

De relevantie van Marx

G. H. ter Schegget*

De vraag die ons in dit artikel zal bezighouden is die naar de relevantie van Marx in de huidige tijd, die sinds de jaren zestig grondig veranderd is. We zijn inmiddels wars van alle ideologie en benaderen de vragen waarvoor we gesteld worden vaak pragmatisch, in ieder geval dialogisch en altijd voorlopig. Wat moeten we in zo'n tijd met een man die de waarheid meende in pacht te hebben? Ik heb in de vraag echter geen ironie bespeurd. Is er misschien toch iets wat we nog van hem kunnen leren? En daarom de vraag aan mij, als bewonderaar: Zie jij nog ergens de relevantie van Marx' werk? Dat men mij als bewonderaar ziet, is terecht. Ik schreef in de jaren zeventig een boek over de in mijn ogen echte Marx en las daarvoor bijna zijn gehele oeuvre. Het dwong mijn bewondering af. Dat wil echter niet zeggen dat ik een adept van dit denken werd. Maar het had wel een behoorlijke invloed op mijn theologie. Ik zal nu trachten de vraag zo goed mogelijk te beantwoorden.

Religiekritiek

Over Marx' religiekritiek heb ik tamelijk vaak geschreven, ook in mijn theologisch werk. Ik wil dat hier niet herhalen. De belangrijkste resultaten waren, dat deze kritiek niet negatief wil worden verstaan, alsof de religie door Marx alleen maar wordt verworpen. Hij wordt veeleer in Hegeliaanse zin *'aufgehoben'*. Dat betekent in zekere zin dat de religie beëindigd is, maar niet voorgoed verdwenen: zij komt in een andere gedaante, gelouterd terug. Marx vergelijkt het proletariaat met een geketende man, die zijn kettingen echter met bloemen versiert en daarom niet in opstand komt, maar in berusting vervalt. Als de man evenwel ontgoocheld raakt, zijn toestand onder ogen ziet en niet langer zijn illusies droomt, rukt hij zich los, staat op en maakt zich vrij. En wat gaat hij doen? Hij gaat, volgens Marx, levende bloemen plukken. Hij komt dus na zijn bevrijding tot een hernieuwd religieus beleven of althans tot iets dat de religie vervangt. Marx zegt aan het einde van zijn tekst, waarin die nieuwe, vervangende religie bestaat. Zij behelst een concreet humanisme, dat zich uit in de radicale inzet voor de verachte en onthechte, eenzame mens.

Ik denk dat deze visie op de religie tot op heden relevant is. De religie moet inderdaad haar krachten niet verspillen aan een 'andere wereld', maar dient gericht te zijn op deze wereld en wel deze wereld anders, deze wereld gehumaniseerd. Dit betekent voor mij, dat ik als theoloog zeker zozeer, zo niet meer, mij verbonden voel met de atheïsten en agnosten als met de religieuzen en dat ik de religie humanistisch interpreteer. Het christelijk geloof acht ik dan ook een overstijging van het religieuze in de richting van humanisering. Dit humanisme is niet zozeer gericht op de veredeling van de persoon (al mag die ook een rol spelen), maar is naar buiten gericht: het is maatschappij- en politiek kritisch. Voorzover de persoon gebouwd en veredeld wordt, geschiedt dat door dit engagement en wat het teweegbrengt. Daarmee ben ik in overeenstemming met de eigenlijke pointe van deze beroemde Marx-tekst. Wij zijn niet mens om christen te worden, maar christen om mens te worden.

Partijdigheid

Herman Gorter heeft Marx daarom geprezen dat hij de wetenschap tot het volk, of zoals hij het zei: tot het proletariaat had gebracht. Marx wil zich inderdaad met zijn niet geringe intellectuele krachten inzetten voor de proletarische beweging. Nu heeft men vaak hiertegen ingebracht, dat een partijdige wetenschap nooit een oprechte poging kon zijn objectief en onbevooroordeeld te zijn. Dat heeft mij nooit aangesproken, want dit verwijt gaat voorbij aan wat met objectiviteit of liever: onbevooroordeeldheid in de wetenschap bedoeld is. Ik wil niet beweren dat Marx altijd aan de wetenschappelijke voorwaarden heeft voldaan, maar om hem vanwege deze partijdigheid bij voorbaat te kritiseren, gaat mij veel te ver. Het is zeker niet onmogelijk vanuit de verdrukte mensheid toch objectief, *sine ira et studio*, te denken. Men moet daartoe de vooroordelen die vanuit die keuze voortkomen extra in de gaten houden. Marx heeft genoeg elementen in zijn denken die schijnbaar tegen de directe belangen van het proletariaat ingaan. Het is dan ook zonder meer mogelijk steeds weer de feiten op te merken en te noteren die de theorie onder kritische druk zetten. Dat de vigerende wetenschap overigens vaak impliciet partijdig is, en dusdoende haar 'bias' niet op het spoor komt, is ongetwijfeld een waarneming die Marx terecht heeft gedaan. Juist dat men bewust is zelf tot een 'klasse' te behoren is noodzakelijk om het vanzelfsprekende niet te laten gelden, maar kritisch te wegen. Het is daarom volgens hem beter de partijkeus expliciet te stellen en te verdedigen. Dat hoeft met een poging objectief te zijn en rekening te houden met de tegenargumenten niet te strijden. Daarom heb ik Marx altijd, met Gorter, bewonderd om zijn duidelijke en uitgesproken partijname. Dat heb ik al uitgedrukt in mijn eerste boekje na mijn dissertatie: *Partijgangsters der armen*, hoewel ik dat eerder bijbels dan vanuit Marx gefundeerd heb. Ik heb Marx dan ook altijd gerekend onder de joodse denkers als bijvoorbeeld ook Levinas is, die gekarakteriseerd kunnen worden als partijgangsters van de verdrukten en verbrijzelden.

Klassentegenstelling

Het begrip klasse is door Marx niet bedacht: hij heeft het gevonden in de Engelse economische wetenschap en in de Franse sociale filosofie. Met dit begrip probeerde men op een nieuwe wijze de maatschappij te begrijpen. Het maakte in de ogen van Marx een dynamische visie op het sociaal-economisch gebeuren mogelijk, dit in tegenstelling tot begrippen als stand, kaste en ook gilde, die altijd een statische visie induceren. De eigenlijke ontdekking die Marx deed, was dat de klassentegenstelling, die de maatschappij voortdreef, zou eindigen in de klassenloze maatschappij. De droom, alle toestanden af te schaffen waarin de mens geknecht en verlaten is, is geen utopie, maar een in de toenmalige ontwikkeling gegeven perspectief. De analyse van en de visie op die ontwikkeling heeft hij goed onderbouwd. Maar zij is, helaas, toch niet uitgekomen en een illusie gebleken. De definitie van klasse bij Marx houdt in, dat een groep een bepaalde economische positie in het maatschappelijke geheel inneemt. De tegenstelling die de maatschappij voortdrijft is die tussen de eigenaars van de productiemiddelen en degenen die ervan afhankelijk zijn. De volle ontvouwing van de productiekrachten zal in de nabije (?) toekomst de heersende klasse van eigenaars overbodig maken. Dan vangt de klassenloze maatschappij aan.

Het is duidelijk dat deze toekomstvisie van Marx niet is bewaarheid. Hij moet zich dus verkeken hebben op de dialectiek van de ontwikkeling. Het is ook wel tracerbaar waar de fouten liggen. Toch mag deze falsificatie er niet toe leiden, dat wij de zaak van de klassentegenstelling totaal verwerpen. In de eerste plaats is het zonder meer juist, dat het kapitalisme zich dynamisch ontwikkelt en een revolutie in de menselijke verhoudingen heeft teweeggebracht. Dat heeft te maken met tegenstellingen in het systeem, waaronder zeker die van de klassen niet onbelangrijk is. Het onder ons vigerende poldermodel moet niet verbloemen dat er tussen vakbond en vereniging van werkgevers wel degelijk ook een belangentegenstelling is, die misschien gerelativeerd wordt door een gemeenschappelijk belang: een gezonde economie die concurreren kan. Als de poenbond het poldermodel kief gaat vinden, betekent dit dat de tegenstelling weer meer in het vizier komt (zoals bijvoorbeeld in Frankrijk ook het geval is). In Nederland zijn de tweehonderd van Mertens (1968) inmiddels vervangen door honderd *captains of industry*, waarvan de topdrie zijn Morris Tabaksblat (Unilever), Cor Boonstra (Philips) en Maarten van den Bergh (Shell). Zij verdienen salarissen die hen in één jaar reeds loonafhankelijk maken. Een stuk klassenstrijd is hier zeker te ontwaren, hoe verdeeld de loonafhankelijken ook zijn. Het merkwaardige is dat Dik en Boonstra door hun gedrag het poldermodel onder druk hebben gezet.

Ik denk, dat we, deze tegenstelling ziende, het perspectief van Marx, de overwinning van die tegenstelling in een klassenloze maatschappij, niet geheel mogen vergeten. Misschien ligt die klassenloze maatschappij niet zozeer vast in de materiële ontwikkeling, als Marx dacht, maar is het meer een 'utopie'. Het zogenaamde determinisme van Marx echter hangt samen met zijn bewuste wil het socialisme een wetenschappelijke basis te geven, waardoor hij een sterke maar onnodige

aversie kweekte tegen het utopisme. Bovendien blijkt dit determinisme minder rigide te zijn, als we Marx nader bestuderen. In ieder geval zit niemand te wachten op het verheugen en het radicaliseren van de genoemde tegenstelling, maar eerder op een mogelijke afvlakking, al mogen we tegelijkertijd niet doen alsof zij er niet was. De utopie echter van de klassenloosheid bleef tot voor kort enigszins bewaard in de slogan van de PvdA (van gisteren): spreiding van macht, kennis en inkomen. Het streven naar een sociale gelijkheid (die meer is dan de formele gelijkheid voor de wet) dient niet opgegeven te worden.

Vervreemding

Voor Marx is, anders dan voor Hegel, de vervreemding niet een met het menszijn gegeven noodlot dat vastligt, maar een tijdelijk verschijnsel, een historische fase. Zij doet zich voor in de kapitalistische, door de vrije- ondernemingswijze productie beheerste maatschappij. Hij merkt op dat alle dingen, maar ook alle mensen in die maatschappij tot een 'waar' worden gemaakt. En waar wordt geproduceerd en vervolgens op de vrije markt ten verkoop aangeboden. Voor een waar wordt ook reclame gemaakt. En waar is een produkt bestemd om geruimd te worden, in het algemeen onder de kapitalistische voorwaarden: tegen het algemeen equivalent, geld. Waren worden dus te gelde gemaakt en moeten meer opbrengen dan zij gekost hebben. De arbeiders die de waar maken zijn zelf eigenlijk ook tot een waar gemaakt: hun loon drukt op de kosten van de warenproductie. Zij worden als arbeidskracht op de arbeidsmarkt gekocht, voor zover zij nodig zijn (en niet gekocht voor zover zij overbodig zijn: het zogenaamde arbeidsreserveleger drukt de prijs van de arbeid). Zo worden ook de menselijke betrekkingen in die maatschappij tot ruilwaarde gedgegradeerd. En dat hele marktsysteem werkt in zichzelf, het gaat over de hoofden van mensen heen, het is geheel verzelfstandigd. Dat leidt ertoe dat de mens vervreemd wordt. Vervreemd allereerst van zichzelf, want hij weet nauwelijks meer wat zijn echte hoop en verlangen is, omdat hij door de reclame bestookt functioneert op de vrije markt, waar hij als koopkracht optreedt. Vervreemd is hij ook van zijn medemens, die hij niet meer in een Ik/jij-verhouding ontmoet, maar die gedwongen wordt te zien als een waar (en dus als een middel, om met Kant te spreken). Mensen werken niet met elkaar en voor elkaar, maar tegen elkaar en zonder elkaar. Zij worden tot elkaar concurrenten gemaakt: de een zijn brood is de ander zijn dood. Vervreemd is hij ook van zijn arbeid, die eigenlijk gericht zou moeten zijn op humane zelfproductie, maar die gekocht wordt als warenproductie. Wat hij maakt, hij weet het nauwelijks, want hij staat aan de lopende band, waar hij maar een klein deel van de totaalproductie uitvoert. Het produkt wordt hem dus afgenomen. De arbeid is een gedwongen activiteit geworden: de vrijheid ligt buiten de fabriek. De zin van de arbeid ligt in het loonzakje en nergens anders. De arbeider kan zijn arbeid steeds minder als een menselijk en maatschappelijk gebeuren opvatten. Ook van de natuur is de mens vervreemd: hij is samengedreven in

stedelijke agglomeraties, in fabrieken, aan lopende banden.

Men kan dit alles eenzijdig en in zoverre overdreven vinden, wat het in zekere zin ook is, omdat de toegenomen vrije tijd compensatie biedt en de verhoudingen ook niet helemaal in deze sfeer van vervreemding opgaan. Toch moet Marx' vraag blijven staan! Het is een kritiek, die zeker zijn relevantie niet totaal heeft verloren. Als we naar de inzichten kijken die in het moderne management opgeld doen dan zien we dat men zeker oog heeft gekregen voor deze vormen van vervreemding. Of men in het tegengaan en overwinnen ervan niet blijft steken in lapmiddelen is een vraag die Marx ons ook stelt. Hij heeft namelijk gelijk daarin dat uiteindelijk de economische noodzaak doorslaggevend is, ook voor de verhoudingen. In hoeverre is het juist dat het kapitalistische stelsel als zodanig noodzakelijkerwijs tot deze vervreemdingen moet leiden? Het blijft mijns inziens een kritische vraag, die wij ons moeten laten stellen en is bepaald geen kritiek waarvan we ons gemakkelijk kunnen afmaken. Men kan toch moeilijk beweren dat deze vervreemding in onze maatschappelijke orde niet waarneembaar zou zijn. Of zij ophefbaar is zonder diepgaande veranderingen in de economische verhoudingen is de vraag. De kritiek die een man als George Soros op het bandeloze kapitalisme heeft gekregen, nadat hij miljarden op deze markt met speculatie heeft verdiend, is een erkenning van dit vervreemdende karakter.

Mensen- en burgerrechten

Marx is een hartstochtelijke aanhanger van het ideaal der Franse Revolutie: vrijheid, gelijkheid en broederschap. Hij ziet enerzijds dat dit streven is vastgelopen, maar anderzijds beseft hij ook dat de geest ervan nog altijd levend is. Toen de Franse revolutionairen de oude productieverhoudingen openbraken, toen zij in plaats daarvan de vrije onderneming, de vrije concurrentie en de open markt stelden, dachten zij met dit zoeken van eigen geluk een waarlijk bevrijdend perspectief te hebben geopend. Zij dachten alle onderdrukking zo afgeschaft te hebben. Marx neemt die passie ernstig: de geest van dit streven gaat de beperkte, in zijn ogen goddoels mistukte inhoud te boven. Marx wil die geest radicaliseren en daarom kritiseert hij de inhoud. Daarbij maakt hij gebruik van een onderscheiding in het begrip burger. Hij ziet enerzijds in hem de *citoyen*, een waardijk vrij en gelijk wezen, maar anderzijds de bourgeois, een reëel wezen, dat zonder de ander zijn eigen geluk zoekt. De *citoyen* is een ideële, Marx zegt 'hemelse' figuur geworden, terwijl de bourgeois reëel is en de mensenrechten naar zijn hand zet, geheel tegen de geest der revolutie in. Voor de *citoyen*, in de staat, zijn alle mensen gelijk, het verschil tussen arm en rijk geldt er niet, ook met de verschillen in geboorte, stand, ontwikkeling, vorming en beroep wordt niet gerekend: iedereen is gelijk. Niemand wordt vanwege één van deze verschillen uitgesloten van het burgerrecht, iedereen mag stemmen. Maar de verschillen worden alleen irrelevant verklaard: ze blijven wel bestaan! En wel ongehinderd. Marx zegt ervan: het is een vooruitgang, zeker, maar het is toch nog niet de menselijke bevrijding, want

de verschillen die blijven bestaan kunnen vaak heel schrijnend zijn.

Als we naar de vrijheid kijken, doet zich iets soortgelijks voor. Een mens mag alles doen wat de ander niet schaaft. Dat is ongetwijfeld een belangrijke notie, maar heeft toch een te beperkte gelding, want zo wordt er uitgegaan van een zelfgenoegzaam individu zonder verbondenheid met de ander. En dat is niet alleen een abstractie, maar ook onjuist. Deze vrijheid houdt ook in dat men met privé-eigendom naar believen mag beschikken. Naar believen (*à son gré*) betekent: zonder rekening te houden met anderen! De ander is niet de verwerkelijking maar de grens van mijn vrijheid. De zaak van de eigendom is een privaatzak en heeft geen politieke betekenis. De veiligheid die de burgers toekomt kan geen betrekking hebben op deze eigendom: het egoïsme wordt niet ingedamd.

Integendeel: de vrijheid beschermt dit egoïsme. Zo blijft de emancipatie van de burger uit de feodale verhoudingen steken in de bevrijding van het zelfgenoegzame, atomistische ego van de bourgeois uit deze banden, maar stoot niet door naar de bevrijding van de mens uit de economische macht van de heersenden. Om deze strijd te strijden zijn de strijd- en verzetsrechten van groot belang: vergadervrijheid, coalitievrijheid, persvrijheid, recht van organisatie en stakingsrecht. Deze verdienen voorlopig voorrang en mogen niet teloor gaan als de strijd gewonnen lijkt.

De relevantie van deze kritiek is met handen te grijpen. De verabsolutering van de vrije markt en de vrije ondernemingswijze productie, zoals voorgestaan door de Chicago-school in de economie, moet met kracht worden verworpen. Het marktsysteem leidt niet vanzelf tot rechtvaardigheid. Deze verabsolutering leidt eerder tot uitbuiting en onrecht, zoals wij in de wereld ook allerwegen zien kunnen. Ernst Bloch heeft voorts zeker gelijk als hij op grond van Marx een onderscheid maakt tussen de volgorde en de rangorde der rechten: de materiële rechten (voeding en onderdak) zijn in de volgorde de eerste, de geestelijke rechten (vrijheid) tweede in de rangorde. Hij vat dat samen in het dictum: op een volle maag staat een vrolijke kop. Als er in een maatschappij als de onze geen politieke krachten zijn die opkomen voor de materialisering van een zekere gelijkheid (spreiding van macht en inkomen) groeit de zaak onherroepelijk scheef. Een zeker interventionisme van de staat is nodig. En de ideologie van het zichzelf ontplooiende, zijn eigen geluk zoekende individu dient op zijn minst ingeperkt te worden, zo niet vervangen door de mens die zijn vrijheid juist in en bij de ander vindt. Een te formeel vrijheidsbegrip laat de vrijheid verworden tot een gereede kans de ander te exploiteren.

Basis en bovenbouw

In 1842 merkt Marx op dat het aantal aanklachten vanwege houtdiefstal toeneemt. De landdag spreekt hierover, klaagt over het morele verval van het landvolk en meet de geleden schade breed uit. Dat klinkt nobel, zegt Marx in zijn artikel in de *Rheinische Zeitung*, maar als je nader toekijkt was het dode hout in het bos

altijd gemeenschappelijk eigendom: sprokkelen ervan was toegestaan. Nu het hout meer waard wordt, beginnen de eigenaars bezwaren te krijgen. Die worden vertolkt door de landdag met argumenten die rechtstreeks uit het geweten, het rechtsgevoel en de moraal afkomstig lijken te zijn. Maar, zegt Marx, dat zijn geen tijdloze beginselen, die los van wat er in de 'onderbouw' gebeurt kunnen worden toegepast. Hiermee heeft Marx reeds vroeg in zijn leven in principe de theorie gestalte gegeven, die later de naam kreeg van: basis (onderbouw) en bovenbouw, en die luidde: de onderbouw bepaalt de bovenbouw. Daarmee was bedoeld: de basis conditioneert (niet: determineert) de bovenbouw in die zin dat er niets in de bovenbouw is wat niet moet worden betrokken op de basis. Daarmee is een stuk ideologiekritiek mogelijk gemaakt. Ernst Bloch heeft dat op de korte formule gebracht: *cui bono* (wie trekt van een bepaalde bewering voordeel)?

Hiermee heeft Marx gesteld dat de zogenaamde algemeen geldige uitspraken die gedaan worden door rechtsgeleerdheid, filosofie en ethiek, sociologie en theologie enzovoort, historische uitspraken zijn, die samenhangen met en geconditioneerd worden door de productieverhoudingen. Daarom is de vraag *cui bono* altijd op zijn plaats. Ik denk dat deze ideologiekritische vraag ook heden ten dage bij veel uitspraken dient te worden gesteld, al heft zij de vraag naar de juistheid (de waarheid) niet op. Want ook al wanen de wetenschappers zich vaak boven tijd en situatie verheven, ze zijn dat niet: die waan komt juist voort uit de vanzelfsprekende gebondenheid, die niet wordt onderkend. Hegel zei het al: het vanzelfsprekende wordt meestal niet onderkend, omdat het niet opvalt en daarom automatisch wordt meegenomen in de spijsvertering van het denken! Het is beter dit criterium altijd weer expliciet te maken en het vanzelfsprekende eraan te meten. Waar een idee en een belang botsen, heeft Marx eens gezegd, blameert de idee zich altijd. Daarom is de *cui bono*-vraag van eminent belang ook voor wetenschappers, die de geldende vanzelfsprekendheden niet zien of ontlopen willen.

Meerwaarde en arbeidsloon

De arbeider brengt volgens Marx een meerwaarde tot stand: hij krijgt dus als loon niet het equivalent van wat hij presteert, maar minder. De ondernemer laat hem eenvoudig wat langer per dag werken dan strikt nodig zou zijn, als het enige doel zou zijn dat de arbeider zichzelf bedruipt. Die langere tijd voegt de arbeider meerwaarde toe, die zich voor de ondernemer omzet in winst. De ondernemer hoeft geen schurk te zijn om winst te maken: hij kan het produkt (de waar) verkopen voor wat het werkelijk gekost heeft. Dit is heel kort gezegd Marx' economische theorie.

Zonder nu te zeggen dat dit rekensysteem zou moeten worden gevolgd in onze maatschappij, wil ik toch opmerken dat het zin heeft af en toe deze som te maken. Barth zat in ongeveer 1920 of daaromtrent op zijn studeerkamer vlijtig te berekenen welke 'meerwaarde' Balley's schoenfabrieken op iedere arbeider maakte. Dat bedrag kwam hem toen veel te hoog voor en hij heeft de staking der arbeiders dan

ook van harte ondersteund. En zich daarmee stinkende gemaakt bij de elite van zijn gemeente. Ik vermoed dat de huidige looneisen die de vakbond stelt ook in wezen teruggaan op deze vorm van rekenen. Men zegt eenvoudig: de winsten zijn zo groot dat een loonsverhoging er af moet kunnen. Daarmee zegt men eigenlijk precies hetzelfde. We leven echter niet meer in het perspectief van Marx dat hij een sociaal eigendom van de fabrieken voor zich zag en wij zijn er ook wars van omdat ons het mislukte experiment van Lenin voor ogen staat. Het leninisme echter, hoewel het sprak van 'sovjetrepublieken' was heel iets anders dan de naam deed vermoeden: de staat, die niet afstierf maar machtiger en machtiger werd, was hier de *Gesamtkapitalist*, die alles centraal regelde, de mensen van eigen verantwoordelijkheid afhield en door gebrek aan kennis de boel tenslotte naar de ondergang hielp. Dat wij voor de sociaal-democratische mogelijkheid kiezen is waarschijnlijk zeer verstandig, maar we moeten wel bedenken dat de sociaal-democratie niet zonder verderstreckende verlangens is. Het afschudden van die ideologische veren door Kok wordt hem steeds minder in dank afgenomen. Het blijft van belang steeds weer de ruimte die er is voor loonsverhoging te benutten en naar spreiding van inkomen te streven en het ijdele spel van de beurs met zijn extreme winsten en verliezen niet zonder meer voor lief te nemen.

Rijk der vrijheid

Het grote, uiteindelijke einddoel dat Marx voor ogen stond, was het Rijk der vrijheid. We moeten wel bedenken dat hij voor dat Rijk niet gestreden heeft. Hij heeft gestreden voor wat hij noemt: het einde van de voorgeschiedenis en daarmee voor het begin van de echt menselijke, echt humane geschiedenis. Daar laat zich in de ellende van de negentiende eeuw best iets bij voorstellen! De echt menselijke geschiedenis kon volgens hem pas aanvangen als de arbeidersklasse haar strijd gewonnen had en de eigenaars onteigend waren, met andere woorden als de socialistische omwenteling geslaagd is. Dan eerst zou mogelijk worden wat hij noemde de sprong in het Rijk der vrijheid. Sprong is een vaste metafoor voor een zekere discontinuïteit. Dat bedoelt Marx ook te zeggen. De analyse van zijn werk heeft mij doen begrijpen dat het Rijk der vrijheid waar alle vervreemding is opgeheven alleen maar asymptotisch benaderd kan worden. Het is een hoge abstractie uit de concreet na te streven doelen, die wel benaderd maar misschien nooit bereikt wordt. Zo worden we behoed voor positivering, voor reïficatie van deze idee en behoed ook voor verabsolutering van wat we wel bereikt hebben. Het blijft stukwerk, zegt Bloch. Kortom: Marx' einddoel is eigenlijk een begin. Als de vervreemding is opgeheven kan eindelijk de menselijke geschiedenis aanvangen.

Men ziet dat er onder dit gezichtspunt weinig reden is om Marx van absolutisme, van ideologie in abjecte zin en van determinisme te verdenken. Zijn systeem is als het erop aankomt open. Misschien dat wij ter zake van de revolutionaire mogelijkheden nog terughoudender zijn. Dat heeft zonder twijfel te maken met het

plotselinge totale failliet van het zogenaamde communisme. We moeten echter bedenken dat de Oktoberrevolutie tot stand is gekomen door een algehele leninistische vervalsing van het gedachtegoed van Marx. We doen goed met Marx onze uiteindelijke verlangens wel te koesteren als een bezieling, zo u wilt utopie, maar ons niet voor ogen te stellen als een doel. Ik meen in mijn boek over Marx aangevoerd te hebben, dat Marx zelf in het geprojecteerde eindperspectief van zijn streven, het Rijk der vrijheid, een utopische trek behield.

Receptie van Marx

De wijze waarop Marx door mij wordt gerecipiëerd is wellicht anders dan vaak het geval is. Reeds in mijn Marx-boekje van 1977 schreef ik: 'Noem mij geen marxist, want ik ben wars van ismes...' Dat geldt zo nog steeds. Iets anders is dat ik denk, zoals ik heb laten zien, dat er bij Marx nog veel te leren valt. Men moet hem beschouwen als wat hij heeft willen zijn: een man van wetenschap, die de economische en sociale toestanden van zijn eeuw analyseert. Hij doet dat niet onpartijdig, maar zeker ook niet vooringenomen. Dat hij tegelijkertijd echt negentiende-eeuws vast in de menselijke vooruitgang gelooft, is ongetwijfeld voor ons hinderlijk, maar niet onoverkomelijk, juist omdat dit geloof toch wel enige restrictie kende. Geloof in de vooruitgang is altijd nog een graadje beter dan geloof in de werking van de alleenzalmakende markt. Dat zijn toekomstverwachting gedragen werd door een ijzeren determinisme, zoals men vaak zegt, lijkt mij echter niet juist. Dat gaat terug op latere ideologische interpretaties, die de schijn wel voor zich hebben, maar bij diepere beschouwing niet juist blijken. Wel lijkt het er hier en daar op, dat zeker, maar dat heeft wat Marx zelf betreft te maken met het perspectief dat hij de arbeidersklasse wilde bieden. Zij hoefde niet te geloven in een utopie, zei hij, maar in een toekomst die bij goede analyse in de ontwikkeling blijkt te zijn begrepen. Natuurlijk slaat hij daarbij vaak door. Bijvoorbeeld als hij spreekt over schijn en wezen en in vervolg daarop over goed en verkeerd bewustzijn. Dan maakt hij de indruk schijn en wezen definitief te kunnen scheiden en zelf het 'zijn' van de zaak bloot te leggen. En wie het anders ziet heeft een verkeerd bewustzijn! Toch, bij nadere beschouwing, blijkt de gedachte niet helemaal onzin te zijn, voorzover zij in de maatschappij zelf de basis zoekt van een verder-zien, over het bestaande heen, in een andere toekomst. Hij heeft niet zonder meer ongelijk hierin, dat je dat zoeken moet bij de groepen die in het bestaande tekortkomen en genoodzaakt zijn naar nieuwe mogelijkheden uit te zien.

Toch moet helaas gezegd, dat hij zich hierin vergist heeft. De maatschappij heeft in tegenstelling tot wat hij verwachtte juist een verburgerlijking van het proletariaat te zien gegeven. Of dat echter zonder meer betekent dat elk socialistisch verlangen dient te worden opgegeven is de vraag.

Het is bijna onmogelijk Marx nog te lezen en te verstaan los van de leninistische interpretatie. Toch zal dat nodig zijn, willen wij hem echt begrijpen. Dat Lenin de revolutie doorvoerde in een land dat totaal ongeschikt en onrijp voor zo'n

gebeuren leek, is te danken aan de onverzettelijkheid waarmee hij zijn elitaire minderheidspartij heeft vorm gegeven en zo de macht heeft weten te veroveren. Maar de Oktoberrevolutie draagt onmiddellijk de kiemen van terreur, die er later duidelijk uitkomen, in zich. Dat wij dat ook in het Westen stalinisme noemen is een soort omgekeerde persoonsverheerlijking, die onjuist is, omdat Stalin consequent de leninistische lijn heeft doorgetrokken, zodat veel wat bij hem tot wasdom kwam al onder Lenin was begonnen. Ik lees Marx veel meer in de traditie van Rosa Luxemburg, die echter vermoord is door Luitenant Pabst en zijn mannen. Zij werd dood aangetroffen in het Landwehrkanaal in Berlijn. Het lijkt een verschrikkelijk dilemma: de revolutie slaagt door haar te verraden als proletarische actie en haar te usurperen met een elitepartij, zoals bij Lenin, of je verwacht haar van de beweging der massa, maar tevergeefs, zij mislukt en zelf vind je je einde. Toch denk ik dat Luxemburg Marx beter gelezen en geïnterpreteerd heeft dan Lenin.

Mijn grote verwachting ligt in het jaar 1968, niet zozeer vanwege de Parijse opstand, maar vanwege de Praagse lente, toen Dubcek en Cisar een socialisme met een menselijk gezicht trachtten vorm te geven. Ik heb toen hoop gehad dat zij als dissidenten in het communistische kamp de socialistische dissidenten van het Westen zouden ontmoeten en dat zij samen een derde weg tussen de beide in koude oorlog zijnde kampen zouden vormgeven. Daar is niets van terecht gekomen, omdat het gevestigde communisme het hele experiment met geweld vertrapte. Dat was het einde van een illusie. Daarna is niets anders overgebleven dan wat ook gebeurd is: het communisme bezweek aan zijn eigen waan en corruptie. Het Westen met zijn liberale ideologie heeft gewonnen. Die ideologie hoefde niet langer zo te heten omdat hij heersend was geworden en dus vanzelfsprekend. En de communistische wereld werd van de communistische crisis in de jungle van het kapitalisme gebracht. Een alternatief is niet geboren. Misschien dat de voorzichtige wederopstanding van de sociaal-democratie in West-Europa ons weer enige hoop mag geven. De wereld is veel minder maakbaar gebleken dan Marx nog gedacht heeft. Toch mogen we de gedachte van de maakbaarheid niet geheel opgeven. Wij hebben als mensen de maatschappij vorm gegeven, het is ook aan ons haar voorzichtig en omzichtig te veranderen. Want de kritische vragen die Marx ons stelt moeten ons blijven bezighouden. Daarom blijven we verlangen naar een betere toekomst, waarin de kloof tussen arm en rijk kleiner is, waar geen honger en kommer meer wordt geleden, waar geen mens meer op de vlucht is, waar vrijheid en gerechtigheid zich paren. We kunnen voor dit verlangen alleen strijden door ons te verzetten tegen elk onrecht, elke vorm van uitbuiting en knechting, elke inbreuk op vrijheid en recht.

* G. H. ter Schegget is emeritus hoogleraar van de Universiteit Leiden.