

Rudolf Boehm: Politiek

ISBN: 90-75368-14-3  
Depotnummer: D/2002/9266/1  
Eindredactie: Guy Quintelier  
Kaftontwerp: Rudi De Rechter  
Druk: SPE Brussel

© 2002: IMAVO-KRITIEK

een uitgave van IMAVO vzw  
(Instituut voor Marxistische vorming)  
Kazernestraat 33 (bus 10)  
1000 Brussel  
Tel: 02/514.00.08  
e-mail: [imavo.vmt@pi.be](mailto:imavo.vmt@pi.be)

in samenwerking met  
vzw KRITIEK  
p.a. Johan Moyaert, Frère Orbanlaan 87, 9000 Gent

**Rudolf Boehm**

**POLITIEK**

Uit het Duits vertaald door  
Lode Frederix  
met medewerking van  
Johan Moyaert en Guy Quintelier

IMAVO - KRITIEK  
Brussel - Gent  
2002

Voor mijn trouwe vriend en compagnon de route  
Jacques Taminaux

## WOORD VOORAF

Dit geschrift is leesbaar voor iedereen die maar lezen kan. Het maakt geen gebruik van vaktaal. Om het te begrijpen is ook geen voorafgaandelijke geleerde kennis vereist.

Onderwerp van het geschrift is de politiek, begrepen als de menselijke kunst om andere mensen ertoe te bewegen mee op te komen voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften en de behartiging van de daarmee verbonden belangen.

Het geschrift bevat slechts vier hoofdstukken. Het eerste hoofdstuk wil tonen, dat men naast alle techniek niet kan afzien van de kunst van de politiek om in de materiële behoeften van de mensen te voorzien en dat men daarbij niet enkel de bevrediging van de overlevingsbehoeften van de mensen in rekening moet brengen maar ook hun verlangen naar een zinvol leven omdat daarin de sterkste steun voor een doeltreffende politiek ligt. Het tweede hoofdstuk handelt over de onoverwinnelijkheid van de klassenmaatschappij en over het feit dat niet zijzelf maar wel haar bestendig dreigende ontaarding het ergste euvel is. Het derde hoofdstuk zou moeten tonen dat de enige zin van de democratie, als volksheerschappij in een klassenmaatschappij, erin bestaat die ontaarding te verhinderen of, wanneer ze reeds opgetreden is, weer ongedaan te maken. Pas het vierde hoofdstuk verduidelijkt de beweegreden van dit geschrift, namelijk de vaststelling dat vandaag, en eigenlijk reeds lang, de kunst van de politiek in verval is geraakt omdat men gelooft dat ze door technologie, economie, of toch zeker moraal te vervangen is. Dit motiverend hoofdstuk kan echter pas aan het einde staan, omdat de toestand waarover het gaat, slechts te beschrijven is met behulp van begrippen die in de voorafgaande drie hoofdstukken eerst moesten ontwikkeld worden. Dat wijst op een cirkel en houdt nu eenmaal in dat men dit geschrift tweemaal moet lezen om het goed te verstaan. Maar wellicht is alle politieke den-

ken noodzakelijk circulair; en wellicht zelfs alle denken, als het zo is dat er geen filosofisch, wetenschappelijk, ethisch of economisch denken bestaat dat niet politiek is.

Gent, 1 mei 2000.

R.B.

## INHOUDSTAFEL

	Pag.
Woord Vooraf	5
EERSTE HOOFDSTUK: Een begrip van politiek	
§ 1. Techniek en politiek	11
§ 2. De middelen van de politiek	18
§ 3. Politiek en moraal	29
§ 4. Politiek en politici	37
§ 5. Politieke retoriek en hermeneutiek	42
§ 6. Politiek en cultuur	47
TWEEDE HOOFDSTUK: Over de klassenmaatschappij	
§ 7. Het klassenonderscheid	55
§ 8. Aristoteles en de noodzaak van de klassenmaatschappij	66
§ 9. Engels en de oorsprong van de klassenmaatschappij	77
§ 10. De ontarding van de klassenmaatschappij	87
§ 11. Oorzaken en gevolgen van een ontarding van een klassenmaatschappij	99
§ 12. De cultuur in de klassenmaatschappij	113
DERDE HOOFDSTUK: Over democratie	
§ 13. Democratie en klassenmaatschappij	123
§ 14. De grenzen van de democratie	134
§ 15. Democratie en vrijheid	143
§ 16. Democratie en intelligentie	152

## VIERDE HOOFDSTUK: Over het verval van de politiek

§ 17. Tegen politiek en moraal	163
§ 18. Een onpolitieke economie	173
§ 19. De uitstoting van arbeidskracht	187
§ 20. De ‘natuur’ en de leefwereld	199
EPILOOG: Politiek en filosofie	209



**EERSTE HOOFDSTUK:**

**Een begrip van politiek**



## § 1. Techniek en politiek

De mensen zijn sterfelijk. Ze hebben behoeften, die ze lichamenlijk aanvoelen, en die ze moeten bevredigen indien ze – zij het altijd maar een tijdlang, een mensenleven lang – willen overleven. De mensen voelen de behoeften onder de vorm van honger en dorst, van warmte en koude, van een gebrek aan een onderkomen, aan rust of beweging, van zwakte en pijn. We noemen ze ‘materiële’ behoeften, hoewel ze bijna altijd optreden in verbinding met nog andere dan louter materiële behoeften. Zo heeft een hongerige slechts voedsel, maar hij verlangt naar brood of rijst, vlees of vis. Enkele van de genoemde behoeften kunnen voor de individuele mens bijna eens en voor altijd of minstens voor een zekere duur bevredigd worden (bijvoorbeeld de behoefte aan een onderkomen). Vele behoeften keren echter vroeg of laat, nadat ze bevredigd zijn, onophoudelijk terug (bijvoorbeeld honger en dorst).

Haast iedereen is driftmatig bezig dergelijke tekorten te verhelpen, dat wil zeggen zijn materiële behoeften te bevredigen. Dat is niet altijd gemakkelijk. Die driftmatigheid alleen volstaat daarvoor helemaal niet. De mensen moeten er veeleer vele kunsten voor aanwenden. Die kunsten moeten ze uitvinden. (Het geheel van alle kunsten die dienen om onze materiële behoeften te bevredigen, noemen we in ons huidig taalgebruik ‘techniek’.) De reden daarvan is om te beginnen dat met onze *behoefsten*, die we lichamenlijk *aanvoelen*, *belangen* bij dingen verbonden zijn. Aan die dingen voelen we weliswaar *geen* behoefte, maar van de beschikbaarheid ervan hangt de mogelijkheid af of onze aangevoelde behoeften min of meer verregaande te bevredigen zijn. Zo kan iemand een behoefte voelen om vruchten te eten. Daarvoor is ‘het’ nodig dat fruitbomen gedijen, dat er een geschikte grond is en dat het weer goed is. Aan deze zaken *voelt* men *geen* behoefte, maar men kan *begrijpen* dat ze vereist zijn *in het belang* van de bevrediging van onze behoeften. In de eerste plaats richt zich echter ons met onze materiële be-

hoeften verbonden belang op dingen die – grotendeels zonder enig menselijk toedoen – in de *natuur* ‘voorhanden’ zijn: bodem en bodemschatten, water en allerlei gewassen en dieren. Maar slechts enkele van die van nature voorhanden dingen kunnen onmiddellijk de bevrediging van de menselijke behoeften dienen (zoals bijvoorbeeld zuivere bronnen of in het wild groeiende vruchten). Bijna allemaal behoeven ze de ontsluiting, de aanvoer, het voor verder gebruik geschikt maken en klaarmaken (ze zijn slechts grondstof, zoals bijvoorbeeld kolen en hout of ander bouw materiaal, maar ook bijvoorbeeld jachtwild), om nog te zwijgen van de vele dingen die zonder menselijk toedoen in de natuur *niet* of toch niet in voldoende hoeveelheid of kwaliteit voorhanden zijn (zoals vooral graan en groenten, slachtvee, en zelfs kleine bossen). Voor al die dingen zijn er vele menselijke kunsten nodig. In de beschikbaarheid daarvan zijn we in het belang van de bevrediging van onze behoeften niet minder geïnteresseerd dan in het voorhanden-zijn van de natuur. Daarmee breidt zich tegelijk het gebied van onze met onze behoeften verbonden belangen verder uit dan de ‘van nature’ voorhanden dingen, met name tot *die* dingen die vereist zijn voor de aanwending van die kunsten, namelijk tot *werktuigen*, en tot de kunst om dergelijke werktuigen te vervaardigen. Meer nog, aangezien het tenslotte toch altijd alleen de natuur is waaruit de mensen de middelen moeten trachten te halen voor de bevrediging van hun materiële behoeften, met inbegrip van de werktuigen waarvan zich hun technieken voor de behoeftebevrediging moeten bedienen, stelt elke techniek verder nog een soort natuurwetenschap voorop, en deze op haar beurt een natuurfilosofie. Immers, aangezien elk weten moet worden bewezen, berust het op vooropstellingen, en het is de taak van een filosofie om laatste of eerste vooropstellingen verder te funderen. Dus breiden zich onze met de bevrediging van onze materiële behoeften onafscheidelijk verbonden belangen ook uit tot wetenschap en filosofie. Zo is het dus voor de mens niet eenvoudig zorg te dragen voor de bevrediging van zijn materiële behoeften om ook maar een tijdlang te kunnen overleven.

Heel zeker bevredigen filosofie en wetenschap, maar ook al die kunsten of technieken, *niet* zelf onze lichamelijk aangevoelde materiële behoeften: ook deze kunsten of technieken vervaardigen enkel de *middelen* – in de breedste zin van het woord *levensmiddelen* –, die pas op hun beurt onze behoeften kunnen bevredigen: voedingsmiddelen, geneesmiddelen, kleding, woning, slaapgelegenheid en bewegingsvrijheid. *Om* deze levensmiddelen te kunnen produceren, moeten deze kunsten of technieken, letterlijk aan alles vooraf, de *productiemiddelen* (werktuigen) scheppen, resp. ontsluiten (voorzover men bij deze productiemiddelen ook bijvoorbeeld de in de natuur ‘voorhanden’ bodemschatten moet rekenen). Zo staan zij, hoezeer zij ook in het belang van de bevrediging van onze behoeften *vereist* zijn, tegelijk in een zekere *tegenstelling* tot de bevrediging van onze onmiddellijk aangevoelde behoeften. Dat blijkt het duidelijkste daaruit dat het in ons eigenste belang is ook middelen te scheppen ter bevrediging van in de toekomst terugkerende, maar op dit ogenblik door ons nog helemaal niet aangevoelde behoeften, of ook ter verhindering van hun terugkeer, (door bijvoorbeeld voorraden aan levensmiddelen aan te leggen, zaaigoed te kweken voor de volgende zaaitijd, nieuwe huizen te bouwen nog vóór de oude onbewoonbaar geworden zijn, of ook bijvoorbeeld ziekenhuizen te bouwen terwijl we nog gezond zijn). Bovendien heet en is de *uitoefening* of aanwending van al die kunsten of technieken (bijvoorbeeld akkerbouw en veeteelt, jacht, visvangst, huizenbouw, smeedkunst, mijnarbeid): *arbeid*; en arbeid zelf maakt nog meer hongerig en dorstig, vermoeit, mat af, veroorzaakt soms pijn, stelt aan het weer bloot, schept een nieuwe behoefte aan rust of aan beweging (bijvoorbeeld daar waar de uitoefening van een bepaalde kunst de arbeider aan een bepaalde plaats bindt). Zo is ‘er’ *tenslotte* nood aan en hebben we belang bij nog een andere kunst of wetenschap dan deze technieken die we op een natuurwetenschap funderen. Wij noemen ze *economie* of huishoudkunde: namelijk de kunst of wetenschap om de juiste verhouding te vinden tussen, enerzijds, de drang om onze onmiddellijk aangevoelde behoeften te bevredigen, en, anderzijds, de behartiging van onze ermee verbonden belangen, met name de ontwikkeling en de aan-

wending van de technieken, wetenschap en filosofie, die voor de behoeftebevrediging vereist zijn.

Wel spannen de mensen zich vaak in om, elk voor zich, door eigen arbeid, voor de bevrediging van hun materiële behoeften in te staan. Velen zijn daartoe inderdaad ook in staat – hoewel steeds alleen maar in zekere zin en in zekere mate. Maar vele anderen zijn daartoe niet of nauwelijks in staat, en precies diegenen niet die het meest behoeftig zijn, waarvan dus de overleving het meest gevaar loopt: kinderen en ouderen, zieken en zwakken, zij die door een gebrekkige bevrediging van hun materiële behoeften zelf zwak en ziek geworden zijn. Minstens zij zijn voor de bevrediging van hun materiële behoeften en voor de behartiging van de ermee verbonden belangen haast volledig aangewezen op andere mensen, op gezonde, krachtige en bekwame mensen in de fleur van hun leven. Maar veel van de in het belang van de bevrediging van de materiële behoeften vereiste werken zijn te zwaar, soms te gevaarlijk, dikwijls eenvoudig te ingewikkeld, opdat zelfs de gezondste, krachtigste en bekwaamste mens, voorzover hij alleen op zichzelf is aangewezen, ertegen opgewassen zou zijn. Ook kan één enkele mens moeilijk een meester in al de kunsten of technieken zijn, die voor de vereiste arbeid moeten worden aangewend. Evenmin kan ieder op zichzelf alle werktuigen die voor de meest verschillende werken nodig zijn, zelf vervaardigen. Zelfs daar waar er in dergelijke gevallen hulpmiddelen zijn of waar het voor een enkeling toch niet helemaal onmogelijk is om een werk, waarvoor eigenlijk meerderen nodig zijn, alléén aan te kunnen, zal het bijna altijd zeer in zijn voordeel zijn wanneer hij voor dergelijk werk een beroep doet op de bijstand van anderen. Dit zal in ieder geval economischer zijn, want de materiële (aan het *eigen* lichaam aangevoelde) *behoefte* kunnen weliswaar maar alleen *individueel* bevredigd worden, de ermee verbonden *belangen* zijn voor (op zijn minst) velen toch *dezelfde, gemeenschappelijk*. Eén en dezelfde kunst, zelfs één en hetzelfde werktuig – één en hetzelfde niet enkel in zijn soort, maar binnen zekere grenzen zelfs één uniek werktuig – kan de bevrediging van dezelfde behoeften van velen dienen (bijvoorbeeld *één*

voertuig, waarvan zich vandaag de ene, en morgen een andere bedient, of zowel vandaag als morgen velen tegelijk; *één* straat, *één* brug; *één* molen, die het door vele boeren geoogste graan tot meel voor vele verbruikers maalt), zodat het zinloos zou zijn, mocht iedereen over zijn eigen werktuig willen beschikken.

Dikwijls ontstaat de *schijn* dat een enkeling in staat is volledig zelfstandig in te staan voor de bevrediging van zijn materiële behoeften en zelfs voor de behartiging van de ermee verbonden belangen. Zelfs voor kleinere en grotere *groepen* van mensen is dat haast altijd alleen maar *schijnbaar* het geval. De schijn komt daaruit voort dat, eenmaal men zich de noodzakelijkste *werktuigen* ‘aangeschaft’ heeft en men van anderen de vereiste kunsten of *technieken geleerd* heeft, men niet langer beroep doet op de *materiële* bijstand van anderen – of lijkt te doen. Men vergeet dat men deze werktuigen (ook al is het slechts het eenvoudigste keukengerie) niet zelf uitgevonden of zelfs maar vervaardigd heeft. Nog gemakkelijker vergeet men dat men de aangeleerde kunsten of technieken meestal alleen van anderen ‘overgenomen’ heeft, die ze op hun beurt meestal zelf slechts van anderen geleerd hebben, die ze ook niet zelf uitgevonden hebben. Zelfs diegenen die meesters in die kunsten zijn, ook in de kunst om de nodige werktuigen te vervaardigen, vergeten meestal dat de uitvinding van die kunsten en werktuigen een natuurwetenschap vooropstelde, die de uitvinders ook meestal van anderen, die deze wetenschap beheersten, moesten leren. En ook zij die deze wetenschap volkomen beheersen, plegen, nadat zij haar weer van anderen geleerd hebben, te vergeten dat er, ter fundering van hun natuurwetenschap, een filosofie nodig was die haar vooropstellingen vastlegde of ‘schiep’.

Zo zijn de mensen, om (al is het slechts een tijdlang) te kunnen overleven, niet alleen aangewezen op allerlei ‘technieken’ (in de huidige zin van het woord), maar ook, in de grootste mate en in vele gradaties, op de mogelijkheid om op anderen een beroep te kunnen doen om (mee) op te komen voor de bevrediging van de ei-

gen materiële behoeften en voor de behartiging van de ermee verbonden belangen.

Ook dat is geenszins altijd gemakkelijk: andere mensen *met succes* oproepen, ertoe bewegen of ‘motiveren’ (wat toch niets anders betekent dan ‘bewegen’) om (mee) op te komen voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften, vereist of *is* ook een kunst of ‘techniek’. Deze kunst of techniek noem ik: *politiek*. (Het Griekse woord ‘politikè’ is een bijvoegelijk naamwoord, dat moet worden aangevuld met ‘technè’ of ‘epistèmè’, ‘kunst’ of ‘weten’.) ‘In’ het belang van de bevrediging van onze materiële behoeften hebben wij bij deze kunst of techniek evenveel *belang* – hoewel geen behoefte, die we voelen –, als bij al datgene wat wij anders ‘techniek’ noemen. En zoals deze ‘techniek’ een natuurwetenschap vooropstelt, zo stelt ook de kunst van de politiek een wetenschap voorop, en wel een wetenschap van de mens of sociale wetenschap (wetenschap van de medemens of wetenschap van de maatschappij), met inbegrip van een ‘*politieke* economie’ (met een bredere horizon dan de economie, zoals ze hierboven bepaald werd). En zoals elk weten stelt ook deze wetenschap een filosofie, een fundering van haar vooropstellingen voorop. Alweer geldt ook voor deze kunst, wat eerder over het leren van ‘technische’ kunsten en het vergeten van haar vooropstellingen werd gezegd.

Het is zeker niet de zin van de hier gegeven bepaling van politiek (waarin vooral haar ‘materialisme’, haar betrekking op de materiële behoeften van de mensen zal opvallen, waarover nog zal moeten worden gesproken) een ‘juiste definitie’ van politiek te leveren – ‘juist’ in overeenstemming waarmee? Met een ‘politieke realiteit’, die politiek genoemd wordt op grond van een ingeburgerd taalgebruik, of dus louter in overeenstemming met een dergelijk taalgebruik? Indien al in een overeenstemming, dan nogmaals alleen met een vandaag zich opdringend *belang*; al wat volgt, is bedoeld om dit belang te begrijpen en onder woorden te brengen.



Voorbeelden voor het dikwijls niet gemakkelijke, vaak onhandige en niet altijd succesvolle bedrijven van de kunst die hier politiek genoemd werd, worden gegeven door heren die zich door dienaars laten bedienen, maar ook door heren die in een ruimere zin anderen, boeren of arbeiders, voor zich laten werken. Andere voorbeelden zijn arbeiders die looneisen stellen, ongeschoolden die willen leren en opgeleid worden, maar ook coöperatieve verenigingen, waarvan de leden elkaar wederzijds bijstand verlenen (waartoe in hun oorspronkelijke zin ook ziekenkassen en verzekeringsinstellingen behoren), zieken die zich door artsen laten behandelen en door verplegend personeel laten verzorgen. Kinderen die nog niet in staat zijn voor de bevrediging van hun eigen behoeften op te komen, behoeven gelukkig meestal geen grote kunst om daarvoor op hun ouders te kunnen rekenen. Ze hoeven maar te wenen en hun moeder staat er al. Oude mensen die opnieuw in een gelijkaardige situatie verkeren als kinderen, hebben het meestal veel moeilijker om zich van de zorg van de jongeren te verzekeren. Dit alles lukt vaak genoeg, maar vaak genoeg mislukt het ook.

## § 2. De middelen van de politiek

Er zijn maar drie middelen en wegen om van anderen gedaan te krijgen of ze ertoe te bewegen (of, wat hetzelfde zegt, te 'motiveren') om op te komen of mee op te komen voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften of voor de behartiging van de ermee verbonden belangen: *geweld* of dreiging met geweld, het *recht* als verdragsrecht, of, bij degenen die men tot dit mee-opkomen wil bewegen, een instelling die hen tot een *moreel gedrag* kan brengen. Dit zijn dan ook de *middelen van de politiek*, indien ze is zoals hier bepaald: de kunst om anderen ertoe te bewegen om (mee) op te komen voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften en voor de behartiging van de ermee verbonden belangen. Ook wanneer men een ander dan het hier voorgestelde begrip van politiek heeft, worden nauwelijks andere middelen van de politiek aangevoerd dan geweld, recht en moraal. Dat is een eerste aanwijzing voor het feit dat het hier voorgestelde begrip van politiek werkelijk toch niet al te ver afstaat van een anders gebruikelijk begrip van politiek.

In de drie gevallen is de kunst van de politiek *uitsluitend* werkzaam door een vermogen om te 'motiveren', dat wil zeggen om te overreden of op een andere wijze te overtuigen, zelfs daar waar er geweld aan het werk is, want niet het *gebruik* van geweld is in de hier bepaalde zin *politiek* werkzaam, maar alleen de *dreiging* met geweld. In *politiek* opzicht dient het gebruik van geweld alleen om te bewijzen dat de dreiging ernstig gemeend is, want van wie verslagen of uitgehongerd is, valt toch verder niets te verwachten. In de geschiedenis treedt wel al te dikwijls het fenomeen op van een gewelddadige verovering van landerijen en van de uitroeiing of tenminste de verdrijving van hun voormalige bezitters, en wordt een dergelijke gebeurtenis tot de 'politieke' geschiedenis gerekend.

Toch kan een dergelijk gebruik van geweld eigenlijk al niet meer als een middel van de *politiek* gelden, aangezien zijn enig doel al-

leen maar de *technische* exploitatie van het veroverde grondgebied en zijn bodemschatten kan zijn. Een enkel met dat doel gevoerde oorlog bijvoorbeeld is helemaal niet meer de ‘voortzetting van de politiek met andere middelen’ (Clausewitz), maar hoogstens juist een middel om nieuwe woon- en arbeidsgebieden voor de veroveraars te ontsluiten, zoals er nog andere (technische) middelen zijn. Maar met deze opmerking mag een dergelijk fenomeen van gewelduitoefening, aan de hand van een voorgegeven definitie van politiek, helemaal niet als ‘politiek’ onbeduidend worden afgedaan. Als *uitdaging* van de politiek is het integendeel maar al te veelbetekenend, zoals dit in het slothoofdstuk van dit essay ter sprake zal moeten komen.

Het is gebruikelijk te beweren dat het in de politiek vooral of zelfs alleen om ‘macht’ gaat. Deze bewering is, al naargelang wat men onder ‘macht’ verstaat, ofwel tautologisch ofwel aantoonbaar verkeerd ofwel daarenboven dubbelzinnig, een misleidende halve waarheid. *Macht* is eigenlijk niets meer of niets minder dan het vermogen om iets tot stand te brengen – of iets te verhinderen of teniet te doen, wat overigens zelf twee zeer onderscheiden soorten macht zijn. Het is altijd gemakkelijker iets te verhinderen of iets teniet te doen dan iets tot stand te brengen – zelfs afgezien van de vraag of het iets al of niet wenselijks betreft. In een engere zin is dan macht het vermogen om *mensen* ertoe te bewegen of, zoals men zegt, te motiveren om iets te doen of om iets na te laten. Indien men dit onder macht verstaat, dan is politiek inderdaad, als een kunst om mensen te motiveren en vooral hen ertoe te brengen iets te *doen*, helemaal niets anders dan de kunst macht te verwerven en uit te oefenen om van mensen iets gedaan te krijgen. Het is overigens niet in te zien wat daaraan verwerpelijk zou zijn (het zij datgene waartoe men de mensen wil bewegen), tenzij men het al als verwerpelijk beschouwt om andere mensen ertoe te willen bewegen voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften op te komen of mee op te komen; maar er werd ondertussen al op gewezen dat toch alle mensen min of meer op de materiële bijstand van anderen aangewezen zijn. – Wanneer men echter onder macht ei-

genlijk niets anders verstaat dan het vermogen en de bereidheid geweld te gebruiken of ermee te dreigen, dan is de uitspraak dat het in de politiek vooral of zelfs enkel om macht gaat, gewoon niet waar, alleen al omdat een macht die berust op het vermogen tot het gebruik van en de dreiging met geweld, op zijn beurt eerst moet worden verworven, en daarvoor is eerder een andersoortig vermogen om van mensen iets gedaan te krijgen, nodig. Daarop zullen we later nog moeten ingaan. – Soms bedoelt men met macht werkelijk niets anders dan het vermogen en de bereidheid tot het plegen van geweld, maar tegelijk bedient men zich van het aangeduide, veel bredere begrip van macht als een vermogen om van andere mensen iets gedaan te krijgen, en verwisselt men willekeurig beide begrippen om de indruk te wekken dat de stelling opgaat dat politiek nauwelijks iets anders is dan gewelddadigheid. Maar zij is onwaar, hoewel politiek in de aangeduide zin heel zeker een machtsvraag is.

Niettemin is onder de drie vermelde middelen van de politiek het middel van het gebruik van of de dreiging met geweld ongetwijfeld het meest in het oog springende, zij het onmiddellijk onder de vorm van een schilderij van een veldslag, of omdat het vermogen en de bereidheid om geweld te gebruiken of ermee te dreigen, voortdurend groots ten tonele moeten worden gevoerd, bijvoorbeeld onder de vorm van een militaire parade met alle bijpassende luidruchtige tamtam van marsmuziek, van de kletterende gelijke pas van marcheerders, van paardengetrappel of van dreunende motoren van oorlogsmachines. Ook onze politieke geschiedschrijving heeft zich maar al te zeer laten imponeren door allerlei oorlogsgebeuren of door gewelddadige revoluties, en zij vermeldde het sluiten van verdragen, zoals vredesverdragen, of het aannemen van grondwetten, haast uitsluitend terloops en liet de ‘psychologische’ dimensie, zoals de motivatie van zij die handelen en zij die ondergaan, al te lang buiten beschouwing. Nu heeft geweld als middel van de politiek heel zeker zijn grote sterkte. Zijn sterkte ligt daarin dat mensen inderdaad, gemotiveerd door hun doodsangst of door hun overlevingsdrang, bereid zijn tot bijna elke dienstbaarheid en

zelfs tot slavenarbeid. Toch heeft geweld als middel van de politiek ook zijn grote zwakten, waarvan er twee al terloops vermeld werden. Ten eerste deugt het gebruik van geweld om mensen tot iets te bewegen, maar zeer weinig, aangezien dode, kreupele of uitgehongerde mensen zelf tot niets meer in staat zijn. Het werkzame middel van het geweld is dus enkel dat van de dreiging met geweld. Maar om dit middel te doen werken, is het ‘gestelde voorbeeld’ van het gebruikte geweld altijd opnieuw nodig, wat de ‘terreur’ overeind houdt, zoals dat voldoende bewezen wordt door de onwerkzaamheid van grote geweldapparaten in staten die zich van deze apparaten feitelijk nog nauwelijks of slechts zo onopvallend mogelijk bedienen. Om geloofwaardig met geweld te kunnen dreigen, is de politicus die geweld gebruikt, dus bestendig gedwongen op zichzelf volkomen nutteloze gewelddaden te begaan, en zo is hij voortdurend in tegenspraak met zichzelf en met zijn eigenste bedoelingen. – Ten tweede rekent de geweldenaar, hij die met geweld dreigt, enkel en alleen op dit ene motief van de mens: op zijn doodsangst of zijn overlevingsdrang. Zonder een dergelijke motivatie bij de mensen die door geweld worden bedreigd, kan de geweldenaar hen tot niets dwingen, ook niet tot arbeid. Weliswaar zijn doodsangst en overlevingsdrang een sterk motief, maar helemaal niet het enige dat in staat is mensen tot iets te bewegen. Ja, hoe meer men mensen met geweld in het nauw drijft, des te meer kan hun doodsangst omslaan in doodsverachting, omdat het leven voor hen ondraaglijk geworden is. De doodsverachting beweegt hen tot opstanden, die alleen nog door het werkelijke gebruik van extreem geweld – dat toch zo nutteloos is – neergeslagen kunnen worden. De loutere dreiging met geweld wordt dan volkomen inefficiënt, ja ze versterkt alleen maar de opstandige doodsverachting. De geschiedenis getuigt voldoende dat mensen die geloofden in de efficiëntie van de dreiging met en het gebruik van geweld als het meest werkzame middel van de politiek – of ze nu opkwamen voor of tegen de aanwending van dit middel –, zich steeds opnieuw vergist hebben in hun veronderstelling dat de doodsangst en de overlevingsdrang de enige motieven van het menselijke gedrag (het ‘zelfbehoud’ en zijn instinct) zijn. – Ten derde eist het verwerven van

de geëigende middelen om met geweld te dreigen of geweld te gebruiken, eerst andere middelen van de politiek. Het gebruik van of dreiging met geweld door enkelen kan nooit veel bewerken, tenzij in zeer beperkte kring (bijvoorbeeld in gesloten families) of voor een heel korte tijd (bijvoorbeeld bij een gewapende – geslaagde of mislukte – roofoverval, waarna de rovers zich dan ook zo snel mogelijk uit de voeten trachten te maken). Wie in grotere menselijke verbanden en voor een lange tijd geweld wil gebruiken of met geweld wil dreigen, heeft niet slechts wapens nodig, maar vooral een evenredig aantal kameraden, die gewelddadige benden vormen die hem ten dienste staan. Dergelijke gewelddadige benden kunnen niet op hun beurt alleen maar met geweld van een enkeling of van enkelen gevormd, samengehouden en dienstwillig gehouden worden. Daarvoor zijn andere politieke middelen nodig: een dergelijke bende ('SS') moet aangeworven, samengehouden en dienstwillig gehouden worden door het gebruik van rechtsmiddelen, die – zoals verder uitgelegd zal worden – bestaan in het verlenen of het toezeggen van materiële tegenprestaties voor hun diensten, of door het aanspreken van heel andere dan materiële motivaties bij de huurlingen. Dit laatste geldt ook daar al, waar de aangeboden materiële tegenprestaties het louter levensnoodzakelijke moeten overstijgen, en men dus niet alleen op het 'zelfbehoudsinstinct' van de mensen kan rekenen. (Men noemt het weliswaar egoïsme of verrijkingdrift; maar slechts weinigen van Hitlers SS-lieden konden zich aanzienlijk verrijken, terwijl toch velen niet weinig doodsverachting aan de dag legden.)

Geweld als middel van de politiek heeft zelden veel kunnen werkstelligen, zelfs niet in gevallen van een verworven en duidelijk zichtbare superioriteit van de gewelddadige macht, indien niet tegelijk in het geheim, of eerder verborgen voor bekrompen of angstige waarnemers, volstrekt andere motivaties werkzaam waren. Men kan zich afvragen waarom het valse geloof in de superieure macht van het geweld in de politiek zo hardnekkig blijft bestaan, – zelfs meer bij mensen die klagen over deze vermeende rol van het geweld in de politiek, dan bij mensen die heimelijk of zelfs open

en bloot het geweld als middel van de politiek verheerlijken. Nu, enkel onder dwang te handelen of gehandeld te hebben, is een geliefde verontschuldiging: liever klaagt men de gewelddadigheid van anderen aan dan het eigen onvermogen, de eigen onmacht, ook al is die niet enkel afgedwongen. Deze aanklacht getuigt echter ook van een slecht geweten van de klagers, van een besef van de behoefte aan een verontschuldiging, dus wellicht van een besef dat een ander menselijk verlangen dan de doodsangst of de loutere behoefte om te overleven onvervuld blijft.

Een tweede middel van de politiek is ongetwijfeld het recht. Wat men 'het recht' noemt, is in zijn kern – of wellicht zelfs in zijn volle breedte – niets anders dan het recht of de rechtmatige aanspraak van iemand die voor de bevrediging van de materiële behoeften van een ander of van anderen zorgt, op een 'gerechtvaardigde' tegenprestatie (dikwijls genoeg 'schriftelijk vastgelegd' onder de vorm van geldstukken of geldbriefjes). Als verdragsrecht waarborgt het recht een dergelijke wederkerigheid van de aanspraak. In zoverre is het recht op zijn beurt zelfs niets anders dan een middel van de politiek. Dat geldt voor alle wetgeving. Het recht is als middel van de politiek werkzaam waar mensen andere mensen ertoe motiveren voor de bevrediging van hun materiële behoeften op te komen door het aanbieden van een overeenkomstige tegenprestatie ter bevrediging van de materiële behoeften van die anderen, – of het aanbod nu een voorafgaande prestatie betreft, die tot een tegenprestatie zou moeten verplichten, of een belofte tot een tegenprestatie, die anderen tot een voorafgaande prestatie zou moeten motiveren, of ten slotte een aanbod van een onmiddellijke samenwerking van de enen met de anderen in het belang van de gelijktijdige bevrediging van de materiële behoeften van alle betrokkenen. Hoever zich de politieke werkzaamheid van dergelijke rechtsmiddelen uitstrekt, blijkt onder meer uit het feit dat zelfs een geweldpolitiek het nauwelijks kan stellen, of zelfs maar gevestigd kan worden, zonder enig rechtsmiddel. Want zoals al opgemerkt werd, kan een geweldapparaat moeilijk op zijn beurt alleen met geweldmiddelen opgebouwd worden: zelfs een bende van gewelddadige bandieten

kan slechts in dienst genomen en samengehouden worden door een overeenkomst die hen materiële tegenprestaties waarborgt, zolang ze beschikbaar blijven voor gewelddaden. Dat is een vorm van recht, zelfs wanneer men in het gegeven geval een dergelijke contractuele verbintenis gezien de aard van het doel als in strijd met het recht, ja als misdadig zou willen beschouwen. Deze tegenstrijdigheid getuigt slechts van één van de zwakheden waar ook het recht als middel van de politiek aan lijdt. Daarover moet weldra meer gezegd worden.

De werkzaamheid en de sterkte van het recht als middel van de politiek berust op twee pijlers. Ook het recht is werkzaam door het motief te moeten zorgen voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften, dus door de overlevingsdrang bij diegenen die zich ter wille van die zorg tot voorafgaande prestaties of minstens tot tegenprestaties laten motiveren. In zoverre lijkt het enigszins op de dreiging met geweld. Toch is het recht ook een goed middel van de politiek, voorzover de rechtsverhouding of de contractuele verbintenis beantwoordt aan de natuurlijke toestand dat de mensen voor de bevrediging van hun materiële behoeften van elkaar wederzijds afhankelijk zijn, zoals al werd aangetoond.

Toch gaat het niet op om het recht als enig (toelaatbaar) en – wanneer het goed ontwikkeld is – voldoende middel van de politiek voor te stellen, al was het alleen maar om het geweld als middel van de politiek te verbannen. Tot die voorstelling heeft zich de politieke filosofie (als een zoeken naar de beste staatsvorm) van oudsher steeds opnieuw laten verleiden (met het begrip van het ‘contract social’). Want het recht als middel van de politiek vertoont ook grote zwakheden, die het teruggrijpen naar andere middelen – alweer geweld of moraliteit – zo goed als onvermijdelijk maken. Want, ten eerste, is de gelijkwaardigheid of ongelijkwaardigheid van prestatie en tegenprestatie nergens eenvoudig af te wegen (de ‘ruilwaarde’). Ten tweede neemt deze moeilijkheid nog toe in het onvermijdelijk veel voorkomende geval waarin er een afstand in de tijd bestaat tussen een voorafgaande prestatie en de tegenprestatie.



Wie een voorafgaande prestatie levert, zal er altijd enigszins ongerust over zijn wanneer de tegenprestatie, ja óf de tegenprestatie wel geleverd zal worden. Ten derde is de gelijkheid van de prestaties zelfs in het geval van de onmiddellijke samenwerking van de uitvoerders van een overeenkomst, nooit gewaarborgd, aangezien het leveren van een gelijke prestatie voor de ene veel moeilijker kan vallen dan voor de andere (zij het uit gebrek aan lichaamskracht, aan verstand of aan vorming of oefening). Men zegge nu niet dat dit alles toch vanzelf blijkt uit 'vraag en aanbod' van de overeenkomstige prestaties. Want, ten vierde, en dat is het ergste, ontstaat de grootste ongelijkheid net doordat telkens opnieuw de enen zich uit een onmiddellijke overlevingsnood gedwongen zien tot een aanbod van de grootste prestaties, en in het bijzonder van voorafgaande prestaties in ruil voor karige en late of zelfs zonder meer onzekere tegenprestaties, terwijl anderen wellicht wel geïnteresseerd, maar vanwege hun levensomstandigheden nauwelijks gedwongen zijn om überhaupt op een overeenkomst in te gaan, zelfs al betreft het er één die voor hen hoogst voordelig is. Natuurlijk zijn er nog niveaus van relatieve of tijdelijke behoefte of niet-behoefte. In het zopas aangevoerde geval komt het echter eigenlijk alleen nog onder de druk van geweld tot een ongelijk verdrag. Of men recht gedaan wordt, hangt in elk van de aangevoerde gevallen wel nog van iets anders af dan alleen maar van de rechtsverhouding: van het vertrouwen dat men kan of moet stellen in de moraliteit, de eerlijkheid, de rechtschapenheid van anderen, of opnieuw van een dreiging met geweld, bijvoorbeeld van de zijde van een staatsmacht (wanneer men niet bereid of in staat is 'het recht in eigen handen' te nemen), tegen lieden die aangegane verplichtingen niet nakomen of die, door een noodtoestand uit te buiten, de anderen bij voorbaat dwingen tot het sluiten van ongelijke verdragen. Zoals de geschiedenis leert, is daarbij de inrichting van een staatsmacht op haar beurt absoluut niet vrij van het gevaar af te glijden naar de vorming van een bende van gewapende lieden, die zich geheel overgeven aan het gebruik van en de dreiging met geweld als middel van de politiek. Maar net zomin als het geweld is dus het recht als middel van de politiek bruikbaar zonder (tenmin-

ste: ook en tegelijk) nog naar andere middelen terug te grijpen: het recht moet teruggrijpen naar de dreiging met geweld (dus ook naar het gebruik van geweld), het geweld naar rechtsmiddelen, en beide wellicht ook nog naar een derde middel, dat tot nu toe – voorlopig – aangeduid werd als het vertrouwen op een ‘morele’ instelling en houding van anderen.

Men zal moeten toegeven dat dit laatste middel het sterkste middel van de politiek zou zijn, mocht men erop kunnen rekenen dat andere mensen zonder elke gewelddadige dwang, zelfs zonder op een tegenprestatie aanspraak te maken, ertoe bereid gevonden werden voor zijn eigen materiële behoeften en hun bevrediging op te komen. Daarop te rekenen wordt uiteraard algemeen als ‘naïef’ beschouwd. Het zou betekenen dat men bij de mensen een ‘altruïsme’ vooropstelt dat men doorgaans met moraliteit vereenzelvigd en dat men als een grote zeldzaamheid beschouwt. ‘Alle mensen zijn egoïsten’, zeggen – zij allemaal, hoewel zij ook haast allemaal dit egoïsme tegelijk in alle naïviteit vervloeken en de meesten zichzelf niet als egoïst beschouwd willen zien.

Nu, een moreel gedrag, dat in de bereidheid zou bestaan zonder dwang en zonder aanspraak op een tegenprestatie op te komen voor de bevrediging van de materiële behoeften van anderen, mag al zeldzaam zijn, het moet bij de beschrijving van een dergelijk gedrag toch opvallen dat het op de meest precieze wijze beantwoordt aan de hier gegeven bepaling van de politiek als de kunst anderen te bewegen tot het opkomen voor de bevrediging van zijn eigen materiële behoeften. Dit zou dan kunnen betekenen dat de kunst van de politiek zelf in niets anders zou bestaan dan anderen – tot een moreel gedrag te bewegen. De zeldzaamheid van het morele gedrag zou dan slechts een teken zijn van de moeilijkheid van de kunst van de politiek, van hoe zelden het gelukt is deze kunst met succes uit te oefenen en niet steeds opnieuw terug te vallen op gebruik van en dreiging met geweld, of op een rechtsgeding. Maar ondertussen hebben we gezien dat ook deze middelen op hun beurt op moraliteit moeten rekenen.

Voorlopig is de vraag nog een andere. Moreel gedrag betekent klaarblijkelijk een onthouding of tenminste een opzij zetten van de eigen materiële behoeften ten voordele van de bevrediging van de materiële behoeften van anderen. Gesteld nu dat moreel gedrag weliswaar zeldzaam is, maar dat men een dergelijk gedrag toch af en toe tegenkomt: bestaat er dan nog een andere menselijke behoefte of verlangen dan de materiële behoeften, die de mensen moeten bevredigen om alleen maar – een tijdlang – te overleven? Al bij de beschouwing over het geweld als middel van de politiek is onze aandacht erop gevestigd dat de doodsangst van mensen die door geweld beheerst worden, kan omslaan in doodsverachting van opstandigen voor wie het leven (het loutere overleven) zelf ondraaglijk is geworden. En ook bij de beschouwing over het recht als middel van de politiek is onze aandacht gevestigd op mensen die in geen levensnood verkeren en toch in staat zijn er een materieel voordeel uit te halen, zonder dat dit strikt genomen nog aan hun materiële behoeften beantwoordde (met name aan die behoeften die zij moeten bevredigen om zelfs maar te overleven). Bestaan er dus ook – immateriële behoeften van de mensen?

Op de eerste bladzijde van het hoofdwerk van de materialist Marx staan de volgende merkwaardige zinnen: “Die Ware ist zunächst ein äußerer Gegenstand, ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt. Die Natur dieser Bedürfnisse, ob sie z.B. dem Magen oder der Phantasie entspringen, ändert nichts an der Sache” [“De waar is om te beginnen een uiterlijk voorwerp, een ding, dat door zijn eigenschappen menselijke behoeften van een of andere soort bevredigt. De natuur van die behoeften, of ze bijvoorbeeld aan de maag of aan de fantasie ontspringen, verandert niets aan de zaak”] Marx’ voetnoot hierbij luidt: “Verlangen schließt Bedürfnis ein; es ist der Appetit des Geistes, und so natürlich wie Hunger für den Körper ... die meisten (Dinge) haben ihren Wert daher, daß sie die Bedürfnisse des Geistes befriedigen’ (Nicholas Barbon, *A Discours on coining the new money lighter ...*, 1696)” [“Verlangen sluit behoefte in; het is de

appetijt van de geest, en even natuurlijk als honger voor het lichaam ... de meeste (dingen) ontlene daaraan hun waarde dat zij de behoeften van de geest bevredigen”] (Karl Marx, *Das Kapital*, I, MEW, 23, 49).

Marx zegt het gewoon – en komt er geen ogenblik op terug. Hier daarentegen moeten we er nader op ingaan.

### § 3. Politiek en moraal

De mensen voelen niet enkel materiële behoeften, die zij moeten bevredigen om ook maar – een tijdlang – te overleven, en ze voelen niet enkel dit verlangen zelf om te overleven. Ze verlangen naar een leven dat waard is geleefd te worden, ze verlangen naar een zinvol leven. Ze verlangen ernaar om niet alleen maar een hondenleven te leiden. Ze voelen deze tweede behoefte haast in elke situatie. Ze vragen naar de zin van hun leven wanneer het leven enkel nog maar ervaren wordt in de dagelijkse moeizame strijd om gewoon maar te overleven. Maar ze vragen ook naar de zin van hun leven als de toestand waarin de dagelijkse bevrediging van hun materiële behoeften verzekerd is, hen verveelt. Ze vragen in beide gevallen waarom ze eigenlijk leven, waarom het noodzakelijk of minstens goed is te leven. (Heel zeker stellen zij zich – of anderen – die vraag niet vaak uitdrukkelijk. Meestal wordt de behoefte aan een zinvol leven inderdaad maar dof aangevoeld, is ze een met honger vergelijkbaar gevoel, en heeft toch, zoals deze, zijn gevolgen.) Wat is dat, een zinvol leven? Het leven, ook het meest benarde, heeft een zin wanneer het voor om het even wat nodig of toch goed, nuttig is. Dit ‘om het even wat’ kan echter alleen een ‘om het even welke’ ander zijn: een andere mens of andere mensen, een god of goden, wellicht een ander levend wezen of andere levende wezens, want de levenloze natuur heeft ons leven niet nodig, zoals zij onophoudelijk op talloze, door geen levende wezens bewoonde sterren openlijk laat zien. Eigenlijk is ook enkel dit onze *aangevoelde behoefte* aan anderen, want in het geval van onze materiële behoeften zijn wij er weliswaar in *geïnteresseerd* dat anderen ervoor opkomen, maar onze *behoefte* betreft de dingen die we met de hulp van de anderen trachten te verwerven.

Wanneer echter aan dit verlangen naar een zinvol leven inderdaad slechts daardoor kan worden voldaan, dat iemands leven voor een ander of voor anderen nodig of minstens goed en nuttig is, dan

blijkt onmiddellijk dat dit verlangen, dat men alleen maar kan goedkeuren, een streven is om anderen van zich afhankelijk te maken (of al afhankelijk te weten), en niet zichzelf ten opzichte van de anderen afhankelijk te maken (of afhankelijk te moeten weten). Ja, uitgerekend dit is één van de beste bewijzen voor de werkzaamheid van een dergelijk verlangen bij de mens, dat van een verlangen naar de bevrediging van zijn eigen materiële behoeften volledig verschilt en, zoals snel zal blijken, er tegengesteld aan is: de ervaring namelijk dat mensen veel eerder anderen van zichzelf afhankelijk willen weten, dan zichzelf ten opzichte van anderen, dat zij daarvoor zelfs bereid zijn aanzienlijke offers te brengen. Zij hebben het bijvoorbeeld moeilijk om anderen op te roepen om voor de eigen materiële behoeften op te komen (zoals het politieke gedrag hierboven beschreven werd). Liever nog gebrek lijden en zijn onafhankelijkheid bewaren dan zich van anderen afhankelijk te maken – lijkt de leuze te zijn die het politieke gedrag in de weg staat. Maar is het verlangen anderen van zich afhankelijk, en zichzelf van anderen onafhankelijk te weten, niet een ‘wil tot macht’? En kan men een dergelijke ‘wil tot macht’ goedkeuren?

Het vervulde verlangen om zelf voor anderen nodig, noodzakelijk of minstens nuttig te zijn (want nuttigheid betekent hier enkel een afgezwakte noodzakelijkheid), dus anderen van zichzelf afhankelijk te weten zonder zelf van hen afhankelijk te zijn, betekent inderdaad macht, macht over de anderen, de macht om van de anderen iets gedaan te krijgen. Dit is wel een macht die grenst aan die van het geweld, aangezien een ander, die totaal van iemand afhankelijk zou zijn, in dit geval zelfs met de dood bedreigd zou worden, mocht deze zijn bijstand aan hem onttrekken. Dit is evenwel een andere soort macht dan de macht die erin bestaat van anderen iets gedaan te krijgen (om hen te bewegen voor zijn eigen materiële behoeften op te komen) en waarvan de mogelijke middelen hierboven besproken werden – allicht slechts met uitzondering, zoals het er nu naar uitziet, van het middel van het geweld. Want de macht van een onafhankelijke over afhankelijken is weliswaar ook een middel om de laatsten tot een bepaald gedrag te bewegen, maar zelf berust

het eerder op een macht iets te verhinderen of teniet te doen (in dit geval de mogelijkheid van de anderen om te leven) dan werkelijk op de macht om iets tot stand te brengen. (Want een onafhankelijke kan diegenen die van hem afhankelijk zijn, er wel toe dwingen om bijvoorbeeld voor hem te werken, maar hij kan hen er toch met geen geweld toe dwingen werkelijk daartoe bereid of ook slechts in staat te zijn, voor zijn eigen materiële behoeften op te komen.) Hier vertoont zich het eigenlijke wezen – en ook de oorsprong – van het geweld als middel van de politiek en tegelijk de zwakte van een dergelijk middel: geweld is slechts de negatieve, verhinderende macht van iemand, zonder wie anderen niet kunnen bestaan, terwijl de politiek net het vermogen van iemand betreft om diegenen, waarzonder hijzelf moeilijk kan bestaan, ertoe te bewegen voor hem op te komen.

Het verlangen om anderen van zich afhankelijk, maar zich van hen onafhankelijk te weten, zou men misschien als een ‘wil tot macht’ kunnen afwijzen, en niet mooi, maar eerder ‘egoïstisch’ vinden; zoals men natuurlijk eerder al een kunst om anderen te bewegen om op te komen voor de eigen materiële behoeften (zoals politiek hier bepaald werd) óók als ‘egoïstisch’ had kunnen beschouwen. Beide ‘egoïstisch’?

Beide zijn in ieder geval niet hetzelfde. Het ene ‘egoïsme’ is zeker bekommerd om de bevrediging van de *eigen* materiële behoeften door de bijstand van anderen. Het andere ‘egoïsme’ verlangt echter, wanneer het op zichzelf staat, op de eerste plaats naar de afhankelijkheid van *anderen* ten opzichte van zichzelf voor de bevrediging van *hun* materiële levensbehoeften, en vermijdt het eerder, zich op zijn beurt van de anderen afhankelijk te maken (ook al kan de zo verworven macht, in het geval hij verworven is, gebruikt worden om de anderen er nu toe te dwingen voor de eigen materiële behoeften op te komen – en zich zo toch weer van de anderen afhankelijk te maken). Men kan een woord als ‘egoïsme’ natuurlijk zó ongehoord breed interpreteren, dat al het menselijk gedrag ‘egoïstisch’ genoemd kan worden. (Ook de christelijke naastenlief-

de wordt toch aanbevolen ter redding van het eigen zielenheil.) Maar is het niet interessanter hier te onderscheiden wat onderscheiden wil worden? Is het verlangen naar een zinvol leven, ook wanneer het erop neerkomt dat men zich voor anderen onontbeerlijk, dus hen van zichzelf afhankelijk maakt, niet eerder 'altruïstisch' te noemen, voorzover dit toch niet slechts secundair (zoals wanneer op de anderen alleen een beroep gedaan wordt ter wille van het eigen overleven), maar primair op de anderen en hun gedrag gericht is? En een dergelijk verlangen kan, zoals weldra aangetoond zal worden, werkelijk precies dáár de oorzaak van een 'altruïstisch' gedrag (nu in de meest alledaagse zin van het woord genomen) worden, waar het zijn eigenste belang (zijn 'eigenbelang'!) begrijpt.

Zoals de materiële behoeften van de mensen aan hun sterfelijkheid ontspringen, zo zou men kunnen zeggen dat hun 'immateriële behoeften', namelijk hun verlangen naar een zinvol leven, aan hun geboren-zijn ontspringen. Want aangezien we verwekt en geboren worden zonder dat we dat weten en willen, weten we niet waarom we leven, is ons bestaan zonder noodzakelijkheid, terwijl voor ons leven – ons louter overleven – zo veel noodzakelijk is waarvoor we ons voortdurend moeten inspannen, en we nog jaren ná onze geboorte zelfs niet in staat zijn om ons voor dat noodzakelijke tenminste in te spannen.

Zo bestaat dan ook de eerste verschijningsvorm van het verlangen naar een zinvol leven in het verlangen van het kind naar een gevoel dat zijn bestaan voor anderen onontbeerlijk is, toch minstens voor zijn ouders, die het – waarom? – in het leven geroepen hebben, of voor om het even welke anderen die in hun plaats treden. Zeker, bij het kleine kind lijkt – en is – dit verlangen nog onlosmakelijk verbonden met zijn materiële behoeften, met zijn loutere overlevingsdrang: het kleine kind is nog volkomen onmachtig om deze zelf te bevredigen, het is er volledig op aangewezen dat anderen, in de eerste plaats de ouders, zijn eigen bestaan en overleven als zonder meer noodzakelijk beschouwen, ja voelen, en zich (minstens) ver-



plicht voelen volledig voor de materiële behoeften van het kind op te komen. Ja, men zou de verhouding nog zo kunnen bekijken dat het kind zich op zijn beurt tegenover zijn omgeving geheel naïef ('natief', geboren-zijnde) politiek gedraagt, en er alleen een beroep op doet ter bevrediging van zijn eigen materiële behoeften (weliswaar zonder de politieke kunst), en daarbij geheel en al rekent op een verlangen van anderen op hun beurt voor zijn leven noodzakelijk te zijn. Het blijkt echter heel snel dat een dergelijke beschrijving wel niet verkeerd, maar naast de kwestie is. De kinderen worden groter, zij groeien en beginnen het vermogen te ontwikkelen om zelf voor de bevrediging van enkele van hun eigen materiële behoeften te zorgen. Toch dikwijls zien ze zelfs daar, waar ze zelf voor de bevrediging van hun materiële behoeften zouden kunnen instaan, liever van die bevrediging af dan van het bewijs van de liefde van anderen (nog steeds meestal van hun ouders), die zonder hen niet kunnen bestaan. Dit bewijs van liefde wordt juist door hun verzorgen geleverd. (Liever lijden ze honger dan voor zichzelf een boterham te smeren, en wachten ze op de moeder die hen te eten geeft.) Men weet hoe vaak kinderen ook om een geschenk bedelen, om een dingetje dat op zichzelf hen helemaal niet als zodanig interesseert, maar slechts als bewijs van de hen nog steeds geschonken onvoorwaardelijke liefde. Ondanks alle opvoeding die dit tracht tegen te werken, vernieuwt een dergelijk gedrag, dat men 'narcisme' genoemd heeft (het verlangen onvoorwaardelijk bemind te worden), zich nog eens versterkt in de puberteit, waarin jongens en meisjes ernaar verlangen enkel ter wille van hun eigen bestaan – zij het gewoon als een jongen of een meisje – door een meisje of een jongen bemind te worden. Zij verwisselen dit verlangen om bemind te worden zelfs eenvoudigweg met (hun eigen) liefde, ze geloven 'te beminnen', terwijl zij enkel verlangen bemind te worden. Dit verlangen om 'enkel ter wille van zichzelf' bemind te worden, zwelt zelfs aan tot het verlangen naar de bekentenis van de andere 'niet zonder de ene te kunnen leven'. Dikwijls genoeg blijft een dergelijk verlangen, een dergelijk narcisme, zelfs tot op hogere leeftijd bepalend. Hoe zou het zich dan niet al bij het kleine kind laten gelden, waarbij het nog zo begrijpelijk en gerechtvaardigd is?

Toch moet, zoals aangeduid, een welmenende opvoeding dit tegengaan. Weliswaar moet ze niet het onoverwinnelijke verlangen tegengaan om voor anderen onontbeerlijk, nodig of toch nuttig te zijn, maar het verlangen en de illusie dit verlangen te kunnen bevredigen zónder enige eigen verdienste (*mérite*), zónder enig vermogen (deugd, *vertu*, *virtù*) om een dergelijke verdienste te verwerven, zónder ertoe bereid en in staat te zijn haar te verwerven, en deze bekwaamheid ook in daden om te zetten, en zich wérkelijk onontbeerlijk of toch nuttig te maken, en de verlangde liefde te verdienen. Want eigenlijk kan niemand het gedaan krijgen dat hij ‘slechts ter wille van zichzelf’ bemind wordt, niemand kan zonder meer ‘niet’ zonder de ander ‘leven’. Het beminnen is steeds een beminnen ter wille van datgene wat iemand in staat is te geven, en niet alleen in staat is te geven, maar wérkelijk geeft of gegeven heeft. (“Ik heb dit allemaal voor jou gedaan”, zegt iemand die verlangt naar de liefde van hem of haar; de andere antwoordt dat “ook een ander dit had kunnen doen”; maar dat de ene het voor de ander gedaan heeft, is ontegensprekelijk, wanneer het in werkelijkheid die ene was, die het nu eenmaal gedaan heeft.) Zo is het dan in het meest eigen belang van het verlangen naar een zinvol leven, naar een leven dat voor anderen onontbeerlijk, noodzakelijk of toch minstens nuttig is, zich werkelijk in dienst te stellen van de materiële behoeften van anderen, zelfs ten koste van de bevrediging van de eigen materiële behoeften, van de eigen overlevingsdrang. En precies het inzicht in dit meest eigen belang zou de oorsprong van alle morele gedrag, kortom, de oorsprong van de moraal kunnen zijn. Het is noodzakelijk en goed deze oorsprong niet in een al te gunstig daglicht te stellen, zoals het hier gebeurde, om zich van de illusie te ontdoen dat er een politiek bestaat die geen beroep doet op de moraal. Die illusie, of wat haar in het leven kon roepen, is maar al te verspreid.

Zoals politiek bepaald werd, beantwoordt zij, niet alleen aan de eigen materiële behoeften, als een kunst om voor hun bevrediging op anderen een beroep te doen, maar ook aan het verlangen van de an-

deren naar een zinvol leven, als een verlangen zich onontbeerlijk of toch nuttig te maken. Politiek beantwoordt aan dit moreel belang van anderen, dat niet zo zeldzaam is, aangezien het zich toch als een soort ‘wil tot macht’ uitwerkt. Precies daarin bestaat de sterkte van de politiek, precies daaruit vloeit het sterkste middel van de politiek voort.

Dit zijn de grondbeginselen van de mensenkennis of van een ‘wetenschap van de mens’, waarvan iemand kennis moet hebben om überhaupt doelmatig en werkzaam politiek te kunnen handelen, dat wil zeggen om op anderen een beroep te kunnen doen om voor zijn eigen materiële behoeften en belangen op te komen. Op die wetenschap moest hier een beroep gedaan worden om duidelijk te maken dat en hoe het vertrouwen op een ‘morele’ instelling en houding van anderen het sterkste middel van de politiek kan zijn. Een dergelijke wetenschap van de mens bestaat vandaag opnieuw. Hier werd aangeknoopt bij inzichten die we recent – ze hebben vroeger al bestaan – vooral danken aan *Sigmund Freud*, wanneer we maar zijn ‘driftenleer’ verbinden met zijn artikel *Zur Einführung des Narzißmus* (1914), aan *Arthur Koestler*, die in zijn laatste werk onder de titel *Janus* (1978) de wortel van het morele – maar, zoals hier al werd beklemtoond, niet alleen van het morele – gedrag in een ‘integrative tendency’ blootlegde, die tegenover en in tegenstelling staat tot een ‘assertive tendency’ van het gedrag, en aan *Christopher Lasch*, die vooral de ontaarding van dat wat toch ook de wortel van het morele gedrag blijft, in de *Culture of Narcissism* (1979) heeft nagegaan. Deze bijdragen zijn politiek in elk geval interessanter dan de vele werken van de meerderheid van de wetenschappers die deze werken op grond van hun vandaag nog overheersende opvatting van ‘wetenschap’, liever als ‘onwetenschappelijk’ zouden willen afdoen. –

Er begint zich een beeld af te tekenen van hoe mensen samenleven. De mensen hebben op grond van hun sterfelijkheid materiële behoeften en daarmee verbonden belangen. Om de laatste te behartigen en de eerste te kunnen bevredigen, zijn zij aangewezen op al-

lerlei kunsten, waaronder de kunst van de politiek om op anderen een beroep te kunnen doen voor de behartiging van hun belangen en voor de bevrediging van hun materiële behoeften. Op grond van die behoeften en belangen zijn zij in de anderen alleen maar geïnteresseerd en hebben zij er niet in eigenlijke zin een behoefte aan (wanneer daaronder een aangevoelde behoefte begrepen wordt). Ze zijn in de tussenkomst van de anderen geïnteresseerd op grond van hun materiële behoefte, die eigenlijk alleen nood heeft aan zekere dingen, niet aan de andere mensen. Maar de mensen hebben op grond van hun geboren-zijn nog een behoefte om zichzelf voor anderen noodzakelijk of toch nuttig te voelen, zodat het in hun eigen belang ligt zichzelf het morele gebod op te leggen op hun beurt voor de materiële behoeften en belangen van de anderen op te komen. Want in dit opzicht zijn zij in de anderen niet alleen geïnteresseerd, maar hebben zij er ter wille van de eigen behoefte aan een zinvol leven, een onmiddellijke behoefte aan. Maar op die manier kan hij die, ter wille van zijn eigen materiële behoeften en belangen, op anderen een beroep wil doen, aan hun behoeften aan een zinvol leven tegemoetkomen, zoals hij die, ter wille van zijn behoefte aan een zinvol leven, zich bekommert om de bevrediging van de materiële behoeften van anderen of om de behartiging van hun belangen die eruit ontstaan, precies aan die materiële behoeften en belangen van de anderen tegemoetkomt. Zo kan een samenleven tot stand komen waarop alle politiek en moraal gericht is, te meer omdat eigenlijk iedereen zich tegenover de anderen in een dubbele verhouding van behoefte en belang bevindt.

#### § 4. Politiek en politici

Het hier bepaalde en ingevoerde begrip van politiek kan velen vreemd overkomen, alleen maar omdat het afwijkt van het meest gebruikelijke en vertrouwde begrip ervan. Dit meest gebruikelijke begrip van politiek is nauw verbonden met het opvallende fenomeen van de – min of meer en in verschillende betekenissen, beroepsmatige – politicus. Maar die politici zijn een bijzondere ‘soort’ mensen, en niet alleen zij zijn de ‘politieke dieren’. Volgens Aristoteles zijn de mensen überhaupt en als zodanig ‘politieke dieren’. Daarom heeft het fenomeen van de politicus, van dit ‘heel bijzondere’ politieke dier, eerst een opheldering. Die was niet mogelijk zonder de voorafgaande beschouwingen.

De mensen die ter wille van de bevrediging van hun materiële behoeften aan anderen appelleren of op anderen een beroep willen doen, doen dit vaak niet onmiddellijk: ze appelleren eerst aan anderen om als hun bemiddelaar, spreker, woordvoerder, zaakwaarnemer op te treden, om in hun naam aan nog anderen (derden) te appelleren, opdat deze derden zouden bijdragen tot de bevrediging van hun materiële behoeften. En vaak zijn het dan niet enkele individuen, maar grotere of kleinere groepen van mensen die aan dergelijke bemiddelaars en zaakwaarnemers appelleren. Dergelijke bemiddelaars, sprekers, woordvoerders, zaakwaarnemers van een groep van mensen tegenover een andere groep van mensen, dat zijn de politici, politici ‘uit beroep’, omdat zij door de eerste groep van mensen tot het aannemen van de aangeduide taak ‘opgeroepen’ worden.

Waarom zouden mensen een dergelijke bemiddeling invoeren in plaats van zich op hun beurt onmiddellijk te wenden tot de anderen die zij ertoe willen aanzetten om mee op te komen voor de bevrediging van hun eigen materiële behoeften? Dat zou twee redenen kunnen hebben. Het feit zelf van dit invoeren van een bemiddeling

bewijst de eerste reden: de mensen zijn er zich blijkbaar van bewust dat politiek als het aangeduide vermogen, een kunst, een techniek is die niet iedereen beheerst, en dat men haar dus beter overlaat – haar delegeert – aan specialisten die er thuis in zijn. Maar verder is het belang om op anderen een beroep te doen voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften, vaak het gemeenschappelijke belang van gehele groepen, die er zich dus van bewust zijn dat ze sterker staan wanneer zij als groep optreden en ‘met één stem’ spreken, en daarvoor slechts één spreker (of meerdere sprekers) kiezen die hun gemeenschappelijke belangen behartigt.

Het zijn bevolkingsgroepen en ganse volkeren, beroepsgroepen en ganse klassen van mensen, gebruikersgroepen, leeftijdsgroepen, seksen, die om die redenen hun vertegenwoordigers kiezen: in volksvertegenwoordigingen, vakverenigingen, partijen en andere organisaties, die weer op hun beurt hun sprekers, woordvoerders, zaakwaarnemers kiezen om de opdracht, die hen door die verschillende groepen van mensen gegeven werd, tegenover andere groepen van mensen te vervullen.

Aldus spelen de politici een dubbele rol en heeft hun verschijning twee gezichten. Zij zouden er goed aan doen om zich van hun dubbele rol terdege bewust te zijn en beide rollen bij zichzelf goed uit elkaar te houden.

Werkelijk politiek handelt de zogenaamde politicus pas daar waar hij de moeite doet om zich te kwijten van de opdracht die hij ontvangen heeft van degenen die hem tot hun woordvoerder en zaakwaarnemer gekozen hebben: doordat hij anderen, derden, tracht te bewegen op te komen voor de bevrediging van de materiële behoeften, weliswaar niet van zichzelf, maar van diegenen waarvoor hij als zaakwaarnemer optreedt. (En dat het duidelijk moet zijn dat hij pas dan en daar werkelijk politiek handelt, rechtvaardigt het eerder opgestelde begrip van de politiek.) De middelen waarover hij beschikt om dit te bereiken, zijn geen andere dan degene die hierboven al aangevoerd werden: geweld, recht en morele ver-

plichting. Maar ze versterken zich doordat de politicus optreedt als de woordvoerder van velen. De gewelddreiging van de vele mensen waarvan hij de spreker is, is zorgwekkender dan de gewelddreiging die van een enkeling kan uitgaan. De prestatie of de in het vooruitzicht gestelde tegenprestatie van de vele mensen die hij vertegenwoordigt, stelt een onderhandelingsruimte van een aanzienlijke omvang in het vooruitzicht. En de omvang van de behoeften en belangen van gehele groepen van mensen, waarvoor hij als zaakwaarnemer optreedt, legt een aanzienlijke 'morele druk' op diegenen die zich bereid konden verklaren om op te komen voor de bevrediging van deze behoeften en voor de behartiging van hun belangen, of het nu is omdat die omvang hun ijdelheid streefde, of omdat de omvang hun geweten eerst verontrustte, en vervolgens geruststelde. – Daarbij heeft de politicus overigens – of heel zeker – meestal op zijn beurt niet onmiddellijk met diegenen te doen, op wiens bijdrage zijn opdrachtgevers aanspraak willen maken ter bevrediging van hun materiële behoeften, maar alweer met *hun* sprekers, woordvoerders, zaakwaarnemers, die op hun beurt machtiger zijn doordat zij gehele groepen van mensen vertegenwoordigen die niet zonder meer bereid zijn om aan die aanspraken tegemoet te komen. Toch schept de gemeenschappelijkheid van de rol van beide 'partijen' als zaakwaarnemers van gehele groepen van mensen, tussen beide een in zekere mate bedenkelijke en toch onvermijdelijke samenhang in de zogenaamde 'politieke klasse', die voor hun respectieve opdrachtgevers een gerechtvaardigde aanleiding tot een zeker wantrouwen is.

Maar zij die politicus willen worden, moeten eerst door een groep van mensen tot hun sprekers of zaakwaarnemers gekozen worden. Ze moeten zich voor die verkiezing kandidaat stellen – indien ze daartoe al niet gekozen worden, ondanks het feit dat zij zich niet inspannen om een dergelijke opdracht te krijgen of precies *omdat* ze dat niet doen (zoals Plato meende, zouden de filosofen als eersten ertoe bestemd zijn om politicus te worden, precies omdat zij die politieke taken het meeste schuwen). Uitzonderlijk worden lieden min of meer met geweld gedwongen een politieke rol te spelen

(zoals het volgens Plato het geval zou zijn voor filosofen). In andere gevallen zijn mensen bereid om een dergelijke rol te spelen op grond van een overeenkomst die hen daarvoor zekere materiële voordelen in het vooruitzicht stelt en ook werkelijk waarborgt. Dergelijke mensen zal men eerder als beampten of functionarissen beschouwen dan als werkelijke politici. Politici zullen zich voor hun verkiezing tot sprekers of zaakwaarnemers van groepen van mensen inspannen ter wille van hun verlangen naar een zinvol leven. Een dergelijk verlangen kan zich opnieuw op twee wijzen uitwerken. Iemand kan zich voor de verkiezing kandidaat stellen enkel op grond van de behoefte om het eigen bestaan en het eigen werk te ervaren als noodzakelijk voor anderen die niet beter weten dan op hem een beroep te moeten doen voor de behartiging van hun belangen. Of hij kan zich verkiesbaar stellen als woordvoerder en zaakwaarnemer van anderen in het volle bewustzijn, in zijn morele gevoeligheid, dat hij deze verkiezing door zijn bekwaamheden en deugden én door hun succesvolle beoefening moet verdienen en rechtvaardigen. Zo beschouwd zal de politicus – de tot politicus aangestelde – als narcist of moralist verschijnen.

Al naargelang de stemming en de situatie van de groepen van mensen die naar een woordvoerder en zaakwaarnemer van hun belangen zoeken, al naargelang zij geloven dat de behartiging van hun belangen het best gediend is door middel van geweld, van het recht of van de morele verplichting, zullen de bekwaamheden op grond waarvan zij hun keuze maken, die van een aanvoerder van gewapende lieden, van advocaten of van zieners en redenaars zijn. Wie zich voor de verkiezing kandidaat stelt, hoort dat goed te weten. Maar wanneer, zoals aangetoond, het werkzaamste middel van de politiek geen ander is dan de morele verplichting, dan zullen de kiezers van een woordvoerder of zaakwaarnemer er uiteraard goed aan doen mensen te kiezen die kennis bezitten en die het werkzame woord machtig zijn.

Uiteraard bevindt zich elke gewone mens, zónder ‘politicus’ te zijn, in de dubbele rol van de politicus; enerzijds gedraagt hij zich



narcistisch of moreel, anderzijds handelt hij politiek. Hij zal altijd gedwongen zijn om op anderen een beroep te doen om mee op te komen voor de bevrediging van zijn eigen materiële behoeften. Maar hij zal zich nooit kunnen onttrekken aan de overeenkomstige aanspraak die die anderen dan op hem maken, en zijn eigen verlangen naar een zinvol leven zal tegelijk altijd aan die aanspraak van anderen tegemoetkomen, of het nu narcistisch is of op grond van het inzicht dat het in zijn belang is om zich moreel te gedragen. Ook zo gezien vindt de beschreven – dubbele – rol van de politicus zijn oorsprong in de eenvoudigste politieke verhoudingen tussen alle mensen voorzover zij ‘politieke dieren’ zijn.

## § 5. Politieke retoriek en hermeneutiek

Wie politiek wil handelen, dat wil zeggen anderen ertoe wil bewegen, aan anderen wil appelleren om voor zijn eigen materiële behoeften of voor de ermee verbonden eigen belangen op te komen, moet ‘eerst een keer’ in staat zijn aan zijn behoeften en belangen *uitdrukking* te geven. (Dat geldt vanzelfsprekend ook voor iemand die anderen er wil toe bewegen aan zijn eigen verlangen naar een zinvol leven tegemoet te komen.) Er staan ons voldoende uitdrukkingsmiddelen ter beschikking: verklankingen (tonen), spreken, blikken, gebaren, lichaamshoudingen, voorts visuele middelen zoals tekens, tekeningen en dergelijke. Om zijn eigen behoeften en belangen tot uitdrukking te kunnen brengen, moet men ze echter zelf ‘eerst een keer’ *verstaan*, om aldus in staat te zijn ze te vertolken, te ‘interpreteren’.

Maar ook dit is moeilijker dan op het eerste gezicht kan lijken: de vertolking of ‘interpretatie’ is een eigen kunst. Het is enerzijds niet zo eenvoudig om zelfs bij zichzelf te onderscheiden tussen datgene wat eigenlijk een werkelijk aangevoelde *behoefte* of *verlangen* is, en wat slechts het ermee – terecht of ten onrechte – verbonden *belang* is. Iemand kan bijvoorbeeld de behoefte voelen water te drinken, maar dat daarvoor een waterleiding en een glas ter beschikking staan, voelt hij niet als een behoefte; daarbij heeft hij – waarschijnlijk – enkel belang. Zelfs dat het wáter moet zijn dat hij wil drinken, neemt hij misschien maar aan, maar voelt hij niet als een behoefte. Anderzijds is het ook niet zo gemakkelijk om te onderscheiden tussen datgene wat werkelijk een aangevoelde *materiële* behoefte is of een *ermee* verbonden belang, en datgene wat eigenlijk een andere dan materiële behoefte of een met een dergelijk andersoortig verlangen verbonden, vermeend of werkelijk belang is. Iemand voelt bijvoorbeeld honger en vraagt om brood. Beantwoordt dit alleen aan zijn belang, dat verbonden is met zijn materiële behoefte, omdat brood het meest voor de hand liggend middel

is om zijn honger te bevredigen? Of beantwoordt het alleen maar aan zijn sociale behoefte om tot zijn historische en culturele gemeenschap te behoren, dat aan zijn materiële behoefte zou worden voldaan met een levensmiddel (brood) dat in die gemeenschap het basisvoedingsmiddel is?

Verder moet de uitdrukking van een aangevoelde eigen behoefte of van een ermee verbonden belang toelaten dat zij door de *anderen*, tot wie men zich richt, juist begrepen worden, en moet zij in staat zijn hen ertoe te bewegen om aan die behoefte of dat belang tegemoet te komen. Om een daartoe geschikte uitdrukking van de eigen behoeften en belangen te vinden, moet men ook nog juist begrijpen wat de materiële behoeften en de ermee verbonden belangen van de anderen zijn, tot wie men zich richt, en door welk andersoortig verlangen – naar een zinvol leven – en een ermee verbonden belang die anderen ook nog worden bewogen of kunnen worden bewogen.

Het is waarschijnlijk ook die moeilijkheid van de juiste uitdrukking en van het juiste begrip van zichzelf en van de anderen die de mensen ertoe beweegt om op die zaakwaarnemers als hun woordvoerders een beroep te doen, die men ‘politici’ noemt. Die zouden de kunst van het juiste begrip en van de juiste uitdrukking beter beheersen. Hun taak, om de behoeften en belangen van diegenen te begrijpen tot wie zij zich uit hoofde van hun taak moeten richten, blijft dezelfde als de oorspronkelijke van hun opdrachtgevers. Toch is hun taak nog moeilijker. Zij moeten om te beginnen in staat zijn om de uitdrukking te begrijpen die hun opdrachtgevers aan hun eigen behoeften en belangen geven, alsook het onderscheid begrijpen tussen hun materiële behoeften en andersoortige verlangens. En zij moeten hun begrip van het verzoek van hun kiezers dusdanig kunnen uitdrukken, dat dezen, hun opdrachtgevers, ervan overtuigd zijn dat zij bekwaam zijn hun behoeften en belangen juist en efficiënt te vertegenwoordigen. Maar tegelijk moet de uitdrukking van hun begrip van de behoeften en belangen van hun kiezers geschikt zijn om begrepen te worden door diegenen tot wie zij zich in op-

dracht van hun kiezers moeten richten, en om hen te bewegen die behoeften en belangen passend te beantwoorden.

Waar en hoe is, om te beginnen, die kunst te vinden en te leren om zichzelf, zijn eigen behoefte en verlangen en zijn ermee verbonden belang, en ook de behoefte, het verlangen en het belang van anderen, juist te *begrijpen*? Die kunst wordt beroepsmatig bedreven in de ‘wetenschappen van de mensen’, de vroegere zogenaamde ‘geesteswetenschappen’ (in het Engels ‘social’ of ‘moral science’, in het Frans heetten zij vroeger ‘sciences politiques et morales’): de psychologie en psychoanalyse, die de motieven en driften van alle mensen überhaupt tracht te begrijpen, de sociologie, die hun motieven vanuit het maatschappelijke leven tracht te begrijpen, de geschiedeniswetenschap, die historische documenten en monumenten moet interpreteren en ook de motieven van de handelenden moet ophelderen, spraak-, literatuur-, kunst-, muziekwetenschap, die allemaal hermeneutische wetenschappen, kunsten van de interpretatie, zijn. (In § 3 werd al het voorbeeld van een bijdrage van een nieuwe wetenschap van de mens gegeven; hiervan geen gebruik maken zou voor om het even welke ‘politieke wetenschap’ onvergeeflijk zijn.) Men kan zich afvragen of al deze hermeneutische ‘wetenschappen van de mens’ ook op hun beurt überhaupt een andere zin (een andere ‘functie’) kunnen hebben dan precies een onontbeerlijke kunst in dienst van het politieke – en zeker van het morele – handelen te zijn. Het is verbazend dat hedendaagse politici in die wetenschappen meestal zeer weinig onderlegd zijn, behalve dan in de rechtswetenschap, die tenslotte ook een hermeneutische wetenschap is.

En waar en hoe vindt men de kunst van de juiste en motiverende *uitdrukking* van de eigen en van andermans behoeften, verlangens en belangen? Nergens anders dan in de kunst die we vandaag merkwaardig genoeg ‘de kunst’ zonder meer noemen: in het muzikale kunstwerk, in het talige kunstwerk – in het gedicht, in het drama, in de roman –, in de beeldende kunsten – architectuur, schilderkunst en beeldhouwkunst – en niet in het laatst in de uit-

beeldende kunsten – van de muziek- en dansopvoering, en de opvoering van een drama. In al die kunsten, of eerder in de door hen voortgebrachte kunstwerken, zoeken en vinden alle mensen dan ook de, bij wijze van spreken, plaatsvervangende uitdrukking van datgene wat zij voelen, ook van hun en andermans materiële behoeften, maar vooral uiteraard van hun en andermans verlangen naar een zinvol leven, en dan ook van hun en andermans met die behoeften en dit verlangen verbonden belangen. Uit dergelijke artistieke uitdrukkingen leren ze tegelijk – ook zonder bemiddeling van een interpretatie – beter te begrijpen waaraan ze behoefte hebben en waarnaar ze verlangen, en dit te onderscheiden van hun ermee verbonden belangen. Muziek voert ons terug naar ons voelen, naar datgene wat wij voelen werkelijk nodig te hebben en werkelijk te verlangen, in tegenstelling tot onze er in ieder geval mee verbonden belangen. Niets is méér geschikt dan het talige kunstwerk om ons dit onderscheid zelf te leren begrijpen. Vooral de beeldende kunsten veraanschouwelijken ons het onderscheid en de samenhang tussen onze materiële behoeften en de ermee verbonden belangen, enerzijds, en ons verlangen naar een zinvol leven en onze ermee verbonden belangen, anderzijds, zoals de bouwkunst, die weliswaar onze elementaire behoefte aan een behuizing dient, maar tegelijk het verlangen naar het beschilderen en vormgeven van de bouwelementen oproept, een verlangen dat niet meer alleen aan onze materiële behoeften beantwoordt. De uitbeeldende kunsten voeren ons volkomen voor ogen hoe ‘men’ in staat is zich in al die ingewikkelde verhoudingen te gedragen.

De zin (de ‘functie’) van ‘de kunst’ (van deze kunsten) ligt heel zeker niet alleen in haar voor de politiek noodzakelijke vermogen om onze behoeften, ons verlangen en belangen uit te drukken. Ze neemt die ‘functie’ bij wijze van spreken maar terloops waar, aangezien zij veeleer ook onze materiële behoeften ‘onmiddellijk’, vooral als beeldende en uitbeeldende kunst, bevredigt (bijvoorbeeld als bouwkunst en als danskunst), en voldoet aan ons verlangen naar een zinvol leven (vooral in de met de architectuur verbonden beeldende kunsten, en in de uitbeeldende kunsten, waaronder

opnieuw de danskunst) of eerder de middelen voor de bevrediging of de voldoening van beide behoeften ter beschikking stelt. Alleen de muziek en de talige kunstwerken (in het bijzonder het drama, maar evenzeer de film) hebben misschien echt geen andere zin dan een politieke (geen andere ‘functie’ dan een politieke).

Ook de beroeps politician, die de mensen tot hun woordvoerder kiezen, zal deze kunsten van de uitdrukking wel niet allemaal beheersen, met als enige uitzondering een zekere – aan de ‘literatuur’ ontleende – retoriek als een vermogen om de door hem vertegenwoordigde behoeften en belangen uit te drukken, een vermogen dat ook geschikt is om anderen ertoe te bewegen tegemoet te komen aan de behoeften en belangen van degenen die hij vertegenwoordigt. Om zijn taak als politician te vervullen, zal de beroeps politician echter, wanneer hij goed geadviseerd is, op zijn beurt appelleren aan andere kunstenaars van de uitdrukking, aan musici, beeldende en uitbeeldende kunstenaars, jammer genoeg het minst aan woordkunstenaars, aangezien de politician in zijn ijdelheid meent de retoriek zelf te beheersen.

## § 6. Politiek en cultuur

Een resultaat uit het voorgaande is dat de cultuur – en wel in het bijzonder als kunst in de breedst mogelijke zin – voor de politiek noodzakelijk en onontbeerlijk is, en dat aldus zelfs *alle* takken van de cultuur noodzakelijk en onontbeerlijk zijn, ook voor de bevrediging van de *materiële* behoeften van de mensen en voor de behartiging van de ermee verbonden belangen.

Er bestaan een tweetal middelen en wegen voor de mensen om hun materiële behoeften te bevredigen en de ermee verbonden belangen te behartigen: het middel van de *techniek* (in de huidige enge zin van het woord), namelijk de voorziening door eigen arbeid, en de weg van de *politiek*, namelijk het beroep-doen op andere mensen voor de eigen voorziening.

De totaliteit van de technieken die vereist zijn om de materiële behoeften van de mensen te kunnen bevredigen, pleegt men ook de ‘materiële cultuur’ te noemen. Ook wordt door niemand bestreden dat al die technieken een – zuivere of toegepaste – natuurwetenschap vooropstellen, en maar door weinigen wordt bestreden, dat om het even welke natuurwetenschap op een natuurfilosofie, zoals om het even welke wetenschap überhaupt op een filosofie, gefundeerd is. Velen menen echter dat filosofie en ‘zuivere’ wetenschap niet alleen ter wille van die fundering zouden bestaan, maar ook ter wille van zichzelf zouden moeten worden bedreven. Men kan daarmee wellicht alleen maar bedoelen dat filosofie en ‘zuivere’ wetenschap ook aan een niet-materiële behoefte van de mensen beantwoorden en aan hun verlangen naar een zinvol leven kunnen voldoen. Ook wordt dikwijls aangenomen dat natuurwetenschappen slechts dan – of tenminste juist dan het beste – in staat zijn om met hun technische aanwending in dienst te zijn voor de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen, wanneer zijzelf vrij van een dergelijke bedoeling om te dienen, bedreven worden. Maar dat

een filosofie, evenals de op haar gefundeerde wetenschappen en op dergelijke wetenschappen gefundeerde technieken, noodzakelijk en onontbeerlijk zijn om de materiële behoeften van de mensen te kunnen bevredigen, zal niemand loochenen. Het spreekt evenzeer vanzelf dat men de techniek en de aan haar ten grondslag liggende natuurwetenschap en filosofie niet enkel nodig heeft om de *eigen* materiële behoeften te kunnen bevredigen en de ermee verbonden belangen te kunnen behartigen, maar dat men ze ook daar nodig heeft, waar mensen, wanneer op hen een (politiek) beroep gedaan wordt, zich willen inzetten voor de bevrediging van de materiële behoeften en voor de behartiging van de ermee verbonden belangen van *anderen* (of eventueel gedwongen zijn er zich voor in te zetten). In die zin is ook de politiek zelf op de 'materiële cultuur' aangewezen, namelijk op haar aanwezigheid bij diegenen, op wiens arbeid men een beroep wil doen voor de bevrediging van de materiële behoeften van anderen.

Om anderen echter te kunnen oproepen om voor de materiële behoeften van mensen en voor de ermee verbonden belangen op te komen, moet de politiek om te beginnen in staat zijn de 'ware' behoeften en belangen van die mensen te *begrijpen*: zij heeft nood aan een kunst van het begrijpen, een wetenschap van de mens, zoals zij op haar beurt een aan haar ten grondslag liggende filosofie behoeft. Ook hier geldt wat hierboven al gezegd werd over de verbreide mening over 'zuivere' wetenschappen en filosofie. Verder heeft de politiek nood aan de kunst van de *uitdrukking*, precies om de behoeften en belangen van de mensen, waarvoor zij zich inzet, adequaat en werkzaam tot uitdrukking te kunnen brengen. Eerder werd aangetoond dat die kunst van de uitdrukking geen andere kan zijn dan juist diegene die wij überhaupt aan de 'kunsten' – van de 'niet-materiële cultuur' – toeschrijven. Wanneer nu de politiek zelf in de eerste plaats in dienst staat van de bevrediging van de materiële behoeften van de door haar vertegenwoordigde mensen, door een beroep te doen op anderen, dan is de cultuur van de kunsten bijgevolg altijd dáár voor de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen en voor de behartiging van de ermee verbonden



belangen onontbeerlijk, waar mensen niet in staat zijn om alleen voor de bevrediging van hun eigen behoeften en voor de behartiging van hun eigen belangen op te komen. Hoe zouden ze daartoe in staat zijn?

Tegenwoordig is evenwel een idee van de cultuur verspreid, dat onder ‘cultuur’ in eigenlijke zin alleen nog de ‘schone kunsten’ wil begrijpen, en wel precies omdat de cultuur überhaupt tot helemaal niets zou dienen en absoluut alleen ter wille van zichzelf zou bestaan. Alweer kan daar wellicht niets anders mee bedoeld zijn dan dat die ‘cultuur’ (de ‘hogere’) *ook* aan het verlangen van de mensen naar een zinvol leven kan tegemoetkomen, zoals toch ook de oproep van de *politiek* – in de tweede plaats – *zelf* aan het leven van de mensen, waarop zij een beroep wil doen, een zin kan geven. Waarom zou de cultuur van de kunsten dan het verlangen van de mensen naar een zinvol leven niet precies op dezelfde weg kunnen bevredigen als uitgerekend de politiek, die toch op haar beurt, zoals aangetoond, die kunsten nodig heeft? Maar wanneer, zoals hierboven werd beweerd, het verlangen naar een zinvol leven slechts zijn voldoening kan vinden in het bijdragen tot de bevrediging van de materiële behoeften en tot de behartiging van de ermee verbonden belangen van anderen, dan zal de cultuur van de kunsten ook op die weg tenslotte in dienst van de bevrediging van de materiële behoeften staan en er – via welke omweg ook – voor onontbeerlijk zijn. Waarom zou men zich eigenlijk willen verzetten tegen het inzicht dat de cultuur van de kunsten minstens *ook* in staat is de materiële welstand van de mensen te dienen en er zelfs onontbeerlijk voor te zijn? Omdat men vreest dat een politiek *alleen daarvoor* op haar een beroep wil doen en haar *alleen daarom* nog wil laten gelden? Dat werd *niet* gezegd, net zomin dit voordien gezegd werd over de filosofie en de ‘zuivere’ wetenschap. We zullen er – in de volgende hoofdstukken – nog moeten op terugkomen. Of wil men, als vereerders van de ‘schone kunsten’, van de filosofie en van de ‘zuivere’ wetenschappen (zelfs zonder ze zelf te beoefenen), op geen enkele wijze op zich een beroep laten doen voor de materiële

noden van anderen, wil men zich in deze ‘vrije ruimte’ van elk moreel belang ontheven weten?

Zeker behoeft alle politiek in de eerste plaats de ‘middelen van de politiek’, zoals zij hierboven al in een eerste aanzet besproken werden: van het geweld, van het recht en – veeleer, óf – van de moraal, namelijk van de moraliteit van diegenen, aan wiens bereidheid de politiek appelleert om op te komen voor de materiële behoeften en belangen van anderen. Dus zouden ook deze takken van de cultuur onontbeerlijk zijn in het materiële belang van de mensen: de krijgskunst, als de kunst van de dreiging en het gebruik van geweld, het recht en de moraal. Preciezer gezegd: volstrekt onontbeerlijk voor een werkzame politiek is alleen de moraliteit; slechts waar het hieraan ontbreekt, valt de politiek onvermijdelijk terug op het uitvechten van rechtsgeschillen, en tenslotte op de dreiging en het gebruik van geweld. Omgekeerd kan het inzicht van de mensen in hun meest eigen moreel belang, dat uiteraard gepaard moet gaan met een werkelijk vermogen om de behoefte van anderen te begrijpen en het daadwerkelijk te beantwoorden, gebruik van geweld, dreiging met geweld en zelfs rechtsbepalingen overbodig maken. Maar wat betreft de moraal is het onmiddellijk duidelijk dat een werkzame politiek volledig gebaseerd is op de erkenning van de voorrang van de materiële behoeften van de mensen en van hun ermee verbonden belangen vóór alle andere behoeften en belangen, met name vóór de materiële behoeften en belangen van de *anderen* – maar tot op zekere hoogte ook vóór de eigen materiële behoeften –, enerzijds ter wille van het eigen verlangen naar een zinvol leven, anderzijds echter – vandaar slechts ‘tot op zekere hoogte’ –, omdat de verwaarlozing van de eigen materiële behoeften het de mens onmogelijk maakt voor de materiële behoeften en voor de ermee verbonden belangen van anderen efficiënt op te komen.

Alle takken van de cultuur moeten dus de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen dienen, dat wil zeggen dat zij er allemaal onontbeerlijk voor zijn: ook wie zich wijdt aan de bloei van één van die takken, of van alle takken, enkel ter wille van die

takken zelf, hoort dit tenminste te *weten*. Mensen kunnen moeilijk hun bestaan rekken zonder samen te leven en samen te werken, en zo kunnen ze zonder cultuur ‘niet eens’ hun materiële behoeften enigszins bevredigen; dat kunnen ze niet alleen niet zonder een ‘materiële cultuur’, maar evenmin zonder de zogenaamde ‘hogere’ cultuur.

Zal men, wat hier gezegd wordt, als de uitdrukking van een ‘materialistische’ cultuur opvatten en bestempelen? Ik zou er niets op tegen hebben. Men moet echter wel opmerken dat ‘mijn’ materialisme in dit opzicht haast het *tegendeel* is van het in dit opzicht door Marx en Engels vertegenwoordigde zogenaamde ‘materialisme’. Zij beschouwden tenslotte het gebied “der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw.” [“van de politiek, van de wetten, van de moraal, van de religie, metafysica enz.”] (*Die deutsche Ideologie*, 1845/46, MEW, 3, 26) – dus het gebied dat zowat alle takken van de cultuur omvat – slechts als een “Überbau” [“bovenbouw”] van “juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen” [“juridische, politieke, religieuze, aristieke of filosofische, kortom, van ideologische vormen”] van het menselijke bewustzijn, boven op een “ökonomischen Grundlage” [“economische grondslag”] als hun “realen Basis” [“reële basis”] (Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, Vorwort, MEW, 13, 9). Ze beschouwden ze als loutere emanaties, gedetermineerd door die “reële basis”, dus eigenlijk bijna al de takken van de ‘hogere’ cultuur alleen maar als een bijkomstig *uitvloeisel* van datgene wat zich aan de “reële basis” op het niveau van de “economische grondslag” afspeelt. Deze visie komt in niet geringe mate overeen met de hedendaagse burgerlijke opvatting van de ‘hogere’ cultuur als een luxe, die men zich op de grondslag van behoorlijke economische prestaties ten hoogste ook nog kan veroorloven, en helemaal niet als een geheel van onontbeerlijke *voorwaarden* voor het mogelijke succes van de technische en politieke inspanningen om de materiële behoeften van de mensen te bevredigen en hun ermee verbonden belangen te behartigen.



## **TWEEDE HOOFDSTUK**

### **Over de klassenmaatschappij**



## § 7. Het klassenonderscheid

Het voorgaande roept het beeld op van een maatschappij waarin de afzonderlijke mensen met elkaar samenleven in velerlei verhoudingen van wederzijdse afhankelijkheid, overeenkomstig hun verschillende, maar in wezen eenvoudige behoeften en hun veelsoortige belangen die ermee verbonden zijn. Daarbij zouden zij zeker vaak groepen vormen en in onevenwichtige verhoudingen van ongelijke afhankelijkheid leven, maar niettemin zouden in het geheel beschouwd volgens dit beeld alle leden van de maatschappij als gelijken tegenover elkaar staan in een evenwichtige verhouding. De maatschappij zoals we haar kennen, klopt in vele opzichten ook werkelijk met dit beeld. Maar haast sinds mensenheugenis zijn die veelsoortige wederzijdse verhoudingen weliswaar niet verdrongen, maar toch overdekt door een al die andere verhoudingen omvattende, veel eenvoudigere, grovere en meer onevenwichtige verhouding: die van de *klassenmaatschappij*. Zij bestaat erin dat een verhoudingsgewijs kleine groep van mensen zich van de massa van de overige leden van de maatschappij heeft *afgezonderd*, zich als klasse heeft *samengesloten* en een *overwichtspositie* inneemt, waardoor de tegenover haar staande meerderheid op haar beurt afgezonderd wordt en niet meer eenvoudig het volk is, maar alleen nog maar een klasse vormt, de klasse van diegenen die van de ‘hogere’ klasse *afhankelijk* zijn.

Volgens de beschrijving van *Friedrich Engels* verschijnt de klassenmaatschappij als de “Spaltung der Gesellschaft in eine ausbeutende und eine ausgebeutete, eine herrschende und eine unterdrückte Klasse” [als de “splitsing van de maatschappij in een uitbuitende en een uitgebuite, een heersende en een onderdrukte klasse”], waarbij “die Arbeit alle oder fast alle Zeit der großen Mehrzahl der Gesellschaftsglieder in Anspruch nimmt ... Neben dieser ausschließlic der Arbeit frönenden großen Mehrheit bildet sich eine von direkt-produktiver Arbeit befreite Klasse, die die gemeinsa-

men Angelegenheiten der Gesellschaft besorgt: Arbeitsleitung, Staatsgeschäfte, Justiz, Wissenschaft, Künste usw.” [waarbij “de arbeid alle of bijna alle tijd van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij in beslag neemt ... Naast de grote meerderheid die zich uitsluitend aan de arbeid overgeeft, vormt zich een van direct-productieve arbeid bevrijde klasse, die voor de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij zorgt: leiding van de arbeid, staatszaken, justitie, wetenschap, kunsten enz.”] (*Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, 1877/78, MEW, 20, 262; woordelijk eveneens in *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, in het Duits voor het eerst verschenen in 1882, MEW, 19, 224). Aldus dient zich het beeld aan van een maatschappij waarin geenszins alle mensen op elkaar wederzijds, om zo te zeggen rondom, een beroep zouden kunnen doen om (mee) op te komen voor de bevrediging van hun materiële behoeften of toch voor de behartiging van hun ermee verbonden belangen, maar waarin de grote massa eenzijdig gedwongen is door direct-productieve arbeid weliswaar voor de eigen behoeften, maar vooral zonder voorbehoud voor de materiële behoeften van een haar onderdrukkende en uitbuitende groep heersers op te komen, terwijl ondertussen die grote massa bovendien een weinig zinvol leven leidt (tenzij zij de zin van haar leven precies vindt in het zich ten dienste stellen van haar onderdrukkers en uitbuiters), en de heersende klasse zich tot het hogere geroepen kan voelen: tot de leiding van de arbeid, tot staatszaken, justitie, wetenschap, kunsten enz.

Het is duidelijk (en het zal, mocht het nog nodig zijn, verder in § 9 gemakkelijk aangetoond kunnen worden), dat Engels’ beschrijving van de klassenmaatschappij het helemaal niet alleen gemunt heeft op een ‘kapitalistische’ maatschappij, maar op een fenomeen in een al lang aanslepende geschiedenis. Engels spreekt weliswaar ook van een klasse van heersenden, onderdrukkers en uitbuiters, maar niet enkel van kapitaalbezitters of privé-eigenaars van productiemiddelen. Ook heeft hij het nauwelijks enkel over een uitsluitend economische rol en activiteit van de leden van de heersende klasse,



maar enkel – zeker in de eerste plaats – over de “leiding van de arbeid”, die haar ten deel valt, en van de “staatszaken”, waar ze voor zorgt en die inderdaad niet weinig met het economische te maken hebben, al was het maar via het innen van de belastingen. Engels’ beschrijving van een klassenmaatschappij mag dan *ook* van toepassing zijn op een kapitalistische maatschappij, zij is klaarblijkelijk net zogoed *ook* van toepassing op een verhouding die zich gevormd en gevestigd heeft in de landen van Oost-Europa en Azië, die zich in de 20<sup>ste</sup> eeuw onder de naam van het ‘socialisme’ (werkelijk of alleen maar zogezegd) hebben ingespannen om de voorwaarden voor een klassenloze maatschappij tot stand te brengen. Ook in die landen heerste tenslotte een duidelijk onderscheid tussen de klasse van een “zich uitsluitend aan de arbeid overgeevende grote meerderheid” van de leden van de maatschappij en van een “van direct-productieve arbeid bevrijde klasse, die voor de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij zorgde: leiding van de arbeid, staatszaken, justitie, wetenschap, kunsten enz.” Ook die ‘socialistische’ maatschappij was en bleef, en wel precies volgens de begrippen van Engels, een klassenmaatschappij. (Wellicht was het uitgerkend de loochening of toch de ontkenning van die toestand, die deze maatschappelijke orde noodlottig werd.) Was het loutere kwaadaardigheid van een – reeds als heersend, onderdrukkend en uitbuitend vooropgestelde – klasse om deze toestand in het leven te roepen en overeind te houden, zoals de woordvoerders van de heersende klasse in de ‘socialistische’ landen trouwens beweerden met betrekking tot dezelfde toestand in de ‘kapitalistische’ landen? Zoals we in § 9 zullen zien, is dat volgens Engels helemaal niet het geval.

Het is zeer merkwaardig dat Engels met de opsomming van de actiedomeinen die de heersende, onderdrukkende en uitbuitende klasse ten deel vallen, aan deze klasse vooral een ‘geestelijke’ activiteit – en dan misschien ook bekwaamheid – toeschrijft. Komt die opsomming van de actiedomeinen van de leden van de heersende klasse – nogmaals: “leiding van de arbeid, staatszaken, justitie, wetenschap, kunsten enz.” – niet geheel overeen met *Marx*’ op-

somming van de “juridische, politieke, religieuze, artistieke of filosofische, kortom, van ideologische vormen” van het menselijke bewustzijn, en met hun beider (Marx’ en Engels’) spreken “von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt” [“over de geestelijke productie, zoals zij zich in de taal van de politiek, van de wetten, van de moraal, van de religie, metafysica enz. van een volk toont”] (*Die deutsche Ideologie*, 1845/46, MEW, 3, 26)? En wat hier, weliswaar met enkele afwijkingen, eenmaal onder de naam van de ‘ideologie’ wordt opgesomd – wat is dat anders dan wat men gewoonlijk als de verschillende takken van de *cultuur* beschouwt? De “gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij”, waarvoor volgens Engels door de heersende klasse in een klassenmaatschappij gezorgd wordt, zouden dus de *taken van de cultuur* zijn. En diegenen die “van direct-productieve arbeid vrijgesteld” zouden zijn, zouden bijgevolg, volgens ons huidige taalgebruik, ‘de’ *intellectuelen*, of juist, eenvoudiger *intellectuelen* (zonder lidwoord) zijn. In het Nederlands: zij die verondersteld worden in deze dingen een *inzicht* te hebben. De klassenmaatschappij zou er dan zijn oorzaak in vinden dat een ‘intelligentia’ zich van het volk afzondert en het overwicht verwerft.

Nu mag het zijn dat het begrip of in ieder geval de naam van de ‘klassenmaatschappij’ een marxistische oorsprong heeft. Het inzicht dat het menselijke samenleven van nature, ja noodzakelijk, toch minstens feitelijk geleid heeft en nog steeds leidt tot de vorming van een klassenmaatschappij (zo ongeveer als Engels haar beschrijft), is zo oud als het ons overgeleverde politieke denken zelf: het gaat terug tot Plato en Aristoteles. (Af en toe ging dat inzicht wel samen met de overweging dat in de toekomst een klaslenloze maatschappij mogelijk zou zijn.) *Aristoteles*, de eerste schrijver van een ‘politiek’, fundeert als volgt de noodzaak van het politieke (en uit die fundering kan men een eerste begrip opdoen van wat hij onder politiek verstaat): “Het is noodzakelijk dat zich eerst datgene met elkaar verbindt, waarvan het ene niet zonder het andere kan zijn, zoals het vrouwelijke en het mannelijke ter wille van de voortplanting (en dit niet slechts volgens eigen plan, maar

eveneens omdat ze ernaar verlangen een ander wezen zoals zijzelf na te laten, zoals het ook in de natuur van andere dieren en planten ligt), en het van nature heersende en het beheerste ter wille van het heil. Nu is, wat in staat is met het verstand vooruit te zien, van nature heersend en gebiedend; beheerst en van nature dienstbaar is daarentegen wat in staat is dit vooruitgeziene met lichaamskracht tot stand te brengen. Daarom is ook een en hetzelfde voor de gebiedende en de dienende bevorderlijk” (*Politiek*, I, 2; 1252 a 26-34). Wat Engels de “splitsing van de maatschappij in een uitbuitende en een uitgebuite, een heersende en een onderdrukte klasse” noemt, gold dus al voor Aristoteles als het natuurlijkste, en heel zeker zo natuurlijk, dat van ‘onderdrukking’ en ‘uitbuiting’ bij hem niet eens sprake is. Hij beschouwt het onderscheid tussen heersenden en dienenden en het eraan ten grondslag liggende onderscheid tussen met-verstand-begaafden en slechts tot arbeid bekwamen, als even natuurlijk als het onderscheid tussen het vrouwelijke en het mannelijke (zonder, om dit misverstand meteen te voorkomen, beide onderscheidingen gelijk te stellen). Verder is nu weliswaar de klassenmaatschappij die Aristoteles voor ogen stond, heel duidelijk (in heel zijn *Politiek*) een slavenmaatschappij. Toch zijn, in de grond van de zaak, zijn beschrijvingen en funderingen zonder meer van toepassing op om het even welke klassenmaatschappij überhaupt. Hetzelfde geldt voor de uitspraken van Engels, waaruit hierboven voorlopig enkel het beschrijvende deel aangehaald werd.

Wat echter het meest moet opvallen, is dat ook Aristoteles de scheidingslijn tussen de beide klassen van mensen, die tezamen een klassenmaatschappij vormen, volledig op dezelfde wijze ziet lopen als Engels. Als tot de heerschappij geroepen beschouwt Aristoteles een klasse van mensen die in staat zijn “met het verstand vooruit te zien” wat moet worden gedaan. Engels heeft het over een “van direct-productieve arbeid bevrijde klasse, die voor de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij zorgt” door een “geestelijke productie, zoals zij zich in de taal van de politiek, van de wetten, van de moraal, van de religie, metafysica enz. van een volk toont” – de klasse van mensen met (een werkelijk of ver-

meend) inzicht ('intellectuelen'). En als tot dienstbaarheid bestemde klasse beschouwt Aristoteles de mensen die "in staat zijn dit vooruitgeziene met lichaamskracht tot stand te brengen"; Engels spreekt van de "zich uitsluitend aan de arbeid overgeevende grote meerderheid". Aristoteles leidt ons tot hetzelfde besluit als hierboven Engels: de klassenmaatschappij lijkt haar oorzaak te vinden in de – noodzakelijke? – afzondering en het overwicht van de 'intelligentsia'.

Om nu nog een derde getuige op te roepen, die waarschijnlijk veruit het minst van marxisme verdacht wordt, maar die in zekere mate het midden houdt tussen Aristoteles en Marx en Engels: ter invoering van het voor hem wezenlijke onderscheid tussen 'productieve' en 'onproductieve arbeid' merkt *Adam Smith* op: "The sovereign, for example, with all the officers both of justice and war who serve under him, the whole army and navy, are unproductive labourers. They are the servants of the publick, and are maintained by a part of the annual produce of the industry of the other people. Their service, how honourable, how useful, or how necessary soever, produces nothing for which an equal quantity of service can afterwards be procured ... In the same class must be ranked, some both of the gravest and most important, and some of the most frivolous professions: churchmen, lawyers, physicians, men of letters of all kinds; players, buffoons, musicians, opera-singers, opera-dancers, etc. The labour of the meanest of these has a certain value ...: and that of the noblest and most useful, produces nothing which could afterwards purchase or procure an equal quantity of labour ... Both productive and unproductive labourers, and those who do not labour at all, are all equally maintained by the annual produce of the land and labour of the country ...; the whole annual produce, if we except the spontaneous productions of the earth, being the effect of productive labour" ["De soeverein bijvoorbeeld met al de ambtenaren van justitie en de officieren van de strijdkrachten die onder hem dienen, het hele leger en de marine, zijn onproductieve arbeiders. Zij staan in publieke dienst en worden onderhouden door een deel van de jaarlijkse productie van de industrie van de andere

mensen. <'Industrie', wat in het Latijn niets anders betekent dan 'vlijt' of 'nijverheid', omvat bij Smith nog alle, ook de ambachtelijke bedrijfstakken, inclusief de landbouw.> Hun dienst, hoe eerzaam, hoe nuttig of zelfs hoe noodzakelijk hij ook moge zijn, produceert niets waarmee achteraf in dezelfde omvang diensten kunnen worden verschaft. <Smith bedoelt dat productieve arbeid een geldelijke opbrengst zou opleveren die toelaat opnieuw arbeidskrachten in te zetten> ... Tot dezelfde klasse moeten enkele van de meest ernstige en belangrijke, en sommige van de meest frivole beroepen gerekend worden: geestelijken, advocaten, artsen en geleerden allerhande; toneelspelers, grappenmakers, muzikanten, operazangers, dansers enz. Ook het werk van de gemeenste onder hen heeft een zekere waarde ...; maar ook die van de edelsten en nuttigsten onder hen produceert niets waarmee achteraf een werk van een gelijke hoeveelheid gekocht of verschaft kan worden ... Zowel de productieve als de onproductieve werkers, en deze die helemaal niet werken, worden allen in dezelfde mate onderhouden door de jaarlijkse productie van de grond en het werk van een land ...; aangezien toch het geheel van de jaarlijkse productie, afgezien van de spontane productie van de aarde, het resultaat van productieve arbeid is"] (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776, Glasgow Edition, 2, 330-332). Met de grootste vanzelfsprekendheid beschouwt ook Smith, zoals Engels, de 'hogere' klasse als "een van direct-productieve arbeid bevrijde klasse, die voor de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij zorgt: ... staatszaken, justitie, wetenschap, kunsten enz." Maar iets wat overeenkomt met de door Engels op de eerste plaats genoemde "leiding van de arbeid" noemt Smith evenwel niet als één van de domeinen waarop die 'hogere' klasse actief is: een ondernemer geldt voor hem volledig als een productieve arbeider. Alweer zijn de "onproductieve arbeiders" die hij opsomt, misschien met uitzondering van "leger en marine", wat wij 'intellectuelen' of 'dragere' van de cultuur' plegen te noemen. (Overigens kan Smith, ondanks allerlei complimenten, maar met moeite zijn verachting voor alle door hem genoemde 'parasieten' verbergen; daarin komt hij méér overeen met Marx en Engels dan bijvoorbeeld met Aristoteles.) –

Recent heeft zich evenwel de mening verspreid – of werd de bewering verbreed of het gerucht rondgestrooid – dat er tegenwoordig, vooral in de ‘ontwikkelde’ kapitalistische landen, eigenlijk nog nauwelijks een klassenmaatschappij zou bestaan. Dit wordt beweerd in het licht van het feit dat hier de vroegere arbeidersklasse door de toenemende betekenis van de ‘diensten’ haar meerderheid lijkt verloren te hebben, en van de omstandigheid dat de grenzen tussen arbeiders en bedienden, tot en met de leidende bedienden (de ‘managers’), steeds meer lijken te vervagen. Maar wat het eerste betreft, is het huidig gangbaar geworden onderscheid tussen ‘arbeid’ en ‘dienst’ verregaand artificieel: plots geldt alles, wat niet fabrieksarbeid is, zoals de arbeid van een kok, van een spoorweg-beambte of zelfs van een automechanicus, niet langer als ‘arbeid’, maar als loutere ‘dienst’, om nog te zwijgen over de arbeid van staatsbedienden en van bedienden bij ondernemingen in de bank-sector, in reisagentschappen en dergelijke. En wat het tweede betreft, en dat is het belangrijkste, gaat het helemaal niet om het onderscheid tussen fabrieksarbeid en andersoortige activiteiten, maar, volgens Engels (zelfs volgens Aristoteles en Smith), tussen de verplichting tot ‘direct-productieve arbeid’ en de ‘vrijstelling’ van een dergelijke verplichting. En zo beschouwd geldt nog steeds dat de grote meerderheid van de leden van de maatschappij *iets* moet *presteren* om méér te kunnen doen dan juist maar te overleven (bijvoorbeeld door een werkloosheidsvergoeding). Weliswaar worden velen, de ‘eigenlijke’ arbeiders, schijnbaar slechts volgens de ‘gepresteerde’ arbeidsuren betaald, maar het volstaat helemaal niet dat ze hun arbeidsuren maar ‘uitzitten’. Een vooropstelling voor hun betaling is veeleer dat ze telkens binnen een precies bepaalde tijd een precies bepaalde opdracht vervullen en dat zij hun arbeid *goed* doen. Anders worden ze ter verantwoording geroepen en bestraft, en wel al snel met het verlies zelf van hun werk. Wanneer bijvoorbeeld een automonteur de opdracht krijgt een auto, die een defect gekregen heeft, op een vastgesteld ogenblik opnieuw rijklaar te maken, en wanneer hij dat niet klaarspeelt of wanneer de zogenaamd herstelde schade na een korte rijtijd opnieuw optreedt, dan

wordt hij al gauw ontslagen. Ook het bedrijf dat aarzelt om slechte arbeid op dergelijke wijze te bestraffen, zal al gauw zelf op de markt bestraft worden, zal moeten sluiten of minstens ‘afslanken’, waarmee de arbeidsplaatsen die het bood, zonder meer wegvallen. (Het fenomeen van de werkloosheid staat helemaal niet in tegenstelling tot Engels’ opmerking dat “de arbeid alle of bijna alle tijd van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij in beslag neemt”. Hij wil daarmee zeggen dat dit een vooropstelling voor een draaglijk levensonderhoud is.)

Aan de andere kant zien we een veel minder talrijke klasse van lieden waarvan voor het levensonderhoud – min of meer definitief en min of meer goed – gezorgd is, en wel wezenlijk *onafhankelijk* van wat ze werkelijk presteren (zij het ook, zoals toegegeven werd, onder de vorm van niet ‘direct-productieve’ arbeid). Zeker wordt ook van hen (meestal) verwacht dat zij op een of ander ogenblik – van een vastgelegde arbeidstijd is bij hen vaak nauwelijks sprake – iets presteren, maar zonder dat dit ernstig gecontroleerd wordt of zonder dat zij voor een gebrekkige prestatie werkelijk verantwoordelijk gesteld en er zo nodig voor bestraft worden door het intrekken van hun inkomen. Dit blijkt inderdaad het duidelijkste bij de ‘geestelijke productie’. Van een hoogleraar bijvoorbeeld wordt weliswaar verwacht dat hij op de aangekondigde tijdstippen een bepaald aantal voorlezingen houdt, examens organiseert en nog een en ander doet, maar wat hij, eenmaal gekwalificeerd en benoemd, in zijn cursussen ten beste geeft, onzin of steeds hetzelfde, of en hoe hij zijn voorlezingen voorbereidt en wat hij daarnaast nog doet (bijvoorbeeld als vorser), daarover bekommert zich eigenlijk niemand meer. Artsen innen hun honoraria onafhankelijk van de vraag of hun behandeling van de zieken succes had of niet. Voor hun mislukkingen worden zij helemaal niet bestraft. Hetzelfde geldt voor rechters en advocaten. Maar vooral ook voor wat de staatszaken betreft: ook regeringsleden en de hen dienende ambtenaren, die zich zo graag op de verantwoordelijkheid beroepen die zij zogezegd dragen, worden zelden ter verantwoording geroepen wanneer zij de door henzelf verklaarde doelstellingen van hun bestuur volle-

dig missen, om nog te zwijgen van hun verantwoordelijkheid voor de juistheid of onzinnigheid van die verklaarde doelstellingen zelf. De politici worden hoogstens bestraft doordat zij bij de eerst volgende gelegenheid niet herverkozen worden. Daarna plegen zij evenwel ongehinderd in iets meer bescheiden mandaten terug te keren. Van al deze lieden wordt steeds aangenomen dat zij in ieder geval hun best gedaan hebben, wat zij ook werkelijk gepresteerd of niet gepresteerd mogen hebben. Iets anders staat het met de 'geestelijke productie' op het vlak van de 'leiding van de arbeid': een rijkelijk betaalde manager wordt uiteindelijk toch ontslagen wanneer het hem op de duur niet lukt het verlies van zijn onderneming in winst om te buigen. Ondertussen heeft hij dikwijls al een vermogen verworven waarmee hij voor de rest van zijn dagen zorgeloos kan leven. En maar weinig kunstenaars slagen erin om te kunnen rekenen op rijkelijke inkomsten, los van wat zij werkelijk scheppen. In het algemeen bestaan er, vooral aan de onderste grens van deze klasse, vele gradaties. Van een eenvoudige leraar wordt heel wat méér aan stiptheid en gepresterde uren verlangd dan van een professor. En een of andere kleine beambte, waarvan niemand precies weet wat hij eigenlijk doet, behoudt weliswaar zijn ambt, maar met een bescheiden loon. Er zijn gradaties tussen de klasse van de arbeiders, die iets moeten presteren om meer te kunnen doen dan alleen maar te overleven, en de klasse van hen die vrijgesteld zijn van een direct-productieve arbeid als voorwaarde voor de veiligstelling van hun levensonderhoud. Maar over het algemeen bezien vertoont zich een onmiskenbare polarisering. Zij is kenmerkend voor de nog steeds heersende klassenmaatschappij.

Men is haast verleid om die nog steeds voortbestaande klassenmaatschappij daardoor te karakteriseren dat voor de grote meerderheid hoogstens de leuze van het 'socialisme' geldt: 'ieder naar zijn vermogens, ieder naar zijn prestatie', hoewel de verloning veelal niet volgens de prestatie, maar enkel volgens de 'gepresteerde' arbeidsuren (en de geleverde vakkundigheid) berekend wordt: een voorwaarde om hoe dan ook tewerkgesteld en beloond te worden, blijft het vermogen werkelijk iets te presteren, of beter, de wer-



kelijk geleverde prestatie. Terwijl voor een 'hogere' klasse 'al' de leuze van het 'communisme' geldt: 'ieder naar zijn vermogens, ieder naar zijn behoeften' (hoewel juist de leden van deze klasse plegen te verzekeren dat het 'voorlopig' niet mogelijk is de gehele maatschappij volgens deze leuze te organiseren). De bevrediging van de behoeften van de leden van deze klasse wordt volkomen of toch verregaand veilig gesteld, los van het feit of zij werkelijk presteren wat zij moeten presteren, ja zelfs van hun vermogen om het te presteren.

## § 8. Aristoteles en de noodzaak van de klassenmaatschappij

Haast sinds onheuglijke tijden en tot vandaag de dag is de klassenmaatschappij *werkelijkheid*. *Dat* zij tot de heersende werkelijkheid van de maatschappij werd, spreekt niet vanzelf, maar vraagt om een verklaring. Wij zoeken een dergelijke verklaring bij Aristoteles en bij Engels, vermits de klassenmaatschappij voor beiden (hoewel niet helemaal in dezelfde zin) niet slechts werkelijkheid, maar – wat Engels betreft, in ieder geval tot dusver – een *noodzaak* is. Dit maakt een verklaring des te noodzakelijker.

*Dat* de klassenmaatschappij een verklaring *behoeft*, blijkt bij Aristoteles uit het volgende. Beroemd is zijn uitspraak dat de mens “een van nature politiek dier” is (*Politiek*, I-2; 1253 a-3). De uitspraak wordt toegelicht door de stelling: “Wie niet in gemeenschap kan leven of haar vanwege zijn zelfgenoegzaamheid helemaal niet nodig heeft, is ... ofwel een dier ofwel een god’ (*ibidem*; 1253 a 27-29). De mensen behoeven dus een politiek leven of, wat hetzelfde is, een gemeenschapsleven. Ze zijn daar ook toe in staat. Schijnbaar behoeften volgens Aristoteles ook de andere dieren eigenlijk een dergelijk gemeenschapsleven, maar zijn daar niet zo goed toe in staat. Enkel goden zijn voldoende zelfgenoegzaam om een gemeenschapsleven niet nodig te hebben, hoewel zij daar wel toe in staat zouden zijn. Niet zelfgenoegzaam te zijn, maar de zelfgenoegzaamheid te kunnen opheffen door wederzijds over elkaar te kunnen beschikken en voor elkaar beschikbaar te zijn, dát maakt volgens Aristoteles de mensen tot politieke dieren. – Wat Aristoteles hier zegt kan als een bondige samenvatting gelden van wat in het eerste hoofdstuk uitvoeriger uiteengezet werd (daarom werd er daar al op gealludeerd).

Maar onmiddellijk (en in de *Politiek*-tekst al *voordien*) neemt die verhouding voor Aristoteles een andere vorm aan, de vorm van een klassenmaatschappij: “Het is noodzakelijk dat zich eerst datgene

met elkaar verbindt, waarvan het ene niet zonder het andere kan zijn, zoals het vrouwelijke en het mannelijke ter wille van de voortplanting (...) en het van nature heersende en het beheerste ter wille van het heil. Nu is, wat in staat is met het verstand vooruit te zien, van nature heersend en gebiedend; beheerst en van nature dienstbaar is daarentegen wat in staat is dit vooruitgeziene met lichaamskracht tot stand te brengen. Daarom is ook een en hetzelfde voor de gebiedende en de dienende bevorderlijk” (*ibidem*; 1252 a 26-34). Die stellingen weerspiegelen weliswaar nog de voordien aangevoerde uitspraak: zoals het vrouwelijke en het mannelijke moeten het heersende en het beheerste zich (telkens?) met elkaar verbinden, er is niet *gezegd* dat de met-verstand-begaafden zich slechts *met elkaar*, en de daadkrachtigen zich slechts *met elkaar* moeten verbinden. En toch is hier duidelijk de noodzaak van een klassenmaatschappij uitgesproken, waarin de mensen met inzicht de heersende, en de anderen slechts een dienende klasse moeten vormen. Vanwaar de overgang van een maatschappij van in gelijke mate ‘politieke dieren’ naar een klassenmaatschappij?

Volgens Aristoteles is dat noodzakelijk. ‘Noodzakelijkheid’ kan twee zaken betekenen: ofwel is zij een soort natuurnoodzakelijkheid, die haar oorzaak heeft en waarvan de uitwerkingen onmogelijk kunnen uitblijven; ofwel is zij de noodzakelijkheid van iets dat absoluut vereist is, en die men kan inzien en waarmee men rekening zou moeten houden, hoewel men dit vereiste ook zou kunnen nalaten.

In het eerste geval stelden zich de volgende vragen: waarom “splitst zich de maatschappij noodzakelijk” in klassen (Engels), waarom vormen de slechts met-verstand-begaafden en de slechts daadkrachtigen telkens een klasse, waarom *valt* de heersende rol onvermijdelijk *één* van beide klassen *toe*, en waarom onvermijdelijk de klasse van de met-verstand-begaafden? In het andere geval stelden de vragen zich anders: waarom is het *goed*, is het zelfs vereist dat de maatschappij zich splitst in twee klassen, en wel in die van de met-verstand-begaafden en die van de enkel daad-

krachtigen, waarom zou het goed zijn dat één van beide klassen de heerschappij over de andere uitoefent, en wel dat een maatschappij de heerschappij aan de klasse van mensen met (een vermeend, vermoedelijk) inzicht *verleent*?

Voor Aristoteles is de ‘noodzakelijkheid’ van een klassenmaatschappij duidelijk van de *tweede* aard. Zij is noodzakelijk – “ter wille van het heil” (en wel van alle leden van de maatschappij). Men kan proberen zich aan die noodzaak te onttrekken, wat echter tot het eigen onheil leidt. De klassenmaatschappij is noodzakelijk “ter wille van het heil”, zoals de verbinding van vrouwen en mannen “ter wille van de voortplanting”. Ook vrouwen en mannen kunnen zich van een verbinding onthouden, wanneer hen namelijk aan nakomelingen niets gelegen is. Maar ook daar is er nog een onderscheid: want “ernaar te verlangen, een ander wezen zoals zijzelf na te laten” is niet alleen een “eigen voornemen”, maar is voor de mens iets “natuurlijks”, “zoals het ook voor andere dieren en planten natuurlijk” is, zoals een parenthese luidt (1252 a 28-30). Hiermee wil Aristoteles vermoedelijk zeggen dat de vorming van een klassenmaatschappij, waarin de overheersing aan de met-verstand-begaafden wordt afgestaan, hoewel geen “natuurlijk verlangen”, toch een “eigen voornemen” van de mensen zou zijn. Ook weet Aristoteles goed genoeg dat onder degenen die in een bepaalde maatschappij *feitelijk* dienen of heersen “geenszins allen van nature dienenden of vrijen zijn” (I-6; 1255 b 5), dat dus de heerschappij niet ‘van nature’ de mensen met inzicht ten deel valt, maar dat dit slechts een “voornemen” kan en moet zijn.

Toch stemt Aristoteles’ *fundering* van een dergelijke ‘doelmatige’ noodzakelijkheid van de klassenmaatschappij maar half en half met dit idee zelf overeen. Bondig samengevat lijkt de fundering te luiden: ten eerste, zoals mannen en vrouwen bestaan er ‘nu eenmaal’ ook nog in een ander opzicht twee soorten mensen, namelijk (slechts) met-verstand-begaafden en (slechts) daadkrachtigen; ten tweede, een van die beide ‘klassen’ van mensen moet ‘nu eenmaal’ over de andere heersen; en, ten derde, dan is het in het belang van

iedereen dat de heerschappij aan de met-verstand-begaafden afgegaan wordt. Wanneer we deze argumenten iets van naderbij bekijken, dan blijken geen van de drie zó overtuigend te zijn als het vandaag nog velen kan toeschijnen.

*Het eerste argument.* Ter fundering van de ‘doelmatige’ noodzakelijkheid van een klassenmaatschappij beroept Aristoteles zich hier dan toch op een soort ‘natuurnoodzakelijkheid’. Maar laat de mensheid zich dan werkelijk ‘van nature’ indelen in met-verstand-begaafden en slechts lichaamskrachtigen, zoals in vrouwen en mannen? Zou de lichamelijke zwakte dan werkelijk een betrouwbaar teken van superieur verstand zijn, en zou een zwak verstand lichaamskracht en vaardige handen waarborgen? Hoe zit het dan met zwakzinnige ouden en niet met verstand-begaafde kinderen, om slechts dezen te noemen? Aristoteles verliest zich zelfs bijna in het belachelijke racisme dat erin bestaat alleen de Grieken als met-verstand-begaafden en alle niet-Grieken, de ‘barbaren’, louter als niet met verstand-begaafde lichaamskrachtigen te beschouwen (*Politiek*, I-6). Nu zijn er beslist mensen genoeg met verschillende begaafdheden op de meest verschillende gebieden, met een verschillende vorming en ontwikkeling, en in de eerste plaats met verschillende vermogens tot deze of gene vorming en ontwikkeling (hoewel dikwijls genoeg belangrijke vermogens door feitelijke omstandigheden nauwelijks of maar in geringe mate tot een indrukwekkende ontwikkeling komen), waaronder meer ambachtelijke of meer ‘intellectuele’ talenten en hun ontwikkeling. Maar uitgerekend dit gegeven liet veel eerder een samenleving verwachten waarin mensen in veelvuldige verhoudingen tot elkaar staan van wederzijds over elkaar te kunnen beschikken en voor elkaar beschikbaar zijn, zoals we dit overigens toch nog altijd kennen, dan de ontwikkeling van een klassenmaatschappij die uit twee delen bestaat: uit een deel van enkel met-verstand-begaafden en een ander deel van enkel werkenden.

Aristoteles probeert dan ook het geponeerde onderscheid tussen twee soorten mensen zelf nog op een andere wijze aan te geven:

“Hij is toch van nature dienstbaar, die van een andere kan zijn (daarom *is* hij ook van een andere) en slechts in zoverre aan de rede deelheeft, dat hij ernaar luistert, maar haar niet zelf bezit” (I-5; 1254 b 20-23). Het onderscheid is dan niet langer dat tussen (slechts) met-verstand-begaafden en (slechts) lichaamskrachtigen, maar tussen ‘meer’ en ‘minder’ redelijke wezens. Blijkbaar knoopt Aristoteles daarmee aan bij zijn onderscheid in de *Nicomachische ethiek*, waarbij de *Politiek* überhaupt lijkt aan te sluiten, tussen ‘dianoëtische’ (‘intellectuele’) en ‘ethische (gewone) deugden’ (die de mens alleen in staat stellen om naar de rede te luisteren). In de *Nicomachische ethiek* worden de beide soorten deugden evenwel geenszins aan twee soorten mensen toegeschreven, maar beide (in meer of mindere mate) aan alle mensen (*Nicomachische ethiek*, I-13). Inderdaad is ook dit onderscheid tussen twee soorten mensen artificieel en hoogst twijfelachtig. Moeten we dan aannemen dat iemand die zelf geen rede bezit, toch in staat is naar de rede (of naar redelijke gronden) te luisteren? En kan men zich ook omgekeerd niet afvragen of ‘rede bezitten’ überhaupt iets anders kan betekenen dan voor redelijke gronden *ontvankelijk* te zijn, of men ze nu zelf bedacht of van iemand anders vernomen heeft? Is niet eerder hij de meer ‘redelijke’ die ook voor redelijke gronden van *anderen* openstaat, dan hij die zich slechts kan laten leiden door redelijke gronden die hij zelf gevonden heeft? Is het beslissende uiteindelijk niet alleen dat men tot het inzicht in staat is dat iets zus of zo redelijk is? In het ‘gunstigste’ geval komt Aristoteles’ tweede poging om een onderscheid tussen twee soorten mensen te maken, volledig neer op het eerste onderscheid: op een onderscheid tussen de met-verstand-begaafden en de zonder meer onredelijken.

Uiteindelijk lijkt Aristoteles zelfs de gedachte op te geven dat er ‘van nature’ twee soorten mensen bestaan: “Niet volgens zijn weten wordt de gebiedster zo genoemd, maar omdat hij een dergelijke gebiedster is; hetzelfde geldt voor de dienende en de vrije. Weliswaar bestaat er een gebiedend en een dienstbaar weten; dienstbaar namelijk ... zoals bijvoorbeeld de kookkunst en andere dergelijke soorten zorg. Al zo’n weten is dienstbaar weten, gebiedend weten

daarentegen bestaat erin het van de dienenden gebruik weten te maken ... Dit weten is echter niets groots of eervols; het moet enkel datgene weten te bevelen wat de dienende moet weten te doen. En zo laten de heren, die niet gedwongen zijn zich daarmee af te sloven, deze eer graag aan een beheerder over. Zelf houden zij zich bezig met politiek en filosofie” (*Politiek*, I-7; 1255 b 20-37). Het hele ‘natuurlijke’ onderscheid tussen de met-verstand-begaafden en de slechts lichaamskrachtigen of tussen de met rede begaafden en diegenen die enkel in staat zijn naar hun redelijke gronden te luisteren, vervaagt. Aristoteles zelf lijkt al genoeg te hebben van de gehele politiek, namelijk van de politiek zoals zij *voorheen* bepaald werd. Want wat is dat nog voor een ‘politiek’ waarmee de van alle ‘beheer’-taken ontheven heren zich naast de ‘filosofie’ nog bezighouden? Vermoedelijk bedoelt Aristoteles hier wat anderen tot vandaag doorgaans onder ‘politiek’ verstaan.

*Het tweede argument.* Als de maatschappij zich dan al ‘van nature’ in twee klassen zou moeten splitsen, waarom zou de ene klasse dan noodzakelijk de heersende en de andere de dienende zijn? Dat is niet in te zien, indien beide zich, zoals Aristoteles van meet af aan poneert, met elkaar moeten verbinden, omdat zij “zonder elkaar niet kunnen zijn”, de ene, die van de met-verstand-begaafden bijvoorbeeld, niet kan zijn zonder de daadkrachtigen, en de klasse van deze laatsten niet zonder de klasse van de met-verstand-begaafden. Niet zonder iets of iemand kunnen zijn, betekent afhankelijkheid. Wanneer twee mensen niet zonder elkaar kunnen zijn, betekent dit een wederzijdse afhankelijkheid. En wederzijdse afhankelijkheid fundeert noch een heerschappij noch een onderwerping, maar eenvoudigweg een gemeenschap. Wanneer er, volgens Aristoteles, dan toch heersenden en dienenden moeten zijn die wederzijds van elkaar afhankelijk zijn, dan is niet in te zien hoe nog van een eenvoudige wederzijdse afhankelijkheid sprake kan zijn, ofwel waarom in een dergelijke verhouding de enen de heersenden en de anderen de dienenden kunnen zijn. Enkel een *eenzijdige* afhankelijkheid, of een *grotere* afhankelijkheid van de enen ten opzichte van de anderen dan de anderen ten opzichte van de eersten, lijkt een ‘verhou-

ding van heerschappij' voort te brengen, en wel ten gunste van diegenen die minder afhankelijk zijn van de anderen dan de anderen van hen. Nu zegt Aristoteles zeker *niet* dat de *heersenden* en de *dienenden* in gelijke mate van elkaar afhankelijk zijn, maar dat de *van nature* heersenden en dienenden zonder elkaar niet kunnen zijn, en vervolgens vult hij in wat hem daarmee voor de geest staat: met name "wat in staat is, met het verstand vooruit te zien" – en "wat in staat is dit met het lichaam tot stand te brengen". Bijgevolg zou men moeten concluderen dat de met-verstand-begaafden en de daadkrachtigen in gelijke mate van elkaar afhankelijk zijn. Ofwel lijkt Aristoteles' bewering, dat de met-verstand-begaafden en de daadkrachtigen in gelijke mate niet zonder elkaar zouden kunnen zijn, onverzoenbaar te zijn met zijn tweede bewering, dat de met-verstand-begaafden de "van nature heersenden" zouden zijn, en de slechts daadkrachtigen de "van nature dienenden". Alles, én de geponeerde noodzaak van de klassenmaatschappij, hangt ervan af of die laatste bewering steek houdt.

Daarmee belanden we bij het *derde argument*. Het zou volgens Aristoteles in het gemeenschappelijk *belang* van alle leden van de maatschappij zijn dat de heerschappij aan de met-verstand-begaafden afgestaan wordt. Maar *gefundeerd* wordt dit opnieuw met het idee dat de met-verstand-begaafden de *van nature* heersenden zouden zijn: het zou goed zijn dat zij die *van nature* heersen ook *in werkelijkheid* de heerschappij toebedeeld zouden krijgen. Aristoteles' mening is waarschijnlijk: weliswaar is het verstand aangewezen op de werkkraft, om datgene wat het als noodzakelijk of redelijk heeft ingezien, ook te verwezenlijken, net zoals de werkkraft om iets te kunnen bewerkstelligen aangewezen is op het inzicht in wat redelijkerwijze moet worden gedaan. Toch heeft het verstand, heeft het inzicht een voorrang, en komen aan het verstand en het inzicht een overwicht en voorrechten toe, omdat het verstand en het inzicht aan alle werkelijke doen, wanneer dit daadkrachtig en werkzaam moet en wil zijn, noodzakelijk en heel letterlijk moeten *voorafgaan*. Door te verwijzen naar zijn overige uiteenzettingen zou het gemakkelijk aan te tonen zijn dat dit inderdaad Aristoteles'



opvatting is. Maar in de huidige samenhang is het interessanter op te merken dat Aristoteles' bewering voorlopig uitstekend zou kunnen worden gefundeerd door een *arbeidsbegrip*, zoals het nog meer dan tweeduizend jaar later aangetroffen wordt bij een 'materialist' als Marx: "Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß" ["Wij veronderstellen de arbeid in een vorm waarin zij uitsluitend aan de mens toebehoort. Een spin verricht handelingen die op die van een wever gelijken, en een bij beschaamt door de bouw van zijn wassen cellen menig menselijke bouwmeester. Wat echter bij voorbaat de slechtste bouwmeester van de beste bij onderscheidt, is dat hij de cellen in zijn hoofd gebouwd heeft vooraleer hij ze in was bouwt. Aan het einde van het arbeidsproces levert dat een resultaat op, dat aan het begin ervan al in de voorstelling van de arbeiders, dus al ideëel voorhanden was. Niet dat hij enkel maar een vormverandering van het natuurlijke bewerkt; hij verwezenlijkt in het natuurlijke tegelijk zijn doel, waarvan hij zich bewust is, en dat de aard en wijze van zijn doen als een wet bepaalt en waaraan hij zijn wil ondergeschikt moet maken"] (*Das Kapital*, I, MEW, 23, 193).

Marx maakt hier weliswaar geen klassenonderscheid tussen de 'bouwmeester' en de 'arbeider'. Toch levert hij het klassieke argument om een voorrang aan, een overwicht van, en voorrechten voor de intellectuelen te rechtvaardigen of te eisen: om überhaupt te kunnen bouwen, moet men vooraf over een bouwplan beschikken,

dat door de architect geleverd wordt, en dit 'ideële' ontwerp moet voor de bouwers bij wijze van spreken 'kracht van wet' hebben.

Maar zowel aan de bouwactiviteit van de arbeiders als aan die van het ontwerp van het plan van de architect moet nog de *behoefte* (of het belang) voorafgaan om het gebouw in kwestie te bouwen, een behoefte (of belang) waarvan de bevrediging toch het 'doel' van de bouwarbeid, maar ook van het bouwplan moet zijn. Zonder een dergelijke behoefte, die overigens als zodanig geenszins alleen maar 'ideeel' is, maar *aangevoeld* moet worden, zouden alle bouwplannen en bouwarbeid inderdaad zinloos, doelloos en nutteloos zijn. Ook moet het bouwplan *beantwoorden* aan een *heel bepaalde* behoefte, het moet zich door *deze* behoefte laten bepalen, en niet bijvoorbeeld een station ontwerpen wanneer er behoefte aan een woonhuis is. Het kan bovendien zijn dat aan één en dezelfde behoefte op verschillende wijzen tegemoetgekomen kan worden, zodat verschillende plannen overwogen kunnen worden en ook in het licht van nog andere behoeften uitgemaakt moet worden welk plan het interessantste is. Zijn bijgevolg de voorrang, het overwicht en de voorrechten wel eigen of komen ze wel toe aan de architecten, de intellectuelen, of aan de bouwarbeiders als zodanig? Zijn ze niet eerder eigen en komen ze niet eerder toe aan diegenen die (bijvoorbeeld) een onderkomen behoeven, en in het geheel beschouwd, aan alle leden van de maatschappij, niet als arbeiders of intellectuelen, maar voorzover zij allen de behoefte aan een onderkomen delen, resp. hun gemeenschappelijk belang aan bijvoorbeeld de aanleg van wegen en bruggen, aan de bouw van ziekenhuizen en vergaderlokalen enz. inzien? –

Zo dringt zich de ene opwerping na de andere opwerping op tegen Aristoteles' *fundering* van zijn bewering van de noodzakelijkheid van een klassenmaatschappij. Maar dat wil niet zeggen dat zijn *bewering* zelf zou moeten worden verworpen. Want ten eerste is de klassenmaatschappij, zoals gezegd, sinds bijna onheuglijke tijden werkelijkheid, en dus heeft zij zich ofwel op toevallige ofwel op noodzakelijke gronden ontwikkeld. Dat we een dergelijke nood-

zaak nog niet hebben kunnen begrijpen, laat toch niet toe te besluiten dat zij niets méér is dan een historisch toeval. En ten tweede: Aristoteles' eigen, niet overtuigende fundering van de noodzaak van de klassenmaatschappij fundeerde, indien zij sluitend was, een *andere* noodzaak dan diegene die hij eigenlijk bedoelde: zij fundeerde een soort *natuurnoodzakelijkheid* van de klassenmaatschappij, niet haar *doelmatigheid*, die hij eigenlijk had willen funderen.

Zo keren we terug tot Aristoteles' eerste stelling, die we nu zo begrijpen: wie in staat is metterdaad te verwezenlijken wat moet worden gedaan, verbindt zich noodzakelijk met diegene die in staat is met het verstand vooruit te zien wat moet worden gedaan, weliswaar zo, dat de eerste aan de tweede een voorrang, een heerschappij en voorrechten afstaat, hoewel de tweede er precies op aangegeven is dat de eerste in staat is het metterdaad te verwezenlijken – “*ter wille van het heil*”. In plaats van ‘heil’ had het Griekse woord (‘*soteria*’) ook door ‘redding’ of ‘verlossing’ weergegeven kunnen worden. ‘Redding’ is redding uit een nood, ‘verlossing’ is verlossing van een nood. Noodzakelijkheid: het zou dus een *noodtoestand* zijn die de mensen ertoe dwong om een klassenmaatschappij te *vormen*, doordat zij aan een klasse van mensen met (een vermoedelijk, vermeend, verhoopt) inzicht een overwicht, indien niet zelfs de heerschappij afstonden en aan haar hun arbeidskracht ondergeschikt maakten.

De macht van een klasse van mensen met (een vermeend) inzicht zou op een noodtoestand berusten die de massa van de leden van de maatschappij in een afhankelijkheid ten opzichte van hen plaatste die *groter* is dan de afhankelijkheid van de mensen met inzicht ten opzichte van al die leden; indien er al een dergelijke klasse van mensen met inzicht ‘van nature’ bestond. Indien niet, dan moest zij *gevormd* worden door een besluit om hen, die (vermoedelijk) in staat zijn om met het verstand te voorzien wat moet worden gedaan, van alle ‘direct-productieve arbeid te bevrijden’ (Engels). - Door dit eerste voorrecht zonderden dezen zich dan als een eigen klasse af van de overige leden van de maatschappij.

Over welke noodtoestand gaat het, als die al sinds onheuglijke tijden bestaat en tot vandaag, blijkens het voortbestaan van de klassenmaatschappij, voortbestaat?

## § 9. Engels en de oorsprong van de klassenmaatschappij

Op de vraag welke noodtoestand de mensen ertoe dwingt een klassenmaatschappij te vormen en erin het overwicht, ja zelfs de heerschappij af te staan aan een klasse van intellectuelen, geeft Engels een eenvoudig en hard antwoord: “Die Spaltung der Gesellschaft in eine ausbeutende und eine ausgebeutete, eine herrschende und eine unterdrückte Klasse war die notwendige Folge der früheren geringen Entwicklung der Produktion. Solange die gesellschaftliche Gesamtarbeit nur einen Ertrag liefert, der das zur notdürftigen Existenz aller Erforderliche nur um wenig übersteigt, solange also die Arbeit alle oder fast alle Zeit der großen Mehrheit der Gesellschaftsglieder in Anspruch nimmt, solange teilt sich diese Gesellschaft notwendig in Klassen. Neben der ausschließlich der Arbeit frönenden großen Mehrheit bildet sich eine von direkt-produktiver Arbeit befreite Klasse, die die gemeinsamen Angelegenheiten der Gesellschaft besorgt: Arbeitsleitung, Staatsgeschäfte, Justiz, Wissenschaften, Künste usw. Es ist also das Gesetz der Arbeitsteilung, das der Klassenteilung zugrunde liegt” [“De opsplitsing van de maatschappij in een uitbuitende en een uitgebuite, een heersende en een onderdrukte klasse, was het noodzakelijk gevolg van de vroegere geringe ontwikkeling van de productie. Zolang als de opbrengst van de totale maatschappelijke arbeid maar weinig meer oplevert dan vereist is voor het armtierig bestaan van allen en zolang bijgevolg alle of bijna alle tijd van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij in beslag wordt genomen door de arbeid, zolang verdeelt zich deze maatschappij noodzakelijk in klassen. Naast de uitsluitend zich aan de arbeid overgeevende grote meerderheid vormt zich een van direct-productieve arbeid bevrijde klasse, die voor de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij zorgt: leiding van de arbeid, staatszaken, justitie, wetenschap, kunsten enz. Het is dus de wet van de arbeidsdeling die aan de grondslag ligt van de klassenindeling”] (MEW, 19, 224-225; MEW, 20, 262). De oorsprong van de klassenmaatschappij

zou dus een “geringe ontwikkeling van de productie” zijn, en wel in die zin dat “de opbrengst van de totale, maatschappelijke arbeid maar weinig meer oplevert dan vereist is voor het armtierig bestaan van allen”. Het zou dus een *gebrek zijn aan levensmiddelen en gebruiksgoederen* die de materiële behoeften van alle leden van de maatschappij bevredigen, die de klassenmaatschappij noodzakelijk maakte. Ze zou al noodzakelijk zijn als die behoeften slechts armtierig of maar een beetje meer dan armtierig bevredigd konden worden. Een overwinning van de klassenmaatschappij of van haar noodzakelijkheid zou afhangen van de “Möglichkeit, vermittelt der gesellschaftlichen Produktion allen Gesellschaftsgliedern eine Existenz zu sichern, die nicht nur materiell vollkommen ausreichend ist und von Tag zu Tag reicher wird, sondern ihnen auch die vollständige freie Ausbildung und Betätigung ihrer körperlichen und geistigen Anlagen garantiert” [“mogelijkheid, door middel van de maatschappelijke productie alle leden van de maatschappij een bestaan te verzekeren dat niet slechts materieel volkomen toereikend is en van dag tot dag rijker wordt, maar hen ook de volledige vrije ontwikkeling en het actief gebruik van hun lichamelijke en geestelijke talenten waarborgt”] (MEW, 19, 226; MEW, 20, 263-264).

Op de eerder aangehaalde plaats vervolgt Engels: “Es ist also das Gesetz der Arbeitsteilung, das der Klassenteilung zugrunde liegt. Aber das hindert nicht, daß diese Einteilung in Klassen nicht durch Gewalt und Raub, List und Betrug durchgesetzt worden und daß die herrschende Klasse, einmal im Sattel, nicht verfehlt hat, ihre Herrschaft auf Kosten der arbeitenden Klasse zu befestigen und die Gesellschaftliche Leitung umzuwandeln in gesteigerte Ausbeutung der Massen” [“Het is dus de wet van de arbeidsdeling die aan de grondslag van de klassenindeling ligt. Maar dat belet niet dat die indeling in klassen door geweld en roof, list en bedrog doorgezet werd en dat de heersende klasse, eenmaal in het zadel, nooit nage laten heeft haar heerschappij ten koste van de arbeidende klasse te verstevigen en de maatschappelijke leiding om te zetten in een toenemende uitbuiting van de massa”] (MEW, 19, 225; MEW, 20,

262-263). Volgens Engels is het nochtans niet, zoals vele vulgaire socialisten menen, de klassenmaatschappij en de heerschappij van een uitbuitersklasse die verantwoordelijk zijn voor het gebrek aan levensmiddelen en gebruiksgoederen waarmee de behoeften van alle leden van de maatschappij bevredigd worden, maar is het *omgekeerd* dit gebrek dat de klassenmaatschappij noodzakelijk maakt: “Sie gründete sich auf die unzulänglichkeit der Produktion” [“Zij zou zijn gefundeerd <is gefundeerd, R.B.> op de ontoereikendheid van de productie”] (MEW, 19, 225; MEW, 20, 263). Het blijft evenwel onduidelijk, en zelfs nog onduidelijker dan het bij Aristoteles het geval leek, hoe Engels die ‘noodzaak’ van de klassenindeling zelf begrepen wil zien: als een soort *natuurnoodzakelijk gevolg* van het gebrek (van de ‘ontoereikendheid van de productie’), of als het gevolg van de door de leden van de maatschappij begrepen en in acht genomen noodzaak van een *doelmatige inrichting* (‘institutie’) van de maatschappij, *in het licht van* een gebrek aan levensmiddelen en gebruiksgoederen? Meestal drukt hij zich neutraal uit: de klassenmaatschappij was een “noodzakelijk gevolg”, “deze maatschappij deelt zich noodzakelijk in klassen in”, *er* “vormt zich een van direct-productieve arbeid bevrijde klasse” enz. (zie boven). Maar juist doordat hij overweegt dat “die indeling in klassen <soms, dikwijls of altijd?> door geweld en roof, list en bedrog *doorgezet* werd”, geeft hij de mogelijkheid ter overweging dat ook onder de voorwaarden van een “ontoereikendheid van de productie” de “vorming” van een klassenmaatschappij kan *uitblijven* wanneer ze niet (met welke middelen ook) “doorgezet” wordt door de leden van de maatschappij die haar noodzakelijkheid inzien.

We zien hier af van een beslissing over (Marx’ en) Engels’ mening met betrekking tot de vraag naar de zin van de ‘noodzakelijkheid’ van de klassenmaatschappij. Een *zakelijke* beslissing van deze vraag zelf moet naar het volgende hoofdstuk verschoven worden (zie § 13).

We keren eerst nog eens terug naar Engels’ *beschrijving* van de klassenmaatschappij. Engels spreekt in de aangehaalde teksten

overall in de verleden tijd (hoewel niet helemaal ondubbelzinnig; hij zegt ook: de klassenmaatschappij “wird weggefecht werden durch die volle Entfaltung der modernen Produktivkräfte” [“zal worden weggeveegd door de volle ontwikkeling van de moderne productiekrachten”] (MEW, 19, 225; MEW, 20, 263)). Toch is het eerste bewijs voor de juistheid van zijn beschrijving, dat zij vandaag nog opgaat voor de toestand van onze maatschappij, en ook voor de toestand van de maatschappij in die landen die in deze eeuw een socialisme probeerden op te bouwen: de totale arbeid van de maatschappij leverde en levert slechts een opbrengst op die zelfs in de rijkste landen maar een beetje het vereiste overschrijdt voor een armtierig leven van *allen* (namelijk ook van de werklozen en vele ouderen, zieken en gehandicapten), en dat nog veel minder overschrijdt voor de grote massa van de meerderheid van de mensheid (in de ‘onderontwikkelde’ landen). De arbeid nam en neemt alle of bijna alle tijd van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij in beslag, als er voor hen al iets meer overschiet dan wat voor een armtierig bestaan aan levensmiddelen en gebruiks-goederen vereist is. De maatschappij deelde en deelt zich in klassen in. Naast de bijna uitsluitend arbeid verrichtende meerderheid in de rijkere landen en de grote massa van werklozen en uitgestotenen in – vooral – de ‘onderontwikkelde’ landen, bleef en blijft een van direct-productieve arbeid bevrijde klasse bestaan, die voor de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij zorgt: leiding van de arbeid, staatszaken, justitie, wetenschap, kunsten enz. Waar was, waar is het vandaag anders?

Maar dat zijn slechts de feiten. De vraag blijft *waarom*, volgens Engels’ bewering, de “ontoereikendheid van de productie”, haar gebrekkige toereikendheid om de materiële behoeften van alle leden van de maatschappij te bevredigen, en wel niet alleen maar een beetje meer dan wat voor het armtierig bestaan van allen vereist is – *noodzakelijk* tot de vorming van een klassenmaatschappij leidt (of het nu onvermijdelijk is, in de zin van een soort natuurnoodzakelijkheid, of onontkoombaar, in de zin van een doelmatige noodzakelijkheid). Engels zelf zegt nauwelijks iets dat bij machte is om



die ‘oorzakelijke’ samenhang duidelijk te maken. Niettemin is de samenhang te begrijpen op grond van wat al grotendeels in het eerste hoofdstuk uiteengezet werd: het onderscheid en het tegenoverelkaar-stellen van twee klassen van de maatschappij, van een klasse van ‘intellectuelen’ en ‘cultuurdragers’ die de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij verzorgen, en van een in de meerderheid zijnde klasse die alle direct-productieve arbeid moet presteren, *komt overeen* met de tegenstelling, of met de ‘tegenstrijdige’ samenhang – tussen de individueel aangevoelde materiële *behoeften* van de mensen en hun net hiermee verbonden, *niet* aangevoelde, maar te begrijpen *belangen*.

Al van bij het begin van dit essay (vanaf de eerste paragraaf van het eerste hoofdstuk) werd erop gewezen dat de behoeften, die wij voelen, verbonden zijn met belangen, die wij zelf niet voelen, maar van de behartiging waarvan de bevrediging van onze aangevoelde behoeften verregaand afhankelijk is, en dat die belangen tegelijk in een *tegenstelling* tot onze aangevoelde behoeften kunnen komen te staan, ja dat hun behartiging onze behoeftigheid nog kan doen toenemen en tot nog intenser aangevoelde behoeften kan leiden. Ook werd al uit de doeken gedaan hoever zich deze met onze behoeften verbonden, maar er tegelijk tegenin gaande belangen uitstrekken, met name over het hele gebied van de ‘cultuur’ (zoals in § 6 samengevat werd). En aan het begin van dit tweede hoofdstuk, in § 7, werd er opnieuw op gewezen dat de door Engels vermelde taken van een direct-productieve arbeid vrijgestelde klasse van mensen – “leiding van de arbeid, staatszaken, justitie, wetenschap, kunsten enz.” – eveneens heel precies overeenkomen met Marx’ begrip van de ‘ideologie’, dat op zijn beurt slechts een begrip is van datgene wat men anders onder ‘cultuur’ verstaat.

Die tegenstelling verscherpt zich echter in een toestand van een al opgetreden of toch dreigend *gebrek* aan levensmiddelen en gebruiksgoederen voor alle leden van de maatschappij. Want om die toestand te verhelpen resp. te voorkomen, zal het nodig zijn om de voorhanden productiemiddelen te vermeerderen of volledig te ver-

nieuwen en *daarvoor* vooral de beschikbare arbeidskrachten en grondstoffen, evenals de al of voor de rest nog voorhanden productiemiddelen zelf, in te zetten. Maar die beschikbare middelen zijn in elke maatschappij en op elk bepaald tijdstip *begrensd*, en zij kunnen telkens maar voor *één* doel gebruikt worden: zo bijvoorbeeld voor de onmiddellijke bevrediging van de behoeften van de mensen door de productie van levensmiddelen en de vervaardiging van gebruiksgoederen, *of* voor de ‘ontwikkeling van de productie’ zelf door de ontsluiting van nieuwe bronnen van grondstoffen en de vervaardiging of ‘ontwikkeling’ van nieuwe en extra productiemiddelen. Gebeurt het laatste, zoals dat in een toestand van een opgetreden of dreigend gebrek vereist is, dan kan dat slechts gebeuren ten koste van het eerste en moet het een al opgetreden gebrek aan levensmiddelen en gebruiksgoederen ‘om te beginnen’ nog verergeren resp. in een toestand, waarin het gebrek nog niet opgetreden is (maar in de toekomst dreigt), zelf veroorzaken. Het is zoals wanneer iemand die slecht behuist is en een nieuw huis wil bouwen, de bevrediging van zijn (overige) behoeften nog meer moet beperken om te sparen voor de kosten die de bouw van het huis met zich meebrengt. (Dat is het grondprobleem van de economie, van het ‘huishouden’ met de telkens beschikbare middelen.)

Verder hebben weliswaar de meeste mensen verregaand *dezelfde* of toch zeer gelijkaardige behoeften (bijvoorbeeld aan voedsel, drank, kleding, behuizing, aandacht en liefde), maar als behoeften kunnen ze enkel *individueel aangevoeld* en *bevredigd* worden. Zo voelt een ander de pijn, die ik voel, niet, zelfs dan niet wanneer hij toevallig dezelfde pijn voelt. De met onze behoeften, die we voelen, verbonden *belangen* zijn daarentegen verregaand *gemeenschappelijk*, en niet alleen wanneer en omdat in een toestand van gebrek de bevrediging van de behoeften van *iedereen* op het spel staat, maar omdat het belang dat zich in een dergelijke toestand opdringt *één en hetzelfde* is, namelijk het belang van een ‘ontwikkeling van de productie’, en omdat ook de werktuigen, die voor de ‘ontwikkeling van de productie’ vereist zijn, voor iedereen één en dezelfde zullen zijn. Levensmiddelen kunnen maar eenmaal en alleen individueel

verbruikt worden, gebruiksvoorwerpen kunnen meestal ook alleen een enkeling of slechts enkelen ten dienste staan. Productiemiddelen daarentegen dienen voor de vervaardiging van levensmiddelen en gebruiksgoederen voor velen, indien niet zelfs voor alle leden van de maatschappij. En toch: onze gemeenschappelijke belangen – “de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij” – kunnen opnieuw slechts *ingezien* en *waargenomen* worden door *individuen*. In een toestand van een – al opgetreden of dreigend – gebrek is het noodzakelijk dat we erop kunnen rekenen dat enkele mensen in staat zijn inzicht in onze gemeenschappelijke belangen te verwerven, en dat we hen de verzorging kunnen toevertrouwen van de gemeenschappelijke aangelegenheden in de maatschappij. Maar daarvoor moeten ze bevrijd worden van dit verscheurend gevoel van de tegenstelling, ja van de tegenstrijdige verhouding tussen aangevoelde behoeften en in te zien belangen: dat wil zeggen dat zij ‘van direct-productieve arbeid vrijgesteld’ moeten worden, wat eigenlijk alleen maar wil zeggen dat de bevrediging van hun materiële en andere behoeften (min of meer) fundamenteel veilig gesteld wordt ten koste van de overige leden van de maatschappij, zónder dat zij daarvoor direct-productieve arbeid zouden moeten presteren. Vooral dit privilege – een uitzondering op de wet van de gelijkheid –, dat hen verleend wordt ter wille van de behartiging van de gemeenschappelijke belangen van een in een noodtoestand verkerende maatschappij, is het dat hen in een bijzondere en afgezonderde klasse van de maatschappij samenbindt.

“Het is dus” inderdaad, hoewel niet uiteindelijk, “de wet van de arbeidsdeling die aan de grond van de klassenindeling ligt”. Want heel zeker betekent de bevrijding van de geprivilegieerde klasse van direct-productieve arbeid niet haar bevrijding van *elke* arbeid, maar eerder haar belasting met een weliswaar niet direct-productieve, maar onder de voorwaarden van de opgetreden of dreigende noodtoestand van een algemeen gebrek, zéér noodzakelijke indirect-productieve *arbeid*: met het werken aan de ‘ontwikkeling van de productie’ zelf, door een aan dit doel beantwoordende verzorging van de leiding van de arbeid, van de staatszaken en van de

rechtspleging, de bevordering van de wetenschappen en van de kunsten ‘enz.’ Dit is een taak voor intellectuelen, omdat belangen überhaupt, in tegenstelling tot behoeften, niet aangevoeld, maar alleen begrepen – en dan natuurlijk ook juist of verkeerd begrepen – kunnen worden. Wanneer die belangen in een noodtoestand van gebrek *zwaarder wegen* dan de onmiddellijk aangevoelde behoeften van de mensen, en wel precies ter wille van de gebrekkige bevrediging van die behoeften, dan krijgt ook in de maatschappij de macht van de geprivilegieerde klasse van intellectuelen een *overwicht* en vallen aan hen voorrechten, overmacht, en ten slotte zelfs overheersing toe. –

Tot zover de poging om een soort ‘transcendentale deductie’ van de klassenmaatschappij te geven. Engels heeft de samenhang tussen een “ontoereikendheid van de productie” en de noodzaak van een klassenmaatschappij weliswaar geponeerd, maar heeft, zoals gezegd, de verbinding niet uitdrukkelijk gemaakt of uiteengezet. Toch heeft hem ongetwijfeld voor de geest gestaan hoe vooral Marx in zijn hoofdwerk deze samenhang groots uiteengezet heeft aan de hand van het voorbeeld van de rol van de kapitalistenklasse in de moderne maatschappij van West-Europa. Voor hem gold de uitbuiting van een grote meerderheid van de leden van de maatschappij door de kapitalistenklasse toch alleen als het noodzakelijke middel “zu einer Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte und zur Schöpfung von materiellen Produktionsbedingungen, welche allein die reale Basis für eine höhere Gesellschaftsform bilden können, deren Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist” [“voor de ontwikkeling van de maatschappelijke productiekrachten en voor de schepping van materiële productievoorwaarden, die als enige de reële basis voor een hogere maatschappijvorm kunnen vormen, waarvan het grondprincipe de volle en vrije ontwikkeling van elk individu is”] (*Das Kapital*, I, MEW, 23, 618). Marx en Engels hebben zich altijd tegen de oppervlakkige mening van ‘antikapitalisten’ verzet dat de heerschappij van de kapitalistenklasse in de Europese moderne tijd op niets anders zou berusten dan op, of niets anders zou betekenen dan

“geweld en roof, list en bedrog” (zoals heel zeker Engels het zag; zie hierboven).

Een andere vraag is *of*, zoals Marx en Engels geloofden, de “ontwikkeling van de maatschappelijke productiekrachten” die het kapitalisme nastreeft, *werkelijk*, laat staan “als enige” geschikt en in staat is om “de reële basis voor een hogere maatschappijvorm (te) kunnen vormen”, en of de noodzaak van de klassenmaatschappij en deze zelf op een dag “door de volle ontwikkeling van de moderne productiekrachten”, waarvoor we voorlopig het kapitalisme op de koop toe moeten nemen, “zal weggeveegd kunnen worden” (zoals Engels hierboven zegt).

Het is de vraag of er een of ander vooruitzicht bestaat dat de noodtoestand van een “ontoereikendheid van de productie” (waarvan ook hier, in wat voorafgaat, sprake was als betrof hij slechts een uitzonderingstoestand) binnen een afzienbare tijd of zelfs in een verdere toekomst opgeheven wordt en daarmee de noodzaak van de klassenmaatschappij ongedaan gemaakt en deze zelfs overwonnen wordt.

Geen “ontwikkeling van de maatschappelijke productiekrachten”, evenmin “de volle ontwikkeling van de moderne productiekrachten” is in staat de huidige meer dan ooit duidelijk blijkende “ontoereikendheid van de productie” te verhelpen, aangezien zij uiteindelijk gegrond is in een dubbele “ontoereikendheid” van de “natuurproductie” (in de zin waarin wij van ‘natuurproducten’ spreken). Ten eerste is de voorraad van de aarde aan energiebronnen en andere grondstoffen, waarnaar bijna elke ontwikkeling van de productiekrachten moet teruggrijpen, *begrensd* en grotendeels niet hernieuwbaar. En ten tweede bestaat die voorraad voor het allergrootste deel precies alleen uit *grondstoffen* die niet onmiddellijk tot de bevrediging van de menselijke behoeften kunnen dienen, wat juist de grond van de noodzaak van een productieve arbeid van de mensen is, die die grondstoffen eerst moeten ontsluiten, aanvoeren, bewerken en sorteren en daarvoor in de meeste gevallen ‘nog-

maals' naar de beperkte grondstofvoorraden van de aarde moeten teruggrijpen. (Om eten te koken zijn niet alleen vlees en groenten nodig, maar ook brandstof en kookgerei. Zo zijn voor elke productie in het algemeen niet alleen bewerkte grondstoffen nodig, maar ook energie en werktuigen of machines, waarvan de productie 'andermaal', naast de bewerkte grondstoffen, energie en werktuigen of machines vereist, enz.) Wanneer nu ook deze door mensen gerealiseerde productie ontoereikend blijkt te zijn om de behoeften van allen voldoende te bevredigen, en wij er willen toe overgaan om haar aanzienlijk te doen toenemen – bijvoorbeeld “door de volle ontwikkeling van de moderne productiekrachten” –, dan gaat dit onvermijdelijk nogmaals en in nog hogere mate ten koste van de hoe dan ook beperkte voorraad van de aarde aan energiebronnen en andere grondstoffen, en zal dat daardoor aan de laatste grond van de “ontoereikendheid van de productie” een nog groter gewicht geven. (En daarmee is zelfs nog geen woord verspild aan de ‘kosten’ van het bij dit alles geproduceerde afval en *zijn* noodzakelijke ‘sortering’).

Mocht er uit deze cirkel nog een uitweg zijn: de gespannen verhouding tussen de behoeften van de mensen en hun ermee verbonden belangen blijft onoverwinnelijk, en daarmee ook de klassenmaatschappij.

## § 10. De ontarding van de klassenmaatschappij

Maar wat is er dan tegen de inrichting of ontwikkeling van een klassenmaatschappij ernstig in te brengen, wanneer ze werkelijk beantwoordt aan de noodzaak om een klasse van mensen met inzicht van direct-productieve arbeid te bevrijden en hen de behartiging van de gemeenschappelijke belangen van de maatschappij toe te vertrouwen om het hoofd te bieden aan een opgetreden of dreigende noodtoestand, tenzij dat dan de inrichting of vorming van de klassenmaatschappij feitelijk *niet*, of niet langer, aan deze noodtoestand beantwoordt en de geprivilegieerde klasse van mensen met een vermeend inzicht zich onbekwaam of onwillig toont om die noodtoestand te verhelpen? Ook alle democratie, zoals wij haar kennen, draagt door haar wetgeving toch bij tot de inrichting van een klassenmaatschappij (zie voor meer bijzonderheden in § 13).

Wat tegen de klassenmaatschappij in te brengen is, is ten slotte slechts dat zij voortdurend dreigt te *ontaarden*. Ook Engels maakt werkelijk het gewichtige onderscheid tussen een bij wijze van spreken ‘normale’ klassenmaatschappij, zoals zij onder gegeven omstandigheden ‘onvermijdelijk’, ja veeleer noodzakelijk is, en een *ontaarde* klassenmaatschappij, wanneer hij, zoals al aangehaald werd, opmerkt: “Het is ... de wet van de arbeidsdeling die aan de grondslag van de klassenindeling ligt. Maar dat verhindert niet dat die indeling in klassen door geweld en roof, list en bedrog doorgezet werd en dat de heersende klasse, eenmaal in het zadel, nooit nagelaten heeft haar heerschappij ten koste van de arbeidende klasse te verstevigen en de maatschappelijke leiding om te zetten in een toenemende uitbuiting van de massa” (zie § 9). ‘Ontarding’ zou volgens Engels’ visie evenwel niet het juiste woord zijn. Want volgens zijn formulering zou de ‘klassenindeling’ toch al *van meet af aan* (steeds?) alleen “door geweld en roof, list en bedrog doorgezet” zijn – wat toch in een zekere tegenstelling staat tot zijn eigen inzicht in de oorsprong van de klassenmaatschappij. Verder stelt

hij de voortdurende ‘ontaarding’ van de klassenmaatschappij – de “omzetting van de maatschappelijke leiding in een toenemende uitbuiting van de massa” – toch ook voor als haast even ‘onvermijdelijk’ als de vorming van de klassenmaatschappij zelf, een voorstelling die natuurlijk zeer geschikt is om de (marxistische) eis van de afschaffing van de klassenmaatschappij überhaupt en van haar verdringing door een klassenloze maatschappij, als onontkoombaar te laten verschijnen. Deze als ‘socialistisch’ geldende eis *berust* geheel op de overtuiging of bewering dat, wat als ‘ontaarding van de klassenmaatschappij’ verschijnt, werkelijk de ontaarding van de maatschappij zonder meer *in* een klassenmaatschappij is, zij het op grond van voor de hand liggende materiële oorzaken.

Ondertussen heb ik mij – om de uiteenzetting enigszins te kunnen indelen – in wat voorafgaat voorlopig verregaand moeten voegen naar Engels’ voorstellingswijze, die de klassenmaatschappij *zonder meer* kenmerkt door “de splitsing van de maatschappij in een *uitbuitende* en een *uitgebuite*, een *heersende* en een *onderdrukte* klasse”. De vraag is echter of met deze (hier door mij gecursiveerde) woorden niet veeleer een al *ontaarde* klassenmaatschappij beschreven wordt en moet beschreven worden, dan een maatschappij zoals zij “het noodzakelijk gevolg <is> van een geringe ontwikkeling van de productie”. De vraag is of de *ontaarding* van de klassenmaatschappij er niet precies wordt door gekenmerkt dat een van direct-productieve arbeid bevrijde en daardoor geprivilegieerde klasse van intellectuelen, waaraan de behartiging van de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij is ten deel gevallen of werd toevertrouwd, zich de *heerschappij* over de grote massa van alle overige leden van de maatschappij aanmatigt en haar *onderdrukt* en *uitbuit*. *Moet* zich de “grote meerderheid van de leden van de maatschappij” door de minderheid van een tot de behartiging van hun gemeenschappelijke aangelegenheden gemachtigde klasse van intellectuelen laten ‘*onderdrukken*’ en ‘*uitbuiten*’?

Met betrekking tot Aristoteles stelt zich in wezen dezelfde vraag. De vraag werd ook in een eerste benadering al boven (in § 8) aan-



geraakt. Daar rees zij op uit de tegenstrijdigheid dat volgens Aristoteles een klasse van intellectuelen en een klasse van daadkrachtigen in dezelfde mate op elkaar aangewezen zijn (dat de enen 'niet kunnen zijn zonder' de anderen en omgekeerd), enerzijds, en dat de eerste klasse 'van nature' de *heerschappij* over de andere ten deel valt of toch toekomt, anderzijds. De uiteenzetting leerde dat hij slechts van mening kan zijn, dat in een toestand van een materiële nood de *afhankelijkheid* van de daadkrachtigen van de mensen met inzicht beduidend groter is dan de afhankelijkheid van de laatsten van de eersten, wat de daadkrachtigen ertoe dwong aan "een klasse van mensen met (een vermoedelijk, vermeend, verhoopt) inzicht een overwicht, indien niet zelfs de heerschappij" af te staan. Dit werd hierboven beschreven. Maar ook daar moest eigenlijk verder gevraagd worden of er niet een verandering plaatsgrijpt die in feite een *ontaarding* is, wanneer diegenen die een dergelijk 'overwicht' ten deel valt omdat zij 'in staat' zijn "met het verstand vooruit te zien" wat moet gebeuren, zich daarom opwerpen als *heersers* over de maatschappij. (Het was vermoedelijk Aristoteles' fundamentele mening dat toch altijd een *inzicht* aan een doelmatig handelen moet voorafgaan en het dus moet 'beheersen'. Daartegenover werd al gesteld dat het inzicht in datgene wat moet worden gedaan, op zijn beurt moet beantwoorden aan de eraan voorafgaande *behoefte* van *alle* leden van de maatschappij. Zijn bijgevolg zij het niet waaraan – zoals beschreven werd – strikt genomen 'voorrang, overwicht en voorrechten' – of niet nog strikter genomen: de 'ware' *heerschappij* – zouden moeten toekomen?)

Macht van de aard van een *heerser* wordt enerzijds gekenmerkt door zijn – feitelijke of ook rechtmatige – *onverantwoordelijkheid*, met name daardoor dat hij op geen enkele manier gedwongen is voor zijn gedrag, zijn handelingen en zijn nalatigheden rekenschap af te leggen. (Zo wordt zelfs in de grondwetten van constitutionele monarchieën de onverantwoordelijkheid van de heerser uitdrukkelijk bekrachtigd. De verantwoordelijkheid voor zijn beslissingen wordt evenwel gedragen door een minister die de beslissingen mee ondertekent.) Maar zelfs deze onverantwoordelijkheid maakt het

een heerser nog niet onvoorwaardelijk mogelijk om de ondergeschikten of de onderworpenen te ‘onderdrukken’ en ‘uit te buiten’, tenzij door het gebruik van of dreiging met *geweld* of hoogstens door onder dreiging met geweld gesloten *rechtsverdragen* (bijvoorbeeld door een min of meer afgedwongen eed van trouw). Maar in het eerste hoofdstuk (§ 2) werd al uitgelegd dat zelfs deze beide middelen van de politiek het niet redden zonder de ondersteuning van een derde middel, namelijk de bereidheid *tot een moreel gedrag* van diegenen waarop een beroep wordt gedaan voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften (en meer). (Het spreekt vanzelf dat elk gedrag en elke uitoefening van een heerschappij een *politiek* gedrag in de in § 3 bepaalde zin is, hoewel niet zomaar elk politiek gedrag een heerschappij is, aangezien niet elk politiek gedrag onverantwoordelijk is, ook niet in de hier bedoelde zin.) Bijgevolg wordt de macht van een heerser anderzijds gekenmerkt door zijn *afhankelijkheid* van degenen die aan hem ondergeschikt zijn, ja zij berust uiteindelijk helemaal op een belang van de onderdanen dat erin ligt *dat* de heerser zich van hen afhankelijk *maakt*, terwijl zij door hem beheerst worden. Helemaal? Inderdaad ‘helemaal’, voorzover geweld en min of meer gewelddadig opgelegde rechtsverhoudingen, zoals in § 3 al aangeduid werd, *in wezen* niet kenmerkend zijn voor de uitoefening van een heerschappij, maar voor de aan haar tegenovergestelde macht, voor de macht van de ‘dienaars’: precies zoals onontbeerlijke dienstverleningen van anderen voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften, maakt een dreiging met geweld de bedreigde voor zijn overleving *afhankelijk* van een ander; de dreiging richt zich dus helemaal op de *overlevingsdrang* van de bedreigde, terwijl een heerser op zijn beurt voor de bevrediging van zijn materiële behoeften aangewezen is op zijn ondergeschikten en *zijn* macht alleen kan berusten op het verlangen van de ondergeschikten naar een *zinvol leven* en zijn ermee verbonden moreel belang.

Wanneer nu onder de voorwaarden van een ontoereikende productie en (al opgetreden of dreigende) materiële nood een klasse van intellectuelen, van mensen met een vermeend inzicht, van direct-

productieve arbeid vrijgesteld wordt en aan hen de zorg van de “gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij”, met name “de leiding van de arbeid, staatszaken, justitie, wetenschappen, kunsten enz.”, overgedragen of toch overgelaten wordt, dan wordt aan deze klasse, en wel door beide, zeker een aanzienlijke *macht* verleend, of valt zij haar ten deel. Duidelijk is echter dat deze macht als zodanig helemaal niet van de aard van de macht van een *heerser* is, maar veeleer van de aard van de macht van een dienaar. Ter wille van de overwinning van een al opgetreden of van het voorkomen van een dreigende materiële noodtoestand, berust die macht helemaal op de afhankelijkheid van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij van de behartiging van hun gemeenschappelijke en toekomstige belangen door een voor dit doel geprivilegieerde klasse. Bij gebrek aan een gangbaar woord voor die soort macht, en in onderscheid tot de macht van een heerser, zou men haar de *afhankelijkheidsmacht* kunnen noemen, een macht dóór afhankelijkheid, natuurlijk niet de eigen afhankelijkheid van de anderen, maar de afhankelijkheid van anderen van de eigen dienstverlening. (Een heerser *is* op zijn beurt afhankelijk van de dienstverleningen van zijn ondergeschikten, zoals gezegd, maar niet daardoor bezit hij macht, maar door zijn hoe ook verworven of gefundeerde onverantwoordelijkheid.) Weliswaar is deze klasse voor de bevrediging van haar materiële behoeften er volledig afhankelijk van dat ze van direct-productieve arbeid door de grote meerderheid van de leden van de maatschappij vrijgesteld wordt. Maar, zoals boven bleek uit de bespreking van Aristoteles’ visie (§ 8), kan haar macht er alleen op berusten, dat de afhankelijkheid van de meerderheid van de leden van de maatschappij ten opzichte van een afgezonderde klasse van intellectuelen voor de behartiging van haar gemeenschappelijke en toekomstige belangen ter wille van de bevrediging van haar materiële behoeften, veel groter is dan de afhankelijkheid van die afgezonderde klasse ten opzichte van de meerderheid. Toch is die macht van de – ter wille van die zwaarder wegende belangen – geprivilegieerde klasse niet onverantwoordelijk. Om verworven en gehandhaafd te worden moet de macht voortdurend gerechtvaardigd worden door datgene wat al gepres-

teerd werd of toch door de gefundeerde belofte van wat er in de toekomst gepresteerd zal worden. Ook is het in het eigenste belang van een dergelijke geprivilegieerde klasse, met name in het belang van het behoud van de macht, om werkelijk iets te presteren in het gemeenschappelijke en toekomstige belang van alle leden van de maatschappij.

Kenmerkend voor een *ontaarde* klassenmaatschappij – dat is een dergelijke maatschappij waarin een klasse die bestemd is om de behartiging van de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van de maatschappij te verzorgen, zich als een *heersende* klasse opwerpt – zijn daarentegen inderdaad *uitbuiting* en *onderdrukking* van de meerderheid van de leden van de maatschappij. Want er is nog *geen* sprake van ‘uitbuiting’, wanneer de meerderheid van de leden van de maatschappij voor de bevrediging van de materiële behoeften van een van direct-productieve arbeid bevrijde klasse van geprivilegieerden opkomt terwijl deze de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij verzorgt. ‘Uitbuiting’ is het ook niet, wanneer die meerderheid niet alleen de ‘macht’, maar ook de ‘middelen’ aan die klasse verleent (mochten dat twee verschillende zaken zijn) *om* de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij te kunnen verzorgen. En ‘uitbuiting’ is het tot slot evenmin, wanneer die klasse deze macht en middelen vanuit zichzelf *opeist*, voorzover de opeising behoorlijk gefundeerd is en *verantwoord* gebeurt. Dit alles is nog *geen* ‘uitbuiting’, hoewel zich de meerderheid van de leden van de maatschappij al deze door de geprivilegieerde klasse opgeëiste middelen alleen door een beperking van de bevrediging van haar eigen materiële behoeften letterlijk uit de mond moet sparen. Dat kan niet anders, wanneer die belangen die net in een materiële noodtoestand van de maatschappij als geheel verbonden zijn met de bevrediging van de behoeften van iedereen, maar er tegelijk mee in tegenstrijd zijn, de voorrang opeisen. De *uitbuiting* begint wanneer de voor de behartiging van dergelijke gemeenschappelijke belangen van de maatschappij vrijgestelde klasse al dergelijke prestaties alleen nog als een *heerser*, zónder enige verdere fundering en *verantwoording*, opeist, of ge-

woon min of meer met geweld in beslag neemt. – Wanneer Engels meent “dat de heersende klasse, eenmaal in het zadel, nooit nagelaten heeft haar *heerschappij* ten koste van de arbeidende klasse te *verstevigen* en de maatschappelijke leiding om te zetten in een *toenemende uitbuiting* van de massa”, dan stelt hij niet alleen voorop dat een klasse die met het oog op de verzorging van de gemeenschappelijke aangelegenheden bevrijd is van direct-productieve arbeid, *bij voorbaat* een *heersende* klasse is, ja moet zijn, hij veronderstelt bovendien dat er überhaupt geen “maatschappelijke leiding” kan bestaan zonder een “uitbuiting van de massa”, aangezien hij de uitbuiting ziet in een, door een “heersende klasse” alleen maar “omgevormde”, “*toegenomen* uitbuiting”. Dat mondt minstens uit in een misleidende verbreding van het begrip van de ‘uitbuiting’, aangezien het maken van ‘slachtoffers’ niet altijd al ‘uitbuiting’ is. Dit ontkennen betekent precies doen wat een “eenmaal in het zadel” zittende heersende klasse graag wil: men vervaagt namelijk het wezenlijk onderscheid tussen in het belang van de maatschappij noodzakelijke ‘offers’ die te verantwoorden zijn, en onverantwoord opgelegde onnodige en nutteloze ‘offers’.

Hetzelfde geldt met betrekking tot de ‘onderdrukking’. Er is nog geen sprake van ‘onderdrukking’, wanneer de meerderheid van de leden van de maatschappij, in het gemeenschappelijke en toekomstige belang van de gehele maatschappij, moet instemmen met een inperking van de eigen vrijheid. Dit zal “in een staat, dat wil zeggen in een maatschappij waarin er wetten bestaan” (Montesquieu; zie § 15) altijd het geval zijn. Er is evenmin sprake van een ‘onderdrukking’, wanneer de meerderheid van de leden van de maatschappij gedwongen is aan een klasse, waaraan de verzorging van de gemeenschappelijke belangen van de maatschappij overgedragen of ten deel gevallen is, voorrechten af te staan, waarvan zijzelf niet kan genieten. Zelfs wanneer dergelijke voorrechten door die klasse opgeëist worden, is er nog geen sprake van ‘onderdrukking’, voorzover de eis behoorlijk gefundeerd en verantwoord is. Net zoals de uitbuiting begint ook de *onderdrukking* wanneer de voor de behartiging van de gemeenschappelijke belangen van de maat-

schappij vrijgestelde klasse alleen nog *als een heerser* vrijheidsbeperkingen oplegt, dat wil zeggen *onverantwoord*, of min of meer met geweld doorzet. (Uitbuiting is zelf maar *één* vorm van onderdrukking, namelijk de ongefundeerde onderdrukking van de bevrediging van materiële behoeften.)

*Kenmerkend* voor een ontarding van de klassenmaatschappij, een maatschappij waarin een klasse die voor de behartiging van haar gemeenschappelijke en toekomstige belangen geprivilegieerd is, zich als de *heersende klasse* opwerpt, is bijgevolg de *onverantwoorde* vrijheidsbeperking van de meerderheid van de leden van de maatschappij (onderdrukking) en de *onverantwoorde* beperking van de bevrediging van haar materiële behoeften (uitbuiting). Dat is de handelwijze van een heerser. Maar de *macht* om de aanmatiging van een dergelijke onverantwoorde heerschappij *door te zetten*, ontleent de als de heersende klasse zich opwerpende klasse van geprivilegieerde intellectuelen nog steeds aan haar veronderstelde onontbeerlijkheid voor de behartiging van de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van de maatschappij als geheel, dus aan het misbruik van, ja de afdreiging met een noodtoestand van de maatschappij, waaraan de vorming van de klassenmaatschappij zelf ontsprongen is. De ontarding van de geprivilegieerde klasse in een heersende klasse bestaat er niet in dat zij de haar toegewezen of ten deel gevallen macht van “maatschappelijke leiding” bij wijze van spreken zou willen *inruilen* tegen de macht van een heerschappij, maar in haar aanmatiging om die macht van een *dienaar* te *verbinden* met een macht van de *heerser*, dat wil zeggen in een poging om als een heerser ten volle te beschikken over de *dienstbaarheid* van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij, zonder zich *van hen afhankelijk* te maken, maar eerder hun afhankelijkheid van zichzelf als noodzakelijk geprivilegieerde, en ondertussen zelfs heersende klasse zo hard mogelijk te laten voelen.

De klassenmaatschappij is niet *als zodanig* al een ontaarde maatschappij. Er moet duidelijk worden onderscheiden tussen de ver-

schijningsvorm van een – tot dit doel – geprivilegieerde klasse, die op *verantwoordelijke* wijze de behartiging van de gemeenschappelijke belangen van de maatschappij *dient* en *daardoor* macht bezit, en van de verschijningsvorm van een dergelijke geprivilegieerde klasse die, doordat zij zich onttrekt aan elke verantwoording van haar machtsuitoefening over de meerderheid van de leden van de maatschappij, in een ten slotte alleen nog heersende, onderdrukkende en uitbuitende klasse ontardt. Elke klassenmaatschappij wordt evenwel voortdurend door een ontarding *bedreigd*. Dit gevaar vindt zijn grond in een reeks omstandigheden die helemaal niet alleen maar uiterlijk of toevallig van aard zijn, maar inderdaad ten zeerste samenhangen met de oorsprong of het wezen van de klassenmaatschappij zonder meer.

Ten eerste. De behartiging van de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van de maatschappij, en niet de prestatie van direct-productieve arbeid, is, zowel volgens Engels als Aristoteles, een taak voor ‘intellectuelen’, letterlijk: voor *mensen met inzicht*. Maar het is niet eenvoudig om met zekerheid uit te maken of één of andere ‘intellectueel’ een mens met werkelijk inzicht is die, tot dit doel vrijgesteld, ook werkelijk *bekwaam* is de gemeenschappelijke belangen van de maatschappij juist te kennen en doeltreffend te behartigen. (Net daarom heb ik het in het voorafgaande niet versmaad om van die weinig fraaie benaming ‘intellectueel’ gebruik te maken, omdat zij al een zekere twijfel uitdrukt of men met mensen met een werkelijk inzicht of slechts met mensen met een vermeend of zogenaamd inzicht te maken heeft.) Wie zou dat moeten of kunnen uitmaken, indien niet iemand met een nog dieper inzicht? Maar hoe komt men zo iemand op het spoor? Misschien heeft een ‘intellectueel’ in vroegere omstandigheden bewezen inzicht te hebben, maar wat *waarborgt* dat zijn vroeger beproefd inzicht ook geschikt is om aan nieuwe en toekomstige noden het hoofd te bieden? Deze onzekerheid is nog groter dan een tweede, die er ongetwijfeld bij komt: de onzekerheid omtrent de *wil* van de mensen met – een werkelijk of vermeend – inzicht om hun – werkelijk of vermeend – inzicht in dienst te stellen van de behartiging van de gemeenschap-

pelijke belangen van de maatschappij. Precies onder de voorwaarden van een noodtoestand, waarin de bevrediging van de materiële behoeften van *alle* leden van de maatschappij in het gedrang komt, groeit ongetwijfeld het gevaar dat lieden zich enkel als 'intellectueel' voordoen ter wille van het voordeel dat de eigen vrijstelling van direct-productieve arbeid biedt; en, eenmaal vrijgesteld, zullen dergelijke lieden, om hun vrijstelling te rekken, eerder geïnteresseerd zijn in het laten voortduren van een noodtoestand van de maatschappij of van zijn gevaar, dan in het vinden van middelen en wegen om er iets aan te doen. En toch houdt een mogelijke vergissing omtrent de intellectuele *bekwaamheid* van de vrijgestelden *grotere* gevaren in dan een misleiding omtrent de betrouwbaarheid van hun 'goede wil'. Want boosaardigheid sluit, zoals we weten, intellectuele bekwaamheid helemaal niet uit, en misschien zal een boosaardige zelfs zo slim zijn om zijn bekwaamheden ook werkelijk te bewijzen. Tegen een gebrekkig inzicht en een intellectueel onvermogen daarentegen helpt ook de 'beste wil' niet. Een boosaardig iemand is, ondanks al zijn boosheid, nog altijd in staat zich in zijn eigenste belang met inzicht te gedragen. Maar iemand die geen inzicht heeft, is bijna gedwongen zich door en door als een kwaadwillige te gedragen.

Ten tweede. Bij de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij, die moeten worden verzorgd door intellectuelen die voor de behartiging ervan zijn vrijgesteld, gaat het wezenlijk om *taken voor de toekomst*, niet alleen wanneer het hoofd moet worden geboden aan een dreigende, maar ook aan een al opgetreden noodtoestand. Zo kan tenslotte alleen de toekomst leren of de (niet 'direct-productieve') arbeid van de vrijgestelde intellectuelen gebaseerd was op een juist inzicht in de ware belangen van de maatschappij als geheel. Hoe erger de opgetreden of dreigende nood situatie, hoe omvangrijker de taak om eraan het hoofd te bieden, des te langer blijft het werkelijke prestatievermogen van hen die aangesteld zijn om de nood situatie de baas te worden – om nog te zwijgen van hun 'goede wil', die tegenover dit vermogen minder doorweegt – verregaand 'oncontroleerbaar'. Vooraleer het succes van



hun prestatie tastbaar kan worden, is enig geduld in ieder geval noodzakelijk. En wie anders dan zij die – een werkelijk, vermeend of zogenaamd – inzicht hebben, kunnen uitmaken hoe lang men geduld zal moeten oefenen? Geduld sluit echter ook altijd een dulden in.

Ten derde. De klasse van de geprivilegieerde intellectuelen *kan* niet alleen, maar *moet* in het onvoorwaardelijk behoud van haar macht – van haar overwicht, en daarmee van haar voorrang en haar voorrechten – geïnteresseerd zijn, precies *wanneer* haar leden *overtuigd* zijn van het eigen inzicht in wat noodzakelijk is om de bevrediging van de materiële behoeften van alle leden van de maatschappij in de toekomst veilig te stellen. En wat ware er te verwachten, indien zij er niet minstens zelf van overtuigd waren? Daar komt alleen maar *bij* dat, hoe langer de geprivilegieerden zich niet wijden aan direct-productieve arbeid, zij er des te meer de bekwaamheid toe verliezen en zich ook daarom aan hun opdracht, en daarmee aan hun macht, vastklampen.

Ten vierde. Bovendien is het niet eens onbegrijpelijk dat de woordvoerders van de geprivilegieerde klasse van intellectuelen *andere* voorstellingen – de voorstellingen van anderen – omtrent de passende middelen en wegen om te zorgen voor een betere bevrediging van de behoeften van allen, bestrijden en – tot en met de belemmering van de vrije meningsuiting – trachten te onderdrukken. Er wordt van de leden van de geprivilegieerde klasse tenslotte toch *verwacht* dat zij (menen te) *weten* hoe met de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van de maatschappij het beste rekening gehouden wordt. En moeten ‘waarheid’ en ‘weten’, die men denkt te bezitten, niet verdedigd worden tegen meerderheden met een andere mening? Waarheid en weten, in ieder geval *objectieve* waarheid en wetenschap, zijn nu eenmaal in hun wezen ‘autoritair’.

Ten slotte, en ten vijfde, kan de geprivilegieerde klasse van intellectuelen er verregaand op rekenen dat de in de meerderheid zijnde klasse van hen die enkel arbeid verrichten, maar al te zeer geneigd

is te *geloven*, dat de door de andere klasse van hen verlangde prestaties en offers niet tevergeefs zijn en dat die geprivilegieerde intellectuelen toch wel zullen weten waartoe (met name tot het toekomstige heil van alle leden van de maatschappij) dat alles vereist is; ze geloven dat namelijk krachtens *hun* verlangen naar een zinvol leven en dus krachtens hun behoefte om te geloven in de zin van hun arbeid en offers.

In al die omstandigheden is echter alleen maar het permanente *gevaar* van een ontaarding van de klassenmaatschappij gefundeerd, dat wil zeggen dat zij slechts *mogelijkheidsgronden* van een dergelijke ontaarding zijn. Er rest nog de oorzaak op te sporen die niet enkel dit gevaar, maar de ontaarding zelf werkelijk, indien niet zelfs noodzakelijk, teweegbrengt. Met die opsporing moet de volgende paragraaf (§ 11) beginnen.

## § 11. Oorzaken en gevolgen van een ontarding van de klassenmaatschappij

De populaire mening over de – ontarde of ‘normale’ – klassenmaatschappij en over de klasse van diegenen die in een dergelijke maatschappij de macht of heerschappij (het geldt als hetzelfde) in handen hebben, luidt: de rijken zijn de machtigen, en de machtigen kunnen eigenlijk alles gedaan krijgen, maar ze streven er alleen naar om hun macht en rijkdom te behouden, ze te verstevigen en te doen toenemen. Klaarblijkelijk sluit Engels zich bij die populaire mening aan; enerzijds ziet hij, zoals gezegd, weliswaar een onderscheid tussen een bij wijze van spreken ‘normale’ en een ontarde klassenmaatschappij, maar, anderzijds, geeft hij toch als de oorzaak van de ontarding van een klassenmaatschappij, hoewel enkel indirect en schijnbaar slechts onder de vorm van een eenvoudige historische vaststelling, niets anders aan dan dat “de heersende klasse ... *niet nagelaten heeft* haar heerschappij ... te verstevigen” en te benutten voor “een toenemende uitbuiting van de massa” (zie boven, § 10). Opmerkelijk is dat, wanneer de populaire mening inderdaad zo ongeveer luidt zoals net gezegd werd, zij onder ‘macht’ dan toch niet alleen de macht van de machtigen over de meerderheid van de maatschappij begrijpt (de machtigen beslissen onverantwoordelijk wat ze willen, en de meerderheid is gedwongen er zich naar te voegen), maar de *werkelijke macht om iets tot stand te brengen* wat zou beantwoorden aan de gemeenschappelijke belangen van de maatschappij en de bevrediging van de materiële behoeften van alle leden van de maatschappij zou veiligstellen; maar het ontbreekt de machtigen nu eenmaal aan de daarvoor vereiste ‘goede wil’ en zij zijn nu eenmaal uitsluitend geïnteresseerd in het behoud, de versteviging en de toename van de eigen macht en rijkdom. In het bijzonder in de tijd waarin ik dit schrijf (aan het einde van de twintigste eeuw) is bij de onbevredigde massa over de hele wereld de mening schijnbaar wijdverspreid als zou ‘vandaag al’ de “mogelijkheid” bestaan om “door middel van de maatschappelijke

productie alle leden van de maatschappij van een bestaan te verzekeren dat niet slechts materieel volkomen toereikend is en van dag tot dag rijker wordt, maar hen ook de volledige vrije ontwikkeling en het actief gebruik van hun lichamelijke en geestelijke talenten waarborgt". Enkel door de kwaadwilligheid van de machtigen of van de heersende klasse zou de verwezenlijking van die mogelijkheid tegengehouden worden. Maar Engels schreef het citaat al in 1877/78 (zie boven, § 9), en vervolgde het (na een komma) als volgt: "diese Möglichkeit ist jetzt zum ersten Male da, aber sie *ist da*" ["deze mogelijkheid is nu voor de eerste keer aanwezig, maar ze *is aanwezig*"] (hoewel het niet zeker is hoe dit 'nu' bedoeld was) (MEW, 19, 226; MEW, 20, 264). Is deze populaire mening soms van alle tijden? Schreef niet al Aristoteles in het oude Griekenland: het filosoferen is (daar) opgekomen, "nadat bijna al het noodzakelijke en wat tot het gemak en tot het verkeer van het leven behoort, voorhanden was" (*Metafysica*, I-2, 981 b; naar de Duitse vertaling van Hegel)? Vertolkte ook hij daarmee niet een *populaire* mening, want ze lijkt toch moeilijk verenigbaar met zijn eigen opvatting over de noodzaak van de klassenmaatschappij (zie § 8)? Ook bij Aristoteles ontbreekt niet eens de verwijzing naar een misschien *valse* heersende klasse, die in zijn ogen evenwel eerder een onbekwame dan een kwaadwillige klasse is (zie § 8).

Bestaat er iets dat de populaire mening rechtvaardigt dat het absoluut in de macht van de machtigen of heersenden ligt om zó aan de gemeenschappelijke belangen van de maatschappij tegemoet te komen dat de bevrediging van de materiële behoeften van alle leden van de maatschappij (en niet enkel van dezen, zie hierboven Engels) gewaarborgd zou zijn? Dat lijkt haast altijd zomaar aangenomen te worden. Zelfs daar, waar men zich de moeite getroost om dit te bewijzen, lijkt die overtuiging al bij voorbaat te heersen. Hoe het daarmee vandaag, op een hoogtepunt van de moderne ontwikkeling, staat, zal nog in het slothoofdstuk (§ 19) van dit essay moet worden besproken. En hoe staat het met de populaire mening dat (vandaar) alle ellende alleen komt van de boosaardigheid en kwaadwilligheid van de machtigen of heersenden? Waarom zou-

den macht, rijkdom en heerschappij dan altijd alleen boosaardige en kwaadwillige mensen ten deel vallen? Tenzij het zo is dat macht, om nog te zwijgen van heerschappij, zonder meer alleen “door geweld en roof, list en bedrog” verworven kon worden (Engels), dus door misdadigers, en *enkel* door misdadigers. Maar waarom zou de vastberadenheid om “geweld en roof, list en bedrog” te gebruiken, en zelfs hen *alleen*, mensen aan de macht helpen, aan de macht in de eerste zin van het woord, met name aan de macht om iets (wenselijks) tot stand te brengen of iets (niet wenselijks) teniet te doen? Over de macht in de engere zin van het woord, namelijk als de macht om mensen tot iets te bewegen, werd al het nodige wellicht al eerder gezegd (in § 2, over geweld als middel van de politiek). Wat overigens de wil om de macht en de rijkdom te behouden, te verstevigen en te doen toenemen betreft, neemt de populaire mening stilzwijgend aan dat *heerschappij* voor alle machtigen, die almaar méér macht willen, een welgevallige *toename* van de macht is. In deze paragraaf zal het vooral gaan over de vraag of dit zo is.

Marx sprak al een iets andere taal dan Engels. Tegen diegenen die bijvoorbeeld huidige fenomenen van gebrek eenvoudig verklaren op grond van de onbetwistbare macht en slechte wil van de kapitalisten, wierp hij spottend op: “Ist in einem Lande, z.B. den Vereinigten Staaten, die Lohnrate höher als in einem andern, z.B. England, so habt ihr euch diesen Unterschied in der Lohnrate aus einem Unterschied im Willen des amerikanischen und des englischen Kapitalisten zu erklären, eine Methode, die das Studium nicht nur der ökonomischen, sondern auch aller andern Erscheinungen zweifellos sehr vereinfachen würde ... Sicher ist es der *Wille* des Kapitalisten, zu nehmen, was zu nehmen ist. Uns kommt es darauf an, nicht über seinen *Willen* zu fabeln, sondern seine *Macht* zu untersuchen, die *Schranken dieser Macht* und den *Charakter dieser Schranken*” [“Is in een land, bijvoorbeeld de Verenigde Staten, het loonpeil hoger dan in een ander land, bijvoorbeeld Engeland, dan moet u dit verschil in loonpeil uit een verschil in de wil van de

Amerikaanse en Engelse kapitalisten verklaren, een methode die de studie, niet alleen van de economische, maar ook van alle andere fenomenen, ongetwijfeld zeer zou vereenvoudigen ... Zeker is het de *wil* van de kapitalist te nemen wat er te nemen valt. Ons komt het erop aan niet over zijn *wil* te fabelen, maar zijn macht, de *grenzen van die macht* en het *karakter van die grenzen*, te onderzoeken”] (*Lohn, Preis und Profit*, 1865; , MEW, 16, 105; de tekst in MEW is een vertaling uit het Engels). Ook Marx zet dus wel een ‘kwade wil’ van de kapitalistenklasse voorop, maar hij benadrukt in geen geval dat die klasse ook altijd de *macht* zou hebben om een goede of kwade wil te doen gelden. We moeten *de* macht ‘*onderzoeken*’, die een ‘heersende’ klasse *feitelijk* bezit, en dat betekent ook: “de *grenzen van die macht* en het *karakter van die grenzen*”.

We moeten in deze richting nog een stap verdergaan. Onder verwijzing naar en door een beroep te doen op Aristoteles en Engels werd in §§ 8-9 de *grond van de macht* van een geprivilegieerde klasse in een klassenmaatschappij uiteengezet. Nu moet worden uiteengezet dat de grond of de *oorzaak van een ontaarding* van de klassenmaatschappij, dat wil zeggen van de ontaarding van de geprivilegieerde klasse in een alleen nog *heersende, onderdrukkende* en *uitbuitende* klasse, nauwelijks een andere kan zijn dan de feitelijke *onmacht* van die klasse om de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van de maatschappij werkelijk en doelmatig te behartigen, een onmacht uit gebrek aan *technisch* en *politiek verstand* (en alles wat hiertoe behoort; zie §§ 1 en 6) of desnoods *alleen* aan politiek verstand (en alles wat ook hiertoe al behoort).

Want om te beginnen denke men zich eens de situatie in dat een klasse van intellectuelen, van mensen met een vermeend inzicht, die ter wille van de verzorging van de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij van direct-productieve arbeid vrijgesteld is, *begrijpt* dat ze niet in staat, onbekwaam of onmachtig is om haar opdracht te vervullen, maar toch *niet zinnens* is haar maatschappelijke macht en privileges op te geven. Wat kan zij dan an-

ders doen dan zich als een *heersende* klasse te gedragen, dat wil zeggen zich aan elke dwang tot *verantwoording* van haar doen en laten – waartoe juist zij toch niet langer *bekwaam* is – te onttrekken, en daarbij te profiteren van de in § 10 beschreven omstandigheden, die, zoals gezegd, een ontarding van de klassenmaatschappij tot een permanent gevaar maken: de onduidelijkheid wat betreft de werkelijke intellectuele bekwaamheden van de mensen met een vermeend inzicht; de altijd lang durende oncontroleerbaarheid van haar prestatievermogen; de eis zelf overtuigd te zijn van de noodzaak van haar macht; de gerechtvaardigdheid van haar autoritair optreden en het verlangen van de meerderheid van de leden van de maatschappij om te geloven in de zin van *hun* arbeid en offers. Van deze omstandigheden alleen maar profiteren met het oog op het behoud van een niet langer gerechtvaardigde maatschappelijke machtspositie, is zeker “list en bedrog”. Maar ook in dit, hier in een eerste instantie beschouwde geval, waarin een geprivilegieerde klasse zich van haar onbekwaamheid *bewust* wordt, is de *eerste* grond van de ontarding van de machtsverhoudingen *niet* dat die klasse aan de macht wil blijven, maar haar feitelijk onbekwaamheid om haar maatschappelijke taak te vervullen, want was ze daar wel toe bekwaam, dan had zij geen “list en bedrog” nodig en dan moest ze evenmin een beroep doen op een onverantwoorde heerschappij om haar macht – weliswaar al dienend – te behouden.

Maar een – min of meer duidelijk – *bewustzijn* van de eigen onmacht, vooral van de eigen ‘intellectuele’ onbekwaamheid, zoals zopas vooropgesteld, kenmerkt niet bepaald een gebrek aan inzicht überhaupt, aan technisch of politiek verstand of aan beide. Integendeel: typisch voor inzicht of ‘intelligentie’ überhaupt is het inzicht in de *grenzen* van het eigen inzicht of intelligentie, of de bekwaamheid te twijfelen, te vragen en te onderzoeken. Zolang *die* bekwaamheid nog aanwezig is, is die toestand van onmacht, van onvermogen tot inzicht en van ‘intellectuele’ onbekwaamheid nog *niet* opgetreden, want de vereiste ‘geestelijke productie’ bestaat toch in niets anders dan in het twijfelen, vragen en onderzoeken.

Bijgevolg moet de oorzaak van een ontaarding van de klassenmaatschappij *in de regel* gezocht worden in onmacht, in 'intellectuele' onbekwaamheid van de geprivilegieerde klasse om de gemeenschappelijke belangen van de maatschappij werkelijk en doelmatig te behartigen. Daarvan zijn de leden van die geprivilegieerde klasse zich *niet eens bewust*. *Volledig vanzelf* blijft hun machtspositie dan voortduren daar ze alleen nog gegrond is op de genoemde 'omstandigheden' die de ontaarding van een klassenmaatschappij begunstigen, zonder dat de geprivilegieerden van deze omstandigheden 'profiteerden', zonder dat van 'list en bedrog' sprake kon en moest zijn. En *volledig vanzelf valt* de macht van de klasse die ter wille van de behartiging van de gemeenschappelijke belangen van de maatschappij geprivilegieerd is, *terug* op een pure onverantwoorde heerschappij, aangezien zij tenslotte toch helemaal niet meer *bekwaam* is om haar eisen, die zij – in het belang van hun gemeenschappelijke en toekomstige belangen – aan de meerderheid van de leden van de maatschappij stelt, te *verantwoorden*. En zowel in dit als in het eerder besproken geval (waarin een geprivilegieerde klasse zich van haar onmacht *bewust* zou zijn) ontaardt het beroepdoen op de arbeid, de prestaties en de offers van de meerderheid van de leden van de maatschappij door de geprivilegieerde klasse, in een *onderdrukking* en *uitbuiting*, aangezien het niet langer in het gemeenschappelijke en toekomstige belang van de maatschappij te verantwoorden is. Onderdrukking en uitbuiting kunnen echt ook plaatsvinden zonder enige kwade wil, 'list en bedrog' van de onderdrukkers en uitbuiters. Zelfs wanneer zij in het belang van alle betrokkenen en ook van de getroffen en zelf noodzakelijk geacht wordt, is een inperking van de persoonlijke vrijheid een onderdrukking, wanneer er werkelijk niemand mee gediend is. Ook wanneer een belastingverhoging in het vermeende gemeenschappelijke belang van de maatschappij opgelegd wordt, is zij uitbuiting, wanneer de verhoogde belastingen werkelijk voor zinloze plannen verkwist worden.

Tegelijk echter betekent het zo begrepen fenomeen van de *uitbuiting* – en dan ook van het haar omvattende fenomeen van de *onder-*



*drukking* – het begin van de *omslag van de machtsverhoudingen* in de klassenmaatschappij. We zagen eerder in §§ 8 en 9 dat de ‘dienende’ macht van een geprivilegieerde klasse van intellectuelen in een klassenmaatschappij erop gefundeerd is dat de afhankelijkheid bij de meerderheid van de leden van de maatschappij van de noodzakelijke behartiging van de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van de maatschappij groter is dan de afhankelijkheid bij de geprivilegieerde intellectuelen van het opkomen door die meerderheid voor de bevrediging van hun materiële behoeften, ook zonder dat zij direct-productieve arbeid zouden moeten presteren. Wanneer de geprivilegieerde klasse nu echter ‘intellectueel’ niet langer *bekwaam* is de gemeenschappelijke en toekomstige belangen in te zien en op werkelijk doelmatige wijze te verzorgen, dan vermindert zienderogen de afhankelijkheid van de meerderheid van de leden van de maatschappij ten opzichte van die klasse, aangezien de meerderheid toch niets meer van de ‘geestelijke productie’ van die klasse te verwachten heeft. Ten slotte blijft er alleen nog de afhankelijkheid van de vrijgestelde klasse van intellectuelen over ten opzichte van het opkomen door de meerderheid voor haar materiële behoeften, zonder dat zijzelf direct-productieve arbeid – of überhaupt nog een of andere aanzienlijke arbeid – zouden presteren. De ‘afhankelijkheidsmacht’, zoals zij hierboven genoemd werd, gaat van de geprivilegieerde klasse over op de grote meerderheid van de leden van de maatschappij. Dat betekent helemaal niet dat deze meerderheid hiermee ook meteen de *heerschappij* in de maatschappij ten deel valt. Het betekent integendeel dat hiermee voor de voortaan alleen nog onverantwoord *heersende* klasse van geprivilegieerden ook het tweede kenmerk van een heerschappij – naast de onverantwoordelijkheid – zichtbaar wordt: haar afhankelijkheid van het gediend worden door de meerderheid.

Aanvankelijk is een dergelijke omslag van de machtsverhoudingen in een ontaarde klassenmaatschappij vooral een uitsluitend ‘objectief’ gebeuren, waarvan een van haar onmacht bewuste geprivilegieerde klasse zich weliswaar met bezorgdheid, en een van haar

onmacht niet eens bewuste geprivilegieerde klasse zich zelfs met een naïeve genoegdoening, bewust kan worden, maar waarvan de meerderheid van de leden van de maatschappij zich niet bewust wordt, noch met bezorgdheid noch met genoegdoening: de reeds in § 10 vermelde omstandigheden, waarvan werd gezegd dat zij een ontaarding van de klassenmaatschappij begunstigen, beletten dat ze zich van de omgeslagen machtsverhoudingen bewust wordt.

Maar daarbij kan het op langere termijn niet blijven. Geleidelijk, vroeg of laat moet bij de meerderheid van de leden van de maatschappij – het volk – de wanverhouding opvallen tussen de door de geprivilegieerde klasse verwachte veiligstelling van de bevrediging van haar materiële behoeften door de meerderheid, en de gebrekkige en steeds minder zekere opbrengst van de ‘geestelijke productie’ van de geprivilegieerden. Ook de wanverhouding moet hen vroeg of laat opvallen tussen, enerzijds, hun hoogdravende belofte van geweldige successen in een verre toekomst en de opeising van steeds omvangrijkere middelen en volmachten om dit verre grote doel te bereiken, en, anderzijds, de weigering – als van een heerser – van elke verantwoording, de alleen nog autoritaire verzekering dat men zonder meer op de juiste weg zit en de onderdrukking van elke tegenspraak, ja van elke vraagstelling. Precies doordat de geprivilegieerde klasse van intellectuelen zich als een heerser gedraagt, wordt haar werkelijke prestatievermogen voor de meerderheid twijfelachtig, en lijkt die klasse zelf niet langer onontbeerlijk; haar privileges lijken nutteloos, overbodig, ja misplaatst.

Wanneer de alleen nog maar onverantwoordelijk heersende geprivilegieerde klasse de middelen die door de meerderheid beschikbaar gesteld worden, nog uitsluitend gebruikt om toch een schijn van haar macht om werkelijk iets tot stand te brengen, uit te stallen in indrukwekkende grote gebouwen, grootse massamanifestaties en buitensporige feestelijkheden, *demonstreert* zij voor de meerderheid, het volk, pas helemaal hoe onmachtig zij is om de werkelijke gemeenschappelijke en toekomstige belangen ook maar enigszins doelmatig waar te nemen. Elk van dergelijke manifestaties ver-

sterkt bij de meerderheid slechts het bewustzijn van de nutteloosheid, ja onzinnigheid van haar privileges.

Zo wordt voor de klasse die alleen nog maar heerst, ook de *politieke kunst* – in haar geval, de kunst om de meerderheid van de leden van de maatschappij verder te blijven bewegen om zonder voorbehoud op te komen voor de bevrediging van haar materiële behoeften – steeds moeilijker. Zij kan niet langer rekenen op een *morele* motivering van de meerderheid om aan haar heerschappij tegemoet te komen, aangezien het volk juist niet langer de *zin* inziet van de door haar geëiste arbeid, prestaties en offers, namelijk van hun noodzaak in het gemeenschappelijk en toekomstig belang van de maatschappij, dat de heersenden klaarblijkelijk helemaal niet meer in staat zijn te behartigen. Aangezien de meerderheid de bekwaamheid van de heersenden om deze tegenprestatie te leveren, niet langer vertrouwt, wordt tegelijk de bodem onder de *rechts- en verdragsverhouding* weggenomen, waarbij de meerderheid er eerst voor zorgt dat de geprivilegieerden van direct-productieve arbeid bevrijd worden, in ruil voor de verwachte tegenprestatie van een werkzame en doelmatige verzorging van de gemeenschappelijke en toekomstige aangelegenheden van de maatschappij. De klasse die alleen nog maar heerst, beschikt nauwelijks nog over die beide belangrijkste (al in § 2 genoemde) middelen van de politiek: moraliteit en recht. Alleen nog door *één* rechtsmiddel kunnen de heersenden proberen om zich van de onwillig geworden meerderheid onafhankelijk te maken, namelijk door zo veel mogelijk leden van de meerderheid *om* te *kopen* om hun heerschappij te ondersteunen, door hen min of meer te laten deelnemen aan de voordelen van de heerschappij en van de opbrengst van de uitbuiting. Dit gebeurt door de aanstelling van een zo omvangrijk mogelijk ambtenaren-corps (contractueel gebonden door de voorwaarde van de aansluiting aan een door de heersenden opgerichte partij), dat min of meer tot de klasse van de vrijgestelden gerekend kan worden (vgl. § 7). Maar ook dat is een verraderlijk middel voor de heersende klasse om de macht te behouden. Want enerzijds moeten de heersenden,

om de steun te kopen van diegenen die hun macht dienen, *hun* op hun beurt materiële en andere voordelen verlenen, omdat *dezen* bereid en in staat zouden zijn door direct-productieve arbeid voor de behoeften van de heersenden op te komen. En bijgevolg moeten de heersenden anderzijds, om de steun van hun huurlingen te kunnen kopen, nog meer middelen en prestaties van de meerderheid opeisen, wat dus hun afhankelijkheid van de meerderheid helemaal niet verkleint, maar nog vergroot. Ook is het zeer de vraag wat de steun van dergelijke ingehuurde ambtenaren eigenlijk waard is.

Voor een alleen nog onverantwoord heersende, onderdrukkende en uitbuitende klasse blijft er als uniek middel van de politiek werkelijk inderdaad enkel de dreiging met en het gebruik van *geweld* over. Daartoe is de uitbouw en het onderhoud van een steeds aanzienlijker wordende politiemacht nodig, waartoe de vereiste middelen ook weer van de meerderheid van de leden van de maatschappij afgeperst moeten worden, waardoor de afhankelijkheid van de heersende klasse ten opzichte van het volk nog toeneemt. Ondertussen, en ook daardoor, neemt de materiële noodtoestand van de meerderheid, van het volk, nog steeds toe, de ontbering van een zinvol leven wordt door de meerderheid, het volk, steeds méér gevoeld, terwijl het ondertussen, zoals gezegd, steeds minder een zin voor zijn materiële ontberingen kan vinden in het geloof in de beloften van de heersende klasse. (“Der Mensch”, zei Nietzsche, “das tapferste und leidgewohnteste Tier, verneint an sich *nicht* das Leiden, er *will* es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, daß man ihm einen *Sinn* dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens” [“De mens, het dapperste en aan leed meest gewone wezen, ontkent op zichzelf het lijden *niet*, hij wil het, hij zoekt het zelfs op, vooropgesteld dat men hem er een *zin* voor aantoon, een *daarvoor* van het lijden”] (*Was bedeuten asketische Ideale?*, 1887, Nr. 28). De dreiging met en het gebruik van geweld rekent enkel op de behoefte bij de meerderheid om louter te *overleven*, maar wanneer die behoefte overstemd wordt door het verlangen naar een *zinvol* leven, stuit de heersende, onderdrukkende en alleen nog uitbuitende klasse ten slotte op de weerstand, de opstand, de revolutie van het volk, waartegen zij het

onvermijdelijk zal moeten afleggen. Na en met hun macht om iets in het gemeenschappelijke en toekomstige belang van de maatschappij tot stand te brengen, boet zij dan ook haar heerschappij in.

Als geen ander – ook niet Marx, Engels of Lenin – heeft *Alexis de Tocqueville* een dergelijk revolutionair gebeuren indringend beschreven, en wel als een gebeuren dat nog aan de *uitbraak* van een revolutie *voorafging*. Hijzelf had in een toespraak, die hij op 29 januari 1848 hield in de Franse Kamer van Afgevaardigden, waarvan hij lid was, een nakende nieuwe revolutie voorspeld. Hij oogstte alleen maar luid hoongelach. Geen vier weken later, op 20 februari 1848, brak inderdaad die revolutie uit (de ‘februarirevolutie’), die in Frankrijk tot de oprichting van de Tweede Republiek leidde, maar ook overal elders in Europa revolutionaire bewegingen te weegbracht, die weliswaar neergeslagen werden maar onuitwisbare sporen zouden achterlaten. Nadat hij zich twee jaar later uit de politiek teruggetrokken had, vroeg Tocqueville zich af hoe hij deze revolutie met een dergelijke zekerheid had kunnen voorzien en voorspellen. Hij beantwoordde de vraag in een boek dat hij alleen voor zichzelf schreef en dat pas in 1893 (hijzelf was al in 1859 gestorven) onder de titel *Souvenirs* gepubliceerd zou worden. Hij beschrijft daarin als volgt de toestand van een ontaarde klassenmaatschappij: “L’esprit particulier de la classe moyenne devint l’esprit général du gouvernement ...; esprit actif, industriel, souvent déshonnête, généralement rangé, téméraire quelquefois par vanité et par égoïsme, timide par tempérament, modéré en toutes choses, excepté dans le goût du bien-être, et médiocre” [“De bijzondere geest van de middenklasse <zo noemt Tocqueville de ondertussen heersende klasse, aangezien hij de aristocratie, waartoe hijzelf behoorde, nog steeds als de ‘hogere’ klasse beschouwde> was tot de algemene geest van de regering geworden ...: een bedrijvige, ondernemende geest, dikwijls oneerlijk, in het algemeen welvoeglijk, soms vermetel uit ijdelheid of uit egoïsme, maar bedeesd van temperament en in alle dingen gematigd, behalve wat betreft de smaak voor het goede leven, en middelmatig”] (Paris, Gallimard-Folio,

1978, 39-40). Deze heersende klasse (“la classe dominante”, heet het onmiddellijk daarop) was geen misdadigersbende van geniepige en gewelddadige mensen, maar eerder een vereniging van middelmatige, in de grond bedeesde, vooral op een goed leventje bedachte lieden met kleine ijdelheden en een bekrompen egoïsme. “La postérité, qui ne voit que les crimes éclatants et à laquelle, d’ordinaire, les vices échappent, ne saura peut-être jamais à quel degré le gouvernement d’alors avait pris, sur la fin, les allures d’une compagnie industrielle, où toutes les opérations se font en vue du bénéfice que les sociétaires en peuvent retirer” [“Het nageslacht, dat enkel de opzienbarende misdaden opmerkt, terwijl ze de gebreken gewoonlijk over het hoofd ziet, zal er zich misschien nooit van bewust zijn in welke mate de toenmalige regering zich ten slotte enkel nog gedroeg als een industriële onderneming, waarin alles alleen gedaan wordt met het oog op de winst voor de vennoten”] (40). Die heersende klasse mag dan wel misdaden begaan hebben, beslissend voor haar komende ondergang was haar zwakte die erin bestond tot niets anders meer in staat te zijn dan tot het verschaffen van alledaagse voordelen aan haar leden. “Dans ce monde politique ainsi composé et ainsi conduit, ce qui manquait le plus, surtout vers la fin, c’était la vie politique elle-même ... Comme toutes les affaires se traitaient entre les membres d’une seule classe, suivant ses intérêts, à son point de vue, on ne pouvait trouver de champ de bataille où de grands partis pussent se faire la guerre. Cette singulière homogénéité de position, d’intérêt et, par conséquent, de vues, qui régnait dans ... le pays légal, ôtait aux débats parlementaires toute originalité et toute réalité, partant toute passion vraie ..., réduisait les différentes couleurs des partis à des petites nuances et la lutte à des querelles de mots” [“Waaraan het in de zo geconstitueerde en zo bestuurde politieke wereld vooral ontbrak, in het bijzonder in haar eindfase, was het politieke leven zelf ... Aangezien alle aangelegenheden enkel nog verzorgd werden door de leden van één en dezelfde klasse, overeenkomstig hun belangen en haar gezichtspunt, vond men geen slagveld meer waarop grote partijen zich met elkaar hadden kunnen confronteren. Deze op het legale vlak ... heersende merkwaardige eenvormigheid

van de standpunten, de belangen en bijgevolg van de visies, ontam aan de parlamentsdebatten elke oorspronkelijkheid, alle realiteit en dientengevolge elke ware passie ...; zij reduceerde de verschillende kleuren van de partijen tot kleine nuances en hun strijd tot loutere ruzies met woorden” (44-45). Het is duidelijk wat wordt bedoeld: de gemeenschappelijke belangen van de leden van de heersende ‘politieke’ klasse wogen veel zwaarder dan elke vraag naar een grondige behandeling van het probleem hoe men het werkzaamst en het doelmatigst met de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van de *maatschappij* rekening moest houden.

“La nation entière ... s’habituaît insensiblement à voir dans les luttes des Chambres des exercices de l’esprit plutôt que des discussions sérieuses et ... des querelles intérieures entre les enfants d’une même famille à se friponner les uns les autres sur la distribution du commune héritage. Quelques faits éclatants de corruption découverts par hasard lui en faisant supposer partout de cachés, lui avait persuadé que toute la classe qui gouvernait était corrompue, et elle avait conçu pour celle-ci un mépris tranquille, qu’on prenait pour une soumission confiante et satisfaite” [“De gehele natie ... raakte er ongemerkt aan gewend om parlementaire gevechten nog slechts als geestelijke oefeningen te beschouwen en niet als ernstige discussies ... en als ruzies onder de kinderen van één en dezelfde familie, die elkaar bij de verdeling van een gemeenschappelijke erfenis trachten te bedriegen. Enkele toevallig ontdekte gevallen van opzienbarende corruptie leidden tot de aannahme van andere, overal verborgen liggende gevallen en tot de overtuiging dat de gehele regerende klasse corrupt was, en het volk <‘de natie’> vatte voor haar een kalme verachting op, die men echter voor een vertrouwensvolle en tevreden onderwerping hield”] (46). Misschien beschouwde de meerderheid van de bevolking ten onrechte de hele heersende klasse als corrupt, maar evenzeer ten onrechte misinterpreteerden de heersenden de stilzwijgende verachting van het volk voor hun heerschappij als een uitdrukking van het vertrouwen, van een voldoening en kalme onderwerping. “Le pays était alors divisé

en deux parts ou plutôt en deux zones inégales: dans celle d'en haut, qui seule devait contenir toute la vie politique de la nation, il ne régnait que languer, impuissance, immobilité, ennui; dans celle d'en bas, la vie politique, au contraire, commençait à se manifester par des symtômes fébriles et irréguliers que l'observateur attentif pouvait aisément saisir" ["Zo was het land verdeeld in twee ongelijke delen, of beter zones: in de bovenste, die als enige het gehele politieke leven van de natie zou moeten omsluiten, heersten niets dan matheid, onmacht, onbeweeglijkheid en verveling; in de onderste zone daarentegen begon zich in koortsachtige en onregelmatige symptomen een politiek leven te manifesteren, dat een aandachtige observator gemakkelijk kon opmerken"] (46). Er bereidde zich een revolutie voor, van de nabijheid waarvan Tocqueville zich bewust was geworden.

Hij kwam tot het besluit, dat hij al in zijn redevoering van 29 januari 1848 voor de Franse Kamer van Afgevaardigden waagde uit te spreken: "Lorsque j'arrive à rechercher dans les différents temps, dans les différentes époques, chez les différents peuples, quelle a été la cause efficace qui a amené la ruine des classes qui gouvernaient, je vois bien tel événement, tel homme, telle cause accidentelle ou superficielle, mais, croyez que la cause réelle, la cause efficace qui fait perdre aux hommes le pouvoir, c'est qu'ils sont devenus indignes de le porter ...: c'est que la classe qui gouvernait ... était devenue, par son indifférence, par son egoïsme, par ses vices, incapable et indigne de gouverner" ["Wanneer ik tenslotte onderzoek, wat in alle tijden, in alle periodes, bij alle volkeren de werkelijke oorzaak was van de ondergang van de regerende klasse, dan zie ik wel deze of gene gebeurtenis, deze of gene man, deze of gene toevallige of oppervlakkige oorzaak, maar geloof mij: de ware oorzaak, de oorzaak die maakt dat mensen de macht verliezen, is slechts die dat zij het bezit van de macht onwaardig geworden zijn ...: dat de regerende klasse door haar onverschilligheid, haar egoïsme, door haar gebreken onbekwaam en onwaardig geworden is om te regeren"] (50-51). En: onbekwaam, want onwaardig – of niet eerder: onwaardig, want onbekwaam?



## § 12. De cultuur in de klassenmaatschappij

Als de klassenmaatschappij erin bestaat dat – in een materiële noodtoestand – een geprivilegieerde klasse van intellectuelen de behartiging van de gemeenschappelijke technische en politieke belangen van de maatschappij ten deel valt die met de materiële behoeften van alle leden van de maatschappij verbonden zijn, maar die ook in conflict staan met hun onmiddellijke bevrediging (zie §§ 5 en 6), en als het domein van die “gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij” echter geen ander is dan dat van de *cultuur* zonder meer (zie § 7), dan moet in de klassenmaatschappij de *cultuur zelf* naar buiten treden in dezelfde afzondering en isolering ten opzichte van het maatschappelijke leven van het *volk* – van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij – als de levenswijze van de leden van de geprivilegieerde klasse (zie §§ 8 en 9). En weliswaar is die afzondering en isolering van de cultuur in de klassenmaatschappij en haar gespannen verhouding tot de bevrediging van de materiële behoeften van *alle* leden van de maatschappij, niet alleen een ‘weerspiegeling’, en zelfs niet eens alleen een verschijningsvorm van de klassenmaatschappij ‘zonder meer’, maar de voornaamste verschijningswijze van een dergelijke maatschappij, ja haar gehele zin en inhoud.

Karakteristiek voor de verschijningswijze van de cultuur in een klassenmaatschappij is haar verregaande *institutionalisering*, dat wil zeggen dat alle takken van de, zowel ‘materiële’ als ‘hogere’, cultuur en haar verdere vertakkingen, worden ondergebracht in speciaal voor hen geschapen instellingen. Haar institutionalisering betekent alleen al daardoor een isolering ten opzichte van het gewone leven van de mensen, doordat zij zich ook materieel tastbaar maakt door haar huisvesting in afzonderlijke, hoewel deels zogenaamd ‘openbare’ gebouwen: in fabrieks-, administratie- en gerechtsgebouwen, banken, ziekenhuizen, maar ook in scholen en universiteiten, kerken, musea, theaters en concertzalen, die, afge-

grensd en temidden van de voor de rest bewoonde wereld, min of meer ontoegankelijke, in ieder geval niet voor iedereen zonder meer toegankelijke eilanden vormen ('isola' is Italiaans voor 'eiland'; in het Latijn: 'insula').

Wij geloven gewoontegetrouw allemaal dat we 'de' cultuur enkel en alleen maar in die verschijningsvorm, als een bijzonder 'domein', kennen. Maar die verschijningsvorm van de cultuur, net zomin als de klassenmaatschappij zelf, waarin de cultuur vooral op die wijze zichtbaar wordt, is allerminst vanzelfsprekend. Zelfs in een (niet volledig ontaarde) klassenmaatschappij bestaan er altijd talloze noemenswaardige fenomenen van een niet zo geïnstitutionaliseerde en geïsoleerde cultuur: zo zijn er allerlei vormen van huiselijke arbeid – die gaan van het bereiden van eten tot het schilderen van muren –, kosteloze dienstverleningen, overeenkomsten zonder juridische bekrachtiging, ziekenverpleging aan huis, maar ook opvoeding, onderricht en vorming in het ouderlijke huis, het gebed in het stille kamertje, de beelden thuis en in openbare gebouwen (bijvoorbeeld in kerken) (die helemaal niet (zoals musea) ingericht zijn met het oog op hun tentoonstelling); verder zijn er nog dans, muziek in huis en op openbare plaatsen en, wie zou het willen loochenen, zelfs theater (toneelspel), waaraan men meedoet zonder de minste bedoeling om zijn doen aan iemand te tonen. Dit alles kennen wij nog altijd, omdat in een klassenmaatschappij, voorzover ze 'alleen' *noodzakelijk* en niet ontaard is, toch maar zoveel van het 'domein' van de cultuur aan een institutionaliserende isolering ten prooi valt als *nodig* is (of hoogstens *nodig lijkt*), en het 'domein' van de cultuur toch zo veel *mogelijk* min of meer aan alle leden van de maatschappij – individueel of in velerlei groeperingen – overgelaten blijft.

Toch zijn in een klassenmaatschappij de isolering van de cultuur, en haar institutionalisering, die tenslotte alleen de isolering tot *doel* heeft, *noodzakelijk*, niet zozeer ter wille van de inrichting van de klassenmaatschappij zelf, maar omwille van dezelfde *oorzaak*, die in een materiële noodtoestand *ook* de klassenmaatschappij noodza-

kelijk maakt. Want cultuur, als alomvattend begrip van alle kunsten of technieken die vereist zijn om de materiële behoeften van de mensen te kunnen bevredigen, waarmee bovendien de mogelijke voldoening aan hun verlangen naar een zinvol leven nauw verbonden is (zoals in het eerste hoofdstuk uiteengezet werd), is levensnoodzakelijk. En een opgetreden of dreigende materiële noodtoestand van de meerderheid van de leden van de maatschappij wil niets anders zeggen dan dat de ‘voorhanden’ cultuur ontoereikend, indien niet zelfs *mislukt* zou zijn. In een dergelijke toestand heeft de ‘*ontwikkeling*’ van de cultuur, zoals men hoopvol pleegt te zeggen, of eerder haar totale *vernieuwing* (een ‘cultuurrevolutie’), een *privilegiëring* nodig: er moet voor haar ontwikkeling en vernieuwing vrije ruimte en vrije tijd geschapen worden. En daarvoor is een ‘*protectionisme*’ nodig in dezelfde zin als waarin men dit begrip op economisch gebied gebruikt. Want ‘*de*’ cultuur bestaat niet, niet alleen omdat er in de geschiedenis feitelijk vele culturen hebben bestaan en tot vandaag bestaan, maar omdat veel van wat cultureel vereist wordt in een gegeven situatie ‘*a priori*’ te begrijpen is (zij het op grond van al ‘opgedane’ ervaringen) maar wel grotendeels in de negatieve vorm van het inzicht dat ‘het *zo* niet verder kan’, zodat ideeën over een verdere ontwikkeling en zelfs over een totale vernieuwing van een cultuur nog onderzoek op hun bruikbaarheid door *experimentele* toepassingen nodig hebben. En dergelijke culturele experimenten moeten worden *afgeschermd* – dat is de zin van die ‘*isolering*’ van de cultuur – tegen andere, tot dusver meer gebruikelijke culturele inspanningen, maar ook en vooral moeten *zij* worden afgeschermd tegen de instinctieve behoefte bij de meerderheid van de leden van de maatschappij om de materiële behoeften onmiddellijk te bevredigen. Omgekeerd echter moet ook deze meerderheid en haar onmiddellijke behoefte *afgeschermd* worden tegen het lichtzinnige algemene gebruik van die ideeën, die voorlopig nog door geïsoleerde experimenten onderzocht moeten worden. Dit leidt tot een *dubbele* zin van de isolering van ‘*de*’ cultuur in een aan een materiële noodtoestand beantwoordende klassenmaatschappij: die van de afscherming van de *cultuur* van de onmiddellijke behoeftebevrediging van de massa, en die

van de afscherming van *die bevrediging* van het door en door met haar verbonden belang bij een culturele ontwikkeling of vernieuwing.

Toch brengt de isolering, afzondering en afscherming van de cultuur in een klassenmaatschappij het gevaar van een bedenkelijke *zelfbetrokkenheid* met zich. Ik bedoel fenomenen als deze: productie-inrichtingen staan, ondanks hun onderlinge concurrentie, in een nauwere relatie *tot elkaar* dan tot de gebruikers en verbruikers van hun producten, ze staan zelfs in een nauwere relatie tot andersoortige ‘bedrijven’ van de cultuur, zoals besturen en banken, maar ook universiteiten en ziekenhuizen, ja zelfs musea, theaters en zelfs kerken, dan tot hun gebruikers en verbruikers. En omgekeerd hebben bijvoorbeeld universiteiten, musea en theaters een nauwere relatie tot elkaar én tot de genoemde andere ‘bedrijven’ dan (de universiteiten) tot hun studenten of (musea en theaters) tot hun bezoekers.

Die zelfbetrokkenheid van het ganse cultuurgebied in de klassenmaatschappij – of de ‘vervreemding’ van de cultuur ten opzichte van de massa – keert begrijpelijkerwijze in een nog duidelijker vorm terug binnen elk van de *takken* van de cultuur, en daar opnieuw het meest opvallend in de ‘hogere’ cultuur, die van de ‘schoone kunsten’. Niet alleen onderhouden in het bijzonder allerlei kunstinstituten nauwere relaties met elkaar dan bijvoorbeeld een museum met zijn bezoekers, een orkest met zijn concertpubliek of een uitgeverij met de lezers van haar boeken – dit gaat tot in de details en is bij wijlen verbazingwekkend: beelden, bijvoorbeeld, worden nu eenmaal in musea verzameld en daar zij aan zij tentoongesteld, en elk van hen lijkt vooral naar het ernaast opgehangen of opgestelde beeld te verwijzen. Dat is verbazend omdat het beeld toch eigenlijk een relatie zou moeten scheppen tussen de kijker die zich voor het beeld bevindt en datgene wat in de diepte (van het beeld) *afgebeeld* of *opgeroepen* wordt. Toch nodigt elk beeld dat in een museum wordt tentoongesteld, haast nog alleen uit tot een vergelijking met de eerstvolgende en de andere beelden, iets waartoe

alleen ‘kunstkenners’ (bijna altijd alleen leden van de geprivilegieerde klasse) bekwaam zijn, en dat terwijl elke gewone mens toch ten volle in staat is na te denken over en te begrijpen wat *in* het beeld (wanneer het min of meer ‘figuratief’ is) wordt *afgebeeld* (bijvoorbeeld het lijden van een martelaar) of wat (wanneer het min of meer ‘abstract’ is) erdoor wordt *opgeroepen* (bijvoorbeeld slechts één kleur). – Zo ook verschijnen bijvoorbeeld boeken in de eerste plaats als bijdragen tot de literatuur (en staan rug aan rug in bibliotheken) en verwijst elkeen vooral naar het volgende (of vorige) en de overige. Dat is verbazend, vermits het boek toch eigenlijk een verhouding tot stand zou moeten brengen tussen de lezers en dat wat in het boek beschreven of opgeroepen wordt. Opnieuw zijn het alleen ‘literatuurkenners’ (leden van de geprivilegieerde klasse) die bekwaam zijn tot een door de bibliografie verlangde onderlinge vergelijking van alle verschillende boeken, terwijl het *onderwerp* van een boek (of het nu ‘fictie’ of ‘non-fictie’ is) voor elke gewone mens toegankelijk is, wanneer het maar in een taal beschreven wordt, waarmee hij vertrouwd is.

Dit zijn fenomenen van de ontarding van de cultuur in een klassenmaatschappij. Om ze uit de weg te ruimen is een eigen kunst nodig, en wel, zoals in § 16 nog uiteengezet zal moeten worden, de (al door Plato streng afgewezen) zogenaamd ‘figuratieve’, ‘afbeeldende’ of ‘mimetische’ kunst, waarbij, zoals zopas gezegd, de terugdringing in de zelfbetrokkenheid op de meest ergerlijke wijze begint op te vallen.

Het is niet alleen meer een ontardingsfenomeen, maar een fenomeen van *verval* van de cultuur in een klassenmaatschappij wanneer haar zelfbetrokkenheid bovendien *geïdealiseerd* wordt en als haar ware wezen wordt voorgesteld, zoals in de bewering dat de cultuur niet de mensen moet dienen, en zeker niet de bevrediging van hun materiële behoeften, maar dat de arbeid van de mensen zelfs eerder de ontwikkeling van een ‘hogere’ cultuur moet dienen, die op haar beurt werkelijk tot niets dient en absoluut voor niets nuttig moet zijn. Die vermeende aanbidders van de cultuur merken

niet eens op dat zij met die bewering hetzelfde zeggen als de – vooral van alle ‘hogere’ cultuur vervreemde – cultuurbarbaren, die de cultuur maar als een nutteloze luxe van een geprivilegieerde klassen beschouwen. Om die bewering enigszins plausibel te maken, moet dan het begrip van de cultuur, in tegenstelling tot de louter ‘materiële’ cultuur (die men met het woord ‘cultuur’ dan al helemaal niet meer bedoelt), *verengd* worden tot een begrip van wat alleen nog de zogenaamde ‘hogere’ cultuur is, aangezien het idee van de wezenlijke nutteloosheid van de cultuur toch bezwaarlijk uit te breiden is tot culturele prestaties als “leiding van de arbeid, staatsaangelegenheden, justitie, wetenschappen”, en zelfs “kunsten”, wanneer hieronder – zoals vermoedelijk ook bij Engels – niet alleen de ‘schone’, maar ook al die kunsten begrepen worden die men vandaag ‘technieken’ noemt. Feitelijk verengt zich het begrip van een ‘cultuur’ die enkel ter wille van zichzelf moet bestaan, tot het gebied van die ‘schone kunsten’, die men (in onze geschiedenis wellicht pas sinds de achttiende eeuw) onderscheiden wil zien van de louter ‘mechanische’ kunsten, terwijl bijvoorbeeld de oude Grieken voor *al* die kunsten slechts het ene woord ‘technè’, de oude Romeinen slechts het ene woord ‘ars’ hadden en geen van beiden een woord kenden dat in de huidige betekenis met ‘cultuur’ zou moeten worden vertaald. Intussen geldt als ‘kunst’ die tot de ‘cultuur’ behoort, zonder meer alleen nog een ‘schone’ kunst, waaraan men moeiteloos elk – feitelijk of wenselijk – nut meent te kunnen ontzeggen. Maar dan gaat men weer een stap verder doordat men niet alleen ook de filosofie als ‘wezenlijk’ nutteloos voorstelt, maar beweert dat men ook van wetenschappen en zelfs van technologie alleen het grootste *nut* mag verwachten, wanneer zij enkel en alleen ter wille van zichzelf, zonder enige nuttige bedoeling, ontwikkeld worden.

Een dergelijke cultuuropvatting – ik doe hier niet de moeite haar te weerleggen, aangezien zij altijd maar zonder enige fundering verkondigd wordt en het tegendeel van wat zij beweert, al in § 7 uiteengezet werd – is niet alleen een ontaardingsfenomeen, maar een *verval*fenomeen van de cultuur zelf, aangezien zij anders ofwel al-

leen als een (van haar onwaarheid bewuste) *leugen* ofwel alleen als een moeilijk te begrijpen *vergissing* zou verschijnen. *Begrijpelijk* is de opvatting enkel daar, waar een bepaalde cultuur feitelijk mislukt en in verval is geraakt en alle bruikbaarheid heeft *verloren* voor de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen en voor de voldoening aan hun ermee verbonden verlangen naar een zinvol leven, – en dit feitelijk alleen nog maar in een verheven nutteloosheid zichtbaar wordt. Zo'n vervallen cultuur is dan zelf alleen nog een *heersende cultuur*, net zoals de geprivilegieerde klasse die haar vertegenwoordigt in een ontaarde klassenmaatschappij, alleen nog een heersende is. Zoals elke heerschappij, die gekenmerkt wordt door haar onverantwoordelijkheid en haar afhankelijkheid (die, bijvoorbeeld in het geval van de 'schone' kunsten, blijkt uit *haar* afhankelijkheid van ons aller oordeel over de vraag of wij een kunstwerk ook werkelijk 'mooi' *vinden*), terwijl het werkelijk toch *wij* zijn die ook 'materieel' afhankelijk zijn van allerlei – 'mechanische' – kunsten, en, politiek beschouwd, ook van de kunsten van de uitdrukking en van het juist begrip ervan.





## **DERDE HOOFDSTUK**

### **Over democratie**



### § 13. Democratie en klassenmaatschappij

Democratie is – naast de oligarchie, de aristocratie of de monarchie – één van de mogelijke maatschappijordeningen van een klassenmaatschappij. Zij is een maatschappijordening die *alleen* voor een klassenmaatschappij bestemd is, en niet voor een klassenloze maatschappij, – en deze zelf is zij zeker niet. Dat blijkt in de eerste plaats uit de eenvoudige betekenis van het woord. Democratie betekent ‘volksheerschappij’ (of eventueel ‘volksmacht’, wat in dit geval echter hetzelfde is). Zoals ‘aristocratie’, ‘oligarchie’ of ‘monarchie’ duidt democratie – in tegenstelling tot ‘anarchie’, ‘gebrek aan heerschappij’ of ‘vrijheid van heerschappij’ – een *heerschappijordening* aan, hoewel diegene waarin de *heerschappij* niet alleen aan de ‘besten’, niet alleen aan ‘enkelen’ of niet alleen aan ‘iemand alleen’ toekomt, maar juist aan het *volk* zelf. Wanneer echter in een democratie het volk zelf moet heersen – over wie of wat zou het dan moeten heersen, indien niet over een klasse die wel deel uitmaakt van de maatschappij, maar die toch binnen die maatschappij, zij het ook noodzakelijk, van het volk zelf afgezonderd is? Reeds zo beschouwd, zou het idee van een democratie voor een klassenloze – en bijgevolg heerschappijvrije – maatschappij volstrekt zinloos zijn. Of bedoelt men dan dat in een democratie het volk enkel ‘over zichzelf’ zou moeten heersen? Democratie opvatten als ‘zelfbeheersing’ van het volk kan weliswaar een zinvolle betekenis hebben (zoals we nog in de volgende paragraaf zullen zien). Spreken over ‘zelfbeheersing’ van *het volk* kan dan slechts in de zin die we met dit woord verbinden wanneer we spreken over de ‘zelfbeheersing’ waartoe *een individuele mens* in staat is of waartoe hij gedwongen wordt. Een mens die ‘zichzelf beheerst’, is iemand die zijn eigen driftmatige neigingen zelf meester is, en bijgevolg is hij – hoewel in zijn eigen voordeel – een in zichzelf *gespleten* mens, zoals een klassenmaatschappij in zichzelf gespleten is. Ook ‘zelfbeheersing’ vooronderstelt dus een heersend en een beheerst deel.

De onder – werkelijke of vermeende – marxisten, maar ook elders verbreide mening dat een ‘ware’ democratie slechts mogelijk zou zijn in een *klassenloze* of volkomen *heerschappijvrije* maatschappij, stoelt klaarblijkelijk op de vooronderstelling, die zeker bij Engels, indien niet zelfs bij Aristoteles haar oorsprong vindt, dat in iedere klassenmaatschappij die gekenmerkt wordt door “de splitsing van de maatschappij in een uitbuitende en een uitgebuite, een heersende en een onderdrukte klasse”, het ‘vanzelfsprekend’ zo is dat het *volk*, “de grote meerderheid van de leden van de maatschappij”, de *uitgebuite* en *onderdrukte* klasse vormt. *Daarmee* is democratie uiteraard onverenigbaar. Maar *is* het zo vanzelfsprekend dat in iedere klassenmaatschappij de *heerschappij* aan de onderdrukkers en uitbuiters van het volk ten deel valt? In §§ 10-12 zou integendeel het bewijs moeten geleverd zijn dat een dergelijke verhouding niet kenmerkend is voor een klassenmaatschappij *als zodanig*, maar voor een *ontaarde* klassenmaatschappij, en dat ze bovendien vroeg of laat aan een revolutie moet bezwijken. Democratie is zelfs niets anders dan de noodzakelijke maatschappijordening van een klassenmaatschappij. Ze dient te verhinderen dat deze ontaardt in de heerschappij van een geprivilegieerde klasse en de onderdrukking en uitbuiting van de meerderheid van de leden van de maatschappij; of daar, waar een dergelijke ontaarding is opgetreden, is zij een noodzakelijke beweging om haar door een democratische revolutie te beëindigen. Zo kan men toch al in Marx’ en Engels’ eigen *Manifest van de communistische partij* (1848) het idee vinden van een “als heersende Klasse organisierten Proletariats” [“als heersende klasse georganiseerd proletariaat”] en wordt de realisatie van dit idee “die Erkämpfung der Demokratie” [“de strijd voor de democratie”] genoemd (MEW, 4, 481). In dezelfde richting wijst ook Lenins vraag en antwoord: “Welche Klasse aber muß vom Proletariat unterdrückt werden? Natürlich nur die Ausbeuterklasse” [“Welke klasse moet echter door het proletariaat onderdrukt worden? Natuurlijk slechts de uitbuitersklasse”] (*Staat und Revolution*, 1917, Dietz Verlag, Berlin, 1977, 26). Hierbij moet opnieuw opgemerkt worden, dat een “als heersende klasse georganiseerd proletariaat” het toch niet zal dulden dat een geprivilegieerde klasse als

'*uitbuitersklasse*' optreedt (ook uitbuiting, zo werd gesteld, is slechts een vorm van onderdrukking); terwijl de heerschappij van het *volk* overigens ook niet de vorm van een *onderdrukking* van elke geprivilegieerde klasse moet aannemen. Ook Marx, Engels en Lenin, hoewel pleitbezorgers van een klassenloze maatschappij, erkennen dus dat *het volk* 'ook' in een klassenmaatschappij zeer goed in staat is de heerschappij 'vechtend' te verwerven en haar te handhaven, en dat precies *dit* 'democratie' betekent (ook voor Lenin). Zo levert ook het idee van een 'dictatuur van het proletariaat' weliswaar niet het beste, maar ook niet het slechtste begrip voor democratie. Niet het beste, omdat 'proletariaat' een enigszins ordinaire aanduiding (van Romeins-aristocratische oorsprong) voor 'het volk' is, en omdat een 'dictatuur', uitgeoefend door het geheel van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij (en niet bijvoorbeeld door een eenzame dictator) toch niets anders dan juist democratie kan betekenen. Toch biedt de formule 'dictatuur van het proletariaat' ook niet zo'n slecht democratiebegrip, aangezien deze woorden in al hun scherpte de heerschappij-aanspraak van het volk tot uitdrukking brengen. Aan de inwilliging van deze aanspraak moet elke voorgewende democratie zich laten meten.

Wanneer echter onder de voorwaarden van een materiële nood en ontoereikende productie de *klassenmaatschappij* volstrekt *noodzakelijk*, indien niet zelfs *onvermijdelijk* is, is ook geen democratie in staat haar te 'overwinnen' of 'af te schaffen'. Want geen enkele, nog zo democratische *besluitvorming* volstaat om een actueel gegeven materiële noodtoestand ook maar te verlichten en een ontoereikende materiële productie te doen stijgen of te verbeteren. Zeker zal de meerderheid van de leden van de maatschappij er steeds voor gewonnen zijn dat het hen allen spoedig beter zou gaan. Maar dit is geen vraag van louter willen en wensen, maar van een gepaste *techniek* (met alles wat daarbij hoort, zie § 1), zeker met inbegrip van de kunst van de *politiek* (met alles wat daarbij hoort) en van een doelmatige *economie* (in de ook al in § 1 bepaalde zin). Daarom moeten intellectuelen die in dit alles bedreven zijn, geprivilegieerd worden; in die privilegiëring is een klassenmaatschappij

gefundeerd. Het kan slechts de taak van de *democratie* zijn om een dergelijke *klassenmaatschappij*, wanneer ze nu eenmaal noodzakelijk en zelfs onvermijdelijk is, *te beheersen*, dat wil zeggen de *heerschappij van het volk* te handhaven over de klasse die geprivilegieerd is om de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van de maatschappij te behartigen, en een onderdrukking en uitbuiting van het volk door deze klasse te verhinderen.

Dat in een klassenmaatschappij democratie heerst, is ook weer niet alleen maar een vraag van *rechtvaardigheid*, gelet op de omstandigheid dat alle direct-productieve arbeid toch altijd moet worden gepresteerd door de niet geprivilegieerde grote meerderheid van de leden van de maatschappij, maar is ook en vooral een vraag van de veiligstelling van de *doelmatigheid* en de *juiste verhouding* van de door *alle* betrokkenen gepresteerde arbeid. Dat zal ook door de leden van de geprivilegieerde klasse – oprecht of geveinsd – moeten worden toegegeven. Want de enige *toetssteen* voor de doelmatigheid van de door de intellectuelen voorgestelde en toegepaste technieken en voor de juiste verhouding in de voorgestelde en toegepaste economie – of er met name geen overmaat aan kosten is in verhouding tot de opbrengst aan middelen die kunnen dienen voor de bevrediging van de behoeften van de mensen – kan uiteindelijk alleen zijn wat de grote meerderheid van de leden van de maatschappij werkelijk *aanvoelt* als bevrediging van haar materiële behoeften. De uitdrukking die het volk aan dit aanvoelen geeft, is volstrekt ontegensprekelijk en onbetwistbaar. *Daarop* is tenslotte de ‘sovereiniteit’ van een volk gegrond, of de ‘*onverantwoordelijkheid*’ die aan zijn en aan elke heerschappij eigen is, maar in het geval van de volksheerschappij met het meest onaanvechtbare recht. En toch bezit de democratie, zoals we al gezien hebben, ook het tweede van de beide in § 10 aangegeven kenmerken van een heerschappij: de *afhankelijkheid*, namelijk dat het volk afhankelijk is van de macht (of van de onmacht) van een tot de behartiging van zijn eigen belangen gemachtigde en geprivilegieerde klasse die daarmee van het volk zelf afgezonderd is.

Stel dat men, bijvoorbeeld in het licht van die afhankelijkheid, waaraan zich onder de gegeven voorwaarden ook een volksheerschappij niet kan onttrekken, of bijvoorbeeld op grond van een verwisseling van de ontaarde met een bij wijze van spreken ‘normale’ klassenmaatschappij, toch halsstarrig vasthoudt aan het idee dat ‘ware’ democratie alleen mogelijk is in een klassenloze maatschappij, en onmogelijk is zolang de klassenmaatschappij niet overwonnen en afgeschaft is, dan moet men uiteraard *afzien* van elke vorm van democratie, zolang de oorzaak, die de noodzakelijkheid, indien niet zelfs de onvermijdelijkheid van de klassenmaatschappij tot gevolg heeft, ‘nog’ werkzaam is: met name de materiële nood en de ontoereikendheid van de materiële productie. Zolang moet men dan een *ondemocratische* klassenmaatschappij aanvaarden, dus een monarchische, een oligarchische of in het gunstigste geval een aristocratische. Ja men wordt, bewust of onbewust, gewild of niet, een *vijand* van de democratie, aangezien men gedwongen is elke democratie die onder de voorwaarden van de klassenmaatschappij moeizaam verworven werd, als loutere schijndemocratie en een gevaarlijke illusie te beschouwen, te ontmaskeren en te bestrijden. *In plaats van* zich aan een dergelijke politieke ‘illusie’ over te geven, zal men eerder, en wel zelfs *in naam* van een democratisch ideaal, er *alles* moeten op zetten om de oorzaak van de klassenmaatschappij weg te nemen, door een onvoorwaardelijke voorrang te geven aan de *ontwikkeling van de productie*. Maar precies daarmee loopt men het gevaar elke maatstaf voor de technische doelmatigheid en economische juiste verhouding van de kosten voor die ontwikkeling te verliezen en dus werkelijk een *ontaarding* van de klassenmaatschappij in de hand te werken, die de toch al twijfelachtige mogelijkheid van haar *overwinning* steeds meer verkleint. Wat dit laatste betreft liggen de zaken echter niet heel anders wanneer men – zoals Marx, Engels en Lenin – wel begrijpt dat democratie enkel de maatschappijvorm voor een klassenmaatschappij kan zijn, maar precies daarom vindt dat haar wenselijkheid volledig ondergeschikt is aan het ideaal van een klassenloze maatschappij. Dat deze namen opnieuw vermeld worden, hoeft ons overigens niet blind te maken voor het feit dat een aanvechting van de democratie in

*naam* van – eerlijk gemeente of geveinsde – democratische idealen in geen enkel geval alleen maar een ‘marxistische’ verleiding is.

Maar naast het feit dat democratie als een heerschappijvorm slechts voor een klassenmaatschappij bestemd kan zijn, dat democratie noodzakelijk is om een ontaarding van de klassenmaatschappij te verhinderen, maar dat geen democratie in staat is de klassenmaatschappij volledig te overwinnen zolang de ‘materiële’ oorzaak van die maatschappij werkzaam is, bestaat er tussen democratie en klassenmaatschappij wellicht een – in de letterlijke zin van het woord – *oorspronkelijke* samenhang, met name in de zin dat zelfs de oorsprong van de klassenmaatschappij alleen ‘oerdemocratisch’ kan zijn. Want het is nu tijd, en het is hier daarvoor ook de plaats, om de vraag te beantwoorden die in §§ 8-9 behandeld, maar tot dusver niet beslist werd, namelijk de vraag of de door Aristoteles zowel als door Engels geponeerde ‘noodzaak’ van de *klassenmaatschappij* (volgens Engels onder de voorwaarden van een materiële nood en ontoereikende productie) een soort *natuurwetmatigheid* is, en zij dus onder zulke voorwaarden ‘onvermijdelijk’ optreedt, of eerder, zoals Aristoteles in ieder geval dacht, een *doelmatige noodzaak* is, en de klassenmaatschappij dus iets is dat onder bedoelde voorwaarden noodzakelijk-doelmatig moest worden *ingesteld*. Het is wellicht duidelijk, dat, om die vraag te beslissen, nog nader moet worden ingegaan op het ‘idee’ van een *klassenloze* maatschappij.

Het ‘idee’ van een klassenloze maatschappij hebben marxisten, maar niet alleen zij, haast altijd alleen (afgezien van de heel zeker opmerkelijke veronderstelling van een ‘oercommunisme’) als een – hoezeer ook problematisch – *ideaal ver doel* beschouwd, als *resultaat* van een denkbare *toekomstige overwinning* van de klassenmaatschappij, die op haar beurt eens mogelijk wordt door een mogelijke definitieve overwinning van alle materiële nood. Zij zou mogelijk gemaakt worden door een toestand die merkwaardig genoeg niemand anders dan *Adam Smith* het duidelijkste beschreven heeft, blijkbaar in de stoutmoedige veronderstelling (die economisch ‘liberaal’ denkenden nog steeds delen) dat het de toestand



van alle tijden is: “Every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the publick interest, nor knows how much he is promoting it ...; he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention ... By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it” [“Elkeen werkt noodzakelijk zoveel hij kan aan de verhoging van de jaarlijkse inkomsten van de maatschappij. Meestal heeft hij echter inderdaad niet de *bedoeling* het algemeen belang te dienen, en is hij er zich evenmin van *bewust* hoezeer hij het dient ...; zijn bedoeling richt zich alleen op zijn eigen voordeel, en daarbij wordt hij, zoals in vele andere gevallen, door een onzichtbare hand geleid om een doel te dienen dat hij niet op het oog had ... Doordat hij slechts zijn eigenbelang nastreeft, dient hij vaak dat van de maatschappij op een meer effectieve wijze dan wanneer hij tot doel had dit werkelijk te dienen” (mijn cursivering)] (*An Inquiry of the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776; book IV, ch. 2). Zo zou er dan geen tegenstelling bestaan, laat staan een tegenstrijdigheid, tussen de individueel aangevoelde *behoefte* van de mensen (volgens Smith: hun ‘eigenbelang’) en hun ermee verbonden gemeenschappelijke en toekomstige *belangen* (volgens Smith: het ‘algemeen belang’). Na al wat hiervoor gezegd werd, zouden er dan ook inderdaad geen klassenmaatschappij, geen machtsverhoudingen en evenmin democratische machtsverhoudingen nodig zijn: waarschijnlijk zou er de vrijheid van heerschappij, de *anarchie* – ‘heersen’.

Maar *was* en *is* de anarchie, de heerschappijloze toestand van een klassenloze maatschappij, niet eveneens *mogelijk* onder de voorwaarden van *materiële nood* en van *ontoereikende productie*, waarbij het ‘eigenlijk’ nodig is om een van het volk afgezonderde klasse te privilegiëren om de gemeenschappelijke belangen van de maatschappij te behartigen, aangezien onder dergelijke voorwaarden (anders dan Adam Smith dacht) die belangen de materiële be-

hoeften van de meerderheid, waarmee ze verbonden zijn, toch tegelijk tegenspreken? Bestonden er, en bestaan er tot vandaag niet *werkelijk* zulke klassenloze maatschappijen waarin *tegelijk anarchie* en *materiële nood* heersten, of vandaag nog heersen, en elkaar zelfs wederzijds verergeren, omdat niemand bereid of in staat was of nog is zich om de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij te bekommeren? (Ikzelf heb een dergelijke toestand nog meegemaakt, ook al was het maar gedurende enkele maanden, namelijk na de bezetting van Duitsland door de geallieerde troepen op het einde van de Tweede Wereldoorlog. Overal heerste grote materiële nood, maar om een trein te nemen – mocht hij al ergens naartoe rijden – was er geen spoorkaartje nodig. Overal, waar er nog ‘iets’ was, werd er ongehinderd geplunderd. De soldaten van de bezettingstroepen gedroegen zich dikwijls nauwelijks anders. Op een gelijkaardige wijze zou het er bijvoorbeeld in de jaren van de ‘culturele revolutie’ in China aan toegegaan kunnen zijn, en gaat het er blijkbaar vandaag nog aan toe, bijvoorbeeld in vele Afrikaanse landen.) Mocht een dergelijke toestand ook maar *mogelijk* zijn, dan is duidelijk de ‘noodzaak’ van de klassenmaatschappij, als “het noodzakelijk gevolg van een geringe ontwikkeling van de productie” (Engels), toch niet iets van de aard van een natuur-noodzaak, en is de klassenmaatschappij zelf, ook in een materiële noodtoestand, helemaal niet ‘onvermijdelijk’, zoals overstromingen het onvermijdelijk gevolg zijn van aanhoudende regen. En inderdaad: hoe zouden dan de beëindiging van een anarchie, de *overwinning van een klassenloze maatschappij*, de oprichting van een heerschappij en de zorg voor de behartiging van de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van de maatschappij ‘onvermijdelijk’ kunnen zijn, en dit in een toestand van een uitgesproken materiële nood van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij? De noodzaak van de klassenmaatschappij – want *dat* zij onder de voorwaarden van een opgetreden of dreigende materiële nood voor de grote meerderheid van de leden van de maatschappij noodzakelijk is, zou hier aangetoond moeten zijn – kan veeleer slechts van die aard zijn, dat ze moet *ingezien* en *passend beantwoord* worden, zoals het noodzakelijk is om bij een opgetreden of

dreigend hoogwater de sluizen te openen. Zij kan pas *ingesteld* worden, wanneer bij de meerderheid van het volk het *inzicht* veld heeft gewonnen dat het ten aanzien van een gemeenschappelijke of toekomstige materiële noodtoestand noodzakelijk wordt om een bijzondere klasse van leden van de maatschappij van direct-productieve arbeid te bevrijden, om hen in staat te stellen zich uitsluitend om de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van ook alle andere leden van de maatschappij te bekommeren, en daarmee heel zeker een klassenmaatschappij te vestigen. De klassenmaatschappij kan zich slechts funderen op een soort oerdemocratisch ‘*maatschappelijk verdrag*’, waarmee heel zeker het *recht* als middel van de politiek, met al zijn sterke en zwakke kanten (zie § 2), in de net door een dergelijke overeenkomst gefundeerde klassenmaatschappij, een buitengewone betekenis krijgt. En overigens omgekeerd: waarom dan überhaupt moest *volk* zich verenigen – ‘volk’, want van *een* volk kan pas sprake zijn *na* zo’n vereniging – indien het niet was *om* de behartiging van als gemeenschappelijk en toekomstig *ingeziene* belangen (die met de materiële behoeften van alle betrokkenen verbonden zijn, ofschoon zij ook aan hun bevrediging tegengesteld zijn) veilig te stellen, en dit door hun behartiging aan een bijzondere klasse van de – zo pas werkelijk gevormde – maatschappij over te dragen? Uiteindelijk kan dus de vorming van een *maatschappij* zelfs zonder meer als *synoniem* van de vorming of inrichting van een *klassenmaatschappij* beschouwd worden.

Om twee redenen werd het vermelde ‘maatschappelijk verdrag’ ‘oerdemocratisch’ genoemd: ten eerste spreekt het waarschijnlijk vanzelf dat een dergelijk maatschappelijk verdrag onder de ‘archaïsche’ voorwaarden, ja onder de voorwaarden van een ordeloosheid waaronder het verdrag tot stand moet komen, niet ‘in alle vormelijkheid’ kan worden afgesloten: als een verdrag dat opgesteld werd door geleerden, onderhandeld en ondertekend door van geloofsbrieven voorziene gevolmachtigden, en geratificeerd door een wel getelde meerderheid van duidelijk bepaalde stemgerechtigden, en openbaar gemaakt in een wel gekozen vorm. Al zulke ‘vormen’ vooronderstellen duidelijk al een ontwikkelde klassenmaatschappij,

namelijk de afscheiding en privilegiëring van een voor de verzorging van zulke gemeenschappelijke aangelegenheden bestemde klasse van mensen. Men moet zich het verloop van het totstandkomen van het maatschappelijk verdrag eerder zo voorstellen dat in de lijn van een algemeen voortschrijdende arbeidsdeling – of misschien ook als een der eerste? – enkele mensen of kleine groepen van mensen zich *spontaan* over de gemeenschappelijke aangelegenheid van de maatschappij begonnen te bekommeren, en dat een groeiende meerderheid *stilzwijgend* de noodzaak en doelmatigheid van zulke inspanningen erkende, ze gewoon aan deze enkelen of kleine groepen *overliet* en door hun vrijstelling van andere arbeid in de hand werkte. Dergelijke – niet altijd onbedenkelijke – processen zijn ook vandaag nog aan iedereen bekend.

Ten tweede kan het bij een dergelijk ‘oerdemocratisch’ proces beslist voorkomen, *is* het in de geschiedenis steeds weer voorgekomen en komt het ook nog vandaag voor, dat het volk zijn eigen *heerschappij* hierbij helemaal niet handhaaft of niet als een werkelijk democratische *maatschappijordening* sticht, maar integendeel zelfs de *heerschappij* afstaat aan zij die de volmacht hebben gekregen om de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van alle leden van de maatschappij te behartigen: aan een paar mensen (die dan een oligarchie vormen), aan diegenen waarvan verondersteld wordt dat zij het beste moesten weten wat in het belang van allen moet gebeuren (aan een aristocratie), of zelfs alleen aan een enkeling (aan een monarch, een ‘Führer’ of dictator). Bijgevolg zouden ook monarchie, aristocratie of oligarchie, en dus ook een ondemocratische klassenmaatschappij ‘oerdemocratisch’ gesticht kunnen zijn en zouden ze niet altijd alleen maar als ontaardingsfenomenen van een klassenmaatschappij moeten optreden en als zodanig beschouwd moeten worden, hoewel een ontaarding van de klassenmaatschappij in de hand wordt gewerkt wanneer het volk, zoals bijvoorbeeld ook vandaag nog in schijnbaar gevestigde democratische maatschappijordeningen, in de neiging vervalt om volksvertegenwoordigers en andere intellectuelen als aristocraten te beschouwen, die ‘het’ zeker wel het beste moesten weten, om hun

onverantwoordelijkheid en afhankelijkheid stilzwijgend te aanvaarden en hen zo tot heerschappij te laten komen.

Wat evenwel de ook verbreide mening betreft (waaraan zelfs ook Engels deels tegemoetkomt) dat de klassenmaatschappij slechts het gevolg is van de aanmatiging en vestiging van de heerschappij van de zijde van machtbezeten uitbuiters, werd wellicht al het nodige al in het vorige hoofdstuk (over de klassenmaatschappij) gezegd. Er moet alleen nog eens aan herinnerd worden dat die mening (zoals al in het eerste hoofdstuk, in § 2, besproken werd) steeds op de *vooronderstelling* berust van een al *verworven* macht en overmacht van de klasse die vervolgens de heerschappij usurpeert. Hieraan valt alleen nog toe te voegen dat de behartiging van de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van een maatschappij een *last* is, en niet het voorwerp van een ‘usurpatie’ kan zijn. Alleen de *privileges* die in een klassenmaatschappij met de behartiging van die taak verbonden zijn, kunnen voorwerp van een usurpatie zijn. Het is een usurpatie, maar heeft nog steeds een opmerkelijke *democratische tint*, wanneer op zulke privileges slechts een beroep wordt gedaan onder het *voorwendsel* van de behartiging van de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van de maatschappij en ze onder dit voorwendsel worden opgeëist. Beide (wat hier in herinnering gebracht werd en wat eraan toe te voegen was) geven aan dat de veronderstelling van een ‘usurpatie’ werkelijk slechts de *ontaarding* van een klassenmaatschappij op het oog of in het vizier heeft, niet haar *oorsprong*.

## § 14. De grenzen van de democratie

De democratie heeft haar grenzen. Hiermee wordt niet bedoeld dat men er moet op letten dat zij niet te ver gaat, evenmin dat het haast onmogelijk is het ideaal van een volmaakte democratie zelfs maar te benaderen (hoewel beide het geval zouden kunnen zijn). Er wordt eerder mee bedoeld dat democratie één van die eindige dingen is die zich in de eigen grenzen moeten ophouden om überhaupt te kunnen zijn wat ze moeten zijn. Worden haar grenzen opgeheven, 'overwonnen', dan leidt dat niet tot haar volmaaktheid, maar tot haar vernietiging.

Een eerste 'voorbeeld' – het betreft veel meer dan louter een 'voorbeeld' – voor zowel de onvermijdelijkheid van de inperking van de democratie als voor de onzinnigheid de grenzen te willen 'overwinnen', ligt erin dat de 'heerschappij van het *volk*' zich moet beperken tot de heerschappij van een *meerderheid* van het volk, dat de 'volksheerschappij' terugvalt op het *meerderheidsprincipe*. Meerderheden geven in een democratie de doorslag tegenover minderheden, zowel bij volksstemmingen als bij de verkiezingen van volksvertegenwoordigingen en bijgevolg bij stemmingen in de verkozen volksvertegenwoordiging, tegenover die minderheden, die toch ook delen van het volk zijn, nu en dan zelfs zo aanzienlijke, dat ze tot bijna de helft van het volk uitmaken. Een *ideaal* van de democratie zou het zijn, mocht de *eenstemmige* wil van het volk, van *allen* die tot het volk behoren, uitgedrukt kunnen worden, tot zijn recht kunnen komen en eraan kunnen worden voldaan. Mocht men echter een dergelijk ideaal tot een eis verheffen, dan zou men de democratie daarmee niet alleen niet voltooiën, maar vernietigen. Want precies met de eis van de eenstemmigheid verleent men *een ieder* van de leden van de maatschappij een 'vetorecht' tegen de volkswil, of toch tegen de wil van *bijna* heel het volk. Daarmee wordt aan de democratie, zoals vaak genoeg opgemerkt, inderdaad het vermogen ontnomen om te beslissen en dus om te heersen.

Maar ook daarvan afgezien zijn eenstemmige beslissingen nauwelijks denkbaar, aangezien het toch altijd *omstreden* vragen zijn die op een democratische beslissing wachten.

Het is opmerkelijk dat precies de ‘representatieve’ of ‘indirecte’ democratie één van de middelen is – later moet nog een tweede middel vermeld worden – om ook minderheden van een volk, soms zelfs *alleen* minderheden, bij de democratische besluitvorming minstens een stem, een recht van inspraak te geven. Terwijl na afloop van een *volksstemming* de verliezende minderheid – misschien *bijna* de helft van het volk –, gedwongen kan zijn zich onbepert aan de wil van de meerderheid te onderwerpen, kan in het geval van een *verkiezing* van *volksvertegenwoordigers* een dergelijke minderheid zich dan toch laten gelden en kunnen haar verkozen vertegenwoordigers soms veranderingen op meerderheidsvoorstellen afdingen.

Maar dan zou het weer kunnen lijken – en het is inderdaad niet altijd slechts en niet helemaal alleen een schijn – dat uitgerekend de ‘representatieve’ democratie, waarin zich de uitoefening van de volksheerschappij beperkt tot de verkiezing van een *volksvertegenwoordiging*, bovendien zelfs het *meerderheidsprincipe*, dat al de plaats van de volksheerschappij heeft ingenomen, vernietigt. Doet het volk door het verkiezen van en het verlenen van een volmacht aan een *volksvertegenwoordiging* geen afstand van een groot deel van zijn macht, indien niet van zijn heerschappij, ten voordele van een heel kleine *minderheid*: van een oligarchie van volksvertegenwoordigers? Deze volksvertegenwoordigers mogen, zij móeten het volk ‘vertegenwoordigen’ – waarmee toch gezegd is dat de volksvertegenwoordigers niet het volk *zijn*. Als geprivilegieerde leden van een van direct-productieve arbeid bevrijde klasse zijn zij bovendien *afgezonderd* van het volk. Zeker, wanneer datgene wat de volksvertegenwoordigers in *hun* meerderheid (die niet eens moet beantwoorden aan de meerderheid van het volk) in plaats van het volk beslissen, niet beantwoordt aan de wil van het volk, dan kan het zijn dat zij bij de volgende verkiezing niet herkozen worden.

Maar tegelijk kiest het volk dan alleen maar opnieuw zijn vertegenwoordiging door een geprivilegieerde kleine minderheid, met name precies de nieuwverkozen volksvertegenwoordiging.

Er is nog meer. Het volk oefent in een democratie zijn heerschappij uit doordat het alle leden van de maatschappij – indien men wil dus ‘zichzelf’ – *wetten* oplegt. In een representatieve democratie laat het volk de arbeid van de wetgeving aan een volksvertegenwoordiging over: met haar meerderheid neemt zij besluiten die kracht van wet hebben. Maar de wetten waartoe besloten werd, moeten ook worden *uitgevoerd*. Er moet voor gezorgd worden dat zij gerespecteerd worden en dat hun overtreding verhinderd of bestraft wordt. Zo kiest de wetgevende volksvertegenwoordiging voor het bereiken van het eerstgenoemde doel een ‘executieve’ en voor het bereiken van het tweede doel een ‘rechterlijke macht’. (Haast nooit worden beide direct door het volk verkozen. Hoogstens de voorzitter of ‘president’ van de executieve wordt direct verkozen.) Het gevaar bestaat dat de volksvertegenwoordiging op haar beurt afstand doet van haar door het volk verleende macht of zelfs heerschappij, ten voordele van – vooral – de ‘regering’, een heel kleine vereniging van hoogstens een paar dozijn mensen, temeer omdat dezen toch doorgaans niets anders zijn dan de woordvoerders van de meerderheid in de volksvertegenwoordiging. (Ik denk aan het maar al te bekende fenomeen dat de meerderheid van een volksvertegenwoordiging de voorstellen van ‘haar’ regering, zelfs op het gebied van de wetgeving, onvoorwaardelijk en eenstemmig goedkeurt.) De volksheerschappij, lijkt het, verliest zichzelf via het meerderheidsprincipe en de representatie van een volksvertegenwoordiging uiteindelijk in de beperktheid van een dergelijk ver van het volk verwijderd ‘kabinet’. Zo dichtte Bertolt Brecht ooit:

Die Staatsgewalt geht vom Volke aus  
- Aber wo geht sie hin?

[De staatsmacht gaat van het volk uit,  
- maar waar gaat zij naartoe?]

(‘Drei Paragraphen der Weimarer Verfassung’)



Zelf voert de door de volksvertegenwoordiging verkozen executieve dan toch weer niet zoveel uit: ze neemt alleen maar *uitvoeringsbesluiten*. De werkelijke uitvoering van die besluiten *draagt zij deels over* aan een grote schare van ambtenaren (van geleerden en rechters tot postboden en politieagenten), maar *voor het grootste deel laat zij het uit te voeren over* aan velerlei ‘zelfstandig’ actieven (zoals artsen, advocaten, architecten en ingenieurs) en aan ‘vrije ondernemingen’ (van aandeelhouders en algemene directoren-generaal tot groentehandelaars), en ook enigszins aan journalisten, schrijvers en andere kunstenaars. De politici zelf en al deze lieden tezamen maken nog steeds een duidelijke minderheid, maar niettemin een aanzienlijk deel van de maatschappij, namelijk een bijzondere klasse ervan, uit. Maar net op de activiteit van de leden van die geprivilegieerde klasse kan het volk slechts een geringe invloed uitoefenen: de man van de straat staat haast onmachtig tegenover de minister, de ambtenaar, ja zijn arts of advocaat, om nog te zwijgen van de leiders van ondernemingen, ja zelfs tegenover journalisten en theatermakers.

In het licht van dergelijke verhoudingen heeft men de eis gesteld van een ‘directe’ democratie, die zich onderscheidt van en in tegenstelling staat tot de ‘representatieve’ als een ‘indirecte’ democratie. Klaarblijkelijk ontspringt de kritiek op de louter ‘representatieve’ democratie, waarop de eis gefundeerd is, aan een verontwaardiging over de *klassenmaatschappij* of toch aan de vaststelling van de *ontaarding* van een dergelijke maatschappij, en in het bijzonder aan de zeker terechte opmerking dat zelfs de volksvertegenwoordigers (in een representatieve democratie) zich eerder van het volk verwijderen en zich bij de geprivilegieerde klasse van de van direct-productieve arbeid vrijgestelden aansluiten.

Inderdaad zou een ‘functionerende’ directe democratie hoogstens denkbaar zijn in een op de overwinning van alle materiële noden gefundeerde klassenloze maatschappij; in de ordeloze verhoudingen van een dergelijke maatschappij zou er echter helemaal geen

heerschappijordening, en dus evenmin een democratie, nodig zijn. In een *klassenmaatschappij* daarentegen, resp. in door materiële noden getekende leefomstandigheden waarin het eigenlijk nodig is een klassenmaatschappij in te richten, bleef de directe democratie, gesteld dat men haar al zou kunnen inrichten, deels een 'fictie', dus *onwerkelijk*, deels 'inefficiënt', dus *onwerkzaam*. Om te beginnen en vooraf dit: de verdringing van de heerschappij van het *gehele* volk door het meerderheidsprincipe zou ook door geen directe democratie kunnen verhinderd worden, tenzij precies tegen de prijs van een anarchie ten gevolge van het onvermogen om beslissingen te treffen. Integendeel, de verdringing zou, zoals al aangeduid, de schrille tegenstelling tussen de meerderheid en de minderheid verscherpen, doordat zij elke besluitvorming overdraagt aan een *vonnis van het volk*, dat alleen maar een 'ja' of een 'nee' kan zijn. Verder geldt evenwel dat, vooraleer en opdat het tot een vonnis van het volk kan komen, de *vragen* moeten gekozen, bepaald en geformuleerd worden die aan het volk ter beslissing zouden moeten worden voorgelegd. Dergelijke vragen houden altijd al een *voorafgaande beslissing* in, en bovendien een zeer verre gaande beslissing wanneer de vragen in die mate vereenvoudigd worden – wat nodig zal zijn – dat zij met een eenvoudig 'ja' of 'nee' beantwoord moeten worden. Door wie of door welke lieden moet of zal in een 'directe' democratie die voorafgaande beslissing getroffen worden? En zullen niet *zij*, verkozen of niet, of hoe ook uitgekozen, de heimelijke, maar niettemin werkelijke 'volksvertegenwoordigers' zijn, die de vermeende 'directe democratie' *door* hun voorafgaande beslissing *onwerkelijk* maken? En het blijft ook nog altijd nodig om datgene, wat dan door het volk – of toch door zijn meerderheid – beslist wordt (nadat het al door die heimelijke volksvertegenwoordiging voorafgaandelijk beslist is), te verwezenlijken. Daarvoor is een 'uitvoerende macht' nodig. Moet ook deze macht die heimelijke volksvertegenwoordiging ten deel vallen, of indien niet, wie moet die werkelijke executieve nog *werkzaam* controleren? Daartoe zijn de volksmassa's zelf nauwelijks in staat, indien zij niet speciaal tot dit doel van direct-productieve arbeid bevrijde gemachtigden kiezen, die in staat zijn om zich om deze taak te bekommeren. De 'di-

recte democratie' wordt waarschijnlijk *onwerkzaam*, of ze moest zich toch weer onopmerkt in een 'indirecte', 'representatieve' democratie veranderen.

Misschien was in deze paragraaf alweer te veel sprake van een *volkswil*. Het gaat niet enkel om de vraag of datgene wat besloten en, wanneer alles goed gaat, ook uitgevoerd wordt, daadwerkelijk beantwoordt aan de wil van het volk – het volk wil het ongetwijfeld goed en in de toekomst nog beter hebben –, maar om de vraag of datgene wat besloten werd, uitvoerbaar is en werkelijk aan het volk ten goede komt, hoewel natuurlijk niets uitvoerbaar is wat absoluut niet beantwoordt aan de wil van het volk. De eis van een 'directe democratie' – zij alleen verdient de naam van een 'volksdemocratie', een weliswaar, zoals Marx al opmerkte, vrij belachelijke benaming, omdat zij een volks-volksheerschappij betekent – berust toch op de vergissing dat 'alles' slechts een kwestie van democratie is, of op een miskennis van de *grenzen* van de democratie. Want weliswaar mag 'alles' (wat mogelijkwijze redelijk is) met de democratie *beginnen* (hoewel ook dit niet in elke zin), maar dan – 'begint' het pas: het volk moet de juiste mensen tot zijn vertegenwoordigers kiezen, dat zijn diegenen die weten waarover moet worden beslist, en die de juiste beslissingen moeten treffen en bekwaam zijn voor de uitvoering van de beslissingen in te staan.

De democratie stoot echter nog op een andere grens, eenvoudigweg op de grenzen van de gemeenschap, en het meest onverbiddelijk op de *grenzen van de staat*. Doordat volkeren staten vormen, maken zij zich los van de volkerengemeenschap en grenzen zij zich af van andere volkeren: zij erkennen niet de meerderheid en de meerderheidsbeslissingen van *al* die mensen die in die streek van de wereld of in dat werelddeel leven waartoe hun 'land' behoort. En al zeker erkennen zij niet de meerderheid en meerderheidsbeslissingen van de gehele mensheid. Zij erkennen alleen de meerderheid en meerderheidsbeslissingen van het *eigen* volk, of preciezer gezegd, van de *staatsburgers* van de door het eigen volk gevormde staat, hoewel die burgers van een eigen staat in verhouding tot de mensheid

of alleen al tot de bewoners van het werelddeel of van de landstreek (van de Alpen, de Oostzeekusten of 'Indochina' bijvoorbeeld) toch altijd maar een *minderheid* vormen. 'De' staat wordt letterlijk gedefinieerd door dit, in eerste instantie schijnbaar, *odemocratische* principe.

*Wie* staatsburger en daarmee kies- en stemgerechtigd is, bepaalt de staat zelf, zij het ook – maar alweer binnen de eigen grenzen – democratisch: en alweer zal meestal alleen diegene als staatsburger aanvaard worden, die zelf binnen het huidige (of er vroeger toebehorende) staatsgebied geboren is of waarvan de voorouders erin geboren zijn. (Aan gewone inwoners of zelfs 'ingeborenen' van het staatsgebied wordt dikwijls genoeg het staatsburgerschap ontzegd vanwege hun, in het nabije of verre verleden liggende, vreemde afkomst, terwijl geëmigreerde staatsburgers en zelfs hun nazaten hun staatsburgerschap meestal min of meer behouden.)

Zelfs *binnen* de staten, en uitgerekend binnen *democratische* staten, bestaat er een 'democratisch zelfbestuur', dat eigenlijk het meerderheidsprincipe doorbreekt: het berust er immers op dat in vele vragen niet de 'democratische' meerderheid van de *staatsburgers*, maar uitsluitend de meerderheid van de ingezetenen van een provincie (zoals het in het oude Frankrijk heette), van een 'land' (zoals het in Duitsland heet, terwijl in Amerika dergelijke landen al 'staten' heten), ja van een 'district' en ten slotte slechts van een gemeente het voor het zeggen moeten hebben. Maar in ieder geval rest de 'landen', 'districten' en gemeenten maar een beperkte zelfstandigheid binnen het kader en op grond van de wetten van de staat.

De staat daarentegen stelt een 'absolute' grens: zelfs wanneer hij 'internationale verdragen' afsluit, onderwerpt hij zich er alleen aan wanneer zij door een *meerderheid van het eigen volk* of van zijn volksvertegenwoordiging goedgekeurd worden: terwijl het toch denkbaar – en misschien alleen 'democratisch' – is, zich aan dergelijke verdragen te onderwerpen wanneer zij aanvaard worden door

de meerderheid van *alle* burgers van de staten die de verdragen sluiten (ofschoon tégen de meerderheid van de eigen staatsburgers).

Maar het blijft een permanente *grondvraag* van elke democratie *welke* meerderheden, of preciezer gezegd, welke meerderheden van *welke betrokkenen* het in de veelsoortige en welbepaalde vragen voor het zeggen moeten hebben. Alleen al de beslissing *daarover* is dikwijls al een *doorslaggevende* voorafgaande beslissing over alles waarover de erkende kies- en stemgerechtigden ‘met betrekking tot de zaak’ vervolgens moeten beslissen. Daarbij komt de vraag in wiens handen (bij ‘welke meerderheid’) dan weer die voorafgaande beslissing moet liggen, en de moeilijkheid, dat het meestal van de *zaak* zelf afhangt (waarover eerst nog gestemd moet worden) hoe de groep van de stemgerechtigden afgegrensd moet worden.

Maar het moet in ieder geval duidelijk zijn dat het niet enkel onrechtvaardig, maar ondoeltreffend, ja ondemocratisch zou zijn, bijvoorbeeld elke vraag van een gemeentepolitiek aan de beslissing van de meerderheid van de inwoners van het gehele district of zelfs van de gehele staat (resp. van zijn volksvertegenwoordiging) over te laten. En het zou pas echt niet enkel onrechtvaardig, maar bovendien onzinnig zijn – en indruisen tegen de zin van alle democratie –, wilde men de meerderheden onder de Belgen, onder de Zweden of de Italianen absoluut laten wegstemmen door de meerderheid van de gehele Europese bevolking, terwijl het telkens *hun* aangelegenheden betrof; of zelfs de meerderheden binnen de grenzen van Brazilië, Nigeria of China te laten wegstemmen door de meerderheid van de wereldbevolking. Zo blijkt dat in het bijzonder de afgrenzing van staten (en ook al de ‘indirecte’ democratie) werkelijk de noodzakelijke *bescherming van minderheden* ten goede komt (zoals dit ook op andere gebieden een hoofdtaak van de gemeenschap is). Ook die afgrenzing *begrenst* de democratie *om* haar mogelijk te maken: want zij moet niet alleen meerderheden tegen minderheden uitspelen, maar een heerschappij van het gehele volk zijn, met inbegrip van de minderheden.

Nog een opmerking: men merke op dat in het voorgaande altijd van 'volk' alleen in de zin van het 'gewone volk', van de 'actieve massa', van de 'zich uitsluitend aan de arbeid overgeevende grote meerderheid' van de bevolking van een landstreek sprake was, niet in de zin van 'één', bijvoorbeeld door een gemeenschappelijke taal of afstamming, min of meer samenhangend volk, van een (zo gedefinieerde) 'natie'. Zo was er ook van de staat en van staten sprake zonder met de mogelijkheid rekening te houden dat zij zichzelf als 'natiestaten' zien, iets wat uiteindelijk, wanneer we van Europa afzien, wereldwijd eerder de uitzondering dan de regel is. Er bestonden en bestaan steeds staatsgrenzen binnen 'nationale' taalgemeenschappen, zoals er ook staten gevormd worden boven de vele verschillen van herkomst en taal heen. Men denke bijvoorbeeld maar aan het volk van de voor het ogenblik machtigste staat van de wereld, de Verenigde 'Staten' van Amerika.

## § 15. Democratie en vrijheid

Tegenwoordig is het zeer de gewoonte om het begrip van de democratie in een onmiddellijk verband te brengen met een idee van de *vrijheid*, het wordt er zelfs haast mee gelijkgesteld. Dat is heel begrijpelijk en lijkt zelfs ten volle gerechtvaardigd te zijn, indien de democratie er tenminste toe geroepen is (volgens § 13) om het volk te behoeden voor onderdrukking en uitbuiting door een geprivilegieerde klasse, die zich in een ontaarde klassenmaatschappij als de heersende klasse opwerpt. Dat maakt echter het *ideaal* van de vrijheid nog niet tot het ideaal van de democratie, net zomin de behoefte om honger en dorst te stillen, eten en drinken tot het hoogste levensideaal verheft. In § 10 werd ook al gezegd dat er nog geen sprake is van een ‘onderdrukking’ wanneer in het gemeenschappelijke en toekomstige belang van de maatschappij de meerderheid van de leden ervan moet instemmen met de beperking van haar vrijheid, net zomin het al ‘uitbuiting’ is wanneer in ditzelfde belang ook de vrijheid van een ongeremde behoeftebevrediging moet worden ‘onderdrukt’.

Het is een *zeer* moderne, om niet te zeggen een ‘postmoderne’ idee om, bij wijze van spreken, van de democratie niets anders dan vrijheid te verlangen, en wel de grootst mogelijke vrijheid voor iedereen, en zowel de vrijheid om van niemand afhankelijk te zijn als de vrijheid om voor niemand te moeten instaan. De klassieke grondleggers van het moderne idee van de democratie, *Montesquieu* en *Rousseau*, hebben haar evenwel geëist *in rechtstreekse tegenstelling tot* de ideeën over vrijheid die zich al in hun tijd verbreidden. Zo zegt Montesquieu: “Il est vrai que, dans les démocraties, le peuple paraît faire ce qu’il veut: mais la liberté politique ne consiste point à faire tout ce que l’on veut. Dans un État, c’est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu’à pouvoir faire ce que l’on doit vouloir, et à n’être point contraint de faire ce que l’on ne doit pas vouloir” [“Het is waar dat het volk in een

democratie lijkt te kunnen doen wat het wil: maar politieke vrijheid bestaat er helemaal niet in alles te kunnen doen wat men maar wil. In een staat, dat wil zeggen in een maatschappij waarin er wetten bestaan, kan de vrijheid er enkel in bestaan te kunnen doen wat men moet willen, en niet gedwongen worden te doen wat men niet mag willen”] (*De l'esprit des lois*, 1748, Livre XI, chap. 3: “Ce que c'est la liberté” [“Wat vrijheid is”]). En Rousseau zegt: “Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile ... Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile, qui est limitée par la volonté générale. On pourrait ... ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté” [“Wat de mens door het maatschappelijk verdrag verliest, is zijn natuurlijke vrijheid en een onbeperkt recht op alles wat hem verleidt en wat hij kan bereiken; wat hij wint, is de burgerlijke vrijheid ... Om zich niet over die compensaties te vergissen, moet men goed onderscheiden tussen de natuurlijke vrijheid, die geen andere grenzen heeft dan de krachten van het individu, en de burgerlijke vrijheid, die beperkt wordt door de algemene wil. Om de burgerlijke staat te verwerven zou men er nog ... de morele vrijheid aan kunnen toevoegen, die als enige de mens tot heer en meester maakt over zichzelf. Want de aandrift van het loutere begeren is slavernij, en gehoorzaamheid aan de wet die men zichzelf heeft opgelegd, is vrijheid”] (*Du contrat social*, 1762, Livre I, chap. 8: “De l'état civil” [“De burgerlijke staat”]).

Dus stemmen de ‘rationele’ Verlichtingsfilosoof Montesquieu en de ‘sentimentele’ Verlichtingsfilosoof Rousseau erin overeen dat zij het idee en het wezen van de democratie helemaal niet gelijkstellen met ‘het’ idee van ‘de’ vrijheid, maar dat zij haar wezen integendeel zien in een noodzakelijke *beperking van de vrijheid*, namelijk van de ‘onbeperkte’ vrijheid, van de *vrijheid zonder meer*; of toch in de noodzaak om een onderscheid te maken tussen ‘vrij-



heid' en 'vrijheid', tussen een ondraaglijke vrijheid (volgens Rousseau de 'natuurlijke') en een heel zeker vereiste vrijheid (volgens Montesquieu de 'politieke', volgens Rousseau de 'burgerlijke', verbonden met de 'morele'), die echter (vooral bij Rousseau) nauwelijks anders bepaald wordt dan *als* een beperking van de 'natuurlijke vrijheid'. Het loont de moeite om deze 'klassieke' begrippen wat van naderbij te bekijken.

Wat Montesquieu eenvoudig de vrijheid noemt, "alles te kunnen doen wat men wil", noemt Rousseau de "natuurlijke vrijheid" van de mens, en hij bepaalt haar preciezer door "een onbeperkt recht op alles wat hem verleidt en wat hij kan bereiken", als een vrijheid "die geen andere grenzen heeft dan de krachten van het individu", voorzover het namelijk enkel van die krachten afhangt, wat men "kan bereiken". Dat lijkt inderdaad niet enkel een treffend begrip van de 'natuurlijke vrijheid', maar zelfs het *natuurlijkste begrip* van de vrijheid te zijn, een begrip dat zelf, als het beste 'wat hij kan bereiken', iedereen gemakkelijk verleidt. Men loopt evenwel gemakkelijk het gevaar over het hoofd te zien wat Rousseau opmerkt, met name dat deze 'natuurlijke vrijheid' ook 'op zichzelf' al beperkt is, namelijk door de nu eenmaal niet onbeperkte "krachten van het individu", resp. door de 'objectieve' grenzen van datgene wat een mens *überhaupt* "kan bereiken": alle mensen zijn – aanvankelijk en uiteindelijk – zwak, ziekelijk en sterfelijk.

Deze aldus zonder meer al beperkte "onbeperkte" natuurlijke vrijheid zou nu volgens Montesquieu en Rousseau in een democratische staat *nog verder* beperkt moeten worden, en volgens Rousseau niet zomaar enkel, zoals beschaamde liberalen plegen toe te geven, door de 'vrijheid van de anderen', maar ook door de "algemene wil", die zijn uitdrukking vindt in een "maatschappelijk verdrag". Het is hier niet de plaats om Rousseau's idee van een maatschappelijk verdrag uit te leggen; welke zin aan dit idee in elk geval ook moet worden gegeven, werd al in § 13 uiteengezet. Heel eenvoudig drukt Montesquieu dezelfde gedachte uit: "in een *staat*, dat wil zeggen in een maatschappij waarin er wetten bestaan", moeten er

grenzen aan de natuurlijke vrijheid zijn. Dit is inderdaad de eenvoudigste opheffing van de gelijkstelling van het idee van de democratie met het ‘ideaal’ van de vrijheid: democratie is volksheerschappij, en zoals in andere maatschappijordeningen anderen hún heerschappij uitoefenen, zo oefent het volk zijn heerschappij uit – ook al verstaat men haar als zelfbeheersing van het volk (zie § 13) – door het uitvaardigen van *wetten*. Wetten zijn echter niets anders dan *geboden* en *verboden*. De wetgeving *gebiedt* alle leden van de maatschappij veel van wat ze moeten doen, of zij dit willen of niet, en *verbiedt* hen “alles te doen, wat men wil”. Haar zin ligt eerder in het *bepalen* wat elk lid van de maatschappij mag en moet *vrijstaan* om te doen, en *wat niet*, wat elkeen verplicht is te doen en wat niet, en wat voor iedereen en wat voor niemand verboden is. Weliswaar wordt niet iedereen hetzelfde opgelegd of verboden: het kan bijvoorbeeld niet iedereen vrijstaan als zogenaamd geneeskundige actief te zijn of zich als volksvertegenwoordiger voor te doen. (Dergelijke ‘discriminaties’ zijn ongetwijfeld ook altijd zo te formuleren als gold werkelijk voor iedereen hetzelfde: ‘elkeen die ...’ – ‘niemand, die niet ...’.) Bovendien wordt zelfs door een wet bepaald *waarover* het het volk of zijn vertegenwoordiging moet vrijstaan om wettelijke bepalingen uit te vaardigen, en onder welke voorwaarden: dat gebeurt namelijk door een basiswet, een grondwet. Daarin kunnen vooral grondrechten van alle leden van de maatschappij vastgelegd worden, die door geen andere wetgeving mogen worden aangetast, – maar ook een verbod, een inperking van de vrijheid, die het volk zichzelf of zijn vertegenwoordiging oplegt.

Wanneer men het idee van de democratie nagenoeg gelijkstelt met een idee van onbeperkte vrijheid en daarmee de ‘natuurlijke vrijheid’ van de mens bedoelt, die Rousseau ‘bepaald’ ziet door “een onbeperkt recht op alles wat hem verleidt en wat hij kan bereiken”, verwisselt men dus klaarblijkelijk democratie met de *anarchie* van een heerschappijvrije, daarom wetteloze en ook klassenloze maatschappij. Hoe het met het ‘ideaal’ van een dergelijke maatschappij staat, werd in § 13 al voldoende uiteengezet.

Nu rechtvaardigen, zoals gezegd, Montesquieu zowel als Rousseau weliswaar de beperking van de ‘natuurlijke vrijheid’ “in een staat, dat wil zeggen in een maatschappij waarin er wetten bestaan”, merkwaardig genoeg door een *ander* begrip van *vrijheid*, met name van een “politieke vrijheid” (Montesquieu) of van een “burgerlijke vrijheid”, verbonden met de “morele vrijheid” (Rousseau). Maar er is geen vergissing mogelijk: met deze begrippen wordt zonder meer het *tegendeel* van een ‘natuurlijke vrijheid’, ja haast een *vrijheid van deze vrijheid*, bedoeld. Montesquieu verstaat onder ‘politieke vrijheid’ de *bekwaamheid* om de *wetten* te gehoorzamen, die toch de ‘natuurlijke vrijheid’ beperken, want wetten kunnen inderdaad enkel bepalen “wat men moet *willen*” en “wat men niet mag *willen*”, maar daardoor kunnen ze nog niet waarborgen dat men ook “*kan* doen, wat men moet willen, en niet *gedwongen* wordt te doen, wat men niet mag willen”: dat men bekwaam of in staat is of in de omstandigheid verkeert om aan de wetten gevolg te geven. (De vraag zal nog moeten worden gesteld *waardoor deze* ‘politieke’ vrijheid dan wél te waarborgen is.) Rousseau bedoelt met datgene wat hij ‘burgerlijke vrijheid’ noemt, waarschijnlijk hetzelfde, want hij beschouwt haar toch als nauw verwant met een ‘morele vrijheid’, die op het vermogen berust om “te gehoorzamen aan de wet die men zichzelf heeft opgelegd”. Wanneer ‘morele vrijheid’ daarin bestaat – in §§ 2 en 3 werd moreel gedrag weliswaar iets anders omschreven –, dan zijn ‘politieke’ of ‘burgerlijke’ en ‘morele vrijheid’ inderdaad ten zeerste met elkaar verwant, want zoals de ‘morele vrijheid’ de individuele mens “tot heer en meester over zichzelf maakt”, kan democratie begrepen worden als een zelfbeheersing van het volk, die erin bestaat ‘te gehoorzamen aan de wetten die het zichzelf heeft opgelegd’. En *wat* moeten de individuele mens (‘moreel’ beschouwd) en het volk (‘politiek’ beschouwd) ‘in zichzelf *beheersen*? Toch wel niets anders dan – “de aandrift van het loutere begeren”. Rousseau noemt *die* nu: ‘*slavernij*’! Maar is die aandrift dan iets anders dan wat hijzelf even voordien de “natuurlijke *vrijheid*” noemde, met haar ongeremd streven naar “alles wat iemand verleidt en wat men kan bereiken”? Met welk recht

noemt hij die aandrift nu ‘slavernij’, en met welk recht noemt hij ‘vrijheid’ een toestand waarin een enkeling of een volk ‘zich’ weliswaar beheerst, maar daardoor ook tegelijk beheerst *wordt*?

Wat hier opheldering kan brengen, is de heel ongekunstelde *beschrijving* van een *ervaring* van vrijheid, die we danken aan *Johann Gottlieb Fichte* (een denker niet alleen in de lijn van Kant, maar ook van Montesquieu en Rousseau): “Der Akte deines Geistes wirst du dir nur bewußt, inwiefern du durch einen Zustand der Unbestimmtheit und Unentschlossenheit hindurchgehest, dessen du dir gleichfalls bewußt wirst, und welchem jene Akte eine Ende machen ... Ein Akt des Geistes, dessen wir uns als eines solchen bewußt werden, heißt *Freiheit*. Ein Akt, ohne Bewußtsein des Handelns, bloße *Spontaneität*” [“Je wordt je maar bewust van de handelingen van jouw bewustzijn voorzover je doorheen een toestand van onbepaaldheid en besluiteloosheid gaat, waarvan je je eveneens bewust wordt, en waaraan die handelingen een einde stellen ... Een handeling van de geest waarvan wij ons als zodanig bewust worden, wordt *vrijheid* genoemd. Een handeling zonder een bewustzijn van het handelen, wordt loutere *spontaneiteit* genoemd”] (*Die Bestimmung des Menschen*, 1800, Zweites Buch, 5. Abschnitt). Wij ervaren inderdaad onze vrijheid – en ook wat *vrijheid zonder meer* wil zeggen – overal daar, en *enkel* daar waar wij *niet* ‘spontaan’ handelen, maar waar aan de beantwoording of beslissing van een vraag, die wij ons stellen of waarvoor wij gesteld worden, de door Fichte genoemde “toestand van onbepaaldheid en besluiteloosheid” voorafgaat, een toestand overigens waarvan wij ons dikwijls genoeg (wanneer we radeloos zijn) pijnlijk bewust zijn. Voor de *spontaneiteit* is het daarentegen kenmerkend dat zij een dergelijke besluiteloosheid, een dergelijk aarzelen, een dergelijk uitstel niet kent, vermits we ‘spontaan’ juist ‘onmiddellijk reageren’. Of preciezer gezegd: “Beobachte ich ... hierüber mein unmittelbares Selbstbewußtsein im Wollen, so finde ich folgendes. Ich habe die Kenntnis mannigfaltiger Handlungsmöglichkeiten, unter denen allen, wie es mir scheint, ich auswählen kann, welche ich will. Ich durchlaufe den Umkreis derselben, erweitere ihn, kläre

mir das einzelne auf, vergleiche es gegeneinander, und wäge ab. Ich wähle endlich eins unter allen, bestimme darnach meinen Willen, und es erfolgt aus dem Willensbeschlusse eine demselben gemäße Handlung ... Man kann auch dem bestimmten Zustande einer Aeüßerung der bloßen Naturkraft, als etwa einer Pflanze, einen Zustand der Unbestimmtheit vorausdenken, in welchem ein reichhaltiges Mannigfaltiges von Bestimmungen gegeben ist, die sie, sich selbst überlassen, annehmen könnte. Dieses mannigfaltige Mögliche ist nun allerdings *in ihr*, in ihrer eigentümlichen Kraft gegründet; aber sie ist nicht *für sie*, weil sie der Begriffe nicht fähig ist, sie kann nicht wählen, sie kann nicht durch sich selbst der Unbestimmtheit ein Ende machen; äußere Bestimmungs-Gründe müssen es sein, welche sie auf das Eine von allen möglichen einschränken, worauf sie selbst sich nicht einschränken kann” [“Observer ik ... hieromtrent mijn onmiddellijk zelfbewustzijn in het willen, dan vind ik het volgende. Ik heb weet van veelvuldige mogelijkheden om te handelen, waaronder ik, zoals het mij schijnt, kan kiezen welke ik wil. Ik overloop de omtrek van die mogelijkheden, breid hem uit, helder de details op, vergelijk ze met elkaar, en weeg af. Ten slotte kies ik één van al die mogelijkheden, richt er mijn wil naar, en uit het wilsbesluit volgt een handeling die met de keuze overeenkomt ... Ook kan men aan een bepaalde toestand waarin een pure natuurkracht zich veruitwendigd heeft, bijvoorbeeld onder de vorm van een plant, een hieraan voorafgaande toestand van onbepaaldheid denken, waarin een rijke verscheidenheid aan bepalingen gegeven is, die die plant, aan zichzelf overgelaten, zou kunnen aannemen. Die veelvuldige mogelijkheden zijn nu weliswaar *in de plant*, in zijn typische kracht gefundeerd, maar *voor die plant* is de kracht er niet, vermits de plant geen begripsvermogen bezit, de plant kan niet kiezen, kan niet door zichzelf aan de onbepaaldheid een einde maken. Het moeten uitwendige bepalingsgronden zijn die de plant uit alle mogelijkheden tot dat ene inperken, waartoe de plant zich niet zelf kan inperken”] (*ibidem*, Erstes Buch, 11. Abschnitt).

Het vraagt wellicht geen omstandig bewijs dat Fichte daarmee datgene als ‘loutere *spontanëiteit*’ begrijpt, wat Rousseau de ‘natuurlijke vrijheid’ noemt, en wat overigens vandaag de dag bij voorkeur onder die naam geprezen wordt. Hij beschouwt die ‘loutere spontanëiteit’ formeel als het tegendeel van vrijheid (hoewel niet, zoals zelfs Rousseau, als ‘slavernij’). Zoals hij haar beschrijft, zou ze inderdaad eerder een fenomeen van het ‘determinisme’ zijn, zowel bij planten en dieren als bij mensen. Tegelijk echter bevestigt Fichte dat die natuurlijke ‘vrijheid’, of eerder spontanëiteit, werkelijk iets *zeer natuurlijks* is: ook de menselijke “aandrift van het loutere begeren” en de toewending naar “alles wat iemand verleidt en wat men kan bereiken”, lijkt op de spontane toewending van een bloesem naar het licht en de warmte, op het onschuldige grazen van de koeien en op de jacht van roofdieren op een buit. Ook bij de mens mag die spontanëiteit *niet onnodig* ingeperkt worden. Niet zij, maar haar *inperking* door een “maatschappij waarin er wetten bestaan”, behoeft een *fundering* en *rechtvaardiging*.

Maar daarmee komen wij, of eerder, komt de *democratie* zelf, in een *cirkel* terecht. De *fundering* en *rechtvaardiging* van wetten, die de ‘natuurlijke vrijheid’ – de spontanëiteit – inperken, kan opnieuw alleen bestaan in een opgetreden of dreigende *toestand van materiële nood* van alle leden van de maatschappij of toch van haar meerderheid of misschien alleen maar van een minderheid. Om over die toestand en de noodzakelijke en doelmatige wettelijke maatregelen te kunnen nadenken en dan tot een besluit te kunnen komen, is er nood aan een ‘politieke vrijheid’ in de zin van Montesquieu, – een ‘politieke vrijheid’ die duidelijk precies zo moet worden gedefinieerd zoals Fichte vrijheid überhaupt (of een besluitvormingsproces) beschrijft. Nu weet iedereen uit ervaring dat niets de voor die reflectie vereiste “toestand van onbepaaldheid en besluiteloosheid” zozeer *in de weg* staat dan precies een toestand van *materiële nood*, zoals honger, koude, dakloosheid, ziekte, pijn – en de angst voor dit alles –, een toestand waarvan hier wordt vooropgesteld dat hij mogelijkwijze al bij een meerderheid van de leden van de maatschappij opgetreden is. (Is dit niet de scha-

duwzijde van de ons dikwijls alleen maar als een gelukkige zaak voorkomende spontaneïteit – dat wij uitgerekend in de benarde toestand van lijden en angst alleen nog ‘spontaan’ kunnen ‘reageren’?) De democratie bevindt zich in een cirkel: haar wetgeving, zoals elke wetgeving, is alleen te rechtvaardigen in het gemeenschappelijk en toekomstig belang van alle leden van de maatschappij in het licht van een opgetreden of dreigende materiële noodtoestand. In een democratie moet een dergelijke wetgeving gedragen worden door het volk zelf, of toch door zijn meerderheid. Maar elke toestand van een materiële nood van een meerderheid staat juist zo’n redelijke besluitvorming in de weg. Daarom moet de besluitvorming worden toevertrouwd aan vertegenwoordigers van het volk, die genieten van het privilege van een verzekerde bevrediging van hun materiële behoeften, ook zonder de prestatie van direct-productieve arbeid. Ook zó worden de onvermijdelijkheid van de klassenmaatschappij, die ook de democratie niet kan verhelpen, en de grenzen van de democratie begrijpelijk. –

Deze paragraaf over ‘democratie en vrijheid’ blijft uiteindelijk onvolledig, aangezien nog in een ander dan in het hier overheersende opzicht tussen twee begrippen van vrijheid onderscheiden moet worden: tussen autonomie en autarkie. Hierop werd in deze paragraaf alleen maar even gezinspeeld. In het eerste hoofdstuk is het evenwel al uitvoerig ter sprake gekomen, zonder dat het woord ‘vrijheid’ gebruikt werd. Ik zal er in het volgende hoofdstuk (in § 17) op moeten terugkomen.

## § 16. Democratie en intelligentie

Hoewel het idee van de democratie, zoals uiteengezet, niet het ideaal van de vrijheid kan zijn, en veeleer ook de democratie, als een vorm van heerschappij “in een maatschappij waarin er wetten bestaan”, in ieder geval de ‘natuurlijke vrijheid’ en haar ‘spontaneïteit’ noodzakelijk moet inperken, zal men niet gemakkelijk het idee opgeven dat het plaatshebben van *vrije verkiezingen* van *volksvertegenwoordigers* het wezenlijke kenmerk van een democratische constitutie is, en wel terecht; maar dat dan wel in de zin van ‘recht’ zoals hiervoor (aan het einde van de vorige paragraaf) uitvoeriger uiteengezet werd. Maar zelfs afgezien van wat in dit opzicht ook zopas moest worden overwogen, stoot de vrijheid van de meest vrije verkiezing op een andere grens, en wel op de uiterste grens van iedere democratie, de grens van het *inzicht*. Want men kan toch alleen *kiezen* tussen datgene *wat* ter keuze voorligt, wat zelf eerst *ingezien* moet worden en *duidelijk* moet zijn; of tussen datgene wat ter keuze *wordt voorgelegd*, wat, zelfs wanneer het voldoende duidelijk is, iets anders kan zijn dan wat *werkelijk* ter keuze *voorligt*. Want toch niet alleen de *mensen* die *zichzelf* kandidaat stellen voor de volksvertegenwoordiging, moeten worden verkozen. Er moet ook worden gekozen *tussen* datgene waarvoor die mensen staan, wat zich oppervlakkig te kennen geeft in hun ‘partijlidmaatschap’ (‘oppervlakkig’, omdat dikwijls alweer niet *duidelijk* is waarvoor de ‘partijen’ eigenlijk zelf staan). Voor zover de kiezers deze of gene kandidaat louter op grond van hun uiterlijk gedoe (of gewoon omdat zij tot een zekere partij behoren) gewoon hun vertrouwen *schenken* en op zijn ‘beter inzicht’ vertrouwen zonder zelfs enige duidelijkheid te bezitten van wat dat inzicht inhoudt, funderen zij met hun keuze alleen een onverantwoordelijke oligarchie (of vermeende aristocratie) of zelfs een monarchie (de mogelijke ‘oerdemocratische’ herkomst van ondemocratische maatschappijvormen, waarvan aan het einde van § 13 sprake was). Om dezelfde reden is er zeker *nood* aan *verkozen volksvertegenwoordigi-*



gers. In een 'directe' democratie worden diegenen die op grond van een vermeend inzicht (en van zijn vermeende duidelijkheid) in datgene wat ter keuze voorligt, aan het volk de *vragen* stellen waarover het moet beslissen, de niet-verkozen en onverantwoordelijke feitelijke 'volksvertegenwoordigers'. In feite ontstaat er dan alweer slechts een oligarchie (in het beste geval een aristocratie) of zelfs maar een monarchie of tirannie (zie § 14). (Zo heeft een Hitler nog in 1939, enkele maanden voor hijzelf – bedoeld – een nieuwe wereldoorlog uitlokte, een volksreferendum gehouden met als vraag: 'Bent U met de Führer – met hemzelf – voor de vrede?')

Een voorbeeld: sinds 1989, na de ineenstorting van het in Oost-Europa uitgetroefde socialisme, vonden in de betrokken landen spoedig min of meer vrije verkiezingen plaats. In de voormalige socialistische Duitse Democratische Republiek waren zij, voorzover ik weet, werkelijk *vrij*. Wat lag ter keuze voor? De invoering van de West-Duitse munt – of, eigenlijk helemaal niets duidelijk. De burgers van de voormalige socialistische Duitse republiek verkozen met grote meerderheid de kandidaten van die partijen die de invoering van die munt in het vooruitzicht stelden. Het was hen niet duidelijk, en niemand had het hen duidelijk gemaakt, dat hun eigen producten onverkoopbaar zouden worden wanneer zij het mooie nieuwe geld alleen zouden gebruiken om West-Duitse producten te kopen (wat zij dan ook deden), en dat de eigen producten niet meer te exporteren zouden zijn wanneer zij hun prijzen 'onveranderd' volgens het nieuwe muntstelsel zouden ramen. Het was hen niet eens duidelijk (gemaakt) dat een paar honderd Mark in de nieuwe munt, die zij nu als maandloon ontvingen, nog steeds een stuk minder voorstelde dan de ettelijke duizenden, die een West-Duitse vakarbeider maandelijks verdiende. Het gevolg van hun keuze was en is tot vandaag nogal wat ellende.

Nog een tweede voorbeeld: hierboven werd beweerd dat het onvermogen van een alleen nog heersende klasse om werkelijk de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van alle leden van de maatschappij op een werkzame wijze te behartigen, onvermijdelijk tot een revolutie moet voeren. Voor deze bewering werd verwezen

naar de inzichten van Alexis de Tocqueville (zie § 11). Maar dat kon helemaal niet betekenen dat een dergelijke revolutie ook in die zin moest lukken, dat haar succes tot heil van alle leden van de maatschappij zou strekken, wat met name niet het geval is wanneer het de revolutionairen ontbreekt aan het nodige inzicht en duidelijkheid over wat nu, na de revolutie zelf, moet worden gedaan. Zo was het resultaat van de revolutie van 1848 in Frankrijk, die Tocqueville voor ogen stond, nauwelijks iets meer dan de organisatie van nieuwe verkiezingen met een tot de plattelandsbevolking uitgebreid stemrecht. De meerderheid van die bevolkingsgroep verkoos vervolgens een volksvertegenwoordiging en een president van de nieuwe republiek, die zich terstond als een nieuwe Napoleon opwierp (waarop Tocqueville zich uit de politiek terugtrok). Ik zwijg hier van het – de wereld nog altijd teisterende – voorbeeld van de grote socialistische oktoberrevolutie in Rusland in 1917, waarvan de aanvoerders, in een blind vertrouwen op de inzichten van Marx en Engels (maar niet zonder van deze inzichten op enkele, uitgerekend voor *hen* wezenlijke, punten toch ook weer *niet* te willen weten; zie § 18), geloofden zeer goed te weten wat er hen nu te doen stond.

*Inzicht* winnen in wat in het gemeenschappelijke en toekomstige belang van alle leden van de maatschappij noodzakelijk is, en te *verduidelijken* wat überhaupt ‘ter keuze voorligt’, is de taak van de ‘intellectuelen’. Wanneer hier (in §9) de oorsprong en de noodzaak van de *klassenmaatschappij* teruggevoerd werd – door zowel op Engels als op Aristoteles een beroep te doen – op de onontbeerlijkheid van een klasse van ‘intellectuelen’ – van mensen met een vermeend, voorgewend of werkelijk inzicht –, dan ging het uiteraard eigenlijk om de onontbeerlijkheid van het *inzicht* in die ware belangen zelf. En enkel in een klassenmaatschappij, die op een dergelijke noodzaak berust, heeft ook de democratie haar zin. In een democratie bestaat de taak van de intellectuelen er *vooral* in hun vermeende inzichten te verduidelijken, dat wil zeggen duidelijk te maken (precies dit is ‘verduidelijking’): volgens ons (vermeend) inzicht zou u dit of dat kunnen doen, en dan sluit dit verder dit of dat

in, maar sluit dit ook dit of dat uit; of u zou iets anders kunnen doen, wat dan opnieuw dit en dat met zich meebrengt, dit of dat evenwel uitsluit. Dát en óf de intellectuelen zelf min of meer vastberaden voor de een of andere keuze opkomen, is hun goed recht, maar in een democratie niet zo van belang; het is het *volk* dat op grond van de gewonnen duidelijkheid, die de intellectuelen moeten verschaffen, moet *beslissen* wat het kiest. Dat het volk zich bij een dergelijke beslissing kan vergissen, is menselijk, is tragisch. Maar daaraan valt op geen enkele manier iets te verhelpen, daar ook de enig juiste beslissing, wanneer zij van het volk slechts afgedwongen wordt, alleen maar tot erger onheil kan leiden dan een verkeerde, wanneer deze van het volk is.

Waar inzicht, het ‘juiste’ inzicht in de gemeenschappelijke en toekomstige belangen van alle leden van de maatschappij kan niet bevolen worden en evenmin door een ‘dictatuur van het proletariaat’ *afgedwongen* worden. Het volk kan niets méér doen dan de verwerving van het inzicht minstens niets in de weg te leggen. Zo moet het in zijn meest eigen belang aan intellectuelen – mensen met een vermeend, vermoedelijk, voorgewend of werkelijk (wie zal dit beslissen?) inzicht – privileges, vrijheden en vóór alles de bevrijding van direct-productieve arbeid toestaan, die in ieder geval (ook al worden zij wettelijk verankerd) de democratische wettelijkheid eigenlijk tegenspreken. Ook is het een *grens* van de democratie dat zij *niet* alle *vrijheid* zo kan *inperken*, zoals de volksheerschappij dat lijkt te eisen.

Dat het de ‘intellectuelen’ zijn die, tenminste in een democratie zoals wij die vandaag kennen, bijzondere vrijheden en privileges moeten genieten, zal menigeen kwaad maken, anderen doen lachen. Zijn de geprivilegieerden in onze ‘democratie’ niet louter de kapitaalbezitters, de rijken en de door hun rijkdom machtigen, en – in de ‘politiek’ – de louter grotendeels intellectueel hoogst bekrompen carrièremakers, avonturiers en zelfs oplichters, terwijl de ‘ware’ intellectuelen toch alleen ergens aan de zijkant staan, genieten van hun bescheiden prove en weinig belangstelling tonen voor de

gemeenschappelijke en toekomstige belangen van alle leden van de maatschappij? Het antwoord zou wel eens gevonden kunnen worden in de bedenkelijke opmerking van Bertolt Brecht aan de aanvang zelf van het ‘nationaal-socialisme’ in Duitsland: “*Das Ende*: das Volk ist unter die allerverlumptesten, korruptesten Tuis gefallen. Die Idee triumphiert, das Volk verreckt” [“*Het einde*: het volk is in de handen van de meest verloederde, corrupte tui’s gevallen. Het idee triomfeert, het volk crepeert”] (*Der Tui-Roman. Fragment*, ed. Günther Busch, Edition Suhrkamp, 9; ‘tui’ noemt Brecht de ‘Tellect-Ueel-In’, de intellectuelen). Wat de overige, aan de zijkant staande intellectuelen betreft, wil ik mij van elke uitlating onthouden. Ik herinner eraan dat hierboven al werd uiteengezet dat en hoe “de oorzaak van een ontaarding van de klassenmaatschappij” opnieuw “te zoeken is in een onmacht, een ‘intellectueel’ onvermogen van de geprivilegieerde klasse om de gemeenschappelijke belangen van de maatschappij werkelijk en doelmatig waar te nemen” (zie § 11), dus opnieuw in een gebrekkig *inzicht*, niet enkel in ‘verloedering’ en ‘corruptie’, die enkel een *gevolg* van dit gebrek zijn.

Maar ook los van de gronden die de noodzaak van de klassenmaatschappij veroorzaken (§ 9), is *politiek überhaupt*, meer nog dan elke andere kunst of techniek, op alle takken van de cultuur aangewezen (§ 6), en allereerst op kennis van de mensen, van de wereld, maar ook van de natuur. Zij die politiek handelen, moeten die kennis bij anderen – ‘intellectuelen’ – vooropstellen, wanneer zij haar niet zelf bezitten, of moeten haar zich eigen maken en weten te benutten (zie § 1).

Zo moet de al te eenvoudige en al te wijdverbreide mening bestreden worden dat ‘goede politiek’ eigenlijk maar een vraag van ‘goede wil’ (of van een moraal die alleen maar op goede wil beroep doet) en van de nodige ‘macht’ is (die over het algemeen alleen als een beslissingsbevoegdheid en doorzettingsvermogen begrepen wordt). Voorts moet het idee bestreden worden dat democratie gewenst is, omdat het het volk zeker niet aan goede wil ontbreekt en

de goede wil wel zou doen gelden, mocht het eenmaal de ‘macht’ (de beslissingsbevoegdheid en het doorzettingsvermogen) hebben. Maar *macht*, als het vermogen om iets te bewerken of iets te verhinderen, berust zelf vooral op *inzicht* (hoewel zeker niet op inzicht alleen): vooral het *inzicht*, en niet alleen de wil, moet ‘goed’ zijn, wil men iets bewerken of iets verhinderen. En ook moraal zelf is niet alleen maar een vraag van ‘goede wil’ (hoeveel onheil werd al niet aangericht door mensen die werkelijk ‘alleen het beste gewild hebben’), maar een vraag – van macht, namelijk van het vermogen iets goeds te *bewerken*, en dus opnieuw op de eerste plaats een vraag van het inzicht, van een inzicht in datgene *wat* voor een ander goed zou zijn, en van een inzicht in de mogelijkheden dit te bewerkstelligen, en ten zeerste van een inzicht in het eigen belang zich moreel te gedragen. Aan *dit* inzicht ontbreekt het wanneer mensen, zich beroepend op hun ‘goede wil’, van hun onvermogen om zich werkelijk en werkzaam moreel te gedragen, niet eens ‘een gewetenszaak maken’.

De bereidheid tot een moreel gedrag én het werkelijke vermogen daartoe zijn vereist bij diegenen *tot wie* een politieke oproep gericht wordt (zie §§ 2-3). Beide zijn vereist bij een politicus, voorzover hij als *vertegenwoordiger* van *anderen*, in de dienst waarvan hij zich stelt, politiek handelt (§ 4). Het politieke gedrag en handelen *zelf* berusten niet, zoals het morele gedrag en handelen, op de bereidheid zich ten dienste van anderen te stellen, maar integendeel op de bereidheid zichzelf van anderen afhankelijk te maken. De politiek zelf is een kunst die *slechts* op *inzicht* berust – ook al *bestaat* zij zeker niet alleen *in* een dergelijk inzicht.



## **VIERDE HOOFDSTUK**

### **Over het verval van de politiek**





Aan het vierde en laatste hoofdstuk van dit essay moet een opmerking voorafgaan. Het hoofdstuk trekt geenszins een conclusie uit de drie voorgaande hoofdstukken. De conclusie uit het eerste en tweede hoofdstuk is veeleer al in het derde hoofdstuk getrokken, in het bijzonder in zijn slotparagraaf (§ 16). Wat het slothoofdstuk in zijn vier paragrafen in velerlei perspectieven (indien men wil: in psychologisch, in historisch, in economisch en in een onto-, kosmo- of ecologisch perspectief) schetst, is eerder het *uitgangspunt*, de *beweegreden*, het ‘motief’ of de ‘motivering’ van dit essay: het uitgangspunt is een hedentendage en eigenlijk al sinds geruime tijd aan het licht tredend *verval* van de kunst van de politiek, die wellicht in dezelfde mate gefundeerd is in de afkeer van haar eisen als in de onbekwaamheid om eraan te voldoen. Dit exposé staat hier pas aan het einde – misschien tot ergernis van de lezer –, omdat het *begrippen vooropstelt* die *eerst* (in de eerste drie hoofdstukken) moesten worden gevormd.

In een zekere, maar zeer ernstige zin resulteert dit in een cirkelredenering: de poging om tot een zuivering te komen van de vandaag gangbare begrippen van politiek, die in de vorige drie hoofdstukken ondernomen werd, was al *gemotiveerd* door een *beoordeling* van de huidige toestand als een toestand van een dergelijke gebrekkige bereidheid en bekwaamheid tot een politiek gedrag. De beoordeling *steunde* op haar beurt op die ‘gezuiverde’ begrippen van politiek. Zo werd hier (al in de eerste paragraaf) ‘politiek’ gedefinieerd als *die kunst, dat vermogen*, waaraan het vandaag het meest lijkt te ontbreken. Het lijkt vandaag zelfs al aan het inzicht in haar onontbeerlijkheid te ontbreken. Maar misschien behoort een dergelijke circulariteit tot het *wezen* van het *politieke* denken zonder meer, en wanneer *zelfs alle* denken, dat de werkelijkheid recht wil doen, een politiek denken zou moeten zijn, dan was een dergelijke, door Aristoteles tot Kant en tot op vandaag streng afgewezen ‘dialele’ (waarin het fundamentele en eenvoudig vaststelbare ‘door el-

kaar' bepaald worden) geen fout, maar zelfs een eis van trouw aan de waarheid (zie ook epiloog).

## § 17. Tegen politiek en moraal

*Zijn* de mensen, zoals Aristoteles beweerde, “van nature politieke dieren”, wat volgens zijn verklaring wil zeggen: gedwongen en ook bekwaam tot een leven in gemeenschap (zie § 8), of volgens de bepaling waaraan ik hier de voorkeur geef: bereid en in staat op anderen een beroep te doen voor de bevrediging van hun materiële behoeften en voor de behartiging van hun ermee verbonden belangen? Misschien toch niet, zoals we weldra zullen moeten toegeven, in ieder geval niet in die zin waarin men vandaag wellicht geneigd zal zijn een uitspraak, zoals de geciteerde van Aristoteles, te begrijpen (dat is, verkeerd te begrijpen): ‘natuurlijk’ voelt elke mens de behoefte om in gemeenschap te leven, en ‘vanzelfsprekend’ is hij er ook uitstekend toe bekwaam, resp. gedraagt iedereen zich ‘helemaal vanzelf’ politiek en is steeds bereid om voor zichzelf een beroep te doen op de ondersteuning van anderen, en is daar ook toe bekwaam. Maar dat was ook niet Aristoteles’ mening. Met datgene wat iemand of iets ‘van nature’ is, bedoelt hij datgene wat iemand of iets naar zijn ‘wezen’ is (of zou zijn), *wanneer* hij of het ten volle beantwoordt (of zou beantwoorden) aan datgene wat hij of het eigenlijk kan en moet zijn. Wanneer hij dus (zoals andere Griekse en Latijnse filosofen) de mens bijvoorbeeld ook bepaalde als een levend wezen dat van nature bekwaam is ‘zich uit te spreken’ (waarbij ik met het begrip van het ‘zich-uitspreken’ de dubbele betekenis van het Griekse ‘logos’, met name van ‘spreken’ én ‘funderen’, tracht weer te geven), dan wordt hiermee niet over het hoofd gezien dat er ‘natuurlijk’ ook doofstommen en héél onredelijke mensen bestaan, maar dan wordt er alleen mee verklaard dat doofstomheid en het onvermogen ook maar naar redelijke argumenten te luisteren, juist menselijke *gebreken* zijn, gebreken zoals het vleugellam-zijn van een vogel of het onvermogen van een voertuig om te bewegen.

Dus ook Aristoteles was zeker niet van mening dat de mensen zich ‘spontaan’ steeds politiek gedroegen, dat zij hun aangewezen-zijn op een leven in gemeenschap aanvoelden, dat zij niet van de zelfgenoegzaamheid (‘autarkie’, ‘autarkeia’, zie § 8) van de goden konden genieten, en dat ze de kunst (net die van de politiek) verstonden om het beste te maken van hun afhankelijkheid van anderen. Mensen zijn ‘natuurlijk’ in staat om hun aangewezen-zijn op anderen alleen maar als iets onaangenaams aan te voelen, ja om er zich überhaupt ongevoelig voor te maken, om die aangewezenheid minstens niet te begrijpen, om zich in te beelden een godgelijke zelfgenoegzaamheid te bezitten of om haar toch als wenselijk voor te spiegelen en de levenskunst van de politiek nooit te leren, er zich zelfs volledig voor af te sluiten. Dat mensen ‘van nature’ politieke dieren zijn, dat zij aangewezen zijn op een leven in gemeenschap en dat zij de daarvoor vereiste kunst van de politiek moeten *leren*, dat alles was ongetwijfeld ook Aristoteles’ mening. Waarom anders dan om daartoe bij te dragen, zou hij zijn boek, dat hij *Politiek* noemt, geschreven hebben?

En inderdaad: men zou kunnen of moeten menen dat het maar ‘natuurlijk’ ware dat de mensen hun politiek belang, dat met hun materiële behoeften verbonden is, als hun eigenste belang inzagen en zich overeenkomstig gedroegen, zoals dit alles vanaf §1 uiteengezet werd. Het kan toch niet zo moeilijk zijn om te begrijpen dat het voor iedereen *onmogelijk* is om voor de bevrediging van zijn materiële behoeften en voor de behartiging van de ermee verbonden belangen zich alleen maar op zichzelf te verlaten, dat het in haast alle gevallen minstens *beter* is om daarvoor op de medewerking van anderen te kunnen rekenen en om naar best vermogen op hen een beroep te doen. Maar tegenover dit *inzicht* en de bereidheid om de ermee overeenstemmende *kunst* (de kunst van de politiek) aan te leren en toe te passen, staat klaarblijkelijk een ‘natuurlijk’ menselijk *streven* naar *autarkie*, naar zelfgenoegzaamheid, zelfstandigheid en onafhankelijkheid ten opzichte van anderen, een ‘natuurlijke’ afkeer om zich van andere mensen materieel (wat betreft de bevrediging van zijn behoeften) of zelfs geestelijk (wat betreft het in-

zicht in de ermee verbonden belangen) afhankelijk te maken, ja een ‘natuurlijke’ weerstand om aan anderen of minstens aan zichzelf zelfs maar toe te geven van anderen afhankelijk te zijn. Wie kent niet de jammerlijke aanblik van mensen die hulpeloos nood lijden, maar te ‘trots’ (?) zijn om anderen om (materiële) hulp of zelfs om (geestelijke) raad te vragen, om hun noodtoestand ook maar voor zichzelf, om nog te zwijgen voor anderen, op zijn minst toe te geven? Desnoods wordt er ‘stilzwijgend’ beroep gedaan op de hulp en de raad van anderen, maar zonder daarvoor in uitgesproken eisen en verzoeken te willen uitkomen en er de eigen hulpeloosheid mee bloot te leggen. Mensen verbergen hun afhankelijkheidsverhouding tot anderen voor anderen én voor zichzelf, doordat ze hun overblijvend politiek gedrag alleen nog afstemmen op de middelen van het recht (van de voorstelling van een wederzijdse en dus ‘gerelativeerde’ afhankelijkheid) en van het geweld (van de voorstelling van de eigen afhankelijkheid ten opzichte van anderen als een *onafhankelijkheid*, daarmee de mogelijkheid miskennend dat de doodsangst van anderen wordt overwonnen door hun dieper verlangen naar een zin in hun leven (zie §§ 2 en 3)).

Nu is *een zekere mate* van autarkie, zelfgenoegzaamheid, zelfstandigheid, onafhankelijkheid van anderen voor elk samenleven absoluut onontbeerlijk. Indien dit al niet geldt voor de autarkie enz. van iedereen, dan toch voor die van een meerderheid van de leden van de maatschappij: niet iedereen kan uitsluitend en steeds maar van de hulp van anderen leven, temeer wanneer die anderen zich op hun beurt in dezelfde situatie zouden bevinden. Net zomin een mens zich dan op zichzelf zou kunnen verlaten, zou hij zich ook nog op anderen kunnen verlaten. Zelfs voor kinderen, ouden en zieken geldt dat een toestand waarin zij allen van anderen volledig afhankelijk zijn, zeker niet te wensen, ja haast ondraaglijk zou zijn. Maar een politiek samenleven wordt pas helemaal onmogelijk, wanneer de autarkie, zelfgenoegzaamheid en zelfstandigheid, bijvoorbeeld met het oog op zo’n samenleven, tot ‘ideaal’ verheven worden, of wanneer de mensen bezeten worden door een *angst* om

zich van anderen – mensen – afhankelijk te maken of er zich afhankelijk van te moeten voelen.

Maar alsof het nog niet genoeg is, dat het schijnbaar ‘natuurlijke’ ideaal van de *autarkie* het inzicht in de noodzaak of minstens in het voordeel van het politieke gedrag, en dus een dergelijk gedrag zelf en de belangstelling voor de kunst van de politiek, hindert, werd al in § 2 aangegeven dat het beroep doen op het *moreel* belang van de anderen (wat beantwoordt aan hun verlangen naar een zinvol leven) het machtigste *middel* van de politiek is, een middel dat ook door geen enkel ander politiek middel kan worden ontbeerd. Alweer zou men menen of kunnen menen dat het alleen maar ‘natuurlijk’ zou zijn dat de mensen hun moreel belang, dat met hun verlangen naar een zinvol leven verbonden is, als hun eigenste belang zouden begrijpen en zich dienovereenkomstig zouden gedragen, zoals dat vanaf § 2 ook al uiteengezet werd. Het kan toch niet zo moeilijk zijn om te begrijpen, dat men aan het verlangen naar een zinvol leven alleen kan voldoen wanneer anderen het eigen leven, gedrag en doen als voor hen noodzakelijk, onontbeerlijk of toch nuttig of goed aanvoelen of begrijpen, en dat daartoe vereist is dat het eigen leven, gedrag en doen voor die anderen werkelijk een dienst betekent. Toch wordt dit inzicht en de bereidheid om de ermee overeenstemmende kunsten te leren (in de eerste plaats de kunst om te begrijpen waaraan anderen behoefte hebben en wat hun belangen zijn, en, vervolgens, de ‘technieken’ waarmee werkelijk kan worden opgekomen voor de bevrediging van hun materiële behoeften en voor de behartiging van hun ermee verbonden belangen) en ze aan te wenden, dan weer gehinderd door een ‘natuurlijk’ menselijk streven naar *autonomie*, naar zelfbepaling, naar ‘vrijheid’ in de gebruikelijke zin van het woord, “zoals wij een mens vrij noemen, die enkel ter wille van zichzelf, en niet ter wille van een andere leeft” (*Metaphysica*, I-2, 982 b 25-26). In naam van een dergelijke vrijheid heerst een – algemeen als ‘egoïsme’ betreurde – ‘natuurlijke’ afkeer om de zelfbepaling, zelfverwerkelijking en zelfontplooiing van zijn leven op te offeren door ze ondergeschikt te maken aan de eis van de bevrediging van de materiële behoeften

van anderen en van de behartiging van hun ermee verbonden belangen, ja er heerst zelfs een ‘natuurlijke’ weerstand om aan anderen of minstens aan zichzelf ook maar toe te geven dat uitsluitend de afhankelijkheid van anderen ten opzichte van zichzelf aan het eigen leven een zin kan geven. (Enkel ‘voor zichzelf’ te leven, te werken, ja bijvoorbeeld boeken te schrijven en kunstwerken te maken, kan misschien wel een zeker genot verschaffen, maar heeft nooit een *zin*; om nog te zwijgen van het feit dat bij dit alles toch altijd gebruik gemaakt moet worden van prestaties van anderen, die op hun beurt hun zin vinden in het dienen van anderen, zelfs in het dienen van diegene die ‘enkel voor zichzelf’ leeft en actief wil zijn.) Heel zeker geniet men er ook van door anderen aangesproken te worden, dat anderen op je een beroep doen, dat men verzocht, ja gesmeekt wordt om met raad en daad mee op te komen voor de bevrediging van hun materiële behoeften en voor de behartiging van hun ermee verbonden belangen. Toch stelt men zichzelf desnoods tevreden met het ‘goede geweten’ absoluut van ‘goede wil’ te zijn om aan dergelijke verzoeken tegemoet te komen, terwijl de zelfbepaling, de zelfverwerkelijking en de zelfontplooiing een mens daartoe – ‘spijtig genoeg’ of ‘natuurlijk’ – niet in staat stellen. Het is duidelijk dat dit ‘natuurlijke’ menselijke streven naar autonomie de kunst van de politiek berooft van haar meest werkzame middel, namelijk van het zich beroepen op de moraliteit van degenen die door haar aangesproken worden (zoals zij hier, in §§ 2 en 3, bepaald werd), en haar beperkt tot de middelen van het recht en het geweld, terwijl ook die middelen dit belangrijkste middel van de moraliteit niet kunnen ontberen en dus een *schijnbare* moraliteit door beloningen (door een gerechtelijk vergelijk) en bestraffingen (met geweld) moeten *afdwingen*.

Nu is weer *een zekere mate* van autonomie, zelfbepaling, ‘vrijheid’ in de gebruikelijkste zin van het woord, ja zelfs van zelfverwerkelijking en zelfontplooiing, beslist vereist om mensen in staat te stellen om mee op te komen voor de bevrediging van de materiële behoeften van anderen en voor de behartiging van hun ermee verbonden belangen. Om daartoe in staat te zijn, moeten zij ook en zelfs

op de eerste plaats denken aan de bevrediging van de eigen materiële behoeften en aan de behartiging van de eigen ermee verbonden belangen: iemand die verpleging nodig heeft, is niet gediend met een verpleger die zelf door nood en ontbering verzwakt is, en een inzicht in de ware belangen van alle leden van de maatschappij, die in een tegenstelling kunnen staan tot de eigen onmiddellijk aangevoelde behoeften, is bezwaarlijk te verwachten van lieden die zelf dagelijks door materiële nood geplaagd worden. Ook moet het in aanzienlijke mate aan het eigen inzicht en de eigen beslissing, dus aan een autonomie, van hen die bereid zijn te helpen, overgelaten worden waarmee en hoe hulpbehoevenden kunnen worden geholpen. Maar wanneer, ook al was het met het oog op dat inzicht en die beslissing, een dergelijke autonomie, 'vrijheid', zelfbestemming enz. van degenen waarop een beroep gedaan wordt, tot een 'ideaal' wordt verheven, dan dreigt dit alweer elk *moreel* gedrag van de onderschikking aan de behoeften en belangen van anderen te ondergraven, en zelfs de weigering om een dergelijke onderschikking te rechtvaardigen.

Ook de al in § 15 in het licht van hun verhouding tot de *democratie* onderzochte begrippen of 'idealen' van vrijheid waren begrippen van een onbeperkte of beperkte *autonomie*. Dat geldt in het bijzonder voor *Rousseau's* begrip van een "morele vrijheid", die hij toch begreep als een "heerschappij van mensen over zichzelf" en als een onderwerping alleen aan een "wet die men zichzelf opgelegd heeft". *Die* vrijheid leek (hierboven) volledig te beantwoorden aan het idee van de democratie, ja zij leek zelfs door de democratie geëist te worden: enerzijds gezien het feit dat zij leek overeen te stemmen met een "burgerlijke vrijheid, die beperkt wordt door de algemene wil" (en dus niet zomaar te vereenzelvigen leek met een autonomie van elkeen), en anderzijds gezien het feit dat zij de bevrijding van "de aandrift van het loutere begeren" uitdrukte, die heel zeker de noodzakelijke 'mate van autonomie' is waaraan zowel alle democratie als ook elk waarachtig moreel gedrag (zie hierboven) nood heeft (zoals zowel Montesquieu, onder de titel van de 'politieke vrijheid', als Fichte onder de titel van de 'vrijheid' die in



tegenstelling staat tot 'spontaneïteit', aangegeven heeft (zie opnieuw § 15)). Maar nu moet worden onderstreept dat het *politieke belang* van de mensen (wel te verstaan, zoals het in dit essay bepaald werd) toch ook geenszins gediend is met een '*moraliteit*' die *enkel en alleen* gemotiveerd wordt door een streven naar *autonomie* en *zelfbepaling*, zij het zelfs van omvangrijkere gemeenschappen of zelfs van elke individuele mens.

Dit wordt bijzonder duidelijk in het licht van de opvatting van *Kant*, die het 'morele' idee van Rousseau: "aan de wet gehoorzamen die men zichzelf heeft opgelegd", verdiept en haar bij wijze van spreken 'politieke' dubbelzinnigheid door de volgende ondubbelzinnige bewering verdrongen heeft: "Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut" ["De goede wil is niet door datgene wat hij bewerkt of uitricht, niet door zijn deugdelijkheid voor het tot-stand-brengen van om het even welk vooropgesteld doel, maar enkel en alleen door het willen zelf, dat is op zichzelf goed"] (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785; Akademie-Ausgabe, IV, 394). Kant licht de bewering als volgt toe: "Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgendeinem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeiten seines Zustandes, ja gar Beförderungen fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zustande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann" ["De morele waarde van een handeling ligt dus niet in de werking die ervan verwacht wordt, dus evenmin in om het even welk handelingsprincipe, dat zijn beweegreden aan deze verwachte werking moet ontleen. Want al die werkingen (het aangename van zijn toestand, ja zelfs de bevordering van andermans gelukzaligheid) konden ook door andere oorzaken tot stand gebracht worden, en daarvoor was dus

de wil van een redelijk wezen niet nodig, waarin nochtans alleen het hoogste en onvoorwaardelijke goed aangetroffen kan worden”] (*ibidem*, 401). Het is niet in te zien dat men ter “bevordering van andermans gelukzaligheid” (“ja zelfs” van het “aangename” van de eigen toestand) “niet de wil van een redelijk wezen nodig” heeft, en evenmin dat in een dergelijke loutere wil “het hoogste en onvoorwaardelijke goed aangetroffen kan worden”, wanneer elke werking “die ervan verwacht wordt”, zo ongeveer uitblijft. Ja, we moeten ons afvragen of een dergelijke ‘moraal’, die het haast tot plicht wil maken om zich te ontslaan van elke “deugdelijkheid voor het tot stand brengen van om het even welk vooropgesteld doel”, niet eerder een verschijningsvorm van dat ‘*narcisme*’ is (zoals in § 3 uiteengezet werd), waarin het verlangen naar een zinvol leven kan onttaarden – of dat veeleer door dit verlangen niet kan overwonnen worden wanneer het met dit verlangen verbonden moreel belang niet wordt ingezien. Zo heeft *Adam Smith* vóór Kant al opgemerkt: “when we abstain from present pleasure, in order to secure greater pleasure to come, ... (the spectator) cannot fail to approve of our behaviour; and as he knows from experience, how few are capable of this self-command, he looks upon our conduct with a considerable degree of wonder and admiration” [“Wanneer wij ons van een huidig genoeg onthouden om ons van een groter toekomstig genoeg te verzekeren, ... dan kan een toeschouwer ons gedrag alleen maar goedkeuren; en vermits hij uit ervaring weet hoe weinigen tot deze zelfbeheersing in staat zijn, bekijkt hij ons gedrag met een grote mate van verwondering en bewondering”] (*The Theory of Moral Sentiments*, 1759, Glasgow Edition, 1, 189). Zou men niet op nog veel méér verwondering en bewondering mogen rekenen, wanneer men zich, zoals Kant en Rousseau willen, van een huidig genoeg onthoudt, niet eens ter wille van een groter toekomstig genoeg, maar enkel en alleen ter wille van het behoud van de eigen vrijheid? Smith stelt: “It is the consciousness of the merited approbation and esteem which is alone capable of supporting the agent in this tenour of conduct” [“Alleen het bewustzijn van die welverdiende goedkeuring en hoogachting (door de anderen) kan de beweegreden van een dergelijke handelwijze zijn”]

(*ibidem*, 190). (Let wel, Smith keurt op zijn beurt die beweegreden voor een ‘morele zelfbeheersing’ – hij noemt die reden op een andere plaats gewoonweg ‘ijdelheid’ – absoluut goed – vanwege zijn gunstige gevolgen voor de economische ontwikkeling.) – Heel zeker moet ook worden opgemerkt dat bij andere gelegenheden en in andere tijden, waarin eerder de ‘morele’ onderdrukking van de “aandrift van het loutere begeren” haast tot een ‘tweede natuur’ is geworden, mensen dan weer menen op de verwondering en bewondering, ja instemming en hoogachting door anderen te kunnen rekenen wanneer ze elke ‘morele’ dwang van zich afwerpen en hun autonomie alleen nog zoeken in de ‘spontaneïteit’ van de “aandrift van het loutere begeren”. –

*Autarkie*, zelfgenoegzaamheid, en *autonomie*, zelfbepaling, zijn twee begrippen of vormen van vrijheid, die niet met elkaar verwisseld, laat staan geïdentificeerd mogen worden, alleen al om er ons van bewust te maken dat afhankelijkheid ten opzichte van anderen niet *noodzakelijk* elke zelfbepaling, en onderschikking aan de behoeften en belangen van anderen, evenmin *noodzakelijk* iedere mate van zelfgenoegzaamheid moet vernietigen. Het tegendeel is eerder het geval, hoewel een *mateloze* inperking van de zelfbepaling en zelfgenoegzaamheid feitelijk dikwijls genoeg samengaan. Zo hebben dan ook het *streven* naar autarkie en autonomie, naar deze beide vormen van vrijheid, vermoedelijk haast dezelfde oorsprong. Ook daarop werd al in § 3 gezinspeeld: het pasgeboren, maar ook nog het langzaam tot een zeker bewustzijn opgroeiend kind moet de volledige afhankelijkheid van de moeder (en ook van de vader) wel *pijnlijk* aanvoelen (waarom weent het zo veel?). En, wanneer de opvoeding begint, wordt de door een *vreemde* (door de ouderlijke autoriteit) bepaalde eis van een geleidelijk toenemende zelfgenoegzaamheid, als de prijs van de overwinning van de volledige afhankelijkheid, haast als even pijnlijk aangevoeld. Wij hadden het allemaal als kind niet gemakkelijk: hoe kleiner we waren, des te meer waren wij (bij gebrek aan iedere autarkie) aangewezen op het onderhoud door anderen (meestal de ouders), en hoe groter we werden, des te meer werd ons (zonder iedere autonomie) *opgelegd*

door welk gedrag we de afhankelijkheidsverhouding moesten overwinnen. Bovendien treedt een dergelijke verhouding van *mateloos* ingeperkte autarkie *en* autonomie in het leven van de volwassenen uiteraard maar al te dikwijls altijd opnieuw op, niet alleen voor ouden en zieken, maar bijvoorbeeld ook voor loonarbeiders, die voor hun levensonderhoud haast volledig op hun ‘werkgevers’ aangewezen zijn en zich precies daarom als ‘werknemers’ zo goed als iedere autonomie moeten ontzeggen. –

Nu is wat in deze paragraaf gezegd werd niet op te vatten als een ontwerp voor een tot op zekere hoogte nieuwsoortige ‘antropologie’. Het drukt slechts de *vrees* uit voor diepgewortelde menselijke neigingen die in de grootst mogelijke mate haaks staan op een politiek – maar ook moreel – gedrag, zoals dit vanaf het eerste hoofdstuk geschetst werd. Grondigere bewijzen zijn er niet voor nodig, aangezien wat hier gezegd werd niet zozeer ‘beweerd’ als wel *zelfkritisch* – als mogelijkheid – ‘toegegeven’ werd.

Ondanks de toegegeven ‘cirkelstructuur’ van het voorliggend ontwerp mag men niet denken dat het hier beschrevene alleen maar zo blijkt te zijn (zoals het beschreven werd) in het licht van de vooraf opgestelde begrippen van ‘politiek’ en ‘moraal’. Men vervange de beide woorden eens door de *bepalingen* van de begrippen die met deze woorden aangeduid werden: is het dan niet duidelijk, dat een maatschappelijk samenleven alleen tot stand kan komen doordat de mensen bereid en in staat zijn om, enerzijds, tegemoet te komen aan de behoeften en belangen van anderen, maar om, anderzijds, ook op anderen mee een beroep te doen voor de bevrediging van de eigen behoeften en voor de behartiging van de eigen belangen? En dat een dergelijk samenleven vooral bedreigd wordt door een *gebrekkelijke* bereidheid en bekwaamheid tot beide?

## § 18. Een onpolitieke economie

De zucht naar autarkie en autonomie, naar zelfgenoegzaamheid en zelfbepaling, is echter niet alleen een driftmatige neiging van een enkel individu, van meerdere individuen, of misschien van ieder van ons, die uit pijnlijke ervaringen uit de kindertijd kan worden verklaard (zoals zopas geprobeerd werd), maar vermoedelijk ook de geheime of zelfs duidelijk aan het daglicht tredende drijfveer van de vorming van een ‘ideologie’ die kenmerkend is voor onze gehele moderne Westerse cultuur: zij is in de zin van de hier omliggende begrippen van politiek en moraal – absoluut onpolitiek en immoreel, en staat vijandig tegenover elke politiek en elke vrijheidsbeperkende moraal.

Die moderne Europese ‘ideologie’ heeft bovendien zelfs antieke wortels: men vindt ze zonder veel moeite bij *Aristoteles* zelf terug. In § 8 werd al opgemerkt hoe Aristoteles midden in zijn *Politiek* al de indruk gaf van alle politiek, zoals hij haar bepaalde, genoeg te hebben: “gebiedend weten ... is niets groots of eervols; het moet enkel datgene weten te bevelen wat de dienende moet weten te doen. En zo laten de heren, die niet gedwongen zijn zich daarmee af te sloven, deze eer graag aan een beheerder over. Zelf houden zij zich bezig met politiek en filosofie.” Hijzelf blijkbaar ook. Wat in het licht van een dergelijke verachting voor een ‘gebiedend weten’ een ‘zich bezighouden met politiek’ nog kan betekenen, is, zoals ook al opgemerkt werd, nauwelijks in te zien. ‘Filosoferen’ betekent echter voor Aristoteles: een streven dat vooral gericht is op een ‘theoretisch’ weten, dat wil zeggen op een ‘weten ter wille van het weten’, en niet enkel op een ‘poietisch’ (volgens het huidige woordgebruik: ‘technisch’) of op een ‘praktisch’ (ethisch, politiek, economisch) weten. En het voordeel van het ‘theoretisch’ weten motiveert hij met het idee dat dit het ‘enig vrije’ weten is, dat ‘enkel ter wille van zichzelf, niet ter wille van iets anders bestaat’ – zoals een ‘vrije mens’ (zie het precies aan deze context ontleende

citaat in § 17): hij acht dit weten het hoogste vanwege zijn *autonomie*. Hij noemt het zelfs vanwege zijn vrijheid een ‘godgelijk weten’ (zie voor dit alles, *Metafysica*, I-2). Minstens op het vlak van het weten keurt hij het streven naar een dergelijke godgelijkheid goed, terwijl toch, of juist omdat – volgens de *Politiek* – “een God vanwege zijn *autarkie* geen leven in gemeenschap behoeft” (zie helemaal aan het begin van § 8). Ook zijn ethiek zelf mondt uit in de aanbeveling van het filosoferen als de beste leefwijze. Het filosoferen prijst hij uitdrukkelijk ook vanwege zijn *zelfgenoegzaamheid* (Aristoteles, *Nicomachische Ethiek*, X-7; 177b 1). Ter wille van de autonomie en de autarkie, waarmee politiek onverenigbaar is, wil Aristoteles klaarblijkelijk eigenlijk al het louter politieke (en ook al het in onze zin morele) door ‘filosofie’ of ‘theorie’ overwinnen. In de *Politiek* zelf drukt hij zelfs de dromerige gedachte uit: “Mocht elk werktuig op bevel of zelfs op grond van wat hetzelf kan vooruitzien, zijn arbeid kunnen verrichten, zoals men van de standbeelden van Daidalos en van de drievoeten van Hephaistos beweert, waarvan de dichter zegt dat zij zich automatisch bij de vergadering van de goden voegden, wanneer zo ook de weversspoelen zelf weefden en de plectra zelf de citer speelden, dan hadden de bouwmeesters <‘architecten’> geen assistenten en de meesters geen dienaars nodig” (I-4; 1253 b 33-1254 a 1). Film, airconditioning, volautomatische weefgetouwen en elektrische piano’s of platenspelers – en de heren wonnen een godgelijke, geen lastige politiek meer behoevende autarkie, om zich alleen nog aan de theorie (de ‘wereld-aanschouwing’) te wijden. En de dienaars zelf wonnen de autonomie – van een overbodige bevolking.

*René Descartes*, die geldt als één van de grote stichters van het Europese denken van de moderne tijd, heeft het theoretisch ideaal hernieuwd, doordat hij er een nieuwe zin aan wist te geven: “wetenschappen in functie van het comfort van het leven” en het “geluk dat wij vinden in de contemplatie van de waarheid”, “mogen we wel als legitieme vruchten van de wetenschappen verwachten”, maar uitgerekend dan *niet*, “wanneer we er bij onze studie op bedacht zijn” (uit de toelichting van de eerste van zijn *Regulae ad di-*

*rectionem ingenii*, rond 1628). Het grootste ‘praktische’ nut (zoals wij dat tegenwoordig noemen), ja zelfs de morele winst, zou dus beloofd worden door een onderzoek dat helemaal niet ter wille van een of ander ‘praktisch’ nut, niet eens ter wille van de morele winst, maar enkel en alleen ter wille van het weten (of precies de wetenschap) zelf bedreven zou worden. Het grote voorbeeld daarvoor zag Descartes in de nieuwe natuurkunde, waarvoor zijn tijdgenoot *Galileo Galilei* de grondslagen legde: “sitôt que j’ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, ... elles m’ont fait voir qu’il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et ... qu’on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l’eau, de l’air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature” [“van zodra ik enige algemene begrippen van de natuurkunde had verworven, ... werd mij duidelijk, dat zij de mogelijkheid in zich borgen om te komen tot een kennis die erg nuttig is voor het leven en ... om op grond van een kennis van de krachten en werkingen van het vuur, het water, de lucht, de sterren, de hemel en van alle andere lichamen die ons omgeven, die even precies is als de kennis van de verschillende technieken van onze ambachtslieden, een praxis te vestigen die ons in staat stelt van deze krachten en werkingen een gebruik te maken, net zoals van de technieken van onze ambachtslieden, voor om het even welke aanwending waarvoor die kennis geschikt is, en ons zo te maken als waren wij meesters en bezitters van de natuur”] (*Discours de la méthode*, 1637, 6me partie, (aanvang)). Nu hebben de mensen haast vanouds in overeenstemming met hun doelstellingen en noden een nuttig gebruik gemaakt van natuurkrachten en -werkingen (van wind- en waterkracht, van het vuur, maar ook bijvoorbeeld van de draagkracht van het water, van de vruchtbaarheid van de bodem en van de brandbaarheid van hout). Maar Descartes is zich duidelijk van een *nieuwe* gedachte bewust: van de gedachte namelijk om krachten en werkingen van

de natuur systematisch te onderzoeken, te ontsluiten en te exploiteren, weliswaar nog niet *in de plaats van*, maar toch *net zoals* de technieken van onze ambachtslieden, en dit niet enkel overeenkomstig onze voorgegeven doelstellingen en actuele noden, maar overeenkomstig alle maar mogelijke toepassingen, die die krachten en werkingen van de natuur bij wijze van spreken vanuit zichzelf in het vooruitzicht stellen; ongeveer zo, zoals in onze eeuw de ruimtevaart in gang gezet werd, niet omdat de behoefte opgedoken was om een wandeling op de maan te maken, maar omdat eenmaal verworven kennis van nieuwe brandstoffen, aandrijf- en stuurmechanismen daartoe leek aan te manen. (Weliswaar spreekt Descartes ook al in dezelfde zin van de aanwending van ambachtslieden, als moesten we hen met al dat werk bezighouden, waartoe ze ook maar geschikt waren, in plaats van hen er alleen maar bij te halen ter wille van onze voorgegeven doelstellingen en overeenkomstige actuele noden. Maar hij spreekt vermoedelijk uit de ervaring van een zich al verbreidende nieuwe productiewijze, die van de markt-economie.)

Iets méér dan honderd jaar later heeft zich in Europa al een economie doorgezet, waarvan als getuige en woordvoerder *Adam Smith* optrad, die als de grondlegger van het economische liberalisme geldt. Op de eerste bladzijde van zijn hoofdwerk – *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) – noemt hij twee ‘omstandigheden’ (‘circumstances’) waarvan de welstand van een land afhangt: “first, the skill, dexterity and judgment with which its labour is generally applied; and, secondly, the proportion between the number of those who are employed in useful labour, and that of those who are not so employed” [“ten eerste, de vak-kundigheid, de handigheid en het oordeelsvermogen waarmee arbeid in het algemeen aangewend wordt; en, ten tweede, de verhouding tussen het aantal van diegenen die met nuttige arbeid bezig zijn, en diegenen die zo niet bezig zijn”] (Glasgow Edition, 2, 10). (Wat in § 7 geciteerd werd, heeft betrekking op het tweede punt.) Maar onmiddellijk gaat hij voort: rijkelijke of schamele opbrengst van de arbeid “lijkt meer van de eerste dan van de tweede omstan-



digheid af te hangen”, want bij ‘wilde volkeren’, waar haast iedereen nuttige arbeid moet verrichten, heerste armoede en ellende, terwijl in ‘beschaafde’ naties, waarin velen er in ledigheid op los leven en daarbij tien- tot honderdmaal meer consumeren dan de arbeiders die dit alles produceren, zelfs de armsten onder hen nog steeds beter leven dan al die wilden (*ibidem*). Met die korte opmerking (al op de eerste bladzijde) is deze zaak voor Smith in de grond voor eens en altijd beslecht: niet op de ‘bezigheidsgraad’ (wel te verstaan, het aandeel van de bevolking dat met *nuttige* arbeid bezig is!), maar in de eerste plaats op “de vakkundigheid, de handigheid en het oordeelsvermogen” – op de keper beschouwd niet eens op de arbeidende mensen zelf, maar op datgene “*waarmee* arbeid in het algemeen aangewend wordt”, is de welstand van een land gevestigd. En meteen (al in het eerste hoofdstuk van het eerste boek van het werk) blijkt dat de vorming van de zogenaamde ‘handigheid’, of eerder de ‘productiekracht’ (‘productive power’, een eerste begrip van wat tegenwoordig ‘productiviteit’ genoemd wordt) van de arbeiders vooral bevorderd wordt door een verregaande *arbeidsdeling* en meer nog – “door de uitvinding van al die *machines*, waardoor de arbeid zoveel verlicht en verkort werd”, en waarvan de invoering precies door de verregaande arbeidsdeling mogelijk werd (“the invention of all those machines by which labour is so much facilitated and abridged, seems to have been originally owing to the division of labour” (2, 20)). Dat de welstand van de mensen (‘van een land’) niet zozeer afhangt van het aantal mensen dat nuttige arbeid verricht, maar van ‘de vakkundigheid, de handigheid en het oordeelsvermogen’ van de werkenden, draait erop uit, dat, in dezelfde mate waarin men over *machines* beschikt, die de arbeid ‘verlichten en verkorten’, die machines de arbeid van de mensen (en van steeds meer mensen) zo veel mogelijk *afnemen*: een *vermindering* van het aandeel van de bevolking dat moet worden opgeroepen om *nuttige arbeid* te presteren, wordt bijna tot criterium van de welstand – van allen. Nu hebben de mensen al vanouds getracht hun arbeid te ‘verlichten en te verkorten’ door de uitvinding en aanwending van allerlei ‘mechanismen’ en ‘machinerie’ (dat is tweemaal hetzelfde woord): hefbomen, molens, zeilen enz. Maar

Smith vernoemt onmiddellijk (*ibidem*) de nieuwe stoommachines (“the fire-engines”), en op een andere plaats verklaart hij: “It was a real philosopher only who could invent the fire-engine, and first form the idea of producing so great an effect by a power in nature which had never before been thought of” [“Enkel een werkelijke filosoof kon de stoommachine uitvinden en als eerste op het idee komen om met een nooit voorheen vermoede natuurkracht een zo geweldige werking te bereiken”] (*Early Draft of Part of The Wealth of Nations*, rond 1760, Glasgow Edition, 5, 570). Dat was het idee van Descartes, zoals het hierboven geschetst werd, en de aanvang van de ‘industriële revolutie’ van de Europese moderne tijd.

Nog geen halve eeuw later komt *David Ricardo*, de tweede klassieker van de moderne economie, al op voor een wereldwijd ‘systeem van volledige vrijhandel’. Hij werd niet zozeer *gemotiveerd* door een vooropgezet idee van ‘liberalisme’ (hoewel dit woord in de *hier* uiteengezette samenhang kenschetsend zou kunnen zijn), maar alweer door het vooruitzicht om te kunnen *besparen op de menselijke arbeid*, dankzij een wereldwijde *arbeidsdeling* en door de ‘meest efficiënte benutting van de mogelijkheden die door de *natuur* aan een land gegeven worden’: “Under a system of perfectly free commerce, each country naturally devotes its capital and labour to such employments as are most beneficial to each. This pursuit of individual advantage is admirably connected with the universal good of the whole. By stimulating industry, by rewarding ingenuity, and by using most efficaciously the peculiar powers bestowed by nature, it distributes labour most effectively and most economically; while, by increasing the general mass of productions, it diffuses general benefit, and binds together by one common tie of interest and intercourse, the universal society of nations throughout the civilized world. It is this principle which determines that wine shall be made in France and Portugal, that corn shall be grown in America and Poland, and that hardware and other goods shall be manufactured in England” [“In een systeem van volledige vrijhandel besteedt elk land heel natuurlijk zijn kapitaal en arbeidskracht aan die toepassingen die voor elk het meest voordelig zijn. Dit

streven naar het eigen voordeel is op wonderbaarlijke wijze verbonden met het universele welzijn van allen. Door de industrie <een woord dat nog bij Ricardo weliswaar nauwelijks iets anders betekent dan ‘nijverheid’, zelfs met inbegrip van die van de landbouw> te stimuleren, door de vindingrijkheid te belonen en door de door de natuur geboden bijzondere mogelijkheden zo efficiënt mogelijk te benutten, verdeelt het <dit systeem of ‘het najagen van het eigenbelang’> de arbeid op de meest werkzame en de meest economische wijze; en doordat het de totale massa van de productie vermeedert, verspreidt het een algemeen voordeel en verbindt het de universele gemeenschap van de naties van de gehele beschaafde wereld door een band van gemeenschappelijke belangen en uitwisseling. Dit principe is het dat bepaalt dat wijn in Frankrijk en Portugal, graan in Amerika en Polen zal <of ‘moet’> worden verbouwd en dat ijzerwaren en andere goederen in Engeland gefabriceerd zullen <‘moeten’> worden”] (*On the Principles of Political Economy and Taxation*, 1817, ed. Piero Sraffa, 133-4). Want: “The quantity of wine which (Portugal) shall give in exchange for the cloth of England, is not determined by the respective quantities of labour devoted to the production of each, as it would be, if both commodities were manufactured in England, or both in Portugal” [“De hoeveelheid wijn, die Portugal in ruil tegen textiel uit Engeland moet leveren, wordt niet bepaald door de voor de productie van beide aangewende hoeveelheid arbeid, zoals dat het geval zou zijn wanneer beide in Engeland of beide in Portugal zouden worden gefabriceerd”] (134-5). (De ‘arbeidswaardeleer’, die Marx van Ricardo overgenomen heeft (zie verder § 19), geldt voor de laatste niet in de wereldhandel.) Zo zou het kunnen zijn dat Engeland jaarlijks honderd arbeiders nodig had om het textiel te fabriceren, om daartegen wijn te ruilen, waarvoor het voor zijn productie honderdtwintig arbeiders nodig had, terwijl Portugal om evenveel wijn te produceren jaarlijks slechts tachtig arbeiders nodig had, maar negentig om het daarvoor geruilde textiel uit Engeland zelf te fabriceren. Zo zou de specialisering (van de Engelsen tot de productie van textiel, en van de Portugezen tot de productie van wijn) door de besparing op de arbeid en de voordelige ruil voor beide delen het bes-

te zijn (135). – Het is te begrijpen dat Ricardo hetzelfde argument kan gebruiken ter aanbeveling van de besparing op de arbeid door het gebruik van allerlei machinerie. Zo besluit hij zijn hoofdstuk ‘On Machinery’ met de woorden: “If ... you were to reject the use of machinery, while all other countries encouraged it, ... you might give a commodity which cost two days labour, here, for a commodity which cost one, abroad, and this disadvantageous exchange would be the consequence of your own act, for the commodity which you export, and which cost you two days labour, would have cost you only one if you had not rejected the use of machinery, the services of which your neighbours had more wisely appropriated to themselves” [“Mocht u het gebruik van machines afwijzen, terwijl alle andere landen het aanmoedigden, ... dan gaf u een waar weg, die hier twee dagen arbeid zou kosten, voor een andere waar die elders maar één dag arbeid zou kosten, en die onvoordelige ruil zou het gevolg zijn van uw eigen handelwijze, want de waren die u uitvoert en die u twee dagen arbeid kosten, zou u maar één dag gekost hebben, indien u het gebruik van machinerie, waarvan uw burens zo wijs waren zich de diensten eigen te maken, niet had afgewezen”] (397). Dat klinkt beslist wat geresigneerd, en inderdaad stemt die aanbeveling niet helemaal overeen met de zin van Ricardo’s gegeven pleidooi voor de ‘volledige vrijhandel’, aangezien de aanwending van machinerie voor *elk* land toch een ‘natuurgegeven (?) mogelijkheid’ lijkt, die hoogstens afhangt van het voorhanden zijn van de vereiste energiebronnen, en ondertussen vandaag alleen maar een vraag van transport, van invoer en van de daarvoor vereiste uitvoer is (vroeger was de vraag die naar de vindplaats van steenkolen; daarna kwamen er weliswaar ‘oliecrises’, aangezien de olie-vindplaatsen zich beperken tot enkele wereldstreken, vooral tot die in de Perzische Golf). En Ricardo heeft dit hoofdstuk ‘On machinery’ zelf pas in de derde uitgave van zijn werk (1821) (als voorlaatste hoofdstuk) toegevoegd, omdat hij ten slotte – hij stierf al in 1823 – vreesde, zoals hij toegeeft in afwijking van zijn vorige mening, “dat dezelfde oorzaak”, met name de toenemende aanwending van machines, “die het netto-inkomen van een land zou kunnen opdrijven”, dan toch “tegelijk de bevolking overbodig zou

kunnen maken en de levensvoorwaarden van de arbeiders zou kunnen verslechteren” (“that the same cause which may increase the net revenue of the country, may at the same time render the population redundant and deteriorate the condition of the labourer” (388)), aangezien zij haast onvermijdelijk een vermindering van de productie van levensmiddelen en gebruiksgoederen voor de gewone man tot gevolg heeft.

De meest *besliste* ‘ideologische’ pleitbezorger van de moderne economie van Europa, die ondertussen inderdaad “de universele gemeenschap van de naties van de gehele beschaafde wereld” (Ricardo) veroverd heeft, was daarentegen *Marx*, die als zodanig merkwaardig genoeg in dezelfde mate *miskend* wordt door ‘liberalen’, die zich ‘antimarxisten’ wanen, als door ‘socialisten’, die menen ‘marxisten’ te zijn. De *kernzin* van *Marx*’ *Das Kapital* luidt: “Als Fanatiker der Verwertung des Werts zwingt er rücksichtslos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen, daher zu einer Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte und zur Schöpfung von materiellen Produktionsbedingungen, welche allein die reale Basis einer höheren Gesellschaftsform bilden können, deren Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist” [“Als fanaticus van de valorisatie van de waarde <namelijk om ‘meerwaarde’ voor te brengen> dwingt hij <de kapitalist> de mensheid meedogenloos tot de productie ter wille van de productie, en daarmee tot een ontwikkeling van de maatschappelijke productiekrachten en tot de schepping van materiële productievoorwaarden die als enige de reële basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm, waarvan het grondbeginsel de volle en vrije ontplooiing van elk individu is”] (*Das Kapital*, I, 1867, MEW, 23, 618). Welke *eerlijke* ‘liberaal’, of pleitbezorger van de moderne Europese economie zou dit willen of moeten tegenspreken? Temeer aangezien *Marx* (hier en elders) de “hogere maatschappijvorm”, waarvan hij droomt, niet eens ‘socialistisch’ noemt, maar precies alleen een maatschappijvorm, “waarvan het grondbeginsel de volle en vrije ontplooiing van elk individu is”. Zijn doel is zo’n hoogst liberale “hogere maatschappijvorm”. Het ‘socialis-

me', de afschaffing van het privé-eigendom van productiemiddelen, waarvan hij ongetwijfeld begreep dat zij uiteindelijk noodzakelijk zou zijn, beschouwde hij alleen maar als een laatste middel, en niet eens als het belangrijkste. Het belangrijkste was eerder, zoals voor alle 'liberalen', "de schepping van materiële productievoorwaarden die als enige de reële basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm". En ook de zich 'marxistisch' wanende 'socialisten' moeten ten slotte eens goed onthouden dat het levenswerk van Marx en Engels niet zozeer gewijd was aan een kritiek van het 'kapitalisme', maar veeleer aan een kritiek van een 'utopisch socialisme', dat niet wilde inzien dat de 'hogere maatschappijvorm' afhankelijk was van de 'schepping van materiële productievoorwaarden', wat gelijk stond met een "transitorische Noodwendigheid der kapitalistischen Produktionsweise" ["transitorische noodzaak van de kapitalistische productiewijze"] (*ibidem*).

Marx' en Engels' overtuiging van de "transitorische noodzaak van de kapitalistische productiewijze" was gefundeerd, *ten eerste*, op hun "materialistische geschiedenisopvatting" (hun "historisch materialisme", een benaming die zij niet gebruikt hebben). Die opvatting houdt allereerst alleen in dat menselijkerwijze absoluut niets mogelijk is zonder een 'materiële basis' (wat wel niemand zal bestrijden en ook 'idealisten' van rang, van Plato over Leibniz tot Fichte, nooit hebben bestreden). Bovendien betekent zij dat geen politiek, geen recht, geen moraal, ja geen filosofie, geen kunst, geen religie (dus geen cultuur, geen 'ideologie') kan bestaan die niet in overeenstemming is met de "economische structuur" van een maatschappij als hun "reële basis" (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Vorwort, MEW, 13, 8; vgl. §§ 6,7 en 9), die op haar beurt slechts "einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen <kann>" [slechts "<kan> overeenkomen met een bepaald ontwikkelingsniveau van haar materiële productiekrachten"] (*ibidem*). Pas na het bereiken van een 'hoger' "ontwikkelingsniveau van de materiële productiekrachten" kan zich "de economische structuur van de maatschappij" wezenlijk wijzigen, en daarmee ook het wezen van een cultuur ('ideologie')

als haar “bovenbouw”. Is dat niet precies ook de ‘materialistische geschiedenisopvatting’ van alle ‘liberale’ politici en economen? (Hier werd daarentegen al vanaf het eerste hoofdstuk de vraag gesteld of het hele domein van de cultuur of van de ‘intelligentie’ – van filosofie en wetenschap over politiek, economie en moraal tot en met de kunsten van het uitdrukken en van het begrijpen – niet eerder *bepalend* is voor elke ‘ontwikkeling’ van ‘materiële productiekrachten’.) In *Das Kapital* herleidt Marx *zijn* ‘materialistische geschiedenisopvatting’, die zich toch zo weinig lijkt te onderscheiden van de ‘liberale’, tot de lapidaire formule: de “materielle Basis” van alles, zelfs van alle religie, is de “Technologie” (MEW, 23, 392 e.v., Anm. 89). (Weliswaar moet dit woord hier in de allerbreedste zin begrepen worden; maar fundeert zich elke ‘technologie’ niet noodzakelijk op een soort natuurwetenschap, en zij op haar beurt op een filosofie of ‘ideologie’?) Wanneer Marx dus in de hierboven geciteerde kernzin zijn overtuiging uitdrukt dat enkel de “kapitalistische productiewijze” de “reële basis” voor een “hogere maatschappijvorm” (de ‘socialistische’, zoals men meent) kan scheppen, dan is zijn mening blijkbaar dat het ‘kapitalisme’ de noodzakelijke “economische structuur” is *om* de “materiële basis” voor de “hogere maatschappijvorm” die hem voor de geest stond, tot stand te brengen.

Dat brengt ons bij de *tweede*, en voor ons wezenlijke, *beslissende* grond voor Marx’ in die kernzin uitgedrukte overtuiging. Blijkbaar begreep hij dat de verheffing van de “volle en vrije ontwikkeling van elk individu” tot het ‘grondprincipe’ van de maatschappijvorm niet anders mogelijk is dan *op grond van* een zover mogelijk doorgedreven *mechanisering* en *automatisering* van de materiële en zelfs van een “geestelijke productie” (vgl. een citaat in § 7; in *Das Kapital* is meermaals sprake van een “automatisch systeem”). (Dat de invoering van dit grondprincipe enkel op die wijze *mogelijk* zou worden, zegt voorlopig nog niets meer dan dat zij anders volkomen *onmogelijk* zou worden. Precies in het licht van de aangeduide voorwaarde wil dit helemaal niet zeggen dat de invoering ‘vanzelfsprekend’ *te wensen* zou zijn.) “Das Reich der Freiheit beginnt in

der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion ... (Zwar) bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung” [“Het rijk van de vrijheid begint inderdaad pas daar, waar het arbeiden, dat door nood en uiterlijke doelmatigheid bepaald wordt, ophoudt. Het ligt dus uit de aard van de zaak voorbij de sfeer van de eigenlijke materiële productie ... (Weliswaar) blijft dit altijd een rijk van de noodzaak. Voorbij die noodzaak begint de menselijke krachtontwikkeling, die zichzelf tot doel is, het ware rijk van de vrijheid, dat echter alleen op dat rijk van de noodzaak als zijn basis kan opbloeien. De verkorting van de arbeidsdag is de grondvoorwaarde.”] (*Das Kapital*, III, volgens Engels geschreven “tussen 1863 en 1867”, MEW, 25, 828).

Nu is precies de “Einführung der Maschinerie ... die materielle Existenzweise des Kapitals” [“invoering van de machinerie ... de materiële bestaanswijze van het kapitaal”], is *zij* “die materielle Grundlage der kapitalistischen Produktionsweise” [“de materiële grondslag van de kapitalistische productiewijze”] (*Das Kapital*, I, MEW, 23, 451), wat andermaal wil zeggen: de invoering van de machinerie heeft een geweldig kapitaal en de accumulatie van dit kapitaal nodig, en maakt dus het ‘kapitalisme’ en (volgens Marx) zijn praktijk van de ‘uitbuiting’ noodzakelijk. Zo is *deze* “materielle Entwicklung der Produktivkräfte und die Herstellung des Weltmarkts ... als materielle Grundlagen der neuen Produktionsform bis auf einen gewissen Höhegrad herzustellen, die historische Aufgabe der kapitalistischen Produktionsweise” [Zo is het “de historische taak van de kapitalistische productiewijze” om *deze* “materielle ontwikkeling van de productiekrachten en de uitbouw van de wereldmarkt ... als de materiële grondslagen van de nieuwe productievorm, tot op een zekere hoogte tot stand te brengen”] (*Das Kapital*,



III, MEW, 25, 457; ik zou durven wedden dat de woorden “tot op een zekere hoogte” ingevoegd zijn door Engels, de uitgever van *Das Kapital* III). Moeten ‘liberale’ politici en economen niet toegeven het ook hier volledig mee eens te zijn?

Marx rechtvaardigt en verdedigt het ‘kapitalisme’ dus heel zeker niet ter wille van zichzelf (net zomin overigens ‘liberale’ politici en economen dit plegen te doen), maar ter wille van zijn “transitorische noodzaak” ‘voor de invoering van de machinerie’ (tot en met de invoering van een ‘automatisch systeem’) als ‘basis’ voor ‘het ware rijk van de vrijheid’. –

Al wat in deze paragraaf werd uiteengezet, is zeker alleen maar ‘ideeën’- of ‘ideologie’-geschiedenis, niet de ‘reële’, en al helemaal niet een ‘zijns-geschiedenis’. Het zou bovendien onzinnig zijn om de ten tonele gevoerde denkers zelfs voor de geschiedenis van de moderne tijd verantwoordelijk te willen stellen. *Benjamin Constant* merkte eens op: “Les écrivains ne sont que les organes des opinions dominantes. Leur accord avec ces opinions, leur fidélité à les exprimer, fondent leur succès ... Les applaudissements que de leur temps ils ont obtenu, les éloges qui les ont encouragés, ils ne sont redevables moins à leur mérite qu’à la conformité de leurs doctrines avec celles qui commençaient à s’accréditer. Ils ont dit sans ménagement et sans retenue ce que tout le monde pensait” [“De schrijvers zijn slechts werktuigen van de heersende meningen. Hun overeenstemming hiermee en de getrouwe uitdrukking die zij eraan geven, vestigen hun succes ... De bijval, die zij in hun tijd geogst hebben, en de lof, die hen moed gaf, hebben zij minder te danken aan hun eigen verdienste dan aan de overeenstemming van hun doctrines met ideeën die zich al begonnen door te zetten. Ze hebben meedogenloos en zonder reserve gedacht wat iedereen dacht”] (*De la religion*, 1824, *Œuvres*, ed. A Roulin, 1385 e.v.). Dat wil dan ook zeggen dat men als het ware van de lippen van de beroemde dichters kan aflezen welke voorstellingen precies al *algemeen* (minstens in de geprivilegieerde klassen) verspreid waren of op het punt stonden zich te verspreiden. Wat hier uiteengezet

werd, is dan echter ook nog in een andere zin loutere 'ideologie'-geschiedenis: de voorstellingen die men zich maakte, zouden onjuist of bizar kunnen zijn, en wat men zich voorstelde, kan misschien nooit werkelijkheid worden.

## § 19. De uitstoting van arbeidskracht

Ondertussen – tegen het einde van de twintigste eeuw – is Ricardo's droom van het ontstaan van een wereldmarkt als “systeem van volledige vrijhandel” verregaand verwezenlijkt, maar toch niet helemaal zoals hij zich dit had voorgesteld. In een dergelijk systeem, meende hij, zou “elk land heel natuurlijk zijn kapitaal en arbeidskracht aan die toepassingen besteden die voor elk het meest voordelig” zijn. Zou nu niet elk land dit hoe dan ook doen, of toch kunnen doen, ook zónder de heerschappij van een vrijhandelssysteem? Wellicht bedoelt Ricardo in *elk* land al een aanwending van het kapitaal en de arbeidskracht, zoals zij in het *geheel* gezien, dus voor *alle landen tezamen* het meest voordelig is. Maar dan zou de volgende zin, dat “dit streven naar het individuele voordeel” van een land zich in een systeem van volledige vrijhandel “op wonderbaarlijke wijze <verbindt> met het universele welzijn van allen”, een tautologie worden. Maar zelfs de waarheid van deze schijnbare tautologie is twijfelachtig. Blijkt het dan *waar* te zijn, dat het streven in elk land naar het eigen voordeel in een systeem van volledige vrijhandel tot voordeel van *alle* landen strekt? Het mag zijn dat het de industrie van elk land stimuleert, de vindingrijkheid beloont en het meest efficiënt gebruik maakt van de natuurgegeven en meest eigen mogelijkheden van elk land, en *in een zekere zin* de arbeid zo verdeelt, “zoals het het meest werkzaam en het meest economisch” is. Maar is het *waar*, dat de heerschappij van dit systeem van volledige vrijhandel – het ontstaan van de wereldmarkt – “de totale massa van de productie vermeerdert, een algemeen voordeel verspreidt en de universele gemeenschap van de naties door een band van gemeenschappelijke belangen en verkeer verbonden” heeft?

*In een zekere zin* heeft het ontstaan van de vrije wereldmarkt tot een wereldwijde arbeidsdeling gevoerd, zoals zij “het meest werkzaam en het meest economisch” is, namelijk in de zin van een *universele*, in elk land versnelde *arbeidsbesparing* of van de stijging

van de *'productiviteit'* van de arbeid (van de verhouding tussen de omvang van de productie en van het ervoor vereiste aantal arbeidskrachten of arbeidsuren). Nu is het middel om deze te doen toenemen of om arbeidskrachten uit te sparen vooral, zoals ook Ricardo weet, de aanwending van allerlei *machinerie*, die 'op zichzelf', wanneer haar uitvinding niet 'gepatenteerd' is, een 'natuurgegeven' (?) mogelijkheid voor *elk* land is. Maakt men van de machines geen gebruik, "terwijl alle (?) andere landen hun gebruik aanmoedigen", zegt Ricardo, dan ervaart men de nadelige "gevolgen van zijn eigen handelwijze" tegenover de "buren, die zo wijs waren zich hun gebruik eigen te maken". Maar is dat alleen een vraag van 'wijsheid'? Vergeet de grote econoom dat machines *geld* kosten, dat het nodige 'kapitaal' voor een dergelijke 'investering' *voorhanden* of *geleend* moet worden? (Men komt bij Marx dezelfde blindheid tegen. Hij beklemtoont steeds opnieuw dat een voordeel in de ruilhandel door een toegenomen productiviteit dankzij een verbeterde machinerie, altijd maar tijdelijk kan zijn, aangezien ook alle anderen al spoedig van de verbeterde machinerie gebruik zullen maken. Kunnen zij zich de machines aanschaffen wanneer ze geruïneerd zijn?) Het antwoord op een dergelijke opwerping zal luiden dat de investering in nieuwe machines met een hogere productiviteit door een voordelige ruil spoedig 'terugverdiend' zal zijn. Zeker, maar om te beginnen moet het vereiste kapitaal *voorhanden* zijn, en *moet* het vervolgens inderdaad terugverdiend *worden*. Hoe gebeurt dat?

Van een door de invoering van nieuwe machines toegenomen, laten we zeggen verdubbelde productiviteit (wat absoluut geen uitzondering schijnt te zijn) kan op twee wijzen gebruik gemaakt worden: men kan hetzelfde volume produceren met de helft van de arbeidskrachten (of arbeidsuren), of men kan met onverminderde arbeidskrachten (of arbeidsuren) het volume van de productie verdubbelen. (Natuurlijk zijn er talloze tussenoplossingen mogelijk; zij zijn de regel.) Toch plegen de investeringen in nieuwe machines met een verhoogde productiviteit eerder 'rendabel', en zeker *méér* 'rendabel' te zijn (en sneller 'terugverdiend' te kunnen worden),

wanneer ze gepaard gaan met een verhoogd productievolume: op voorwaarde dat die vermeerderde productie ook kan worden 'afgezet'. Maar wat indien er geen 'nieuwe markten' meer kunnen worden ontsloten, indien geen braakliggende koopkracht meer gevonden kan worden? De wereldwijde koopkracht is door de, dankzij de hogere productiviteit vermeerderde, productie maar op twee wijzen te vergroten: ten eerste, door een prijsverlaging van het product, die echter het 'terugverdienen' van de ervoor vereiste investeringen alleen maar kan vertragen, en, ten tweede, door een verhoogde koopkracht van de leveranciers van de energiedragers die voor de nieuwe machines in toenemende mate nodig zijn. Die koopkracht kan echter maar in dezelfde mate stijgen als de aanwending van de nieuwe machines op haar beurt duurder wordt. Zo blijft niets anders over dan door een tijdelijke verlaging van de prijzen van het product toch 'marktaandeelen' van de wereldmarkt 'te veroveren' ten koste van andere producenten met een geringere productiviteit, en hen van de markt te verdringen en te ruïneren. Lukt dit, dan is het resultaat helemaal niet dat zich "de totale massa van de productie *vermeerdert*", maar slechts dat zich de productie (haar proces) voortgaand *concentreert* in een paar werelddelen, in enkele landen, en voor menig product bij slechts een paar grote ondernemingen, die als 'multinationals' heel zeker dikwijls productie-eenheden in meerdere landen tegelijk bezitten. (Een proces, dat verhuld wordt door de officieel verspreide 'groecijfers', die evenwel berekend worden volgens de beoogde marktprijzen, niet volgens het 'reële' *volume* van de productie, waarbij überhaupt geen rekening gehouden wordt met de *soort* producten en diensten. Ze worden bovendien altijd maar betrokken op het *brutto*-product, niet op het *netto*-product, dat wil zeggen het bruto-product *min* de 'afschrijvingen', de investeringen, die enkel dienen ter vervanging van niet langer voldoend productieve machines door nieuwe en een groter concurrentievermogen bezittende machines. Verbazend genoeg is de groei van dit netto-product precies in de *rijkste* landen het *geringst*, indien al niet onbestaand of negatief: zij verwerven hun rijkdom door de beheersing van de wereldmarkt dankzij hun modernste technologie.)

Op wereldschaal gemeten *neemt* de omvang van de productie (van het geproduceerde) ondertussen waarschijnlijk zelfs *af*. Want door het bankroet van niet langer concurrentiële ondernemingen in de hele wereld verdwijnt de *koopkracht* van hun werkloos geworden arbeiders (vanzelfsprekend ook voor andere producten dan degene die zij zelf voordien vervaardigden), zoals ook de vraag van die ondernemers zelf naar nieuwe machines, energiedragers en andere grondstoffen verdwijnt. De markt krimpt, want afzetmarkten zijn er alleen waar er koopkracht is, of afzetmarkten zijn er slechts in dezelfde mate dat er koopkracht is. Zo verscherpt zich de concurrentiestrijd tussen de nog ‘overlevende’ grote ondernemingen en dwingt hen tot een nog grotere productiviteit; de spiraal draait steeds verder, precies omdat “de totale massa van de productie”, die nog *kopers* kan vinden, afneemt. –

Zo is het ondenkbaar, dat de ten gevolge van de gestegen productiviteit wereldwijd groeiende werkloosheid, de verminderde noodzaak van arbeidskrachten ter instandhouding van de (zelfs afnemende) “totale massa van de productie”, te verhelpen is door een “verkorting van de werkdag” (Marx, zie § 18) en een herverdeling van het ‘nog beschikbare’ werk. Dit zou niet alleen een ‘technisch’ probleem stellen: men zou overal ter wereld hoogproductieve fabrieken moeten bouwen en daarvoor kapitaal nodig hebben. Maar werkloosheid betekent helemaal niet dat er niet genoeg werk is dat gedaan moest worden, maar wel dat er geen geld is om die arbeid te betalen, of eerder, dat de *dingen*, waaraan de gewone werkende mens nood heeft (levensmiddelen, gebruiksvoorwerpen en woningen) helemaal niet meer voorhanden zijn, niet meer geproduceerd worden, omdat zij in een “systeem van volledige vrijhandel” nauwelijks iets opleveren.

Waarin *Marx* zich van liberale economen (afgezien van Ricardo’s ten slotte uitgedrukte vrees, zie § 18) onderscheidde, was niet eens de vraag van de eigendom (die noch hij noch Engels ooit ernstig *behandeld* heeft), maar wel dat hij voorzag dat *gedurende* de perio-

de van de kapitalistische productiewijze de *ellende van de massa* alleen maar kan toenemen. Precies omdat hij de kapitalistische productiewijze, *ondanks* dit inzicht en vanwege haar (vermeende) “transitorische noodzaak”, goedkeurde, noemde ik hem de meest *besliste* pleitbezorger van de moderne economie van Europa. Aanvankelijk beschouwde hij de toenemende ellende van de massa weliswaar als een eenvoudig gevolg van de ‘*uitbuiting*’ van de arbeiders, namelijk van een onophoudelijk werkzame tendens om het loonniveau tot het levensminimum terug te brengen. Het is bekend dat zich een dergelijke tendens in de meest geavanceerde landen juist *niet* heeft kunnen doorzetten, zij het ook alleen maar ten gevolge van de weerstand van een zich organiserende arbeidersbeweging. In zijn laat werk (*Das Kapital*, I) heeft Marx evenwel ingezien: “Je größer der gesellschaftliche Reichtum <?!>, das funktionierende Kapital, Umfang und Energie seines Wachstums, ... desto größer die industrielle Reservearmee ... Je größer aber diese Reservearmee im Verhältnis zur aktiven Arbeiterarmee, desto massenhafter die konsolidierte Übervölkerung, deren Elend im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Arbeitsqual steht ... *Dies ist das absolute, allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation*” [“Hoe groter de maatschappelijke rijkdom <?!>, het functionerende kapitaal, de omvang en energie van zijn groei is, ... des te groter is het industriële reserveleger ... Hoe groter echter dit reserveleger is in verhouding tot het leger van de actieve arbeiders, des te massaler is de geconsolideerde overbevolking, waarvan de ellende in een omgekeerde verhouding staat tot zijn arbeidskwellung ... *Dit is de absolute, algemene wet van de kapitalistische accumulatie.*”] (MEW, 23, 673 e.v.; Marx’ cursivering). Dat heeft zich ondertussen bewaarheid, en wel, waarop Marx weinig acht sloeg, op wereldschaal, en alweer veel minder in de productie-eenheden met de hoogste productiviteit dan in de door hun concurrentie geruïneerde achtergebleven ondernemingen.

Toch heeft Marx merkwaardig genoeg tegelijk tot het laatst aan zijn ‘uitbuitings’-theorie vastgehouden (hoewel de groeiende massa van werklozen toch niet langer ‘uitgebuit’ werd), evenals aan

zijn erop gebaseerde ‘theorie van de meerwaarde’ en aan zijn vastberaden afwijzing van elke andere theorie die de ‘meerwaarde’ (of het profijt, de winst) zag ontspringen aan een voordelige ruil op de wereldmarkt (hoewel ook die ‘theorie van de meerwaarde’ hem op zichzelf al grote moeilijkheden bezorgde, vooral de moeilijkheid om te verklaren hoe de in een productie-eenheid ‘voortgebrachte’ meerwaarde bovendien ‘gerealiseerd’, ‘verzilverd’, namelijk verkocht kan worden).

In *feitelijk* opzicht had Marx ongetwijfeld *ongelijk* om aan zijn ‘uitbuitings’-theorie en zijn erop gebaseerde ‘theorie van de meerwaarde’ vast te houden. In een *wezenlijk* opzicht heeft hij niettemin volkomen gelijk, in het bijzonder tegenover zijn liberale critici die aan hun visie ook geen betere uitdrukking konden geven dan Marx in zijn kernzin: dat de beheerders van het kapitalisme “de mensheid” met een zekere meedogenloosheid “tot de productie ter wille van de productie” moesten dwingen, om zo bij te dragen “tot een ontwikkeling van de maatschappelijke productiekrachten en tot de schepping van de materiële productievoorwaarden”, “die als enige de reële basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm, waarvan het grondprincipe de volle en vrije ontwikkeling van elk individu is” (zie § 18). Want *als* het door de Europese economie van de moderne tijd ingeleid proces, zoals daarnet uiteengezet, geen ander is dan alleen maar dat van een voortschrijdende *concentratie* van de wereldproductie (als proces) in een steeds kleiner aantal grote ondernemingen met een verpletterende productiviteit, en dat van een wereldwijde *ruïnering* van alle andere ondernemingen, van een *verrijking* van de ‘vestigingsplaatsen’ van de eerste ten koste van de *verarming* van de ‘vestigingsplaatsen’ van de laatste en zelfs van een vermindering van de omvang van de wereldproductie (van het geheel van alle producten) ten gevolge van de *inkrimping* van de wereldmarkt – dan kan de ‘kapitalistische productiewijze’ *nooit* de ‘reële basis’ voor een ‘hogere maatschappijvorm’ scheppen: niet door de vereiste toename van het volume van de wereldproductie en evenmin door een stijging van de productiecapaciteit.



‘Rijkdom’ – zowel de “maatschappelijke rijkdom” (zie hierboven, Marx) als de individuele – kan op twee wijzen ontstaan: ofwel vindt men dingen, verzamelt, steelt of rooft, erft men ze, ruilt men ze voordelig, ‘accumuleert’ men ze in de eenvoudigste zin van het woord, stapelt men namelijk op een plaats op wat voordien verspreid lag, ofwel worden de dingen, die ons rijker maken, vervaardigd, geproduceerd, gemaakt, geschapen. Klaarblijkelijk betekent alleen het laatste een werkelijke verrijking. Ze berust altijd op de aanwending van menselijke arbeidskracht. Volgens Marx is het de *arbeidskracht* die in het kapitalisme door kapitalisten ‘uitgebuit’ wordt. Om winst te maken moet een “Geldbesitzer so glücklich sein, innerhalb der Zirkulationssphäre, auf dem Markt, eine Ware zu entdecken, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung. Und der Geldbesitzer findet auf dem Markt eine solche spezifische Ware vor – das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft” [Om winst te maken moet “een geldbezitter het geluk hebben binnen de circulatiesfeer, op de markt, een waar te ontdekken waarvan de gebruikswaarde zelf de eigenaardige hoedanigheid bezit een bron van waarde te zijn, waarvan het werkelijke verbruik dus zelf de objectivering van arbeid, dus van waardeschepping is. En de geldbezitter treft op de markt een dergelijke specifieke waar aan – het arbeidsvermogen of de arbeidskracht”] (*Das Kapital*, I, MEW, 23, 181). En verder: “Sehn wir näher zu. Der Tageswert der Arbeitskraft” [“Laten we de zaken nauwkeuriger bekijken. De dagwaarde van de arbeidskracht”] bedraagt ongeveer zoveel als het loon voor een *halve* werkdag, “weil in ihr selbst ein halber Arbeitstag vergegenständlicht ist, d.h. weil die täglich zur Produktion der Arbeitskraft nötigen Lebensmittel einen halben Arbeitstag kosten. Aber die vergangne Arbeit, die in der Arbeitskraft steckt, und die lebendige Arbeit, die sie leisten kann, ihre täglichen Erhaltungskosten und ihre tägliche Verausgabung, sind zwei ganz verschiedene Größen ... Daß ein halber Arbeitstag nötig ist, um ihn während 24 Stunden am Leben zu erhalten, hindert den Arbeiter keines-

wegs, einen ganzen Tag zu arbeiten. Der Wert der Arbeitskraft und ihre Verwertung im Arbeitsprozeß sind also zwei verschiedene Größen. Diese Wertdifferenz hatte der Kapitalist im Auge, als er die Arbeitskraft kaufte. Ihre nützliche Eigenschaft, Garn oder Stiefel zu machen, war nur eine *conditio sine qua non*, weil Arbeit in nützlicher Form verausgabt werden muß, um Wert zu bilden. Was aber entschied, war der spezifische Gebrauchswert dieser Ware, Quelle von Wert zu sein und von mehr Wert, als sie selbst hat” [“omdat in die arbeidskracht zelf een halve arbeidsdag geobjectiveerd is, namelijk omdat de levensmiddelen die dagelijks nodig zijn voor de productie van de arbeidskracht een halve arbeidsdag kosten. Maar de arbeid uit het verleden, die in de arbeidskracht steekt, en de levende arbeid, die hij kan presteren, zijn dagelijkse onderhoudskosten en zijn dagelijkse prestatie, zijn twee totaal verschillende grootheden ... Dat een halve arbeidsdag nodig is om de arbeider gedurende 24 uren in leven te houden, verhindert hem helemaal niet om een hele dag te werken. De waarde van de arbeidskracht en zijn valorisatie in het arbeidsproces zijn dus twee verschillende grootheden. Dit waardeverschil had de kapitalist op het oog wanneer hij de arbeidskracht kocht. Zijn nuttige eigenschap garen of laarzen te maken, was slechts een noodzakelijke voorwaarde, omdat arbeid in een nuttige vorm moet worden besteed, wil men waarde vormen. Wat echter de doorslag gaf, was de bijzondere gebruikswaarde van deze waar om bron van waarde te zijn en van méér waarde dan hij zelf bezit”] (23, 207 e.v.). Maar *ten eerste*: is dit menselijke vermogen, de *arbeidskracht* van de mens, namelijk het vermogen om méér te presteren, dan aan eigen en vreemde arbeid vereist is om hem daartoe in staat te stellen, niet *de grondslag van alle cultuur* (vanzelfsprekend naast zijn *werkelijke* ‘materiële basis’, dus naast datgene wat de natuur de mens vanuit zichzelf te bieden heeft)? Wat voor zin heeft het elke benutting van de “bijzondere gebruikswaarde” van de arbeidskracht, “om bron van waarde te zijn en van méér waarde dan hij zelf bezit”, als ‘uitbuiting’ aan te klagen? Verdiende die benutting de naam van ‘uitbuiting’ niet alleen in het geval van een exploitatie die misbruik maakt van de menselijke arbeidskracht, bijvoorbeeld met het doel

enkele mensen te verrijken ten koste van een verarming van vele anderen (aangezien inderdaad ook de stijging van de productiviteit en een daardoor gewonnen beheersing van de wereldmarkt alleen op een, vooral *intelligent* aangewende, menselijke arbeidskracht kan steunen)? En die naam verdiende zij zelfs niet meer, *wanneer* haar exploitatie in de ‘kapitalistische productiewijze’ volgens Marx zelf alleen – bewust of onbewust – *zou dienen* “tot de ontwikkeling van de maatschappelijke productiekrachten en voor de schepping van materiële productievoorwaarden, die als enige de reële basis voor een hogere maatschappijvorm kunnen vormen”? (Vgl. al § 10)

En *ten tweede*: wanneer, volgens Marx zelf, “de absolute, algemene wet van de kapitalistische accumulatie” (de enige die hij zo noemt) inhoudt, dat de kapitalistische exploitatie van de arbeid (wereldwijd) massale werkloosheid (een groeiend “industriële reserveleger”) ‘schept’, betekent het ‘kapitalisme’ dan niet eerder het naderende *einde* van de (door Marx zo genoemde) ‘uitbuiting’, zij het dan onder een fatale vorm? Marx zelf zou de zo gestelde vraag waarschijnlijk zelfs maar al te graag positief beantwoorden. In de opkomende massale werkloosheid zag hij echt wel de – zeker nog ‘kapitalistisch’ vervormde – voorafspiegeling van het “rijk van de vrijheid”, “waar de arbeid, die bepaald wordt door nood en uiterlijke doelmatigheid, ophoudt” (zie § 18). Maar dit stelde opnieuw *voorop* dat de ‘kapitalistische productiewijze’ werkelijk *rijkdom schept*, namelijk door de ‘uitbuiting’ van menselijke arbeidskracht, en niet alleen *ophoopt*, of in de eenvoudigste zin van het woord ‘accumuleert’. Maar valt de ‘kapitalistische productiewijze’ of, beter gezegd (om rekening te houden met haar door Marx genoemde “materiële grondslag”), de *technologische productiewijze* werkelijk niet terug naar een *oertijd* van alle cultuur, met name naar de tijd van de ‘verzamelaars en jagers’? Al onze menselijke *cultuur* begon wellicht voor tienduizend jaar met de zogenaamde ‘agriculturele revolutie’, het ‘idee’ en de ‘praxis’ om uit de ‘natuur’ alleen datgene te halen, wat door menselijke arbeid steeds opnieuw kon worden hersteld: vermoedelijk eerst door veeteelt, dan door landbouw

en – pas veel later – door bosbouw. De moderne technologische productiewijze wilde op al deze arbeid opnieuw besparen, wat haar ook in aanzienlijke mate gelukt is. Maar dit kon haar alleen lukken doordat de ‘energie’ van menselijke arbeidskracht *vervangen* werd door *aangetroffen* en alleen maar ‘verzamelde’ of ‘bejaagde’ energiebronnen van de ‘natuur’, tot de herstelling waarvan de menselijke arbeidskrachten niets meer konden bijdragen. Niet toevallig bracht de technologische productiewijze – naast de braaklegging van de menselijke arbeidskracht – ook onze beruchte ‘milieuproblemen’ met zich. Zij hangen haast alle samen met de ontsluiting, het transport, de vormverandering en het verbruik van onvervangbare ‘natuurlijke’ energiedragers (en met de daarbij onstane giftige afval).

Zo blijkt *politiek*, zoals zij al in § 1 bepaald werd als de kunst anderen ertoe te bewegen mee op te komen voor de bevrediging van de eigen materiële behoeften en voor de behartiging van de ermee verbonden belangen, het (enige) *economische* alternatief voor een technologische productiewijze te zijn, want zij mondt toch in niets anders uit dan in de bereidheid en het vermogen om te steunen op de lichamelijke en geestelijke *arbeidskracht* van anderen. Daarmee komt ook de in § 2 gegeven beschrijving van drie *middelen van de politiek* overeen, want ‘ook’ om op de arbeidskracht van anderen een beroep te doen zijn er die drie middelen: geweld, rechtsverhoudingen van geven en nemen, maar vooral het beroep-doen op het moreel belang van de mensen om voor anderen te werken, wat beantwoordt aan hun alleen zo vervulbaar verlangen naar een zinvol leven.

Nu werd hierboven (in § 1) van meet af aan gezegd dat alle (vanzelfsprekend vreemde, maar ook eigen) arbeid altijd ook de kunst nodig heeft die wij ‘techniek’ noemen, met name de kunst om geschikte werktuigen en efficiënte machines te maken. Hieraan moet nu worden toegevoegd dat ook de eigenschap van de arbeidskracht, “om bron van waarde te zijn en van méér waarde dan hij zelf bezit” (zijn aldus begrepen ‘productiviteit’), haast altijd meebepaald

wordt door de nodige technische uitrusting. Niet tegen een dergelijke noodzakelijke en doelmatige *techniek* richt zich de hier ontwikkelde kritiek op een ('kapitalistisch'-)*technologische* productiewijze. *Oneconomisch* is de uitvinding, ontwikkeling, vervaardiging en aanwending van allerlei machines (tezamen met het daartoe vereiste verbruik van natuurlijke energiebronnen) zonder dat er *nood* is aan ontbrekende arbeidskrachten of dat er onvermijdelijke taken zouden bestaan, die alle menselijke arbeidskrachten te boven zouden gaan of hen ondraaglijk zouden belasten, met als *enig* doel de productiviteit te verhogen en arbeidskrachten uit te sparen; hierin precies bestaat de technologische productiewijze van de moderne tijd. Zij heeft vier 'neveneffecten': de vernietiging van reeds voorhanden productie-eenheden, de veroorzaking van massale werkloosheid, de uitputting van alle natuurlijke energievoorraden en de vergiftiging van het leefmilieu.

Precies *dat* een dergelijke technologische productiewijze helemaal niet *anders* aangewend *kan* worden, heeft in deze eeuw in het bijzonder en allerduidelijkst het mislukken van het socialistische experiment in Oost-Europa bewezen. De Sovjet-Unie beschikte over een rijkdom aan bodemschatten, met inbegrip van overvloedige energiebronnen, en over goed opgeleide arbeidskrachten, en ontwikkelde een technologie die op talloze gebieden die van de hoogstontwikkelde 'kapitalistische' landen zonder meer evenaarde, en hen op menig gebied zelfs overtrof. En toch bleef de levensstandaard van haar bevolking ongeveer steken op het niveau van een land als Brazilië (zoals men naar het schijnt berekend heeft). In het licht van het voorgaande is de verklaring hiervoor eenvoudig genoeg: de Sovjet-Unie heeft nooit deelgenomen aan de vernietigende concurrentiestrijd op de *wereldmarkt*, terwijl alleen daar de geweldige kosten van een technologische ontwikkeling kunnen worden 'terugverdiend', zoals dat voldoende aangetoond wordt door het voorbeeld van de succesvolste 'kapitalistische' landen in het Westen en het Oosten (en evenzeer door de tegenvoorbeelden van minder succesvolle 'kapitalistische' landen).

Ik sluit deze beschouwingen af met nog eens terug te komen op David Ricardo's visie op een wereldwijd "systeem van volledige vrijhandel" als een weldaad voor de hele mensheid (een visie die hijzelf in ieder geval vervolledigd en door zijn hoofdstuk 'On Machinery' in zekere mate in twijfel getrokken heeft): het is waarschijnlijk niet aan te bevelen dat de bewoners van elk land of van elke landstreek of van een geheel werelddeel zich bij voorkeur alleen zouden toelagen op de productie van die dingen, die aan de hand van "de door de natuur gegeven mogelijkheden" ter plaatse met de geringste arbeidskosten kunnen worden vervaardigd, en dat zij alles wat zij voor de rest nog nodig hebben, door ruil invoeren uit de streken waarin *deze* dingen met de kleinste arbeidskosten geproduceerd kunnen worden. Wanneer er voldoende arbeidskrachten voorhanden zijn, verdient het eerder aanbeveling dat zij ter plaatse zelf velerlei dingen voortbrengen, hoewel zij daar meer arbeidskrachten kosten dan elders. In de gebruikelijke economische taal wordt een dergelijke aanbeveling nu net als een streven naar 'autarkie' bestempeld en een economische politiek, die voor haar realisering vereist is, als 'protectionisme' bekritiseerd. Dit mag niet tot verwarring leiden: men vergeet dat precies een "systeem van volledige vrijhandel" erop gericht is zich zo weinig mogelijk afhankelijk te maken van de *arbeidskracht* van de eigen landgenoten, maar ook van die van anderen, en dus van een dergelijk 'autarkie'-streven blijkt geeft, zoals het hier als een teken van een verval van de politiek beschreven werd. En de betichting van 'protectionisme' ziet over het hoofd dat de twijfel aan de zin van een wereldwijd "systeem van volledige vrijhandel" toch niet uitmondt in de eis *overal alles* aan de eigen arbeidskracht over te laten, maar alleen in de eis niet omgekeerd *alles* te zetten op een wereldwijde besparing op de menselijke arbeidskracht. Dat *arbeidsbesparing* niet absoluut, overal en in ieder geval zinvol is, blijkt uit de eenvoudige opmerking dat de eenvoudigste vorm van arbeidsbesparing erin zou bestaan, of er eerder in bestaat, ook *noodzakelijke* arbeid eenvoudigweg niet te doen.

## § 20. De ‘natuur’ en de leefwereld

Ten slotte moet nog worden gevraagd of het streven naar onafhankelijkheid ten opzichte van andere mensen (autarkie) en naar zelfbepaling (autonomie) niet alleen uitdraait op een verhoogde afhankelijkheid van de mensen en van de hele mensheid ten opzichte van de natuur en op een toenemende onderwerping van alle cultuur aan haar wetten (aan de natuurwetten), dus in *dit* opzicht op een afbraak van alle menselijke autarkie en autonomie? Een al lang gevestigd denken in Europa beantwoordt die vraag dubbelzinnig met twee tegenvragen. De eerste vraag luidt: is niet alle menselijke leven en overleven (door de bevrediging van onze materiële behoeften) toch al totaal afhankelijk van de natuur (en dus tegenover de natuur heel zeker niet absoluut autarkisch), en zijn wij toch ook niet in alles, wat wij in het beste geval zelf kunnen doen, aan de natuurwetten onderworpen (dus tegenover de natuur heel zeker niet absoluut autonoom)? Maar dan is er de tweede vraag: wanneer wij onze totale afhankelijkheid van de natuur ten volle inzien, en, van dit inzicht doordrongen, ons zonder voorbehoud inspannen om een duidelijk inzicht in haar wetmatigheid te krijgen en ermee in overeenstemming te leven, zijn wij dan niet in staat om deze natuur toch op een zekere wijze te ‘beheersen’, namelijk meester te worden over onze eigen afhankelijkheid van haar *door* met haar rekening te houden? “Natura nonnisi parendo vincitur” – “enkel daardoor wordt de natuur overwonnen, dat men haar gehoorzaamt”, zei Francis Bacon (*Novum Organon*, 1620, book I, aph. 3).

*Descartes* was begeistert door de met Galileï opkomende moderne natuurkunde, die toch enkel en alleen de kennis van objectieve natuurwetten op het oog had (en tot vandaag heeft), waaraan al het (ook aardse) gebeuren nu eenmaal onderworpen was (of is). Maar juist van die kennis en haar aanwending verwachtte hij dat ze de fundering zou leggen voor een ‘praxis’ die wij zouden kunnen uitoefenen als waren wij “meesters en bezitters van de natuur” (zie §

18; het ‘comme’ in de Franse tekst betekent inderdaad toch alleen maar ‘zoals’, niet ‘tot’). Ook *Marx* denkt helemaal cartesiaans wanneer hij vastberaden opkomt voor de “Ersetzung der Menschenkraft durch Naturkräfte und erfahrungsmäßiger Routine durch bewußte Anwendung der Naturwissenschaft” [“vervanging van de menselijke kracht door natuurkrachten en ervaringsmatige routine door de bewuste aanwending van de natuurwetenschap”] door middel van de moderne “machinerie” (*Das Kapital*, I, MEW, 23, 407), in de overtuiging dat die machinerie “an sich ein Sieg des Menschen über die Naturkraft ist, <wiewohl> kapitalistisch angewandt den Menschen durch die Naturkraft unterjocht” [“op zichzelf een overwinning van de mens op de natuurkracht is, <hoewel> zij – kapitalistisch aangewend – de mens aan de natuurkracht onderwerpt”] (*ibidem*, 465): hij ziet de onderwerping van de mens onder de natuurwetten als een ‘fase’ van de ‘ontwikkeling’ (de kapitalistische), die jammer genoeg onvermijdelijk is voor het behalen van de uiteindelijke “overwinning van de mens op de natuurkracht”. Misschien nog het duidelijkst heeft *Friedrich Engels* die nog steeds geheel cartesiane gedachte verwoord: “Die gesellschaftlich wirksamen Kräfte wirken ganz wie die Naturkräfte: blindlings, gewaltsam, zerstörend, solange wir sie nicht erkennen und nicht mit ihnen rechnen. Haben wir sie aber einmal erkannt, ihre Tätigkeit, ihre Richtungen, ihre Wirkungen begriffen, so hängt es nur von uns ab, sie mehr und mehr unserem Willen zu unterwerfen und vermittelst ihrer unsere Zwecke zu erreichen ... Einmal in ihrer Natur begriffen, können sie ... aus dämonischen Herrschern in willige Diener verwandelt werden” [“Zolang wij hen niet kennen en met hen geen rekening houden, werken de maatschappelijk werkzame krachten helemaal zoals de natuurkrachten: blindelings, gewelddadig, vernietigend. Maar wanneer we ze eenmaal kennen, en we hun activiteit, hun richtingen, hun werkingen begrijpen, dan hangt het alleen van ons af om ze min of meer aan onze wil te onderwerpen en aan de hand van die krachten onze doelstellingen te bereiken ... Hebben we ze eenmaal in hun natuur begrepen, dan kunnen ze ... van demonische heersers in gewillige dienaars veranderd worden”] (MEW, 19, 222 e.v.; vgl. MEW, 20, 261). En vóór Marx en En-



gels, maar ook vóór Descartes of Bacon, dacht ook *Aristoteles* al zo: ook zijn voorkeur voor het ‘theoretische’ boven alle ‘poietische’ (technische) en ‘praktische’ (ethische, politieke, economische) weten kon alleen zijn grond hebben in de overtuiging van de voorrang van een kennis van de *natuur* zoals zij ‘op zichzelf’ nu eenmaal is, onafhankelijk van al onze menselijke strevingen van ‘poietische’ of ‘praktische’ aard. Toch prees hij tegelijk een dergelijk zuiver ‘theoretisch’ weten als het enig ‘vrije’ en daardoor ‘goddelijke’ weten (zie ook § 18). *Ludwig Feuerbach* meende zelfs dat een dergelijke dubbelzinnige verhouding van de mensen tot de natuur enerzijds de ‘grond’ en anderzijds het ‘doel’ van alle *religie* aanduidde: “Das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur ist ... der Grund, aber die Aufhebung dieser Abhängigkeit, die Freiheit von der Natur, ist der Zweck der Religion. Oder: Die Gottheit der Natur ist wohl die Basis, die Grundlage der Religion, und zwar aller Religion, auch der christlichen, aber die Gottheit des Menschen ist der Endzweck der Religion” [“Het gevoel van afhankelijkheid van de natuur is ... de grond, maar de opheffing van die afhankelijkheid, de vrijheid tegenover de natuur, is het doel van de religie. Ofwel: de godheid van de natuur is wel de basis, de grondslag van de religie, en wel van alle religie, ook van de christelijke, maar de godheid van de mens is het einddoel van de religie”] (*Das Wesen der Religion*, 1846, § 29). (Zo beschouwd waren de eerder aangehaalde filosofen allemaal religieuze denkers.)

Maar niet alleen de verhouding van de mensen tot de ‘natuur’ is zo tweeslachtig, ‘de’ *natuur zelf* heeft beslist twee gezichten, zoals dat ook blijkt uit de twee geheel verschillende betekenissen waarin wij het woord ‘natuur’ gewoon zijn te gebruiken: wij spreken enerzijds van de ‘natuur’ in de zin van de (moderne) *natuurkunde* (bijvoorbeeld van de relativiteitstheorie of van de kwantummechanica), anderzijds van de ‘natuur’ als mooie, *groene* natuur waarin wij herademen en ons goed voelen.

De natuur in de eerste zin, laten we haar de *elementaire natuur* noemen, is de natuur van de geweldige ‘natuurkrachten’, van de ei-

genlijke vormen van 'natuurgeweld', die zich in het 'heelal' uitwerken, vernietigend en zelfvernietigend, vermits zij zichzelf uitputten voor zover ze zich uitwerken, onderworpen als ze zijn aan de 'hoofdwetten' van de 'thermodynamica'. De tweede wet van de thermodynamica zegt dat alle uitingen van hun 'energie' (die bepaald wordt als het 'vermogen om arbeid te presteren') altijd slechts tot stijging van de 'entropie' (die bepaald wordt als de 'energie' die niet langer in staat is arbeid te presteren) kunnen leiden. En zelfs daar zijn die vormen van natuurgeweld vernietigend en zelfvernietigend waar zij op onze aarde leven toelaten, zoals de zon, waarin zich processen afspelen, die lijken op het aan één stuk door tot ontploffing brengen van zogenaamde 'waterstofbommen'. In de grond van de zaak staan die vormen van 'natuurgeweld' vijandig tegenover alle *leven*. Wij zullen hen waarschijnlijk nooit kunnen beheersen, maar hoogstens *indammen*, en we zullen ze zeker altijd *ontketenen*, zelfs daar waar zij, zoals op onze aarde, zich 'op zichzelf' *niet* zo vernietigend uitwerken. Een stroom indammen, daarna de dam doorsteken en de stroom ontketenen, betekent dat soms hem 'beheersen'? Hier moet dadelijk tegen de 'milieubeschermers' die de schuld van de verwoesting van het leefmilieu leggen bij het menselijke streven naar een 'natuurbeheersing', opgeworpen worden, dat niet de (vermeende) beheersing van de processen (die werkelijk enkel maar hun 'indamming' is), bijvoorbeeld in een kerncentrale, 'milieuproblemen' veroorzaakt, maar het *falen* ervan, de *dambreuk* door de *ontketende* 'natuurkrachten'.

De natuur in de tweede zin, laten we haar de *levende natuur* noemen, de wereld van het plantaardig, dierlijk en menselijk leven, is in voor- en tegenspoed volledig aangewezen op de werkingen en uitwerkingen van het natuurgeweld in de eerste zin van het woord: zij is afhankelijk van de vruchtbaarheid die door onze aarde, samen met licht en warmte, lucht, water en haar bodemeigenschappen, geboden wordt. Zo, zoals zij is, komt *zij* ons mensen al bij al echter *vriendelijk* tegemoet, hoewel ook dit weer op een dubbelzinnige wijze: enerzijds kennen we die tegemoetkoming onder de vorm van de verwantschap van ons leven met dat van andere dieren, en

zelfs van de planten, anderzijds kunnen wij ons, zoals andere dieren, voeden met de planten en het vlees van andere dieren. *Deze* natuur zijn wij zelfs in staat te *beheersen*, als tenminste 'heerschap-pij' erop berust dat anderen of iets anders erop aangewezen zijn dat 'men' hen nodig heeft (vgl. §§ 10 en 11). Aan het menselijke aanvoelen van deze behoefte aan het leven van de andere dieren en van de planten, of aan het inzicht in het belang van dit leven, ont-sprong de agriculturele revolutie, waarmee alle cultuur van start ging. (Sindsdien overleven *de* soorten van planten en dieren, en ten slotte *enkel* nog die planten en dieren, die de mensen ter wille van de bevrediging van hun eigen materiële behoeften in stand houden, 'cultiveren'.) De mensen *beheersen* deze 'levende natuur', omdat zij ook in staat zijn haar te vernietigen, ook al miskennen ze daarmee hun eigenste belangen; en ze 'beheersen' haar door een verbond te sluiten met de in de grond levensvijandige krachten van de natuur (in de eerste zin), en door zich van haar 'energiebronnen' afhankelijk te maken (waarvan de ongeremde ontketening de levende natuur vernietigt), 'alleen' om zichzelf *werk* te besparen, eigenlijk alleen om zich van andere mensen en hun arbeid onafhankelijk (autarkisch) te maken en zich niet aan de eis van de bevrediging van *hun* materiële behoeften en van de behartiging van hun ermee verbonden belangen (heteronoom) te moeten onderwerpen. *Dit* zou, om het nogmaals te zeggen, de eigenlijke wortel van de zogenaamde 'milieuproblemen' kunnen zijn. Dat blijkt ook uit de volgende, eenvoudige, maar voor 'ons' niet voor de hand liggende overweging: in het licht van de vandaag al dreigende uitputting van de natuurlijke energiebronnen van de aarde denkt men eraan om een beter gebruik te maken van de energie van de *zon*, door de bouw van zeer uitgebreide installaties die het instromende zonnelicht omzetten in elektrische energie, of door de nabootsing van de energiebron van de zon in krachtcentrales die door 'kernfusie' energie vrijmaken. Maar de meest werkzame uitwerking van de naar onze aarde gestraalde zonne-energie is toch het toelaten van plantaardig, dierlijk en menselijk *leven*. Zou de meest voor de hand liggende 'aanwending van de zonne-energie' er dan niet in bestaan om opnieuw meer *wouden* aan te planten, dieren méér te laten le-

ven en vooral om de lichamelijke en geestelijke *arbeidskracht* van de nog steeds groeiende *menselijke* wereldbevolking volop te benutten?

Maar misschien is al wat in deze paragraaf gezegd werd bij wijze van spreken nog veel te ‘realistisch’. Zo is het *begrip* van de ‘natuur’ dat aan de grondslag ligt van Feuerbachs eerder aangehaalde uitspraak, het volgende: de natuur is “das vom menschlichen Wesen ... unterschiedene und unabhängige Wesen – das Wesen ohne menschliches Wesen, menschliche Eigenschaften, menschliche Individualität” [de natuur is “het van het menselijke wezen ... onderscheiden en onafhankelijke wezen – het wezen zonder menselijk wezen, menselijke eigenschappen, menselijke individualiteit] (*Das Wesen der Religion*, § 1), dat dus – volgens de hierop volgende bepaling van ‘afhankelijkheid’ – ook *zonder* al dit menselijke “existeren und existieren kann”, terwijl de mens “*nicht ohne*” een dergelijk “von ihm unterschiedenes Wesen existiert und existieren kann” [ook *zonder* al dit menselijke “bestaat en kan bestaan”, terwijl de mens “*niet zonder*” een dergelijk “van hem onderscheiden wezen bestaat en kan bestaan”] (§ 2). Dit Feuerbachiaanse begrip zou de ‘natuur’ zowel in de eerste als in de tweede zin van het woord (zoals beide hier onderscheiden werden) kunnen omvatten. Maar keert de verhouding van een *eenzijdige afhankelijkheid* ‘van de natuur’ niet ook terug bij de dieren en de planten, ja bij *alle* ‘natuurfenomenen’, die nog steeds “niet zonder een ander, van (hen) onderscheiden wezen” ‘bestaan en kunnen bestaan’? En wordt de zo begrepen ‘natuur’ dan niet een ongehoorde *abstractie* (volgens Aristoteles, wat hier niet moet worden uiteengezet, de eigenlijke *verwezenlijking* van de ‘voorsokratische’ Griekse ‘natuurfilosofen’, waarmee onze filosofiegeschiedenis begint)? *Bestaat* zij werkelijk, *deze* ‘natuur’? Is zij niet uiteindelijk, bij al haar geweldige overmacht over al het levende, in ‘werkelijkheid’ *enkel* kracht, *enkel* macht, *enkel* mogelijkheid (‘potentia’, ‘dynamis’), *enkel* ‘energie’ (een Aristotelisch begrip waarmee wij vandaag ongelukkig genoeg net het tegendeel aanduiden van wat het ooit betekende) of ook *en-*

kel ‘materie’ (waarvan de zijnswijze volgens Aristoteles precies de ‘dynamis’ is)?

*Edmund Husserl*, de grondlegger van een fenomenologische filosofie, hield “für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt” [“voor de enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegevene, de telkens ervaren en ervaarbare wereld – onze alledaagse leefwereld”] (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936; WW., 6, 49). Deze leefwereld – Husserl bedoelt er alleen de wereld mee waarin wij *mensen* leven – en wat erin gebeurt wordt zijns inziens vooral bepaald door ons ‘leven volgens belangen’; zij wordt *thematisch* bepaald door onze *belangen*, waaronder dan bijvoorbeeld ook ons belang bij het inzicht in objectieve natuurwetmatigheden. Hoe het ook mag staan met de werkelijkheid van de ‘elementaire natuur’, *voor ons* is in ieder geval die leefwereld, die gevestigd is temidden van de ‘levende natuur’ überhaupt, “de enig werkelijke” wereld, en *zij* is de wereld van de politiek.

Over de aard en de fundamenteën van onze belangen in deze leefwereld zegt Husserl weinig, wellicht omdat hem politiek en economisch denken veraf lag. Toch is het duidelijk dat onze belangen in onze levensbehoeften gefundeerd moeten zijn, in de overlevingsbehoefte en in de behoefte aan een zinvol leven. Van deze behoeften werd in het eerste hoofdstuk uitgegaan. En het mag ook wel eens gevraagd worden of wij in het aanvoelen van onze afhankelijkheden van het eigen lichaam niet dichter bij de werkelijkheid staan, dan wanneer wij van haar afstand nemen om haar met een grotere objectiviteit te aanschouwen, te observeren en erover na te denken. Een dergelijk theoretisch denken heeft, zoals gezegd, zeker zijn belang, maar wanneer het onpolitiek blijft, wordt het wereld- en werkelijkheidsvreemd.



## **EPILOOG**

**Politiek en filosofie**





De onderhavige verhandeling over ‘politiek’ is duidelijk filosofisch van aard. Daarom kan de titel van deze epiloog de verwachting wekken dat hier, bij wijze van besluit, deze twee disciplines, vakgebieden of gebieden van menselijke activiteit, ‘politiek’ en ‘filosofie’ genaamd, tegenover elkaar geplaatst en hun verhouding tot elkaar opgehelderd zal worden. Nu is *politiek* weliswaar een eigen discipline, een vakgebied of eenvoudig een vak te noemen. Maar *filosofie* is geen discipline die tegenover andere disciplines staat. Zij heeft geen eigen vakgebied, zij is niet eens een bijzonder gebied van menselijke activiteit. Zij is eerder slechts een bijzondere aard en wijze van reflectie over alle mogelijke gebieden van menselijke activiteit, met name wat hun principevragen betreft, en wel met de bedoeling om ook dergelijke principes nog in vraag te stellen, ofwel te funderen. Zo kan zij ook principevragen van de politiek tot thema maken, en heb ik deze verhandeling gewoon ‘politiek’ genoemd. ‘Politiek’, niet ‘filosofie van de politiek’, ‘politieke filosofie’ of ‘filosofische politiek’, want dergelijke titels wekken dan weer de schijn dat zij een bijzondere discipline van de filosofie zelf betreft. Maar net zomin de filosofie zelf een discipline naast andere disciplines is, net zomin ‘heeft’ zij op haar beurt verschillende disciplines: ‘haar’ (vermeende) disciplines komen niet voort uit een indeling van de filosofie, maar uit het onderscheid tussen de onderscheide gebieden van over het algemeen onfilosofisch uitgeoefende menselijke activiteiten.

Met ‘principes’ wordt – volgens Aristoteles’ bepaling – bedoeld: ”het eerste, waarvandaan iets is, wordt of gekend wordt”. Volgens de sindsdien nauwelijks tegengesproken of zelfs maar gecorrigeerde mening van dezelfde Aristoteles zijn er drie soorten kennisprincipes: axioma’s, definities en hypothesen. Naar mijn eigen opvatting, die wel Aristoteles volgt, zijn axioma’s uitspraken die slechts uitgesproken hoeven te worden om hun onweerlegbaarheid te laten blijken; definities zijn bepalingen, waarop alle andere uitspraken noodzakelijk teruggaan (een noodzaak, die zich uiteraard enkel be-

trekt op het definiëren zelf, niet op de inhoud van de aangenomen definities), en hypothesen zijn veronderstellingen waarvan de aanname zich rechtvaardigt doordat zij voor datgene wat men kan vaststellen, een mogelijke verklaring bieden. Wat we hier moeten doen, is dus allereerst aangeven, wat in het voorafgaande axiomatisch, definatorisch of hypothetisch vooropgesteld werd.

Als axioma zou de ponering van het onderscheid en de samenhang tussen onze behoeften en onze belangen moeten gelden: dat met onze aan het eigen lichaam aangevoelde behoeften belangen zijn verbonden, die wij niet (zoals behoeften) voelen, maar die we kunnen inzien of miskennen. Twee ons bepalende behoeften werden gedefinieerd, en verder de begrippen van de politiek zelf, van de klassenmaatschappij en van de democratie: de twee ons bepalende behoeften als onze materiële behoeften en ons verlangen naar een zinvol leven; politiek als de kunst of het vermogen om anderen ertoe te bewegen (mee) om op te komen voor de bevrediging van onze materiële behoeften (zij het door de behartiging van onze, met die behoeften verbonden belangen); de klassenmaatschappij als een maatschappij die zich splitst in een in de meerderheid zijnde klasse van mensen waarvan het overleven afhangt van hun prestatie, en een minderheid van mensen die van direct-productieve arbeid vrijgesteld zijn, en die aangesteld en de volmacht hebben om zich te bekommeren om de algemene en toekomstige belangen van alle leden van de maatschappij; democratie ten slotte als de heerschappijvorm van een klassenmaatschappij, waarin de heerschappij over deze machtige minderheid toch voorbehouden blijft aan die meerderheid. Hypothetisch blijft de – aan Friedrich Engels ontleende, maar door hem niet geverifieerde – veronderstelling met betrekking tot de oorsprong van de klassenmaatschappij, die gelegen zou zijn in de gebrekkige verzekering van de bevrediging van de materiële behoeften van alle leden van de maatschappij.

De filosofische vraag is dan waarop de aanname van die principes – van die axioma's, definities en hypothese – op hun beurt gebaseerd is. Axioma's behoeven uiteraard alleen maar een fundering

die opheldert waarom de door hen opgeroepen eenvoudige waarheden precies op dat gegeven tijdstip en op die gegeven plaats beklemtoond worden. Definities zijn eigenlijk alleen themabepalingen. Thema's echter zijn – volgens het gangbare waarheidsbegrip – niet waar of vals, maar min of meer interessant of oninteressant. Het belang dat wij bij hen hebben, hangt ervan af of hun belang beantwoordt aan onze, aan het eigen lichaam aangevoelde behoeften. De opstelling van hypothesen wordt gefundeerd door het bewijs van hun verklarend vermogen voor het voorliggend feitenmateriaal.

Nu worden de principes, waarvan hier sprake is (dit axioma, die definities en die hypothese), allemaal al in de eerste drie hoofdstukken van dit essay ingevoerd. Maar alleen de hypothese over de oorsprong van de klassenmaatschappij werd ook al op de aangegeven wijze in het tweede hoofdstuk gefundeerd. Het uitgesproken axioma en de opgestelde definities werden eigenlijk pas gefundeerd in het vierde hoofdstuk, dat het 'verval' van de politiek behandelt. Er werd gewezen op het onderscheid en de samenhang tussen onze behoeften en onze belangen, omdat wij inderdaad geen behoefte aan politiek aanvoelen, maar wel kunnen inzien dat ons politiek belang beantwoordt aan onze aangevoelde behoeften en zelfs aan ons verlangen naar een zinvol leven. Deze verklaring stelt de erop volgende definities voorop. 'Politiek' werd gedefinieerd als de kunst of het vermogen om anderen ertoe te bewegen om (mee) op te komen voor de bevrediging van de eigen (materiële) behoeften, omdat het lijkt dat het ons juist het meeste aan die kunst of dit vermogen ontbreekt. De 'klassenmaatschappij' werd (met Engels, maar ook in aansluiting bij Aristoteles) gedefinieerd en hypothetisch verklaard, omdat het vooral haar verschijning en haar klaarblijkelijke onoverwinnelijkheid zijn die alle politieke handelen dreigen te ontmoedigen (en dit zeker niet alleen bij overtuigde 'communisten'). En om een gelijkaardige reden werd 'democratie' bepaald als een heerschappijvorm voor een klassenmaatschappij, aangezien een ideaal van de 'vrijheid van heerschappij' de verwezenlijking van een democratie juist in de weg staat.

Maar zijn dan deze aan het slot ter sprake gebrachte *redenen* voor de opstelling van de voordien ingevoerde ‘principes’ – niet ‘ten slotte’ de *eigenlijke* ‘principes’, waarvan hier werd uitgegaan? Ja en neen. Mijn uitgangspunt van en enige aanleiding om te proberen onderhavige verhandeling te schrijven, was en is natuurlijk de vaststelling van een ‘verval van de politiek’. Maar ik had dit verval niet eens kunnen beschrijven zonder mij te steunen op de tevoren opgestelde principes.

En toch vertoont ‘mijn’ politiek daarmee een eigenaardige – en alweer sinds Aristoteles streng verboden – ‘cirkelstructuur’. En een dergelijke structuur is wellicht kenmerkend voor het politieke denken zonder meer, en onvermijdelijk, ja noodzakelijk in al het politieke denken, en niet eens op te helderen door een onderscheid tussen een ‘eerste’ voor ons en een ‘op zichzelf’ eerste, aangezien in vragen van politiek het op zichzelf en het voor ons ‘eerste’ een en hetzelfde is: de hier en nu lijdende en handelende mens, zo men wil, het eigenlijke ‘principe van alle principes’ (Husserl) – ‘het eerste, waarvandaan politiek is, zal zijn en gekend wordt’.

Maar de vraag waarvoor de filosofie – door de vraag van de politiek – gesteld wordt, zou ook die kunnen zijn, of niet al het denken, inclusief een zuiver theoretisch denken, werkelijk enkel een politiek denken kan zijn, met een onvermijdelijke, ja noodzakelijke ‘cirkelstructuur’ tot gevolg. Maar het is hier werkelijk niet de plaats om op die vraag verder in te gaan.