

Een ondeskundige lezing van de 11 thesissen over Feuerbach

| Eric Rosseel

Voor mijn compagnon de voyage Marjolijn Banen

... dat de bevrijding van ieder individu afzonderlijk zich vervolgens voltrekt naarmate de geschiedenis volledig tot wereldgeschiedenis wordt.

Marx/Engels, *De Duitse Ideologie*, 1845-1846

De val van het communisme in 1989-1990 heeft geleid tot nieuwe lezingen van Marx: wat van Marx gelezen wordt, hoe het gelezen wordt en waarom het gelezen wordt (Carver, 1998). Het communisme (leninisme, stalinisme, maoïsme) kan gezien worden als een bepaalde historische lectuur en praktische implementatie van Marx (als 'het' marxisme) gecentreerd rond de notie van de 'dictatuur van het proletariaat' en met de val van de Berlijnse muur moeten we besluiten dat deze communistische lectuur van Marx praktisch heeft gefaald. Met de onderhavige tekst wil ik mij inschakelen in een nieuwe, zoals Carver het noemt, mild-postmoderne herlezing van bepaalde onderdelen van Marx' werk. Ik heb gemeend dat een vernieuwd marxistisch perspectief mee kan geboden worden door een herlezing van Marx' 11 Stellingen over Feuerbach die hij in 1845 moet geschreven hebben. De 11 thesissen zijn duidelijk van Marx en niet van Marx & Engels. Engels heeft de thesissen wel gepubliceerd en er enige 'stylistische' wijzigingen aan aangebracht. Ik kan uit niets afleiden of in mijn Duitse tekst deze stylistische correcties weer in hun oorspronkelijke staat zijn hersteld. Maar Engels vermeldt dat de Stellingen voor het eerst 'de geniale kiem van de nieuwe wereldbeschouwing' voor de lezer toe-

gankelijk maken. Substantiële wijzigingen zal Engels zeker niet aangebracht hebben.

Ik ben eigenlijk totaal niet deskundig om de '11 Stellingen over Feuerbach' te lezen. Ik heb geen filosofische vooropleiding noch vorming. Feuerbach heb ik slechts uit de 2de hand gelezen. Ik meen iets van Hegel begrepen te hebben maar ik ben er nooit in geslaagd wanneer ik hem las (in plaats van over hem te lezen) meer dan één op tien zinnen van hem te begrijpen. Ik weet dat Ernst Bloch de Stellingen 'ingedeeld' heeft, maar ik slaag er niet in terug te vinden waar hij dat precies gedaan heeft. Misschien is het maar goed zo: dat ik de 11 stellingen lees zonder verblind te worden door een Feuerbachiaanse of Hegeliaanse bril of door de wijze waarop Ernst Bloch de Stellingen gelezen heeft. Ik wil de Stellingen lezen zoals ze daar staan zonder wat dan ook te weten. Dat is natuurlijk onmogelijk want ik kan mijn eigen geordend en ongeordend weten niet uitschakelen. Kortom, ik wil de Stellingen lezen als de 'ik' die ik nu ben. Ik zal de Stellingen één voor één lezen en trachten op te schrijven wat ze bij mij oproepen. Natuurlijk heb ik al weet van de andere Stellingen, want ik heb ze al zoveel keren in mijn leven in alle psychologische en fysiologische toestanden gelezen. Ik zal daarom eerst aan-

geven wat de Stellingen bij mij oproepen vóór ik de 1ste nu zeer doordacht woord vóór woord lees en dan becommentarieer wat ik meen gelezen te hebben.

Uiteraard ken ook ik de beroemdste van de 11ste Stelling zo uit het hoofd: 'De filosofen hebben de wereld slechts verschillend geïnterpreteerd; het komt erop aan haar te veranderen.' Ik heb altijd in die Stelling een zekere dubbelzinnigheid ervaren m.b.t. de rol van de filosofen en de intellectuelen versus de 'gewone mensen'. In ieder geval wordt ze steeds uit haar verband geciteerd. De 11de Stelling is niet vatbaar zonder de tien voorafgaande. Want uit dat 'veranderen' volgt geenszins dat men een leninistische partij moet uitbouwen. Of dat de 'macht uit de loop van een geweer komt'. Of dat de avonturier Che Guevara het prototype van de wereld veranderende filosoof is.

Uiteraard wil ik de bijdrage van b.v. Lenin aan de ontwikkeling van de wereldgeschiedenis niet minimaliseren. Maar het blijft voor mij een open vraag of de leninistische partij- en organisatie-theorie en zijn visies op de opbouw van het socialisme nog vruchtbaar zijn, zelfs voor de Derde Wereld. Zeker als men de leninistische teksten letterlijk leest, zoals ijverig gebeurt in sommige kringen waar de historische Lenin zelf in een hagiografische benadering verloren gaat.

Marx heeft in zijn 11de Stelling ook niet geschreven dat de Revolutie afhankelijk was van de vraag of de filosofen zouden beginnen de wereld te veranderen. Dat staat er gewoon niet. Er staat ook niet dat de Revolutie afhankelijk zou zijn van het feit dat de filosofen (en niet de gewone mensen) dat besluit zouden nemen.

Dat de volgorde van de 11 Stellingen toevallig zou zijn en dus betekenisloos, zodat ze kriskras door elkaar gelezen kunnen worden, of minstens in een andere volgorde zoals soms geopperd wordt (o.a. door Ernst Bloch) is mijn inziens zijn wensen voor werkelijkheid nemen. Marx heeft ze genummerd en na elkaar opgeschreven; hij zal ze na het opschrijven ook na elkaar herlezen hebben.

Mijn vermelde vertaling van de Duitse Stellingen is gebaseerd op de vertaling in: Marx/Engels 'De Duitse Ideologie, deel I: Feuerbach', Nijmegen, SUN, 1974. Waar ik vind dat de vertaling afwijkt

van de Duitse oorsprong heb ik ze aangepast. Ik spreek noch schrijf Duits maar ik ken voldoende Duits om het te lezen. In de SUN-uitgave stoort mij b.v. alleen al de 'progressieve' spelling. 'Praktisch' b.v. ervaar ik niet op dezelfde manier als 'prakties'. 'Tätigkeit' moet m.i. als 'handelen' en niet als 'activiteit' worden vertaald.

1. Het voornaamste gebrek van alle materialismen tot nu toe (dat van Feuerbach inbegrepen) is dat het voorwerp, de werkelijkheid, de zintuiglijkheid, alleen in de vorm van het object of van de aanschouwing gevat wordt; maar niet als zintuiglijk-menselijk handelen, praxis, niet subjectief. Vandaar dat het handelingsaspect in tegenstelling tot het materialisme abstract door het idealisme – dat natuurlijk het werkelijk, zintuiglijk handelen als dusdanig niet kent – ontwikkeld is. Feuerbach wil zintuiglijke, van de gedachtenobjecten werkelijk onderscheiden objecten (voorwerpen): maar hij vat het menselijk handelen zelf niet als objectief (voorwerpelijk) handelen op. Hij beschouwt daarom in "Das Wesen des Christentums" slechts het theoretisch gedrag als het enig waarlijk menselijke, terwijl de praxis slechts in haar smerig-joodse verschijningsvorm opgevat en vastgelegd wordt. Hij begrijpt daarom niet de betekenis van het 'revolutionaire', van het 'praktisch-kritische' handelen.

Marx voert in de eerste zin twee materialismen in: alle voorgaande die gebrekkig zijn en het zijne of het door hem te ontwikkelen. De eerste zijn verkeerd, niet zozeer omdat ze het object, het voorwerp (Marx gebruikt in de stellingen nergens het kantiaanse woord Ding) objectief beschouwen. M.a.w. omdat zij het voorwerp als essentialistisch zien, als dragers van een essentie los van de waarnemer zoals in het theoretische denken dat op de Rede is gebaseerd. Maar omdat ze het object *slechts* in die vorm beschouwen. Zij ontkennen een andere vorm: de subjectieve. De werkelijkheid wordt niet beschouwd als het resultaat van een contact, van een zintuiglijke interactie tussen subject en object. In de subjectieve vorm verschijnt het voorwerp als product van menselijk-zintuiglijk handelen. Deze eerste zin van Marx doet zeer postmodern aan, want ook het postmodernisme ontkent de scherpe subject-object polarisatie en ziet het 'object' als een constructie van het spreken over het object of van een omgang met het object, een 'behandeling' van het object (Best & Kellner, 1991). Marx stelt dat

de louter theoretische beschouwing (aanschouwing) van het 'object' en het zintuiglijk-menselijk handelen (met betrekking tot het object) gelijktijdig en als één geheel moeten gebeuren, dus in een geïntegreerde vorm. Theorie en praxis worden hier niet tegenover elkaar gesteld (dat had Kant reeds gedaan, dacht ik) maar theorie versus *geïntegreerde theorie en praxis*. Niet subject versus object maar object versus subject/object. Niet dier versus mens maar dier versus mens/dier. Deze laatste zin schrijf ik met twijfel neer: hij impliceert dat het dier pure theorie produceert, wat correct is als we aanvaarden dat het dier geen onderscheid tussen zintuiglijkheid en redelijkheid kent, wat ik aanvaard.

Vandaar dat de mens on-middel-lijk als een paradoxaal dialectisch wezen verschijnt. Als een wezen dat 'weet' (redelijk) én 'niet weet' (zintuiglijk). 'Weten' beschouwen we hier als kennis die 'bevroren' is, uit het handelen is geïsoleerd. Marx alludeert op de opheffing van de scheiding tussen handeling en denken, het ophouden de werkelijkheid, het object als (christianistisch) gestolde en permanente entiteit op te vatten maar wel als gebeurtenis te begrijpen. Dit lijkt vooruit te lopen op Nietzsches streven om leven en denken opnieuw te verenigen, als een soort 'intersubjectiviteit binnen de schoot van één persoon' (Deleuze, 1965). Is deze integratie van het denken in het handelen, in de handlingsstroom van onze lijfelijkheid, te verzoenen met de marxistische arbeidsconceptie dat het imaginaire model aan het arbeidsgerealiseerde product voorafgaat (verschil tussen 'bij en architect' in Het Kapitaal)? M.i. wel. De westerse scheiding tussen denken en handelen impliceert dat als een mens denkt hij *niet* handelt. Dat denken en handelen een temporele sequentie, een sequentie in de tijd vertonen. De scheiding tussen denken en handelen kenmerkt ook de wetenschappelijke psychologie en men kan zeggen dat ze het axioma is van de actuele zgn. cognitieve psychologie en de 'cognitive sciences' in het algemeen.

Men kan nl. wel denken en handelen tegelijk, we doen dat voortdurend. Het lichaam handelt en denkt altijd, maar er zijn zeker sommige gedachten die we ons niet herinneren. We herinneren

ons hoogstens onze gedachten als we zelf-reflexief bezig zijn, met andere woorden als we op ons bewustzijn letten, wat effectief veel handelingen doet stilvallen (zodat we louter 'theoretisch', 'aanschouwelijk' bezig zijn). Maar de paradoxaliteit betreft dus het feit dat men zich niet bewust kan zijn van zijn onbewust-zijn. Dit is een fenomeen dat moderne schrijvende kunstenaars in wezen beter begrepen hebben dan moderne filosofen en wetenschappers. Wie daar het meest mee geworsteld heeft, onder geleden heeft en uiteindelijk zich aan te pletter gezopen heeft tot aan zijn dood door levercirrose in 1935 is de Portugese filosofische dichter Fernando Pessoa (1982). De thematiek wordt in het bijzonder aangebracht in zijn beroemd gedicht 'De Maaiersvrouw' met de welbekende strofe:

O, u te kunnen zijn en toch mezelf!
Te leven in uw blij niet-weten
En dat te weten! O hemelgewelf!
O velden! O lied! ...

Deze eeuwige paradox tussen het zintuiglijke en het redelijke is het Leitmotiv van elke Westerse filosofie, die telkens weer onvruchtbaar blijkt te zijn en op haar klassiek-Griekse (Platonische) oorsprong tracht terug te vallen, nl. dat het zintuiglijke niet te vertrouwen is en dus geen kennis

kan opleveren. Dat kan alleen de Logos, de Rede. Terugvallen op de slechte start van de klassieke Griekse filosofie dus.

De werkelijkheid van de door Marx voorgestelde opheffing van de scheiding tussen zintuiglijkheid en redelijkheid wordt bevestigd door het moderne breinonderzoek. Hieruit blijkt

met name dat men de activiteit van het zenuwstelsel niet kan voorstellen als een temporeel proces waarbij het brein informatie van de zintuigen verwerkt. Er zijn tijdens het 'zuivere' waarnemen meer neuronale verbindingen vanuit de hersenen naar de zintuigen actief dan in de omgekeerde richting. Terwijl wij het nog steeds vanzelfsprekend vinden dat we eerst zien en daarna het geziene 'centraal' verwerken om daarna een actie in de buitenwereld te ondernemen.

Marx alludeert op de opheffing van de scheiding tussen handeling en denken, het ophouden de werkelijkheid, het object als (christianistisch) gestolde en permanente entiteit op te vatten maar wel als gebeurtenis te begrijpen.

In de 2de zin van de 1ste Stelling geeft Marx aan dat het verschil tussen materialisme en idealisme erin bestaat dat het idealisme het concrete handelen van concrete mensen niet kent. Het kent slechts realiteit toe aan abstracties, door de mens rationeel bedachte concepten. Dit is iets anders dan het (althans in mijn tijd) op onze scholen geleerde gegeven dat bij de idealist Hegel het denken het zijn bepaalt en bij de materialist Marx het zijn het denken. Dit heeft ook implicaties voor Marx' humanisme: bij Marx gaat het niet om de emancipatie van de Mens, maar om die van alle concreet bestaande mensen.

De derde zin geeft aan dat Feuerbachs onderscheid tussen zintuiglijke objecten en denkobjecten (dat hem tot materialist maakt) steriel is omdat Feuerbach het menselijk handelen niet als een handeling verbonden met concrete voorwerpen of objecten beschouwt ('gegenständliche Tätigkeit' is in de SUN-uitgave als 'objectieve activiteit' vertaald, wat voor de doorsnee niet-filosofisch gevormde die het onderscheid subjectief-objectief in zijn populaire betekenis begrijpt, ietwat misleidend is; vandaar dat ik in deze zin na de woorden 'object' of 'objectief' telkens 'voorwerp' of 'voorwerpelijk' tussen haakjes heb geplaatst). Daaruit volgt de vierde zin. Feuerbach kan slechts oog hebben voor 'theoretisch' handelen, i.e. de Griekse 'theoria', de contemplatieve aanschouwing waarin het zintuiglijke geabstraheerd is door de Rede. Wat Marx met 'smerig-joodse verschijningsvorm' bedoelt voel ik intuïtief aan maar kan ik niet formuleren.

Besluit van de 1ste Stelling (laatste zin): Feuerbach kan het begrip 'revolutionair handelen' niet begrijpen. Revolutionair handelen definieert Marx als 'praktisch-kritisch' handelen. M.a.w. het handelen op voorwerpen waarbij tijdens die handeling de werkelijkheid tegelijk wordt aanvaard én in vraag gesteld. Tegelijk. Dat is duidelijk iets anders dan 'bolsjevistische cellen' oprichten of de macht uit de loop van het geweer laten komen.

Kritische handelingen ('kritisch': nog zo'n woord dat voor de niet-filosoof niet begrijpbaar is en door hem alleen geassocieerd kan worden met zoiets als 'kritiek uitoefenen op') zijn dus in de eerste plaats handelingen waarin men de werkelijkheid aanvaardt (anders is er volslagen onmogelijkheid tot handelen) maar toch ook niet aanvaardt. Ik verbind dit aan wat één van mijn leermeesters, de Chileense bioloog Humberto Maturana, schreef nl. dat mensen potentieel altijd a-sociaal zijn: ze kunnen altijd hun gestabiliseerde

relaties met anderen of met de 'wereld' in vraag stellen (en de geschiedenis heeft bewezen dat velen dat met de dood wilden bekopen; maar dat betekent niet dat martelaarschap, zelfopoffering en doodsverachting de ultieme vormen van socialistisch-revolutionair handelen zouden zijn; het zijn veeleer de ultieme vormen van fascistisch-revolutionair handelen). Verder verbind ik het praktisch-kritisch handelen met Maturana & Varela's radicale uitgangspunt dat cognitie ('kennis') niet bedoeld is om de

wereld weer te geven zoals hij is ('representatie'). Er stelt zich dus geen probleem van de absolute waarheid van onze kennis. Cognitie is een handeling die een integraal onderdeel is van onze handelingsstroom ('drift' bij Maturana & Varela). Taal verwijst niet naar een werkelijkheid buiten ons maar is een consensuele coördinatie van onze interpersoonlijke interacties. Maturana kan best de Stellingen over Feuerbach gelezen hebben. Op het moment dat hij tot deze inzichten kwam, was hij een niet te etiketteren soort marxist. Maturana kon echter na de staatsgreep van Pinochet in Chili blijven omdat hij van geen enkele beweging, partij of politieke organisatie lid was en dus niet geregistreerd was op één of andere lijst. Maar toen Maturana en zijn leerling Varela (die als actieve KP-militant wel onmiddellijk Chili is ontvlucht) hun boek 'Autopoiesis and Cognition' in 1980 publiceerden waarin Maturana voor het eerst het geheel van zijn radicale biologie publiek maakt, kon hij zich niet permitteren naar Marx te

Revolutionair handelen definieert Marx

als 'praktisch-kritisch' handelen. M.a.w.

het handelen op voorwerpen waarbij

tijdens die handeling de werkelijkheid

tegelijk wordt aanvaard én in vraag

gesteld. Tegelijk. Dat is duidelijk iets

anders dan 'bolsjevistische cellen'

oprichten of de macht uit de loop van

het geweer laten komen.

verwijzen zonder zijn leven in gevaar te brengen (Maturana & Varela, 1980).

De opheffing van de scheiding tussen zintuiglijkheid en redelijkheid laat toe in een nieuwe marxistische antropologie zowel het spreken als het zingen, zowel de arbeid als de roes en het dromen als wezenlijk menselijk te erkennen. (In het universitaire tekstboek *Allgemeine Psychologie* van de DDR werd de droom alleen behandeld als 'levensbetrachting'.)

2. *De vraag of aan het menselijk denken objectieve waarheid toekomt, is geen vraag van de theorie, maar een praktische vraag. In de praxis moet de mens de waarheid, i.e. werkelijkheid en macht, het aardse karakter van zijn denken, bewijzen. De strijd over de werkelijkheid of de onwerkelijkheid van het denken – dat van de praxis losgemaakt is – is een zuiver scholastieke vraag.*

Opvallend is dat Marx het heeft over 'gegenständliche Wahrheit' en niet over 'die Wahrheit der Gegenstände', de Waarheid der Dingen of Voorwerpen. Het gaat dus blijkbaar niet om de waarheid van de voorwerpen los en onafhankelijk van ons menselijk bestaan en waarnemen, maar om de waarheid m.b.t. (het wezen van) de dingen. Het object is immers als (zintuiglijk-menselijke) handeling omschreven in de 1ste Stelling. Deze Waarheid is in elk geval geen zaak van de theorie, van de contemplatieve bespiegeling. De 'theorie' zal ons nooit uitsluitend geven over de 'objectieve' waarheid van de constructies van het menselijk denken. Contemplatie is evenwel geen zintuiglijke handeling, het is geen activiteit van de ogen, de oren of de neus of de tastorganen. 'The proof of the pudding is in the eating' of Mao's uitspraak 'Om de appel te kennen moet men hem opeten' (i.p.v. er naar te kijken en ernaar te staren) zijn dus geen vanzelfsprekende marxistische zinnen. Kijken, horen, ruiken en voelen zijn immers zintuiglijke handelingen maar daarom nog geen vorm van zintuiglijk-menselijk handelen, zoals vermeld in de 1ste Stelling waar de zintuiglijke activiteit integraal verbonden is met het 'bewegend' en 'bewerkend' handelen. Dat de Waarheid een praktische kwestie is, is dus weinig meer dan een directe afleiding uit de 1ste Stelling. We kun-

nen besluiten dat Marx in meer postmoderne termen denken ziet als onlosmakelijk verbonden met het menselijk handelen en samen-handelen (al is het maar 'spreken') waarbij in en gedurende dit handelingsproces proces een sociaal geconstrueerde werkelijkheid ontstaat.

Ik heb in de 2de zin geargumentd 'muß' door 'zal' i.p.v. 'moet' te vertalen. Overduidelijk is dat er geen 'soll' staat. De waarheid bewijzen in de praxis is dus in ieder geval geen morele opdracht voor de mens! Marx schrijft dat de waarheid hoe dan ook uit de praxis moet/zal voortvloeien en uit niets anders. Zoals in de 1ste Stelling drijft hier de 'eenheid van theorie en praxis' boven, dat 'marxistisch cliché' dat te pas en te onpas wordt gebruikt en meestal verkeerd wordt begrepen. De 'eenheid van theorie en praxis' betekent niet dat men én in vergaderingen moet discussiëren én op het terrein betogingen moet organiseren en pamfletten uitdelen. Marx heeft het over de waarheid van de producten van het menselijk denken ('denkobjecten' in Feuerbachs terminologie). Zoals we die in de bespreking van de 1ste Stelling van hun mysterieus karakter hebben bevrijd (het Voorwerp moet niet alleen theoretisch maar tegelijk theoretisch én praktisch worden gevat), zo ook kan de 'waarheid' van de denkconstructies slechts blijken in het praktisch handelen van de mensen. Logisch dus ook dat de vraag naar de werkelijkheid van het denken, dat hoe dan ook met abstracties van concrete voorwerpen werkt, een scholastieke affaire is, zoals als het zich onledig houden met de vraag en het onderzoek naar het geslacht der engelen.

De 'theorie' zal ons nooit uitsluitend geven over de 'objectieve' waarheid van de constructies van het menselijk denken.

'Praktisch' riskeert wel met 'pragmatisch' verward te worden. In de betekenis van het filosofisch pragmatisme is dit geen ramp, maar in de populaire betekenis van 'opportunistisch' is het dit wel. Richard Rorty (1980) wordt doorgaans op die manier gevloerd.

Kortom, behalve het a-morele karakter van het produceren van Waarheid levert Stelling 2 weinig nieuws op. Nergens in de Stellingen, zo weet ik reeds zonder dat ik het moet natrekken, komt een vorm van het werkwoord 'Sollen' (moreel moeten) voor.

Waar ik geen raad mee weet, is het opduiken van het begrip 'macht' in de 2de zin.

3. De materialistische leer van de verandering der omstandigheden en van de opvoeding vergeet dat de omstandigheden door de mensen veranderd worden en dat de opvoeder zelf voortgebracht moet worden. Zij moet daarom de maatschappij in twee delen splitsen – waarvan de éne boven de andere verheven is.

*Het samenwallen van de verandering der omstandigheden en van het menselijk handelen of zelfverandering kan slechts als **revolutionaire** praxis gevat en rationeel begrepen worden.*

Marx valt hier Feuerbach aan op diens stelling dat het volstaat de omstandigheden waarin de Mens verkeert en de ('theoretische') opvoeding van de mensen te veranderen opdat een nieuwe samenleving zou opduiken. Met zijn argumenten dat de mensen zelf hun omstandigheden veranderen en dat de opvoeder zelf een product is van 'opvoeding', staft Marx zijn kritiek, dat Feuerbachs materialistische leer een tweedeling van de maatschappij vereist: opvoeders en op te voeden mensen. Opvallend is wel dat Marx in de eerste zin een andere term gebruikt voor veranderingen die betrekking hebben op de 'omstandigheden' dan voor deze die betrekking hebben op de 'opvoeder'. De 'omstandigheden' worden veranderd, de opvoeder wordt verwekt, voortgebracht. Veranderen kan dus meer dan vermoedelijk niet uitsluitend in de verengde niet-dialectische betekenis van productief bezig zijn begrepen worden. In de jaren 1840 was het gemeengoed onder de jong-Hegelianen en linksen, creatie en vernietiging als een dialectisch geheel op te vatten. Daarbij is duidelijk dat de filosofische betekenis van 'vernietiging' niet betekent 'kapot maken', zoals Bakoenin misschien lijkt of blijkt gedaan te hebben, maar 'doen ophouden te bestaan', en aan vernietiging diende in wezen geen bloedvergieten of ander fysiek geweld te pas te komen. Nog in de Grundrisse schrijft Marx nadrukkelijk 'Alle arbeid is consumptie; alle consumptie is arbeid'. Zowel de sociaal-democratie (b.v. Hendrik de Man) als het marxisme-leninisme kennen alleen het productief bezig zijn ('arbeid').

Veranderen in marxiaanse zin impliceert evenwel ongetwijfeld (of kan dat zeker impliceren) ook het genot der dingen, consumptie dus, om dat in links Vlaanderen zo vieze woord te gebruiken. In

marxiaanse zin was consumptie geen middel tot productie maar is net zoals arbeid middel én doel tegelijk. Ge-niet-en heeft overigens dezelfde etymologische stam als ver-niet-igen.

Dat betekent dat een verbinding tussen marxisme en radicaal ecologisme niet vanzelfsprekend is zoals in heel wat linkse kringen, bijna alle eigenlijk, ongeargumenteerd wordt gedaan, op basis van het anti-commercieel en anti-kapitalistisch karakter van het radicaal ecologisme. Dat betekent niet dat een marxist geen ecologische bekommernissen heeft en dat ik liefst alle bossen zag verdwijnen zoals men me huichelachtig en uiterst debiel soms in de schoenen schuift. Ik heb nooit méér beweerd en bedoeld dan dat geen enkel socialisme gebaseerd kan zijn op een filosofie van een natuurlijk evenwicht of op de onveranderlijke eigenheid der dingen. Ziet het stalinisme het individu als waardeloos en slechts als vervangbaar onderdeel van een geheel, dan beschouwt het radicale filosofisch ecologisme eigenlijk de ganse menselijke soort als vervangbaar. Met een dergelijk anti-humanisme kan het socialisme misschien deals afsluiten, maar m.i. geen vriendschap noch verwantschap ontwikkelen. Mijn anti-ecologisme heeft dus niets te maken met mijn houding tegenover het kappen van de Braziliaanse regenwouden of mijn standpunt tegenover kernenergie, maar met het verzet van de ecologisten tegen de humanisering van de natuur.

De omschrijving van de tweedeling in de 2de zin impliceert dat Feuerbachs materialisme de samenleving sociaal-psychologisch en sociologisch in twee kampen verdeelt, heren en slaven, kapitalisten en arbeiders. Maar de tweedeling kan maatschappelijke krachten betreffen en dat hoeft geen sociaal-psychologische entiteiten te impliceren. Hier wordt vooruitgelopen op het marxistische sleutelwoord 'klassenstrijd' dat doorgaans in militaire termen als 'klassenoorlog' werd opgevat.

De laatste zin geeft aan dat het menselijk handelen ingebed zit in een progressief historisch proces, kortom dat de mens een geschiedenis maakt door het feit dat het veranderen van de omstandigheden een menselijke activiteit en dus een proces van zelf-verandering is. Hij impliceert geen historische noodzaak van de lijn van deze geschiedenis (kortom, de historische noodzaak van de overgang van het kapitalisme naar het

socialisme), maar wel de noodzaak van het feit dat de mens door zijn wezenlijke eigenheid niets anders kan dan een progressieve geschiedenis te maken. Dit betekent ook niet dat *elk* concreet handelen van een concreet singulier individu historisch-progressief zou zijn. Het gaat hier om een antropologisch inzicht, niet om een individueel-psychologisch.

4. Feuerbach gaat uit van het feit van de religieuze zelfvervreemding, de verdubbeling van de wereld in een religieuze en een wereldlijke. Zijn werk bestaat erin de religieuze wereld tot zijn wereldlijke grondslag te herleiden. Maar dat de wereldlijke wereld zich van zichzelf losmaakt en zich een zelfstandig rijk in de wolken vestigt, is slechts vanuit de innerlijke verscheurdheid en tegenstrijdigheid van deze wereldlijke grondslag zelf te verklaren. Deze moet dus zelf op zichzelf zowel in haar tegenstrijdigheid begrepen worden als praktisch-gerevolutioneerd worden. Zo moet b.v. nadat het aardse gezin als het mysterie van de heilige familie ontdekt is, dit nu zelf theoretisch en praktisch vernietigd worden.

De twee eerste zinnen geven informatie over Feuerbachs werk. Marx geeft in de 3de zin aan dat Feuerbachs weliswaar materialistische wereldverdubbeling door deze zo wordt opgevat dat de wereldlijke en de religieuze wereld elk van een besloten toestand van innerlijke harmonie genieten. Er is geen interne dynamiek binnen deze twee werelden en ook geen verdere dynamiek tussen beide. Marx merkt op dat de superstructuur slechts vanuit de innerlijke tegenstrijdigheden van de infrastructuur begrepen kan worden, zoals men dit in het klassieke marxisme zou zeggen.

De innerlijke tegenstrijdigheid van de wereldlijke wereld verwijst naar de aanwezigheid van complementaire maar niet-coöperatieve maatschappelijke krachten, die indien hun tegenspelers niet op het toneel aanwezig zouden zijn, de geschiedenis in totaal verschillende richtingen zouden stuwten. De in principe wisselende resultante van deze krachten maakt dat de geschiedenis in geen enkel opzicht rechtlijnig is, want de krachten wisselen zelf in hun sterkte en verschijningsvorm. Krachten die elkaar zo neutraliseren dat ze steriel worden, kunnen maatschappelijke stagnatie veroorzaken en ervoor zorgen dat samenlevingsvormen fysiek uitsterven.

Ik ben er dus vast van overtuigd dat de Geschiedenis een richting heeft maar die is helemaal niet

rechtlijnig. Vandaar dat deze richting wel gedetermineerd is maar toch niet historisch noodzakelijk. Ik val hier terug op Maturana's structuur-deterministische opvatting. Bij Maturana is de 'drift' van een systeem of entiteit niet exodeterministisch, in-form-ationeel, te verklaren door de eigenschappen van de externe krachten ('perturbaties', 'inputs') die op het systeem inwerken maar endodeterministisch bepaald door zijn eigen structuur. Zo is wat wij zien niet bepaald door de eigenschappen van de objecten die we zien maar door de structurele eigenschappen van ons zenuwstelsel. Een systeem is dus niet vrij om zich een willekeurige 'drift' uit te kiezen, te 'construeren' zoals in het radicaal constructionisme dat in de sociologie en de sociale psychologie opgang heeft gemaakt, wordt gesuggereerd. Maar toch geniet het van een volledige vrijheid ten opzichte van zijn omgeving. Zo kunnen we begrijpen dat de geschiedenis gedetermineerd is maar toch niet voorspelbaar, m.a.w. dat er geen historische noodzaak is.

Dit heeft vergaande gevolgen op het vlak van de socialistische actie die ik zelf nog niet volledig vatten kan, wat me soms intellectueel dol maakt. Een onderdrukte klasse kan niet zomaar via een pure wilsuiting beslissen een revolutie door te voeren: de overgang van het kapitalisme naar het socialisme kan niet op een pure wilsact van het proletariaat zijn gebaseerd ('voluntarisme') en toch kan het proletariaat niet wachten tot de Revolutie zich op een goeie morgen uit zichzelf aandient. M.a.w. de revolutionair-socialistische actie moet zich via haar samenspel en interacties met geografische, fysische, technologische, sociologische en psychologische werkelijkheden zodanige voorwaarden scheppen dat de Revolutie niet anders kan dan uit de actuele structuur van de samenlevingsvorm voortvloeien, zoniet moet deze samenlevingsvorm 'zelfmoord plegen'. (Voor een dergelijke situatie staat Europa in de huidige periode 1975-2025??, dat voelt iedereen.) De Revolutie is dus niet afhankelijk van de motivaatiepsychologische toestand van de 'revolutionaire klasse', maar toch kan zij zich zonder een concrete en zichtbare inwerking van ongeorganiseerde of georganiseerde concrete mensen op de voorwaarden van de tegenstrijdigheden in de samenleving niet voltrekken.

Deze bifurcatie tussen Revolutie en 'zelfmoord' bepaalt het fenomeen van de ongelijke ontwikkeling van de naast en met elkaar levende verschillende menselijke samenlevingsvormen. Het idee

van de ongelijke ontwikkeling moet dus opnieuw bekeken worden. Oorspronkelijke naast elkaar bestaande samenlevingsvormen ontwikkelen door hun interne structuur en door de interactie met hun omgeving ontwikkelingslijnen met een verschillend tempo. Vooruitlopende sociale geheelen, systemen of netwerken kunnen stagneren als ontwikkelingslijn van de mensheid en door het gebrek aan verdere perspectieven 'uisterven'. Via een regressie zal zich dan vanuit een minder gevorderde samenlevingsvorm of ontwikkelingslijn ergens één of meerdere nieuwe sociale geheelen, systemen of netwerken een nieuwe vooruitlopende ontwikkelingslijn doorzetten omdat de verstikkende dominantie van de nu 'afgestorven' lijn is weggefallen. Een nieuwe tak van ontwikkeling verschijnt en revolutioneert tot ook zij eens 'zelfmoord pleegt'. Meerdere nieuwe ontwikkelingslijnen die samen opstaan, kunnen elkaar kruisen, e.d. Ik kan de toekomst niet voorspellen, maar ik denk dat de as Grote Meren - Zuid-Afrika (eerder dan Zuid-Oost-Azië waar iedereen zich blind op staart) rond 2020-2030 een ernstig kandidaat is voor het verschijnen van een volstrekt nieuwe samenlevingsvorm, zo de Europese 'afsterven' zou.

In de 4de stelling is de eenheid van theorie en praxis weer aan de orde: in de situatie van potentiële bifurcatie tussen versnelde ontwikkeling (Revolutie) en zelfmoord of afsterven moeten de tegenstrijdigheden van de samenleving waarin mensen leven, door hen inzichtelijk worden gemaakt. Blijft het daar echter bij, dan stevent de ontwikkeling op 'zelfmoord' af. In hun praktisch handelen moeten de mensen ook op de voorwaarden van deze tegenstrijdigheden zodanig inwerken dat nieuwe of verdere perspectieven niet alleen denkbaar zijn maar ook werkelijk worden gerealiseerd.

Marx geeft hierbij het voorbeeld van het burgerlijke gezin. Het gezin zal inzichtelijk (theoretisch) gedomystificeerd en ontmaskerd worden. Door dit inzicht zullen nieuwe vormen van interpersoonlijk samenleven ontstaan. Dit revolutionair-praktisch proces is zich b.v. in West-Europa sinds 1950

aan het voltrekken. De basisvoorwaarde hiervoor was niet de wil van de mensen om het burgerlijke gezin op te heffen, maar hun verlangen naar grotere individueel-autonome geografische, sociale en psychologische mobiliteit. Dat is wat ik heb aangeduid als de m.i. onstuitbare opkomst van het nomadisme, het feit nl. dat over de ganse wereld mensen in toenemende mate een geografisch, sociaal, professioneel of identiteitsvormend mobiel en 'zwervend' bestaan leiden (Rosseel, 2000). Zij 'koppelen' zich snel aan nieuwe samenlevingsgenoten en ambiënties maar kunnen zich even snel weer ontkoppelen. Engels heeft dit proces op het niveau van het gezin geniaal voorzien in zijn 'Oorsprong van het Gezin, de Privé-eigendom en de Staat' (Engels, 1884).

Enkelingen bestaan evenwel in een wereld van andere enkelingen en het menselijk wezen kan daarom slechts in zijn relatie met die andere enkelingen worden gezien.

5. Feuerbach, niet tevreden met het abstracte denken, wil de aanschouwing; maar hij vat de zintuiglijkheid niet als praktisch menselijk-zintuiglijk handelen.

Marx herhaalt hier met nadruk Feuerbachs basisgebrek. Feuerbach plaatste tegenover het abstracte denken slechts een passieve zintuiglijkheid.

6. Feuerbach lost het religieuze wezen in het menselijke wezen op. Maar het menselijke wezen is geen in het afzonderlijke individu huizend abstractum. In zijn werkelijkheid is het het geheel der maatschappelijke verhoudingen.

Feuerbach, die op de kritiek van dat werkelijke wezen niet ingaat, wordt daarom gedwongen:

1. van het historisch proces abstractie te maken en het godsdienstig gemoed als een op zichzelf staand gegeven vast te leggen en een abstract - geïsoleerd - menselijk individu voorop te plaatsen.

2. Het wezen kan daarom slechts opgevat worden als 'soort', als een innerlijke, stilzwijgende algemeenheid, die de vele individuen natuurlijk met elkaar verbindt.

De fout die Feuerbach begaat, is het menselijke wezen te situeren op het niveau van het individu als een afgezonderde op zichzelf bestaande en besloten entiteit. Enkelingen bestaan evenwel in een wereld van andere enkelingen en het mense-

lijk wezen kan daarom slechts in zijn relatie met die andere enkelingen worden gezien. De neiging van de burgerlijke wetenschappen om het wezen van de mens op het niveau van de enkeling te gaan zoeken, heeft in de marxistische en socialistische kringen er wel toe geleid dat een psychologie of een antropologie van de enkeling onuitgewerkt is gebleven en er zelfs geen pogingen werden ondernomen om een dergelijke antropologie op te bouwen, erger nog, dat het individu geen bestaansrecht moest worden toegekend. Daarmee sloot een dergelijk marxisme aan bij de darwinistische biologie die alleen soorten en geen enkelingen kent. Het is Maturana weer, die met zijn analyse die moest uitlopen op de conclusie 'Even in biology, individuals are indispensable', dit monsterverbond tussen marxisme-leninisme en soorten-biologie heeft doorbroken. Marx ging evenwel altijd van het bestaan van concrete enkelingen uit en hij heeft b.v. de zgn. pre-existentie van de klassen steeds heftig bestreden (cfr. in de Duitse Ideologie: 'De bij Sint Max (Max Stirner, E.R.) vaak voorkomende uitspraak, dat ieder alwat hij is, door de Staat is, is in de grond van de zaak identiek met de uitspraak dat de bourgeois slechts een exemplaar van de bourgeois-soort is; een uitspraak die vooronderstelt, dat de klasse der bourgeois reeds bestond vóór de individuen waaruit zij is samengesteld.' Marx' opmerking geldt uiteraard ook voor de proletarische klasse. Individuen hebben in het marxisme dus niet zomaar bestaansrecht, zij hebben een prioritair bestaansrecht. Zij zijn immers concreet en werkelijk. Ook voor 'Het Kapitaal' kan de vraag gesteld worden, in hoeverre Marx' concepten (waar, geld, meerwaarde, kapitaal) de individuen als creaties van deze concepten zien dan wel dat de individuen pre-existeren aan het

ontstaan van deze maatschappelijke werkelijkheden (waar, etc.) die methodologisch gezien conceptueel worden geïntroduceerd (Carver, 1998).

Omdat men het wezen van de mens, de 'mense-lijke natuur', in het individu als geïsoleerde entiteit heeft gezocht en Marx dit uitgangspunt radicaal verwerpt, hoeft Marx echter de autonomie van het individu als antropologisch gegeven niet

overhoord te gooien. Het marxisme na Marx heeft Marx hier fundamenteel verkeerd begrepen, met als resultaat dat het in de jaren twintig en dertig moeilijk werd fascisme en communisme uit elkaar te houden. Het fascisme verketterde inderdaad even uitdrukkelijk als de communisten elk individualisme als bourgeois. Het individu had geen waarde op zichzelf en was slechts een cel van een sociaal organisme dat buiten de totaliteit van dit organisme geen eigenheid had. Het 'reële socialisme' en het fascisme hebben dus beide met evenveel vreugde individuen kunnen voorstellen, zich op te offeren voor hun klasse, voor de socialistische samenleving of voor de Natie.

Dit anti-humanisme van het marxisme-leninisme zoals dat deze eeuw niet

heeft overleefd, verklaart precies waarom na de val van de Berlijnse muur ook niet zo maar een heropbouw van een nieuw postmodern 'socialisme met een menselijk gezicht' mogelijk is gebleken. Men bleef immers hangen bij dat idee van de voorrang van de maatschappij op het individu. Het nieuwe socialisme of marxisme moet deze fout m.i. dringend herstellen en zich niet storen aan de totalitaristische kritiek dat elk individualisme een knieval voor het liberalisme is. Deze fout van het historisch marxisme en socialisme verklaart immers waarom de postmoderne 'nomade' en de jonge mensen in het algemeen, die in

Deze fout van het historisch marxisme en socialisme verklaart immers waarom de postmoderne 'nomade' en de jonge mensen in het algemeen, die in wezen hun praktische omgang met zichzelf en de wereld vormgeven in het geheel van hun participatie aan de ontplooiing van de verdere geschiedenis van de mensheid, tegenwoordig geen aansluiting meer vinden bij het marxisme en het socialisme in het algemeen. Dit marxisme en socialisme negeert immers hun fundamentele bestaanswijze en verklaart deze bestaanswijze zelfs als vijandig aan het socialisme.

wezen hun praktische omgang met zichzelf en de wereld vormgeven in het geheel van hun participatie aan de ontplooiing van de verdere geschiedenis van de mensheid, tegenwoordig geen aansluiting meer vinden bij het marxisme en het socialisme in het algemeen. Dit marxisme en socialisme negeert immers hun fundamentele bestaanswijze en verklaart deze bestaanswijze zelfs als vijandig aan het socialisme. De postmoderne 'nomade' en de jonge mens krijgen immers geen kans deze vormgeving van zichzelf en hun omgeving te situeren in een marxistisch discours.

Essentieel is dat autonomie en isolatie van individuen precies tegengesteld zijn. De essentiële autonomie van de enkeling gooit de enkeling niet op zichzelf terug, maar doet de enkeling juist openbloeien in de rijkdom van het sociale leven.

Het tweede deel van de 6de Stelling omtrent de gevolgen van Feuerbachs misvatting kan zonder moeite in de context van het voorgaande worden gezien. De historiciteit van het individu wordt ontkend en de enkelingen worden niet geanalyseerd in hun concrete gedaante maar als exemplaren van een a-historisch abstract begrip van de 'geïsoleerde' enkeling. En ten tweede, het 'menschelijk wezen' wordt niet gesitueerd op het niveau van de historische enkelingen die met elkaar maatschappelijke verbanden aangaan, maar op het niveau van de abstracte menselijke soort die de enkelingen op 'natuurlijke' wijze met elkaar verbindt.

7. Feuerbach ziet daarom niet dat het 'godsdienstig gemoeid' zelf een maatschappelijk product is en dat het abstracte individu dat hij analyseert, tot een welbepaalde maatschappijvorm behoort.

Deze stelling vereist nauwelijks commentaar. Toch is het nodig beide beweringen, die logisch uit de 6de Stelling voortvloeien en er impliciet reeds zijn in gesteld, nadrukkelijk te herhalen.

a) Als het menselijk wezen een maatschappelijk product is, dan is het religieuze wezen, dat immers slechts een verhulling van de tegenstrijdigheden van de concrete menselijke wereld is, zeker ook een maatschappelijk product.

b) Aangezien het abstracte individu als een van zijn maatschappelijk verband afgezonderde entiteit een idealistische illusie is, moet het 'abstracte'

individu ook, als voorwerp van ons denken, als concept dus, ge-deconstrueerd worden en beschreven en begrepen worden als een integraal element van een welbepaalde in ruimte en tijd te situeren maatschappijvorm.

8. Alle maatschappelijke leven is wezenlijk praktisch. Alle mysteries die de theorie tot mysticisme verleiden, vinden hun rationele oplossing in de menselijke praktijk en in het begrijpen van deze praktijk.

(Met 'de theorie' wordt uiteraard niet Feuerbachs 'theorie' bedoeld, maar het theoretische, de 'theoria', die tegenover de praxis staat.)

Dat alle maatschappelijk leven in wezen praktisch is, zal de lezer ondertussen wel hebben aangevoeld. Pogingen om de zaken zo voor te stellen dat verhoudingen met andere mensen en interacties tussen twee mensen ('erotische' interacties b.v. en andere tot het privé-domein behorende zaken waarmee mensen zich inlaten) zich op een buiten de samenleving gelegen toneel afspeelen, zijn steeds van mystieke aard. De mysteries die door deze 'mystiek' worden geproduceerd, kunnen steeds begrepen worden vanuit hun rol in het praktisch maatschappelijke leven van de mensen. Marx zou vermoedelijk ook gedacht kunnen hebben aan mysterieuze gebruiken zoals het eten van vis op vrijdag zoals dat een halve eeuw geleden als katholiek gebruik in onze contreien nog de gewoonte was, of het feit dat moslims geen varkensvlees eten en andere gewoonten op de meest diverse vlakken. Dat het hierbij gaat om gebruiken die onbegrepen zijn geraakt maar vroeger duidelijk als praktische regelingen van het maatschappelijk verkeer zijn ingevoerd, is ondertussen algemeen aanvaard.

Minder is aanvaard dat de toestanden die men in meditaties allerhande bereikt ook maatschappelijke producten zijn. In wezen zou het volstaan erop te wijzen dat aangezien het brein als onderdeel van het lichaam een maatschappelijk product is in al zijn opzichten, elk product van het brein (visioenen en aanverwanten) ook een maatschappelijk product moet zijn.

Voor mij is het evident dat het lichaam, b.v. de vorm en uitdrukking van ons gezicht, een maatschappelijk product is. De vorm van ons gezicht wordt voornamelijk bepaald door hoe onze ouders ons te bed hebben gelegd, met welke druk

ze de wollen dekentjes over onze hoofdjes hebben gedrukt en pampers rond onze achterwerkjes, met welke snelheid onze moeders hun tepels uit onze mondjes hebben gerukt, hoe ze ons hebben leren lachen en glimlachen (spontaan of vals, stil of lawaaierig), enzovoort. Onze lichaamsfiguur mag dan wel een genetische grondslag hebben, het uiteindelijke concrete wicht dat in de kinderkoets de straat wordt opgestuurd is een resultaat van zeer duidelijke en aantoonbare maatschappelijke praktijken die elke moeder en vader kent en waaromtrent geen geheimen bestaan (maar die zoals alles wel onderhevig zijn aan tegenstrijdigheden). Genen zijn concreet, maar de genen worden precies voorgesteld als dé abstracte individuen van onze tijd. De laatste poging om vast te houden aan de permanentie van onze persoon en persoonlijkheid, wordt nu toevertrouwd aan die mysterieuze genen die dan nog de onhebbelijkheid zouden durven vertonen zich te klonen en zo.

Het nieuwe marxisme en socialisme impliceren dus ook een nieuwe biologie en een nieuwe geneeskunde. De elementen van beide zijn overigens reeds concreet op aarde aanwezig, maar pogingen om ze tot een nieuwe wetenschap te verenigen zijn schaars en meestal dan nog uiterst mystiek.

9. Het hoogste waartoe het aanschouwende materialisme komt, d.w.z. het materialisme dat de zintuiglijke waarneming niet als praktisch handelen begrijpt, is de beschouwing van de afzonderlijke individuen en van de burgerlijke maatschappij.

Hieruit werd door de marxisten en de socialisten van de 20ste eeuw vrij unaniem afgeleid dat de studie van afzonderlijke individuen overbodig was. Men kon begrijpen dat de studie van de burgerlijke samenleving zinvol was, want het was juist deze burgerlijke samenleving die aangevallen, vernietigd en vervangen diende te worden. Maar om ook nog de afzonderlijke individuen op zichzelf te bestuderen, dat was teveel gevraagd. Dit kon hoogstens als zondagse hobby van een zonderling.

We hebben reeds op het gevaar en de consequenties van deze houding gewezen. Is ze misschien ooit functioneel geweest voor de proliferatie van jaarlijk revolutionaire praktijken, b.v. voor de stabilisatie van de Russische Revolutie, dan is ze tegenwoordig voor het marxisme en het socialisme ronduit contraproductief.

De evolutie naar een nomadische samenleving ligt aan de grondslag van deze contraproductiviteit. Samenlevingen bestaan niet langer uit een vast aantal steeds dezelfde individuen. Elk collectief is voor het ogenblik opgebouwd uit wisselende 'componenten' die op dat moment eigenlijk reeds weten dat ze eens (binnenkort of 'nooit' zoals b.v. in 'nooit laat ik je in de steek') het collectief zullen verlaten en minstens hun verhouding tot de anderen ('theoretisch' en 'praktisch') anders zullen definiëren. Het weze een gezin, het weze een fabriek of kantoor. Individen in dergelijke collectieven zijn dus nomadisch, ze zwerfen met korte of minder korte tussenpauzen van hier naar daar, al verloopt het afscheid dikwijls met veel en zwaar verdriet. De arbeidsflexibilisering is maar één aspect van deze nomadisering, ook in zijn of haar persoonlijk leven wordt de postmoderne mens meer en meer en ook op jongere leeftijd, een nomade. Elk actueel levend kind is in wezen een wees, een ouderloos individu (wat niet betekent dat hij verwaarloosd zou zijn, integendeel). Ik kan hier echter jammer genoeg op de veelzijdige implicaties van de nomadisering (rol van de Staat, politiek handelen van de individuen, wijze van syndicalisering) niet ingaan.

10. Het standpunt van het oude materialisme is de burgerlijke maatschappij, het standpunt van het nieuwe (materialisme) is de menselijke maatschappij of de maatschappelijke mensheid.

Met onze beschouwing over de nomadisering is Stelling 10 meteen vanzelfsprekend. In de nieuwe samenleving staat de veelheid aan concrete mensen in hun maatschappelijkheid centraal.

11. De filosofen hebben de wereld slechts verschillend geïnterpreteerd; het komt erop aan haar te veranderen.

Eigenlijk hoeft de 11de (en meest beroemde, om niet te zeggen de enig bekende) niet veel verdere commentaar meer nodig dan deze die we in de inleidende paragrafen hebben geformuleerd. Opvallend is wel de negatieve betekenis die Marx aan het woord 'interpreteren' toekent: ongetwijfeld bedoelt hij dat de filosofen slechts hebben geprobeerd een beeld, een 'representatie' te vormen van de wereld in de vorm van denkschema's. In sociaal actieve kringen en onder progressieve intellectuelen die zich inspireren op de postmo-

derne hermeneutiek (tekstuitleg), vormt 'interpretatie' reeds een verandering van de sociale werkelijkheid. De interpretatie van de sociale werkelijkheid van de postmoderniteit of van de laat-kapitalistische samenleving door allerhande intellectuelen, waarvan slechts een beperkt aantal filosofisch geschoold is, draagt door haar verbinding met actie-gerichte groepen in de samenleving bij tot een reële verandering (zij het niet omwenteling) van de samenleving.

Hoe dan ook, moet o.i. het marxistische programma van de Humanisering van de Natuur onverwijld en zonder schuldgevoelens worden voltooid, dit in een onverpoosde dialectiek met het kapitalisme. Nu heerst in het Westen weer de sfeer dat we ons in onze omgang met de Natuur moeten verantwoorden tegenover een bovennatuurlijk wezen, de Kosmische Harmonie of het Natuurlijk Evenwicht geheten. Het materialisme is terug tot het niveau van Feuerbach geresseerd. Het is daarom, evenredig aan de mate waarin het Westen nog een rol zal spelen in de ont-plooiing van de wereldgeschiedenis, ook onze allereerste opdracht dit Bovennatuurlijk Wezen zijn aards karakter terug te geven en te ontmaskeren als de angst van het Avondland om te bevallen van de duivels die ze eeuwenlang in haar baarmoeder heeft geconcipieerd. De postmoderniteit is dan ook de enige sfeer waarin het humanistisch programma van de Verlichting in een tijdsaangepaste versie wezenlijk kan worden heropgenomen en gheredefinieerd. Waar het Verlichtingshumanisme de emancipatie van de Mens poneert, moet het marxisme de nadruk leggen op de emancipatie van alle concrete mensen.

Grimbergen, 29 sept.-2 okt. 1997

Strombeek, 26-27 jan. 2000

Referenties

Best, Steven & Kellner, Douglas, *Postmodern Theory: Critical Interrogation*. New York, Guilford, 1991.

Carver, Terrel, *The Postmodern Marx*. Manchester, Manchester University Press, 1998.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche*. Paris, PUF, 1965. (Ned. Vertaling Uitgeverij Agora, Baarn, 1999).

Engels, Friedrich, *De Oorsprong van het Gezin, van de Particuliere Eigendom en van de Staat*. Amsterdam, Pegasus, 1971 (1884).

Maturana; Humberto & Varela, Francisco, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht, Reidel, 1980.

Pessoa, Fernando, *Gedichten* (Vertaling August Willemsen). Amsterdam Arbeiderspers, 1982.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford, Basil Blackwell, 1980.

Rosseel, Eric, *Monaden, Nomaden en Pelgrims. Nomadisering en het Utopisch Ideaal*. Baarn, Uitgeverij Agora, 2000 (ter perse).