van de arbeid tekort zou doen. De intrinsieke waarde van de individuele arbeid als *noodzakelijk middel* van bestaan is door de ontwikkeling van het maatschappelijk productieproces sterk gerelativeerd. De vorm waarin deze relativering heden ten dage plaats vindt, kan men niet langer als vervreemding karakteriseren, zonder in een wat romantische verheerlijking van de natuurgebonden arbeid als een vorm van zelfontplooiing terug te vallen. De wijze waarop het proletariaat is ontstaan en zich aan zijn ellendige conditie heeft ontworsteld, geeft weinig grond voor een dergelijke romantiek.

Maar het feit dat bijvoorbeeld fysieke arbeid niet langer noodzakelijk is, betekent nog niet, dat ze voor de mens geen intrinsieke waarde kan hebben. Maar deze waarde kan eerst nu werkelijk onafhankelijk van haar economische bepaaldheid worden gesteld en gerealiseerd, zonder dat vanuit een heersend arbeidsethos een bepaalde klasse van mensen tot dergelijke arbeid wordt gedwongen omwille van de extrinsieke behoeften van anderen. Onze moderne productiewijze heeft vele nieuwe vormen van arbeid gecreëerd, die een zeker maatschappelijk nut hebben. Daarbij bestaat er geen noodzakelijk verband tussen arbeid en zelf-ontplooiing, zoals er -gelukkig! - geen noodzakelijk verband meer bestaat tussen iemands individuele arbeidsprestatie en zijn bestaansmogelijkheid. Maar juist dat niet meer noodzakelijke karakter van de arbeid biedt in principe de mogelijkheid haar het karakter van zelf-ontplooiing te verlenen voor hen die dat willen.

Geheel onafhankelijk van de economische motivatie zijn er redenen die arbeid voor mensen zinvol maken. Er zijn voldoende andere aspecten aan het hebben van een baan, die het aantrekkelijk maken binnen die vorm arbeidsprestatie te willen leveren. Bovendien zullen de meeste mensen bereid zijn te arbeiden om die mate van welvaart op peil te houden, die nodig is om het systeem van sociale verzekeringen, dat de individuele arbeid haar strikt noodzakelijk karakter ontnemt, te laten voortbestaan. De arbeidsmotivatie is hier bemiddeld door een aspect van algemeenheid en gemeenschappelijkheid, dat haar een ethische dimensie verleent, hoe utilistisch die ook moge worden uitgelegd. Op grond van deze bereidheid en omwille van de niet-economische voordelen die aan de vervulling van een baan zijn verbonden, lijkt het mij een zaak van rechtvaardigheid om althans die arbeid, die voor de instandhouding van onze welvaart noodzakelijk is, zoveel mogelijk volgens beginselen van gelijkheid te verdelen en niet volgens een efficiency-beginsel dat vooral van het economische principe van individuele nutsmaximalisatie uitgaat. Dat er mensen zullen zijn, die daar bovenop nog méér arbeid wensen te verrichten uit welk

motief dan ook, is dan een zaak die aan het privé ondernemen kan worden overgelaten. Die vorm van *meearbeid* zal dan de enige echt *economisch* nuttige arbeid zijn, in die zin, dat ze voor degene die haar verricht een extra inkomen kan betekenen; maar zij dient zich af te spelen in de marge van de samenleving.

Hoe een dergelijk principe in de praktijk moet worden doorgevoerd is niet zo eenvoudig aan te geven. Onlangs beschreef R. Kwant in een artikel hoe in onze samenleving de waardering voor de arbeid is veranderd in de waardering voor een baan, waaraan men een goed inkomen en een sociale status kan ontlene⁹. In de huidige economische crisis blijkt, aldus Kwant, dat echter veel arbeid niet in baanvorm kan geschieden, wegens de hoge kosten daaraan verbonden. Voorzichtig doet hij dan een pleidooi voor het ontstaan van een nieuw subsysteem van maatschappelijke arbeid: mensen met uitkeringen zouden in staat gesteld moeten worden om arbeid die op zich zinvol, maar niet in het banensysteem betaalbaar is, te verrichten met behoud van uitkeringen en op grond van een nieuw type arbeidscontract. Onsympathiek is die gedachte niet. Toch lijkt me dit een wat paradoxale knieval voor het feitelijk economisch systeem. Er bestaat immers een gevaar dat men juist die mensen, die aanspreekbaar zijn voor een echt 'arbeidsethos', in die zin, dat ze zinnige arbeid wensen te verrichten ongeacht de *extra* geldelijke beloning, bij voorbaat tot de minder begunstigden laat behoren in een maatschappij die grotendeels door economische motieven en structuren bepaald blijft. Het is niet perse onrechtvaardig om mensen, die bereid zijn offers te brengen die ook te laten brengen. Het wordt bedenkelijk, wanneer de maatschappij, op deze offerbereidheid speculerend, haar economisch stelsel daarop gaat afstemmen, aan die bereidheid een kwasi-moreel verplichtend karakter gaat verlenen, en zo het arbeidsethos uit bepaalde economische motieven uitbuit. Het voorkomen van nieuwe uitbuitingsverhoudingen is minstens zo belangrijk als de strijd om behoud van werkgelegenheid. En arbeid, die als zich zinvol wordt gewaardeerd, dient niet naar de marge van het sociale gebeuren te worden teruggedreven.

NOTEN

1. H. Arendt, De mens. Bestaan en bestemming, Utrecht, 1968.
2. K. Marx, Einleitung van 1857, opgenomen in Grundrisse der politischen Ökonomie, Berlin, 1953, blz. 22.
3. Vgl. T. Lemaire, Het vertoog over de Ongelijkheid van Jean-Jacques Rousseau, Baarn, 1980, blz. 69 e.v. .
4. Zo drukt Thomas van Aquino zich nog uit in de inleiding van zijn commentaar op Aristoteles' Metafysica.
5. Een beknopte, maar heldere analyse van deze problematiek in termen van doel, middel, intrinsieke, extrinsieke, inclusieve waarde e.d. vindt men bij F. Jacobs, Reflexies over arbeid, Alphen a/d Rijn, 1976, blz. 15-25.
6. M. Scheler, Arbeit und Ethik, 1899; herdruk in Liebe und Erkenntnis, Bern, 1955, blz. 91-128. H. Marcuse, Über die philosophischen Grundlagen des Wirtschafts-wissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, 1933; herdruk in: Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt a. M., 1965.

7. G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, blz. 141-150.
8. Zie voor dit onderscheid o.a. K. Marx, Das Kapital I, Marx Engels Werke, Bd. 23, Berlin, 1956, blz. 533. Uitvoeriger speelt dit een rol in de niet door Marx uitgegeven tekst Resultate des Unmittelbaren Produktionsprozesses Archiv Sozialistischer Literatur 17, Frankfurt a. M., 1969.
9. R. Kwant, Arbeidsethos in Nederland, in: Arbeidsethos in Nederland in de jaren tachtig, Tilburg, 1982, blz. 33-39.