

# Over het statuut van de moraal in het marxisme

► Willy Coolsaet

In deze tekst poog ik te begrijpen wat de betekenis is van 'moraal' en 'morele gevoeligheid' of 'moreel besef' in de theorie van Marx en Engels. Aangezien, in mijn optiek, het begrip moraliteit onverbrekelijk verbonden is met wat men onder de mens en onder de vervulling van een menselijk leven verstaat, is het noodzakelijk het thema in een ruimere context te plaatsen.

Mijn kritiek op Marx en Engels betreft daarom tegelijk ook hun conceptie van de mens als een wezen dat op algehele harmonieuze ontplooiing uit is (behoeftebevrediging met daar bovenuit doelvrije ontwikkeling van alle menselijke mogelijkheden). De fundamentele fout is volgens mij hun historisch-materialistisch determinisme, dat voor vrijheid, zelfs voor *relatieve medebepaling*, en a fortiori voor morele verantwoordelijkheid, geen plaats kan inruimen. Het impliceert de reductie van de bovenbouwverschijnselen tot de sociaal-economische sfeer. Een punt dat het morele probleem bijzonder acuut maakt, is het politieke geweld. Het is daarom geen toeval dat mijn uiteenzetting naar dit verschijnsel verwijst<sup>1</sup>. Gezien het korte bestek van dit artikel kan ik het alternatief dat zich opdringt slechts aanstippen<sup>2</sup>. Een cruciaal punt hiervan is de gedachte dat de mens altijd al weet waar het hem in het leven, waar moraliteit wezenlijk deel van uitmaakt, om te doen is. Dit weten is weliswaar slechts impliciet, *confuus*, maar het is een *weten*. Dat is mijn reactie op het relativisme en historicisme dat noodzakelijkerwijs uit de historisch-materialistische beschouwingen van Marx en Engels voortvloeit.

Heden is men, vaak ook in het marxistische kamp, bereid om toe te geven dat er met het leninisme en het stalinisme iets grondigs verkeerd gelopen

is. Ik meen echter dat reeds Marx en Engels zelf alle aanleiding gegeven hebben tot de bedoelde ontaarding – waarbij ik van meet af wil stellen dat dit niet betekent dat Marx en Engels *zonder meer* met Stalin en Lenin gelijk te schakelen zijn. De publicatie van *Le livre noir du communisme* heeft de discussie in alle hevigheid doen ontbranden<sup>3</sup>. Mijn tekst kan gelezen worden als een bijdrage tot een correct begrijpen van dit zwartboek.

Mijn bedoeling is een Marx uit de brand te slepen die de moeite waard blijft. Het is de Marx van het *produceren om te produceren*. In mijn essay met die titel werden de opvattingen van Marx en Engels over moraal, politiek en ideologie niet diepgaand besproken. Het artikel is in die zin een aanvulling<sup>4</sup>.

## Moraliteit binnen of buiten de theorie

Maar vooraleer in discussie te treden, laat het duidelijk zijn dat Marx en Engels spreken vanuit een humane instelling – en dit vanaf hun allervroegste geschriften tot de allerlaatste. Het is echter niet vooraf evident of hun morele verontwaardiging vlot in overeenstemming te brengen is met hun conceptie van geschiedenis en economie. Het is zeker dat zowel Marx als Engels door het zien van de grote nood waarin het proletariaat van hun tijd terechtgekomen was – ik denk in het bijzonder aan Engels' vroege werk *De toestand van de arbeidersklasse in Engeland* – tot hun kritiek op de kapitalistische economie gekomen zijn. Ook later nog wijst Marx op de morele bekommernis waaraan zijn werk ontsprongen is. In een brief uit 1867 – het jaar van het verschijnen van het eerste deel van *Das*

Kapital – aan zijn vriend Sigfrid Meyer, schrijft hij: “Ik stond reeds met één been in het graf. Ik moest elk moment dat ik in staat was te werken, aangrijpen om mijn werk af te maken. Ik heb er mijn gezondheid, mijn geluk en mijn gezin aan opgeofferd. Men zou zich ook als een dier kunnen gedragen en de kwellingen van de mensheid de rug toekeren en alleen aan zichzelf denken.”

Maar hoe moet men die morele verontrusting opvatten? Marx en Engels verzetten zich tegen ongelijkheid en komen op voor rechtvaardigheid en vrijheid, ze spreken van bevrijding, ze hebben het over “edele gevoelens”, ze hechten groot belang aan de menselijke waardigheid. Maar tegelijk duiden ze alles in sociaal-economische termen en insinueren daarom dat de morele categorieën ertoe herleide kunnen worden. Volstaat het de mensen een goed materieel leven te geven, zelfs als men deze vervulling zo ruim opvat dat ze de algehele ontplooiing van alle menselijke vermogens en eigenschappen omvat? Is aan de menselijke gelijkheid, vrijheid, waardigheid tegemoet gekomen als de materiële noden bevredigd zijn? Dat is zeer onwaarschijnlijk. Hoe kan men überhaupt een idee als waardigheid of als vrijheid een plaats toekennen in een exclusief sociaal-economisch discours? Waarmee ik niet beweer dat de mens in zijn waardigheid niet geschaad wordt als aan zijn materiële noden niet voldaan wordt!

Deze vragen over het statuut van moraliteit en normativiteit in het werk van Marx duiken heden in het marxistische kamp zelf op. Een verwijzing naar de Franse filosoof Yvon Quiniou kan ons hier van dienst zijn<sup>6</sup>. Er steekt een normativiteit in het marxisme, zegt Quiniou, ze zit evenwel op de verkeerde plaats, zo voegt hij direct toe, het is namelijk volgens Marx de *geschiedenis zelf* die deze normativiteit in zich draagt (blz. 40), met het gevaar dat in naam van de geschiedenis een gewelddadig moralisme in de praktijk wordt gebracht – denk aan het stalinisme (blz. 41). Quiniou treedt daarom in het krijt voor “waarden”, zelfs voor *des valeurs universelles et obligatoires* (van Kantiaanse origine). Toch blijft Quiniou van materialisme spreken. De oplossing zoekt hij in een moraal *zonder subject* (blz. 44). Bedoeld is dat men niet de individuen moet beschuldigen, maar wel de sociale structuren. Er zijn, zegt Quiniou (blz. 45), voor het marxisme geen boze individuen, er zijn alleen slechte sociale structuren. Een voorbeeld dat deze opvatting illustreert: “De antieke slavernij is ... het historisch noodzakelijke gevolg van de zwakke ontwikkeling van de productiekrachten van het

tijdperk: geen ‘schuldige’ in deze geschiedenis, geen verantwoordelijk ‘subject’” (blz. 47). In feite verwijst Quiniou hiermee naar het netelige probleem van de *eindige vrijheid*, dit is, van de slechts *relatieve medebepaling* – maar toch *medebepaling* – die de mens toevalt. Een inzicht in deze *geconditioneerde vrijheid* is cruciaal voor ons probleem.

## Doel en middel

De universele waarden en verplichtingen die Quiniou bevestigt, moeten blijkbaar aan de praxis leiding geven. Als dat iets kan betekenen dan toch wel dat niet “alles” kan, dat niet alle middelen, ter wille van het doel (welk doel ook) toelaatbaar zijn. Quiniou verwijst naar Trotsky die in zijn pamflet *Hun moraal en de onze* een moraal opeist met een (ultiem) doel, maar het is een doel dat zelf nood aan rechtvaardiging heeft (blz. 48). Ook Merleau-Ponty heeft die idee van Trotsky aangegrepen om kritiek op een zeker marxisme te spuien. Het is in feite de idee dat het doel niet alle middelen heiligt, omdat in een ander opzicht de middelen – de mensen – ook altijd zelf doel zijn<sup>7</sup>.

Men kan hier zelfs een criterium uit distilleren dat toelaat een maatschappijformatie te beoordelen. Bij Merleau-Ponty heeft dat geleid tot het verlies van zijn geloof in de Sovjet-Unie. In *Signes*<sup>8</sup> namelijk besluit hij een bespreking uit 1950 van op dat ogenblik beschikbare rapporten over de kampen in de Sovjet-Unie als volgt. “We zeggen dat er van geen socialisme meer sprake kan zijn als één burger op twintig in een kamp verblijft” – de Sovjetbronnen maken het mogelijk te berekenen dat tussen 10 miljoen en 15 miljoen gedetineerden in de kampen werken. “Het helpt niet daarop te antwoorden dat elke revolutie haar verraders heeft of dat de klassenstrijd niet beëindigd is met de opstand of dat de URSS zich niet tegen de buitenlandse vijand kon verdedigen zonder de binnenlandse aan te pakken of dat Rusland geen grote industrie kon oprichten zonder geweld ... Deze antwoorden zijn niet valabel als het gaat om een twintigste deel van de bevolking – een tiende van de mannelijke bevolking – en dit na een derde van een eeuw” (blz. 332). Een van de bedoelingen van mijn tekst is aan te tonen dat hier een en ander wel degelijk met Marx en Engels te maken heeft, en niet alleen met Lenin of met Stalin.

Voorals in 1956 als het “geheim rapport” van Chroestsjev over de wandaden van het stalinisme bekend raakte, verlieten een aantal communisten

uit de Westerse landen de partij. Dat was ook het geval met François Furet, de bekende historicus van de Franse Revolutie en van de “communistiche idee”<sup>9</sup>. De onlangs overleden Furet zou de inleiding geschreven hebben tot *Le livre noir du communisme*. Furet was communist van 1949 tot 1954. Noch voor Furet noch voor Merleau-Ponty was het nodig eerst te vernemen dat het mondiale communisme ongeveer 100 miljoen slachtoffers gemaakt had vooraleer ermee te breken. Ludo Martens daarentegen bagatelliseert in zijn uitgave van *Het Communistisch Manifest* deze 100 miljoen doden. Ze blijven voor hem blijkbaar noodzakelijk. Begrijp wie kan hoe men daaraan de droom van een nieuwe maatschappij kan koppelen. Martens zet er de “onnoemelijke misdaden” van de burgerij tegenover. *Le livre noir* wil deze misdaden echter niet ontkennen.

### Het individu als vertrekpunt

Niet alleen zijn Marx en Engels door moraliteit gedreven, zij vertrekken ook van de mens, ja van de individuele mens, en dat is belangrijk, ongeacht de volgens mij ontoereikende invulling die zij aan het begrip mens geven. Ik zet dit even in de verf. Marx en Engels vertrekken, zeggen zij, van de “voonderstelling” mens (*Die deutsche Ideologie*<sup>10</sup>). “De voonderstellingen waarmee wij beginnen, zijn niet willekeurig, geen dogma’s, maar werkelijke voonderstellingen, waarvan men slechts in de verbeelding kan abstraheren. Het zijn werkelijke individuen, hun handelen en de materiële voorwaarden waaronder zij leven, zowel die welke zij aantreffen, als die welke zij door hun eigen handelen tot stand brengen.” (blz. 21).

In de tweede alinea van *De achttiende Brumaire* van Louis Napoleon uit 1852 luidt het als volgt<sup>11</sup>: “De mensen maken hun eigen geschiedenis, maar zij maken die niet uit vrije wil, niet onder zelfgekozen, maar onder rechtstreeks aangetroffen, gegeven en overgeleverde omstandigheden”. In de Duitse versie (MEW 8, blz. 115) lees ik voor “niet uit vrije wil” “nicht aus freien Stücken”, wat het woordenboek van Wolters vertaalt met “niet uit eigen beweging”. Deze vertaling verzacht de impliciete contradictie die erin bestaat te stellen dat de mens zijn eigen geschiedenis maakt, maar tegelijk daarbij toch niet vrij is.

### Vrijheid als het beschikken over een speelruimte

Wat beweert Marx letterlijk? In feite hebben Marx en Engels het over een geschiedenis die we beter *geconditioneerd* noemen, wat niet hetzelfde betekent als *gedetermineerd*. Als ik klein en tenger ben, sluit dat voor mij de mogelijkheid uit om een beroemd basketbalspeler te worden. Als ik slechts over een I.Q. van 90 beschik, is het onwaarschijnlijk dat ik ooit een briljant wetenschapsmens word. Maar het is duidelijk dat ik een speelruimte overhoud, als het ware boven de gegeven beperkingen uit. Ik kan nog vele kanten uit. Welk leven ik feitelijk ga leiden, blijft verregaand onbepaald; dat ik bijvoorbeeld een goed of een slecht mens zal zijn, is daardoor niet uitgemaakt en ik ben hoe dan ook niet tot een zinloos leven gedoemd. De mens is geconditioneerd, zeker, maar er blijven mogelijkheden, en nog sterker, als hij niet geconditioneerd zou zijn, als er geen *voorgegevenheid* zou zijn (in de eerste plaats die van zijn lichaam en die van al de contexten waarmee hij vervlochten is), dan zou hij niet eens weten op welke wijze, in welke richting, hij zijn vrijheid moet uitoefenen. Maar *condities* zijn geen *oorzaken*. In de citaten hierboven beschrijft Marx een dergelijke toedracht van relatieve vrijheid. Het is een vraag of hij consequent door blijft denken. Met het oog op de mogelijkheid van moraliteit en normativiteit moet het natuurlijk zo zijn dat de *voorgegevenheid* met de hierdoor opgelegde beperkingen en met de context waarin de mens zich steeds reeds bevindt, niet van zo’n aard is dat ze alle menselijke handelen en denken reduceert tot louter herkauwen, overdenken en overdoen van de aangetroffen situatie. In de situatie zelf – die altijd ook die van het lichaam en die van fundamentele of oorspronkelijke menselijke verhoudingen is, als het ware *onder* de historische, plaatselijke, tijdgebonden situatie – moet de mogelijkheid van moraliteit en normativiteit aanwezig zijn. Het moet erop neerkomen dat met het leven, dat altijd ook een *samenleven* is, dat met de lichamen en met de synergie van de lichamen, een fundamenteel *moreel besef* meegegeven is. Ik bedoel dat de mens in zich de idee heeft van wat een zinvol of goed leven is (dat tegelijk *moreel* is). Wat me van deze gedachte kan *afhouden* is hoofdzakelijk het besef dat de *feitelijke* geschiedenis op het tegendeel lijkt neer te komen. Wat Marx betreft, lijkt dit zelfs in te houden dat tot op heden nog van geen menselijke geschiedenis sprake kan zijn. De humaniteit moet nog aanvangen.

Het is algemeen bekend dat Marx en Engels zich niet tot de erkenning van *conditioneringen* beperken. Laten we daarom proberen te begrijpen hoe zij menen de stap naar de *determinatie* te kunnen zetten.

Als we verplicht zouden zijn om de *voorgegevenheid* als de allesbeheersende aandrift tot *lotsverbetering* (al of niet tot in het oneindige opgedreven) op te vatten, zou ze in *determinatie* omslaan. Immers, alles wat we überhaupt zouden kunnen denken en doen, zou onvoorwaardelijk door deze ene "passie" bepaald zijn. We kunnen immers nooit buiten het leven vallen, en als dit leven enkel als de genoemde ontplooiing gedefinieerd zou kunnen worden, zouden we nooit met wat anders ook begaan (kunnen) zijn. Aangezien we hoe dan ook slechts een enkel standpunt zouden kunnen innemen, zouden we er geen weerstand tegen kunnen ontwikkelen. Als door mijn brein maar een enkele gedachte zou kunnen dreunen, zou ik überhaupt niet in staat zijn om tot een andere gedachte te komen. Als de achtergrond van al ons denken en doen het leven is, dan kunnen we alleen zelfmoord overwegen als het leven zelf ons in de steek laat, zoals Feuerbach heeft betoogd, op het ogenblik namelijk waarop dit leven niet langer de moeite loont. Maar natuurlijk is het leven zelf een tamelijk onbepaalde categorie. Ik zal betogen dat er binnen het leven een grote verscheidenheid van aandriften en verwachtingen heerst. Aangezien het ook bepaalde menselijke verhoudingen impliceert, zou men zich zelfs kunnen voorstellen dat men het in bepaalde situaties opgeeft, omdat men, als men er verder mee door zou gaan, het er zijn waardigheid, zijn zelfbesef bij zou inschieten. Of men zou zich kunnen indenken dat mensen ter wille van absurde grote idealen hun leven op het spel zetten. Men kan dit zo begrijpen dat een bepaald register van het menselijke leven als het ware voor zichzelf begint te bestaan, alle andere poogt te verdringen, waardoor het absolute trekken begint aan te nemen. Zo kan de mens zijn sterfelijkheid zo problematisch vinden dat hij er nog alleen mee begaan is ze op welke wijze ook te "overwinnen". Ik geloof trouwens dat de grote verleiding voor de mens geen andere is dan deze vlucht voor zijn eindigheid. Zo kan de mens zo onder de indruk komen van de afhankelijkheid van anderen waaronder hij gebukt gaat (zo denkt hij dan) dat hij zich een universum poogt te prepareren waarin deze dwang opgeheven is. Een markante mogelijkheid is het cultiveren van macht, die men dan beter macht ter wille van de macht noemt. Een opvallend gegeven in de mensengeschiedenis is dat er blijkaar steeds

enorm veel energie gestoken wordt in dergelijke pogingen tot *verabsolutering*. Het is een investering die solidaire verhoudingen eerder afbreekt dan stimuleert. De terechte eis van de mens om in zijn doen en zijn *gewaardeerd* te worden, leidt haast onopgemerkt tot het absoluut stellen van een dergelijk verlangen. Ik zal betogen dat Marx voor zulke verschijnselen in principe geen aandacht kan opbrengen.

Maar keren we terug tot de enge invulling die Marx blijkaar aan het leven geeft. Als het leven zich definieert als algehele ontplooiing, dan is de geschiedenis noodzakelijkerwijs de poging om de grote rem hierop, de *schaarste*, op te heffen. We weten dat Marx nog meer zegt: hij stelt dat er in de geschiedenis een *mechanisme* werkzaam is, dat de gebeurtenissen die tot de opheffing van de *schaarste* leidt op het juiste spoor zet<sup>12</sup>.

Ik voeg er graag aan toe dat ik niet aan een drang tot *lotsverbetering* (wat niet hetzelfde is als een drang tot algehele en oneindige ontplooiing) twijfel en durf zelfs te stellen dat hij zo universeel is dat we op de werking ervan kunnen rekenen. Maar ik heb zo pas verklaard dat gelijk welke drang niet de enige kan zijn. Marx heeft trouwens gelijk de mens, het concrete lichamelijke individu dat zijn stofwisseling (zoals hij soms schrijft) met de natuur onderhoudt, als uitgangspunt te nemen. Voor Marx is niet de geschiedenis, in welke betekenis ook, bepalend, – om met Hegel te spreken, niet de geschiedenis van de geest, om met Heidegger te spreken, niet een Zijnsgebeuren, en evenmin een geschiedenis van de cultuur, noch ook de geschiedenis van een economie opgevat als een mechanisme dat met de menselijke belangen geen uitstaans heeft. Maar niettemin, Marx kenmerkt het concrete individu op reductionistische wijze. De mens is zeker uit op een goed materieel leven, maar het is bijzonder twijfelachtig of deze drift zo exclusief en dominant is als Marx gelooft. Marx herleidt alle andere aspecten van het menszijn tot deze sfeer.

## De bovenbouw door de onderbouw bepaald

Ondanks zijn opvatting "dat de omstandigheden evenzeer de mensen als de mensen de omstandigheden maken" (Die deutsche Ideologie, blz. 43), zien Marx en Engels de "levenscondities" als allesbepalend. Dat blijkt uit vele passages. Moraal, godsdienst, metafysica en alle overige ideologie en de daaraan beantwoordende bewustzijnsvoor-

men behouden niet langer de schijn van zelfstandigheid, zeggen zij. En nog sterker: “Zij hebben geen geschiedenis, zij hebben geen ontwikkeling [mijn cursivering], maar de mensen die hun materiële productie en hun materieel verkeer ontwikkelen, veranderen mét hun werkelijkheid ook hun denken en de producten van hun denken. Niet het bewustzijn bepaalt het leven, maar het leven bepaalt het bewustzijn” (blz. 27). Mijn kritiek betreft natuurlijk niet de idee dat Marx en Engels van de werkelijke, concrete mens vertrekken en evenmin dat ze de mens als een maatschappelijk wezen opvatten.

Volgens mij is het dus niet alles “economie” wat de klok slaat. Er zijn andere dingen. Er is een blinde vlek bij Marx en Engels. Zij vertrekken van een vooropzetting die zij niet waar kunnen maken. De mens is niet alleen uit op de bevrediging van zijn behoeften, zegden we. Maar natuurlijk altijd ook wel, en de andere aspecten van het leven blijven met de idee van het leiden van een goed leven intens verbonden. Ik bedoel dat de andere aspecten een relatief eigen leven leiden, dat ze altijd in zekere mate voor zichzelf bestaan, en een eigen oplossing vereisen. Ze kunnen niet alleen vanuit de sociaal-economische sfeer begrepen worden – wat niet betekent dat we niet reeds heel wat begrijpen als we dit vanuit een sociaal-economische perspectief doen.

Waarvoor zijn Marx en Engels onder andere ongevoelig, in hun theorie althans?

Denk aan het probleem van de menselijke sterfelijkheid (dat ik koppel aan het religieuze probleem)<sup>13</sup>. De sociaal-economische sfeer staat hier niet borg voor welke oplossing ook. Men moet namelijk hoe dan ook bereid zijn om zijn sterfelijke *condition humaine* te aanvaarden. Wel is het zo dat – en dat wijst op een zeker gelijk van Marx als hij de godsdienst het opium van het volk noemt – een erbarmelijke economische situatie tot de vlucht verleidt in een of andere vorm van religieus of pseudo-religieus absolutisme. Maar ik betwist de idee dat zelfs een toekomstig socialisme het probleem van de menselijke sterfelijkheid zou wegwerken. Ik heb het woord *absolutisme* gebruikt. Ik denk dat, weliswaar misschien wel altijd verstrengeld met sociaal-economische verzuchtingen, de mensen vaak naar heldhaftige dingen, naar grootse avonturen, en naar totale oplossingen, grijpen om zichzelf de illusie te bezorgen dat ze quasi onsterfelijk zijn. Misschien dat ook

bepaalde strekkingen binnen het marxisme er goed aan doen over dit gegeven te reflecteren. Misschien dat ook hier de droom van iets absoluuts, het toekomstige socialisme, medebepaald is door deze vlucht voor sterfelijkheid en eindigheid.

Er is, vervolgens, het probleem van de menselijke verhoudingen. In het socialisme van de toekomst zullen die een volgens mij vreemde, onwerkelijke, gestalte aannemen. Ze zullen heel en al harmonie zijn geworden, wat erop neerkomt dat ze verdwijnen<sup>14</sup>. En dit, alweer, omdat de sociaal-economische tegenstellingen zijn weggefallen. Ik heb evenwel het sterke vermoeden dat geen mens met zijn leven tevreden zou kunnen zijn als het zich tot een “louter” materieel bestaan of tot “loutere” ontplooiing zou beperken, tot een leven zonder enige vorm van verbondenheid. Uiteraard bedoel ik verhoudingen die meer en anders zijn dan samenwerkingsverbanden met het oog op het eigen leven (en meer dan verhoudingen waarbij we zelfs zo verstandig zouden zijn in te zien dat we niet zonder elkaar ons eigen materiële leven veilig kunnen stellen). Ik denk dat we ons leven voor een allerbelangrijkst stuk vervullen door op positieve manier op anderen gericht te zijn. Het betekent dat we bijvoorbeeld om hun materiële behoeften begaan zijn (en daar bovendien om hun levensvervulling tout court). Ik denk dat de basis van alle moraal, recht, politiek en economie dergelijke morele gevoeligheid is. We kunnen ons eigen leven niet zinvol invullen als we niet op (minstens enkele) anderen betrokken zijn. Impliciet speelt die idee ook bij Marx een rol.

## Vrijheid en macht

Belangrijk is het thema *vrijheid* – dat hier staat voor het gehele rijk van *medebepaling* waarzonder de mens zichzelf geen valabel mens kan noemen. Ik wil mijn eigen leven voor een stuk zelf bepalen en maken. Als *vrijheid* en *zelfbepaling* voor de mensen belangrijk zijn, dan kunnen de machtsverhoudingen niet tot de sociaal-economische sfeer gereduceerd worden. De “rol van het geweld in de geschiedenis” (Engels) moet anders worden geïdentificeerd. Het is al vaak gezegd: het marxisme is, gezien de allesoverheersende rol die de economie speelt, gezien de idee dat de oplossing van de economie de oplossing van alle problemen met zich lijkt mee te brengen, blind voor de politiek. Daarmee is bedoeld dat de politiek geen enkele *zelfstandige* rol toebedeeld krijgt, zowel positief als nega-

tief<sup>15</sup>. Er is dus in het communisme geen enkele institutionele regeling voorzien die machtsmisbruik (van partij of overheid) tegengaat. De politieke medebepaling en in feite elke andere vorm van medebepaling, – de culturele, de economische – wordt aan de mensen onttrokken. Dat druist in tegen het verlangen van de mens om de realiteit gestalte te geven en in deze medebepaling een stuk van zijn waardigheid en zijn levensvervulling te vinden. Ik denk dat men er goed aan zou doen de geschiedenis van de ondergang van het “reëel bestaande socialisme” vanuit die hoek te bekijken. De afwezigheid van medebepaling demoraliseert de mensen, maakt ze onverschillig voor elkaar, doet ze hun plan trekken. Wat nog erger is, de machtsverhoudingen die hoe dan ook bestaan, krijgen een destructief karakter. Ieder ondergaat de “onderdrukking” van wie boven hem staat, maar valt in de verleiding zijn machteloosheid als het maar even kan op zijn ondergeschikte uit te werken (dat kan ook op de klant in het staatsrestaurant), om toch maar te voelen dat hij ook “iemand” is. Het marxisme is verregaand ongevoelig voor dergelijke verhoudingen. Marx verwees ooit eens naar de koetsier die zijn paard op onbarmhartige manier aftroefde en gaf daar de commentaar bij dat dit begrijpelijk is want een reactie van de man op zijn eigen machteloze ondergeschiktheid. Weliswaar zal Marx de toedracht alweer hoofdzakelijk, en misschien uitsluitend, “economisch” opgevat hebben. De spelbreker zal het geringe loon van de man geweest zijn. Impliciet echter moet hij begrepen hebben dat het lage loon ook zelf nog als een teken van gebrek aan *waardering* kan worden geïdentificeerd.

Ik wil erop wijzen dat mijn voorbeelden niet bedoeld zijn om het kapitalisme als “beter” te beoordelen dan het “reëel bestaande socialisme”. Maar we doen er wellicht goed aan om onze aandacht te scherpen voor bepaalde verschillen. Blijkbaar zitten beide systemen vol ellende, machtsmisbruik, minachting voor de mensen – maar het zou kunnen dat althans een belangrijk segment van de mensen in het Westen minstens nog de illusie van medebepaling, vrijheid en zelfwaardering kan koesteren en wellicht soms nog wat meer dan die illusie. Dat heeft veel te maken met *democratie* en met de idee dat de mensen zelf voor hun bestaan moeten vechten – wat hun minstens het gevoel van eigen initiatief en ingrijpen geeft<sup>16</sup>.

## Het goede leven als alternatief

Hierboven heb ik impliciet universele waarden en verplichtingen aanvaard. Ik heb mij afgezet tegen “ontploffing” en “oneindige vooruitgang”. In de plaats van deze laatste heb ik gesteld dat de mensen uit zijn op *lotsverbetering* (waartoe behoort: gezondheid, niet tot onredelijke inspanningen verplicht zijn, een goed materieel leven kunnen leiden, kortom van het leven kunnen *genieten*). Wel niet tegen elke prijs, want ik heb toegevoegd dat de mensen ook zelf willen leven, hun leven zelf voor een stuk “maken”, waarmee niet bedoeld is vrij zijn tegen elke prijs, maar *medebepalend* werkzaam zijn, “iemand” zijn, en tenslotte, en dat ze dit alles als gemeenschapswezens willen zijn, wat betekent dat ze de opgesomde punten ook voor elkaar willen, dat ze hun eigen levensvervulling niet kunnen loskoppelen van die van de anderen – maar alweer niet tegen elke prijs.

Ik wens nog op te merken dat menselijke verhoudingen – goede of slechte – voor de mensen steeds in de bovenste lade steken, vermoedelijk altijd belangrijker zijn dan het genieten van een goed materieel leven – uitgenomen weliswaar in limietsituaties. “Vooruitgang” staat bij Marx, en in feite überhaupt sedert de moderne tijd, hoofdzakelijk voor een overvloedig materieel leven of voor algehele ontploffing (als doel op zich). De gehele gedachtegang lijkt mij overtrokken. Zo waren in vroegere tijden de mensen doorgaans met weinig tevreden. Een zinvol leven – en dat is mijn punt – werd blijkbaar mogelijk geacht ook al was de “schaarste” bijlange niet overwonnen. Als er goede of leefbare verhoudingen zijn, blijkt ook het leven een zin te kunnen hebben. Een menselijke geschiedenis moet niet pas met het toekomstige socialisme aanvangen. Een zinvol leven hoorde altijd al tot de mogelijkheden, zij het ook dat de omstandigheden vaak tegenwerkten – maar het waren wellicht hoofdzakelijk andere dan strikt economische motieven, zoals imperialisme, godsdienstoorlogen, machtswellust van absolutistische vorsten, die voor de realisatie van een goed leven een bedreiging waren. Misschien moet men zelfs zeggen dat pas met de Industriële Revolutie de economie zelf, ter wille van haar waan van ontwikkeling, een bron van ellende is kunnen worden. Als men van een reductie tot “economie” wil gewagen, kan men eigenlijk alleen het voorbeeld van het kapitalisme noemen – hoewel deze reductie dubbelzinnig is, vermits de verdediger van het kapitalisme in principe meer en anders dan behoeftebevrediging najaagt. Hij viseert namelijk

eindeloze ontplooiing, een ideaal dat Marx en Engels in feite overnamen.

Het is hier de plaats om de verwijzing van Yvon Quiniou naar de slavernij terug op te nemen<sup>17</sup>. Als er altijd een universele morele gevoeligheid bestaat, dan is slavernij een voorbeeld van wat in alle omstandigheden en in alle tijden uit den boze is. Ik beweer dat de Grieken altijd beseft hebben dat er met de slavernij iets niet pluis was<sup>18</sup>. Ze hebben hun slavenmaatschappij namelijk veel te hardnekkig en te uitdrukkelijk verdedigd en gelegitimeerd, wat men slechts doet als men beseft dat er iets mis is. Ze hebben altijd geweten dat slaaf zijn tegen de borst stoot. De slaven bleven in hun ogen hoe dan ook mens, al deden de Grieken hun best ze als dieren met een stemgeluid op te vatten. Dat hun zaak problematisch was, ziet men aan het feit dat de slaven, hoewel ze rechteloos waren, niet willekeurig verwond, gecastreerd of gedood mochten worden. Dat werd door de godsdienst verboden. De slaven waren wel een onvoorwaardelijk stuk eigendom. De knaap en de dienstneid konden zich niet verweren als ze door hun heer seksueel misbruikt werden. Ze legitimeerden hun nood wel door, zoals Paul Veyne ergens meedeelt, te zeggen dat "het geen schande is datgene te doen wat de heer beveelt". Men mag de uitspraak niet opvatten als instemming, veeleer als een vorm van zelfverdediging.

Dit goedpraten, bij gebrek aan een realistisch alternatief, is trouwens een universeel principe waarachter vele wandaden zich pogen te verbergen. De mensen weten (impliciet) altijd veel meer dan ze (expliciet) weten. De Spartaanse jeugd moest "getraind" worden om 's nachts de heloten te gaan bestelen en desnoods te doden. De opvoeding tot krijger, tot "held" is veelal weinig anders dan het opdoen van een mentaliteit die moet toelaten onproblematisch te doden. Maar dat lukt nauwelijks. De Homerische helden worden in hun heldhaftige ogenblikken beschreven als vol van *menos*, een toestand van razernij waarin ze zichzelf brachten om zich roekeloos op de vijand te kunnen storten. Men zou kunnen denken dat het was omdat ze voor hun eigen leven vreesden. Heel zeker, maar doden is nooit plausibel, ook niet het doden van een vijand.

Maar de mensen pogen zich vaak af te schermen voor schuldgevoelens – wat er precies op wijst dat ze moreel gevoelig zijn. Ze pogen zich van hun

gevoeligheid te bevrijden door bijvoorbeeld diegenen die men belaagt hun menszijn te ontzeggen. Men bestempelt ze als barbaren, als vreemdelingen, als slaven. En om een hedendaags voorbeeld te nemen: kan men eraan twijfelen dat een ondernemer die kinderen – onderbetaald en in onbehoorlijke omstandigheden – aan het werk zet, niet zou beseffen wat hij aan het doen is? Maar hij kan wel allerlei "redenen" bedenken, zo dat sommige mensen wat blij mogen zijn dat ze werk van hem krijgen of zo dat ze over zo weinig capaciteiten beschikken dat het werk dat ze krijgen het meest geschikt is dat ze kunnen uitvoeren (lopende band bijvoorbeeld).

Het is waar dat het impliciete morele besef door tradities bepaald wordt. Ik geef grif toe dat het hierdoor vele mensen niet bijzonder moeilijk valt om een aantal gevoeligheden te onderdrukken. Men kan ook als vanzelf in een negatieve spiraal terechtkomen, waar men nog moeilijk uitgeraakt. Als groepen of culturen het niet nodig vinden om een oplossing te bedenken voor de wel altijd aanwezige verleiding om elkaar te bekampen, zoals het geval is als er geen grote centrale overheden tot stand zijn gekomen of als het centrale gezag te zwak is (zoals in middeleeuws Vlaanderen waarbij op gezette tijden de grote steden elkaar te lijf gingen), dan moet men zich niet alleen materieel maar ook mentaal wapenen. Men cultiveert dan bijvoorbeeld een mentaliteit van heldhaftigheid, met bijpassende waarden. Het gevaar is reuzengroot dat dit bijna direct een doel-middelverdraaiing impliceert, zoals duidelijk blijkt uit de Ilias<sup>19</sup>. Misschien geraakt men uit die impasse alleen als de omstandigheden meezitten. Zo betrekkelijk is de vrijheid. Tradities wegen zwaar, ze zijn log. Ze kunnen niet met één slag overboord gegooid worden – dit contra "revolutionairen" die er anders over denken. Zo is voor de Grieken de slavernij reeds in een ver verleden institutie geworden. De idee van de slavernij zit dus reeds lang in de geesten. De moraliteit die ertegen zou kunnen protesteren, is niet helemaal afwezig, maar ze leidt slechts een sluimerend bestaan. Ze is nog slechts present in de manier waarop men de slavernij goedpraat, evident vindt, legitimeert. Men kan niet verwachten dat de Grieken op een bepaalde dag ontwaken, naar de agora ijlen en de slavernij wegstemmen. Er zijn bijzondere omstandigheden vereist, er zijn allerlei ontwikkelingen nodig, voor het zo ver kan komen. Maar stellen we ons het volgende voor: denken we ons in dat

de Grieken plots in die andere omstandigheden verplaatst worden, zou dan hun morele gevoeligheid niet ontwakent? Men kan de kwestie actualiseren. Ook heden bestaat slavernij, bestaan allerlei immorele toestanden. Maar wij hebben het klare besef dat ze verkeerd zijn. We veroordelen ze, en als we kunnen, roeien we ze uit, of althans we stellen die eis. Om naar Quiniou en Marx te verwijzen, we kunnen ons niet wegstoppen achter economische omstandigheden. De gebrekkige toestand van de ontwikkeling van de productiekrachten spreekt de slavernij niet vrij. Als men de slavernij, zoals Marx en Quiniou doen, onvermijdelijk acht voor zover de productiekrachten niet ver genoeg ontwikkeld zijn, hoe kan men er überhaupt in slagen hedendaagse onmenselijke toestanden (in een situatie van onderontwikkeling bijvoorbeeld) te bestrijden? Belangrijk is dat men op de impliciete universele morele gevoeligheid kan steunen telkens als men onrecht aankaart. En vervolgens ook dat men ze kan articuleren, "ontvouwen", en dat men zelfs van een eventuele morele vooruitgang (minstens qua besef) kan spreken<sup>20</sup>.

## Geweld en revolutie

Mijn kritiek heeft veel met het statuut van het geweld te maken en niet in het minste omdat het de lezer reeds duidelijk zal zijn dat ik de idee van een (noodzakelijkerwijs gewelddadige) revolutie niet genegen ben en dat ik, ook al zou de revolutie "geslaagd" heten, de noodzaak van een dictatuur van het proletariaat afwijs. Als de economie allesbepalend is, dan wordt het geweld onschuldig verklaard. Het kan zelfs noodzakelijk zijn en het is zeker onvermijdelijk en er is geen bezwaar tegen ernaar te grijpen om de economie naar het gewenste eindpunt te stuwen. Dat is de mening van Marx en Engels. Laat mij dit punt kort illustreren.

Vooreerst door te verwijzen naar de voorlaatste alinea van het Communistisch manifest. Marx en Engels pleiten hier openlijk voor geweld. "De communisten versmaden het hun opvattingen en oogmerken te verhelelen. Zij verklaren openlijk dat hun doel slechts kan worden bereikt door de gewelddadige omverwerping van iedere tot dusverre bestaande maatschappelijke orde. Dat de heersende klassen sidderen voor een communistische revolutie! De proletariërs hebben daarbij niets te verliezen dan hun ketenen. Zij hebben een wereld te winnen".

Ook al wil ik rekening houden met de retoriek in de passage (zoals in de strijdlieden waarin het bloed overvloedig stroomt), ik sidder niettemin mee met de bourgeois aan wie, bedreigd als hij werd, niet alleen in zijn bezit maar onvermijdelijk tegelijk in zijn lijfsbehoud, goede redenen gegeven werden om drastisch terug te slaan (is er een meer legitieme reden denkbaar dan in zijn fysieke integriteit belaagd te worden?). Maar ik leef ook mee met de leden van de Communistenbond die alleen maar slachtoffers van dergelijke retoriek konden worden. Het is een dwaasheid te geloven dat men met niet minder dan met een utopische klasseloze maatschappij tevreden mag zijn. Het resultaat moet bloedig eindigen, ofwel door de gewelddadige aanpak van de bourgeoisie, ofwel door de al even gewelddadige poging tot installatie van een nieuwe samenleving<sup>21</sup>.

In een brief van 23 oktober 1846 (MEW 27, blz. 61) spreekt Engels van de noodzaak van een gewelddadige revolutie en in dezelfde adem van een gewelddadige, democratische revolutie. Dat brengt ons bij de idee van de dictatuur van het proletariaat. Een uitschuiver volgens Quiniou, en volgens Stéphane Courtois in het slothoofdstuk van *Le livre noir du communisme*, een idee van Marx die men moet minimaliseren. Courtois spreekt van een "uitdrukking die Marx per toeval in een brief gebruikt had" (blz. 808). Maar de idee van de dictatuur van het proletariaat komt wel degelijk bij Marx zelf voor, zo bijvoorbeeld in *De klassenstrijd in Frankrijk* uit 1850. Ludo Martens in zijn uitgave van *Het communistisch manifest* (blz. 39-41) geeft een viertal plaatsen aan waarin Marx en Engels naar de dictatuur van het proletariaat verwijzen<sup>22</sup>.

## Besluit

Men mag geen illusies koesteren over de impact van het monomane, monocausale denken dat Marx en Engels beheerst. Het enig belangrijke voor hen is het sociaal-economische. Het is natuurlijk belangrijk, maar het is niet het enige dat telt. De reductie tot het sociaal-economische, hun economisme, maken Marx en Engels voor belangrijke zaken blind en verleidt hen tot ongewenste stellingnamen. Zelfs nog als men het door Marx en Engels beschreven historische mechanisme niet in rekening zou brengen, leidt de reductie tot nefaste gevolgen. Ze weten er "te veel" door, ze weten namelijk dat machtsverhoudingen "afgeleid" zijn, dat de "bovenbouw" slechts werkt zoals de "onderbouw" dit "wil", ze kunnen zich het recht aanmatigen om ondemocratische beslissin-



gen te nemen (democratie hier dan niet begrepen als “volksdemocratie”), ze zijn onmachtig om het probleem van het geweld nog ten volle te zien (wat alles ook te maken heeft met het feit dat zij de menselijke verhoudingen noodzakelijkerwijs verkeerd moeten opvatten wil het sociaal-economische zo dominant kunnen zijn). Impliciet is de onderneming “totalitair”, ze wil radicale oplossingen, ze droomt van een eindstation in de mensheidsgeschiedenis. En dit alles verduistert noodzakelijkerwijs de morele dimensie in het menselijke bestaan en de betekenis van wat een zinvol leven zou kunnen zijn.

#### NOTEN:

- Ik zal vooral op werken beroep doen uit de periode waarin de fundamentele concepties van Marx en Engels over politiek en ideologie gestalte aannemen, die van de *Deutsche Ideologie*, van *Das Elend der Philosophie* en van het *Communistisch Manifest*. Vanuit mijn perspectief leveren de latere uiteenzettingen, onder andere die van Engels over “het geweld in de geschiedenis” geen nieuwe gegevens op.
- Enkele elementen van deze alternatieve visie zijn te vinden in W. Coolsaet, *Mens tegenover mens. Solidariteit en zelfgenoegzaamheid in de menselijke verhoudingen*, Leuven/Apeldoorn, 1997, en in W. Coolsaet, *Van Hobbes tot Hitler. Over moderne vormen van macht*, Leuven/Apeldoorn, 1998.
- Le livre noir du communisme* met bijdragen van S. Courtois, N. Werth, J.-L. Panné, A. Paczkowski, K. Bartosek en J.-L. Margolin, Laffont, Parijs, 1997.
- Ik heb het onderscheid tussen een *Marx I* en een *Marx II* uitgewerkt in mijn *Producers om te produceren. Het kapitalisme en de ontwikkeling van de productieve krachten volgens Marx*, Kritiek/Imavo, Gent, Brussel, 1996 en in het artikel “Heeft ‘Het kapitaal’ nog toekomst?”, *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, 1995, blz. 119-136. De *Marx I* is die van het *produceren om te produceren*. De *Marx II* is de historisch-materialist die de geschiedenis als één blok noodzaak opvat met het kapitaal als voorlaatste stadium in de ontwikkeling naar het finale socialisme toe. Het onderscheid is niet chronologisch (zoals bij Althusser) hoewel *Marx I* toch vooral in *Het Kapitaal, deel I* aanwezig is. Mijn punt is echter dat ook in dat werk de beide Marxen tegelijk aanwezig zijn.
- Ik citeer uit de inleiding van Ludo Martens bij *1848-1998 Het Communistisch Manifest*, Marxistische Studies 41 (1998), Epo, 1998, blz. 20 (Zie ook: *MEW* 31, blz. 542).
- Y. Quiniou, “L'éthique et le matérialisme. La question morale dans le marxisme”, *Actuel Marx*, nr. 19, 1996; zie ook Y. Quiniou, “Een ethische of morele kritiek van het kapitalisme”, *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, 34 (2000), nr. 2, blz. 51-60.
- M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Gallimard, Parijs, 1947, blz. 141-142, spreekt zoals Trotsky van een “dialectische interdependentie van doeleinden en middelen”, doel en middel kunnen van rol verwisselen omdat het middel in zekere zin het doel zelf is – de macht van het proletariaat – in zijn gedaante van het ogenblik. “In werkelijkheid is er niet het doel en de middelen, er zijn slechts middelen en doeleinden, als men wil, in andere woorden er is een revolutionair proces waarvan elk moment zo onmisbaar is, zo waardevol is als het utopische ‘finale’ moment dat is” (blz. 142)? Het materialisme scheidt, zegt Merleau-Ponty, het doel en de middelen niet, het doel wordt op heel natuurlijke wijze afgeleid uit het historische wordingsproces. De middelen zijn organisch ondergeschikt aan het doel. Het intermediaire doel wordt het middel van het latere doel. Misschien is het tijd om deze en andere bladzijden van Merleau-Ponty opnieuw ter hand te nemen. Misschien is ook de tijd rijp om de creatieve interpretatie die Merleau-Ponty van Marx gegeven heeft, terug door te nemen en daarbij te letten op de evolutie die Merleau-Ponty zelf doorgemaakt heeft. Ze is bij Merleau-Ponty uitgelopen op het afzweren van de enkele dialectisch-materialistische trekken die hij van Marx had overgehouden. Ik bedoel zijn hem lang bijgebleven geloof in de noodzakelijke gang van de geschiedenis, gekoppeld aan de idee van de historische roeping van het proletariaat als klasse.
- M. Merleau-Ponty, *Signes*, “Propos. III. L’U. R.S.S et les camps”, blz. 330 e.v.
- F. Furet, *Le passé d’une illusion. Essai sur l’idée communiste au XXe siècle*, Laffont/Calmann-Lévy, Parijs, 1995.
- K. Marx, F. Engels, *De Duitse ideologie deel Feuerbach*, *Sun* 42, uitgave SUN, 1972 (ik moderniseer de spelling).
- Ik citeer uit: K. Marx, *De achttiende Brumaire van Louis Napoleon*, Pegasus, Amsterdam, 1970, blz. 19.
- Hierover heb ik het uitvoerig in mijn *Producers om te produceren*, in casu in het hoofdstuk over dialectiek.
- De ideeën van de hier volgende alinea’s heb ik uitgewerkt in mijn *Mens tegenover mens. Rivaliteit en zelfgenoegzaamheid in de menselijke verhoudingen*, Garant, Leuven/Apeldoorn, 1997.
- Zie hiervoor in het bijzonder mijn *Producers om te produceren*, laatste hoofdstuk.
- De eerste keer dat ik op die idee gestoten ben, dateert uit de jaren zestig, en de oudste teksten die ik in dit verband gelezen heb zijn misschien wel van Ricoeur. Vgl. P. Ricoeur, *Politiek en geloof*, Ambo, Utrecht, 1968, hierin vooral “De paradox van de macht”, blz. 32-58 (een tekst uit 1957).
- Ik heb de marxistische opvatting over democratie geconfronteerd met een alternatieve die ik *conflictuele*

- democratie noem, in: W. Coolsaet, "Gelijkheid, vrijheid, broederlijkheid – en de democratiegedachte bij Marx" (in: *Democratie en marxisme. Controversen*, IMAVO 2001, pp. 37-60). Hierin heb ik betoogd dat het onjuist is te denken dat de machtsverhoudingen, en hiermee verbonden, de verschillen tussen de mensen (die in een zekere zin klassentegenstellingen zijn), überhaupt ooit verdwijnen, ook niet onder de best denkbare economische verhoudingen, maar dat ze ook niet moeten verdwijnen, want dat is slechts negatief zijn onder bepaalde voorwaarden. Macht is vermogen, middel. Als het doel valabel is, dan kan het middel dat eventueel ook zijn (hoewel het doel niet elk middel wettigt). Als het doel het stichten of het in stand houden van een menselijke samenleving is, dan wordt machtsuitoefening door de mensen grif aanvaard. Alleen gratuite macht is onverteerbaar. De mensen hebben nooit veel last gehad met de aanvaarding van het gezag van politieke en andere overheden – als die laatste het tenminste zo konden voorstellen dat hun taak voor de samenleving belangrijk was. Zo interpreteer ik Tocquevilles ideeën over de Franse revolutie. De Franse revolutie moest wel uitbreken omdat de functie van kerk en adel irrelevant was geworden, de absolute monarch en zijn administratie hadden ze tot nutteloosheid gedegradeerd. Ik besef natuurlijk dat de mensen vaak zo lijdzaam zijn omdat ze geen alternatief zien. *Klassentegenstellingen* hoeven in mijn perspectief niet überhaupt te verdwijnen. Maar de verhoudingen tussen de mensen moeten wel "functioneel" zijn. Er zijn altijd verschillen, belangentegenstellingen, conflicten. Maar een democratisch bestel poogt ermee om te springen.
17. Quiniou kan zich trouwens op Marx en Engels beroepen. In *Die deutsche Ideologie*, blz. 49, schrijven zij: "... dat men de slavernij niet op kan heffen zonder de stoommachine, de mule en de spinning-jenny, de lijfeigenschap niet zonder een verbetering van de landbouw, en dat in het algemeen de mensen niet kunnen worden bevrijd zolang zij niet in staat zijn, zichzelf in voldoende kwaliteit en kwantiteit eten en drinken, behuizing en kleding te verschaffen". De gedachte is blijvend. Engels schrijft in *De rol van het geweld in de geschiedenis*, Pegasus, Amsterdam, 1973, blz. 41: "We mogen nooit vergeten dat onze gehele economische, politieke en intellectuele ontwikkeling een toestand tot voorwaarde heeft, waarin de slavernij even noodzakelijk als algemeen erkend was. In die zin hebben wij het recht te zeggen: zonder antieke slavernij geen modern socialisme" (blz. 41). De slavernij is een vooruitgang, zegt Engels (blz. 41), omdat ze de ontwikkeling van de productie mogelijk maakte.
  18. Voor literatuur over de slavernij bij de Grieken, zie mijn *Autarkeia. Rivaliteit en zelfgenoegzaamheid in de Griekse cultuur*, Kampen/Kapellen, 1993, waarin wordt gesteund op de werken van o.a. Moses Finley, Yvon Garlan, Pierre Vidal-Naquet, Claude Mossé.
  19. Vgl. mijn *Autarkeia*.
  20. Voor voorbeelden verwijs ik naar mijn *Autarkeia*.
  21. In *De beginselen van het communisme* gaat het er minder gewelddadig aan toe. Op de vraag of de afschaffing van de particuliere eigendom langs vreedzame weg mogelijk zal zijn, luidt het antwoord dat dit te wensen ware en dat de communisten de laatste zouden zijn om het anders te willen. En op de vraag of de afschaffing van de particuliere eigendom in één klap mogelijk zal zijn, zegt de tekst: "neen, net zo min als de reeds bestaande productiekrachten zich in één slag in die mate zullen laten vermenigvuldigen als voor het tot stand brengen van de gemeenschap noodzakelijk is" (blz. 25).
  22. De formule komt onder andere voor in *Kritiek op het program van Gotha (1875)* (IV, blz. 34 in de Pegasusvertaling). "Tussen de kapitalistische en de communistische maatschappij ligt de periode van de revolutionaire verandering van de ene in de ander. Daarmee komt ook een politieke overgangperiode overeen, waarin de staat niets anders kan zijn dan de *revolutionaire diktatuur van het proletariaat*". Engels in "Zur Kritik der sozialdemokratischen Programmaturwurfs 1891" (MEW 22, blz. 235) zegt dat de partij slechts aan de macht kan komen in de vorm van de democratische republiek. "Deze is zelfs de specifieke vorm voor de diktatuur van het proletariaat ..." En Engels spreekt van de kolossale illusie als zou men op gemoedelijk-vreedzame weg de republiek kunnen instellen en niet alleen de republiek maar de communistische maatschappij.