

# Ludwig Feuerbach

## En het einde van de klassieke Duitse filosofie

Friedrich Engels

UCB

# LUDWIG FEUERBACH
# EN HET EINDE VAN DE KLASSIEKE DUITSE FILOSOFIE

## VOORWOORD

In het voorwoord van de *Bijdrage tot de kritiek van de politieke economie*, Berlijn 1859, vertelt Karl Marx hoe wij beiden in 1845 in Brussel begonnen waren "de tegenstelling tussen onze zienswijze", met name de door Marx uitgewerkte materialistische geschiedenisopvatting, "en de ideologische zienswijze van de Duitse filosofie, samen uit te werken; inderdaad met ons voormalig filosofisch geweten af te rekenen. Het voornemen werd uitgevoerd in de vorm van een kritiek op de post-hegeliaanse filosofie. Het manuscript, twee dikke delen in octavo, was allang in Westfalen, waar het uitgegeven zou worden, aangekomen. Toen kregen wij het bericht dat veranderde omstandigheden de druk niet toelieten. We lieten het manuscript des te bereidwilliger over aan de knagende kritiek van de muizen, omdat we ons hoofddoel bereikt hadden, — duidelijkheid voor onszelf."

Sedertdien zijn meer dan veertig jaar vervlogen. Marx is gestorven zonder dat zich aan een van ons een gelegenheid heeft voorgedaan op het onderwerp terug te komen. Over onze verhouding tot Hegel hebben we ons hier en daar wel uitgelaten, maar nergens in een omvattende samenhang. Op Feuerbach, die toch in menig opzicht een schakel vormt tussen de filosofie van Hegel en onze opvatting, zijn we nooit meer teruggekomen.

Intussen heeft de wereldbeschouwing van Marx verdedigers gevonden tot ver buiten de grenzen van Duitsland en in alle beschaafde talen van de wereld. Aan de andere kant beleeft de klassieke Duitse filosofie in het buitenland een soort wedergeboorte, meer bepaald in Engeland en Scandinavië. En zelfs in Duitsland schijnt men de eclectische bedelaarssoep, die daar aan de universiteiten onder de naam filosofie opgelepeld wordt, zat te worden.

Onder deze omstandigheden leek me een korte en samenhangende uiteenzetting van onze verhouding tot de filosofie van Hegel, hoe we ervan zijn uitgegaan en hoe we ervan zijn gescheiden, meer en meer geboden. En evenzeer leek me een volledige erkenning van de invloed die Feuerbach gedurende onze storm- en drangperiode, meer dan alle andere post-hegeliaanse filosofen, op ons had, een onafgeloste ereschuld. Ik greep dan ook graag de gelegenheid aan, toen de redactie van de *Neue Zeit* mij om een kritische bespreking van het boek van Starcke over

Feuerbach verzocht. Mijn werk werd in het vierde en vijfde nummer uit 1886 van dat tijdschrift gepubliceerd en verschijnt hier in een herziene, afzonderlijke uitgave.

Vooraleer deze regels ter perse te sturen, heb ik het oude manuscript van 1845-1846 nog eens opgezocht en doorgekeken. Het hoofdstuk over Feuerbach is niet voltooid. Het voltooide deel bestaat uit een uiteenzetting van de materialistische geschiedenisopvatting die slechts bewijst hoe onvolledig onze toenmalige kennis van de economische geschiedenis nog was. De kritiek zelf op de doctrine van Feuerbach ontbreekt daarin; voor het huidige doel was het dan ook onbruikbaar. In een oud schrift van Marx heb ik daarentegen de in het aanhangsel afgedrukte elf *Stellingen over Feuerbach* gevonden. Het zijn notities voor latere uitwerking, vlug neergeschreven, absoluut niet voor de druk bestemd, maar onschatbaar als het eerste document waarin de geniale kiem van de nieuwe wereldbeschouwing neergelegd is.

Friedrich Engels

Londen, 21 februari 1888

# HOOFDSTUK 1

De voorliggende publicatie[1] voert ons terug naar een periode die, volgens de tijd, ruim een mensenleven achter ons ligt. Maar voor de huidige generatie in Duitsland is zij zo vreemd geworden dat ze reeds een volle eeuw oud lijkt. En toch was zij de periode van de voorbereiding van Duitsland op de revolutie van 1848; en alles wat sindsdien bij ons gebeurd is, is slechts een voortzetting van 1848, slechts uitvoering van het testament van de revolutie.

Zoals in Frankrijk in de achttiende eeuw leidde ook in Duitsland in de negentiende eeuw de filosofische revolutie de politieke ineenstorting in. Maar hoe verschillend zagen beide eruit! De Fransen in open strijd met de gehele officiële wetenschap, met de Kerk, dikwijls ook met de staat; hun geschriften gedrukt over de grenzen, in Holland of Engeland; en zij zelf vaak op het punt in de Bastille terecht te komen. De Duitsers daarentegen: professoren, door de staat aangestelde leraren van de jeugd, hun geschriften erkende leerboeken, en het systeem dat de gehele ontwikkeling afsloot, het hegeliaanse, in zekere zin zelfs tot de rang van een Koninklijke Pruisische staatsfilosofie verheven! En achter deze professoren, achter hun pedant-duistere woorden, in hun zware, vervelende volzinnen, zou zich de revolutie verbergen? Waren dan niet juist die mensen die toenmaals voor de verdedigers van de revolutie doorgingen, de liberalen, de heftigste tegenstanders van deze filosofie die de hoofden in verwarring bracht? Wat echter noch de regeringen, noch de liberalen zagen, dat zag in 1833 althans één man maar die heette dan ook Heinrich Heine.

Nemen we een voorbeeld. Geen filosofische stelling heeft zozeer de dank van bekrompen regeringen en de toorn van even bekrompen liberalen op zich geladen als de beroemde stelling van Hegel:

*Alles wat werkelijk is, is redelijk en alles wat redelijk is, is werkelijk.*

Dat was toch overduidelijk de heiligverklaring van al het bestaande; de filosofische inzegening van het despotisme, van de politiestaat, van de kabinetsjustitie, van de censuur. En zo verstond Frederik Willem III het, zo verstonden zijn onderdanen het. Bij Hegel is echter geenszins alles wat bestaat zonder meer ook werkelijk. Het attribuut van de werkelijkheid komt bij hem slechts toe aan datgene wat tegelijk noodzakelijk is:

*De werkelijkheid blijkt in haar ontplooiing de noodzakelijkheid te zijn.*

Een willekeurige regeringsmaatregel — Hegel geeft zelf het voorbeeld "van een bepaald belastingstelsel" — geldt voor hem dan ook geenszins zonder meer reeds als werkelijk. Wat echter noodzakelijk is, blijkt in laatste instantie ook redelijk te zijn. Op de toenmalige Pruisische staat toegepast, betekent de stelling van Hegel dus

[1] "Ludwig Feuerbach" door C.N.Starcke, Dr. phil. - Stuttgart, Ferd. Encke, 1885.

alleen maar: deze staat is redelijk, beantwoordt aan de rede, in zoverre hij noodzakelijk is. Als hij ons toch slecht voorkomt, maar ondanks zijn slechtheid blijft bestaan, dan vindt de slechtheid van de regering haar gegrondheid en haar verklaring in de overeenkomstige slechtheid van de onderdanen. De toenmalige Pruisen hadden de regering die ze verdienden.

Nu is echter de werkelijkheid volgens Hegel geenszins een attribuut dat onder alle omstandigheden en te allen tijde een gegeven maatschappelijke of politieke situatie toekomt. Integendeel. De Romeinse republiek was werkelijk, maar het Romeinse keizerrijk dat haar verdrong ook. De Franse monarchie was in 1789 zo onwerkelijk geworden, dat wil zeggen zo van iedere noodzakelijkheid beroofd, zo onredelijk, dat ze vernietigd moest worden door de grote revolutie waarover Hegel steeds met de grootste geestdrift spreekt. Hier was dus de monarchie het onwerkelijke, de revolutie het werkelijke. En zo wordt in de loop van de ontwikkeling al het vroeger werkelijke onwerkelijk, verliest het zijn noodzakelijkheid, zijn bestaansrecht, zijn redelijkheid. In de plaats van het afstervende werkelijke komt een nieuwe, levensvatbare werkelijkheid — vreedzaam wanneer het oude verstandig genoeg is om zonder tegenstribbelen met de dood mee te gaan, gewelddadig wanneer het zich tegen deze noodzakelijkheid verzet. En zo wordt de stelling van Hegel door de hegeliaanse dialectiek zelf omgedraaid in haar tegendeel: alles wat op het vlak van de menselijke geschiedenis werkelijk is, wordt met de tijd onredelijk, is aldus reeds volgens zijn bestemming onredelijk, is al van tevoren met onredelijkheid behept; en alles wat in de hoofden van de mensen redelijk is, is bestemd werkelijk te worden, hoezeer het ook nog de bestaande schijnbare werkelijkheid tegenspreekt. De stelling van de redelijkheid van al het werkelijke lost zich naar alle regels van de hegeliaanse denkmethode op in de andere: alles wat bestaat, is waard dat het ten onder gaat.

De ware betekenis en het revolutionaire karakter van Hegels filosofie (aangezien zij de afsluiting is van de gehele beweging sinds Kant, moeten wij ons hier tot deze beperken) lag evenwel juist daarin dat zij eens en voorgoed een eind maakte aan het onherroepelijke van alle resultaten van het menselijke denken en handelen. De waarheid die in de filosofie gekend diende te worden, was bij Hegel niet meer een verzameling van voltooide dogmatische stellingen die, eenmaal gevonden, slechts van buiten geleerd willen worden. De waarheid lag nu in het proces van het kennen zelf, in de lange historische ontwikkeling van de wetenschap. Deze klimt van lagere tot steeds hogere trappen van de kennis op, zonder evenwel ooit, door het vinden van een zogenaamde absolute waarheid, tot het punt te komen waar zij niet meer verder kan, waar haar niets anders overblijft dan de handen in de schoot te leggen en de verkregen absolute waarheid aan te gapen. En zoals op het gebied van de filosofische kennis, zo ook op dat van alle andere kennis en op dat van het praktische handelen. Evenmin als de kennis kan de geschiedenis een onherroepelijke afsluiting vinden in een volkomen ideaaltoestand van de mensheid. Een volkomen maatschappij, een volkomen “staat”, zijn dingen die slechts in de verbeelding kunnen bestaan.

Integendeel, alle opeenvolgende historische toestanden zijn slechts vergankelijke trappen in de oneindige en stijgende ontwikkelingsgang van de menselijke maatschappij. Iedere trap is noodzakelijk, dus gerechtvaardigd voor de tijd en de voorwaarden waaraan hij zijn oorsprong dankt. Maar hij wordt wankel en ongerechtvaardigd tegenover nieuwe, hogere voorwaarden die zich geleidelijk in zijn eigen schoot ontwikkelen; hij moet plaats maken voor een hogere trap die op zijn beurt weer in de rij van verval en ondergang terechtkomt. Zoals de burgerij door de grote industrie, de concurrentie en de wereldmarkt, alle stabiele, oude en eerbiedwaardige instellingen praktisch tot ontbinding brengt, zo ontbindt deze dialectische filosofie alle voorstellingen van een onherroepelijke absolute waarheid en de daaraan beantwoordende absolute menselijke toestanden. Voor haar bestaat niets dan het ononderbroken proces van worden en vergaan, van het oneindig opstijgen van het lagere naar het hogere. Zijzelf is hiervan in de denkende hersens een loutere weerspiegeling. Zij heeft ongetwijfeld ook een conservatieve zijde: ze erkent van bepaalde trappen van kennis en maatschappij de gegrondheid, voor hun tijd en omstandigheden. Maar ook slechts zover. Het conservatisme van deze beschouwingswijze is relatief, haar revolutionair karakter is absoluut — het enig absolute dat ze laat gelden.

We hoeven hier niet in te gaan op de vraag of deze beschouwingswijze volkomen overeenstemt met de huidige stand van de natuurwetenschap. Meer bepaald waar deze aan het, bestaan van de aarde zelf een mogelijk, maar aan haar bewoonbaarheid een vrijwel zeker einde voorspelt; waar deze dus ook aan de geschiedenis van de mens niet alleen een opstijgende, maar ook een neerdalende lijn toeschrijft. We bevinden ons in elk geval nog tamelijk ver van het keerpunt vanwaar het met de geschiedenis van de maatschappij bergaf gaat. We kunnen van Hegels filosofie ook niet eisen zich met een onderwerp in te laten dat in haar tijd nog niet eens de natuurwetenschap op de dagorder had geplaatst.

Wat hier dan wel te zeggen valt, is het volgende: de bovenstaande ontwikkeling is in die scherpte bij Hegel niet te vinden. Ze is een noodzakelijke consequentie van zijn methode die hijzelf evenwel nooit zo uitdrukkelijk getrokken heeft. En wel om de eenvoudige reden dat hij genoodzaakt was een systeem te bouwen. Een filosofisch systeem moet immers, volgens de gebruikelijke eisen, met een of andere soort van absolute waarheid afsluiten. Hoezeer Hegel, met name in *Logik*[2] dan ook beklemtoont dat deze eeuwige waarheid niets anders is dan het logische, respectievelijk het historische proces zelf, hij ziet zichzelf toch weer gedwongen aan dit proces een einde te geven, omdat hij juist met zijn systeem ergens tot een einde moet komen. In *Logik* kan hij dit einde weer tot begin maken doordat hier het eindpunt, de absolute idee — die slechts in die mate absoluut is als hij er absoluut niets over te zeggen weet — zich in de natuur “vervreemd”, dat wil zeggen omvormt

[2] [Noot van de redactie: Engels verwijst hier naar de *Wetenschap van de Logica* van Hegel]

en later in de geest, dat wil zeggen in het denken en in de geschiedenis, weer tot zichzelf komt. Maar aan het einde van de gehele filosofie is een dergelijke terugkeer tot het begin slechts langs één weg mogelijk. Namelijk doordat men het einde van de geschiedenis daarin plaatst dat de mensheid tot de kennis van juist deze absolute idee komt en verklaart dat deze kennis van de absolute idee in de filosofie van Hegel bereikt is. Daarmee wordt echter de gehele dogmatische inhoud van het systeem van Hegel tot de absolute waarheid verklaard, in tegenstelling tot zijn dialectische methode die al het dogmatische vernietigt. Daarmee wordt de revolutionaire zijde verstikt onder de overwoekerende conservatieve. En wat geldt voor de filosofische kennis, geldt ook voor de historische praxis. De mensheid, die het in de persoon van Hegel tot de uitwerking van de absolute idee gebracht heeft, moet ook praktisch zover gekomen zijn dat zij deze absolute idee in de werkelijkheid kan doorvoeren. De praktische politieke eisen van de absolute idee aan de tijdgenoten mogen dan ook niet te hoog gesteld zijn. En zo vinden we aan het slot van de *Rechtsphilosophie,*[3] dat de absolute idee zich moet verwerkelijken in die standenmonarchie die Frederik Willem in zo hardnekkig maar vergeefs aan zijn onderdanen beloofde. Aldus in een beperkte en gematigde indirecte heerschappij van de bezittende klasse, aangepast aan de toenmalige Duitse kleinburgerlijke verhoudingen. Waarbij ons op de koop toe de noodzakelijkheid van de adel op speculatieve wijze gedemonstreerd wordt.

Alleen reeds de innerlijke noodzakelijkheden van het systeem volstaan op die manier om te verklaren hoe een zeer tamme politieke conclusie getrokken wordt door middel van een door en door revolutionaire denkmethode. De speculatieve vorm van dit besluit komt overigens voort uit het feit dat Hegel een Duitser was en dat, zoals bij zijn tijdgenoot Goethe, een stuk filisterstaart achter hem hing. Goethe zowel als Hegel waren elk op hun gebied een Olympische Zeus, maar beiden kwamen nooit volledig los van de Duitse filister.

Dit alles was echter voor het systeem van Hegel geen hinderpaal om een onvergelijkbaar groter gebied dan om het even welk vroeger systeem te omvatten en op dit gebied een gedachterijkdom te ontwikkelen die nu nog met verbazing vervult. Op al de volgende verschillende gebieden van de geschiedenis probeert Hegel de doorlopende draad van de ontwikkeling te ontdekken en aan te wijzen: fenomenologie van de geest (die men een parallel van de embryologie en de paleontologie van de geest zou kunnen noemen, een ontwikkeling van het individuele bewustzijn door zijn verschillende stadiums, opgevat als verkorte reproductie van de stadiums die het bewustzijn van de mensen historisch heeft doorgemaakt), logica, natuurfilosofie, filosofie van de geest, en deze laatste weer in haar afzonderlijke historische onderdelen uitgewerkt: filosofie van de geschiedenis, van het recht, van de religie, geschiedenis van de filosofie, esthetiek enzovoort. Omdat hij niet alleen een scheppend genie was, maar ook een man van encyclopedische geleerdheid, trad hij

[3] [Noot van de redactie: Engels verwijst hier naar de *Hoofdlijnen van de rechtsfilosofie* van Hegel]

op al deze gebieden op als de inluider van een nieuw tijdperk. Het spreekt voor zichzelf dat door de noodzakelijkheden van het "systeem", hij hier dikwijls genoeg zijn toevlucht moet nemen tot die geforceerde constructies, waarover zijn dwergachtige bestrijders tot vandaag zo'n ontzettend kabaal maken. Maar deze constructies zijn slechts het kader en de steiger van zijn werk. Houdt men zich hier niet onnodig bij op, maar dringt men dieper in dit geweldige gebouw binnen, dan vindt men talloze schatten, die ook vandaag nog hun volle waarde behouden. Bij alle filosofen is juist het "systeem" het vergankelijke, en wel omdat het uit een onvergankelijke behoefte van de menselijke geest voortspruit: de behoefte aan de overwinning van alle tegenstellingen. Zijn echter alle tegenstellingen een voor een overwonnen, dan zijn we bij de zogenaamde absolute waarheid aanbeland; de wereldgeschiedenis is ten einde, maar toch moet zij verder gaan, ofschoon haar niets meer te doen overblijft — aldus een nieuwe onoplosbare tegenstelling. Zodra we eenmaal hebben ingezien — en tot dit inzicht heeft ons tenslotte niemand meer geholpen dan Hegel zelf — dat de zo gestelde opgave van de filosofie verder niets betekent dan de opgave, dat één enkele filosoof dat tot stand zou moeten brengen wat slechts de gehele mensheid in haar voortschrijdende ontwikkeling tot stand kan brengen — zodra we dat inzien, is het ook afgelopen met de gehele filosofie in de tot nu geldende zin van het woord. Men laat de langs deze weg en voor ieder afzonderlijk onbereikbare "absolute waarheid" varen en jaagt in plaats daarvan de haalbare relatieve waarheid na langs de weg van de positieve wetenschappen en de samenvatting van hun resultaten door middel van het dialectische denken. Met Hegel sluit de filosofie zonder meer af, enerzijds omdat hij haar gehele ontwikkeling in zijn systeem op de meest grootse wijze samenvat, anderzijds omdat hij ons, zij het ook onbewust, de weg toont uit dit labyrint der systemen naar de werkelijk positieve kennis van de wereld.

Men begrijpt wat voor een enorme uitwerking dit systeem van Hegel in de filosofisch gekleurde atmosfeer van Duitsland moest hebben. Het was een triomftocht die decennia duurde en met de dood van Hegel geenszins tot rust kwam. Integendeel, juist van 1830 tot 1840 heerste de "hegelarij" vrijwel alleen en had zelfs haar tegenstanders min of meer aangestoken. Juist in deze tijd drongen, bewust of onbewust, hegeliaanse opvattingen het rijkelijkst in de meest verschillende wetenschappen binnen. Ze doordrenkten ook de populaire literatuur en de dagbladpers, Waaruit het gewone "ontwikkelde bewustzijn" zijn ideeënstof put. Maar deze zege over de gehele lijn was slechts het voorspel van een innerlijke strijd.

In haar geheel liet de leer van Hegel, zoals we gezien hebben, rijkelijk ruimte voor de onderbrenging van de meest verschillende praktische partijopvattingen; en praktisch waren in het toenmalige theoretische Duitsland vooral twee dingen: de godsdienst en de politiek. Wie het hoofdgewicht op het systeem van Hegel legde, kon op beide gebieden vrij conservatief zijn; wie in de dialectische methode de hoofdzaak zag, kon religieus zowel als politiek tot de extreemste oppositie behoren. Hegel zelf scheen, ondanks de vrij frequente revolutionaire woede-uitbarstingen in zijn werken, over het

algemeen meer naar de conservatieve zijde te neigen; zijn systeem had hem nu eenmaal meer “zware denkarbeid” gekost dan zijn methode. Tegen het eind van de jaren dertig werd de kloof binnen de school steeds dieper. De linkervleugel, de zogenaamde jong-hegelianen, gaf in de strijd met piëtistische orthodoxen en feodale reactionairen het ene stuk na de andere prijs van die filosofisch voorname terughoudendheid tegenover de brandend actuele vragen, die hun leer tot dan dulding en zelfs bescherming van de kant van de staat verzekerd had. En wanneer voorwaar in 1840 de orthodoxe kwezelarij en de feodaal-absolutistische reactie met Frederik Willem IV de troon bestegen, werd open partijname onvermijdelijk. De strijd werd nog met filosofische wapens gevoerd, maar niet meer om abstract-filosofische doelen. Het ging hem rechtstreeks om de vernietiging van de overgeleverde religie en van de bestaande staat. En wanneer in de *Deutsche Jahrbucher* de praktische einddoelen nog overwegend in filosofische vermomming voorkwamen, dan onthulde zich de jong-hegeliaanse school in de *Rheinische Zeitung* van 1842 rechtstreeks als de filosofie van de omhoogstrevende radicale burgerij en had zij het filosofische dekmanteltje alleen nog nodig ter verschalking van de censuur.

De politiek was destijds echter een zeer doornig terrein en zo keerde zich de hoofdstrijd tegen de religie; dit was immers, vooral sinds 1840, onrechtstreeks ook een politieke strijd. De eerste stoot had Strauss’ *Het leven van Jezus* uit 1835 gegeven. Tegenover de hier ontwikkelde theorie van de evangelische mythevorming kwam later Bruno Bauer met de ontdekking dat een hele reeks evangelische vertellingen door de schrijvers zelf gefabriceerd waren. De strijd tussen beiden werd gevoerd onder de filosofische vermomming van een gevecht van het ‘zelfbewustzijn’ tegen de “substantie”. De vraag of de evangelische wondergeschiedenissen door onbewust-traditionele mythevorming in de schoot van de gemeente ontstonden of dat zij integendeel door de evangelisten zelf gefabriceerd werden, werd opgeblazen tot de vraag of in de wereldgeschiedenis de “substantie” of het “zelfbewustzijn” de doorslaggevende macht is. En ten slotte kwam Stirner, de profeet van het hedendaagse anarchisme — Bakoenin heeft zeer veel van hem overgenomen — en streefde de soeverein “zelfbewustzijn” door zijn soeverein “enige” voorbij.

We gaan op deze zijde van het ontwrichtingsproces van de Hegeliaanse school niet verder in. Belangrijker voor ons is dit: de massa van de meest vastberaden Jong-Hegelianen werd door de praktische noodzakelijkheden van haar strijd tegen de positieve religie naar het Engels-Franse materialisme teruggedrongen. En hier kwamen ze in conflict met het systeem van hun school. Terwijl het materialisme de natuur als het enig werkelijke opvat, stelt deze natuur in het systeem van Hegel slechts de “vervreemding” van de absolute idee voor, als het ware een degradatie van de idee; onder alle omstandigheden is hier het denken en zijn product, de idee, het oorspronkelijke, de natuur het afgeleide, dat enkel en alleen door de neerdaling van de idee bestaat. En in deze tegenstelling scharrelde men zo goed en zo kwaad als het ging rond.

Toen kwam Feuerbachs *Het wezen van het christendom*. Met één slag verpulverde het de tegenstelling, doordat het zonder omwegen het materialisme weer op de troon verhief. De natuur bestaat onafhankelijk van alle filosofie; zij is de grond waarop wij mensen, zelf natuurproducten, gegroeid zijn; buiten de natuur en de mensen bestaat niets en de hogere wezens die onze religieuze fantasie schiep, zijn slechts de fantastische weerspiegeling van ons eigen wezen. De ban was gebroken; het "systeem" was opgeblazen en opzij geworpen; de tegenstelling, slechts in de inbeelding aanwezig, opgelost. — Men moet de bevrijdende werking van dit boek zelf beleefd hebben om zich daarvan een voorstelling te kunnen maken. — De geestdrift was algemeen. We waren allen tijdelijk feuerbachiaan. Hoe enthousiast Marx de nieuwe opvatting begroette en hoezeer hij — ondanks alle kritische voorbehoud — door haar beïnvloed werd, kan men lezen in *De Heilige Familie*.

Zelfs de fouten van het boek droegen bij tot zijn onmiddellijke werking. De belletristische, hier en daar zelfs bombastische stijl verzekerde een breder publiek en was in elk geval een verkwikking na de lange jaren van abstracte en duistere Hegelarij. Hetzelfde geldt voor de overdreven vergoddelijking van de liefde, die tegenover de ondraaglijk geworden soevereiniteit van het "zuivere denken" een verontschuldiging, zij het niet ook een rechtvaardiging vond. Wat we echter niet mogen vergeten: juist bij deze beide zwakheden van Feuerbach knoopte het "ware socialisme" aan. Dit verspreidde zich sinds 1844 als een epidemie over het "ontwikkelde" Duitsland. Het stelde in de plaats van de wetenschappelijke kennis, de belletristische frase; in plaats van de emancipatie van het proletariaat door de economische omvorming van de productie, de bevrijding van de mensheid door de liefde. Kortom, het verloor zich in de walgelijke bellettrie en de liefdeszwoelheid. Het type daarvan was Karl Grün.

Wat verder niet te vergeten valt: de school van Hegel was ontbonden, maar de hegeliaanse filosofie was niet kritisch overwonnen. Strauss en Bauer namen elk een van zijn aspecten eruit en keerden dit polemisch tegen het andere. Feuerbach doorbrak het systeem en wierp het eenvoudig opzij. Maar men kan zich niet van een filosofie afmaken door ze eenvoudig vals te verklaren. En een zo geweldig werk als de filosofie van Hegel, die zo'n enorme invloed op de geestelijke ontwikkeling van de natie heeft gehad, kan niet opgeruimd worden door ze kortweg te ignoreren. Ze moest in haar eigen zin "opgeheven" worden, dat wil zeggen in de zin dat haar vorm kritisch vernietigd, maar de door haar gewonnen nieuwe inhoud gered werd. Hoe dit gebeurde, daarover verderop meer.

Ondertussen schoof de revolutie van 1848 toch de gehele filosofie even onbeschaamd opzij als Feuerbach zijn Hegel. En daarmee werd ook Feuerbach zelf op de achtergrond gedrukt.

# HOOFDSTUK 2

De grote grondvraag van iedere, en in het bijzonder van de nieuwe filosofie, is die naar de verhouding van denken en zijn. In zeer vroege tijden kwamen de mensen, nog in volledige onwetendheid over hun eigen lichaamsbouw en geïnspireerd door droomverschijningen,[4] op de voorstelling dat hun denken en ervaren geen activiteit is van hun lichaam, maar van een aparte ziel die in dit lichaam woont en hen bij de dood verlaat. Welnu, sedert deze tijd moesten ze zich ideeën vormen over de verhouding van die ziel tot de buitenwereld. Wanneer ze zich bij de dood van het lichaam scheidde, voortleefde, dan was er geen aanleiding haar nog een speciale dood toe te schrijven. Zo ontstond de voorstelling van haar onsterfelijkheid. In dit ontwikkelingsstadium verschijnt deze geenszins als een troost, maar als een noodlot waartegen men niet op kan; dikwijls genoeg, zoals bij de Grieken, als een waar ongeluk. Over het algemeen leidde niet de religieuze behoefte aan troost tot de vervelende inbeelding van de persoonlijke onsterfelijkheid, wel de uit een algemene engheid voortkomende verlegenheid wat met de eenmaal aangenomen ziel na de dood van het lichaam aan te vangen. Op geheel analoge wijze ontstonden, door personificatie van natuurmachten, de eerste goden. Deze namen in de verdere uitbouw van de religies een meer en meer buitenwereldse gestalte aan. In de loop van de geestelijke ontwikkeling deed zich namelijk natuurlijkerwijs een abstractie-, ik zou haast zeggen een destillatieproces voor. Tot uiteindelijk uit de vele, min of meer beperkte en zich wederzijds beperkende goden, de voorstelling van de ene, uitsluitende God van de monotheïstische religies in de hoofden van de mensen ontstond.

De vraag naar de verhouding van het denken tot het zijn, van de geest tot de natuur, de belangrijkste vraag van de gehele filosofie, heeft aldus, niet minder dan iedere godsdienst, haar wortels in de bekrompen en onwetende voorstellingen van de wildheidstoestand. Maar zij kon pas in haar volle scherpte gesteld worden, ze kon pas haar volledige betekenis krijgen, toen de Europese mensheid uit de lange winterslaap van de christelijke middeleeuwen ontwaakte. De vraag naar de positie van het denken ten opzichte van het zijn, die overigens ook in de scholastiek van de middeleeuwen haar grote rol gespeeld heeft, de vraag: wat is het oorspronkelijke, de geest of de natuur? Deze vraag spitste zich, tegenover de Kerk, daarop toe: heeft God de wereld geschapen of is de wereld er sinds alle eeuwigheid?

[4] Nog vandaag is bij wilden en barbaren die op een lager niveau staan de voorstelling algemeen, dat de in de droom verschijnende menselijke gestalten zielen zijn die tijdelijk het lichaam verlaten. De werkelijke mens wordt dan ook voor de handelingen verantwoordelijk gesteld die zijn droomverschijning tegenover de dromende beging. Dit ontdekte bijvoorbeeld Thurn in 1884 bij de Indianen in Guyana.

Al naar gelang deze vraag zo of zo beantwoord werd, splitsten de filosofen zich in twee grote kampen. Diegenen die de oorspronkelijkheid van de geest tegenover de natuur staande hielden, aldus in laatste instantie een of andere wereldschepping aannamen — en deze schepping is bij de filosofen, bijvoorbeeld bij Hegel, vaak nog veel ingewikkelder en onmogelijker dan in het christendom — vormden het kamp van het idealisme. De anderen, die de natuur als het oorspronkelijke beschouwden, behoren tot de verschillende scholen van het materialisme.

Deze twee begrippen, idealisme en materialisme, betekenen oorspronkelijk niets anders dan dit; en ook hier worden ze in geen enkele andere betekenis gebruikt. Welke verwarring er ontstaat wanneer er een andere betekenis aan wordt toegekend, zal hieronder blijken.

De vraag naar de verhouding van denken en zijn heeft echter nog een andere zijde: hoe verhouden onze ideeën over de ons omringende wereld zich tot die wereld zelf? Is ons denken in staat de werkelijke wereld te kennen? Kunnen we in onze voorstellingen en begrippen van de werkelijke wereld een juist spiegelbeeld van de werkelijkheid voortbrengen? Deze vraag wordt in de filosofische taal de vraag naar de identiteit van denken en zijn genoemd en wordt door verreweg de meeste filosofen bevestigend beantwoord. Bij Hegel bijvoorbeeld spreekt haar bevestiging vanzelf: want wat we in de werkelijke wereld kennen, is juist haar inhoud die met de ideeën overeenkomt, datgene wat de wereld tot een trapsgewijze verwezenlijking van de absolute idee maakt. En deze absolute idee heeft reeds eeuwig, onafhankelijk van de wereld en voor de wereld, ergens bestaan. Dat het denken echter een inhoud kan kennen die reeds van begin af aan gedachte-inhoud is, is zonder meer duidelijk. Evenzeer is duidelijk dat hier het te bewijzen reeds stilzwijgend in de vooropstelling vervat is. Dat hindert Hegel evenwel geenszins uit zijn bewijs van de identiteit van denken en zijn het verdere besluit te trekken dat zijn filosofie, aangezien juist voor zijn denken, nu ook de enig juiste is. Het hindert hem evenmin te besluiten dat de identiteit van denken en zijn daaruit moet blijken dat de mensheid dadelijk zijn filosofie uit de theorie in de praktijk omzet en de gehele wereld volgens hegeliaanse grondbeginselen omvormt. Dit is echter een illusie die hij met bijna alle filosofen deelt.

Daarnaast is er evenwel nog een aantal andere filosofen die de mogelijkheid van een kennis van de wereld of toch van een volledige kennis bestrijden. Hume en Kant horen tot de jongeren onder hen; zij hebben een zeer belangrijke rol in de filosofische ontwikkeling gespeeld. Het beslissende ter weerlegging van deze opvatting is reeds door Hegel gezegd, in zoverre dit vanuit het idealistische standpunt mogelijk was. Wat Feuerbach er vanuit het materialistische standpunt aan heeft toegevoegd, is eerder spiritueel dan diepzinnig. De meest afdoende weerlegging van deze, zowel als van alle andere filosofische kuren, is de praktijk, namelijk het experiment en de industrie. Wanneer we de juistheid van onze opvatting over een natuurgebeuren

kunnen bewijzen door het zelf te maken, het uit zijn voorwaarden op te wekken en het daarenboven aan onze doelen dienstbaar te laten worden, dan is het met Kants onvatbare “ding op zich” gedaan. De in het plantaardige en dierlijke lichaam gevormde scheikundige stoffen bleven zulke “dingen op zich”, tot de organische scheikunde ze de een na de ander begon te maken. Daarmee werd het “ding op zich” een ding voor ons. Zoals de kleurstof van de meekrap, de alizarine, dat we niet meer op het veld in de meekrapwortels laten groeien, maar uit koolteer veel goedkoper en gemakkelijker vervaardigen. Het copernicaanse zonnestelsel was driehonderd jaar lang een hypothese waarop honderd, duizend, tienduizend tegen één gewed kon worden, maar toch altijd nog een hypothese. Toen echter Leverrier uit de door dit stelsel gegeven feiten niet alleen de noodzakelijkheid van het bestaan van een onbekende planeet, maar ook de plaats berekende waar deze planeet aan de hemel moest staan, en toen Galle daarna deze planeet werkelijk vond, toen was het copernicaanse stelsel bewezen. Wanneer dan toch in Duitsland door de neokantianen geprobeerd werd de opvatting van Kant te doen herleven, en in Engeland door de agnostici de opvatting van Hume (waar deze nooit uitgestorven was) dan is dit tegenover de lang bereikte theoretische en praktische weerlegging, wetenschappelijk een stap achteruit. Praktisch is het een beschamende wijze om het materialisme achter de rug te aanvaarden en voor de wereld te verloochenen.

De filosofen werden echter in deze lange periode van Descartes tot Hume en van Hobbes tot Feuerbach geenszins, zoals ze geloofden, alleen door de kracht van het zuivere denken voortgedreven. Integendeel. Wat hen in werkelijkheid voortdreef was namelijk de geweldige en altijd sneller voortstormende vooruitgang van de natuurwetenschap en de industrie. Bij de materialisten bleek dit reeds aan de oppervlakte. Maar ook de idealistische systemen vulden zich meer en meer met een materialistische inhoud en probeerden de tegenstelling van geest en materie pantheïstisch te verzoenen. Op die manier stelt het hegeliaanse systeem tenslotte slechts een naar methode en inhoud idealistisch op zijn kop geplaatst materialisme voor.

Het is op die manier begrijpelijk dat Starcke in zijn karakteristiek van Feuerbach eerst zijn positie ten opzichte van deze grondvraag over de verhouding van denken en zijn onderzoekt. In een korte inleiding wordt de opvatting van de vroegere filosofen, meer bepaald sinds Kant, in een onnodig filosofische-stroeve taal geschilderd. Hierbij wordt Hegel zeer tekortgedaan, want Starcke houdt al te formalistisch vast aan geïsoleerde passages uit zijn werken. Daarna volgt een uitvoerige uiteenzetting van de ontwikkelingsgang van de “metafysica” van Feuerbach zelf, zoals die uit de desbetreffende opeenvolgende geschriften van deze filosoof overkomt. Deze uiteenzetting is met toewijding en overzichtelijk uitgewerkt. Alleen is ze, zoals trouwens het gehele boek bezwaard door een geenszins overal onvermijdelijke ballast van filosofische uitdrukkingswijzen. Deze werkt des te storender naarmate de auteur zich minder houdt aan de uitdrukkingswijze van één

en dezelfde school of ook van Feuerbach zelf, en naarmate hij er meer uitdrukkingen doorheen mengt van de meest verschillende en vooral van de nu gangbare richtingen die zich filosofisch noemen.

De ontwikkelingsgang van Feuerbach is die van een — weliswaar nooit volledig orthodoxe — hegeliaan tot het materialisme; een ontwikkeling die op een bepaalde trap een totale breuk met het idealistische systeem van zijn voorganger teweegbrengt. Uiteindelijk dringt zich aan hem met onweerstaanbare kracht het inzicht op dat de hegeliaanse voorwereldse existentie van de "absolute idee", de "pre-existente van de logische categorieën" aan de wereld, verder niets is dan een fantastisch overblijfsel van het geloof aan een buitenwereldse schepper. Voorts dat de stoffelijke, zintuiglijk waarneembare wereld, waartoe wij zelf behoren, het enig werkelijke is. Ten slotte dat ons bewustzijn en denken, hoe bovenzintuiglijk het ook lijkt, het voortbrengsel is van een stoffelijk, lichamelijk orgaan, de hersenen. De materie is niet een voortbrengsel van de geest, maar de geest zelf is slechts het hoogste product van de materie. Dit is natuurlijk zuiver materialisme. Hier aangekomen deinst Feuerbach terug. Hij kan het gewoontegetrouwe, filosofische vooroordeel niet overwinnen; het vooroordeel niet tegen de zaak, maar tegen de naam van het materialisme. Hij zegt:

*Het materialisme is voor mij de grondslag van het gebouw van het menselijke wezen en weten. Maar het is voor mij niet wat het voor de fysioloog, de natuurvorser in engere zin, bijvoorbeeld Moleschott, is. En wel noodzakelijk is vanuit zijn standpunt en beroep, namelijk het gebouw zelf. Achterwaarts kan ik het volledig met de materialisten eens zijn, maar niet voorwaarts.*

Feuerbach verwart hier het materialisme, dat een algemene wereldbeschouwing is die berust op een bepaalde opvatting van de verhouding van materie en geest, met de bijzondere vorm waarin deze wereldbeschouwing op een bepaalde historische trap, namelijk in de achttiende eeuw, tot uitdrukking kwam. Meer nog, hij verwart het met de vervlakte, gevulgariseerde vorm, waarin het materialisme van de achttiende eeuw vandaag in de hoofden van de natuurvorsers en artsen voortbestaat en dat in de jaren vijftig door Büchner, Vogt en Moleschott overal gepredikt werd. Maar zoals het idealisme een reeks ontwikkelingstrappen doorliep, zo ook het materialisme. Met elke ophefmakende ontdekking, reeds op natuurwetenschappelijk gebied, moet het zijn vorm wijzigen; en sedert ook de geschiedenis onderworpen is aan de materialistische behandeling, opent zich hier een nieuwe weg voor de ontwikkeling.

Het materialisme van de vorige eeuw was overwegend mechanisch. Want van alle natuurwetenschappen had toen slechts de mechanica, en dan nog maar die van de — hemelse en aardse — vaste lichamen, kortom de mechanica van de zwaarte, een zeker eindpunt bereikt. De scheikunde bestond nog maar in haar kinderlijke, flogistische vorm. De biologie lag nog in de luiers; het plantaardige en dierlijke organisme was slechts grofweg onderzocht en werd uit louter mechanische oorzaken verklaard. Zoals voor Descartes het dier, was voor de materialisten van de

achttiende eeuw de mens een machine. Deze uitsluitende toepassing van de maatstaf van de mechanica op gebeurtenissen die van scheikundige of organische aard zijn — waar de mechanische wetten weliswaar ook gelden, maar door andere, hogere wetten op de achtergrond gedrongen worden — maakt de ene specifieke, maar in haar tijd onvermijdelijke beperktheid van het klassieke Franse materialisme uit.

De tweede specifieke beperktheid van dit materialisme bestond in zijn onvermogen de wereld op te vatten als een proces, als een in een onafgebroken historische ontwikkeling begrepen materie. Dit kwam overeen met de toenmalige stand van de natuurwetenschap en met de daarmee samenhangende metafysische, dat wil zeggen antidialectische wijze van filosoferen. De natuur, dat wist men, was in een eeuwige beweging begrepen. Maar deze beweging draaide volgens de toenmalige voorstelling even eeuwig in een cirkel en kwam dan ook nooit van haar plaats; ze bracht altijd weer dezelfde resultaten voort. Deze voorstelling was toen onvermijdelijk. De kantiaanse theorie van het ontstaan van het zonnestelsel was nog maar pas opgesteld en gold nog louter als een curiosum. De geschiedenis van de ontwikkeling van de aarde, de geologie, was nog totaal onbekend. En de voorstelling, dat de tegenwoordig levende natuurwezens het resultaat zijn van een lange ontwikkelingsreeks van het eenvoudige naar het gecompliceerde, kon toen zonder meer niet wetenschappelijk worden opgesteld. De onhistorische opvatting van de natuur was dan ook onvermijdelijk. Men kan de filosofen van de achttiende eeuw daarvoor des te minder een verwijt maken, omdat ze ook bij Hegel voorkomt. Bij hem is de natuur, als loutere “vervreemding” van de idee, niet in staat tot een ontwikkeling in de tijd, maar slechts tot een uitbreiding van haar verscheidenheid in de ruimte, zodat ze alle in haar begrepen ontwikkelingstrappen gelijktijdig en naast elkaar uitstalt en tot een eeuwige herhaling van altijd dezelfde processen gedoemd is. En deze ongerijmdheid van een ontwikkeling in de ruimte, maar buiten de tijd — de grondvoorwaarde van alle ontwikkeling — schoof Hegel de natuur op de hals, op hetzelfde moment dat de geologie, de embryologie, de fysiologie van de planten en dieren en de organische scheikunde uitgewerkt werden en dat overal op grond van deze nieuwe wetenschappen geniale voorgevoelens van de latere ontwikkelingstheorie opdoken (bijvoorbeeld Goethe en Lamarck). Maar het systeem eiste het zo en daarom moest de methode, ter wille van het systeem, zichzelf ontrouw worden.

Dezelfde onhistorische opvatting gold ook op het gebied van de geschiedenis. Hier hield de strijd tegen de overblijfselen van de middeleeuwen de blik gevangen. De middeleeuwen golden als een eenvoudige onderbreking van de geschiedenis door een duizendjarige algemene barbarij. De grote vooruitgang in de middeleeuwen — de uitbreiding van het Europese cultuurgebied, de levensvatbare grote naties die daar naast elkaar gevormd werden en tenslotte de enorme technische vooruitgang van de veertiende en vijftiende eeuw — dat alles zag men niet. Daardoor was echter een rationeel inzicht in de grote historische samenhang onmogelijk gemaakt. De

geschiedenis diende hoogstens als een verzameling van voorbeelden en illustraties ten gebruik van de filosofen.

De vulgariserende marskramers die in de jaren vijftig in Duitsland in materialisme deden, kwamen op geen manier over deze beperkingen van hun leermeesters heen. Alle sindsdien in de natuurwetenschap gemaakte vooruitgang diende hun slechts als nieuwe bewijsgrond tegen het bestaan van de wereldschepper. En inderdaad lag het volledig buiten hun handelsterrein de theorie verder te ontwikkelen. Was het idealisme aan het eind van zijn Latijn en door de revolutie van 1848 dodelijk getroffen, dan beleefde het toch de genoegdoening dat het materialisme tijdelijk nog dieper gevallen was. Feuerbach had beslist gelijk toen hij de verantwoordelijkheid voor dit materialisme afwees, alleen had hij de leer van de reizende predikers niet mogen verwarren met het materialisme zonder meer.

Ondertussen zijn hier twee dingen op te merken. Ten eerste was de natuurwetenschap ook gedurende Feuerbachs leven nog opgenomen in dat heftig gistingsproces dat pas in de laatste vijftien jaar een verhelderende, relatieve afsluiting heeft gekregen. In een tot dusver ongehoorde mate werd er een nieuwe stof aan kennis geleverd; maar pas zeer onlangs is het aanbrengen van de samenhang en daarmee van de ordening in deze chaos van snel elkaar opvolgende ontdekkingen, mogelijk geworden. Weliswaar heeft Feuerbach de drie beslissende ontdekkingen — die van de cel, van de omzetting van de energie en van de naar Darwin genoemde ontwikkelingstheorie — nog alle beleefd. Maar hoe zou de eenzame filosoof op het platteland de wetenschap voldoende kunnen volgen om ontdekkingen voluit naar waarde te schatten die de natuurvorsers zelf toenmaals nog gedeeltelijk bestreden, gedeeltelijk niet volledig wisten te benutten. De schuld valt hier uitsluitend op de erbarmelijke Duitse toestanden krachtens welke de leerstoelen voor filosofie door piekerende eclectische vlooienvangers in beslag genomen waren; terwijl Feuerbach, die ze allen torenhoog overtrof, in een klein dorp moest verboeren en verzuren. Het is dan ook niet de schuld van Feuerbach als de historische natuuropvatting die nu mogelijk geworden was en die alle eenzijdigheden van het Franse materialisme ophief, voor hem ontoegankelijk bleef. Ten tweede heeft Feuerbach daarin evenwel volkomen gelijk dat het louter natuurwetenschappelijk materialisme weliswaar de “grondslag van het gebouw van het menselijke weten is, maar niet het gebouw zelf”.

Want we leven niet alleen in de natuur, maar ook in de menselijke maatschappij en ook deze heeft, niet minder dan de natuur, haar ontwikkelingsgeschiedenis en haar wetenschap. Het ging hem er dan ook om de wetenschap van de maatschappij, dat wil zeggen het geheel van de zogenaamde historische en filosofische wetenschappen, met de materialistische grondslag in overeenstemming te brengen en op haar te reconstrueren. Dit was Feuerbach echter niet vergund. Hier bleef hij,

ondanks de “grondslag”, in de overgeleverde idealistische banden gevangen, en dit erkent hij met de volgende woorden:

*Achterwaarts stem ik met de materialisten in, maar niet voorwaarts.*

Wie echter hier, op het maatschappelijk gebied, niet “voorwaarts” kwam, niet boven zijn standpunt van 1844 uit, dat was Feuerbach zelf, en wel weer hoofdzakelijk ingevolge zijn vereenzaming. Deze dwong hem gedachten uit zijn eenzaam hoofd te produceren — hij, die meer dan alle andere filosofen op gezellige omgang afgestemd was — in plaats van in vriendschappelijke of vijandige confrontatie met andere mensen van zijn kaliber. Hoezeer hij op dit gebied idealist blijft, zullen we verder in detail zien.

Hier valt enkel nog aan toe te voegen dat Starcke het idealisme van Feuerbach op de verkeerde plaats zoekt.

*Feuerbach is idealist, hij gelooft aan de vooruitgang van de mensheid (p. 19).*

*De grondslag, het fundament van het geheel, blijft niettemin het idealisme. Het realisme is voor ons niets meer dan een bescherming tegen dwaalwegen, terwijl we onze ideale neigingen volgen. Zijn medelijden, liefde en geestdrift voor waarheid en recht geen ideale machten? (p. VIII).*

Ten eerste betekent idealisme hier niets anders dan het nastreven van ideale doelen. Maar onvermijdelijk hebben deze hoogstens te maken met het kantiaanse idealisme en zijn “categorische imperatief”; maar zelfs Kant noemde zijn filosofie geenszins “transcendentaal idealisme”, niet omdat het daarin ook om morele idealen gaat, maar om geheel andere redenen, zoals Starcke zich zal herinneren. Het bijgeloof dat het filosofische idealisme zou draaien rond het geloof aan morele, dat wil zeggen maatschappelijke idealen, is buiten de filosofie ontstaan. Met name bij de Duitse filister die de weinige stukken filosofische ontwikkeling die hij nodig heeft uit Schillers gedichten van buiten leert. Niemand heeft de machteloze kantiaanse “categorische imperatief” — machteloos omdat hij het onmogelijke eist, dus niet tot iets werkelijks komt — scherper bekritiseerd en niemand heeft het door Schiller bemiddelde filistergedweep met onrealiseerbare idealen sarcastischer bespot (zie bijvoorbeeld de *Phänomenologie*[5]) dan juist de volmaakte idealist Hegel.

Maar ten tweede is het nu eenmaal niet te vermijden dat alles wat een mens beweegt de doorgang door zijn hoofd moet maken — zelfs eten en drinken. Hiermee begint men immers ingevolge een door het hoofd ervaren honger en dorst en men stopt ermee ingevolge een eveneens door het hoofd ervaren verzadiging. De inwerkingen van de buitenwereld op de mens drukken zich in zijn hoofd uit, spiegelen zich daarin af als gevoelens, gedachten, driften, wilsbestemmingen, kortom als “ideale neigingen” en worden onder deze vorm tot “ideale machten”. Wanneer nu de omstandigheid dat deze mens zonder meer ‘ideale neigingen’ volgt en “ideale

[5] [Noot van de redactie: Engels verwijst hier naar de *Fenomenologie van de geest* van Hegel]

machten" een invloed op zich laat uitoefenen — wanneer dit hem tot idealist maakt, dan is iedere enigszins normaal ontwikkelde mens een geboren idealist. Hoe kunnen er dan zonder meer nog materialisten zijn?

Ten derde heeft de overtuiging dat de mensheid zich, voor het ogenblik tenminste, over het algemeen in vooruitgaande richting beweegt absoluut niets te maken met de tegenstelling van materialisme en idealisme. De Franse materialisten hadden deze overtuiging in bijna fanatische mate, niet minder dan de deïsten Voltaire en Rousseau, en brachten haar dikwijls genoeg de grootste persoonlijke offers. Wanneer ergens iemand aan de "geestdrift voor waarheid en recht" — de uitdrukking in goede zin genomen — zijn gehele leven heeft gewijd, dan was dat bijvoorbeeld Diderot. Wanneer Starcke dit alles dus tot idealisme uitroept, dan bewijst dit slechts dat het woord materialisme en de gehele tegenstelling van beide richtingen voor hem hier alle zin verloren hebben.

Feit is dat Starcke hier een onvergeeflijke concessie doet, zij het misschien onbewust, aan het filistervooroordeel dat afkomstig is uit de jarenlange papenlaster tegen de naam materialisme. De filister verstaat onder materialisme: vreten, zuipen, lust voor de ogen, vleselijke lust en hovaardigheid, geldzucht, gierigheid, hebzucht, winstbejag en beurszwendel; kortom, al de smerige laster die hij zelf in stilte herendienst bewijst. En onder idealisme verstaat hij het geloof aan deugd, algemene mensenliefde en aan een "betere wereld" zonder meer. Bij anderen schept hij daarover op, maar hijzelf gelooft er hoogstens zolang aan als hij de kater of het bankroet doormaakt die noodzakelijk volgen op zijn "materialistische" excessen. Bij die gelegenheid zingt hij zijn lievelingslied: wat is de mens — half dier, half engel.

Voor het overige geeft Starcke zich veel moeite Feuerbach te verdedigen tegen de aanvallen en leerstellingen van de docenten die zich vandaag in Duitsland onder de naam filosofen dik maken. Voor mensen die zich voor deze nageboorte van de klassieke Duitse filosofie interesseren, is dat zeker belangrijk; voor Starcke zelf kon dit noodzakelijk schijnen. Wij besparen het de lezer.

# HOOFDSTUK 3

Het werkelijke idealisme van Feuerbach treedt aan het daglicht zodra we op zijn godsdienstfilosofie en ethiek komen. Hij wil de religie geenszins afschaffen, hij wil ze voleindigen. De filosofie zelf moet opgaan in de religie.

*De tijdperken van de mensheid onderscheiden zich slechts door religieuze veranderingen. Slechts daar dringt een historische beweging tot op de bodem door, waar zij in het hart van de mensen doordringt. Het hart is niet een vorm van de religie, zodat deze ook in het hart zou zijn; het hart is het wezen van de religie (geciteerd bij Starcke, p. 168).*

Religie is volgens Feuerbach de gevoelsverhouding, de hartsverhouding tussen mens en mens. Deze verhouding zocht tot nu haar waarheid in een fantastisch spiegelbeeld van de werkelijkheid — meer bepaald, door bemiddeling van één of vele goden, in fantastische spiegelbeelden van menselijke eigenschappen. Nu vindt zij die waarheid evenwel direct en zonder bemiddeling, in de liefde tussen ik en jij. En zo wordt bij Feuerbach ten slotte de geslachtsliefde een van de hoogste, zo niet de hoogste vorm van de uitoefening van de nieuwe religie.

Nu hebben gevoelsverhoudingen tussen de mensen, met name ook tussen beide geslachten, bestaan zolang er mensen zijn. In het bijzonder heeft de geslachtsliefde in de laatste achthonderd jaar een ontwikkeling doorgemaakt en een plaats veroverd, die haar in deze tijd tot verplichte draaispil van alle poëzie heeft gemaakt. De bestaande positieve religies hebben zich ertoe beperkt de staatkundige regeling van de geslachtsliefde, dat wil zeggen de huwelijkswetgeving, de hogere wijding te geven. En ze kunnen morgen allemaal verdwijnen zonder dat aan de praktijk van liefde en vriendschap het geringste veranderd wordt. Zoals de christelijke religie dan ook in Frankrijk van 1793 tot 1798 feitelijk zozeer verdwenen was dat zelfs Napoleon haar niet zonder tegenstribbeling en moeilijkheden weer kon invoeren, zonder dat evenwel in de tussentijd de behoefte aan een ersatz in de zin van Feuerbach naar voren kwam.

Het idealisme bestaat hier bij Feuerbach daarin dat hij de op wederzijdse aantrekking berustende verhoudingen van de mensen tot elkaar, geslachtsliefde, vriendschap, medelijden, opoffering enzovoort, niet eenvoudig laat gelden voor wat ze uit zichzelf zijn, zonder terugverwijzing naar een bijzondere religie die ook voor hem tot het verleden behoort. Hij beweert integendeel dat ze pas hun geldigheid krijgen, zodra men hun een hogere wijding geeft door de naam religie. De hoofdzaak voor hem is niet dat deze louter menselijke betrekkingen bestaan, maar dat ze als de nieuwe, ware religie opgevat worden. Ze mogen pas voor vol doorgaan, wanneer ze religieus afgestempeld zijn. Religie komt van *religare* en betekent oorspronkelijk verbinding. Aldus is iedere verbinding van twee mensen een religie. Zulke etymologische kunstgrepen zijn het laatste redmiddel van de idealistische filosofie. Niet wat het woord volgens de geschiedkundige ontwikkeling van zijn werkelijk gebruik betekent,

moet gelden, maar wat het volgens zijn afstamming zou moeten betekenen. En zo worden de geslachtsliefde en de geslachtelijke verbinding tot een “religie” opgehemeld, opdat het woord religie, dat dierbaar is aan de idealistische herinnering, niet uit de taal zou verdwijnen. Precies zo spraken in de jaren veertig de Parijse reformisten van de richting van Louis Blanc, die zich eveneens een mens zonder religie slechts als een monster konden voorstellen en ons zegden: “Dus is het atheïsme uw religie!” Wanneer Feuerbach de ware religie op grond van een wezenlijk materialistische natuurbeschouwing wil opbouwen, dan betekent dat zoveel als de moderne scheikunde als de ware alchemie opvatten. Wanneer de godsdienst kan bestaan zonder God, dan kan ook de alchemie bestaan zonder haar steen der wijzen. Er bestaat overigens een zeer enge band tussen alchemie en religie. De steen der wijzen heeft vele godgelijkende eigenschappen en de Egyptisch-Griekse alchemisten van de beide eerste eeuwen van onze tijdrekening hebben in de uitwerking van de christelijke doctrine mede de hand gehad. Dit bewijzen de bij Kopp en Berthelot gegeven feiten.

Beslist vals is de bewering van Feuerbach dat de “tijdperken van de mensheid zich slechts door religieuze veranderingen onderscheiden”. Grote historische keerpunten zijn slechts in zoverre door religieuze veranderingen begeleid geworden, als de drie wereldgodsdiensten die tot nu bestaan hebben — boeddhisme, christendom, islam — in aanmerking komen. De oude, natuurlijk ontstane stam- en volksgodsdiensten waren niet propagandistisch en verloren alle weerstandsvermogen zodra de zelfstandigheid van de stammen en volkeren gebroken was. Bij de Germanen volstond zelfs de eenvoudige beroering met het vervallende Romeinse wereldrijk en met de christelijke wereldgodsdienst, die het Romeinse Rijk zopas had opgenomen en aan zijn economische, politieke en ideële toestand had aangemeten. Eerst bij deze meer of minder kunstmatig ontstane wereldreligies, namelijk bij het christendom en de islam, vinden we dat algemenere historische bewegingen een religieus karakter aannemen. En zelfs op het vlak van het christendom is het religieuze karakter, voor revoluties van werkelijk universele betekenis, beperkt tot de eerste trappen van de emancipatiestrijd van de burgerij, van de dertiende tot de zeventiende eeuw. Het religieuze karakter wordt dan ook niet verklaard, zoals Feuerbach meent, uit het hart van de mens en uit zijn religieuze behoefte, maar uit de gehele middeleeuwse voorgeschiedenis, die geen andere vorm van ideologie kende dan juist de religie en de theologie. Maar toen de burgerij in de achttiende eeuw voldoende gesterkt was om ook haar eigen, aan haar klassenstandpunt aangepaste ideologie te hebben, toen maakte ze haar grote en beslissende revolutie, de Franse, door, onder het uitsluitende appel aan juridische en politieke ideeën. En ze bekommerde zich slechts zover om de religie als deze haar in de weg stond. Het kwam bij haar echter niet op een nieuwe religie in de plaats van de oude te stellen. Men weet hoe Robespierre daarmee van een koude kermis thuiskwam.

De mogelijkheid tot zuiver menselijk gevoel in de omgang met andere mensen is voor ons vandaag de dag reeds genoeg bedorven door de op klassentegenstelling en klassenheerschappij berustende maatschappij waarin we ons moeten bewegen. We hebben geen reden haar voor onszelf nog meer te laten bederven door deze gevoelens in een godsdienst op te hemelen. En evenzo wordt het inzicht in de grote historische klassengevechten door de gangbare geschiedschrijving, vooral in Duitsland, reeds voldoende verduisterd, ook zonder dat we het nodig zouden hebben dit door omvorming van die strijdgeschiedenis in een loutere aanhang van de kerkgeschiedenis volledig onmogelijk te maken. Reeds hier toont zich hoe we ons tegenwoordig van Feuerbach verwijderd hebben. Zijn "mooiste plaatsen" ter verheerlijking van deze liefdesreligie zijn vandaag zelfs niet meer leesbaar.

De enige religie die Feuerbach ernstig onderzoekt, is het christendom, de wereldreligie van het avondland die op het monotheïsme gegrond is. Hij wijst aan dat de christelijke God slechts de fantastische reflexie, het spiegelbeeld van de mens is. Nu is echter deze God zelf het product van een langdurig abstractieproces, de geconcentreerde kwintessens van de vele vroegere stam- en volksgoden. En overeenkomstig is ook de mens wiens afbeelding die God is, niet een werkelijke mens, maar eveneens de kwintessens van de vele werkelijke mensen, die abstracte mens, dus zelf weer een gedachtebeeld. Dezelfde Feuerbach die op elke bladzijde zintuiglijkheid, verzinking in het concrete, in de werkelijkheid, predikt, wordt door en door abstract zodra hij over een andere dan louter geslachtelijke omgang tussen de mensen te spreken komt.

Deze omgang vertoont voor hem slechts één aspect: de moraal. En hier treft ons weer de verbazingwekkende armoede van Feuerbach vergeleken met Hegel. De ethiek of leer van de zedelijkheid van deze laatste is de rechtsfilosofie en omvat: (1) het abstracte recht; (2) de moraliteit; (3) de zedelijkheid, waaronder weer samengevat zijn: de familie, de burgerlijke maatschappij, de staat. Zo idealistisch de vorm is, zo realistisch is hier de inhoud. Naast de moraal is hier het gehele gebied van het recht, van de economie en van de politiek inbegrepen. Bij Feuerbach is dat juist omgekeerd. Hij is volgens de vorm realistisch, hij gaat van de mens uit; maar van de wereld waarin deze mens leeft is absoluut geen sprake. En zo blijft die mens altijd dezelfde abstracte mens die in de godsdienstfilosofie het woord voerde. Deze mens is nu eenmaal niet uit het moederlichaam geboren, hij heeft zich uit de God van de monotheïstische religie ontpopt; hij leeft dan ook niet in een werkelijke historisch ontstane en historisch bepaalde wereld; hij gaat weliswaar om met andere mensen, maar iedere andere is even abstract als hijzelf. In de godsdienstfilosofie hadden we nog man en vrouw, maar in de ethiek verdwijnt ook dit laatste onderscheid. Ontegensprekelijk komen bij Feuerbach met grote tussenruimten zinnen voor als: 'In een paleis denkt men anders dan in een hut.", "Waar ge door honger en ellende geen stof in uw lichaam hebt, daar hebt ge in uw hoofd, in uw zinnen en hart, geen stof voor moraal.", "De politiek moet onze religie worden." Enzovoort.

Maar met deze zinnen weet Feuerbach absoluut niets aan te vangen, zij blijven louter zegswijzen. En zelfs Starcke moet toegeven dat de politiek voor Feuerbach een onoverschrijdbare grens was en de "maatschappijleer, de sociologie voor hem een *terra incognita*".

In de behandeling van de tegenstelling van goed en kwaad verschijnt hij tegenover Hegel even oppervlakkig.

"Men gelooft iets zeer groot te zeggen", heet het bij Hegel, "wanneer men zegt: de mens is van nature goed; maar men vergeet dat men iets veel groter zegt, met de woorden: de mens is van nature slecht."

Bij Hegel is het slechts de vorm waarin de drijfkracht van de historische ontwikkeling zich vertoont. En wel in de volgende dubbele betekenis: enerzijds treedt iedere nieuwe vooruitgang noodzakelijk op als misdaad tegen iets heiligs, als rebellie tegen oude, afstervende, maar door de gewoonte geheiligde toestanden. Anderzijds zijn het, sinds het opkomen van de klassentegenstellingen, juist de slechte hartstochten van de mensen, hebzucht en heerszucht, die tot hefboom van de historische ontwikkeling geworden zijn. De geschiedenis van het feodalisme en van de burgerij bijvoorbeeld, zijn van dit laatste een voortdurend bewijs. Maar het komt bij Feuerbach niet op de historische rol te onderzoeken van het moreel slechte. De geschiedenis is voor hem zonder meer een onaangenaam, *unheimlich* terrein. Zelfs zijn uitspraak — "De mens die oorspronkelijk uit de natuur ontsprong, was ook alleen maar een zuiver natuurwezen, geen mens. De mens is een product van de mens, van de cultuur, van de geschiedenis" — blijft bij hem over het algemeen onvruchtbaar.

Wat Feuerbach ons over moraal meedeelt, kan hierna slechts uiterst mager zijn. De gelukzaligheidsdrang is de mensen aangeboren en moet daarom de grondslag van alle moraal vormen. Maar de gelukzaligheidsdrang ondergaat een dubbele correctie. Ten eerste door de natuurlijke gevolgen van onze handelingen: op de roes volgt de kater, op de tot gewoonte geworden uitspatting de ziekte. Ten tweede door zijn maatschappelijke gevolgen: als we dezelfde gelukzaligheidsdrang van de anderen niet respecteren, dan verweren ze zich en storen onze eigen gelukzaligheidsdrang. Hieruit volgt dat wij, om onze drang te bevredigen, in staat moeten zijn de gevolgen van onze handelingen juist te schatten en anderzijds dat wij een gelijke berechtiging moeten laten gelden van de overeenkomstige drang bij anderen. Rationele zelfbeperking met betrekking tot onszelf en liefde — altijd weer liefde! — in de omgang met anderen, zijn aldus de grondregels van Feuerbachs moraal waaruit alle andere zich laten afleiden. En noch de geestrijkste uitwerkingen van Feuerbach, noch de sterkste loftuitingen van Starcke kunnen de dunheid en platheid van die paar zinnen bedekken.

De gelukzaligheidsdrang bevredigt zich slechts zeer uitzonderlijk en geenszins tot voordeel van zichzelf en andere lieden, door het-bezig-zijn van een mens met zichzelf. Maar hij eist het-bezig-zijn met de buitenwereld, bevredigingsmiddelen, dus voeding, een individu van het andere geslacht, boeken, gesprekken, debatten, activiteit, gebruiks-en arbeidsvoorwerpen. De moraal van Feuerbach stelt ofwel voorop dat deze bevredigingsmiddelen en -voorwerpen aan alle mensen zonder meer gegeven zijn, ofwel geeft zij hun slechts onbruikbare goede lessen. Zijn moraal is dan ook geen schot kruit waard voor die mensen die het aan deze middelen ontbreekt. En dat verklaart Feuerbach zelf in dorre woorden:

*In een paleis denkt men anders dan in een hut.*

*Waar ge door honger en ellende geen stof in uw lichaam hebt, daar hebt ge in uw hoofd, in uw zinnen en hart, geen stof voor moraal.*

Staat het iets beter met de gelijke berechtiging van de gelukzaligheidsdrang van anderen? Feuerbach poneert deze eis absoluut, dat wil zeggen als geldig voor alle tijden en omstandigheden. Maar sinds wanneer geldt ze? Was er in de Oudheid tussen slaven en heren, in de middeleeuwen tussen lijfeigenen en baronnen, ooit sprake van gelijke berechtiging van de gelukzaligheidsdrang? Werd niet de gelukzaligheidsdrang van de onderdrukte klasse meedogenloos en “van rechtswege” aan deze van de heersende ten offer gebracht? Ja, dat was ook immoreel, maar nu is de gelijke berechtiging erkend. Erkend in woorden, sinds en omdat de burgerij in haar strijd tegen de feodaliteit en in de uitbouw van de kapitalistische productie gedwongen was alle op standen berustende, dat wil zeggen persoonlijke privileges af te schaffen en aanvankelijk de privaatrechtelijke, dan ook geleidelijk de staatsrechtelijke, juridisch gelijke berechtiging van de persoon in te voeren. Maar de gelukzaligheidsdrang leeft slechts voor het geringste deel van ideële rechten en voor het allergrootste deel van materiële middelen. En hier zorgt de kapitalistische productie ervoor dat het grootste aantal van gelijkberechtigde personen slechts datgene toevalt wat nodig is voor een krap bestaan. Zij respecteert aldus de gelijke berechtiging van de gelukzaligheidsdrang van de meerderheid nauwelijks meer — als zij die al respecteert — dan de slavernij of de lijfeigenschap dat deden. En staat het beter met betrekking tot de geestelijke middelen van de gelukzaligheid, de onderwijsmiddelen? Is niet zelfs “de schoolmeester van Sadowa” een mythische persoon?

Nog meer. Volgens de moraaltheorie van Feuerbach is de beurs de hoogste tempel van de zedelijkheid, op voorwaarde dat men altijd juist speculeert. Wanneer mijn gelukzaligheidsdrang mij naar de beurs voert en ik daar de gevolgen van mijn handelingen zojuist schat dat ze me slechts genoegen en geen nadeel brengen, dat wil zeggen dat ik altijd win, dan is het voorschrift van Feuerbach vervuld. Ook pleeg ik daardoor geen inbreuk op dezelfde gelukzaligheidsdrang van iemand anders, want de andere is even vrijwillig naar de beurs gegaan als ik; hij is bij de afsluiting van de speculatie met mij evengoed zijn gelukzaligheidsdrang gevolgd als ik de mijne. En

verliest hij zijn geld, dan wijst zich juist daardoor zijn handeling, aangezien slecht berekend, als onzedelijk uit. En doordat ik aan hem de verdiende straf voltrek, kan ik voorwaar als een moderne Radamanthus trots een hoge borst opzetten. Ook de liefde heerst op de beurs, in zoverre zij niet louter sentimentele frase is, want ieder vindt in de ander de bevrediging van zijn gelukzaligheidsdrang. Welnu, dit is juist wat de liefde hoort te voltrekken en waarin zij praktisch werkzaam is. En wanneer ik daar, in een juist vooruitzicht op de gevolgen van mijn operaties, dus met resultaat, speel, dan vervul ik de strengste eisen van de moraal van Feuerbach en word ik bovendien een rijk man. Met andere woorden: de moraal van Feuerbach is op de huidige kapitalistische maatschappij gesneden, hoe weinig hij dat zelf ook mag willen of vermoeden.

Maar de liefde! Ja, de liefde is overal en altijd de tovergod die bij Feuerbach over alle moeilijkheden van het praktische leven heen moet helpen, en dat in een maatschappij die in klassen met diametraal tegengestelde belangen gespleten is. Daarmee is dan de laatste rest van haar revolutionair karakter uit de filosofie verdwenen, en er blijft slechts het oude liedje: hebt elkaar lief, valt mekaar zonder onderscheid van geslacht en stand in de armen — algemene verzoeningsduizeligheid!

Kort en goed. Het vergaat de feuerbachse moraaltheorie als al haar voorgangsters. Zij is gesneden op alle tijden, alle volkeren, alle toestanden; juist daarom is zij nooit en nergens toepasbaar en blijft zij tegenover de werkelijke wereld even onmachtig als Kants categorische imperatief. In werkelijkheid heeft iedere klasse, zelfs iedere beroepscategorie, haar eigen moraal en zij overtreedt deze ook, waar ze het ongestraft kan doen. En de liefde, die alles zou verenigen, komt aan de dag in oorlogen, gevechten, processen, huiselijk krakeel, echtscheiding en zoveel mogelijk uitbuiting van de een door de ander.

Hoe was het echter mogelijk dat de geweldige, door Feuerbach gegeven stoot, voor hemzelf zo onvruchtbaar bleef? Eenvoudig daardoor dat Feuerbach uit het door hem zelf dodelijk gehate rijk van de abstracties de weg naar de levendige werkelijkheid niet kan vinden. Hij klampt zich met geweld vast aan de natuur en de mensen; maar de natuur en de mens blijven bij hem louter woorden. Noch van de werkelijke natuur, noch van de werkelijke mens weet hij ons iets specifieks te zeggen. Van Feuerbachs abstracte mens komt men evenwel slechts tot de werkelijk levende mens wanneer men hem beschouwt als handelend in de geschiedenis. En daartegen verzette Feuerbach zich en vandaar betekende het jaar 1848, dat hij niet begreep, voor hem slechts de volkomen breuk met de werkelijke wereld, de terugtrekking in de eenzaamheid. De schuld hiervoor dragen wederom hoofdzakelijk de Duitse verhoudingen die hem ellendig lieten verkommeren.

Maar de stap die Feuerbach niet zette, moest niettemin gezet worden; de cultus van de abstracte mens, die de kern van Feuerbachs nieuwe religie uitmaakte, moest verwisseld worden voor de wetenschap van de werkelijke mens en zijn historische ontwikkeling. De verdere ontwikkeling van het standpunt van Feuerbach, die boven Feuerbach uitgaat, werd in 1845 door Marx in *De Heilige Familie* ter hand genomen.

## HOOFDSTUK 4

Strauss, Bauer, Stirner en Feuerbach waren uitlopers van de hegeliaanse filosofie in zoverre ze de filosofische bodem niet verlieten. Strauss heeft, na *Het Leven van Jezus* en de *Dogmatik*,[6] nog slechts filosofische kerkhistorische bellettrie à la Renan bedreven. Bauer heeft slechts op het gebied van de ontstaansgeschiedenis van het christendom iets gepresteerd, maar hier dan ook iets belangrijks. Stirner bleef een curiosum, zelfs nadat Bakoenin hem met Proudhon gemengd had en dit mengsel "anarchisme" gedoopt had. Alleen Feuerbach was belangrijk als filosoof. Maar niet alleen bleef voor hem de filosofie, de zogenaamde boven alle afzonderlijke wetenschappen zwevende en hen samenvattende wetenschapswetenschap, een onoverschrijdbare hindernis, iets onaantastbaar heiligs. Hij bleef ook als filosoof halfweg staan; was onderaan materialist, bovenaan idealist. Hij kon Hegel niet kritisch overstijgen maar wierp hem eenvoudig als onbruikbaar opzij; terwijl hijzelf, tegenover de encyclopedische rijkdom van het hegeliaanse systeem, er niets positiefs van terecht bracht, tenzij een bombastische liefdesreligie en een magere, onmachtige moraal.

Uit de ontbinding van de hegeliaanse school kwam echter nog een andere richting tevoorschijn, de enige die werkelijk vruchten gedragen heeft, en deze richting knoopt wezenlijk aan bij de naam Marx.[7]

---

[6] [Noot van de redactie: Engels verwijst hier naar de *De peculatieve dogmatiek* van Strauss]

[7] Men sta me toe hier een persoonlijke toelichting te geven. Men heeft recentelijk meermaals op mijn aandeel in deze theorie gewezen. Zo kan ik er nauwelijks omheen hier de weinige woorden te zeggen, waardoor dit punt afgedaan wordt. Dat ik voor en gedurende mijn veertigjarige samenwerking met Marx niet alleen aan de fundering, maar vooral aan de uitwerking van de theorie een bepaald zelfstandig aandeel gehad heb, kan ik niet loochenen. Maar het grootste deel van de leidende grondgedachten, in het bijzonder op economisch en historisch gebied en speciaal hun uiteindelijke scherpe formulering, komt Marx toe. Wat ik bijgedragen heb — hoogstens een paar speciale vakken daargelaten — kon Marx ook wel zonder mij tot stand brengen. Wat Marx gepresteerd heeft, zou ik niet tot stand hebben kunnen brengen. Marx stond hoger, zag verder; hij overzag meer en sneller dan wij allemaal. Marx was een genie, wij anderen hoogstens talenten. Zonder hem was de theorie vandaag bij lange na niet wat ze is. Ze draagt dan ook terecht zijn naam.

De scheiding van de hegeliaanse filosofie volgde ook hier door de terugkeer naar het materialistische standpunt. Dit betekent dat men besloot de werkelijke wereld — natuur en geschiedenis — zo op te vatten als zij zichzelf geeft aan iedereen die haar benadert, zonder vooropgezette idealistische kuren. Men besloot iedere idealistische kuur die zich niet in overeenstemming liet brengen met de feiten, die opgevat zijn in hun eigen en niet in een fantastische samenhang, onbarmhartig ten offer te brengen. En verder betekent materialisme hoegenaamd niets. Slechts dat hier voor de eerste keer werkelijk ernst werd gemaakt met de materialistische wereldbeschouwing en dat zij op alle in aanmerking komende gebieden van het weten — op zijn minst in hoofdlijnen — consequent werd toegepast.

Hegel werd niet eenvoudig opzijgezet. Men knoopte integendeel bij zijn hierboven ontwikkelde revolutionaire zijde aan, bij de dialectische methode. Maar deze methode was in haar hegeliaanse vorm onbruikbaar. Bij Hegel is de dialectiek de zelfontwikkeling van het begrip. Het absolute begrip is niet alleen sinds de eeuwigheid — onbekend waar — voorhanden, het is ook de eigenlijk levende ziel van de gehele bestaande wereld. Het ontwikkelt zich tot zichzelf door alle voorstadia heen die in *Logik* behandeld zijn en die alle erin besloten liggen. Dan "vervreemd" het zichzelf, doordat het zich in de natuur omvormt, waar het zonder bewustzijn van zichzelf, verkleed als natuurnoodzakelijkheid, een nieuwe ontwikkeling doormaakt en ten slotte in de mensen weer tot zelfbewustzijn komt. Dit zelfbewustzijn werkt zich nu in de geschiedenis weer uit de ruwe toestand, tot uiteindelijk het absolute begrip weer volledig tot zichzelf komt in de hegeliaanse filosofie. Bij Hegel is aldus de in de natuur en geschiedenis aan het licht tredende dialectische ontwikkeling, dat wil zeggen oorzakelijke samenhang van de via alle zigzagbewegingen en tijdelijke terugstappen zich doorzettende vooruitgang van het lagere naar het hogere, slechts de kopie van de sinds eeuwig, men weet niet waar maar in elk geval onafhankelijk van ieder denkend mensenbrein, vanzelf gaande zelfbeweging van het begrip. Het ging erom deze ideologische omkering te overwinnen. We vatten de begrippen uit ons hoofd weer materialistisch als de afbeeldingen van de werkelijke dingen, in plaats van de werkelijke dingen als afbeeldingen van deze of gene trap van het absolute begrip. Daarmee reduceerde de dialectiek zich tot de wetenschap van de algemene bewegingswetten, zowel van de buitenwereld als van het menselijk denken. Deze twee reeksen wetten zijn in feite identiek, maar volgens de uitdrukking zijn ze zover verschillend als het menselijk hoofd ze met bewustzijn kan aanwenden, terwijl ze zich in de natuur en tot nu grotendeels ook in de geschiedenis van de mens op onbewuste wijze, in de vorm van de uiterlijke noodzakelijkheid te midden van een eindeloze reeks van schijnbare toevalligheden, doorzetten. Daarmee werd echter de begripsdialectiek zelf slechts de bewuste reflectie van de dialectische beweging van de werkelijke wereld. En daarmee werd de hegeliaanse dialectiek op het hoofd, of veeleer van het hoofd waar zij op stond weer op de voeten geplaatst. En deze materialistische dialectiek, die sinds jaren ons beste arbeidsmiddel en ons scherpste

wapen was, werd merkwaardigerwijze niet alleen door ons ontdekt maar bovendien nog, onafhankelijk van ons en zelfs van Hegel, opnieuw door een Duitse arbeider, Jozef Dietzgen.[8]

Hiermee was echter de revolutionaire zijde van de filosofie van Hegel weer opgenomen en tegelijk bevrijd van de idealistische garneringen, die bij Hegel haar consequente doorvoering verhinderd hadden. De grondgedachte is dat de wereld niet als een complex van voltooide dingen op te vatten is, maar als een complex van processen. De schijnbaar stabiele dingen en niet minder hun gedachteafbeeldingen in ons hoofd, de begrippen, doorlopen daarin een ononderbroken verandering van worden en vergaan. Bij alle schijnbare toevalligheid en ondanks alle tijdelijke teruggang, zet zich daarin ten slotte een vooruitgaande ontwikkeling door. Deze grote grondgedachte is sinds Hegel zozeer in het gewone bewustzijn overgegaan dat zij in deze algemeenheid nog wel nauwelijks tegenspraak ondervindt. Maar haar in woorden erkennen en haar in de werkelijkheid, in detail en op elk ter onderzoek komend gebied toepassen, zijn twee zaken. Gaat men echter bij het onderzoek steeds van dit gezichtspunt uit, dan houdt de eis van definitieve oplossingen en eeuwige waarheden eens en voorgoed op. Men is zich altijd bewust van de noodzakelijke beperktheid van alle gewonnen kennis, van haar bepaald zijn door de omstandigheden waaronder ze gewonnen werd. Maar men laat zich ook niet meer imponeren door de onoverwinnelijke tegenstellingen van de nog altijd gebruikelijke oude metafysica: waar en vals, goed en kwaad, identiek en verschillend, noodzakelijk en toevallig. Men weet dat deze tegenstellingen slechts relatieve geldigheid hebben; dat het nu voor waar erkende evengoed zijn verborgen, later naar voren tredende, valse zijde heeft als het nu als vals erkende, zijn ware zijde volgens welke het vroeger voor waar kon gelden; dat het beweerde noodzakelijke uit louter toevalligheden is opgebouwd en dat het ogenschijnlijk toevallige ook de vorm is waarachter de noodzakelijkheid zich verbergt enzovoort.

De oude onderzoeks- en denkmethode die Hegel de “metafysische” noemt, liet zich dus bij voorkeur in met het onderzoek van de dingen als gegeven vaste toestanden. De resten ervan spelen nog sterk in de hoofden. In haar tijd had zij in elk geval een grote historische rechtvaardiging. Eerst moesten de dingen onderzocht worden vooraleer de processen onderzocht konden worden. Men moest eerst weten wat een willekeurig ding was vooraleer men de veranderingen die het doormaakte, kon waarnemen. En zo was het in de natuurwetenschap. De oude metafysica die de dingen als voleindigd aannam, ontstond uit een natuurwetenschap die de dode en levende dingen als voleindigd onderzocht. Toen echter dit onderzoek zover gevorderd was dat de beslissende stap vooruit mogelijk werd, namelijk de overgang tot het systematisch onderzoek van de veranderingen die de dingen zelf in de natuur ondergaan, toen sloeg ook op filosofisch gebied het stervensuur van de oude

[8] Zie *Das Wesen der Kopfarbeit, von einen Handarbeiter*, Hamburg, Meissner.

metafysica. En inderdaad, wanneer de natuurwetenschap tot het eind van de vorige eeuw overwegend een verzamelde wetenschap was, een wetenschap van voltooide dingen, dan is ze in onze eeuw wezenlijk een ordenende wetenschap; een wetenschap van de gebeurtenissen, van de oorsprong en ontwikkeling van deze dingen en van de samenhang die deze natuurgebeurtenissen tot een groot geheel verbindt. De fysiologie die de gebeurtenissen in het plantaardige en dierlijke organisme onderzoekt, de embryologie die de ontwikkeling van het afzonderlijke organisme vanaf de kiem tot de rijpheid behandelt, de geologie die de geleidelijke vorming van het aardoppervlak nagaat, alle zijn ze kinderen van onze eeuw.

Het zijn echter vooral drie grote ontdekkingen die onze kennis van de samenhang van de natuurprocessen reuzenschreden voortgedreven hebben. Ten eerste de ontdekking van de cel als de eenheid, uit de vermenigvuldiging en differentiëring waarvan het gehele plantaardige en dierlijke lichaam zich ontwikkelt. Op die manier wordt niet alleen erkend dat de ontwikkeling en de groei van alle hogere organismen zich voltrekken volgens één enkele algemene wet, maar is in de veranderingsmogelijkheid van de cellen ook de weg getoond waarlangs organismen hun soort kunnen veranderen en daarmee een meer dan individuele ontwikkeling kunnen doormaken. Ten tweede de omzetting van de energie. Deze ontdekking heeft alle zogenaamde krachten die eerst in de anorganische natuur werkzaam zijn, de mechanische kracht en haar aanvulling, de zogenaamde potentiële energie, warmte, straling (licht, respectievelijk stralende warmte) elektriciteit, magnetisme, chemische energie, aangewezen als verschillende verschijningsvormen van de universele beweging. Ze gaan in bepaalde maatverhoudingen in elkaar over, zo dat voor de hoeveelheid van de ene die verdwijnt, een bepaalde hoeveelheid van een andere verschijnt en zo dat de gehele beweging van de natuur zich reduceert tot dit onophoudelijke proces van de verandering van de ene vorm in de andere. — Ten slotte het voor het eerst door Darwin samenhangend ontwikkelde bewijs dat de ons nu omgevende toestand van organische natuurproducten, de mens inbegrepen, de getuigenis is van een lang ontwikkelingsproces. En wel uit oorspronkelijk weinig eencellige kiemen die op hun beurt voortgekomen zijn uit protoplasma of eiwit dat op chemische wijze ontstaan is.

Dankzij deze drie grote ontdekkingen en de overige geweldige stappen vooruit van de natuurwetenschap, zijn we nu zo ver in het lang en in het breed de samenhang te kunnen aanwijzen tussen de gebeurtenissen in de natuur, alleen voor de afzonderlijke gebieden maar ook voor de afzonderlijke gebieden onder elkaar. Zo kunnen wij, in een min of meer systematische vorm en door middel van de feiten die door de natuurwetenschap zelf geleverd zijn, een overzichtelijk beeld geven van de samenhang in de natuur. Vroeger was het de opgave van de zogenaamde natuurfilosofie om dit totaalbeeld te leveren. Zij kon dit slechts doordat zij de nog onbekende werkelijke samenhangen door ideële, fantastische verving; de ontbrekende feiten door gedachteconstructies vervolledigde; de werkelijke lacunes

in de loutere inbeelding opvulde. Zij heeft bij deze werkwijze veel geniale gedachten gehad, veel latere ontdekkingen voorvoeld; maar ook aanmerkelijk veel onzin opgeleverd, zoals trouwens niet anders mogelijk was. Vandaag, waar men de resultaten van het natuuronderzoek slechts dialectisch, dat wil zeggen in de zin van zijn eigen samenhang, hoeft op te vatten om tot een “natuursysteem” te komen dat voldoet aan onze tijd, waar het dialectisch karakter van deze samenhang zich zelfs aan de metafysisch geschoolde hoofden van de natuurvorsers en tegen hun wil opdringt, vandaag is de natuurfilosofie definitief overwonnen. Iedere poging om haar weer tot leven te wekken, zou niet alleen overbodig, maar zou een stap terug zijn.

Wat echter voor de natuur geldt, die hiermee tevens als een historisch ontwikkelingsproces erkend is, geldt ook voor de geschiedenis van de maatschappij in al haar geledingen. Verder ook voor het geheel van al de wetenschappen die zich met menselijke (en goddelijke) dingen bezighouden. Ook hier heeft de filosofie van de geschiedenis, van het recht, van de religie enzovoort, daarin bestaan dat in plaats van de werkelijke samenhang, die in de gebeurtenissen zelf is aan te wijzen, een in het hoofd van de filosofen gemaakte samenhang geplaatst werd. Dat met andere woorden de geschiedenis in haar geheel zowel als in haar afzonderlijke deelstukken gevat werd als de geleidelijke verwerkelijking van ideeën en natuurlijk altijd van de lievelingsideeën van de filosoof zelf. De geschiedenis werkte volgens deze voorstelling onbewust, maar met noodzakelijkheid, naar een bepaald, bij voorbaat vaststaand ideaaldoel toe, zoals bij Hegel naar de verwerkelijking van zijn absolute idee; de onwrikbare gerichtheid op die absolute idee maakte de innerlijke samenhang in de historische gebeurtenissen uit. In plaats van de werkelijke, nog onbekende samenhang, plaatste men bijgevolg een nieuwe — onbewuste of geleidelijk tot bewustzijn komende — mysterieuze voorziening. Hier kwam het er dan ook op aan, volledig zoals op het vlak van de natuur, deze kunstmatig gemaakte samenhang te overwinnen door het vinden van de werkelijke. Een opgave die ten slotte neerkomt op het ontdekken van de algemene bewegingswetten die de geschiedenis van de menselijke maatschappij blijken te beheersen.

Nu onthult zich de ontwikkelingsgeschiedenis van de maatschappij op één punt van wezenlijk verschillende aard dan deze van de natuur. In de natuur zijn het — voor we de terugwerking van de mensen op de natuur buiten beschouwing laten — louter onbewuste, blinde drijfkrachten die op elkaar inwerken; in hun wisselspel komt de algemene wet tot gelding. Van alles wat geschiedt, geschiedt niets als bewust gewild doel; dit is zowel het geval voor de talloze schijnbare toevalligheden die aan de oppervlakte zichtbaar worden, als voor de uiteindelijke resultaten die de wetmatigheden binnen deze toevalligheden tonen. Daarentegen zijn in de geschiedenis van de samenleving de handelende personen stuk voor stuk mensen die over bewustzijn beschikken, die weloverwogen of uit passie handelen en naar bepaalde doelen toewerken; er gebeurt niets zonder bewuste intentie, zonder een bewust nagestreefd doel. Maar dit onderscheid, hoe belangrijk het voor het historisch

onderzoek met name van afzonderlijke tijdperken en voorvallen ook moge wezen, kan niets veranderen aan het feit dat de loop van de geschiedenis door innerlijke algemene wetten beheerst wordt. Want over het algemeen heerst ook hier aan de oppervlakte het toeval. Slechts zelden geschiedt het gewilde; in de meeste gevallen doorkruisen en bestrijden zich de vele gewilde doelen of zijn deze doelen bij voorbaat onuitvoerbaar of de middelen ongerijmd. Zo voeren de botsingen van de talloze individuele wilsbesluiten en handelingen op historisch gebied tot een toestand die volledig analoog is aan deze die in de onbewuste natuur heerst. De doelen van de handelingen zijn gewild, maar de resultaten die werkelijk uit de handelingen volgen, zijn niet gewild; of in de mate dat ze met het gewilde doel toch eerst overeen lijken te komen, hebben ze ten slotte heel andere gevolgen dan de gewilde. Over het algemeen verschijnen de historische gebeurtenissen zo, als door het toeval beheerst. Waar evenwel het toeval aan de oppervlakte zijn spel speelt, wordt het steeds door innerlijke en verborgen wetten beheerst en het komt er slechts op aan deze wetten te ontdekken.

De mensen maken hun geschiedenis, hoe deze ook moge uitvallen, doordat ieder zijn eigen, bewust gewilde doeleinden nastreeft. De geschiedenis is juist de resultante van deze vele, in verschillende richtingen werkende wilsuitingen en van hun menigvuldige inwerking op de buitenwereld. Het komt er dan ook op aan wat die vele individuen willen. De wil wordt bepaald door hartstocht of overleg. Maar de hefbomen die op hun beurt de hartstocht of het overleg rechtstreeks bepalen, zijn van zeer verschillende aard. Gedeeltelijk kunnen het uiterlijke objecten zijn, gedeeltelijk ideële beweeggronden, zoals eerzucht, “geestdrift voor waarheid en recht”, persoonlijke haat of ook louter individuele kuren van allerlei aard. Maar aan de ene kant hebben we gezien dat de vele individuele wilsuitingen die in de geschiedenis werkzaam zijn, meestal geheel andere en dikwijls juist tegengestelde resultaten voortbrengen dan de gewilde; dat hun beweeggronden dus eveneens voor het totale resultaat slechts van ondergeschikte betekenis zijn. Aan de andere kant stelt zich verder de vraag welke drijvende krachten weer achter deze beweeggronden staan, welke historische oorzaken het zijn die zich in de hoofden van de actoren tot dergelijke beweeggronden omvormen.

Deze vraag heeft het oude materialisme zich nooit gesteld. Zijn geschiedenisopvatting, voor zover het er al een heeft, is derhalve ook wezenlijk pragmatisch. Ze beoordeelt alles naar de motieven van de handeling; ze deelt de historisch handelende mensen in edele en onedele in en vindt dan in de regel dat de edele de bedrogenen, de onedele overwinnaars zijn. Waaruit dan voor het oude materialisme volgt dat er bij de geschiedenisstudie niet veel stichtelijks uitkomt. Voor ons volgt er evenwel uit dat op het historisch gebied het oude materialisme zichzelf ontrouw wordt; want het neemt de daar werkzame ideële drijfkrachten als laatste oorzaken aan, in plaats van te onderzoeken wat er dan achter steekt, wat de drijfkrachten van deze drijfkrachten zijn. De inconsequentie ligt niet daarin

dat ideale drijfkrachten erkend worden, maar daarin dat van deze niet verder teruggegaan wordt tot hun bewegende oorzaken. De geschiedenisfilosofie daarentegen, zoals ze met name door Hegel verdedigd wordt, erkent dat de zichtbare en ook de werkelijk werkzame beweeggronden van de historisch handelende mensen geenszins de laatste oorzaken van de historische gebeurtenissen zijn, dat achter deze beweeggronden andere bewegende krachten staan die men moet onderzoeken. Maar zij zoekt deze krachten niet in de geschiedenis zelf maar importeert ze eerder van buiten, uit de filosofische ideologie naar de geschiedenis. In plaats van de geschiedenis van het oude Griekenland te verklaren uit haar innerlijke samenhang, beweert Hegel bijvoorbeeld eenvoudig dat ze alleen maar de uitwerking is van de "vormen van de mooie individualiteit", de realisatie van het "kunstwerk" als zodanig. Hij zegt bij deze gelegenheid veel moois en dieps over de oude Grieken, maar dit verhindert niet dat we ons vandaag niet meer laten afschepen met een dergelijke verklaring, die louter een manier van zeggen is.

Wanneer het er aldus op aan komt de drijvende krachten te onderzoeken, die — bewust of onbewust, en wel zeer dikwijls onbewust — achter de beweeggronden van de historisch handelende mensen staan en de eigenlijk laatste drijfkrachten van de geschiedenis uitmaken, dan kan het niet zozeer gaan om de beweeggronden bij individuen, zij nog zo eminente mensen. Het moet integendeel gaan om die beweeggronden die grote massa's, gehele volkeren, en in elk volk weer gehele volksklassen, in beweging zetten, en dit ook niet tijdelijk, als een kortstondig en vlug uitbrandend strovuur, maar voor een durende actie die in een grote historische verandering uitloopt. De drijvende oorzaken te doorgronden, die zich hier in de hoofden van de handelende massa's en hun leiders — de zogenaamde grote mannen — als bewuste beweeggronden, duidelijk of onduidelijk, rechtstreeks of in ideologische, zelfs in vergoddelijkte vorm weerspiegelen, dit is de enige weg die ons op het spoor kan brengen van de wetten die de geschiedenis, zowel in het algemeen alsook in de afzonderlijke perioden en landen, beheersen. Alles wat de mensen in beweging zet, moet door hun hoofd. Maar het hangt ten zeerste van de omstandigheden af welke vorm dit in hun hoofd aanneemt. De arbeiders hebben zich geenszins met het kapitalistische machinale bedrijf verzoend sinds ze de machines niet meer, zoals nog in 1848 aan de Rijn, eenvoudig stukslaan.

Terwijl echter in alle vroegere perioden de navorsing van deze drijvende oorzaken van de geschiedenis bijna onmogelijk was — wegens de ingewikkelde en verdoken samenhangen met hun werkingen — heeft onze hedendaagse periode deze samenhangen in die mate vereenvoudigd dat het raadsel opgelost kon worden. Sinds de invoering van de grote industrie, dus minstens sinds de Europese vrede van 1815, was het in Engeland voor geen mens nog geheim dat daar de gehele politieke strijd draaide om de machtsaanspraken van twee klassen, de grondbezittende aristocratie (*landed aristocracy*) en de burgerij (*middle class*). Met de terugkeer van de Bourbons werd men zich in Frankrijk bewust van hetzelfde feit; de geschiedschrijvers van de

Restauratie, van Thierry tot Guizot, Mignet en Thiers spreken het overal uit als de sleutel tot het begrijpen van de Franse geschiedenis sinds de middeleeuwen. En sinds 1830 werd in beide landen als derde strijder om de heerschappij de arbeidersklasse, het proletariaat erkend. De verhoudingen hadden zich zo vereenvoudigd dat men de ogen opzettelijk moest sluiten om in de strijd van deze drie grote klassen en in de tegenstelling van hun belangen, niet de drijvende kracht van de moderne geschiedenis te zien — op zijn minst in beide ontwikkelde landen.

Hoe waren echter deze klassen ontstaan? Kon men op het eerste gezicht aan het vroegere feodale grondbezit nog een oorsprong toeschrijven uit — op zijn minst aanvankelijk — politieke oorzaken, uit gewelddadige inbezitneming, dan ging dat bij de burgerij en het proletariaat niet meer op. Hier traden de oorsprong en ontwikkeling van twee grote klassen uit louter economische oorzaken duidelijk en tastbaar aan het licht. En even duidelijk was het dat in de strijd tussen grondbezit en proletariaat het in eerste instantie om economische belangen ging. De politieke macht moest daarbij enkel dienen als middel voor hun verwezenlijking. Burgerij en proletariaat waren beide ontstaan als gevolg van een verandering van de economische verhoudingen, juister gesproken van de productiewijze. De overgang, eerst van het gildenhandwerk naar de manufactuur en dan van de manufactuur naar de grote industrie met stoom- en machinebedrijf, had deze beide klassen ontwikkeld. In een bepaald stadium werden de door de burgerij in beweging gezette nieuwe productiekrachten — eerst de arbeidsdeling en de vereniging van vele deelarbeiders in een totaalmanufactuur — en de door hen ontwikkelde ruilvoorwaarden en ruilbehoeften, onverenigbaar met de bestaande, historisch overgeleverde en door de wet geheiligde productieordening, dat wil zeggen de gilde- en talloze andere persoonlijke en lokale privileges (die voor de niet-geprivilegieerde standen evenvele ketens waren) van de feodale maatschappelijke constitutie. De productiekrachten, vertegenwoordigd door de burgerij, rebelleerden tegen de productieordening, vertegenwoordigd door de feodale grondbezitters en de gildemeesters. Het resultaat is bekend, de feodale ketens werden kapotgeslagen. In Engeland geleidelijk, in Frankrijk met één slag, in Duitsland is men daarmee nog niet klaar. Zoals echter de manufactuur op een bepaalde ontwikkelingstrap in conflict kwam met de feodale productieordening, zo is nu reeds de grote industrie in conflict gekomen met de in haar plaats gekomen burgerlijke productieordening. Gebonden door deze ordening, door de enge grenzen van de kapitalistische productiewijze, produceert ze enerzijds een altijd verdergaande proletarisering van de gehele volksmassa, anderzijds een altijd grotere massa van onafzetbare producten. Overproductie en massale ellende, elk de oorzaak van de ander, dat is de absurde tegenstrijdigheid waarin ze uitloopt en die noodzakelijkerwijs de vrijmaking van de productiekrachten door verandering van de productiewijze eist.

Op zijn minst is dus in de moderne geschiedenis bewezen dat alle politieke strijd klassenstrijd is en dat alle emancipatiestrijd van klassen, ondanks zijn onvermijdelijk politieke vorm — want iedere klassenstrijd is een politieke strijd — ten slotte om economische emancipatie draait. Op zijn minst is hier de staat, de politieke ordening, dus het ondergeschikte en de burgerlijke maatschappij, het rijk van de economische verhoudingen, het beslissende element. De traditionele, ook door Hegel gehuldigde opvatting, zag in de staat het bepalende, in de burgerlijke maatschappij het door haar bepaalde element. Dit komt inderdaad overeen met de schijn. Zoals bij de individuele mens alle drijfkrachten van zijn handelingen door zijn hoofd moeten gaan, zich moeten omvormen tot beweeggronden van zijn wil om hem tot handelen te brengen, zo moeten ook alle behoeften van de burgerlijke maatschappij — om het even welke klasse nu juist heerst — via de staatswil gaan om algemene geldigheid in de vorm van wetten te verkrijgen. Dat is de formele kant van de zaak, die vanzelfsprekend is; het is alleen de vraag welke inhoud deze uitsluitend formele wil — zowel van het individu als van de staat — heeft en vanwaar deze inhoud komt. Waarom juist dit en niets anders gewild wordt. En wanneer we hiernaar vragen dan vinden we dat in de moderne geschiedenis de staatswil over het algemeen bepaald wordt door de wisselende behoeften van de burgerlijke maatschappij, door de overmacht van deze of gene klasse, in laatste instantie door de ontwikkeling van de productiekrachten en de ruilverhoudingen.

Wanneer echter reeds in onze moderne tijd, met zijn kolossale productie- en verkeersmiddelen, de staat geen zelfstandig gebied met een zelfstandige ontwikkeling is, en wanneer zijn toestand zowel als zijn ontwikkeling in laatste instantie te verklaren zijn uit de economische levensvoorwaarden van de maatschappij, dan moet dit nog veel meer gelden voor alle vroegere tijden. De productie van het materiële leven van de mensen geschiedde toen immers nog niet met deze rijke hulpmiddelen, zodat toen de noodzaak van deze productie een nog grotere heerschappij over de mensen moest uitoefenen. Is de staat nog vandaag de dag, in de tijd van de grote industrie en de spoorwegen over het algemeen slechts de samenvattende reflectie van de economische behoeften van de klasse die de productie beheerst, dan moet dit nog veel meer het geval zijn in een tijd toen een mensengeneratie een veel groter deel van haar leven aan de bevrediging van haar materiële behoeften moest besteden, dus veel afhankelijker ervan was dan we tegenwoordig zijn. Zodra het onderzoek van de geschiedenis van vroegere tijden serieus ingaat op dit aspect, bevestigt het dit rijkelijk. Hier kan dit evenwel vanzelfsprekend niet uitgewerkt worden.

Worden de staat en het staatsrecht door de economische verhoudingen bepaald, dan vanzelfsprekend ook het privaatrecht. Wezenlijk sanctioneert dit immers alleen maar de bestaande, onder de gegeven omstandigheden normale economische verhoudingen tussen de individuen. De vorm waarin dit geschiedt, kan echter zeer verschillend zijn. Men kan, zoals in Engeland in overeenstemming met de gehele

nationale ontwikkeling gebeurde, de vormen van het oude feodale recht grotendeels behouden en hun een burgerlijke inhoud geven, ja, aan de feodale namen rechtstreeks een burgerlijke betekenis toeschrijven. Men kan echter ook, zoals in het continentale West-Europa, het eerste wereldrecht van een warenproducerende maatschappij, het Romeinse, met zijn onovertrefbare scherpe uitwerking van alle wezenlijke rechtsverhoudingen van eenvoudige warenbezitters (kopers en verkopers, schuldeisers en schuldenaars, contract, schuldverbintenis enzovoort) als basis nemen. In dit geval kan men het tot nut en voordeel van een nog kleinburgerlijke en halffeodale maatschappij óf eenvoudig door de rechtspraktijk neerhalen tot de stand van deze maatschappij (gemeenrecht), ofwel kan men het met behulp van zogenaamde verlichte, moraliserende juristen tot een apart wetboek bewerken dat met die maatschappelijke stand overeenstemt, maar dat onder deze omstandigheden ook juridisch slecht zal zijn (het Pruisisch landrecht). In dit geval kan men echter ook, na een grote burgerlijke revolutie, op basis van juist dit Romeins recht, een zo klassiek wetboek van de burgerlijke maatschappij als de Franse "*code civil*" uitwerken. Wanneer de burgerlijke rechtsbepalingen dus slechts de economische levensvoorwaarden van de maatschappij in rechtsvorm uitdrukken, dan kan dit volgens de omstandigheden goed of slecht gebeuren.

In de staat wordt ons de eerste ideologische macht over de mensen getoond. De maatschappij schept zich een orgaan ter behartiging van haar gemeenschappelijke belangen tegenover de aanvallen van binnen en van buiten. Dit orgaan is de staatsmacht. Nauwelijks ontstaan, verzelfstandigt zich dit orgaan tegenover de maatschappij en wel des te meer, naarmate het meer orgaan van een bepaalde klasse wordt, de heerschappij van deze klasse direct tot gelding brengt. De strijd van de onderdrukte klasse tegen de heersende wordt noodzakelijk een politieke strijd, een strijd allereerst tegen de politieke heerschappij van deze klasse. Het bewustzijn van het samengaan van deze politieke strijd met zijn economische onderlaag wordt vager en kan geheel verloren gaan. Waar dit bij de betrokkenen niet volledig het geval hoeft te zijn, gebeurt het bijna altijd bij de geschiedschrijvers. Van de oude bronnen over de strijd binnen de Romeinse republiek zegt ons alleen Appium helder en duidelijk waar het uiteindelijk om ging — namelijk om de grondeigendom.

De staat, eenmaal een zelfstandige macht geworden tegenover de maatschappij, brengt echter spoedig een verdere ideologie voort. Bij de beroepspolitici, bij de theoretici van het staatsrecht en de juristen van het privaatrecht gaat namelijk de samenhang met de economische feiten pas echt verloren. Omdat in ieder afzonderlijk geval de economische feiten de vorm van juridische motieven moeten aannemen om in wetsvorm gesanctioneerd te worden en omdat daarbij vanzelfsprekend ook rekening moet worden gehouden met het gehele reeds geldende rechtssysteem, daarom moet nu de juridische vorm alles zijn en de economische inhoud niets. Staatsrecht en privaatrecht worden als zelfstandige gebieden behandeld. Ze zouden hun onafhankelijke historische ontwikkeling hebben en op zichzelf systematisch

beschreven kunnen en moeten worden en wel door consequente uitroeiing van alle innerlijke tegenstrijdigheden.

Nog hogere ideologieën, dat wil zeggen die zich nog meer van de materiële, economische grondslag verwijderen, nemen de vorm aan van de filosofie en de religie. Hier wordt de samenhang van de voorstellingen met hun materiële bestaansvoorwaarden steeds ingewikkelder, steeds meer door tussenschakels verduisterd. Maar die samenhang bestaat. Zoals de gehele renaissancetijd sinds het midden van de vijftiende eeuw een wezenlijk product van de steden, dus van de burgerij was, zo ook de sindsdien nieuw opgekomen filosofie; haar inhoud was wezenlijk slechts de filosofische uitdrukking van de gedachten die overeenstemmen met de ontwikkeling van de kleine en middenburgerij tot de grootburgerij. Bij de Engelsen en Fransen van de vorige eeuw, die veelvuldig zowel politieke economen als filosofen waren, treedt dit duidelijk aan de dag. Bij de school van Hegel hebben we het hierboven aangegeven.

Laten we ondertussen alleen nog kort ingaan op de religie, omdat deze het verst staat van en het vreemdst lijkt te zijn aan het materiële leven. De religie is ontstaan in oeroude tijden, uit verkeerde, oeroude voorstellingen van de mensen over hun eigen en de hen omringende, uiterlijke natuur. Iedere ideologie, zodra zij eenmaal voorhanden is, ontwikkelt zich echter in aansluiting aan het gegeven voorstellingsmateriaal en bouwt dit verder uit. Zij zou anders geen ideologie zijn, dat wil zeggen bezig zijn met gedachten als met zelfstandige wezenheden die zich onafhankelijk ontwikkelen en slechts aan hun eigen wetten onderworpen zijn. Dat de materiële levensvoorwaarden van de mensen in wier hoofden dit gedachteproces zich afspeelt, het verloop van dit proces uiteindelijk bepalen, blijft voor deze mensen noodzakelijk onbewust, want anders zou het met de gehele ideologie gedaan zijn. Deze oorspronkelijke religieuze voorstellingen zijn meestal gemeenschappelijk voor iedere verwante volksgroep. Na de scheiding van de groepen ontwikkelen ze zich bij elk volk op specifieke wijze, al naar gelang de hun beschoren levensvoorwaarden. Dit proces is voor een reeks van volksgroepen, namelijk voor de Arische (de zogenaamde Indo-Europese) in detail nagetrokken door de vergelijkende mythologie. De zo bij elk volk uitgewerkte goden waren nationale goden, wier rijk niet verder ging dan het door hen te beschutten nationaal gebied. Over de grenzen van dit gebied heen voerden andere goden onbedreigd het hoge woord. Deze nationale goden konden slechts in de voorstelling voortleven zolang de natie bestond; ze vielen met haar ondergang. Deze ondergang van de oude nationaliteiten bracht het Romeinse wereldrijk, waarvan de economische ontstaansvoorwaarden hier niet onderzocht hoeven te worden. De oude nationale goden kwamen in verval; zelfs de Romeinse, die nu eenmaal ook slechts op de enge kring van de stad Rome afgemeten waren. De behoefte om het wereldrijk aan te vullen met een wereldreligie komt duidelijk tot uiting in de pogingen alle ergens respectabele, vreemde goden naast de inheemse, erkenning en altaren in Rome te verschaffen. Maar een nieuwe wereldreligie wordt

niet op deze manier, door keizerlijke decreten, gemaakt. De nieuwe wereldreligie, het christendom, was reeds in stilte ontstaan uit een vermenging van veralgemeende oosterse, meer bepaald joodse theologie en gevulgariseerde Griekse, meer bepaald stoïcijnse filosofie. Hoe het er oorspronkelijk uitzag, moeten we eerst weer moeizaam onderzoeken, omdat de ons overgeleverde officiële vorm slechts die is, waarin het tot staatsgodsdienst geworden is en tot dit doel door het Concilie van Nicea aangepast werd.

Genoeg, het feit dat het reeds na 250 jaar staatsgodsdienst werd, bewijst dat het de godsdienst was die aan deze tijdsomstandigheden aangepast was. In de middeleeuwen ontwikkelde het zich naarmate het feodalisme zich ontwikkelde, tot de met het feodalisme overeenstemmende religie, met overeenkomstige feodale hiërarchie. En toen de burgerij opkwam, ontwikkelde zich, in tegenstelling tot het feodale katholicisme, de protestantse ketterij; eerst in Zuid-Frankrijk bij de Albigenzen, in de tijd van de hoogste bloei van de steden aldaar. De middeleeuwen hadden alle overige vormen van ideologie: filosofie, politiek, rechtspraak, aan de theologie geannexeerd, tot onderafdelingen van de theologie gemaakt. Ze dwongen daarmee iedere maatschappelijke en politieke beweging een theologische vorm aan te nemen; het uitsluitend met godsdienst gevoederde gemoed van de massa moest zijn eigen belangen in religieuze vermomming voorgeschoteld krijgen om een grote storm op te wekken. En zoals de burgerij vanaf het begin een aanhang van bezitloze, bij geen enkele erkende stand horende stedelijke plebejers, dagloners en dienstlui van alle slag, voorlopers van het latere proletariaat, heeft voortgebracht, zo deelt zich ook de ketterij reeds vroeg in een burgerlijk-gematigde en een plebejisch-revolutionaire — ook door de burgerlijke ketters verafschuwde ketterij.

De onverdelgbaarheid van de protestantse ketterij beantwoordde aan de onoverwinnelijkheid van de opkomende burgerij. Toen die burgerij voldoende gesterkt was, begon haar tot nu overwegend lokale strijd met de feodale adel nationale dimensies aan te nemen. De eerste grote actie vond plaats in Duitsland, de zogenaamde Reformatie. De burgerij was sterk noch ontwikkeld genoeg om de overige rebellerende standen — de plebejers van de stad, de lagere adel en de boeren op het land — onder zijn vaandel te kunnen verenigen. De adel werd eerst verslagen; de boeren kwamen in opstand, hetgeen het hoogtepunt van deze gehele revolutionaire beweging uitmaakte; de steden lieten hen echter in de steek en zo kwam de revolutie in handen van de heren landvorsten, die de gehele winst opstreken. Van dan af verdwijnt Duitsland voor drie eeuwen uit de rij van zelfstandig in de geschiedenis ingrijpende landen. Maar naast de Duitser Luther had de Fransman Calvijn gestaan; met echt Franse scherpte plaatste hij het burgerlijke karakter van de Reformatie op de voorgrond, republikaniseerde en democratiseerde hij de gehele Kerk. Terwijl de lutherse Reformatie in Duitsland verzoop en Duitsland te gronde richtte, diende de calvinistische de republikeinen in Genève, Holland en Schotland tot vaandel; ze maakte Holland vrij van Spanje en van het Duitse Rijk en

leverde het ideologische kostuum voor de tweede acte van de burgerlijke revolutie die in Engeland plaatsgreep. Hier toonde het calvinisme zich de echte religieuze verkleding van de belangen van de toenmalige burgerij en kwam vandaar ook niet tot volle erkenning toen de revolutie van 1689 door een compromis van een deel van de adel met de burgers beëindigd werd. De Engelse staatskerk werd weer ingesteld, maar niet in haar vroegere vorm, als katholicisme met de koning tot paus. Wel sterk calvinistisch geworden. De oude staatskerk had de katholieke lustvolle zondag gevierd en de vervelende calvinistische bestreden; de nieuwe verburgerlijkte voerde deze weer in en hij verfraait Engeland nog vandaag.

In Frankrijk werd de calvinistische minoriteit in 1685 onderdrukt, gekatholiseerd, of weggejaagd; maar wat hielp het? Reeds toen was de vrijdenker Pierre Bayle volop aan het werk en in 1694 werd Voltaire geboren. De gewelddadige maatregelen van Lodewijk XIV maakten het voor de Franse burgerij alleen maar gemakkelijker haar revolutie te voeren in de vorm die alleen aangepast is aan de ontwikkelde burgerij, namelijk de onreligieuze, uitsluitend politieke vorm. In plaats van de protestanten zaten vrijdenkers in de nationale vergaderingen. Daardoor was het christendom in zijn laatste stadium getreden. Het was onmachtig geworden om het even welke progressieve klasse verder als ideologische vermomming van zijn strevingen te dienen. Het werd meer en meer alleenbezit van de heersende klassen en deze gebruikten het louter als regeringsmiddel, waarmee de lagere klassen in toom gehouden werden. Waarbij dan ieder van de verschillende klassen haar eigen overeenkomstige godsdienst gebruikt: de grondbezittende jonkers het katholiek jezuïtisme of de protestantse orthodoxie; de liberale en radicale burgers het rationalisme. En waarbij het geen verschil maakt of de heren in hun respectievelijke religies geloven of niet.

We zien dus dat de religie, eenmaal gevormd, altijd een overgeleverde materie bevat, zoals immers op alle ideologische gebieden de traditie een grote conservatieve macht is. Maar de verandering die in deze materie plaatsgrijpt, komt voort uit de klassenverhoudingen, dus uit de economische verhoudingen van de mensen die deze veranderingen uitvoeren. En dat volstaat hier.

Het kan in het bovenstaande slechts gaan om een algemene schets van de geschiedenisopvatting van Marx; hoogstens nog om enige illustraties. Het bewijs moet aan de hand van de geschiedenis zelf worden geleverd, en dan mag ik wel zeggen dat dat in andere geschriften reeds voldoende is gedaan. Deze opvatting maakt echter evenzo een eind aan de filosofie op het vlak van de geschiedenis, als de dialectische opvatting van de natuur alle natuurfilosofie even onnodig als onmogelijk maakt. Het komt overal niet meer daarop aan de samenhang in het hoofd uit te denken, maar hem in de feiten te ontdekken. Voor de filosofie die uit de natuur en geschiedenis verdreven is, blijft dan nog slechts het rijk van de zuivere gedachten

over, voor zover daar nog sprake van kan zijn: de leer van de wetten van het denkproces zelf, de logica en de dialectiek.

Met de grote revolutie van 1848 gaf het “ontwikkelde” Duitsland een afscheidsbrief aan de theorie en ging over naar het gebied van de praktijk. Het op handenarbeid berustende kleine ambacht en de manufactuur worden door een werkelijk grote industrie vervangen; Duitsland verscheen weer op de wereldmarkt; het nieuwe Klein-Duitse rijk overwon op zijn minst de schrijnendste misstanden die de verdeeldheid in kleine staatjes, de resten van het feodalisme en de bureaucratische economie aan deze ontwikkeling in de weg gelegd hadden. Maar in dezelfde mate als de speculatie uit de filosofische studeerkamer trok om haar tempel op de effectenbeurs op te richten, in dezelfde mate ging ook voor het ontwikkelde Duitsland die grote theoretische zin verloren die gedurende de tijd van zijn diepste politieke vernedering de roem van Duitsland geweest was — de zin voor zuiver wetenschappelijk onderzoek, om het even of het bereikte resultaat praktisch bruikbaar was of niet, strijdig met de politiebepalingen of niet. Weliswaar hield de officiële Duitse natuurwetenschap, meer bepaald op het gebied van het detailonderzoek, zich op de hoogte van de tijd. Maar reeds het Amerikaanse tijdschrift *Science* merkt terecht op dat de beslissende stappen vooruit op het gebied van de grote samenhangen tussen de afzonderlijke feiten, hun veralgemening tot wetten, nu wel meer in Engeland gezet worden, in plaats van, zoals vroeger, in Duitsland. En op het gebied van de historische wetenschappen, de filosofie inbegrepen, is met de klassieke filosofie de oude theoretisch-onverbiddelijke geest pas echt verdwenen. Gedachteloos eclecticisme, angstige inachtneming van carrière en inkomen, tot de ordinairste baantjesjagerij, zijn in de plaats gekomen. De officiële vertegenwoordigers van deze wetenschap zijn de onverhulde ideologen van de burgerij en van de bestaande staat geworden — maar op een tijdstip dat beide in open tegenstelling staan tot de arbeidersklasse.

En slechts bij de arbeidersklasse bestaat de theoretische zin onbekommerd voort. Hier is hij niet uit te roeien; hier vinden geen inachtnemingen plaats van carrière, winstmakerij, van genadige bescherming van boven; integendeel, hoe onverbiddelijker en onbevangener de wetenschap oprukt, des te meer bevindt ze zich in overeenstemming met de belangen en strevingen van de arbeider. De nieuwe richting die in de ontwikkelingsgeschiedenis van de arbeid de sleutel erkende tot het begrip van de totale geschiedenis van de maatschappij, wendde zich op voorhand bij voorkeur tot de arbeidersklasse en vond hier de ontvankelijkheid die ze bij de officiële wetenschappen zocht noch verwachtte. De Duitse arbeidersbeweging is de erfgename van de klassieke Duitse filosofie.

# APPENDIX: STUDIENOTITIES VAN DE UNIE VAN COMMUNISTEN IN BELGIË

1. De ideeën in deze uitgave van het pamflet werden oorspronkelijk door Marx en Engels opgeschreven in een manuscript dat later de titel De Duitse ideologie kreeg en dat tot 1932 ongepubliceerd bleef. Het manuscript was namelijk niet bedoeld om anderen te onderwijzen, maar voor de zelfvorming of zelfbegrip (*Selbstverständung*) van de auteurs. Het doel van dit werk was vervolgens om de inhoud van het oorspronkelijke manuscript te hervormen tot een pamflet dat bedoeld was om anderen te onderwijzen. Het pamflet is daarom een voorbeeld van de dialectiek tussen leren en onderwijzen, de basis van de communistische pedagogie, die we met deze studienotities willen ontwikkelen.

2. De scheidingslijnen binnen de Duitse filosofie - en voornamelijk die tussen de oude en de jonge hegelianen - illustreren de dialectische methode zelf zoals die door Hegel werd ontwikkeld, waarbij de dialectische methode zich door haar interne tegenstellingen ontwikkelt. De belangrijkste historische bijdrage van het hegelianisme aan de filosofie is het besef dat de wereld uit een continue proces van verandering ontstaat. Niets blijft statisch, alles vergaat en zet zich om in iets anders. Het einde van een ding is al aanwezig in het begin, en het begin van een ander ding is al aanwezig in het einde. Tegenstelling lossen zich intern op, maar nooit afgezonderd van externe tegenstelling. De dialectische methode is ook monistisch - alles is met elkaar verbonden en de eenheid van bestaan wordt uitgedrukt in de diversiteit van bestaan. Tegenstelling worden niet overstegen door een eenzijdige en absolute vernietiging van een aspect door een ander aspect, noch door de absolute synthese van beide. Beide aspecten van de tegenstelling worden vernietigd maar blijven ook voortbestaan in een nieuwe tegenstelling – ze veranderen in iets kwantitatief anders. Er is dus in alles zowel continuïteit als breuk, niets verdwijnt en toch blijft niets hetzelfde. Dit is wat Engels de revolutionaire kant van het hegelianisme noemt. Het was ironisch genoeg Hegel zelf die de dialectische methode tegensprak door een niet-bestaande grens te stellen aan dit voortdurende proces van verandering en deze enkel reduceerde tot haar kwantitatieve aspect. De Pruisische staat werd uitgeroepen tot de belichaming van de 'Absolute Idee' die het 'Einde van de Geschiedenis' had ingeluid. Dit is wat Engels de reactionaire kant van het hegelianisme noemt, die de jonge hegelianen aanzette hun leermeester door middel van zijn eigen lessen te verwerpen. Engels merkt op dat terwijl de reactionaire kant van het hegelianisme relatief bleef vanwege de historische beperkingen die het impliceerde, de revolutionaire kant ervan absoluut was, omdat deze voortkwam uit de dialectische methode.

3. De materialistische dialectiek mag niet worden opgevat als de mechanische synthese van materialisme en dialectiek, maar als de filosofische basis van een wereldbeeld dat de historische limieten van beiden overstijgt

De historische discussie over de systematisering van dit alles tot het "dialectisch materialisme" (eerst bij Plekhanov, dan in de academies van de USSR) en de expliciete beweringen die hierbij over de ontologie en epistemologie worden gemaakt kunnen niet voldoende worden besproken in deze studienotities. We kunnen enkel de lezer aanraden om zich bewust te maken van welke invloed deze opvatting heeft gehad op de hedendaagse opvatting van het Marxistische wereldbeeld en de concrete politieke gevolgen die hieruit zijn voortgekomen. De enige positieve les die wij momenteel kunnen trekken is dat wij ons niet mogen berusten op traditie of gewoonte, ongeacht hoe ingeburgerd of vanzelfsprekend deze schijnt te zijn. De dialectische methode zelf kan alleen correct voor onze doeleinden worden gebruikt als we ons ervan bewust zijn, en niet als een dogmatisch schema moet worden toegepast.

De mensheid, die slechts een deel van de materie is, blijft echter beperkt in haar begrip en neigt daarom nog steeds naar het idealisme, waarmee de gaten in haar kennis worden opgevuld. Het begrip 'materie' zelf is een voorbeeld van een ideaal begrip waarmee we de essentie van het bestaan beschrijven, hoewel deze niet volledig als een fysieke eigenschap kan worden waargenomen.

4. In zekere mate worden de burgerlijke filosofen en wetenschappers genoodzaakt bepaalde aspecten uit de materialistische dialectiek over te nemen die het kapitalisme ondermijnen, maar vanwege hun onbegrip van het Marxistische wereldbeeld kunnen deze niet voorbij de limieten van en hun re-integratie in het kapitalisme gaan.

5. Het bestaan lijkt voor mensen een verzameling toevalligheden en kansen zonder enige onderlinge samenhang. Dit komt doordat de mensheid zich nooit bewust kan worden van alle processen die het bestaan constitueren, hoewel zij het potentieel heeft om deze kennis voortdurend uit te breiden.

6. Dialectiek moet niet worden gedefinieerd als de wetten van beweging maar als de studie van beweging. De eerste definitie zou in tegenstelling zijn met de dialectische methode zelf, vermits deze het bestaan van onveranderlijke wetten impliceert. Omdat alles voortdurend verandert moeten we niet dingen maar processen bestuderen.

7. Omdat alle waarneming door de menselijke zintuigen worden bemiddeld, moeten we zowel het positivisme als het empirisme verwerpen in hun bewering dat de wereld een onveranderlijke verzameling van feiten is die rechtstreeks door de mensheid kan worden waargenomen. Tegelijkertijd impliceert waarneming dat er objectief gezien iets buiten ons bestaat dat we kunnen waarnemen, en daarom moeten we ook zowel het solipsisme – dat beweert dat het enige dat bestaat jijzelf bent – als het subjectief idealisme verwerpen, dat beweert dat ideeën los van de materie bestaan en extern beweging opleggen.

Objectiviteit en subjectiviteit zijn echter niet absoluut van elkaar gescheiden, maar vormen een bemiddelde relatie die zich uit in het "gesubjectiveerd object" (mensen maken de wereld) en het "geobjectiveerd subject" (de wereld maakt de mensen) waar binnen bepaalde momenten telkens één van beiden het dominante aspect is.

8. De indeling van de geschiedenis van de filosofie in ‘materialisten’ en ‘idealisten’ door Engels is te reductionistisch. De poging om de gehele menselijke filosofie in deze twee categorieën te verdelen drukt een bepaalde onwetendheid uit onder hedendaagse communisten over de filosofie en haar geschiedenis, waarbij de complexiteit van de onderlinge verschillen vaak wordt onderschat. Er zit in iedere eerder onware filosofie een waarheid vervat.

9. Engels legt op bepaalde momenten te veel nadruk op de natuurwetenschappen ten opzichte van de humane wetenschappen, terwijl de resultaten van wetenschappelijke experimenten vaak al gedeeltelijk kunnen worden voorspeld door theorieën die hun oorsprong hebben in de humane wetenschappen.

10. Engels suggereert op bepaalde momenten dat er een verschil bestaat tussen materie en ideeën ondanks dat ideeën het resultaat van nog relatief onbekende chemische reacties in de hersenen en daarom ook materie zijn. Materie heeft daarbij zowel een fysieke als een mentale vorm. Door de nadruk te leggen op hun scheiding in plaats van hun eenheid, kan het lezen van deze tekst ertoe leiden dat sommige lezers deze kunstmatige en dualistische scheiding tussen ‘denken’ en ‘zijn' reproduceren.

# UNIE VAN COMMUNISTEN IN BELGIË

De Unie van Communisten in België (UCB) is een Marxistisch-Leninistische pre-partij voorhoedeorganisatie die als onmiddellijk doel de Reconstitutie van de Communistische Partij heeft als noodzakelijke voorwaarde voor de totstandkoming van het Communisme: een globale en klassenloze samenleving waarin het privaateigendom wordt afgeschaft en vervangen door de vereniging van vrije producenten alsook het bewuste zelfbestuur van de mensheid dat begint met de Dictatuur van het Proletariaat. Het Communisme is echter niet louter een lijst van kenmerken die tot stand moeten worden gebracht, maar het proces van zijn eigen totstandkoming en daarmee de vernietiging van de huidige orde en het daarmee gepaard gaande wereldbeeld – het is het gehele proces van de Communistische Revolutie zelf.

De Proletarische Wereldrevolutie kan zich alleen ontwikkelen door de tegenstellingen die zij zelf heeft gecreëerd en die tot haar historische nederlaag hebben geleid te bestuderen en te overstijgen. Om de Communistische Revolutie opnieuw aan te wakkeren, moet het Marxistische wereldbeeld worden gereconstitueerd tegen het revisionisme en opportunisme, en zich door middel van meedogenloze kritiek op alles wat bestaat ontketenen van de tradities uit haar verleden.

## VOOR DE RECONSTITUTIE VAN HET COMMUNISME!
## PROLETARIËRS ALLER LANDEN, VERENIGT U!

COMMUNISME.ORG
@UCB.BELGIUM