

Antonio Gramsci

Marxisme als filosofie van de praxis

Een bloemlezing, samengesteld, ingeleid en vertaald door Yvonne Scholten

Geschreven: 19XX - Bloemlezing

Bron: Kritische Bibliotheek, Van Gennep, Amsterdam 1972 - Dank aan de uitgeverij en vertaalster/samenstelster

Vertaling: Yvonne Scholten

Deze versie: spelling - nummers van de voetnoten

Transcriptie/HTML: Adrien Verlee voor het Marxists Internet Archive, december 2007

Inhoud

Inleiding

Inleiding tot de studie van de filosofie en van het historisch materialisme

Filosofie van de praxis

Kritische aantekeningen bij Boecharins *Handboek van het historisch materialisme*

De filosofie van Benedetto Croce

De intellectuelen

De moderne vorst

De Staat

Bibliografie

Inleiding

Het werk van de Italiaanse marxist Antonio Gramsci begint pas de laatste jaren buiten Italië bekendheid te krijgen. De *Quaderni del carcere* (*Gevangenisgeschriften*) en de *Lettere dal carcere* (*Brieven uit de gevangenis*) die Gramsci tussen 1927 en '36 tijdens zijn gevangenschap schreef, werden na de Tweede Wereldoorlog in Italië uitgegeven, samen met heruitgaven van vroeger werk (voornamelijk artikelen).

Een volledige vertaling van deze werken is tot nu toe in geen andere taal verschenen. De laatste jaren is er toenemende belangstelling voor zijn werk en verschillende, meer of minder omvangrijke vertalingen in het Frans, Duits, Engels en Spaans zagen het licht. In de Engelse 'New Left Review' en de 'Socialist Register' zijn artikelen verschenen waarin geprobeerd wordt de actuele betekenis van Gramsci's denken voor West-Europa aan te geven. Ook in de Oost-Europese landen is de laatste tijd de belangstelling voor zijn werk toegenomen; gewezen kan worden op enkele boeiende artikelen verschenen in het blad 'Praxis'. Ongetwijfeld is de rol die de Italiaanse communisten binnen de huidige internationale communistische beweging spelen hier een van de belangrijkste oorzaken van. De Italiaanse Communistische Partij beroept zich steeds weer op het werk van Gramsci. De binnen die partij bestaande opvattingen over de 'eigen weg naar het socialisme', over interne partijdemocratie, over de verhoudingen tussen de communistische partijen van verschillende landen onderling e.d. zijn direct op het werk van Gramsci terug te voeren. Italiaanse communisten noemen hun partij steevast 'de partij van Gramsci en Togliatti.' Vooral in de jaren vijftig zijn nogal wat populaire werkjes over Gramsci en enige biografieën verschenen waaraan een zeker element van leidersverheerlijking niet ontzegd kan worden.

Maar ook gematigde socialisten in Italië en marxisten die zich links van de communistische partij bewegen doen herhaaldelijk een beroep op het werk van Gramsci. In Italië is een omvangrijke literatuur over het denken van Gramsci ontstaan waarin zeer verschillende interpretaties van zijn werk naar voren komen. Het is opvallend hoezeer de Gramscidiscussie het platform vormt waarop actuele politieke verschillen uitgespeeld worden. Daarbij wordt die discussie op het moment vooral bepaald door de vraag in hoeverre de Italiaanse communisten een revisionistische interpretatie van het werk van Gramsci geven. Linkse marxisten verwijten de Italiaanse communisten dat in hun uitwerking het revolutionaire elan van Gramsci's denken (en het revolutionaire elan in het algemeen) verloren is gegaan. Tegelijk-

tijd zijn de laatste jaren enige werken over Gramsci verschenen van niet-marxistische kant waarin bevestigd wordt dat de Italiaanse Communistische Partij een nog veel te revolutionaire uitleg van zijn werk geeft. De onmiskenbare invloed die Gramsci op het politieke denken in Italië heeft, zou alleen al een vertaling van zijn werk rechtvaardigen.

Het Italiaanse marxisme neemt binnen de algemene ontwikkeling van het marxisme een bijzondere plaats in. Marx' ideeën drongen pas vrij laat in Italië door. De Marx-discussie speelde zich aan het eind van de vorige eeuw en het begin van deze eeuw voornamelijk op academisch niveau af, i.h.b. tussen twee figuren: de hegeliaanse filosoof Benedetto Croce die, na aanvankelijk enthousiast op marxistische ideeën te zijn ingesprongen zich al snel van het marxisme afkeert en de belangrijkste denker en ideoloog van het Italiaanse liberalisme werd, en zijn leermeester Antonio Labriola die zich na een lange academische loopbaan op late leeftijd tot het marxisme bekeert. Het werk van Labriola, die in zijn tijd zeker een van de belangrijkste, zo niet de belangrijkste marxistische denker was, is, evenals dat van Gramsci, tegenwoordig buiten Italië vrij onbekend. Labriola's opvatting van het marxisme als 'filosofie van de praxis' (praxis, omdat in dat begrip de platvloerse tegenstelling tussen praktijk en theorie vermeden wordt, zoals Labriola schrijft; Gramsci neemt het begrip filosofie van de praxis van hem over) wijkt sterk af van de Marx-interpretaties die in de rest van Europa en i.h.b. binnen de Tweede Internationale opgeden. Labriola is een van de eerste marxisten die de onafhankelijkheid van het marxistische denken beklemtonen: het marxisme als 'integrale filosofie' zoals Gramsci het later noemen zal, die zowel praktische beweging is (het marxisme als 'Weltanschauung', een van de belangrijkste onderwerpen van Gramsci's *Quaderni*) als theorie van de historische wording, een theorie die geen verdere filosofische stutten nodig heeft.

Ook de door Kautsky gegeven popularisering en verstrakking van Marx' opvattingen die het marxisme in Europa zo sterk beïnvloedden, drongen in Italië niet door, niet in het werk van Labriola en evenmin binnen de Italiaanse Socialistische Partij. Het was echter niet Labriola's werk dat de Italiaanse Socialistische Partij hiervoor behoedde. Labriola trad niet op als praktisch politicus, zijn betrekkingen met de Italiaanse socialisten waren slecht en hij heeft vrijwel geen invloed gehad op de ontwikkeling van die partij. Het 'marxisme' binnen de Italiaanse Socialistische Partij in het eerste decennium van deze eeuw was een wonderlijk mengelmoes van ideeën, beïnvloed zowel door de uitgesproken positivistische Marx-interpretatie van de econoom Achille Loria als door het ethisch-humanitaire socialisme van Turati, de man die de partij jarenlang geleid heeft, met anderzijds sterk syndicalistische stromingen en anarchistische invloeden. Het kritische marxisme van Labriola bleef een geïsoleerd erfgoed. Ook op de intellectuele vorming van de jonge socialisten die in 1921 de Italiaanse Communistische Partij zullen

oprichten en verder leiden (waaronder Gramsci, Togliatti, Terracini, Bordiga) heeft Labriola vrijwel geen invloed gehad. Gramsci gaat pas in de *Quaderni* dieper op zijn werk in. Men kan spreken van een Italiaanse traditie van kritisch, onafhankelijk en zich vrij geïsoleerd ontwikkelend marxisme (waarvan Labriola, Gramsci en Togliatti de belangrijkste vertegenwoordigers zijn) maar dit is geen continue ontwikkeling geweest. Gramsci kan niet beschouwd worden als een leerling van Labriola en van Togliatti kan evenmin gezegd worden dat hij zonder meer het werk van Gramsci voortgezet heeft. Het is niet eenvoudig om een verklaring te geven voor deze ontwikkeling. Het wonderlijke is dat ook Italiaanse marxisten nooit geprobeerd hebben een sociaalhistorische, zo men wil historisch-materialistische benadering van de eigen geschiedenis te geven. Voor zover geprobeerd wordt een verklaring voor deze traditie te geven, wordt gewezen op het 'ideengeschichtliche', het ideologische moment: de invloed van het linkse neohegelianisme op het Italiaanse marxistische denken. Voor het werk van Gramsci wordt dan i.h.b. gewezen op de invloed van Croce (ook Gramsci heeft geschreven dat hij in zijn jeugd jaren 'nogal crociaans' was) en op het punt dat hierboven al aangestipt werd: het ontbreken van de Kautsky-erfenis in Italië, het feit dat Gramsci, waar hij zich theoretisch bezighoudt met het marxisme, direct op de werken van Marx en Engels teruggrijpt.

Antonio Gramsci, in 1891 in Ales (Sardinië) geboren, schrijft zich in 1911 in aan de Universiteit van Turijn. Van 1911 tot 1915 studeert hij, met beurzen die verleend werden aan 'arme Sardijnse studenten', letteren en geschiedenis. Met politieke activiteit houdt hij zich de eerste jaren nauwelijks bezig, zijn politieke belangstelling gaat nog voornamelijk uit naar de problemen van zijn geboorte-eiland Sardinië. Gramsci heeft geschreven dat hij zich in 1913, bij de verkiezingen op dat eiland, bewust is geworden van de beperktheid van zijn regionale visie. Eind 1913 of begin 1914 wordt hij lid van de Italiaanse Socialistische Partij, waar hij snel grote activiteit ontplooit. In oktober 1914, als in de socialistische partij de discussie tussen vóór- en tegenstanders van interventie in de oorlog hoog oploopt, verschijnt zijn eerste politieke artikel in het socialistische dagblad 'Il Grido del Popolo', een artikel waarin hij stelling neemt tegen de interventionistische lijn van de socialist Mussolini én tegen de neutrale lijn van de partij, wat z.i. in de praktijk neerkwam op steun aan de oorlogsvoering. In de loop van 1915 geeft Gramsci zijn universitaire studies op, daartoe grotendeels gedwongen door geldgebrek en de onmogelijkheid om regelmatig examens te doen i.v.m. zijn bijzonder slechte gezondheidstoestand. Hij wijdt zich dan geheel aan partij- en journalistiek werk, tot 1919 in 'Il Grido del Popolo' en de Turijnse uitgave van 'L'Avanti!', het orgaan van de socialistische partij. Begin 1917 verschijnt *La città futura*, een manifest van 4 pagina's, voor een groot deel door Gramsci geschreven. Het is een soort blauwdruk voor de toekomst en kan gezien worden als de afsluiting van Gramsci's jeugdwerk. Gramsci's artikelen tot 1919 omvatten een veelvoud van onderwerpen. Deze gevarieerdheid van belangstelling is trouwens kenmerkend voor

zijn gehele werk dat daardoor vaak een onsystematische indruk maakt. Gramsci is, door de omstandigheden waarin hij geleefd heeft, nooit aan systematiseren van zijn werk toegekomen maar uit zijn hele denken blijkt ook duidelijk dat hij niet in een systeembenadering geloofde. Het marxisme, opgevat als filosofie van de praxis (een begrip dat hij pas in de *Quaderni* zal gaan gebruiken) is onverenigbaar met een verstrakt, allesomvattend systeem. In de *Quaderni* zet Gramsci dit vooral uiteen in zijn kritiek op de populaire uiteenzetting van het marxisme die door Boecharin is gegeven (zie het betreffende hoofdstuk in deze bundel), maar ook in de *Scritti giovanili* wordt dit al duidelijk. In 1918 schrijft hij in een artikel getiteld 'Onze Marx': 'Marx heeft geen doctrintetje geschreven, hij is geen Messias die een aantal parabelen heeft nagelaten, vol categorische imperatieven, vol van onbetwistbare, absolute, buiten tijd en plaats bestaande normen. Enig categorisch imperatief, enige norm: proletariërs aller landen, verenigt u.' Voor Gramsci is Marx ... noch mysticus, noch positivistisch metafysicus. Hij is historicus, hij interpreteert de documenten van het verleden, alle documenten en niet alleen een deel ervan.

Dit was nu juist de intrinsieke tekortkoming van de geschiedschrijving ... De geschiedenis was alleen het domein van de ideeën. De mens werd gezien als geest, als puur bewustzijn ... Met Marx blijft de geschiedenis het domein van de ideeën, van de geest, van de bewuste activiteit van individuen, apart of gezamenlijk. Maar de ideeën, de geest krijgen ondergrond, verliezen hun willekeurigheid, het zijn geen nietszeggende religieuze of sociologische abstracties meer. Die ondergrond ligt in de economie, in de praktische activiteit, in de productie- en ruilsystemen en -verhoudingen.' Voor Gramsci is het marxisme 'absoluut historisme', 'absoluut humanisme van de geschiedenis'. Het marxisme als integrale filosofie is geen vaststaand systeem maar moet iedere dag opnieuw concreet, praktisch en theoretisch, uitgewerkt worden. Het is ongetwijfeld zo dat ook met Gramsci de geschiedenis 'het domein van de ideeën' blijft, zo sterk dat hij door verschillende schrijvers de 'theoreticus van de bovenbouw' is genoemd. Gramsci's belangstelling voor strikt economische problemen is vrijwel nihil; hij dringt wel voortdurend aan op concrete structuuranalyses maar waar hij die zelf uitvoert, verplaatst zijn belangstelling zich al gauw naar het bovenbouwmoment. De nadruk die Gramsci legt op de actieve betekenis van het bovenbouwmoment is zeker groter dan in het marxistische denken in zijn tijd gebruikelijk was en waarschijnlijk nu nog is.

De *Scritti giovanili* bevatten verschillende artikelen die betrekking hebben op de Russische Revolutie en op de figuur en het werk van Lenin. Ook daarin komt de nadruk op het bovenbouwmoment sterk tot uiting. In een beroemd artikel van januari 1918, 'De Revolutie tegen *Het Kapitaal*,' schrijft hij dat de Russische communisten een revolutie hebben doorgevoerd die ingaat tegen de veronderstellingen van Marx' *Kapitaal*: 'Het *Kapitaal* van Marx was in Rusland meer het boek van de burgers dan van de pro-

letariërs. Het was het kritische bewijs van de fatale noodzaak dat in Rusland een bourgeoisie zou ontstaan, dat een kapitalistisch tijdperk zou beginnen ... voordat de proletariër ook maar zou kunnen denken aan ... zijn revolutie ... De bolsjewieken bewijzen door hun expliciete actie, door hun veroveringen, dat de axioma's van het historisch materialisme niet zo onverbreekelijk zijn als men zou kunnen denken en gedacht heeft ... Zij zijn geen "marxisten" ... Zij leven de marxistische gedachte.'

De communisten hebben in Rusland niet alleen de staatsmacht veroverd, niet alleen de dictatuur van het proletariaat is werkelijkheid geworden maar de Russische Revolutie betekende ook het verwerklijken van de hegemonie van het proletariaat. Hegemonie is een kernbegrip in Gramsci's denken. In de *Quaderni* analyseert hij de hegemonie van de bourgeoisie over het proletariaat, een begrip waarin niet alleen de economische en politieke maar ook de culturele overheersing van de ene klasse over de andere tot uiting komt. Het 'culturele front' dat in de *Scritti giovanili* al benadrukt wordt, krijgt in de *Quaderni* extra dimensie omdat Gramsci meent dat ook in de werkelijkheid van de bourgeoisie samenleving dat culturele front van steeds groter betekenis wordt.

De *Scritti giovanili* bevatten verder een groot aantal artikelen waarin Gramsci's kritiek vervat is op de reformistische lijn van de Italiaanse Socialistische Partij. Door de wijze waarop partij en socialistische vakverbonden reageren op de massale stakingen die in Turijn in 1917 en volgende jaren uitbreken, wordt Gramsci's kritiek verscherpt. In de massale arbeidersbeweging die Turijn van 1917 tot eind 1920 in haar ban hield — culminerend in de fabrieksbezettingen van 1919 en 1920 — heeft Gramsci een belangrijke rol gespeeld. Het door Gramsci, Tasca, Terracini en Togliatti op 1 mei 1919 opgerichte blad 'Ordine Nuovo' was het belangrijkste orgaan van de arbeidersradenbeweging en de groep rond het blad vormde een van de organisatorische kernen van de beweging. Het model van de arbeidersraad, of sovjet, zoals dat in 'Ordine Nuovo' ontwikkeld werd, sloot onmiddellijk aan bij de praktische ontwikkelingen die zich in Turijn voordeden, het was zeker geen abstract model. In 'Ordine Nuovo' polemiseert Gramsci sterk tegen de partij en i.h.b. tegen het vakverbond als organisatie. In zijn opvatting is het vakverbond een organisatie van de arbeiders als loontrekkers, niet van de arbeiders als producenten. De arbeidersraad daarentegen is een 'organische' vorm waarbij alle arbeiders, als producenten, betrokken zijn. Het in 'Ordine Nuovo' aangegeven algehele radensysteem vertoont twee aspecten: het is zowel de vorm (economisch en politiek) van de toekomstige arbeidersstaat als de organisatievorm van de arbeidersklasse in de kapitalistische maatschappij die de meeste perspectieven biedt voor het slagen van de revolutie. Het is het organiseren van de 'antistaat' waarin en waardoor de arbeiders zich van hun kracht bewust worden. In dit bewustwordingsproces ligt voor Gramsci ook het belangrijkste verschil met het vakverbond. De vakverbonden hebben z.i. een belangrijke rol gespeeld in het emancipatieproces van de

arbeiders maar zij hebben verhinderd dat de arbeider zich ervan bewust werd producent te zijn en dus in laatste instantie ook de enig verantwoordelijke voor het productieproces. Uit de artikelen in 'Ordine Nuovo' blijkt dat voor Gramsci de revolutie een proces is dat begint lang voor de werkelijke machtsoverneming plaatsvindt en dat die machtsoverneming geen zin heeft als niet al de kern van een nieuw bewustzijn en van een nieuwe organisatie is gecreëerd. Op het 'nieuwe bewustzijn' ligt in zijn werk steeds de nadruk; in de *Quaderni* spreekt hij herhaaldelijk van de 'intellectuele en morele hervorming' die het marxisme is. In verschillende studies over Gramsci wordt de raden-Gramsci van 1919-1920 gesteld tegenover de partij-Gramsci van later jaren. Net zoals er een neiging is om de jonge Marx tegenover de oude Marx te stellen, is er een neiging om de jonge, soepele, ondogmatische, anti-partij Gramsci te stellen tegenover de verstrakte partij-Gramsci van de *Quaderni*. M.i. is dit onjuist. Het is een overtrekking van het organisatorische moment. Gramsci schreef in 1921: 'De arbeidersklasse bouwt haar staat op als zij het vertrouwen en de consensus van de volksmassa's veroverd heeft', en dat is m.i. de belangrijkste conclusie t.a.v. de ervaringen van 1919-1920. Die conclusie handhaaft hij in zijn gehele werk: de partij is ook in de *Quaderni* zeker niet het alleenzaligmakende instrument van de revolutie. De 'anti-partij' Gramsci van de jaren 1919-1920 richt zich in de eerste plaats tegen de bestaande socialistische partij waar hij scherpe kritiek op heeft. Met het mislukken van de Turijnse radenbeweging ziet ook de 'Ordine Nuovo'-groep zich voor het probleem van nieuwe organisatorische vormen gesteld en de groep gaat op in de in 1921 gestichte Italiaanse Communistische Partij. Het beeld van Gramsci als de belangrijkste oprichter van de Italiaanse CP is onjuist. Gramsci heeft tot vlak voor de oprichting betoogd dat werken aan een radicale hervorming van de socialistische partij te verkiezen was boven afsplitsing. Die afsplitsing werd doorgezet door Amadeo Bordiga en de groep rond het blad 'Il Soviet', dat te Napels verscheen. Gramsci nam begin 1921 binnen de linkse oppositie in de socialistische partij een vrij geïsoleerde positie in. Met het wegebben van de radenbeweging in Turijn was ook de organisatorische basis waar de 'Ordine Nuovo'-groep op steunde, weggefallen. Bovendien was de groep zelf verdeeld over een in die dagen belangrijke strijdvraag: het wel of niet deelnemen aan de verkiezingen. Gramsci was voorstander van deelneming. In de communistische partij maakte Gramsci weliswaar deel uit van het centraal comité maar de leiding van de partij was in handen van Bordiga. De jaren '21 en '22 houdt Gramsci zich vooral bezig met het dan dagblad en officieel orgaan van de CP geworden 'Ordine Nuovo' (de in deze jaren verschenen artikelen zijn gebundeld in *Socialismo e fascismo*). Deze artikelen vormen voor een deel een bezinning op de ervaringen van de jaren 1919-1920. Gramsci wijst er nadrukkelijk op hoezeer de beweging beperkt was tot één stad: Turijn. Hiermee hangt samen het probleem van de verhouding stad en platteland, de verhouding arbeiders en boeren, een vraagstuk dat met dat van de arbeidersraden de hoofdschotel vormde van de oude 'Ordine Nuovo'. En beide vraagstukken

die gezien werden als een onmiddellijke weerspiegeling van de ervaringen van de Russische Revolutie. In *Alcuni temi della questione meridionale* dat Gramsci in 1926 schreef (en door zijn arrestatie niet afkwam) vat hij zijn opvattingen hierover als volgt samen: de noodzaak van een politieke alliantie tussen de arbeiders in het Noorden van Italië en de boeren in het Zuiden, revolutionaire actie van beide klassen onder leiding van het industriële proletariaat, en de onmogelijkheid van revolutie zonder de steun van de boeren. Hij schrijft dat de communisten in Turijn zich concreet met de vraag naar de hegemonie van het proletariaat bezig hadden gehouden en wel tot de conclusie moesten komen dat de klassenalliantie van boeren en arbeiders in een land als Italië een fundamentele voorwaarde voor de revolutie is. In een aantal recente werken over Gramsci is, vooral in verband met zijn benadering van het boerenvraagstuk, gewezen op de parallel tussen zijn denken en dat van Mao Zedong. De rol die Gramsci de boeren — theoretisch — toekent, is echter veel geringer dan in China — praktisch — het geval is, waarmee niet zozeer iets is gezegd over het al dan niet kunnen trekken van parallellen tussen Gramsci en Mao als wel over het verschil in situatie tussen China en Italië. Die parallel wordt ook doorgetrokken voor punten als de 'eigen weg' die het socialisme in verschillende landen moet gaan (overigens heeft Gramsci nooit expliciet over een eigen Italiaanse weg naar het socialisme gesproken, zoals de Italiaanse communisten nu doen; hij meent — en ik neem aan dat vrijwel alle marxisten zich daarmee zullen verenigen — dat de eigen geschiedenis bepalend is voor de vorm en inhoud van het revolutionaire proces) en de sterke nadruk die beiden leggen op de praxis en de activerende betekenis van het bovenbouwmoment. Het is zeker verleidelijk om de 'intellectuele en morele hervorming' waar Gramsci voortdurend op hamert te vergelijken met China's Culturele Revolutie. De nadruk op de praxis, op het bewust willen is voor sommige schrijvers aanleiding om te spreken van een 'voluntaristische' interpretatie van het marxisme, zowel door Gramsci als Mao. Als hiermee bedoeld wordt dat de deterministische-economische interpretatie van het marxisme doorbroken wordt en gewezen wordt op het moment van het bewustzijn, van de wilselementen, dan is dat zeker juist. Als er mee bedoeld wordt wat Gramsci het 'arbitraire willen' noemde, dan is het onjuist. Gramsci schreef in 1918: 'Voluntarisme? Het woord betekent niets of wordt in de betekenis van arbitrair willen gebruikt. Wil, marxistisch opgevat, betekent bewustzijn van het doel, en dat betekent weer exacte noties van de eigen kracht en van de middelen waarmee die in de actie tot uiting kan komen.'

De 'intellectuele en morele hervorming' die in de radenbeweging op gang was gekomen, krijgt in de beginjaren in de Italiaanse CP niet veel kans. Gramsci, die in zijn gehele werk op de noodzaak van eenheid wijst (en deze ook praktisch probeerde te verwerkelijken: in de 'Ordine Nuovo'-groep werkten verschillende anarchisten en één van de redacteuren van het blad was een radicale liberaal, Piero Gobetti) kwam tegenover de sektariër Bordiga te staan. Bordiga wenste, ook in de strijd tegen het opkomende

fascisme, geen samenwerking met niet-communistische groeperingen. Uit de artikelen die Gramsci over het fascisme heeft geschreven, blijkt dat hij de officiële partijlijn nooit aanvaard heeft, niet waar het de analyse van het fascisme en niet waar het de te voeren politiek betrof. Gramsci heeft nooit een afgeronde theorie van het fascisme gegeven. Hij ziet het als een van de vormen van de bourgeoisstaat, 'slaaf van het kapitalisme, agent van de contrarevolutie.' Maar terwijl dit voor de dogmatische vleugel van de partij een afdoende verklaring is, krijgt Gramsci oog voor de massabasis van het fascisme. Hij onderscheidt een stedelijk en agrarisch fascisme. Het stedelijke fascisme steunt op de stedelijke kleine burgerij die, in tegenstelling tot het proletariaat, geen essentiële productieve taak in het economische leven heeft. Het is een zuiver politieke klasse geworden die geen historische functie meer heeft. Met de ernstige verzwakking van de Italiaanse staat na de Eerste Wereldoorlog keert deze klasse zich tegen alle vormen van democratische staatsinrichting en ziet als enige oplossing de dictatuur: het fascisme. Gramsci meent dat het stedelijk fascisme gematigder is dan het agrarisch fascisme: op het platteland neemt het fascisme de vorm aan van bewuste terreuracties tegen de opkomende boerenbeweging, de fascistische staat staan in dienst van en worden gehoord door de middelgrote en grootgrondbezitters. In 1926 schrijft hij: 'Het (fascisme) bevat de kiemen van een oorlog die ogenschijnlijk gevoerd zal worden omwille van de Italiaanse expansie maar waarin het fascistische Italië in werkelijkheid een werktuig zal zijn in handen van één van de imperialistische groepen die om beheersing van de wereld strijden.'

In 1922 wordt Gramsci door de partij aangewezen om zijn land te vertegenwoordigen bij de Internationale. In mei vertrekt hij naar Moskou. Zijn gezondheidstoestand is dan echter dermate verslechterd dat hij het grootste deel van het jaar doorbrengt in een sanatorium in de buurt van Moskou. Van de kant van de Internationale wordt aangedrongen op fusie van communisten en socialisten in Italië en een 'fusiecomité' komt tot stand, waar ook Gramsci deel van uitmaakt. De vertegenwoordiger van socialistische zijde wordt echter in december '22 gearresteerd. Bordiga, die zich sterk tegen de fusie verzette, wordt begin '23 gearresteerd en tegen Gramsci wordt een arrestatiebevel uitgegeven. Zijn verkiezing tot parlementslid in '24 maakt het hem mogelijk naar Italië terug te keren waar hij de leiding van de partij op zich neemt. Tot '26 (als hij ondanks de parlementaire onschendbaarheid gearresteerd wordt) is zijn activiteit verdeeld tussen strijd tegen het fascisme enerzijds en anderzijds tegen de nog altijd sterke invloed van Bordiga en diens opvattingen binnen de partij.

Van wat hij tussen '22 en '26 heeft geschreven, is maar een gedeelte gepubliceerd. Daarvan heeft veel betrekking op voor de tijd actuele politieke vraagstukken, die voor zijn theoretische ontwikkeling van relatief belang zijn. In het in '26 geschreven *Alcuni temi della questione meridionale* gaat Gramsci voor het eerst dieper in op een vraagstuk dat een groot deel van de *Quaderni* impliciet zal beheersen:

het vraagstuk van de intellectuelen. Gramsci analyseert daar de rol die 'organische' en 'traditionele' intellectuelen in de Europese geschiedenis gespeeld hebben, maar steeds is op de achtergrond de vraag aanwezig welke rol de intellectuelen kunnen spelen in de morele en intellectuele hervorming die het marxisme tot stand brengt, hoe een groep organische intellectuelen van de arbeidersklasse kan ontstaan. Bij het beantwoorden van het 'hoe' staat hem duidelijk de groep intellectuelen binnen de 'Ordine Nuovo'-groep voor ogen, mensen die zich hecht verbonden hadden met de arbeidersklasse en voor een groot deel zelf uit die klasse voortkwamen, arbeiders die in de loop van hun politieke ontwikkeling de rol van intellectuelen, zoals door Gramsci omschreven, zijn gaan spelen. Het begrip 'collectieve intellectueel' krijgt bij Gramsci concrete betekenis: pas als de groep organische intellectuelen van de arbeidersklasse die klasse vrijwel geheel omvat, zal de intellectuele en morele hervorming werkelijkheid zijn geworden. Het 'de gehele mensheid zal bourgeois zijn', zoals Gramsci spottend het ideaal van de bourgeoisie omschrijft, lijkt bij hem 'de gehele mensheid zal intellectueel zijn' te worden. De rol die Gramsci de intellectuelen, in de specifieke betekenis die hij aan dat woord geeft, toekent is dus bijzonder groot. Het heeft tot de m.i. volledig onjuiste interpretatie geleid dat Gramsci de intellectuelen ziet als de groep waaruit maatschappelijke verandering moet voortkomen, de leidersgroep die de arbeidersklasse zal meeslepen of het desnoods alleen op zal knappen (Gramsci als een soort voorloper van Marcuse). In deze opvatting worden de intellectuelen opnieuw ingevoerd als een al gegeven sociale categorie, onafhankelijk van de arbeidersklasse, die tot taak heeft die klasse op te voeden. In Gramsci's begrip 'organische intellectuelen' is deze tegenstelling juist vermeden.

Na zijn arrestatie verblijft Gramsci tot mei '27 op het verbanningseiland Ustica. 28 mei 1928 begint in Rome voor een speciale rechtbank het proces tegen Gramsci en andere communistische leiders. Gramsci wordt veroordeeld tot ruim twintig jaar gevangenisstraf. Bijna vijf jaar daarvan brengt hij door in de gevangenis van Turi (in de buurt van Bari). Eind '33 is hij er lichamelijk zo slecht aan toe dat hij in een kliniek moet worden opgenomen. Vanaf eind '35 verblijft hij in een kliniek in Rome waar hij — enige dagen voor hij vrijgelaten zou worden, wat o.a. mogelijk werd door een internationale actie die voor hem gevoerd was — op 27 april 1937 aan een hersenbloeding overlijdt. De *Quaderni del carcere* vormen een totaal van 2848 dicht beschreven vellen, waarvan het eerste gedateerd is op 8 februari 1929. Deze voor het Italiaanse marxisme 'klassieke teksten' zijn onder de meest erbarmelijke omstandigheden ontstaan. Gramsci was er fysiek zeer slecht aan toe; hij had veel zorgen over zijn vrouw en kinderen die in financieel slechte omstandigheden in Moskou achtergebleven waren. Van enige studie kon in de gevangenis geen sprake zijn, van de ontwikkelingen na '26 krijgt hij slechts sporadische berichten. De gevangencensuur maakte dat Gramsci vaak in zeer bedekte termen moest schrijven, verwijzing naar actuele omstandigheden was vrijwel uitgesloten. De *Quaderni* hebben daardoor vaak een

abstract karakter dat in tegenspraak is tot Gramsci's sterk historisch en concreet denken. Gramsci beschouwde de aantekeningen die hij in de gevangenis maakte als voorlopige studies, die waarschijnlijk op veel punten verbeterd moesten worden omdat zij feitelijk onjuist waren en die in ieder geval verdere uitwerking nodig hadden. Het voorlopige karakter van de *Quaderni* heeft niet verhinderd dat deze teksten tot de belangrijkste van het twintigste-eeuwse marxistische denken zijn gaan behoren.

Deze Nederlandse bloemlezing bevat een keuze uit de *Quaderni*, uit de teksten die samengebundeld zijn in de werken *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* en *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*.

Het bleek een onmogelijke opgave om, binnen het gegeven bestek, een enigszins uitgebalanceerde keuze te maken waarin zowel werk van vóór '26 als van daarna zou zijn opgenomen. Voor de nu gemaakte keuze is de indeling gevolgd die gemaakt werd door een studiegroep die in '48 en '49 de eerste uitgaven van Gramsci's *Quaderni* verzorgde. Daarbij werd geprobeerd voor ieder werk een indeling te maken naar hoofdthema en aanvullende aantekeningen. Ik heb weer een keuze gemaakt uit de hoofdthema's van de drie hierboven genoemde werken waarin het algemene filosofische en politieke denken van Gramsci naar voren komt. De overige delen van de *Quaderni* bevatten aantekeningen die betrekking hebben op literatuur- en taalproblemen, op de geschiedenis van Italië, op journalisme, problemen van schoolorganisatie, opvoeding enz. Het is zeker niet zo dat het algemene filosofische en politieke denken van Gramsci hierin niet tot uiting zou komen, het is wel zo dat het lezen ervan pas zin heeft na kennismaking met de hoofdthema's. Ik meen dat in deze keuze de kern van Gramsci's werk naar voren komt. Ik ben me ervan bewust dat het toch al abstracte karakter van de *Quaderni* door deze keuze geaccentueerd is.

Yvonne Paci-Scholten

Bij pseudoniemen die Gramsci in de *Quaderni* gebruikte is tussen haakjes de ware naam aangegeven. Enkele pseudoniemen en codenamen komen zo vaak voor dat dit niet gedaan is. Het zijn:

De grondlegger van de filosofie van de praxis, of De schrijver van de kritische economie: Marx;

De grondleggers van de filosofie van de praxis: Marx en Engels;

De kritiek van de politieke economie: Het kapitaal van Marx;

Ilic, Ilici, Vilici, of De belangrijkste moderne theoreticus van de filosofie van de praxis: Lenin;

De filosofie van de praxis: Het marxisme, het historisch materialisme. (*Filosofie van de praxis* wordt door Gramsci zowel gebruikt als neutrale term om het marxisme mee aan te geven, als om zijn opvatting van het marxisme te onderscheiden van wat hij het 'vulgaire marxisme' noemt.)

Inleiding tot de studie van de filosofie en van het historisch materialisme

Enige voorlopige uitgangspunten. Het wijdverbreide vooroordeel dat de filosofie iets heel moeilijk zou zijn omdat het de intellectuele bezigheid is van een bepaalde categorie gespecialiseerde wetenschapsmensen of systematische beroepsfilosofen moet vernietigd worden. Daarom moet in de eerste plaats aangetoond worden dat alle mensen ‘filosofen’ zijn door de grenzen en de kenmerken van de ‘spontane filosofie’ die ‘iedereen’ heeft, te omschrijven, d.w.z. van de filosofie die opgesloten ligt

1. in de taal zelf die een geheel van bepaalde noties en begrippen is en niet alleen maar van woorden, grammaticaal zonder inhoud;
2. in het ‘alledaagse denken’ en het ‘gezonde verstand’;
3. in de volksreligie en dus ook in het geheel van geloof, bijgeloof, opinies, ziens- en handelwijzen dat i.h.a. ‘folklore’ genoemd wordt. Als duidelijk is dat ieder mens, zij het ook ieder op zijn eigen wijze, onbewust, filosoof is omdat zelfs in de geringste uiting van intellectuele bezigheid, het gebruik van taal, al een bepaalde wereldbeschouwing naar voren komt, kunnen we de stap maken naar het tweede moment, het moment van de kritiek en het bewustzijn, d.w.z. naar de vraag: geven we de voorkeur aan ‘denken’ waarvan we ons niet kritisch bewust zijn, denken op een onsamenhangende en toevallige manier, d.w.z. ‘deelhebben’ aan een wereldbeschouwing die ons op mechanische wijze ‘opgelegd’ wordt door de omgeving, door één van de vele sociale groepen waarvan ieder van ons automatisch deel uitmaakt vanaf het moment dat we ons van onze omgeving bewust worden (die omgeving kan het geboortedorp of de provincie zijn, het proces kan beginnen in de parochie en door de ‘intellectuele activiteit’ van de pastoor of de patriarchale oude ‘wijze’ wiens woord wet is, van het vrouwtje dat haar kennis van de heksen geërfd heeft of van de kleine intellectueel, verbitterd in eigen stompzinnigheid en onmacht.). Of geven we er de voorkeur aan om bewust en kritisch onze eigen wereldbeschouwing uit te werken en dus om, in overeenstemming met wat ons eigen denken ons ingeeft, zelf ons handelingsterrein te kiezen, om actief deel te nemen aan het tot stand komen van de wereldgeschiedenis, om onze eigen gids te zijn en om niet langer de ons van buiten opgelegde persoonlijkheid passief en slaafs te aanvaarden?

Noot I. Men behoort altijd, ook waar het de eigen wereldbeschouwing betreft, tot een bepaalde groepering en wel precies tot de groepering van al die sociale elementen die een zelfde denk- en handelwijze hebben. Iedereen conformeert zich binnen enig conformisme, men is altijd massamens of collectief-

mens. De vraag waar het om gaat is welke historische vorm dat conformisme heeft, die massamens waar we toe behoren. Als de wereldbeschouwing niet kritisch en coherent is maar slechts een toevallig samenraapsel, behoort men tegelijkertijd tot een veelvoud van massamensen, de eigen persoonlijkheid is op bizarre wijze samengesteld: zowel elementen van de hollenmens als principes van de modernste wetenschap zijn er in terug te vinden, zowel puur particularistische vooroordelen uit allerlei historische fasen als intuïties van een toekomstige filosofie die werkelijkheid zal worden als de gehele mensheid verenigd zal zijn. Kritisch staan t.o.v. de eigen wereldbeschouwing betekent deze coherent en unitair te willen maken, betekent het niveau willen bereiken van het verst ontwikkelde universele denken. Het betekent ook de gehele filosofie zoals die tot nu toe bestaan heeft kritisch opnieuw bezien en nagaan welke sporen zij heeft achtergelaten in de populaire filosofie. Het begin van kritische ontwikkeling is het bewustzijn van wat men werkelijk is, d.w.z. een ‘ken jezelf’ als resultaat van het historische proces tot nu toe; een proces dat een oneindige hoeveelheid sporen in je heeft achtergelaten die je overgenomen hebt zonder er zelfs maar inventaris van op te maken. Begin met het opmaken van zo’n inventaris.

Noot II. De filosofie kan niet gescheiden worden van de geschiedenis van de filosofie en de cultuur niet van de geschiedenis van de cultuur. In de meest directe zin betekent het dat men geen filosoof kan zijn, d.w.z. er een kritische, coherente wereldbeschouwing op na kan houden, als men zich niet bewust is van het historisch worden ervan, als men niet inziet dat die wereldbeschouwing een ontwikkelingsfase vertegenwoordigt en dat zij in tegenspraak is met andere wereldbeschouwingen of met elementen van andere wereldbeschouwingen. De eigen wereldbeschouwing beantwoordt aan bepaalde door de werkelijkheid gestelde problemen die duidelijk bepaald en ‘origineel’ zijn. Hoe is het mogelijk het heden en nog wel een duidelijk bepaald heden te beschouwen met een denkwijze die ontwikkeld werd voor de problemen van een vaak ver en achterhaald verleden? Als dat gebeurt, betekent het dat men ‘anachronist’ is in de eigen tijd, een fossiel en niet een in deze tijd levend wezen. Of dat men althans op bizarre wijze is ‘samengesteld’. En inderdaad komt het voor dat sociale groepen die in bepaalde opzichten het verst gevorderde standpunt weergeven in andere opzichten achtergebleven zijn en dus geen volledige historische onafhankelijkheid kunnen bereiken.

(...)

Noot IV. Een nieuwe cultuur komt niet alleen tot stand d.m.v. individuele ‘originele’ ontdekkingen maar ook en vooral door de kritische verbreiding van reeds ontdekte waarheden; men moet deze, om het zo maar eens te zeggen ‘socialiseren’ zodat ze de basis kunnen worden voor daadwerkelijk handelen, element van coördinatie en van intellectuele en morele discipline. Als het lukt een massa mensen er

toe te brengen de bestaande werkelijkheid op coherente en unitaire wijze te beschouwen dan is dat een veel belangrijker ‘filosofisch’ én ‘origineel’ feit dan de ontdekking door een filosofisch ‘genie’ van een nieuwe waarheid die het geestelijk erfdeel van kleine groepjes intellectuelen blijft.

Samenhang tussen alledaags denken, religie en filosofie. De filosofie is een intellectuele discipline, wat daarentegen noch het alledaagse denken noch religie kunnen zijn. Nagaan hoe in werkelijkheid ook religie en het alledaagse denken niet samenvallen; de religie is een element van het onsamenhangende alledaagse denken. Overigens is alledaags denken evenals religie een verzamelnaam; *het* alledaagse denken bestaat niet omdat ook dit denken historisch resultaat en historisch worden is. De filosofie is de kritiek op en het achterhalen van het religieuze en het alledaagse denken en in die betekenis valt zij samen met het ‘gezonde verstand’ dat tegenover het alledaagse denken staat.

Betrekkingen tussen wetenschap, religie en alledaags denken. Religie en het alledaagse denken kunnen geen intellectuele disciplines zijn omdat zij niet eens in het individuele bewustzijn tot eenheid en coherentie te brengen zijn, laat staan in het collectieve bewustzijn: zij zijn niet ‘vrij’ tot eenheid en coherentie te brengen, ‘gedwongen’ zou dit kunnen gebeuren zoals in het verleden binnen zekere grenzen ook gebeurd is. Het probleem van religie, opgevat niet in de confessionele betekenis maar in de lekenopvatting van geloofseenheid tussen een wereldbeschouwing en een daaraan ontleende handelingsnorm: maar waarom zou men deze geloofseenheid dan ‘religie’ en niet ‘ideologie’ of zelfs ‘politiek’ noemen?

De filosofie in het algemeen bestaat niet: er bestaan verschillende filosofieën of wereldbeschouwingen en daaruit maakt men altijd een keus. Hoe komt deze keuze tot stand? Is het een puur intellectuele keuze of is het ingewikkelder? En zijn intellectuele keuze en handelingsnorm niet vaak met elkaar in tegenspraak? Wat is dan de werkelijke wereldbeschouwing: de intellectuele keuze die met de mond beaamd wordt of de wereldbeschouwing die in de werkelijke activiteit van ieder mens tot uiting komt, die impliciet blijkt uit zijn handelen? En omdat handelen altijd politiek handelen is, kan men dan niet zeggen dat de werkelijke filosofie van ieder mens opgesloten ligt in zijn politiek? Niet altijd kan dit contrast tussen denken en handelen, d.w.z. het samengaan van twee wereldbeschouwingen, de één uitgedrukt in woorden, de ander in het werkelijke handelen, verklaard worden uit kwade trouw. Kwade trouw kan een afdoende verklaring zijn als het om enkele individuele gevallen of om niet al te grote groepen gaat maar de verklaring voldoet niet als dit contrast het leven van grote massa’s kenmerkt: dan is het een symptoom van veel verdergaande contrasten van sociaalhistorische aard.

In dat geval gaat het om een sociale groep die, omdat zij politiek machteloos en intellectueel afhankelijk is, een wereldbeschouwing die de hare niet is geleend heeft van een andere groep, een wereldbeschouwing die zij met de mond beaamt en die zij er ook zelf op na meent te houden omdat zij er zich in ‘normale tijden’ aan houdt, d.w.z. in tijden dat zij niet een onafhankelijke en autonome maar juist een onderworpen en ondergeschikte gedragslijn volgt. Weliswaar heeft de groep een eigen, zij het vaak nog embryonale wereldbeschouwing die in de actie tot uiting komt, maar dat betekent ook dat die slechts zo nu en dan blijkt en wel bij die gelegenheden dat de groep als organisch geheel optreedt. Hieruit blijkt dat men de filosofie niet van de politiek kan scheiden; men kan omgekeerd aantonen dat de keuze en de kritiek van een wereldbeschouwing politieke gegevens zijn.

Men moet dus verklaren hoe het komt dat in ieder tijdperk vele filosofische systemen en stromingen naast elkaar bestaan, hoe zij ontstaan, hoe zij zich verbreiden, waarom zij in de verbreiding bepaalde breeklijnen en bepaalde richtingen volgen enz. Hieruit blijkt hoe noodzakelijk het is om de eigen intuïtieve noties m.b.t. omgeving en leven op kritische en coherente wijze te systematiseren, waarbij precies aangegeven moet worden wat met ‘systeem’ bedoeld wordt opdat dat woord niet in de pedanterige en schoolmeesterachtige betekenis opgevat wordt. Maar deze uitwerking moet en kan alleen tot stand komen binnen het raam van de geschiedenis van de filosofie, waaruit blijkt welke ontwikkeling het denken in de loop van de eeuwen ondergaan heeft en welk een collectieve inspanning nodig is geweest om ons huidige denken tot stand te brengen; een huidig denken waarin heel dat verleden weer opgenomen en samengevat is, ook in al zijn fouten. Overigens is niet gezegd dat fouten, alleen omdat ze in het verleden al gemaakt en verbeterd zijn, in het heden niet opnieuw gemaakt kunnen worden en niet opnieuw verbeterd moeten worden.

Welke voorstelling heeft de gewone man van de filosofie? Het valt af te leiden uit verschillende populaire zegswijzen. Eén van de meest bekende is ‘dat moet je filosofisch aanpakken’ wat goed beschouwd geen kleinigheid is. Het bevat impliciet een uitnodiging tot berusting en geduld maar toch lijkt het belangrijkste punt daarentegen juist de opwekking tot nadenken te zijn, tot je rekenschap geven dat wat om je heen gebeurt in de kern rationeel is en dus als zodanig benaderd moet worden, dat dit kan gebeuren als je je concentreert op je rationele kracht en je je niet mee laat slepen door instinctieve impulsen. Aan de populaire zegswijzen waarin de begrippen ‘filosofie’ en ‘filosofisch’ voorkomen, kunnen overeenkomstige zegswijzen van populaire schrijvers toegevoegd worden; men ziet dan dat aan deze begrippen duidelijk de volgende betekenis wordt toegekend: overwinning van de primaire instincten in een opvatting van noodwendigheid die aan het eigen handelen bewuste richting geeft. Dit is de gezonde kern van het alledaagse denken, het is wat men het ‘gezonde verstand’ zou kunnen noemen; het

loont de moeite dit in coherente en unitaire richting te ontwikkelen. Ook hieruit blijkt dat het niet mogelijk is een strikte scheiding te maken tussen de zogenaamde ‘wetenschappelijke’ filosofie en de ‘alleged’, populaire filosofie die slechts een los samenraapsel van ideeën en meningen is.

Op dit punt stuit men op het fundamentele probleem van iedere levensbeschouwing, van iedere filosofie die culturele beweging, ‘religie’, ‘geloof’ is geworden, d.w.z. een levensbeschouwing die tot praktisch handelen en bewust willen heeft geleid en die daarin als theoretische ‘premissen’ impliciet opgesloten ligt (een ‘ideologie’ zou men kunnen zeggen, als men althans aan het begrip ideologie juist die uitgebreidere betekenis geeft van levensbeschouwing die impliciet tot uiting komt in de kunst, in het recht, in het economisch handelen, in alle uitingen van individueel en collectief leven). Het is het probleem van het behoud van ideologische eenheid in het gehele sociale ‘blok’ dat juist door die ideologie bijeengebracht en verenigd wordt. De kracht van de godsdiensten en vooral van de Katholieke Kerk bestond en bestaat hierin dat zij zich sterk bewust zijn van de noodzaak van doctrinaire eenheid in de gehele ‘religieuze’ massa; zij zien er op toe dat de meer ontwikkelde lagen van die massa zich niet losmaken van de minder ontwikkelde lagen. Vooral de Katholieke Kerk voert een hardnekkige strijd om te voorkomen dat ‘officieel’ twee godsdiensten ontstaan, één voor de ‘intellectuelen’ en één voor de ‘simpele zielen’. Deze strijd heeft ook ernstige nadelen voor de Kerk zelf gehad maar deze hangen samen met het historische proces dat de gehele maatschappij (*società civile*) verandert en dat en bloc een bijtende kritiek op de godsdiensten bevat; des te sterker springt de organisatiecapaciteit van de clerus op cultureel gebied in het oog, én de abstract rationele en juiste verhouding die de Kerk in haar invloedssfeer heeft weten te handhaven tussen meer en minder ontwikkelden. Ongetwijfeld hebben de jezuïeten hierbij de belangrijkste rol gespeeld; om dit evenwicht te handhaven hebben zij binnen de Kerk een progressieve beweging gevoed die tegemoetkomt aan de eisen van wetenschap en filosofie maar die tegelijkertijd zo langzaam en methodisch verloopt dat de massa van eenvoudige zielen de veranderingen niet waarneemt, ook al zijn diezelfde veranderingen in de ogen van de ‘integralisten’ revolutionair en demagogisch.

Eén van de zwakste punten van de immanentiefilosofieën in het algemeen is juist dat zij geen ideologische eenheid hebben weten te scheppen tussen hoog en laag, tussen de eenvoudigen en de intellectuelen. In de geschiedenis van de Westerse beschaving blijkt dit op Europese schaal uit het onmiddellijke mislukken van de Renaissance en gedeeltelijk ook van de Hervorming. Deze zwakte blijkt uit de geschiedenis van de schoolkwestie; de immanentiefilosofieën hebben niet eens geprobeerd een alternatief te geven voor het godsdienstonderwijs aan kinderen, vandaar het pseudo-historische sofisme dat niet-godsdienstige (niet-confessionele) en in werkelijkheid atheïstische opvoeders godsdienstonderwijs toestaan omdat de godsdienst de filosofie van de prille jeugd van het mensdom zou zijn die zich in iedere

— niet metaforisch opgevatte — kindertijd vernieuwt. Het idealisme heeft ook altijd afkeer getoond voor die culturele bewegingen die naar ‘opheffing van het volk’ streefden, voor de Volksuniversiteiten en dergelijke instellingen; en niet alleen voor de kwalijke kanten van die instellingen want in dat geval hadden ze alleen maar moeten proberen om het beter te doen. Toch waren deze bewegingen de moeite van bestudering waard: zij hebben succes gehad in die betekenis dat de ‘eenvoudigen’ oprecht enthousiasme ten toon spreidden en duidelijk te kennen hebben gegeven een hogere vorm van cultuur en van levensbeschouwing te willen veroveren. In deze bewegingen ontbrak echter iedere organische opvatting, zowel wat filosofisch denken als wat organisatie en culturele centralisatie betreft. Men krijgt de indruk dat deze experimenten veel weg hadden van de eerste contacten tussen Engelse handelaren en Afrikaanse negers: men ruilde bazaarspullen voor goud. Aan de andere kant kon de organische vorm van denken en culturele hechtheid alleen bestaan als tussen intellectuelen en ‘eenvoudigen’ dezelfde eenheid had bestaan die tussen theorie en praktijk moet bestaan, d.w.z. als de intellectuelen op organische wijze de intellectuelen van die massa’s waren geweest, d.w.z. als zij de principes en de problemen die die massa’s door hun praktisch handelen opwierpen, hadden uitgewerkt en coherentie hadden verleend. Alleen op die manier had een sociaal en cultureel blok kunnen ontstaan. Hetzelfde al aangegeven probleem deed zich voor: is een filosofische beweging werkelijk een filosofische beweging als zij alleen gestalte krijgt in een gespecialiseerde cultuur voor beperkte groepen intellectuelen? Of is zij werkelijk een filosofische beweging als zij in het proces van ontwikkeling van een denken dat boven het alledaagse denken uitgaat en wetenschappelijk coherent is, het contact met de eenvoudigen nooit verliest, sterker nog: in dit contact juist de bron vindt van de problemen die bestudeerd en opgelost moeten worden? Alleen door dit contact wordt een filosofie ‘historisch’, ontdoet zij zich van de intellectualistische elementen van individuele aard en gaat zij ‘leven’.^[1]

Een filosofie van de praxis moet aanvankelijk een polemische en kritische houding aannemen, als overwinning van de oude denkvormen én van het bestaande denken (oftewel van de bestaande cultuur). Dus in de eerste plaats als kritiek van het alledaagse denken (nadat zij op dat alledaagse denken gesteund heeft om te bewijzen dat alle mensen filosofen zijn, en dat het dus niet zo is dat *ex novo* een wetenschap in het individuele leven van alle mensen binnengehaald wordt maar dat het er om gaat een activiteit die er al was te vernieuwen en ‘kritisch’ te maken) en vervolgens van de filosofie van de intellectuelen, waaruit de geschiedenis van de filosofie bestaat. Deze individuele filosofie van de intellectuelen (inderdaad ontwikkelt zij zich vooral door het werk van enkele bijzonder begaafde individuen) vertegenwoordigt als het ware de ‘hoogtepunten’ van vooruitgang van het alledaagse denken, althans van het alledaagse denken van de meest ontwikkelde lagen van de maatschappij en middels deze ook van het algemene denken. Daarom moet een inleiding tot de studie van de filosofie de problemen weerge-

ven die ontstaan zijn in het ontwikkelingsproces van de hele cultuur, wat slechts gedeeltelijk weerspiegeld wordt in de geschiedenis van de filosofie; deze blijft echter door het ontbreken van een geschiedenis van het alledaagse denken (die ook niet geschreven kan worden omdat het bronnenmateriaal daarvoor ontbreekt) het belangrijkste uitgangspunt — om deze problemen kritisch te bezien, om de werkelijke waarde ervan (als ze die nog hebben) aan te geven of de betekenis die ze gehad hebben als achterhaalde schakels van een keten, en om de nieuwe, actuele problemen of de huidige vorm van oude problemen aan te geven.

De ‘politiek’ verzekert de band tussen ‘hogere’ filosofie en het alledaagse denken, net zoals de politiek de band tussen het katholicisme van de intellectuelen en dat van de ‘eenvoudigen’ verzekert. Er zijn echter fundamentele verschillen tussen beide gevallen. Het feit dat de Kerk een probleem van de ‘eenvoudigen’ kent, wijst erop dat er een breuk is ontstaan in de gemeenschap van ‘gelovigen’, een breuk die niet geheeld kan worden door de ‘eenvoudigen’ op het niveau van de intellectuelen te brengen (de Kerk stelt zich deze taak, die zowel ideëel als economisch haar huidige kracht te boven gaat, niet eens) maar door een ijzeren discipline over de intellectuelen uit te oefenen zodat zij bepaalde grenzen niet overschrijden en de breuk niet catastrofaal en onherstelbaar maken. In het verleden werden deze ‘breuken’ in de gemeenschap der gelovigen geheeld door krachtige massabewegingen, die leidden tot ofwel werden opgenomen in de vorming van nieuwe religieuze orden, verenigd rond sterke persoonlijkheden (Dominicus, Franciscus). Met de Contrareformatie is een eind gekomen aan deze massabewegingen; de Societas Jesu is de laatste grote religieuze orde, reactionair en autoritair van oorsprong met een repressief en ‘diplomatiek’ karakter. Het ontstaan ervan tekent de verstrakking in het katholicisme. De orden die daarna ontstaan zijn, hebben vrijwel geen ‘religieuze’ maar wel een grote ‘disciplinaire’ betekenis voor de massa van gelovigen; het zijn vertakkingen en tentakels van de Societas Jesu of zijn het geworden, werktuigen van ‘verzet’ om de behaalde politieke posities te handhaven, zeker geen vernieuwende krachten. Het katholicisme is ‘jezuïtisme’ geworden. Het modernisme heeft geen ‘religieuze orden’ gecreëerd maar een politieke partij, de christendemocraten.^[2]

De positie van de filosofie van de praxis is het tegenovergestelde van de katholieke: de filosofie van de praxis laat de eenvoudigen niet op het niveau van hun primitieve alledaagse filosofie maar probeert hen daarentegen juist een hogere levensbeschouwing bij te brengen. Als de filosofie van de praxis contact tussen intellectuelen en eenvoudigen als eis stelt, gebeurt dat niet om de wetenschappelijke bezigheid aan banden te leggen en om eenheid op het lage niveau van de massa te behouden maar juist om een intellectueel-moreel blok te vormen dat de intellectuele vooruitgang van de massa, en niet alleen van weinige groepjes intellectuelen politiek mogelijk maakt.

De actieve massamens handelt praktisch maar hij heeft geen duidelijk theoretisch bewustzijn van dit handelen dat toch een kennen van de wereld is daar het die wereld verandert. Zijn theoretisch bewustzijn kan historisch zelfs in tegenstelling zijn tot zijn handelen. Men kan bijna zeggen dat hij een tweevoudig theoretisch bewustzijn heeft (of een bewustzijn dat met zichzelf in tegenspraak is): één impliciet in zijn handelen, dat hem reëel met al zijn medewerkers in de praktische verandering van de werkelijkheid verenigt, en een oppervlakkig expliciet of verbaal bewustzijn dat hij geërfd heeft en zonder kritiek heeft overgenomen. Toch is deze ‘verbale’ opvatting niet zonder consequenties: het verbindt hem met een bepaalde maatschappelijke groep, het heeft invloed op zijn moreel gedrag en in meer of minder sterke mate ook op wat hij wil, wat tot een punt kan leiden waarop de contradicties van het bewustzijn iedere handeling, iedere beslissing, iedere keus onmogelijk maken, een toestand van morele en politieke passiviteit. Het kritische begrip van zichzelf komt dus tot stand via de strijd tussen politieke ‘hegemonieën’, tussen tegengestelde richtingen, allereerst op ethisch en dan op politiek gebied om uiteindelijk een hogere uitwerking van de eigen werkelijkheidsopvatting te bereiken. Het besef dat men deel uitmaakt van een bepaalde hegemoniale kracht (d.w.z. het politieke bewustzijn) is de eerste fase in het wordingsproces van een hoger en voortschrijdend zelfbewustzijn waarin uiteindelijk theorie en praxis één worden. Ook de eenheid van theorie en praxis is dus geen mechanisch gegeven maar een historisch worden dat zijn elementaire en primitieve fase in het gevoel van ‘onderscheiding’, van ‘losmaken’, van bijna instinctief ervaren onafhankelijkheid heeft en in laatste fase leidt tot het werkelijk en volledig bezit van een coherente en unitaire wereldbeschouwing. Daarom moet er ook op gewezen worden dat de politieke ontwikkeling van het hegemoniebegrip^[3] behalve politiek-praktisch ook filosofisch een belangrijke stap vooruit is omdat het noodzakelijkerwijs intellectuele eenheid met zich meebrengt en veronderstelt, en tevens een ethiek in overeenstemming met een werkelijkheidsopvatting waarin het alledaagse denken achterhaald is en die, zij het nog in beperkte mate, kritisch is geworden.

Toch is ook in de recente ontwikkelingen van de filosofie van de praxis de verdieping van het idee van eenheid van theorie en praxis pas in een beginfase: er zijn nog resten van het mechanistische denken, men spreekt van de theorie als ‘aanvulling’ op, ‘nevenzaak’ bij de praktijk, van theorie als ‘hulpje’ van de praktijk. Het lijkt mij juist, ook deze kwestie in historisch perspectief te bezien en wel als aspect van het politieke vraagstuk van de intellectuelen. Kritisch zelfbewustzijn betekent historisch en politiek creatie van een ‘elite’ van intellectuelen: een groep mensen ‘onderscheidt’ zich niet en wordt niet ‘für sich’ onafhankelijk zonder organisatie (in de ruime betekenis van dat woord) en er bestaat geen organisatie zonder intellectuelen, d.w.z. zonder organisatoren en leiders, zonder dat het theoretisch aspect van de band theorie-praxis concreet vorm krijgt in een aantal personen die ‘gespecialiseerd’ zijn op methodologisch en filosofisch gebied. Maar dit proces waarin de intellectuelen gecreëerd worden, is lang en

moeilijk, vol contradicties, vooruitgang en teruggang, uit elkaar vallen en hergroeperen waarbij de ‘trouw’ van de massa soms zwaar op de proef wordt gesteld (en trouw en discipline zijn de vormen waarin de massa in eerste instantie haar adhesie en wil tot samenwerking in de ontwikkeling van het gehele cultuurfenomeen uit). Het ontwikkelingsproces is gebonden aan een dialectiek intellectuelen-massa; kwantitatief en kwalitatief ontwikkelt de laag der intellectuelen zich, maar iedere stap naar nieuwe ‘verruiming’ en completering van die laag der intellectuelen is gebonden aan een analoge beweging onder de massa der eenvoudigen, de massa die een steeds hoger cultuurniveau bereikt en tegelijkertijd haar invloedssfeer uitbreidt (waarbij zowel individuen als ook meer of minder belangrijke groepen als koplopers kunnen optreden) zodat de afstand tot de laag van gespecialiseerde intellectuelen afneemt.

Steeds opnieuw echter komen in dit proces momenten voor waarin tussen massa en intellectuelen (of sommigen onder hen of een groep onder hen) een breuk ontstaat, een verlies van contact, vandaar de indruk van ‘nevenzaak’, van ‘aanvulling’, van onderschikking.

Als de nadruk gelegd wordt op het element ‘praktijk’ van de band theorie-praktijk, nadat de beide elementen niet alleen onderscheiden maar gescheiden en gespleten werden (inderdaad een puur mechanische en conventionele verrichting) betekent het dat men een relatief primitieve historische fase doorloopt, een nog economisch-corporatieve fase waarin het algemene beeld van de ‘onderbouw’ kwantitatief verandert en de overeenkomstige kwaliteit-bovenbouw op komst, maar nog niet organisch gevormd is. Gewezen moet worden op de belangrijke functie die de politieke partijen in de moderne tijd vervullen bij de uitwerking en verbreiding van wereldbeschouwingen; zij werken de ethiek en de politiek uit die met die wereldbeschouwingen overeenstemmen, men kan bijna zeggen dat zij historisch ‘experimenteren’ met die opvattingen. De partijen maken een individuele selectie onder de actieve massa, en deze selectie vindt zowel op praktisch als theoretisch gebied plaats; de band tussen theorie en praktijk is nauwer naar de mate waarin de wereldbeschouwing krachtig en radicaal vernieuwend en antagonistisch t.o.v. de oude denkwijzen is. Daarom kan men zeggen dat de partijen een nieuw, integraal en ‘totalitair’ intellectueel leven scheppen, d.w.z. de partij als smeedijzer in de vereniging van theorie en praktijk, opgevat als reëel historisch proces. Men begrijpt dat de adhesie individueel en niet volgens het Laboursysteem moet verlopen; waar het er om gaat op organische wijze de ‘gehele arbeidende massa’ te leiden, voldoen de oude schema’s niet en is vernieuwing nodig, maar vernieuwing onder de massa kan in de beginfasen slechts plaatsvinden middels een elite waarin de levensbeschouwing die impliciet is in het menselijke handelen al tot op zekere hoogte coherent en systematisch bewustzijn en duidelijk en vastbesloten willen is geworden.

Eén van deze fasen kan men bestuderen aan de hand van de discussie die de recente ontwikkelingen in de filosofie van de praxis weergeeft; zie hiervoor het artikel van D.S. Mirskij, medewerker van ‘Cultura’.^[4] Men kan vaststellen dat er een overgang heeft plaats gevonden van een mechanistische, puur uiterlijke opvatting naar een activistische opvatting die — zoals eerder vastgesteld — dichter bij een werkelijk begrip van de eenheid van theorie en praktijk komt, al is de volledige betekenis ervan nog niet ingezien.

Het deterministische, fatalistische, mechanistische element is een direct ideologisch ‘aroma’ van de filosofie van de praxis geweest, een vorm van religie en pepmiddel (maar met het effect van een verdovend middel), historisch noodzakelijk en gerechtvaardigd als men rekening houdt met het ondergeschikte karakter van bepaalde sociale lagen. Als men het initiatief in de strijd niet heeft en die strijd dus uiteindelijk niets anders wordt dan een serie nederlagen, dan wordt het mechanische determinisme een formidabele bron van moreel verzet, van cohesie, van geduldig en koppig doorzetten. ‘Op het moment verlies ik wel, maar de loop van de geschiedenis zal mijn gelijk bewijzen enz.’ Wat men werkelijk wil, gaat verscholen achter de geloofsbelijdenis in een soort redelijkheid van de geschiedenis, in een proefondervindelijke en primitieve vorm van hartstochtelijk finalisme dat de predestinatie, de goddelijke beschikking enz. van de godsdiensten lijkt te willen vervangen. Toch is er ook in dat geval in werkelijkheid sprake van door de wil bepaalde activiteit, van direct ingrijpen in de ‘loop van de geschiedenis’, maar op een impliciete, versluisde manier alsof men er zich voor schaamt en dus is het bewustzijn in tegenspraak, ontbreekt de kritische eenheid enz. Maar als de ‘ondergeschikte’ leider wordt, verantwoording draagt voor de economische activiteit van de massa, blijkt de mechanistische manier van denken op een gegeven moment een onmiddellijk gevaar te zijn en vindt herziening van de hele manier van denken plaats omdat in het maatschappelijk zijn een verandering heeft plaatsgevonden. Grenzen en invloedssfeer van de ‘loop van de geschiedenis’ worden beperkt, en waarom? Omdat, terwijl de ‘ondergeschikte’ gisteren een ding was hij vandaag geen ding meer is maar een historische persoonlijkheid, een protagonist, terwijl hij gisteren geen verantwoordelijkheid droeg omdat hij ‘rebel’ was, zich verzette tegen wat de anderen wilden, hij vandaag weet dat hij verantwoordelijkheid draagt omdat hij niet langer ‘rebel’ maar noodzakelijkerwijs een ondernemend, actief mens is. Maar was hij dan ook gisteren alleen maar ‘rebel’, alleen maar ‘ding’, alleen maar ‘onverantwoordelijkheid’? Zeker niet. We moeten duidelijk maken dat het fatalisme een masker is waarachter de werkelijke, actieve wil van wie zich zwak voelen, verscholen gaat. Daarom moet steeds de futiliteit van het mechanische determinisme aangetoond worden dat, al is het verklaarbaar als naïeve filosofie van de massa, oorzaak van passiviteit en stompzinnige zelfgenoegzaamheid wordt wanneer het door de intellectuelen als was het een doordachte en coherente filosofie overgenomen wordt (en dat zonder af te wachten tot de ondergeschikte een leidende

en verantwoordelijke functie heeft). Ook een deel van de ondergeschikte massa heeft altijd een leidende en verantwoordelijke functie en de filosofie van het deel gaat aan de filosofie van het geheel vooraf, niet alleen als theoretische anticipatie maar ook als actuele noodzaak.

Dat de mechanistische manier van denken een geloof van ondergeschikten is geweest, blijkt uit de analyse van de ontwikkeling van het christelijke geloof dat in een bepaalde historische periode en onder bepaalde historische omstandigheden een ‘noodzaak’ is geweest en nog is, een noodzakelijke vorm die de wil van de volksmassa’s aanneemt, een bepaalde vorm van rationaliteit van de wereld en het leven en dat de algemene schema’s voor het werkelijke, praktische handelen levert. M.i. geeft het volgende citaat uit een artikel in ‘Civiltà Cattolica’ (‘Heidens en christelijk individualisme’, 5 maart 1932) deze functie van het christelijke geloof goed weer: ‘In het geloof in een veilige toekomst, in de onsterfelijkheid van de ziel voorbestemd voor de zaligheid, in de zekerheid het eeuwige geluk te kunnen bereiken, lag de aandrijfkraft tot een proces van intense innerlijke vervolmaking en geestelijke verheffing. Het werkelijke christelijke individualisme heeft hier de impuls tot zijn overwinningen gevonden. Alle krachten van de christen werden voor dit edele doel gemobiliseerd. Vrij van overwegingen die de ziel in twijfel verscheuren en verlicht door onsterfelijke principes voelde de mens zijn hoop herleven; overtuigd dat een hogere macht hem leidde in de strijd tegen het kwaad deed hij zichzelf geweld aan en overwon de wereld.’ Maar ook in dit geval gaat het om het naïeve christendom, niet om het ‘verzeufterde’ christendom dat puur vergif voor de volksmassa’s geworden is.

Nog duidelijker en veelbetekender is de positie van het calvinisme dat met zijn predestinatie- en genadeleer een enorme expansie van de ondernemingsgeest bewerkstelligt (of de vorm van deze beweging wordt).

Waarom en hoe verbreiden nieuwe wereldbeschouwingen zich, worden zij populair? Welke rol spelen de volgende factoren (en hoe werken zij en in welke mate?) in dit verbreidingsproces (dat tevens vervanging van het oude inhoudt en heel vaak combinatie van het oude en het nieuwe is): de rationele vorm waarin de nieuwe opvatting gebracht wordt, het prestige (voor zover dat althans algemeen erkent en gewaardeerd wordt) van diegene die de nieuwe opvatting naar voren brengt en van de denkers en wetenschapsmensen die hij te hulp roept, het lidmaatschap van de organisatie die de nieuwe opvatting steunt (nadat men echter om andere redenen lid van de organisatie is geworden)? In werkelijkheid variëren deze elementen naar maatschappelijke groep en naar het culturele niveau van die groep. De vraag heeft echter in de eerste plaats betrekking op de volksmassa’s die niet makkelijk van opvattingen veranderen en die een nieuwe opvatting nooit om zo te zeggen in ‘pure’ vorm overnemen maar steeds in een

min of meer wonderlijke en bizarre combinatie van oud en nieuw. De rationele, logisch coherente vorm, de volledigheid van beredenering waarbij geen argument van enig gewicht, of het nu positief of negatief is, overgeslagen wordt, zijn zeker van belang maar zijn verre van beslissend; zij kunnen in uitzonderlijke gevallen beslissend zijn, als de betrokken persoon al in intellectuele crisis is, zijn geloof in het oude verloren heeft maar nog niet overtuigd is van het nieuwe enz.

Hetzelfde kan men zeggen van het prestige van denkers en wetenschapsmensen. Onder het volk is dat prestige heel groot maar iedere opvatting heeft zijn denkers en wetenschapsmensen en dus is het prestige verdeeld; bovendien kan iedere denker verder onderscheiden, in twijfel trekken of hij iets werkelijk gezegd heeft enz. Men kan concluderen dat het verbreidingsproces van nieuwe opvattingen om politieke, dat is in laatste instantie sociale redenen tot stand komt maar de formele factor — de logische coherentie — de prestigefactor en de organisatiefactor spelen, onmiddellijk nadat de algemene oriëntatie tot stand is gekomen, in dit proces een belangrijke rol, zowel waar het om individuen apart als om groepen gaat. Dit leidt echter tot de conclusie dat onder de massa’s als zodanig de filosofie alleen in de vorm van geloof kan bestaan. Overigens stelle men zich het intellectuele leven van een eenvoudig mens voor; voor zichzelf heeft hij opinies overtuigingen, onderscheidingscriteria en gedragsnormen gevormd.

Maar iedereen die een andere opvatting als de zijne verdedigt en intellectueel meer ontwikkeld is, kan beter argumenteren dan hij, zet hem logisch schakmat enz.; zal een eenvoudig mens alleen daarom zijn opvattingen wijzigen? Omdat hij in de directe discussie zijn mannetje niet staat? Dan kan hij wel iedere dag, iedere keer dat hij een ideologische tegenstander ontmoet die hem intellectueel de baas is van opvatting veranderen. Op welke elementen steunt zijn filosofie dan? En vooral zijn filosofie in de vorm van gedragsnorm wat voor hem het belangrijkste is? Het belangrijkste element is ongetwijfeld niet-rationeel van aard: geloof. Maar geloof in wie en in wat? In de eerste plaats in de sociale groep waar hij toe behoort daar die min of meer denkt als hij: een eenvoudig mens gaat er vanuit dat je je niet allemaal tegelijk kunt vergissen, zoals zijn tegenstander hem wil doen geloven. Hij weet dat hij zelf niet in staat is om zijn argumenten goed naar voren te brengen en vol te houden maar hij weet ook dat er in zijn groep mensen zijn die dat wel zouden kunnen doen en beter dan de tegenstander met wie hij in discussie is geraakt, en hij herinnert zich dat hij de argumenten voor zijn overtuiging op uitgebreide, coherente manier heeft horen uiteenzetten, op een manier die hem overtuigd heeft. In concreto herinnert hij zich de argumenten niet en hij zou ze ook niet kunnen herhalen maar hij weet dat ze bestaan omdat hij ze uiteen heeft horen zetten en omdat hij er van overtuigd is geraakt. Dat het gelukt is hem eens op doorslaggevende wijze te overtuigen, is het voortdurende motief voor het voortbestaan van zijn overtuiging, ook als hij deze niet meer weet te beredeneren.

Maar deze overwegingen leiden tot de conclusie dat de door de volksmassa's nieuw verworven overtuigingen uitermate labiel van aard zijn, vooral als deze tegenover de orthodoxe (ook nieuwe) overtuigingen staan die maatschappelijk in overeenstemming zijn met de algemene belangen van de heersende klassen. Men kan dit nagaan aan de hand van de lotgevallen van godsdiensten en kerken. De godsdienst of een bepaalde kerk slaagt er in de gemeenschap van gelovigen bijeen te houden (binnen bepaalde grenzen die door de algemene historische ontwikkeling bepaald worden) als zij permanent en op georganiseerde wijze het eigen geloof ondersteunt, als zij onvermoeid de eigen argumenten herhaalt, als zij steeds weer, op ieder moment met dezelfde argumenten strijdt en als zij kan beschikken over een hiërarchie van intellectuelen die aan het geloof althans de schijn van intellectuele waardigheid meegeven. Iedere keer dat door politieke oorzaken, zoals tijdens de Franse Revolutie gebeurd is, de banden tussen Kerk en gelovigen op bruuske wijze onderbroken werden, leidde dit tot nauwelijks te schatten verliezen voor de Kerk, en men kan zich voorstellen dat als de omstandigheden die de normale godsdienstbeoefening bemoeilijkten langer zouden hebben blijven voortbestaan, de verliezen definitief zouden zijn geweest en een nieuwe godsdienst zou zijn ontstaan, die overigens in Frankrijk in combinatie met het oude katholicisme ook ontstaan is. Hieruit vallen bepaalde voorwaarden af te leiden voor iedere culturele beweging die tracht het alledaagse denken en de oude wereldbeschouwingen in het algemeen te vervangen:

1. nooit ophouden de eigen argumenten te herhalen (de literaire vorm ervan moet gevarieerd worden); herhaling is het meest efficiënte didactische middel om de volksmentaliteit te beïnvloeden;
2. onophoudelijk alle krachten inzetten om steeds bredere lagen van de bevolking intellectueel een hoger peil te doen bereiken, om de vormloze massa vorm te geven, d.w.z. bijdragen aan het ontstaan van intellectuele elites van een nieuw type die direct uit de massa voortkomen en tegelijkertijd het contact met die massa behouden om zo de 'pijlers' te worden waarop het geheel steunt. Deze tweede voorwaarde wijzigt, als er aan voldaan wordt, werkelijk het 'ideologische panorama' van een tijdperk. Overigens kunnen deze elites niet ontstaan en zich niet ontwikkelen als intern niet een hiërarchisering naar gezag en intellectuele competentie plaatsvindt; dit kan culmineren in één persoon die als de voornaamste filosoof naar voren komt, als deze althans in staat is om concreet de behoeften van de massieve ideologische gemeenschap tot leven te brengen, om te begrijpen dat de gemeenschap niet de bewegelijkheid van denken kan hebben die het individu heeft en er dus in slaagt om de collectieve doctrine formeel zo uit te werken dat zij nauw aansluit bij de denkwijzen van het collectief.

Het is duidelijk dat een dergelijke massale constructie niet 'arbitrair', rond een willekeurige ideologie tot stand komt, dat de formele wil daartoe van een persoon of een groep gedreven door fanatisme voor de eigen filosofische of religieuze opvattingen ontoereikend is. In de massale steun voor een ideologie

of in het uitblijven van die steun ligt de werkelijke kritiek opgesloten van de rationaliteit en het historische belang van de denkwijzen. In de historische competitie worden arbitraire denkwijzen al snel geëlimineerd, ook al kunnen zij soms door een combinatie van onmiddellijk gunstige omstandigheden een zekere populariteit bereiken, terwijl denkwijzen die beantwoorden aan de behoeften van een organische en complexe historische periode op den duur altijd het overwicht krijgen, ook al gebeurt dat vaak via vele tussenfasen waarin zij in meer of minder wonderlijke en bizarre combinaties voorkomen.

...

Wat betreft de historische functie die de fatalistische opvatting van de filosofie van de praxis gehad heeft: men zou er een grafrede voor kunnen schrijven, waarin men het nut ervan in een bepaalde historische periode aantoonde maar daarmee tevens aangeeft dat het tijd wordt deze opvatting met alle eer die hem toekomt te begraven. Men kan de functie ervan werkelijk vergelijken met de functie die de leer van gratie en voorbeschikking gehad heeft in de beginperiode van de moderne tijd, maar die leer is uitgelopen op de klassieke Duitse filosofie met haar opvatting van vrijheid als bewustzijn van de noodwendigheid. De fatalistische opvatting is het populaire surrogaat geweest voor de kreet 'God wil het'; toch was het ook in deze primitieve en elementaire vorm het begin van een moderner en vruchtbaarder opvatting dan wat in het 'God wil het' en de gratieleer opgesloten ligt. Is het mogelijk dat een nieuwe opvatting 'formeel' anders gekleed gaat dan in het ruwe en weinig gevarieerde kleed van het plebs? En toch begrijpt de historicus die het nodige perspectief heeft dat de producten van een nieuwe wereld, hoe onrijp zij ook nog zijn, beter zijn dan de zwanenzangen die een wereld in agonie produceert.

De wetenschappelijke discussie. In de benadering van historisch-kritische problemen moet de wetenschappelijke discussie niet opgevat worden als een rechtsproces waarin een aangeklaagde optreedt en een aanklager die, uit hoofde van zijn beroep, moet bewijzen dat de aangeklaagde schuldig is en uit de circulatie moet worden genomen. In de wetenschappelijke discussie waar men veronderstelt dat het belang ligt in het zoeken naar waarheid en de vooruitgang van de wetenschap toont diegene zich het meest 'vooruitstrevend' die zich op het standpunt stelt dat de tegenstander uitdrukking kan geven aan een eis die, zij het ook als ondergeschikt moment, in de eigen denkwijze opgenomen moet worden. Als men realistisch de positie en het mogelijk gelijk van de tegenstander (en soms is al het oude denken de tegenstander) kan begrijpen en schatten, dan betekent dat dat men zijn ideologische oogkleppen heeft afgeworpen (ideologie in de ongunstige betekenis van het woord, als blind ideologisch fanatisme), d.w.z. dat men zich op het 'kritische' standpunt stelt, het enig vruchtbare in het wetenschappelijk onderzoek.

Filosofie en geschiedenis. Wat men moet verstaan onder filosofie, onder filosofie in een historisch tijdperk en wat het belang en de betekenis is van de filosofieën van de filosofen in ieder van die historische tijdperken. Als men uitgaat van de definitie die B. Croce geeft van de godsdienst, nl. een wereldbeschouwing die levensnorm is geworden, waarbij levensnorm niet in de boekenbetekenis opgevat moet worden maar als dat waarnaar men in de praktijk handelt, dan geldt dat het merendeel van de mensen filosoof is daar de mens praktisch handelt en in zijn praktisch handelen (de richtlijnen voor zijn gedrag) impliciet een wereldbeschouwing, een filosofie opgesloten ligt. Wat men gewoonlijk geschiedenis van de filosofie noemt, d.w.z. de geschiedenis van de filosofieën van de filosofen, is de geschiedenis van de pogingen en van de ideologische initiatieven van een bepaalde klasse van personen om de wereldbeschouwingen die in ieder tijdperk bestaan te veranderen, te corrigeren, te vervolmaken en dus om de met die wereldbeschouwingen samenhangende gedragsnormen te wijzigen, oftewel om het praktisch handelen in zijn geheel te veranderen.

Vanuit ons standpunt is bestudering van de geschiedenis en de logica van de verschillende filosofieën van de filosofen niet voldoende. Alleen al op grond van methodische overwegingen moet de aandacht gevestigd worden op de andere delen van de geschiedenis van de filosofie, d.w.z. op de wereldbeschouwingen van de grote massa's, op die van de beperkter heersende (of intellectuele) groepen en tenslotte op de banden tussen deze verschillende culturele complexen en de filosofie van de filosofen. De filosofie van een tijdperk is niet de filosofie van de ene of de andere filosoof, van de ene of de andere groep van intellectuelen, van het ene of het andere grote deel van de volksmassa's: het is een combinatie van al deze elementen die in een bepaalde richting culmineert waarin het collectieve gedragsnorm wordt, d.w.z. concrete en complete (integrale) geschiedenis.

De filosofie van een historisch tijdperk is dus niets anders dan de 'geschiedenis' van datzelfde tijdperk, het is niets anders dan het geheel van variaties dat de heersende groep in de vroegere werkelijkheid heeft veroorzaakt: geschiedenis en filosofie zijn in deze betekenis niet van elkaar te scheiden, zij vormen een 'blok'. Wel kunnen de puur filosofische elementen in al hun verschillende gradaties 'onderscheiden' worden: als filosofie van de filosofen, als opvattingen van de heersende groepen (filosofische cultuur) en als geloof van de massa. Nagaan hoe men in ieder van deze gradaties te maken heeft van verschillende vormen van ideologische 'combinatie'.

'Creatieve' filosofie. Wat is filosofie? Een puur passieve of ten hoogste ordenende bezigheid of een absoluut creatieve bezigheid? Men moet definiëren wat men onder 'passief', 'ordenend', 'creatief' verstaat. 'Passief' veronderstelt de zekerheid dat 'in het algemeen' een absoluut onveranderlijke werkelijk-

heid bestaat, objectief in de alledaagse betekenis van het woord. 'Ordenend' staat dicht bij passief; het impliceert weliswaar een zekere denkactiviteit maar deze activiteit is beperkt. Maar wat betekent 'creatief'? Betekent het dat de werkelijkheid door het denken geschapen wordt? Maar door welk denken en door wie? Men kan zo in solipsisme vervallen en iedere vorm van idealisme vervalt noodzakelijkwijls in solipsisme. Om aan solipsisme en tegelijkertijd aan de mechanische opvattingen die geïmpliceerd zijn in de opvatting van het denken als passieve en ordenende bezigheid te ontkomen, moet de vraag 'historisch' benaderd worden en moet tevens uitgegaan worden van het 'willen' (in laatste instantie het praktische of politieke handelen) als basis van de filosofie, maar een rationeel, niet arbitrair willen, dat zichzelf waarmaakt daar het overeenstemt met objectieve historische noodwendigheid, d.w.z. daar het de universele geschiedenis zelf is in het moment van haar voortschrijdende ontwikkeling. Als dit willen aanvankelijk slechts door één individu vertegenwoordigd wordt, blijkt de rationaliteit ervan uit het feit dat het door de massa overgenomen wordt en permanent overgenomen wordt, d.w.z. dat het cultuur, gezond verstand, wereldbeschouwing wordt met een overeenkomstige ethiek. Tot aan de Duitse klassieke filosofie werd de filosofie opgevat als passieve of ten hoogste ordenende bezigheid, als kennis van een objectief buiten de mens om functionerend mechanisme. De Duitse klassieke filosofie introduceerde de opvatting van de 'creativiteit' van het denken maar in de idealistische en speculatieve betekenis. Het heeft er veel van weg dat alleen de filosofie van de praxis, op basis van de Duitse klassieke filosofie, het denken een stap verder heeft geholpen, waarbij iedere neiging tot solipsisme vermeden is; dit door het denken in historisch perspectief te stellen, d.w.z. door het als wereldbeschouwing op te vatten, als 'gezond verstand' dat onder een groot aantal mensen verbreid is (en een dergelijke verbreiding zou nu juist zonder rationaliteit of historiciteit ondenkbaar zijn), en wel zo verbreid dat het actieve handelingsnorm wordt. *Creatief* moet dus in de 'relatieve' betekenis opgevat worden, nl. als denken dat de zienswijzen van het merendeel van de mensen verandert en daarmee de werkelijkheid zelf die zonder dat merendeel van de mensen immers ondenkbaar zou zijn. Creatief ook in die betekenis dat het leert dat er geen op zichzelf staande 'werkelijkheid' bestaat, geen werkelijkheid voor en op zichzelf, maar dat er pas van werkelijkheid sprake is in historisch verband met de mensen die de werkelijkheid veranderen enz.

Historisch belang van een filosofie. Heel wat onderzoeken en studie over de historische betekenis van de verschillende filosofieën zijn volkomen steriel en puur intellectualistisch omdat geen rekening wordt gehouden met het feit dat veel filosofische systemen uitsluitend (of vrijwel uitsluitend) individuele uitingen zijn; het deel van die filosofieën dat men historisch kan noemen, is vaak miniem en gaat verloren in een geheel van abstracties die van puur rationele en abstracte oorsprong zijn. Men kan zeggen dat de historische waarde van een filosofie 'berekend' kan worden naar de 'praktische' doeltreffendheid

die zij verworven heeft ('praktisch' moet in de ruime betekenis van het woord opgevat worden). Als waar is dat iedere filosofie de uitdrukking van een bepaalde maatschappij is, dan zal die filosofie op de maatschappij moeten inwerken, bepaalde positieve en negatieve effecten moeten veroorzaken; de mate nu waarin een filosofie op de maatschappij inwerkt, geeft de mate van haar historisch gewicht aan, geeft de mate aan waarin zij niet individueel 'geestesproduct' maar 'historisch feit' is.

Wat is de mens? Dit is de eerste en belangrijkste vraag van de filosofie. Hoe kan men er op antwoorden? De definitie kan gevonden worden in de mens zelf en wel in ieder mens apart. Maar is die ook juist? In ieder mens apart kan men vinden wat ieder 'mens apart' is. Maar wij vragen ons niet af wat ieder mens apart is, wat weer betekent wat ieder mens apart in ieder apart moment is. Als we doordenken, zien we dat we met de vraag 'wat is de mens' het volgende willen vragen: wat kan de mens worden, d.w.z. de vraag of de mens zijn eigen lot kan beheersen, of hij 'zichzelf kan maken', of hij zich een leven kan scheppen. Wij zeggen dan dat de mens een proces is, om precies te zijn: het proces van zijn handelingen. Goed beschouwd is de vraag 'wat is de mens' geen abstracte of 'objectieve' vraag. Het is een vraag die voortkomt uit het feit dat we over onszelf en de anderen nadenken; in verband met wat we gedacht en gezien hebben, willen we weten wat we zijn, willen we weten of en binnen welke grenzen we werkelijk de 'scheppers van onszelf zijn, van ons leven, van ons lot. En we willen dat 'vandaag' weten, in de omstandigheden waarin we nu leven, van het 'huidige' leven en niet van een willekeurig leven of van een willekeurig mens.

De vraag komt voort uit en krijgt inhoud door bijzondere, d.w.z. bepaalde gegeven zienswijzen op het leven en de mens; de belangrijkste daarvan is de religie en wel een bepaalde religie, het katholicisme. In werkelijkheid willen we met de vraag 'wat is de mens', de vraag naar het gewicht dat zijn wil en zijn concreet handelen in het scheppingsproces van zichzelf en zijn leven heeft, het volgende vragen: 'Vertegenwoordigt het katholicisme een juiste opvatting van de mens en het leven? Zijn wij als katholieken, d.w.z. als mensen die van het katholicisme levensnorm hebben gemaakt, in het gelijk of in het ongelijk?' Iedereen heeft het vage gevoel dat hij er verkeerd aan doet van het katholicisme levensnorm te maken en in werkelijkheid houdt dan ook niemand zich aan het katholicisme als levensnorm, ook al noemen we ons katholieken. Een volmaakt katholiek, d.w.z. iemand die bij iedere handeling in zijn leven de katholieke normen toe zou passen, zou een monster lijken, wat goed beschouwd de meest onverbiddelijke en afdoende kritiek op het katholicisme zelf is.

De katholieken zullen zeggen dat er geen enkele andere levensbeschouwing is die tot in de puntjes gevolgd wordt en daarin hebben ze gelijk; maar dat bewijst alleen maar dat er feitelijk, historisch geen

gelijke ziens- en handelwijze voor alle mensen bestaat en verder niets. Het bevat geen enkel argument ten gunste van het katholicisme, ook al werd deze denk- en handelwijze eeuwenlang voor dit doel georganiseerd, wat nog met geen andere religie gebeurd is (althans niet met dezelfde middelen, met dezelfde systematische geest en met dezelfde continuïteit en centralisatie). Wat vanuit 'filosofisch' standpunt onbevredigend is in het katholicisme is dat het, ondanks alles, de oorzaak van het kwaad in de mens zelf als individu zoekt, d.w.z. dat het de mens opvat als vast omschreven en beperkt individu. Men kan zeggen dat alle filosofieën die tot nu toe bestaan hebben deze opvatting van het katholicisme weergeven, d.w.z. dat zij de mens opvatten als individu die tot zijn individualiteit beperkt is, en de geest als die individualiteit. Juist op dit punt moet het begrip mens gewijzigd worden. De mens moet opgevat worden als een serie van actieve betrekkingen (een proces) waarin de individualiteit, ook al is die van het grootste belang, zeker niet het enige element is waarmee rekening moet worden gehouden. De menselijkheid die in iedere individualiteit weerspiegeld wordt, is samengesteld uit verschillende elementen: 1. het individu, 2. de andere mensen, 3. de natuur. Het tweede en het derde element zijn niet zo eenvoudig als op het eerste gezicht zou lijken. Het individu treedt niet in betrekkingen met andere mensen om het simpele feit dat mensen naast elkaar bestaan; dit gebeurt op organische wijze, daar de mens deel uitmaakt van organismen, van de meest eenvoudige tot de meest ingewikkelde. Zo geldt ook dat de mens niet alleen maar betrokken is op de natuur omdat hij zelf natuur is, maar dat hij een actieve relatie tot de natuur heeft, door middel van de arbeid en van de techniek. Nogmaals: deze betrekkingen zijn niet mechanisch. Ze zijn actief en bewust, d.w.z. ze stemmen overeen met de mindere of meerdere mate van begrip die ieder mens apart ervan heeft. Daarom kan men zeggen dat iedereen zichzelf verandert, zichzelf wijzigt naar de mate waarin hij het geheel van relaties verandert en wijzigt waarvan hij het knooppunt is. In deze betekenis is de werkelijke filosoof politicus en kan hij ook niets anders zijn, d.w.z. een actief mens die zijn omgeving verandert (omgeving opgevat als het geheel van betrekkingen waarvan ieder mens deel uitmaakt). Als de eigen individualiteit het geheel van deze betrekkingen is, betekent dat dat je je persoonlijkheid vormt door je bewust te worden van die betrekkingen, dat je je persoonlijkheid wijzigt door het geheel van die betrekkingen te wijzigen.

Zoals al gezegd zijn die betrekkingen niet zo eenvoudig als het lijkt. Om te beginnen zijn sommige betrekkingen noodzakelijk, andere vrijwillig. Bovendien brengt het meer of minder volledig bewustzijn ervan (d.w.z. het min of meer weten op welke manier ze gewijzigd kunnen worden) al veranderingen in die betrekkingen met zich mee. Ook de noodzakelijke betrekkingen krijgen een ander aanzien en een andere betekenis als ze in hun noodzakelijkheidsaspect gekend worden. In deze betekenis is kennis macht. Maar ook in een ander opzicht is het probleem gecompliceerd: het is niet voldoende om het geheel van betrekkingen te kennen dat op een gegeven moment als een gegeven systeem bestaat; het is

nodig om de oorsprong van die betrekkingen te kennen, om het wordingsproces ervan te kennen daar ieder individu niet alleen de synthese van de bestaande betrekkingen is maar ook van de geschiedenis van die betrekkingen, d.w.z. dat hij de samenvatting van het gehele verleden is. Men zal zeggen dat ieder mens apart, met de weinige krachten die hij heeft, maar een heel klein beetje kan veranderen. Dat is maar tot op zekere hoogte waar. Ieder mens kan zich immers verenigen met alle andere mensen die dezelfde verandering willen, en als die verandering rationeel is kan de mens zich een indrukwekkend aantal keren vermenigvuldigen en kan hij een heel wat radicalere verandering doorzetten dan op het eerste gezicht mogelijk lijkt.

Er zijn talrijke gemeenschappen waaraan een mens deel kan hebben, méér dan men zou denken. De mens maakt deel uit van de mensheid via deze gemeenschappen. Zo zijn er talrijke manieren waarop een mens in relatie tot de natuur staat: onder techniek moet men niet alleen verstaan wat er gewoonlijk onder verstaan wordt, nl. het geheel van wetenschappelijke noties dat industrieel toegepast wordt, maar ook het ‘geestelijke’ apparaat, de filosofische kennis.

Dat de mens zichzelf alleen op kan vatten als mens die in een gemeenschap leeft, is een gemeenplaats; toch trekt men daaruit niet de noodzakelijke, ook individuele conclusies: dat een bepaalde gemeenschap van mensen een bepaalde gemeenschap van zaken veronderstelt en dat de menselijke gemeenschap alleen mogelijk is als een bepaalde gemeenschap van zaken bestaat, is ook een gemeenplaats. Het is waar dat tot nu toe aan deze méér dan individuele organismen een mechanistische en deterministische betekenis werd verleend (zowel aan de *societas hominum* als aan de *societas rerum*): vandaar de reactie. We moeten een leer uitwerken waarin al deze betrekkingen actief en in beweging zijn, waarin duidelijk vastgesteld wordt dat de oorsprong van deze activiteit het bewustzijn van de mens is; de mens die kennis heeft, wil, bewondert, schept omdat hij al kennis heeft, wil, bewondert, schept enz. en die zichzelf niet als een geïsoleerd wezen ziet maar als een mens met vele mogelijkheden die hem door zijn medemensen geboden worden én door de gemeenschap van zaken waar hij wel een zekere kennis van moet hebben. (Zoals ieder mens filosoof is, is ook ieder mens wetenschapsmens enz.)

De bewering van Feuerbach: ‘De mens is wat hij eet’, kan op zichzelf genomen op verschillende manieren geïnterpreteerd worden. Een voor de hand liggende en zotte interpretatie: de mens is keer op keer wat hij materieel eet, d.w.z. het voedsel heeft een onmiddellijke determinerende invloed op het denken. Dat doet me denken aan de bewering van Amadeo (Bordiga) dat als men zou weten wat een mens heeft gegeten voor hij een redevoering houdt bv. men beter in staat zou zijn om de redevoering te interpreteren. Een infantiele bewering die alleen al op grond van wat positieve gegevens ontkend kan worden: de

hersens worden niet gevoed met tuinbonen of truffels; het voedsel dient tot opbouw van de hersenmoleculen, nadat het omgezet is in een homogene en assimileerbare substantie die potentieel van ‘dezelfde aard’ is als die hersenmoleculen. Als de bewering waar was, zouden we moeten concluderen dat de geschiedenis in de keuken klaargemaakt wordt, en dat revoluties samenvallen met radicale veranderingen in de voedingswijze van de massa. Historisch is het omgekeerde waar: het zijn de revoluties en de gehele historische ontwikkeling die het voedingspatroon gewijzigd hebben en die de opeenvolgende ‘smaken’ met betrekking tot het voedsel geschapen hebben. Niet het regelmatig zaaien van graan heeft een einde gemaakt aan het nomadenbestaan; het omgekeerde geldt: het ontstaan van omstandigheden die tegen het nomadenbestaan ingingen, heeft tot regelmatig zaaien geleid enz.

Aan de andere kant is ook waar dat ‘de mens is wat hij eet’ omdat de voeding één van de uitingen is van de maatschappelijke betrekkingen in hun geheel, en iedere sociale groepering heeft een bepaald basisvoedsel. Maar men kan met evenveel recht zeggen dat ‘de mens is zoals hij zich kleedt’, ‘de mens is zoals hij woont’, ‘de mens is de bijzondere wijze waarop hij zich voortplant, d.w.z. is zijn familie’, aangezien voedsel, kleding, woning en voortplanting elementen van het maatschappelijke leven zijn waarin het geheel van maatschappelijke betrekkingen nu juist op de meest duidelijke en meest uitgebreide wijze (d.w.z. als verbreiding onder de massa) tot uiting komt.

Het probleem ‘wat is de mens’ is dus altijd het zogeheten probleem van de ‘menselijke aard’ of ook van de zogeheten ‘mens in het algemeen’, d.w.z. de poging om een wetenschap van de mens (een filosofie) te creëren waarin uitgegaan wordt van een oorspronkelijk ‘unitair’ begrip, van een abstractie waarin al het ‘menselijke’ gevat kan worden. Maar is het ‘menselijke’, als begrip en als unitair gegeven, uitgangspunt of eindpunt? En als het als uitgangspunt gezien wordt, is deze poging dan niet eerder een ‘theologisch’ of ‘metafysisch’ residu? De filosofie kan niet herleid worden tot een naturalistische ‘antropologie’, d.w.z. de eenheid van de mensheid is niet af te leiden uit de ‘biologische’ aard van de mens: het zijn niet de biologische verschillen tussen de mensen die historisch van gewicht zijn (rassen, vorm van de schedel, huidskleur enz., en daarop komt uiteindelijk de bewering neer dat ‘de mens is wat hij eet’ — hij eet graanproducten in Europa, rijst in Azië enz. — die weer herleid zou kunnen worden tot die andere bewering ‘de mens is als het land waar hij woont’, aangezien er in het algemeen een direct verband is tussen het voedsel dat men eet en het land waar men woont), en ook de ‘biologische eenheid’ heeft in de geschiedenis nooit een grote rol gespeeld (de mens is dat dier dat zijn gelijken at juist toen hij zijn ‘natuurlijke toestand’ het dichtst benaderde, d.w.z. toen hij nog niet in staat was de natuurlijke productie ‘kunstmatig’ te verhogen). Ook de ‘denkcapaciteit’ of ‘geest’ heeft geen eenheid gebracht en

kan niet als ‘unitair’ gegeven erkend worden, omdat het slechts een formeel, categorisch begrip is. Niet ‘het denken’ maar dat wat men werkelijk denkt, verenigt of differentieert de mensen.

De ‘menselijke aard’ opgevat als het ‘geheel van de maatschappelijke betrekkingen’ is het meest bevredigende antwoord omdat het het idee van wording insluit: de mens wordt, hij verandert steeds als de maatschappelijke betrekkingen veranderen; en omdat het ‘de mens in het algemeen’ ontkent: de maatschappelijke betrekkingen worden uitgedrukt door verschillen groepen mensen die elkaar veronderstellen, wier eenheid dialectisch, niet formeel is. De mens is aristocraat omdat hij horige is enz. Men kan ook zeggen dat de menselijke aard de ‘geschiedenis’ is (en in deze betekenis — als men stelt dat geschiedenis = geest — dat de aard van de mens de geest is) als men althans aan geschiedenis de betekenis van ‘wording’ geeft, in een ‘concordia discors’ die niet van de eenheid uitgaat maar alle gronden voor een mogelijke eenheid in zich bevat: daarom moet de ‘menselijke aard’ niet in enig mens in het bijzonder gezocht worden maar in de gehele geschiedenis van de menselijke soort (dat het woord ‘soort’ gebruikt wordt, een woord met naturalistische connotaties, heeft zeker betekenis), terwijl in ieder mens apart kenmerken gevonden worden die in het oog springen door de tegenstelling tot die van andere mensen.

De opvatting van ‘geest’ die in de traditionele filosofieën te vinden is, evenals die van de ‘menselijke aard’ die in de biologie te vinden is, moeten verklaard worden als ‘wetenschappelijke utopieën’ die in de plaats gekomen zijn van die veel machtiger utopie van de ‘menselijke aard’ afgeleid van God (de mensenkinderen van God); zij geven aan welk een moeizame denkbaarheid in de geschiedenis verricht is, wijzen op een rationeel en gevoelsmatig streven enz.

Waar is dat zowel de godsdiensten die de gelijkheid van de mensen als kinderen van God beamen, als ook de filosofieën die de menselijke gelijkheid baseren op de denkcapaciteit uitingen zijn geweest van gecompliceerde revolutionaire bewegingen (omvorming van de klassieke wereld — omvorming van de middeleeuwse wereld) die de machtigste schakels van de historische ontwikkeling vormden.

Dat de hegeliaanse dialectiek de laatste weerspiegeling van deze belangrijke historische knooppunten is geweest en dat de dialectiek, van uitdrukking van de maatschappelijke tegenstellingen met het verdwijnen van deze tegenstellingen een pure begrippendialectiek moet worden, schijnt de grondslag te vormen van de meest recente filosofieën op utopische basis, zoals die van Croce.

In de geschiedenis is de reële ‘gelijkheid’, d.w.z. de mate van ‘geestelijkheid’ die in het historisch proces van de ‘menselijke aard’ bereikt is, te vereenzelvigen met het systeem van ‘particuliere en pu-

blieke’, ‘expliciete en impliciete’ verenigingen van mensen, die door de ‘Staat’ en het mondiale politieke systeem verbonden zijn; het gaat om ‘gelijkheid’ die als zodanig door de leden van een vereniging ervaren wordt en om ‘ongelijkheid’ die tussen de verschillende verenigingen gevoeld wordt; gelijkheid en ongelijkheid die die naam mogen dragen aangezien men zich er, individueel of als groep, van bewust is. Zo maakt men ook de stap naar gelijkheid of gelijkstelling tussen ‘filosofie en politiek’, tussen denken en handelen, d.w.z. de stap naar een filosofie van de praxis. Alles is politiek, ook de filosofie of de filosofieën, en de enige ‘filosofie’ is de geschiedenis in werking, d.w.z. het leven zelf. De these van het Duitse proletariaat als erfgenaam van de Duitse klassieke filosofie kan men zo interpreteren — en men kan ook zeggen dat de door Ilici tot stand gebrachte theoretisering en realisering van de hegemonie tevens een belangrijke ‘metafysische’ gebeurtenis is geweest.

Kwantiteit en kwaliteit. Omdat er geen kwantiteit kan zijn zonder kwaliteit en geen kwaliteit zonder kwantiteit (geen economie zonder cultuur, geen praktische activiteit zonder intelligentie en vice versa) is het tegenover elkaar plaatsen van de beide begrippen rationeel zonder betekenis. Als kwaliteit dan ook tegenover kwantiteit geplaatst wordt (met alle daarbij gebruikelijke onnozele variaties à la Guglielmo Ferrero en Co), wordt in werkelijkheid een zekere kwaliteit tegenover een andere kwaliteit, een zekere kwantiteit tegenover een andere kwantiteit geplaatst, d.w.z. het gaat om een bepaalde politiek en niet om een filosofische bewering. Als kwantiteit en kwaliteit niet te scheiden zijn, rijst de vraag hoe men op de meest doeltreffende wijze gebruik kan maken van de eigen wilskracht: door ontwikkeling van de kwantiteit of van de kwaliteit? Welk aspect is het eenvoudigst te controleren, welk aspect is het eenvoudigst te meten, over welk van de twee kunnen voorspellingen worden gedaan, op welk van de twee kunnen programma’s gebaseerd worden? Het antwoord is ongetwijfeld: het kwantitatieve aspect. Maar de bewering dat men zijn activiteit op de kwantiteit wil richten, dat men het ‘lichamelijke’ aspect van de werkelijkheid wil ontwikkelen, houdt niet in dat men de ‘kwaliteit’ zou willen verwaarlozen; het omgekeerde is waar: daardoor benadert men het kwalitatieve probleem juist op de meest concrete en realistische manier, d.w.z. men tracht de kwaliteit te ontwikkelen op die ene manier waarbij die ontwikkeling controleerbaar en meetbaar is.

Een overeenkomstig probleem is te vinden in het gezegde: ‘Primum vivere, deinde philosophari.’ In werkelijkheid kunnen leven en filosoferen niet van elkaar gescheiden worden. Toch heeft het gezegde praktische betekenis: leven betekent dat men zich in de eerste plaats bezighoudt met praktische, economische activiteiten, filosoferen betekent dat men zich in de eerste plaats bezighoudt met intellectuele activiteiten.

Er zijn mensen die alleen maar ‘leven’, die gedwongen zijn om smerig, uitpuittend werk e.d. te verrichten; zonder die mensen zouden enige andere mensen niet langer vrijgesteld zijn van economische activiteit om te kunnen filosoferen. Als de ‘kwaliteit’ ten koste van de kwantiteit benadrukt wordt, betekent dat eigenlijk alleen maar dit: er worden bepaalde maatschappelijke verhoudingen in stand gehouden waarin sommige mensen pure kwantiteit en andere mensen kwaliteit zijn. En wat is eigenlijk prettiger dan het gevoel dat men gediplomeerd vertegenwoordiger van de kwaliteit, van de schoonheid, van het denken enz. is? Er is geen dame van stand die er niet van overtuigd is dat het haar taak is om op deze aarde kwaliteit en schoonheid te bewaren!

Theorie en praktijk. Het zou de moeite waard zijn om de verschillende vormen waaronder het concept van de eenheid van theorie en praktijk in de ideeëngeschiedenis voorkomt te onderzoeken, te analyseren en te bekritisieren; het lijkt wel zeker dat het probleem in iedere wereldbeschouwing en in iedere filosofie naar voren komt. Uitspraak van Thomas van Aquino en van de scholastiek: ‘Intellectus speculativus extensione fit practicus’, de theorie wordt eenvoudigweg door uitbreiding praktijk, d.w.z. bevestiging van de noodzakelijke connectie tussen het rijk van de ideeën en dat van het handelen. Aforisme van Leibniz, steeds weer herhaald door de Italiaanse idealisten: ‘Quo magis speculativa, magis practica’, hetgeen betrekking heeft op de wetenschap. De uitspraak van G.B. Vico ‘verum ipsum factum’, waarover al zoveel gezegd is en die zo verschillend geïnterpreteerd wordt (vgl. het boek van Croce over Vico en de polemische stukken van Croce); Croce werkt die uitspraak in idealistische zin uit: het kennen als doen, men kent wat men doet, waarin ‘doen’ een bijzondere betekenis heeft, zo bijzonder dat het uiteindelijk niets anders betekent als ‘kennen’, kortom een tautologie (desondanks moet deze opvatting in verband gebracht worden met de opvatting van de filosofie van de praxis).

Het is duidelijk dat, waar iedere actie het resultaat is van meer dan één wil, het resultaat van wat verschillende mensen willen met een verschillende graad van intensiteit, van bewustzijn en met een verschillende graad van homogeniteit t.o.v. het gehele complex van de collectieve wil, ook de met die actie corresponderende en daarin geïmpliceerde theorie een combinatie van al evenzeer verscheiden en heterogene overtuigingen en standpunten zal zijn. Toch is er, binnen de volgende grenzen en in de volgende termen, volledige samenhang van theorie en praktijk. Als het probleem van het tot eenheid brengen van theorie en praktijk zich voordoet, doet het zich in deze zin voor:

1. om op een bepaalde praktijk een theorie op te bouwen die, daar zij samenvalt en zich identificeert met de beslissende elementen van die praktijk zelf, het bestaande historische proces versnelt, waarmee ook de praktijk in al haar elementen homogener, coherenter en efficiënter wordt, d.w.z. dat de praktijk maximaal geïntensiveerd wordt; of

2. om, gegeven een bepaalde theoretische stellingname, het praktische element te organiseren dat onmisbaar is voor de uitvoering van de theorie. Het tot eenheid brengen van theorie en praktijk is een kritische daad, waarmee aangetoond wordt dat de praktijk rationeel en noodwendig of de theorie realistisch en rationeel opgevat wordt. Dit verklaart waarom het probleem van de eenheid van theorie en praktijk zich vooral voordoet in wat momenten van historische overgang genoemd worden, d.w.z. momenten waarin veranderingen sneller verlopen, momenten dat de losgewoelde praktische krachten gerechtvaardigd moeten worden om zo efficiënter en expansiever te kunnen zijn, of dat steeds meer theoretische programma’s naar voren komen die weer in de werkelijkheid gerechtvaardigd moeten worden daar blijkt dat zij door de praktische bewegingen overgenomen kunnen worden, die alleen weer op die manier praktischer en reëler worden.

Structuur en bovenbouw. De stelling die in het Voorwoord van de *Kritiek van de politieke economie* voorkomt^[5] en die zegt dat de mensen zich op het ideologische terrein van structuurconflicten bewust worden, moet beschouwd worden als een stelling die kennistheoretische en niet uitsluitend psychologische en morele waarde heeft. Daaruit volgt dat ook het theoretisch-praktische principe van de hegemonie kennistheoretische betekenis heeft en dus moet juist hierin de belangrijkste bijdrage van Ilic aan de filosofie van de praxis gezocht worden. Ilic heeft, omdat hij de doctrine en de politieke praktijk verder ontwikkelde, ook de filosofie als filosofie effectief verder ontwikkeld. De verwerkelijking van een hegemonieapparaat, waardoor een nieuw ideologisch terrein gecreëerd wordt, veroorzaakt daarmee hervorming van het bewustzijn en van de kennismethoden; het is een kennisfeit, een filosofisch feit. In de terminologie van Croce: als het lukt om een nieuwe moraal te introduceren die overeenstemt met een nieuwe wereldbeschouwing zal uiteindelijk ook die wereldbeschouwing zelf geïntroduceerd worden, d.w.z. dat een volledige filosofische hervorming veroorzaakt wordt.

Structuur en bovenbouw vormen een ‘historisch blok’: het gecompliceerde, tegenstrijdige en onharmonische geheel van de bovenbouw is de weerspiegeling van het geheel van de maatschappelijke productieverhoudingen. Daaruit volgt dat alleen een totaal systeem van ideologieën de tegenstrijdigheid van de structuur rationeel weerspiegelt en dat daarmee het bestaan van objectieve voorwaarden voor de omwenteling van de praxis aangegeven is. Als een sociale groep gevormd wordt die wat ideologie betreft voor 100 % homogeen is, betekent dat dat de voorwaarden voor deze omwenteling 100 % aanwezig zijn, d.w.z. dat het ‘rationele’ actueel en werkelijk realiseerbaar is. Deze redenering is gebaseerd op de noodwendige wisselwerking tussen structuur en bovenbouw (een wisselwerking die nu juist het reële dialectische proces is).

Het begrip 'catharsis'. Men kan het woord 'catharsis' gebruiken om de overgang aan te geven van het uitsluitend economische (of egoïstisch-gepassioneerde) moment naar het ethisch-politieke moment, d.i. de hogere uitwerking van structuur in bovenbouw die in het bewustzijn van de mensen plaatsvindt. Dat is ook de overgang van het 'objectieve naar het subjectieve' en van de 'noodwendigheid naar de vrijheid.' De structuur wordt van uitwendige kracht die de mens verplettert, die de mens aan zich bindt, die hem passief maakt, tot middel van de vrijheid, tot middel waarmee een nieuwe ethisch-politieke vorm wordt geschapen, tot bron van nieuwe initiatieven. Mij dunkt dat de bepaling van het 'cathartische' moment zodoende het uitgangspunt van de gehele filosofie van de praxis wordt; het cathartische proces valt samen met de keten van syntheses die resultaten van de dialectische ontwikkeling zijn. (Voortdurend moeten de twee polen van dit proces in gedachten worden gehouden: — geen enkele maatschappij stelt zich taken voor de oplossing waarvan de noodzakelijke en voldoende voorwaarden niet al aanwezig zijn of bezig zijn om te ontstaan — geen enkele maatschappij gaat onder voor zij haar totale potentiële inhoud ontwikkeld heeft)[6]

'Objectiviteit' van de kennis. Voor de katholieken '... berust de gehele idealistische theorie op de erkenning van de objectiviteit van welke kennis ook en op het idealistische monisme van de 'Geest' (en daar het om monisme gaat, equivalent aan de positivistische 'Materie') zodat in die theorie het fundament van de religie, God, niet objectief, buiten ons bestaat, maar schepping van het verstand is. Dus is het idealisme, niet minder dan het materialisme, radicaal in strijd met de religie.' (pater Mario Barbera in 'Civiltà Cattolica', 1 juni 1929). De kwestie van de 'objectiviteit' van de kennis kan in de zin van de filosofie van de praxis verder uitgewerkt worden als men uitgaat van de stelling (uit het Voorwoord van de *Kritiek van de politieke economie*) dat 'de mensen (zich van het conflict tussen de materiële productiekrachten) bewust worden op het ideologische terrein', het terrein van de juridische, politieke, religieuze, artistieke en filosofische vormen. Maar is dat bewustzijn beperkt tot het conflict tussen de materiële productiekrachten en de productieverhoudingen — naar de letter van de tekst — of heeft het betrekking op alle bewuste kennis? Dit is het punt dat verder uitgewerkt moet worden en dat kan gebeuren samen met de gehele filosofische leer van de waarde van de bovenbouw. Wat zal in dat geval de betekenis worden van het begrip 'monisme'? Zeker niet de materialistische of idealistische betekenis, maar eenheid van de tegengestelden in de concrete historische daad, d.w.z. concrete menselijke activiteit (geschiedenis-geest) die onafscheidelijk samenhangt met een zekere georganiseerde (gehistoriseerde) 'materie', met de natuur die door de mens getransformeerd is.

Filosofie van de daad (praxis, ontwikkeling) maar niet van de 'zuivere' daad doch juist van de 'onzuivere', reële daad in de meest gewone, wereldse betekenis van het woord.

Het begrip 'ideologie'. De ideologie was een aspect van het 'sensualisme', oftewel van het 18de eeuwse Franse materialisme. Oorspronkelijk betekende het woord 'wetenschap van de ideeën' en omdat de analyse de enig erkende en toegepaste methode van de wetenschap was, betekende het ook 'analyse van de ideeën', d.w.z. 'onderzoek naar de oorsprong van ideeën.' De ideeën moesten in hun oorspronkelijke elementen ontleed worden en die oorspronkelijke elementen konden niets anders dan de 'gewaarwordingen' zijn: ideeën zijn af te leiden uit gewaarwordingen. Maar de vereniging van het 'sensualisme' met religieuze overtuigingen en met de meest extreme vormen van geloof in 'de macht van de geest en diens onsterfelijke bestemming' leverde geen al te grote moeilijkheden op, en zo kon het gebeuren dat Mazzini, ook na zijn bekering en terugkeer tot het katholicisme, ook toen hij de 'Inni Sacri' schreef, zijn volledige instemming met het sensualisme bleef belijden, tot hij de filosofie van Rosmini leerde kennen.

Hoe het begrip Ideologie van 'wetenschap van de ideeën', van 'onderzoek naar de oorsprong van ideeën' de betekenis van 'systeem van ideeën' heeft gekregen, is iets dat historisch onderzocht moet worden; logisch is die ontwikkeling immers makkelijk te zien en te begrijpen.

Men kan zeggen dat Freud de laatste Ideoloog was en dat De Man een 'ideoloog' is, wat het 'enthousiasme' van Croce en diens volgelingen voor De Man nog wonderlijker maakt, als er althans geen 'praktische' rechtvaardiging voor dat enthousiasme was. Nagegaan moet worden hoe de schrijver van het 'Handboek'[7] verstrikt is geraakt in de Ideologie, terwijl de filosofie van de praxis de Ideologie heeft achterhaald en daar historisch gezien nu juist tegenover staat. In de filosofie van de praxis heeft het woord 'ideologie' een impliciet negatieve betekenis gekregen, hetgeen al uitsluit dat volgens de grondleggers van die filosofie de oorsprong van ideeën in gewaarwordingen gezocht zou moeten worden en dus, in laatste instantie, in de fysiologie: volgens de filosofie van de praxis moet ook die 'ideologie' als een element van de bovenbouw historisch geanalyseerd worden.

Eén van de fouten die gemaakt wordt bij de bepaling van de waarde van ideologieën is m.i. te wijten aan het feit (overigens is dat geen toevallig feit) dat zowel de bovenbouw die noodzakelijk bij een bepaalde structuur hoort, als ook de arbitraire bedenksels van bepaalde individuen de naam 'ideologie' krijgen. Het woord is in de ongunstige betekenis algemeen geworden en dat heeft de theoretische analyse van het ideologiebegrip gewijzigd en verminkt. Hoe die fout ontstaat, is niet moeilijk voor te stellen:

1. men onderscheidt ideologie en structuur en stelt vast dat niet de ideologieën de structuren wijzigen maar omgekeerd;
2. men stelt vast dat een bepaalde politieke oplossing 'ideologisch' is, d.w.z. dat die oplossing ontoerei-

kend is om de structuur te wijzigen, ook al wordt geloofd dat dat wél mogelijk is; men zegt dat die oplossing onzinnig, stupide enz. is;

3. vervolgens gaat men beweren dat iedere ideologie ‘pure’ schijn, onzinnig, stupide enz. is.

De conclusie is dat men moet onderscheiden tussen historisch organische ideologieën, d.w.z. ideologieën die noodzakelijkerwijs bij een bepaalde structuur horen en arbitraire, rationalistische, ‘gewilde’ ideologieën. Historisch noodwendige ideologieën hebben geldigheid, en wel een psychologische geldigheid; zij ‘organiseren’ de mensenmassa’s, zij vormen het terrein waarop de mensen zich bewegen, waarop de mensen zich bewust worden van hun situatie, waarop zij strijd voeren enz. Arbitraire ideologieën brengen alleen individuele, polemische e.d. ‘bewegingen’ voort (toch zijn zij niet volledig zonder betekenis; zij vormen als het ware de fout die tegenover de waarheid staat en deze bevestigt).

Denk aan de opmerkingen die bij Marx veelvuldig voorkomen over de ‘hechtheid van de overtuigingen die onder het volk leven’, als noodzakelijk element van een bepaalde situatie. Hij zegt ongeveer ‘als deze opvatting de kracht zal hebben van de overtuigingen die onder het volk leven’ enz.^[8] Een andere opmerking van Marx is dat de overtuigingen die onder het volk leven vaak dezelfde kracht hebben als de materiële factoren,^[9] of iets dergelijks en die bewering is bijzonder belangrijk.

M.i. wordt het begrip ‘historisch blok’ door de analyse van dit soort opmerkingen versterkt; in het ‘historisch blok’ immers vormen de materiële krachten de inhoud en de ideologieën de vorm, een onderscheiding van vorm en inhoud die uitsluitend didactisch is omdat de materiële krachten historisch ondenkbaar zouden zijn zonder vorm en omdat de ideologieën zonder de materiële krachten slechts individuele grillen zouden zijn.

De wetenschap en de ‘wetenschappelijke’ ideologieën

I.v.m. het begrip wetenschap is het belangrijkste probleem dat opgelost moet worden dit: of en op welke manier de wetenschap ons ‘zekerheid’ kan geven omtrent het objectieve bestaan van de zogenoemde externe werkelijkheid. Voor het alledaagse denken bestaat het probleem niet eens; maar waaruit komt die zekerheid van het alledaagse denken voort? In wezen uit de religie (of althans, wat het Westen betreft, uit het christelijke geloof). Maar de religie is een ideologie — de ideologie die het diepst geworteld en het meest verbreid is — en geen betoog of bewijs. Men zou kunnen zeggen dat het verkeerd is om van de wetenschap als zodanig het bewijs van de objectiviteit van het bestaande te vragen, omdat deze objectiviteit wereldbeschouwing, filosofie is en geen wetenschappelijk gegeven kan zijn. Welke

bijdrage kan de wetenschap hier wel leveren? De wetenschap selecteert de gewaarwordingen, de eerste elementen van de kennis: zij beschouwt sommige gewaarwordingen als vergankelijke, bedrieglijke en foute gewaarwordingen omdat zij afhankelijk zijn van bepaalde individuele omstandigheden, en zij beschouwt andere gewaarwordingen als duurzaam, permanent, als gewaarwordingen die de bijzondere individuele omstandigheden te boven gaan. De twee belangrijkste aspecten van het wetenschappelijk werk zijn:

1. voortdurende verbetering van het kenproces, verbetering en intensivering van het gewaarwordingsapparaat, uitwerking van nieuwe en vollediger principes van inductie en deductie, d.w.z. verscherping van de instrumenten van ervaring en de controle daar op;
2. toepassing van dit instrumentele geheel (van materieel en geestelijk apparaat) om vast te stellen wat in de gewaarwording noodzakelijk en wat arbitrair, individueel, vergankelijk is. Op die manier wordt vastgesteld wat alle mensen gemeen hebben, wat alle mensen op dezelfde manier, onafhankelijk van elkaar kunnen controleren, als althans op identieke wijze aan de technische voorwaarden voor het vaststellen van de gegevens voldaan is. ‘Objectief’ betekent dan ook alleen dit: dat men die werkelijkheid objectief, objectieve werkelijkheid noemt die door alle mensen vastgesteld is, onafhankelijk van particuliere of groepsopvattingen.

Maar uiteindelijk is ook dit een bijzondere wereldbeschouwing, een ideologie. Toch kan deze opvatting, in haar geheel en om de denkrichting die zij aangeeft, door de filosofie van de praxis geaccepteerd worden, terwijl de opvatting die in het alledaagse denken voorkomt (althoewel die in laatste instantie materieel op hetzelfde neerkomt) verworpen moet worden. Het alledaagse denken erkent de objectiviteit van het bestaande omdat de werkelijkheid, de wereld door god geschapen is, onafhankelijk van de mens, vóór de schepping van de mens. In die opvatting komt nog de mythologische beschouwing van het leven tot uiting. Aan de andere kant vervalt het alledaagse denken bij de beschrijving van die objectiviteit in de meest grove fouten; het is voor een groot deel blijven steken in de fase van de ptolemeïsche astronomie, het kan de werkelijke oorzaak-en-gevolg-verbanden niet aangeven enz., d.w.z. dat het een bepaalde anachronistische ‘subjectiviteit’ objectief noemt omdat het zich niet eens voor kan stellen dat er zoiets als een subjectieve beschouwing van de werkelijkheid kan bestaan en wat dat wil of kan betekenen.

Maar is alles wat de wetenschap verkondigt ook ‘objectief’ waar? Definitief waar? Als de wetenschappelijke waarheden definitief zouden zijn, zou de wetenschap als zodanig, als onderzoek en als reeks van nieuwe experimenten, opgehouden hebben te bestaan en zou de wetenschappelijke activiteit beperkt blijven tot doorgeven van wat al ontdekt is. De wetenschap mag zich gelukkig prijzen dat dat

niet waar is. Maar als ook de wetenschappelijke waarheden niet definitief en beslissend zijn, dan is ook de wetenschap een historische categorie, een beweging in voortdurende ontwikkeling. Met dit verschil dat de wetenschap niet van metafysische 'onkenbaarheid' uitgaat maar dat wat de mens niet kent tot een empirisch 'niet kennen' terugbrengt die de kenbaarheid niet uitsluit doch deze afhankelijk ziet van de ontwikkeling van het materiële kennisapparaat én van de ontwikkeling van de historisch bepaalde intelligentie van de afzonderlijke wetenschapsmensen.

Wat de wetenschap interesseert is dus niet zozeer de objectiviteit van het bestaande als wel de mens die onderzoekmethoden opstelt, die voortdurend het materiële apparaat verbetert waarmee de gewaarwording versterkt wordt, die het logische (waaronder het mathematische) apparaat uitwerkt waarmee geselecteerd en vastgesteld kan worden, kortom de cultuur, d.w.z. wereldbeschouwing, d.w.z. relatie tussen mens en werkelijkheid middels de technologie. Ook in de wetenschap lijkt het alleen maar paradoxaal om een werkelijkheid te zoeken buiten de mens om, dat opgevat in de religieuze of metafysische betekenis. Wat kan de werkelijkheid van het universum buiten de mens om betekenen? De gehele wetenschap is verstrengeld met de behoeften, met het leven en de activiteit van de mens. Wat zou 'objectiviteit' zijn zonder de activiteit van de mens die de schepper van alle, ook wetenschappelijke, waarden is? Chaos, niets, leegte, maar zelfs dat kan men niet zeggen omdat, als men de mens wegdenkt, men ook de taal en het denken wegdenkt. In de opvatting van de filosofie van de praxis kan men zijn niet van denken scheiden, de mens niet van de natuur, de activiteit niet van de materie, het object niet van het subject; als die scheiding uitgevoerd wordt, vervalt men in één van de vele vormen van religie of van abstracties zonder zin. Maar als men van de wetenschap de basis van het leven maakt, als men de wetenschap als de wereldbeschouwing bij uitstek ziet, als de opvatting die ons van alle ideologische oogkleppen bevrijdt, die de mens tegenover de naakte werkelijkheid plaatst, vervalt men weer in de misvatting dat de filosofie van de praxis filosofische stutten nodig zou hebben die zij niet in zichzelf kan vinden. In werkelijkheid is ook de wetenschap een bovenbouw, een ideologie. Zou men toch kunnen zeggen dat onder de bovenbouwelementen de wetenschap een geprivilegieerde plaats inneemt, vanwege het feit dat de werking van de wetenschap op de structuur van bijzondere aard is, extensiever is en een continue ontwikkeling heeft gehad, vooral na de 18de eeuw toen de wetenschap steeds algemener gewaardeerd werd? Dat de wetenschap een bovenbouw is, blijkt ook uit het feit dat zij hele periodes van verval gekend heeft, waarin zij het onderspit moest delven t.o.v. een andere dominerende ideologie, de religie, die verkondigde ook de wetenschap in zich opgenomen te hebben; zo leken de wetenschap en de techniek van de Arabieren pure hekserij in de ogen van de christenen. Bovendien: de wetenschap presenteert zich, ondanks alle inspanningen van de wetenschapslieden daartoe, nooit als naakte, objectieve kennis; zij is altijd bedekt met een ideologische laag en in concreto is wetenschap de ver-

eniging van objectief gegeven en hypothese of een systeem van hypothesen die verder gaan dan het zuiver objectieve gegeven. Het is ook waar dat het op het terrein van de wetenschap relatief makkelijk is om de objectieve gegevens van het systeem van hypothesen te onderscheiden, middels een proces van abstractie dat inherent is aan de wetenschappelijke methodologie zelf, zodat men van het één kennis kan nemen en het andere kan verwerpen. Daarom kan een sociale groep zich ook de wetenschap van een andere groep eigen maken zonder daarmee de ideologie van die groep te accepteren (de platvloerse ideologie van de evolutie bv.); daarmee vervallen de beschouwingen van Missiroli (en van Sorel) over dit onderwerp.

Opmerkelijk is dat in werkelijkheid uitermate oppervlakkige vervoering voor de wetenschap en vergaande onwetendheid over wetenschappelijke feiten en methoden naast elkaar bestaan, wat ook geen eenvoudige zaken zijn, die bovendien met de steeds verdergaande specialisatie naar verschillende onderzoekstakken nog veel ingewikkelder worden. Het wetenschappelijk bijgeloof kent zulke belachelijke illusies en zulke infantiele opvattingen dat in vergelijking daarmee zelfs het religieuze bijgeloof een waardige zaak wordt. De wetenschappelijke vooruitgang heeft het geloof in en de verwachting van een nieuw soort Messias met zich mee gebracht die van deze aarde een Luilekkerland zal moeten maken; natuurlijke krachten zullen, zonder dat de mens er moeite voor moet doen, d.m.v. steeds verder geperfectioneerde mechanismen de samenleving alles in overvloed leveren waar behoefte aan is om prettig te kunnen leven. Dit bijgeloof, waarvan de gevaren overduidelijk zijn (het abstracte bijgelovige vertrouwen in de wonderbaarlijke vermogens van de mens leidt er nu juist toe dat de basis van die vermogens zelf ontkracht wordt, het vernietigt de liefde voor het concrete en noodzakelijke werk en het leidt tot gefantaseer; het lijkt wel of men een nieuw soort opium heeft gevonden) moet met verschillende middelen bestreden worden; de belangrijkste daarvan zou een vollediger kennis van de essentiële wetenschappelijke noties moeten zijn, hetgeen kan gebeuren als serieuze wetenschapsmensen en geleerden zich inzetten voor de verbreiding van de wetenschap en dit werk niet langer overlaten aan betweterige journalisten en verwaande autodidacten. Omdat men teveel van de wetenschap verwacht, wordt die wetenschap eigenlijk opgevat als een soort superieure hekserij en daarom kan men ook niet realistisch waarderen wat de wetenschap aan concreets te bieden heeft.

[1] Misschien is het om 'praktische' redenen nuttig filosofie en het alledaagse denken te onderscheiden om de overgang van het ene moment naar het andere beter aan te geven. In de filosofie staan de kenmerken van de individuele uitwerking van het denken op de voorgrond; in het alledaagse denken staan de diffuse en versnipperde kenmerken van het algemene denken van een bepaald tijdperk in een be-

paald volksmilieu op de voorgrond. Maar iedere filosofie neigt er toe alledaags denken te worden, al was het maar voor een beperkt milieu (bv. alle intellectuelen). Het gaat er om een filosofie uit te werken die — omdat zij al verbreid is of verbreid kan worden omdat zij samenhangt met, impliciet is in de praktijk van het leven — een hernieuwd alledaags denken kan worden, maar dan met de coherentie en de kracht van de individuele filosofieën: dat kan niet gebeuren als de behoefte aan cultureel contact met de ‘eenvoudigen’ niet voortdurend aanwezig is.

[2] Ter illustratie de anekdote (door Steed verteld in zijn mémoires) van de kardinaal die aan een Engelse filo-katholieke protestant uitlegt dat de wonderen van de heilige Gennaro geloofsartikelen voor het Napolitaanse ‘popolino’ zijn, niet voor de intellectuelen; dat er ook in het Evangelie ‘overdrijvingen’ zijn en op de vraag ‘Maar zijn we dan geen christenen?’ antwoordt: ‘Wij zijn “prelaten” oftewel “politici” van de Roomse Kerk.’

[3] Gramsci verwijst hiermee naar de Russische Revolutie en i.h.b. het werk van Lenin (noot v.d. vert.).

[4] Gramsci bedoelt waarschijnlijk het artikel ‘Demokratie und Partei im Bolschewismus’, gepubliceerd in *Demokratie und Partei*, samengesteld door P.R. Rohden, Wenen 1932 (noot Italiaanse uitgave).

[5] ‘Bij het beschouwen van zulke omwentelingen moet men steeds onderscheid maken tussen de materiële, natuurwetenschappelijk betrouwbaar te constateren, omwenteling in de voorwaarden van de economische productie, en de juridische, politieke, religieuze, artistieke of filosofische, kortom de ideologische vormen waarin de mensen zich van dit conflict bewust worden en dit uitvechten.’

Karl Marx, *Klassieke Teksten* (Voorwoord bij de *Kritiek der Politieke Economie*), uitg. L.J.C. Boucher, Den Haag z.j., p. 171 (noot v.d. vert.).

[6] ‘Een maatschappijvorm gaat nooit onder voordat alle productiekrachten ontwikkeld zijn, voor welke het kader van deze maatschappij voldoende ruimte biedt: en nieuwe productieverhoudingen van hogere orde komen er nooit voor in de plaats, voordat hun materiële bestaansvoorwaarden in de schoot van de oude maatschappij zijn uitgebreed.

Daarom stelt de mensheid zich steeds voor opgaven die zij kan oplossen, want, juister gezien, zal het steeds zo zijn dat de opgave zelf pas opduikt, daar waar de materiële voorwaarden tot haar oplossing reeds voorhanden of tenminste in het ontwikkelingsstadium verkeren.’

Karl Marx, *Klassieke Teksten* (Voorwoord bij de *Kritiek der Politieke Economie*), uitg. L.J.C. Boucher, Den Haag z.j., p. 171 (noot v.d. vert.).

[7] Boecharin: zie hoofdstuk 3 (noot v.d. vert.).

[8] ‘Het raadsel van de waarde-uitdrukking, de gelijkheid en gelijkwaardigheid van alle arbeid omdat en voor zover deze menselijke arbeid in het algemeen is, kan pas worden opgelost zodra het idee van de menselijke gelijkheid vast geworteld is in de volksovertuiging.’

Karl Marx: *Het Kapitaal*, Deel 1, Uitg. De Boer/Brand, Hilversum/Antwerpen, p. 21.

(Deze vertaling is niet geheel correct. Het laatste gedeelte zou moeten luiden: ... ‘zodra het idee van de menselijke gelijkheid de hechtheid heeft van de overtuigingen die onder het volk leven.’ noot v.d. vert.).

[9] ‘Het wapen der kritiek kan weliswaar de kritiek der wapenen niet vervangen, materiële kracht moet door materiële kracht worden ten val gebracht; maar ook de theorie wordt tot materiële kracht zodra zij de massa’s in haar greep krijgt.’ Karl Marx, *Parijse Manuscripten* (IV Uit: *Bijdrage tot de kritiek van Hegels rechtsfilosofie*, Inleiding) Uitg. L.C.J. Boucher, Den Haag 1969, p. 197 (noot v.d. vert.).

Filosofie van de praxis

Probleemstelling. Productie van nieuwe *Weltanschauungen*, die de cultuur van een historisch tijdperk verrijkt en voedt, en productie die filosofisch de lijn van de oorspronkelijke *Weltanschauungen* volgt. Marx is een schepper van *Weltanschauung* - maar wat is de positie van Ilic? Is die zonder meer ondergeschikt? De verklaring is in het marxisme zelf te vinden, in het marxisme — wetenschap en actie.

Overgang van de utopie naar de wetenschap en van de wetenschap naar de actie. De fundering van een heersende klasse (d.w.z. van een Staat) staat gelijk aan de schepping van een *Weltanschauung*. Hoe moet de stelling dat het Duitse proletariaat de erfgenaam van de Duitse klassieke filosofie is, opgevat worden? Wilde Marx daarmee niet de historische taak aangeven van zijn filosofie die de theorie geworden was van een klasse die Staat zou worden? Voor Ilic is dit binnen een bepaald territorium ook in werkelijkheid gebeurd. Ik heb elders al gewezen op het filosofisch belang van de hegemonie, als begrip en als feit (hegemonie die aan Ilic te danken is). De gerealiseerde hegemonie vertegenwoordigt de reële kritiek van een filosofie, vertegenwoordigt haar reële dialectiek. Nagaan wat Graziadei[10] in het voorwoord van *Prezzo e soprapprezzo* schrijft: hij ziet in Marx een serie belangrijke wetenschapsmensen verenigd. Fundamentele fout: geen der anderen heeft een originele en integrale wereldbeschouwing gecreëerd. Met Marx begint intellectueel een historisch tijdperk dat waarschijnlijk enige eeuwen lang zal duren, d.w.z. tot het verdwijnen van de Staat (*Società politica*) en de opkomst van de geregelde maatschappij (*Società regolata*). Pas dan zal zijn wereldbeschouwing achterhaald zijn (opvatting van de noodwendigheid, achterhaald door de opvatting van de vrijheid). Het is nutteloos en dwaas om een vergelijking te trekken tussen Marx en Ilic met de bedoeling om een hiërarchie op te stellen. Zij drukken twee fasen uit: wetenschap — actie die tegelijkertijd homogeen en heterogeen zijn.

Zo zou het historisch gezien absurd zijn om een vergelijking te trekken tussen Christus en Paulus: Christus — *Weltanschauung* — Paulus — organisator, actie, verbreiding van de *Weltanschauung*. Zij zijn beiden evenzeer noodzakelijk en dus hebben zij gelijke historische betekenis. Historisch zou het christelijke geloof het christelijk-paulinistische geloof kunnen heten; dat zou ook de meest geschikte naam zijn (alleen het geloof in de goddelijkheid van Christus heeft dit verhinderd, maar ook dat geloof is alleen een historisch en geen theoretisch element).

Antonio Labriola. Een objectieve en systematische heruitgave (ook als die van het academisch-analytische type zou zijn) van alle publicaties van Antonio Labriola over de filosofie van de praxis zou bijzonder nuttig zijn. Een dergelijk werk zal eerst gedaan moeten worden als men wil proberen het filosofisch standpunt van Labriola, dat buiten een beperkt kringetje vrijwel onbekend is, weer in circulatie te brengen. Het is verbazingwekkend dat Leon Bronstein [Trotski] in zijn mémoires over het ‘dilettantisme’ van Labriola spreekt.[11] Dit oordeel is onbegrijpelijk (als het tenminste niet slaat op de scheiding tussen theorie en praktijk in de persoon van Labriola, maar dat schijnt niet het geval te zijn); het weerspiegelt onbewust de pseudo-wetenschappelijke pedanterie van de Duitse intellectuelen die zoveel invloed in Rusland hebben gehad. Labriola is in werkelijkheid een zelfstandig denker, die beaamt dat de filosofie van de praxis onafhankelijk is van welke andere filosofische stroming ook; hij heeft als enige geprobeerd de filosofie van de praxis wetenschappelijk op te bouwen.

De hoofdstroom van het marxisme is weer in twee belangrijke stromingen onder te verdelen:

1. De zogenaamd ‘orthodoxe’ stroming vertegenwoordigt in de persoon van Plechanov (vgl. ‘De fundamentele problemen’)[12] die, al beweert hij zelf het tegendeel, in werkelijkheid op het vulgaire materialisme terugvalt. Het probleem van de ‘bronnen’ van het denken van de grondlegger van de filosofie van de praxis is op de verkeerde manier aangepakt. Een zorgvuldig onderzoek naar de filosofische cultuur van M. [Marx] (en naar het algemene filosofische klimaat waardoor hij direct en indirect gevormd werd) is ongetwijfeld noodzakelijk, maar dan als voorwaarde voor het heel wat belangrijkere onderzoek naar zijn eigen ‘originele’ filosofie, die niet ophoudt bij een paar ‘bronnen’ of bij zijn persoonlijke ‘cultuur’: men moet in de allereerste plaats letten op zijn scheppende, constructieve activiteit. Plechanov benadert het probleem op de typisch positivistische wijze en bewijst daarmee dat zijn denk- en geschiedkundige capaciteiten niet al te hoog aangeslagen moeten worden.

2. De ‘orthodoxe’ stroming heeft haar tegenpool meegebracht: de stroming waarin de filosofie van de praxis verbonden wordt met kantiaanse stromingen of met andere niet-positivistische en niet-materialistische filosofische stromingen, tot en met de ‘agnosticistische’ conclusie van Otto Bauer die in zijn boekje over de ‘Religie’ schrijft dat het marxisme door willekeurig welke filosofie ook gesteund en geïntegreerd kan worden, dus ook door het thomisme. Eigenlijk is dit geen stroming in de ware betekenis van het woord, maar de som van al die stromingen (tot en met de freudiaanse van De Man) die de zogenaamde ‘orthodoxie’ van de Duitse betweters niet aanvaarden.

Waarom hebben Labriola en zijn benadering van het filosofische probleem zo weinig succes gehad? Het antwoord kan men vinden in wat Rosa [Luxemburg] over de kritische economie en de voornaamste problemen daarvan gezegd heeft: in de romantische fase van de strijd, in de Sturm und Drang periode

van een heel volk, is de belangstelling volledig gericht op de meest directe strijdwapens: op tactische problemen in de politiek en op de geringere culturele problemen op filosofisch gebied. Maar op het moment dat een ondergeschikte groep zelfstandig wordt en hegemonie uit gaat oefenen, op het moment dat een nieuw type Staat in leven wordt geroepen ontstaat concreet de behoefte aan een nieuwe intellectuele en morele orde, d.w.z. aan een nieuw type maatschappij, en ontstaat dus ook de behoefte aan universele opvattingen en aan geraffineerder en doorslaggevendere ideologische wapens. Daarom is het nodig om het werk van Antonio Labriola weer in circulatie te brengen en om zijn benadering van het filosofische vraagstuk voorop te stellen. Zo kan men vorm geven aan de strijd voor een zelfstandige, hogere cultuur; het positieve deel van de strijd, die zich in negatieve en polemische vorm met ontkennde a's en anti's (antiklerikalisme, atheïsme enz.) manifesteert. Zo geeft men een moderne en actuele vorm aan het traditionele, wereldse humanisme dat de ethische grondslag van het nieuwe type Staat moet zijn.

De filosofie van de praxis en de moderne cultuur. De filosofie van de praxis is een moment van de moderne cultuur geweest: tot op zekere hoogte heeft zij enkele stromingen in die moderne cultuur veroorzaakt of positief beïnvloed. Door de zogenaamde orthodoxen is de bestudering van dit bijzonder belangrijke en betekenisvolle feit of verwaarloosd of zelfs helemaal genegeerd, en wel om de volgende reden: de meest relevante filosofische combinatie die tot stand is gekomen, is die tussen de filosofie van de praxis en verschillende idealistische stromingen, wat in de ogen van de zogenaamde orthodoxen, die in wezen geheel steunden op de culturele stromingen van het laatste kwart van de vorige eeuw (positivisme, sciëntisme) een contradictie leek of zelfs een door charlatans bedacht slimmigheidje (toch wordt dit feit in het werk van Plechanov over de 'Fundamentele problemen' wel zijdelings vermeld, maar het blijft bij terloopse opmerkingen en er wordt geen enkele poging gedaan om hier een kritische verklaring voor te geven). Daarom lijkt een herwaardering van de wijze waarop Antonio Labriola het probleem trachtte te benaderen, noodzakelijk.

Het volgende is gebeurd: de filosofie van de praxis heeft eigenlijk een dubbele revisie ondergaan, d.w.z. zij is in een dubbele filosofische combinatie opgenomen.

Aan de ene kant zijn enkele elementen van de filosofie van de praxis expliciet of impliciet overgenomen door en opgenomen in bepaalde idealistische stromingen (de namen van Croce, Gentile en Sorel hoeven maar genoemd te worden, verder Bergson, het pragmatisme); aan de andere kant waren er de zogenaamde orthodoxen die, daar zij naarstig op zoek waren naar een filosofie die volgens hun wel heel beperkte opvattingen omvattender moest zijn dan een 'simpele' interpretatie van de geschiedenis,

meenden orthodox te zijn door die filosofie in de kern te identificeren in het traditionele materialisme. Een andere stroming is naar het kantianisme teruggekeerd (naast de Weense hoogleraar Max Adler kunnen de Italiaanse hoogleraren Alfredo Poggi en Adelchi Baratonno genoemd worden). In het algemeen kan men stellen dat die stromingen waarbinnen combinaties van de filosofie van de praxis met idealistische tendensen gezocht werden voor het overgrote deel uit 'zuivere' intellectuelen bestonden, terwijl de orthodoxe stroming intellectuelen omvatte die zich op meer uitgesproken wijze met praktische activiteit bezighielden en dus ook meer verbonden waren (via min of meer uiterlijke banden) met de grote volksmassa's (wat het merendeel er overigens niet van weerhouden heeft om een aantal bokkensprongen van niet onaanzienlijk historisch-politiek belang te maken).

Deze onderscheiding heeft verstrekkende betekenis. Het zijn de 'zuivere' intellectuelen die de meest verbreide ideologieën van de heersende klassen uitwerken, zij zijn de *leaders* van de intellectuele groeperingen van hun land; deze 'zuivere' intellectuelen moesten zich wel bedienen van althans enige elementen van de filosofie van de praxis om hun opvattingen een steviger basis te verlenen en om hun teveel aan speculatief gefilosofeer te matigen met het historisch realisme van de nieuwe theorie, om daarmee tevens het arsenaal van de maatschappelijke groep waarmee zij verbonden zijn met nieuwe wapens uit te breiden. De orthodoxe stroming zag zich daarentegen voor het probleem geplaatst om de ideologie die onder de volksmassa's het meest verbreid is, de religie, te bestrijden; men meende dat de overwinning alleen te behalen viel door middel van het meest grove en banale materialisme, dat zelf een niet onaanzienlijk onderdeel van het alledaags denken vormt en dat, méér dan men dacht en denkt, op de been wordt gehouden door de religie zelf die onder het volk in triviale en inferieure vorm leeft, als bijgeloof en als een soort tovenarij, waarbinnen de materie een niet geringe functie heeft.

Labriola onderscheidt zich zowel van de ene als van de andere stroming omdat hij zegt (al gebeurt dat, om eerlijk te zijn, niet altijd met evengrote stelligheid) dat de filosofie van de praxis een onafhankelijke en originele filosofie is die alle elementen voor verdere uitwerking in zich bevat om van interpretatie van de geschiedenis algemene filosofie te worden. In deze richting moet nu juist verder gewerkt worden: het standpunt van Antonio Labriola moet verder ontwikkeld worden (voor zover ik mij herinner geven de werken van Rodolfo Mondolfo geen coherente uitwerking van dat standpunt).

Waarom heeft de filosofie van de praxis dit lot ondergaan, d.w.z. hoe komt het dat haar belangrijkste elementen gebruikt zijn in combinaties met zowel het idealisme als het filosofisch materialisme? Een onderzoek daarnaar zal een bijzonder gecompliceerd en lastig werk zijn: het eist een behoorlijke dosis analytisch vermogen en intellectuele nuchterheid. Het gevaar is immers groot dat men bij de meest voor

de hand liggende overeenkomsten stil blijft staan en de meer verborgen overeenkomsten als ook de noodwendige maar gecamoufleerde verbanden over het hoofd ziet. Men zal met bijzonder veel zorg en zeer kritisch na moeten gaan welke concepten de filosofie van de praxis 'afgestaan' heeft aan de traditionele filosofieën (die daardoor een tijdlang verjongd leken): het betekent immers niet meer of minder dan het schrijven van de geschiedenis van de moderne cultuur sinds het werk van de grondleggers van de filosofie van de praxis.

Waar elementen van de filosofie van de praxis expliciet overgenomen zijn, zal men uiteraard weinig moeite hebben dit aan te tonen; toch moeten ook dergelijke gevallen kritisch geanalyseerd worden. Een klassiek voorbeeld is Croce: hij reduceert de filosofie van de praxis tot een aantal empirische voorschriften voor historisch onderzoek, een opvatting die ook tot de katholieken doorgedrongen is (vgl. het werk van monseigneur Olgiate) en die bijgedragen heeft tot het ontstaan van de Italiaanse economisch juridische historiografische school, die ook buiten Italië aanhangers heeft. Het onderzoek naar de elementen die 'impliciet' overgenomen zijn, is echter veel moeilijker en lastiger; men zal niet toegeven dat zij overgenomen zijn: dat kon immers juist gebeuren omdat de filosofie van de praxis een moment van de moderne cultuur is geweest, een algemeen verbreid denkklimaat dat de oude denkwijzen heeft veranderd via acties en reacties die niet in het oog sprongen en niet onmiddellijk zijn. In dit licht is vooral Sorel interessant om te bestuderen, omdat men in de succesvolle carrière van Sorel heel wat aanwijzingen voor het bovenstaande kan vinden; hetzelfde geldt voor Croce. Toch lijkt mij bestudering van de bergsoniaanse filosofie en van het pragmatisme nog het belangrijkste; men zou na moeten gaan in hoeverre bepaalde opvattingen die in beide voorkomen zonder de historische schakel die de filosofie van de praxis vormt, ondenkbaar zouden zijn.

Een ander aspect van het probleem wordt gevormd door de praktisch-politieke lessen die de filosofie van de praxis haar tegenstanders geeft (tegenstanders die de filosofie van de praxis krachtig en principieel bestrijden, net zoals de Jezuïeten Machiavelli, van wie zij in de praktijk de ijverigste leerlingen waren, in theorie bestreden). Mario Missiroli schrijft in een 'Opinie' verschenen in de 'Stampa' in de tijd dat hij correspondent in Rome voor die krant was (omstreeks 1925) dat nog te bezien valt (als ik me de woorden goed herinner) of de wat intelligentere industriëlen er in hun hart niet van overtuigd zijn dat de 'Kritische Economie' hun zaakjes goed doorzien heeft en of zij van die kennis geen gebruik maken. Overigens zou dat niemand hoeven te verbazen: de grondlegger van de filosofie van de praxis kon een juiste analyse van de werkelijkheid geven omdat hij niets anders deed dan het op rationele en coherente manier systematiseren van wat de in die werkelijkheid historisch optredende figuren confuus en instinc-

tief aanvoelden en aanvoelen en waarvan zij zich, na de kritiek van hun tegenstanders, pas meer bewust zijn geworden.

Het andere aspect van het probleem is nog interessanter. Waarom hebben ook de zogenaamde orthodoxen de filosofie van de praxis 'gecombineerd' met andere filosofieën, en wel met één in het bijzonder boven alle andere? De combinatie waar het op aankomt is immers die met het traditionele materialisme; de combinatie met het kantianisme heeft slechts beperkt succes gehad en uitsluitend bij kleine groepjes intellectuelen. In dit verband moet het artikel van Rosa [Luxemburg] over 'Vooruitgang en stilstand in de ontwikkeling van de filosofie van de praxis'^[13] vermeld worden; zij merkt daar in op dat de delen die tezamen deze filosofie vormen zich in verschillende mate ontwikkeld hebben, maar dat dit steeds gebeurd is in overeenstemming met de eisen van de praktische activiteit. Het zou er op neerkomen dat de grondleggers van de nieuwe filosofie de eisen van hun tijd en ook die van de daarop volgende tijd ver vooruit zouden zijn geweest, dat zij een arsenaal aan wapens zouden hebben gecreëerd die nog nergens toe dienden omdat zij niet in de tijd pasten en dat pas veel later het nut ervan kon blijken. De verklaring lijkt wat al te vernuftig; voor een groot deel geeft het als verklaring wat verklaard moet worden maar er zit desondanks iets waars in dat uitgediept kan worden. Eén van de historische oorzaken schijnt wel te liggen in het feit dat de filosofie van de praxis zich met vreemde stromingen heeft moeten verbinden om de overblijfselen van de prekapitalistische wereld die onder het volk, i.h.b. op religieus gebied, te vinden zijn te bestrijden.

De filosofie van de praxis zag zich voor twee taken geplaatst: zij moest de moderne ideologieën in hun meest geraffineerde uitingen bestrijden, om zo een eigen groep onafhankelijke intellectuelen te kunnen vormen én om de volksmassa's wier cultuur nog middeleeuws was, op te kunnen voeden. Deze tweede taak, die gezien de aard van de nieuwe filosofie fundamenteel was, heeft alle krachten, niet alleen kwantitatief maar ook kwalitatief opgeëist; om 'didactische' redenen heeft de nieuwe filosofie combinaties aangegaan die leidden tot een vorm van cultuur die weliswaar een iets hoger peil bereikte dan het gemiddelde culturele peil van de volksmassa's (en dat peil was bijzonder laag) maar die volkomen ongeschikt was om de ideologieën van de ontwikkelde klassen te bestrijden; en dat terwijl de nieuwe filosofie nu juist ontstaan was om het hoogste cultuurgoed van die tijd, de Duitse klassieke filosofie, achter zich te laten en om een groep intellectuelen in leven te roepen die zou horen bij de nieuwe maatschappelijke groep waarvan deze filosofie de wereldbeschouwing was.

Aan de andere kant lukt het de moderne, i.h.b. de idealistische cultuur niet om volkscultuur te worden; zij slaagt er niet in om haar onderwijsprogramma's morele en wetenschappelijke inhoud te geven,

zodat het abstracte, theoretische schema's blijven. Het is en blijft de cultuur van een beperkte intellectuele aristocratie, die slechts vat heeft op de jeugd als zij toevalligerwijze directe politiek wordt.

De vraag is of een dergelijk cultureel 'front' historisch niet noodzakelijk is en of er, rekening houdend met tijd- en plaatsomstandigheden, in het verleden niet soortgelijke 'fronten' zijn voorgekomen. Het klassieke voorbeeld hiervan uit de tijd die aan de moderne tijd voorafgaat, is ongetwijfeld de Renaissance in Italië en de Hervorming in de protestantse landen. In zijn '*Storia dell'età barocca in Italia*' schrijft Croce op p.11: 'De Renaissance was een aristocratische beweging gebleven, een beweging van weinige uitverkorenen, en zelfs in Italië, waar zij ontstond en tot bloei kwam, reikte zij niet verder dan de hofkringen; de Renaissance bereikte het volk niet, zij werd geen zede en "vooordeel", oftewel collectieve overtuiging en geloof. De Hervorming daarentegen "slaagde er wel in om tot het volk door te dringen maar de prijs die zij daarvoor moest betalen was een vertraagde intrinsieke ontwikkeling", een slechts langzaam en verschillende malen onderbroken rijpen van de vitale kern van de beweging.' En op p.8: 'Evenals de humanisten zweert Luther treurigheid af en prijst hij vreugde, veroordeelt hij lediggang en eist hij arbeid. Maar aan de andere kant heeft hij de neiging om literatuur en studie met wantrouwen en vijandschap tegemoet te treden, zodat Erasmus schrijven kon: *ubique regnat lutheranismus, ibi litterarum est interitus*; en op het gebied van de studie, van de kritiek, van de filosofie bleef het Duitse protestantisme zeker enige eeuwen lang vrijwel zonder vruchtbaar resultaat, al moet de verklaring daarvoor niet alleen in de aversie van de stichter ervan gezocht worden. De Italiaanse hervormers daarentegen, i.h.b. de kring rond Giovanni di Valdés, verenigden zonder moeite humanisme en mysticisme, eerbied voor de studie en morele gestrengheid. Ook het calvinisme, met zijn onbuigzame genadeleer en strenge discipline, bevorderde het vrije onderzoek en de cultus van de schoonheid niet, maar, door de interpretatie, verdere ontwikkeling en aanpassing van de genade- en voorbeschikkingsleer, leidde het er wel toe dat het economische leven, de productie en de verwerving van rijkdommen actief gestimuleerd werden.' De lutheraanse Hervorming en het calvinisme werden in de landen waar zij doordrongen volksbewegingen; pas later brachten zij ook een hogere vorm van cultuur. De Italiaanse hervormers hebben geen belangrijke historische successen bereikt. Weliswaar onderging de Hervorming in haar hogere ontwikkelingsfase de invloed van de Renaissance en verbreedde zij zich pas daarna in de niet-protestantse landen, waar de ontwikkeling tot volksbeweging ontbrak, maar die fase van ontwikkeling tot volksbeweging maakte het mogelijk dat de protestantse landen de kruistocht van de katholieke legers taai en succesvol weerstonden en zo ontstond de Duitse natie als één van de machtigste naties van het moderne Europa. Frankrijk werd verscheurd door godsdienstoorlogen en op het eerste gezicht behaalde het katholicisme daarbij de overwinning, maar in de 18de eeuw zette zich met Verlichting, het voltairaanse denken en de encyclopedisten een belangrijke volkshervorming door die voorafging aan de Revolutie van 1789 en deze tevens begeleidde; het ging werkelijk om een groot intellectuele en morele hervorming van het Franse volk, een hervorming die vollediger was dan de Duits-lutheraanse omdat zij ook boerenmassa's op het platteland omvatte, omdat zij een uitgesproken wereldse achtergrond had en omdat geprobeerd werd de religie te vervangen door een volledig niet-religieuze ideologie, die in het nationale en patriotistische verband voorhanden was. Maar ook deze hervorming leidde, behalve in de politieke wetenschap in de vorm van positieve rechtswetenschap, niet tot een onmiddellijk opbloeien van de cultuur.

lutie van 1789 en deze tevens begeleidde; het ging werkelijk om een groot intellectuele en morele hervorming van het Franse volk, een hervorming die vollediger was dan de Duits-lutheraanse omdat zij ook boerenmassa's op het platteland omvatte, omdat zij een uitgesproken wereldse achtergrond had en omdat geprobeerd werd de religie te vervangen door een volledig niet-religieuze ideologie, die in het nationale en patriotistische verband voorhanden was. Maar ook deze hervorming leidde, behalve in de politieke wetenschap in de vorm van positieve rechtswetenschap, niet tot een onmiddellijk opbloeien van de cultuur.

Mogelijk stond Georges Sorel een dergelijke opvatting van de filosofie van de praxis als moderne volkshervorming voor ogen (want wie, zoals Missiroli en Co op een religieuze hervorming in Italië hoopt, op een nieuwe, Italiaanse uitgave van het calvinisme, lijdt aan waanideeën); maar bij Sorel is dat dan wel een beetje (of heel erg) onzorgvuldige, intellectualistische opvatting die voort lijkt te komen uit een soort jansenistische toorn over de schanddaden van het parlementarisme en van de politieke partij. Sorel heeft het idee van de noodzaak van een intellectuele en morele hervorming van Renan overgenomen; in een brief aan Missiroli schrijft hij dat belangrijke historische bewegingen vaak niet gepaard gaan met een moderne cultuur enz. Toch lijkt mij dat die opvatting bij Sorel impliciet aanwezig is wanneer hij — zij het ook met veel literair gedoe, waarmee hij desondanks in de buurt van de waarheid komt, zij het ook door verbanden aan te geven die mechanisch en vaak gekunsteld lijken maar waarmee hij toch blijk geeft van een soms diepgaande intuïtie — het oorspronkelijke christendom als model van vergelijking naar voren haalt.

De filosofie van de praxis vooronderstelt dit gehele culturele verleden, de Renaissance en de Hervorming, de Duitse filosofie en de Franse Revolutie, het calvinisme en de Engelse klassieke economie, het wereldse liberalisme en het historiserende denken dat de basis vormt van alle moderne levensbeschouwingen. De filosofie van de praxis is bekroning van deze gehele beweging van intellectuele en morele hervorming, die dialectisch ontstaat uit de tegenstelling tussen volkscultuur en hogere cultuur. Zij stemt overeen met de band protestantse Hervorming-Franse Revolutie: het is een filosofie die tevens politiek is en een politiek die ook filosofie is. De filosofie van de praxis is nog in de populaire fase: het is niet makkelijk om een groep onafhankelijke intellectuelen in het leven te roepen, het is een proces dat veel tijd vergt, een proces van acties en reacties, van aaneensluiten en weer uit elkaar vallen, van vaak talrijke en ingewikkelde formaties. Zij vormt de wereldbeschouwing van een ondergeschikte sociale groep, een groep zonder historisch initiatief, die zich weliswaar steeds meer uitbreidt maar dit gebeurt niet op organische wijze en een bepaald kwalitatief niveau kan niet overschreden worden omdat dat pas mogelijk is als de staatsmacht overgenomen is, als zij reëel over de gehele maatschappij haar hegemo-

nie uitoefent waarmee pas een zeker organisch evenwicht in de ontwikkeling van de intellectuele groep mogelijk wordt. Ook de filosofie van de praxis is ‘vooordeel’ en ‘bijgeloof’ geworden: in haar huidige vorm is zij het populaire aspect van het moderne historiserende denken, maar zij bevat een kern die het mogelijk maakt om dit historiserende denken achter zich te laten. In de cultuurgeschiedenis (die veel meer omvat dan de geschiedenis van de filosofie) ziet men dat steeds als een volkscultuur opbloeit, omdat men in een overgangsfase is en uit de ertsaders van het volk het staal van een nieuwe klasse gewonnen wordt, ook het ‘materialisme’ opbloeit; omgekeerd ziet men dat de traditionele klassen zich vertwijfeld aan het geestelijke vastklampen. Hegel heeft, in de tijd tussen de Franse Revolutie en de Restauratie, de twee momenten van het denken, het geestelijke en het materiële, dialectisch benaderd maar de synthese was ‘een mens die op zijn hoofd loopt.’ Hegels volgelingen hebben deze eenheid weer verbroken en men is enerzijds tot de geestelijke, anderzijds tot de materialistische systemen teruggekeerd. In haar grondlegger heeft de filosofie van de praxis deze hele ervaring opnieuw ondergaan, het hegelianisme, de leer van Feuerbach, het Franse materialisme, om zo opnieuw tot een synthese van de dialectische eenheid te komen: ‘de mens die op zijn benen loopt.’ De scheuring die in het hegelianisme ontstaan is, heeft zich in de filosofie van de praxis herhaald, d.w.z. de dialectische eenheid is verlaten en men is enerzijds naar het filosofisch materialisme teruggekeerd, terwijl anderzijds de moderne idealistische cultuur geprobeerd heeft uit de filosofie van de praxis die elementen te halen die zij wel moest gebruiken om nieuwe levenskrachten op te doen. ‘Politiek’ gezien staat de materialistische wereldbeschouwing dicht bij het volk, bij het alledaagse denken; er is een nauw verband met allerlei populaire opvattingen en vooroordelen, met bijna alle vormen van bijgeloof (tovenarij, geloof in geesten e.d.). Men ziet dat in het populaire katholicisme en vooral in de Byzantijnse orthodoxie. De volksreligie is uitgesproken materialistisch, maar de officiële kerk van de intellectuelen tracht te verhinderen dat er twee gescheiden religies ontstaan, dat er twee gescheiden maatschappelijke lagen ontstaan, opdat de kerk maar niet van de massa’s gescheiden wordt en opdat het geloof niet ook officieel, zoals in werkelijkheid al gebeurd is, de ideologie van een aantal beperkte groepjes wordt. Op dit punt moet een onderscheid gemaakt worden tussen de benadering van de filosofie van de praxis en die van het katholicisme. De filosofie van de praxis heeft een dynamisch contact met het volk en tracht steeds nieuwe lagen van de massa’s op een cultureel hoger peil te brengen. Het katholicisme kent in het algemeen een puur mechanisch contact, een uiterlijke eenheid die voornamelijk op liturgie en cultus berust waarvan een grote suggestieve werking op de massa’s uitgaat. Heel wat ketterse bewegingen waren pogingen van de kant van onder het volk levende krachten om een hervorming van de kerk te bewerkstelligen, om de kerk dichter bij het volk te brengen en ter verheffing van het volk. De kerk heeft daar vaak op bijzonder gewelddadige wijze op gereageerd, zij heeft de *Societas Jesu* in leven geroepen en met de besluiten van

het Concilie van Trente heeft zij zich gepantserd, alhoewel zij ook een schitterend ‘democratisch’ kiesstelsel voor haar intellectuelen heeft ontworpen, maar wel voor de individuen apart en niet als vertegenwoordigers van volksgroepen.

In de cultuurgeschiedenis moet men in het bijzonder oog hebben voor de organisatie van de cultuur en de mensen die concreet vorm geven aan die organisatie. Uit het werk *Rinascimento e Riforma* van G. De Ruggiero wordt duidelijk welke houding veel intellectuelen kenmerkte, met Erasmus aan het hoofd: geplaatst voor het gevaar van achtervolgingen en brandstapels trokken zij zich terug. Daarom moet men concluderen dat het Duitse volk in haar geheel, als volk, de Hervorming heeft gebracht en dat het niet de intellectuelen zijn geweest. Juist het feit dat de intellectuelen de vijand ontlopen hebben verklaart de ‘steriliteit’ van de Hervorming op het onmiddellijke gebied van de hogere cultuur, totdat uit de volksmassa die wel trouw is gebleven langzamerhand een nieuwe groep intellectuelen naar voren komt; een ontwikkeling die culmineert in de klassieke filosofie. De filosofie van de praxis heeft tot nu toe een ontwikkeling gekend die hier veel van weg heeft: de grote intellectuelen die zij voortgebracht heeft waren — nog afgezien van het feit dat zij niet erg talrijk waren — niet met het volk verbonden; zij kwamen niet uit het volk voort maar uit de middenstand waarop zij, tijdens de grote historische ‘omwentelingen’ dan ook weer terugvielen. Anderen bleven, maar dan om de nieuwe wereldbeschouwing aan een systematische revisie te onderwerpen, niet om de zelfstandige ontwikkeling ervan te bevorderen. Wie beaamt dat de filosofie van de praxis — ook al is zij een moment van de universele historische ontwikkeling — een nieuwe, onafhankelijke en originele wereldbeschouwing is, beaamt daarmee tevens de onafhankelijkheid en originaliteit van een nieuwe cultuur die in kiem aanwezig is en die zich met de ontwikkeling van de maatschappelijke verhoudingen verder zal ontwikkelen. Wat bestaat is keer op keer een wisselende combinatie van oud en nieuw, een tijdelijk evenwicht van culturele verhoudingen overeenkomstig het evenwicht van de maatschappelijke verhoudingen. Pas als de Staat gevormd is, doet het culturele probleem zich in zijn totaliteit gelden en pas dan kan een coherente oplossing worden gevonden. In ieder geval is, zolang de Staat niet gevormd is, alleen een kritisch-polemische houding mogelijk, nooit een dogmatische; een romantische houding maar dan een romanticisme dat bewust streeft naar haar klassieke voltooiing.

Eenheid van de samenstellende elementen van het marxisme. De eenheid is gegeven in de dialectische ontwikkeling van de tegenstellingen tussen mens en materie (natuur — materiële productiekrachten). In de economie is de waarde — de relatie tussen de arbeider en de industriële productiekrachten — het eenheidscentrum (de schrijvers die de waardetheorie ontkennen, vervallen in het meest banale materialisme als zij de machines op zich beschouwen — als constant en technisch kapitaal — als waar-

deproducenten onafhankelijk van de mens die de machines bedient). In de filosofie: de praxis, d.w.z. de relatie tussen menselijke wil (bovenbouw) en economische structuur. In de politiek: relatie tussen Staat en maatschappij (società civile), d.w.z. de interventie van de Staat (gecentraliseerd willen) om de opvoeder op te voeden, de maatschappelijke sfeer in het algemeen. (Dit heeft verdere uitwerking en exactere formulering nodig.)

Filosofie-politiek-economie. Indien deze drie activiteiten de noodzakelijke samenstellende elementen van één en dezelfde wereldbeschouwing vormen, dan moeten hun theoretische principes noodzakelijkerwijs van de een in de ander over te brengen zijn, moet het zo zijn dat ze onderling vertaald kunnen worden in de specifieke terminologie van elk van de samenstellende elementen: de een is in de ander geïmpliceerd en samen vormen zij een homogene cirkel.

Voor wie zich met cultuur- en ideeëngeschiedenis bezighoudt, zijn uit deze stellingen (die verder uitgewerkt moeten worden) een aantal bijzonder belangrijke onderzoekscriteria en kritische voorschriften te halen. De mogelijkheid bestaat dat de belangrijkste denkbeelden van een groot schrijver niet daar te vinden zijn waar dat, uitgaande van een externe classificatie, het meest 'logisch' zou lijken maar op een punt dat op het eerste gezicht vreemd aandoet. Een politicus schrijft over filosofie: het is heel goed mogelijk dat zijn 'ware' filosofie uit zijn politieke geschriften gehaald moet worden. Ieder mens heeft een activiteit die op de voorgrond staat: daarin moeten zijn denkbeelden gezocht worden, die meestal impliciet zijn en die soms in tegenspraak zijn met de denkbeelden die hij *ex professo* belijdt. Het gevaar is groot dat een dergelijk historisch beoordelingscriterium tot dilettantisme leidt en het moet dan ook zeer voorzichtig toegepast worden, maar dat maakt het criterium er niet minder waardevol om.

De man die alleen zo af en toe als 'filosoof' optreedt, zal het niet makkelijk vallen om zich los te maken van de denkstromingen die zijn tijd beheersen, van de interpretaties die de dogma's van een bepaalde wereldbeschouwing zijn geworden enz.; maar als dezelfde man over politiek schrijft, voelt hij zich veel vrijer t.o.v. deze *idola* van zijn tijd en klasse, hij benadert dezelfde onderwerpen veel directer en op volledig originele wijze, hij dringt tot de kern ervan door en ontwikkelt ze op een levendige manier. In dit verband is een door Rosa Luxemburg geopperd idee nog steeds nuttig en van groot belang: het idee dat bepaalde vraagstukken van de filosofie van de praxis nog niet benaderd kunnen worden omdat zij in de loop van de geschiedenis in het algemeen of in de loop van de ontwikkeling van een bepaalde maatschappelijke groepering nog niet *actueel* zijn geworden. Met iedere fase — de economisch-corporatieve fase, de fase van strijd om de hegemonie in de maatschappij (società civile), de fase waarin de Staat gevormd is — stemmen bepaalde intellectuele activiteiten overeen die niet willekeurig geïmproviseerd of

geanticipeerd kunnen worden. In de fase van strijd om de hegemonie komt de politieke wetenschap tot ontwikkeling; in de fase waarin de Staat gevormd is, moeten alle bovenbouw-elementen ontwikkeld worden, wil de Staat blijven bestaan.

Historisch karakter van de filosofie van de praxis. Dat de filosofie van de praxis ook zichzelf historisch opvat, d.w.z. als een voorbijgaande fase van het filosofische denken, blijkt impliciet uit het gehele systeem en expliciet uit de bekende stelling dat de historische ontwikkeling op een gegeven moment gekenmerkt zal worden door de overgang van het rijk van de noodwendigheid naar het rijk van de vrijheid. Alle filosofieën (alle filosofische systemen) die tot nu toe bestaan hebben, zijn uitdrukking geweest van de innerlijke tegenstellingen waardoor de maatschappij verscheurd werd. Daarmee is niet gezegd dat ieder filosofisch systeem, apart beschouwd, de bewuste uitdrukking van deze tegenstellingen is geweest, want die is pas gegeven in het geheel van de onderling strijdige systemen. Iedere filosoof is en moet er wel van overtuigd zijn dat hij de eenheid van de menselijke geest verwoordt, d.w.z. de eenheid van geschiedenis en natuur; als die overtuiging niet bestond, zouden de mensen ook niet handelen, zouden zij geen nieuwe geschiedenis scheppen, d.w.z. dat de filosofieën geen ideologieën zouden kunnen worden, dat zij in de praktijk niet die onwrikbare, fanatieke soliditeit zouden kunnen krijgen die de 'overtuigingen die onder het volk leven' hebben en die vaak dezelfde kracht hebben als de 'materiële krachten'.

In de geschiedenis van de filosofie neemt Hegel een bijzondere plaats in. In zijn systeem begint men op de een of andere manier, al is het maar in de vorm van filosofische roman, te begrijpen wat de werkelijkheid is, d.w.z. men vindt, in een enkel systeem en in een enkele filosoof, dat bewustzijn van de tegenstellingen dat eerst alleen uit het tegenstrijdige geheel van systemen en van onderling polemiserende filosofen bleek.

In zekere zin is de filosofie van de praxis dus zowel herziening als voortzetting van het hegelianisme, zij is een filosofie die vrij is van (of zich tracht te bevrijden van) alle éénzijdige, door fanatisme ingegeven ideologische elementen, zij is het volledig bewustzijn van de tegenstellingen, waarbinnen ook de filosoof (wat zowel betrekking kan hebben op één individu als op een gehele maatschappelijke groep) niet alleen de tegenstellingen maar ook zichzelf als element van die tegenstellingen begrijpt, een element dat hij verheft tot kennis- en daarmee tot actieprincipe. De 'mens in het algemeen', in welke vorm die opvatting ook naar voren komt, wordt ontkend en alle dogmatische 'eenheids'-opvattingen, die immers de opvatting van de 'mens in het algemeen' of die van de in iedere mens immanente 'menselijke natuur' weerspiegelen, worden afgewezen en vernietigd.

Maar als ook de filosofie van de praxis uitdrukking van de historische tegenstellingen is (sterker nog: de meest volledige, immers bewuste uitdrukking), dan betekent dat dat ook zij gebonden is aan de 'noodwendigheid' en niet aan de 'vrijheid' die niet bestaat en die historisch ook nog niet kan bestaan. Als men dus betoogt dat de tegenstellingen zullen verdwijnen, betoogt men daarmee impliciet dat ook de filosofie van de praxis zal verdwijnen, d.w.z. dat zij achterhaald zal worden: in het rijk van de 'vrijheid' kunnen het denken en de ideeën niet meer uit tegenstellingen en de noodzaak om strijd te voeren, voortkomen. Op het moment kan de filosoof (van de praxis) niet meer doen dan dit in het algemeen vast te stellen: hij kan immers niet buiten de tegenstellingen treden, hij kan, als hij althans niet onmiddellijk een utopie wil scheppen, niet meer doen dan heel in het algemeen een wereld zonder tegenstellingen aangeven.

Dat betekent niet dat de utopie geen filosofische waarde kan hebben: zij heeft politieke waarde en alle politiek is impliciet filosofie, al is het vaak onsamenhangende, nog nauwelijks uitgewerkte filosofie. In opzicht is de religie de meest gigantische utopie, d.w.z. de meest gigantische 'metafysiek' die de geschiedenis gekend heeft. Zij vormt de meest grandioze poging om de reële tegenstellingen van het historisch bestaan in mythologische vorm met elkaar te verzoenen: de religie zegt immers dat alle mensen dezelfde 'aard' hebben, dat de mens in het algemeen bestaat, omdat de mens door God geschapen is, omdat hij zoon van God is en dus ook de broeder van alle andere mensen, gelijk aan alle andere mensen en vrij onder en als alle anderen. De religie zegt dat de mens zich ook als zodanig kan herkennen als hij zich aan God, 'zelfbewustzijn' van de mensheid, spiegelt maar voegt er aan toe dat dit alles niet van deze maar van een andere (utopische) wereld is. Zo gisten de ideeën van gelijkheid, broederschap en vrijheid onder de mensen, onder die groeperingen die merken dat ze noch de gelijken, noch de broeders van andere mensen zijn en dat ze t.o.v. die anderen al evenmin vrij zijn. Zo wordt begrijpelijk dat in iedere massale, radicale opstand deze eisen op de een of andere manier, onder bepaalde vormen en als bepaalde ideologieën naar voren zijn gekomen.

Op dit punt moet een element ingevoegd worden dat door Vilici naar voren is gebracht; in het program van april 1917,^[14] in de paragraaf die betrekking heeft op de unitaire school (om precies te zijn in de verklarende nota bij die paragraaf, vgl. de editie van Genève van 1918) wordt er aan herinnerd dat de scheikundige en pedagoog Lavoisier, die tijdens de Terreur geëxecuteerd werd, nu juist een voorstander van de unitaire school was; dit in verband met de in die tijd onder het volk levende sentimenten: het volk zag in de democratische beweging van 1789 niet alleen maar een ideologie die voor politieke doeleinden gebruikt kon worden, maar vooral een zich ontwikkelende realiteit waaruit dan ook concrete egalitaire consequenties werden getrokken. Bij Lavoisier ging het om een utopisch element (element

dat in alle culturele stromingen die van de voor eens en voor altijd gegeven menselijke 'natuur' uitgaan, min of meer voorkomt); desondanks bewees het voor Vilici de theoretische betekenis van een politiek principe.

Ook al verkondigt de filosofie van de praxis theoretisch dat iedere 'waarheid' die men voor eeuwig en absoluut houdt praktische oorsprongen en 'provisorische' waarde heeft gehad (historisch karakter van iedere levens- en wereldbeschouwing), 'praktisch' is het, als men de basis van de overtuigingen die voor de actie noodzakelijk zijn niet aan wil tasten, heel moeilijk om begrijpelijk te maken dat dit ook voor de filosofie van de praxis zelf geldt. Overigens is dit een moeilijkheid die iedere historiserende filosofie kent: polemisten die op goedkoop succes uit zijn (vooral de katholieken) maken hier gebruik van om in één en hetzelfde individu de 'wetenschapsman' tegenover de 'demagoog', de filosoof tegenover de man van de actie enz. te plaatsen, en om aan te tonen dat historiserend denken noodzakelijkerwijs tot moreel scepticisme en tot verworping moet leiden. Deze moeilijkheid leidt geringere denkers tot heel wat 'gewetensdrama's' en bij de grote tot 'Olympische' houdingen à la Wolfgang Goethe.

Daarom moet de stelling die betrekking heeft op de overgang van het rijk van de noodwendigheid naar het rijk van de vrijheid bijzonder zorgvuldig en nauwkeurig geanalyseerd en uitgewerkt worden. Het verklaart eveneens dat ook de filosofie van de praxis er toe neigt om een ideologie te worden in de ongunstige betekenis van dat woord, d.w.z. een dogmatisch systeem van eeuwige en absolute waarheden; dit gebeurt vooral wanneer, zoals dat in het 'Handboek' [van Boecharin] gedaan wordt, de filosofie van de praxis verward wordt met het vulgaire materialisme, met de metafysiek van de 'materie' die eeuwig en absoluut moet zijn.

Hier moet aan toegevoegd worden dat de overgang van noodwendigheid naar vrijheid betrekking heeft op de maatschappij en niet op de natuur (ook al kan het consequenties hebben voor de menselijke intuïtie van de natuur, op wetenschappelijke opinies enz.) Men zou zelfs kunnen volhouden dat het hele systeem van de filosofie van de praxis in een verenigde wereld kan komen te vervallen, terwijl heel wat idealistische opvattingen, of althans aspecten daarvan, die tijdens het rijk van de noodwendigheid utopisch zijn, na de overgang enz. 'waarheid' kunnen worden. Zolang de maatschappij in klassen verdeeld is, kan men niet van 'geest' spreken zonder te concluderen dat het wel om ... korpsgeest moet gaan (wat impliciet ook erkend wordt zoals Gentile dat in zijn boek over het modernisme^[15] doet, in navolging van Schopenhauer gezegd wordt dat de religie de filosofie van massa's is, terwijl de filosofie de religie van de uitverkorenen, d.w.z. van de grote intellectuelen is); men zal pas van geest kunnen spreken als de vereniging enz. tot stand is gekomen.

Economie en ideologie. De pretentie om iedere fluctuatie in politiek en ideologie voor te stellen en te verklaren als onmiddellijke uitdrukking van de structuur (wat als een essentieel postulaat van het historisch materialisme gebracht wordt) moet theoretisch als primitief infantilisme bestreden worden en moet praktisch bestreden worden aan de hand van de authentieke getuigenis van Marx, die schrijver van concrete historische en politieke werken was. In dit opzicht zijn vooral de *18de Brumaire* en de geschriften over de *Oosterse Kwestie* van belang, maar ook andere (*Revolutie en Contrarevolutie in Duitsland*, *De Burgeroorlog in Frankrijk*, en minder belangrijke). Middels een analyse van deze werken kan een vollediger beeld van de marxistische historische methodologie verkregen worden en kunnen de theoretische opmerkingen die over alle werken verspreid voorkomen geïntegreerd, verhelderd en geïnterpreteerd worden. Men ziet dan met welk een realistische voorzichtigheid Marx in zijn concrete onderzoeken te werk gaat, een voorzichtigheid waarvoor in de algemene werken geen plaats kon zijn. [16] Als voorbeelden hiervan kunnen o.a. genoemd worden:

1. De moeilijkheid om keer op keer statisch (als ogenblikkelijk fotografisch beeld) de structuur te bepalen; de politiek is in feite keer op keer de weerspiegeling van de ontwikkelingstendensen van de structuur, maar niet is gezegd dat die tendensen noodzakelijkerwijs verwerklijkt moeten worden. Een structurele fase kan pas concreet bestudeerd en geanalyseerd worden als het volledige ontwikkelingsproces ervan achter de rug is; tijdens het proces zelf kunnen alleen hypothesen opgesteld worden en men zal er expliciet bij moeten vermelden dat het om hypothesen gaat.
2. Hieruit valt af te leiden dat een bepaalde politieke handeling een berekeningsfout van de kant van de leiders van de heersende klassen kan zijn geweest, fout die door het historisch proces, middels de parlementair-gouvernementele ‘crises’ van de heersende klassen hersteld en achterhaald wordt. Het mechanische historisch materialisme houdt geen rekening met de mogelijkheid van fouten; aangenomen wordt dat iedere politieke handeling onmiddellijk door de structuur bepaald wordt, d.w.z. de weerspiegeling is van een reële en permanent (in de betekenis van vaststaande) structuurwijziging. Het ‘fouten-principe’ is ingewikkeld: het kan om een individuele impuls gaan die uit foute berekening voortkomt, het kan ook betrekking hebben op de pogingen van bepaalde groepen of groepjes om binnen de bestaande machtsconstellatie de hegemonie te veroveren, pogingen die kunnen mislukken.
3. Men houdt onvoldoende rekening met het feit dat veel politieke handelingen het gevolg zijn van interne, organisatorische noodzaak, d.w.z. de noodzaak om een partij, een groep, een maatschappij coherentie te verlenen. Dit blijkt bv. duidelijk uit de geschiedenis van de Katholieke Kerk. Het zou een aardige opgave zijn als men voor iedere ideologische strijd binnen de Kerk de onmiddellijke, primaire verklaring in de structuur moest vinden; heel wat politiek-economische romans danken hier hun bestaan aan. Het is toch evident dat het grootste deel van deze discussies samenhangt met sektarische, organisa-

torische noodzaak. Het zou belachelijk zijn om in de strijd tussen Rome en Byzantium over de oorsprong van de Heilige Geest in de structuur van Oost-Europa het bewijs te zoeken dat de Heilige Geest alleen uit de Vader voortkomt, en in die van West-Europa het bewijs dat hij uit de Vader én uit de Zoon voortkomt. Beide kerken, wier bestaan en wier conflicten afhankelijk zijn van de structuur en van de gehele geschiedenis, hebben vraagstukken opgeworpen waarmee het onderlinge verschil aangegeven wordt en waardoor de interne cohesie van elk van beide versterkt wordt, maar wat nu door de één beweerd wordt, had net zo goed de stellingname van de ander kunnen zijn en omgekeerd: het onderlinge verschil en conflict zou evengoed blijven bestaan en het historisch probleem ligt nu juist in het verschil en het conflict, niet in de toevallige vlag die elk van beide partijen zich gekozen heeft.

Noot II. Het ‘wonderkind’ dat ideologische feuilletons voor het blad ‘Problemi del Lavoro’ levert (en ik neem aan dat het de beruchte Franz Weiss is) beweert in zijn vermakelijk verhaaltje ‘de Russische dumping en de historische betekenis ervan’, waarin juist deze controversen uit de begintijd van het christendom ter sprake komen, dat zij gebonden zijn aan de onmiddellijke materiële omstandigheden van die tijd, en als wij er niet in slagen het onmiddellijke verband aan te geven dit te wijten is aan het feit dat het een zo ver verleden is of aan een andere intellectuele tekortkoming van onze kant. Het is een handige, maar wetenschappelijk irrelevante opvatting. Iedere historische fase laat sporen na in de daaropvolgende fasen, en in zeker opzicht vormen de laatste de beste documentatie van de eerste. Het proces van historische ontwikkeling vormt een eenheid in de tijd: het heden bevat het gehele verleden en wat ‘essentieel’ is van het verleden verwerklijkt zich in het heden, zonder een ‘onkenbaar’ residu dat de ware ‘essentie’ zou zijn. Wat ‘verloren’ is gegaan, d.w.z. wat in het historisch proces dialectisch niet overgebracht is, was op zichzelf al irrelevant, was toevallige, contingente ‘geschiedenis’, kroniek en geen geschiedenis, in laatste instantie een oppervlakkige, te verwaarlozen episode.

Moraal en historisch materialisme. Mij dunkt dat de wetenschappelijke basis voor een moraal van het historisch materialisme te vinden is in de stelling ‘dat de maatschappij zich geen taken stelt voor de oplossing waarvan de voorwaarden niet reeds aanwezig zijn.’ Gegeven die voorwaarde ‘wordt de oplossing van de taken “behoren” en wordt de “wil” vrij.’ Moraal wordt dan in zekere zin het onderzoek naar de noodzakelijke voorwaarden voor het op een bepaald doel gerichte vrije willen en het bewijs dat deze voorwaarden bestaan. Het moet ook niet om een hiërarchie van doeleinden gaan maar om een gradatie van te bereiken doeleinden, gezien het feit dat men niet alleen ieder individu apart wil ‘moraliseren’ maar ook een hele maatschappij van individuen.

Regelmaat en noodwendigheid. Hoe is de grondlegger van de filosofie van de praxis aan de opvatting van regelmaat en noodwendigheid in de historische ontwikkeling gekomen? Dat deze opvatting afgeleid zou zijn uit de natuurwetenschappen lijkt wel uitgesloten; het lijkt daarentegen te gaan om een uitwerking van begrippen die uit de politieke economie afkomstig zijn, in het bijzonder in de vorm en de methodologie die David Ricardo aan de economische wetenschap gegeven heeft. Opvatting en gegeven van de ‘bepaalde markt’, d.w.z. wetenschappelijk vaststellen van het feit dat historisch bepaalde beslissende en permanente krachten zijn gaan optreden, krachten die met een zeker ‘automatisme’ lijken te werken. Dit maakt een zekere mate van ‘voorspelbaarheid’ mogelijk en geeft een zekere mate van zekerheid aan toekomstige, met die krachten overeenstemmende individuele initiatieven, nadat die krachten begrepen en wetenschappelijk aangetoond zijn. ‘Bepaalde markt’ staat dus gelijk aan ‘bepaalde verhouding van de maatschappelijke krachten bij een bepaalde structuur van het productieapparaat’, een verhouding die gegarandeerd wordt (d.w.z. permanent wordt) door een bepaalde politieke, morele, juridische bovenbouw. Na op deze beslissende en permanente krachten en hun spontaan automatisme (d.w.z. hun relatieve onafhankelijkheid van alle arbitraire individuele en staatstussenkomst) gewezen te hebben, heeft de wetenschapsman, als hypothese, dit automatisme absoluut gesteld: hij heeft de puur economische feiten geïsoleerd uit de meer of minder belangrijke combinaties waarin zij in werkelijkheid voorkomen, hij heeft oorzaak- en gevolgverbanden, verbanden tussen premissen consequenties vastgesteld en op die manier heeft hij een abstract schema van een bepaalde economische samenleving gegeven (later is in de plaats van deze realistische en concrete wetenschappelijke constructie een nieuwe, meer gegeneraliseerde abstractie gekomen van de ‘mens’ als zodanig, ‘a-historisch’, algemeen, een abstractie die de ‘ware’ economische wetenschap voor moest stellen).

Men kan, gegeven deze omstandigheden waarin de klassieke economie ontstaan is, pas van een nieuwe ‘wetenschap’ of (wat hetzelfde is) van een nieuwe benadering van de economische wetenschap spreken als bewezen is dat er nieuwe krachtsverhoudingen, nieuwe omstandigheden, nieuwe premissen opgetreden zijn, d.w.z. als bewezen is dat er een nieuwe markt ‘bepaald’ is met eigen, nieuwe vormen en een eigen, nieuw ‘automatisme’ dat zich als iets ‘objectiefs’ voordoet, vergelijkbaar met het automatisme van de natuurgegevens. De klassieke economie heeft een ‘kritiek van de politieke economie’ voortgebracht, maar tot nu toe lijkt een nieuwe wetenschap of een nieuwe benadering van het wetenschappelijk probleem niet mogelijk. De ‘kritiek’ van de politieke economie gaat uit van de historische bepaaldheid van de ‘bepaalde markt’ en diens automatisme, terwijl de zuivere economen deze elementen als ‘eeuwige’, ‘natuurlijke’ gegevens zien; de kritiek analyseert realistisch de krachtsverhoudingen waardoor de markt bepaald wordt, zij geeft inzicht in de contradicties ervan, zij schat de veranderingen die op kunnen treden als zich nieuwe elementen voor doen en zij wijst op de ‘vergankelijkheid’ en ‘ver-

vangbaarheid’ van de bekritiseerde wetenschap. Zij bestudeert deze als levende maar ook als dode wetenschap, zij vindt in die wetenschap zelf de elementen waardoor deze onvermijdelijk verdwijnen zal en zij wijst de ‘erfgenaam’ aan die vermoedelijk ‘erfgenaam’ blijft zolang hij niet duidelijk heeft bewezen over vitaliteit te beschikken enz.

In het moderne economische leven heeft het ‘arbitraire’ element (zowel van individuen, als van vennootschappen, als van de Staat) een betekenis gekregen die het eerst niet had en dit heeft het traditionele automatisme grondig verstoord; toch rechtvaardigt dit op zich niet een nieuwe benadering van de wetenschappelijke problemen, juist omdat het om ‘arbitraire’, niet te voorziene interventies gaat, die verschillende draagwijdte hebben. Men kan hoogstens zeggen dat het economische leven veranderd is, dat er van ‘crisis’ sprake is, maar dit ligt voor de hand; overigens is niet gezegd dat het oude ‘automatisme’ verdwenen is, het voltrekt zich alleen maar op grotere schaal als eerst, m.b.t. de economische fenomenen in het groot, terwijl de bijzondere feiten ‘op hol zijn geslagen.’

Deze overwegingen moeten het uitgangspunt vormen om vast te stellen wat ‘regelmaat’, ‘wet’ en ‘automatisme’ m.b.t. historische feiten betekent. Het gaat niet om het ‘ontdekken’ van een metafysische wet van ‘determinisme’ en al evenmin om het vaststellen van een ‘algemene’ causaliteitswet. Het gaat er om duidelijk te maken dat in het historische proces relatief ‘permanente’ krachten optreden, die met een zekere regelmaat en een zeker automatisme werkzaam zijn. Ook de wet van de grote getallen kan, al is die als punt van vergelijking zeer nuttig, niet als de ‘wet’ van de geschiedenis opgevat worden. Om de historische oorsprong van dit element van de filosofie van de praxis vast te stellen (een element dat niets minder vertegenwoordigt dan de bijzondere wijze waarop in de filosofie van de praxis de ‘immanentie’ opgevat wordt), zal men moeten bestuderen hoe David Ricardo de economische wetten zag. Het gaat er om te begrijpen dat voor het ontstaan van de filosofie van de praxis Ricardo niet alleen van betekenis is vanwege zijn economisch ‘waarde’-begrip, maar dat hij ook ‘filosofische’ betekenis heeft gehad, dat hij een denkwijze aangegeven heeft, een benadering van het leven en de geschiedenis. De methode van het ‘aangenomen dat’, van de premisse die tot een bepaalde consequentie leidt, lijkt wel zeker één van de uitgangspunten (één van de intellectuele stimuli) van de filosofische ervaringen van de grondleggers van de filosofie van de praxis te zijn. Bezien moet worden of David Ricardo ooit vanuit dit standpunt bestudeerd is.

Het ziet er naar uit dat het begrip ‘noodwendigheid’ nauw verbonden is met de begrippen ‘regelmaat’ en ‘rationaliteit’. ‘Noodwendigheid’ in ‘abstract-speculatieve’ en in ‘concreet-historische’ betekenis: noodwendigheid bestaat als er een doeltreffende en actieve *premissa* bestaat, waarvan de mensen zich

bewust zijn zodat aan het collectieve bewustzijn concrete doeleinden opgelegd worden en een geheel van overtuigingen en credo's tot stand komt dat dezelfde kracht heeft als 'de overtuigingen die onder het volk leven.' In de *premissa* moeten de noodzakelijke en voldoende voorwaarden ter realisering van de impuls van de collectieve wil al opgesloten liggen, al ontwikkeld zijn of bezig zijn om zich te ontwikkelen, maar het is duidelijk dat deze 'materiële', kwantitatief berekenbare premissa niet gescheiden kan worden van een bepaald cultuurniveau, d.w.z. een geheel van intellectuele handelingen en dat deze weer niet gescheiden kunnen worden van een bepaald geheel van dwingende passies en sentimenten, dwingend, d.w.z. krachtig genoeg om 'ten koste van alles' tot actie te leiden.

Zoals gezegd, kan men alleen langs deze weg tot een historische (en niet speculatief-abstracte) opvatting van de 'rationaliteit' in de geschiedenis komen (en dus ook van de 'irrationaliteit').

De Man.^[17] De Man houdt er de pedanterige pretentie op na dat hij zogenaamde 'psychologische en ethische waarden' van de arbeidersbeweging vooropstelt; maar is dat dan ook, zoals De Man pretendeert een afdoende en radicale weerlegging van de filosofie van de praxis? Men zou met evenveel recht kunnen beweren dat de stellingen van Copernicus weerlegd zijn en dat de folklore maar de plaats van de wetenschap in moet gaan nemen omdat het merendeel van de mensheid nog in het ptolemeïsche tijdperk leeft. De filosofie van de praxis stelt dat de mensen zich op het terrein van de ideologieën van hun maatschappelijke positie bewust worden; heeft zij het volk soms ooit van dit bewustwordingsproces uitgesloten? Maar ook geldt dat de wereld van de ideologieën (in haar geheel) ten achter is bij de technische productieverhoudingen: een neger die net uit Afrika komt, kan een baantje bij Ford krijgen en nog jarenlang fetisjist blijven en er van overtuigd blijven dat het kannibalisme een normale en gerechtvaardigde voedingswijze is. Welke conclusies zou De Man hier uit kunnen trekken? De filosofie van de praxis moet ongetwijfeld objectief bestuderen wat de mensen van zichzelf en hun medemensen denken, maar betekent dat ook dat zij die denkwijze maar braaf als eeuwig gegeven moet aanvaarden? Zou dat niet het meest verwerpelijk voorbeeld van mechanisch en fatalistisch denken zijn? Ieder historisch initiatief heeft tot taak de voorafgaande culturele fasen te wijzigen, om een homogene cultuur op een hoger peil dan het voorafgaande tot stand te brengen enz.

De filosofie van de praxis heeft altijd op dit terrein gewerkt (een terrein dat De Man ontdekt denkt te hebben) maar dan om vernieuwing te brengen en niet om het oude braaf te bewaren. De 'ontdekking' van De Man is een gemeenplaats en zijn weerlegging is niet meer dan een smakeloos herkauwen.

Overgang van het weten naar het begrijpen, naar het voelen, en omgekeerd, van het voelen naar het begrijpen, naar het weten. Het volk 'voelt' maar niet altijd begrijpt of weet het; de intellectueel 'weet' maar niet altijd begrijpt en vooral 'voelt' hij. De twee uitersten zijn dus: pedanterie en filistijndom aan de ene kant, blinde passie en sektarisme aan de andere kant. Niet dat een pedant mens niet ook een gepassioneerde mens kan zijn: gepassioneerde pedanterie is net zo belachelijk en gevaarlijk als sektarisme en demagogie in hun ergste vormen. De vergissing van de intellectueel bestaat hierin dat hij gelooft dat men kan *weten* zonder te begrijpen en vooral zonder te voelen, zonder gepassioneerd te zijn (niet alleen voor het weten op zich, maar voor het object daarvan). De intellectueel gelooft dat hij een intellectueel (en niet een pure pedant) kan zijn, ook als hij geen enkele band heeft met het volk (*popolo-nazione*), d.w.z. zonder de elementaire passies van het volk te voelen, zonder deze te begrijpen en ze dus te verklaren en te rechtvaardigen binnen de bepaalde historische situatie, ze dialectisch te verbinden met de wetten van de geschiedenis, met een hogere — wetenschappelijk en coherent uitgewerkte — wereldbeschouwing, met het 'weten'. Zonder deze passie, d.w.z. zonder deze gevoelsband tussen intellectuelen en volk (*popolo-nazione*) kan men geen politiek-geschiedenis bedrijven. Als deze band ontbreekt, zijn de relaties van de intellectueel met het volk (*popolo-nazione*) puur bureaucratische, formele relaties of worden ze hiertoe gereduceerd: de intellectuelen worden een kaste of ze worden opperpriesters (zogenaamd organisch centralisme).

Alleen als de relatie tussen intellectuelen en volk (*popolo-nazione*) tussen leiders en volgelingen — tussen geregeerden en geregeerden — voortkomt uit een organische samenhang waarin het gevoel — de passie begrijpen en dus weten wordt (niet op mechanische maar op levendige wijze), is er sprake van een relatie van vertegenwoordiging, en alleen dan ontstaat er een wisselwerking van individuele elementen tussen geregeerden en geregeerden, tussen leiders en volgelingen, d.w.z. dat dan het collectieve leven verwerkelijk wordt dat de enig ware maatschappelijke kracht vormt: het 'historisch blok' wordt gecreëerd.

De Man bestudeert de sentimenten van het volk, hij voelt niet mee en probeert niet om er richting aan te geven, om een catharsis die tot een moderner beschaving kan leiden, tot stand te brengen. Hij lijkt op iemand die de folklore bestudeert en voortdurend bang is dat het moderniseringsproces hem zijn object van studie kan ontnemen. Aan de andere kant weerspiegelt zijn werk op een weliswaar pedanterige wijze toch ook een reële eis: de sentimenten van het volk moeten als objectieve gegevens bestudeerd en gekend worden en niet beschouwd worden als een te verwaarlozen en onveranderlijke factor in het historische proces.

[10] In vergelijking met monseigneur Olgiati loopt Graziadei achter. Monseigneur Olgiati schrijft in zijn boekje over Marx dat alleen een vergelijking met Jezus mogelijk is, wat voor een prelaat die in de goddelijke aard van Christus gelooft wel een verregaande concessie is.

[11] ‘Met grote belangstelling las ik in de cel twee beroemde verhandelingen van de oude Italiaanse hegeliaan-marxist, Antonio Labriola, die in het Frans in de gevangenis waren binnengesmokkeld. Labriola beheerste de materialistische dialectiek als weinigen, zo al niet in de politiek, waarin hij een stumper was, dan toch op het gebied der geschiedenisfilosofie. Onder het schitterende diletantisme van zijn betoog, verborg zich in werkelijkheid grote diepte. Met de theorie der veelvoudige factoren, die de Olympus der geschiedenis bevolken en van daaruit onze levens besturen, rekent Labriola grondig af. Hoewel sedert het ogenblik dat ik zijn verhandelingen las dertig jaren verlopen zijn, bleef de slotsom van zijn gedachten evenals zijn herhaald refrein: “Ideeën vallen niet uit de hemel” onuitwisbaar in mijn herinnering geprent.’

Leon Trotski, *Mijn Leven*, uitg. Querido, Amsterdam 1940, p. 109 (noot v.d. vert.).

[12] G.V. Plechanov, *Osnovnye voprosy marksizma*, St. Petersburg 1908. Ook in *Volledige Werken* (24 vol.), Marx-Engels-Lenin Instituut, Moskou, vol. XVIII (noot Italiaanse uitgave).

[13] Rosa Luxemburg, *Stillstand und Fortschritt im Marxismus*, in *Vorwärts*, 14 maart 1903 (noot Italiaanse uitgave).

[14] Het gaat om het ontwerp voor verdere uitwerking van het programma van de Bolsjewistische Partij, dat door Lenin aan de VIIe Partijconferentie van de Bolsjewistische Partij (april 1917) werd voorgelegd. Het nieuwe programma werd op het VIIIste Partijcongres (maart 1919) aangenomen (noot Italiaanse uitgave).

[15] G. Gentile: *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari 1909 (noot Italiaanse uitgave).

[16] Daarvoor zou alleen plaats kunnen zijn in een systematisch methodologiewerk à la Bernheim. Het boek van Bernheim (*Lehrbuch der Historischen Methode*, Leipzig 1909, noot v.d. vert.) kan in gedachten worden gehouden als een ‘type’ van schoolse verhandeling of ‘handboek’ over het historisch materialisme. In een dergelijk werk zou naast de filologisch-erudiete methode - waartoe Bernheim zich in beginsel beperkt, alhoewel in zijn werk impliciet een wereldbeschouwing naar voren komt - expliciet ook de marxistische opvatting van de geschiedenis behandeld moeten worden.

[17] Hendrik de Man, Belgisch psycholoog en socioloog, leefde van 1885 tot 1953. In 1933 werd hij hoogleraar in Brussel, en vice-voorzitter van de Belgische Socialistische Partij. In 1935 werd hij minister van Publieke Werken, in 1940 richtte hij de pre-nazistische Parti National Economique op. In de ja-

ren 1941 tot ’44 was hij achtereenvolgens hoofdredacteur van de bladen *Le Peuple* en *Le Travailleur*. Na de oorlog werd hij bij verstek (hij was uitgeweken naar Zwitserland) tot 20 jaar veroordeeld.

Gramsci kende waarschijnlijk de twee in het Italiaans vertaalde werken van De Man: *De psychologie van het socialisme* (1926, Nederlandse uitgave Arnhem 1927) en *Der Kampf um die Arbeitsfreude* (Jena 1927).

Kritische aantekeningen bij Boecharins 'Handboek van het historisch materialisme'

Premisse. Een werk als het *Handboek* dat in wezen bedoeld is voor lezers die geen beroepsintellectuelen zijn, had uit moeten gaan van een kritische analyse van de alledaagse filosofie, die de 'filosofie van de niet-filosofen' is, d.w.z. een wereldbeschouwing die a-kritisch opgenomen is in de verschillende sociale en culturele milieus waarbinnen de morele individualiteit van de gemiddelde mens zich ontwikkelt. Het alledaagse denken vormt niet één, in alle tijden en op alle plaatsen identieke beschouwing: het is de 'folklore' van de filosofie en evenals de folklore kent het ontelbare vormen. Het fundamentele kenmerk van het alledaagse denken is dat het (ook voor ieder individu apart) een onsamenhangende, incoherente en inconsequente beschouwingswijze is, conform aan de sociale en culturele positie van de massa's waar het de filosofie van is. Pas als in de geschiedenis een sociaal homogene groep ontstaat, ontstaat ook een homogene, d.w.z. coherente en systematische filosofie.

Het *Handboek* gaat (impliciet) van de foute veronderstelling uit dat de uitgebreide systemen van de traditionele filosofieën en de religie van de hogere clerus, d.w.z. de wereldbeschouwing van de intellectuelen en van de hogere cultuur, een dergelijke uitwerking van een originele filosofie van de volksmassa's verhinderen. In werkelijkheid kent de massa deze systemen niet en zij hebben ook geen directe invloed op de wijze van denken en handelen van de massa. Dit betekent zeker niet dat zij historisch helemaal geen gewicht hebben, het gaat alleen om een werking van andere aard. Deze systemen beïnvloeden de volksmassa's wel, maar dan als uiterlijke politieke kracht, als een dwangelement van de heersende klassen, dus als een element van afhankelijkheid t.o.v. vreemde hegemonie. Zij beperken het oorspronkelijke denken van de massa's op negatieve wijze, zij hebben geen positieve invloed, zij zijn geen vitaal gistingselement waardoor de wijze waarop de massa's het leven en de wereld ervaren (nu nog embryonaal en chaotisch) van binnen uit veranderd zou kunnen worden. De voornaamste elementen van het alledaagse denken zijn afkomstig uit de godsdiensten en dus is het verband tussen het alledaagse denken en religie veel directer dan het verband tussen het alledaagse denken en de filosofische systemen van de intellectuelen. Maar ook t.a.v. de godsdiensten moet een aantal kritische onderscheidingen aangebracht worden. Iedere godsdienst, ook de katholieke (sterker nog: vooral de katholieke, juist omdat de Katholieke Kerk alles in het werk stelt om 'aan de oppervlakte' een eenheid te blijven, om niet in verschillende nationale kerken en in verschillende maatschappelijke lagen uiteen te vallen) is in werke-

lijkheid een veelvoud van verschillende en vaak tegenstrijdige godsdiensten: we hebben het katholicisme van de boeren, het katholicisme van de kleinburgers en van de stedelijke arbeiders, het katholicisme van de vrouwen en het katholicisme van de intellectuelen, dat al even bont en onsamenhangend is. Maar niet alleen de meest grove en minst uitgewerkte vormen van deze verschillende katholicismen die op het moment bestaan, beïnvloeden het alledaagse denken: ook de oudere godsdiensten en oudere vormen van het huidige katholicisme, de ketterse volksbewegingen, en het met die oudere godsdiensten samenhangende bijgeloof enz. hebben het alledaagse denken van nu beïnvloed en maken er deel van uit. In het alledaagse denken overwegen de 'realistische', materialistische elementen, d.w.z. het onmiddellijke product van de directe gewaarwording, wat overigens niet in tegenspraak is met het religieuze element, integendeel; maar dit zijn 'bijgelovige', a-kritische elementen. Eén van de gevaren van het *Handboek* schuilt hierin dat het deze a-kritische elementen, waardoor het alledaagse denken nog steeds ptolemeïsch, antropomorf, antropocentrisch is, vaak bevestigt in plaats van ze wetenschappelijk te bekritisieren.

Wat eerder gezegd werd over het *Handboek*, nl. dat het de systematische filosofieën bekritiseert i.p.v. de kritiek van het alledaagse denken als uitgangspunt te nemen, moet gezien worden als een methodologische aanmerking die binnen zekere grenzen geldt. Het betekent zeker niet dat de kritiek op de systematische filosofieën van de intellectuelen veronachtzaamd moet worden. Wanneer een element van de massa, individueel en op kritische wijze het alledaagse denken overwint, aanvaardt hij daarmee vanzelf een nieuwe filosofie: daarom is het nodig om in een uiteenzetting over de filosofie van de praxis met de traditionele filosofieën te polemiseren. Juist omdat de filosofie van de praxis dit kenmerk van massafilosofie in zich draagt, kan zij alleen in polemische vorm, in de vorm van voortdurende strijd opgevat worden. Toch moet het uitgangspunt steeds het alledaagse denken zijn, die de spontane filosofie van de massa's is die ideologisch homogeen moeten worden.

...

In het werk van Marx zijn verscheidene opmerkingen te vinden die betrekking hebben op het alledaagse denken en op de soliditeit van de daar in voorkomende overtuigingen. Het gaat daarbij niet om de inhoudelijke geldigheid van die overtuigingen maar juist om hun formele soliditeit en dus om hun dwingende kracht als zij gedragsnorm worden. In die opmerkingen wordt impliciet erkend dat er nieuwe overtuigingen nodig zijn, d.w.z. een nieuw alledaags denken en dus een nieuwe cultuur en een nieuwe filosofie die met dezelfde soliditeit en dwingende kracht van de traditionele overtuigingen in het bewustzijn van het volk verankerd moeten zijn.

Historisch materialisme en sociologie. Allereerst moet opgemerkt worden dat de titel niet met de inhoud van het boek overeenstemt.[18] ‘Theorie van de filosofie van de praxis’ zou het volgende moeten betekenen: logische en coherente systematisering van de filosofische begrippen die verspreid onder de naam historisch materialisme bekend zijn (begrippen die vaak niet authentiek zijn en als zodanig bekritiseerd en geëlimineerd zouden moeten worden). In de eerste hoofdstukken zouden de volgende problemen aan de orde moeten komen: wat is filosofie, in welk opzicht kan men een wereldbeschouwing een filosofie noemen, wat is tot nu toe onder filosofie verstaan, heeft de filosofie van de praxis daarin vernieuwing gebracht, wat is ‘speculatieve’ filosofie, kan de filosofie van de praxis ooit speculatieve vorm aannemen, welke verbanden bestaan er tussen ideologieën, wereldbeschouwingen en filosofieën, welke verbanden zijn er of zouden er moeten bestaan tussen theorie en praktijk, hoe worden deze verbanden in de traditionele filosofieën opgevat, enz. enz.? Het antwoord op deze en andere vragen vormt de ‘theorie’ van de filosofie van de praxis.

Het *Handboek* gaat impliciet van de premisse uit (en hier en daar, toevalligerwijze, wordt dat ook expliciet vermeld) dat de *ware* filosofie het filosofisch materialisme is en dat de filosofie van de praxis pure ‘sociologie’ is, maar deze premisse wordt nergens op coherente wijze gerechtvaardigd. Wat betekent het eigenlijk? Als het waar was, zou het filosofisch materialisme de theorie van de filosofie van de praxis zijn. Maar wat betekent in dat geval dan de bewering dat de filosofie van de praxis sociologie is? En wat is dat voor een sociologie? Wetenschap van de politiek en van de historiografie? Of een systematische en naar een bepaalde indeling geclassificeerde verzameling van puur empirische waarnemingen m.b.t. de politiek en van externe voorschriften voor het historisch onderzoek? Het boek geeft geen antwoord op deze vragen, en toch zouden die antwoorden alleen al een theorie vormen. Ook het verband tussen de algemene titel ‘Theorie’ enz. en de ondertitel ‘Manuel populaire’ wordt niet gerechtvaardigd. De ondertitel zou het meest exact zijn, als althans aan ‘sociologie’ een duidelijk omschreven betekenis werd gegeven. De vraag is nl. wat ‘sociologie’ is. Is de sociologie niet een poging om een zogenaamde exacte (d.w.z. positivistische) wetenschap van de maatschappelijke feiten, d.w.z. van de politiek en van de geschiedenis op te stellen? D.w.z. een begin van filosofie? Heeft de sociologie niet geprobeerd om iets te brengen dat met de filosofie van de praxis vergeleken kan worden? Maar laten we oppassen voor verwarring: de filosofie van de praxis is zuiver toevallig, in de vorm van aforismen en praktische criteria ontstaan, omdat de grondlegger van de filosofie van de praxis zijn intellectuele kracht aan andere, vooral economische problemen heeft besteed (in systematische vorm), maar in deze praktische criteria en in deze aforismen ligt een hele wereldbeschouwing, een hele filosofie opgesloten. De sociologie heeft geprobeerd om een methode van de historisch-politieke wetenschap te scheppen, afhankelijk van een reeds uitgewerkt filosofisch systeem, het evolutionistische positivisme, waar de so-

ciologie weer — maar slechts gedeeltelijk — op ingewerkt heeft. De sociologie is een tendens op zich geworden, het is de filosofie van de niet-filosofen geworden, een poging om historische en politieke feiten te beschrijven en schematisch te classificeren volgens criteria die op het model van de exacte wetenschappen gebaseerd zijn. De sociologie is dus een poging om ‘experimenteel’ de evolutiewetten van de maatschappij af te leiden om zo, met dezelfde zekerheid waarmee men kan voorspellen dat uit een eikel een eik groeit, de toekomst te kunnen ‘voorspellen’. Basis van de sociologie is het vulgaire evolutionisme waarin het dialectische principe van de overgang van kwantiteit naar kwaliteit onbekend is, overgang die elke evolutie en elk idee van uniformiteit, opgevat in de vulgair evolutionistische betekenis, verstoort. De sociologie vooronderstelt hoe dan ook een wereldbeschouwing waarvan zij ondergeschikt fragment is. Ook moet algemene theorie, d.w.z. filosofie niet verward worden met de bijzondere, innerlijke logica van de verschillende sociologische stromingen, een logica die slechts mechanische coherentie verleent. Natuurlijk betekent dat niet dat het onderzoek naar de ‘wetten’ van uniformiteit geen nuttige en interessante zaak zou zijn of dat een werk dat uitsluitend directe politieke observaties bevat geen bestaansrecht zou hebben: maar men moet de dingen bij hun naam noemen en werken die niet meer dan dit brengen ook niet meer doen lijken.

Dit zijn allemaal ‘theoretische’ problemen; wat de schrijver van het *Handboek* theoretische problemen noemt, mag die naam niet hebben.

De problemen die hij behandelt, zijn problemen van onmiddellijke politieke, ideologische aard (ideologie opgevat als de tussenfase tussen de filosofie en de dagelijkse praktijk), het zijn beschouwingen over afzonderlijke historisch-politieke feiten, waarbij het onderlinge verband achterwege blijft en de feiten toevallig blijven. De schrijver wordt al direct in het begin met een theoretisch probleem geconfronteerd als hij het terloops heeft over een stroming die ontkent dat het mogelijk is om op basis van de filosofie van de praxis een sociologie op te bouwen, en die betoogt dat de filosofie van de praxis alleen in concrete historische werken tot recht komt. Op deze bijzonder belangrijke tegenwerping antwoordt de schrijver slechts met fraaie woorden. Het is ongetwijfeld waar dat de filosofie van de praxis in de concrete bestudering van het verleden en in de huidige activiteit om nieuwe geschiedenis te scheppen, verwerkelijkt wordt. Desondanks kan een theorie van de geschiedenis en van de politiek opgesteld worden want, ook al moeten de feiten steeds gezien worden binnen de stroom van de historische beweging en ook al zijn zij steeds veranderlijk, de begrippen kunnen getheoretiseerd worden; anders zou men ook niet kunnen weten wat proces of wat dialectiek is en zou men in een nieuwe vorm van nominalisme vervallen.[19]

Dit beperken van de filosofie van de praxis tot sociologie vormt de kristallisatie van een reeds door Engels (in brieven aan twee studenten gepubliceerd in de 'Sozial. Akademiker') bekritiseerde ongunstig ontwikkeling die hierin bestaat dat een wereldbeschouwing gereduceerd wordt tot een aantal mechanische formules, waaruit zou moeten blijken dat men de geschiedenis in zijn zak heeft. Het heeft tot allerlei goedkope, journalistieke improvisaties geleid van mensen die maar al graag voor 'genie' zouden doorgaan. De ervaring waarop de filosofie van de praxis berust, kan niet geschematiseerd worden: dat is de geschiedenis zelf in haar oneindige veranderlijkheid en veelzijdigheid. Bestudering daarvan kan leiden tot het ontstaan van de 'filologie' als erudiete methode ter vaststelling van afzonderlijke feiten; het kan ook leiden tot het ontstaan van de filosofie, opgevat als algemene methodologie van de geschiedenis. Mogelijk werd dit bedoeld door die schrijvers die (zoals in het eerste hoofdstuk van het 'Handboek' heel terloops wordt vermeld) ontkennen dat het mogelijk is om een sociologie van filosofie van de praxis op te stellen, en die betogen dat de filosofie van de praxis alleen in afzonderlijke historische werken tot leven komt (in deze onuitgewerkte vorm is de bewering zeker fout: het zou een nieuwe, wonderlijke vorm van nominalisme en filosofisch scepticisme zijn).

Ook al ontkennen we dat het mogelijk is om een sociologie op te bouwen (sociologie opgevat als wetenschap van de maatschappij d.w.z. als wetenschap van de geschiedenis en van de politiek), die niet de filosofie van de praxis zelf is, dat betekent nog niet dat het niet mogelijk zou zijn om een empirische compilatie van praktische observaties te geven waardoor de sfeer van de filologie, zoals die traditioneel wordt opgevat, uitgebreid wordt. Methodologisch wordt in de filologie uitgedrukt hoe belangrijk het is dat de afzonderlijke feiten in hun onvermengde 'individualiteit' gekend en omschreven worden; dit sluit niet uit dat het praktisch nut heeft om bepaalde meer algemene 'tendenswetten' aan te geven, die voor de politiek zijn wat de statistische wetten of de wet van de grote getallen voor de vooruitgang van verschillende exacte wetenschappen zijn geweest. Er is echter nauwelijks op gewezen dat in de wetenschap en de kunst van de politiek de statistiek alleen toegepast kan worden zolang de grote massa's van de bevolking in wezen passief blijven — waar het vraagstukken betreft die de historicus en de politicus interesseren — of verondersteld wordt dat zij passief blijven. Aan de andere kant kan de uitbreiding van de statistiek tot de wetenschap en de kunst van de politiek — wanneer op basis van de statistiek actieperspectieven en actieprogramma's opgesteld worden — bijzonder gevaarlijke consequenties hebben. In de exacte wetenschappen kan de statistiek weliswaar allerlei fouten en flaters veroorzaken maar deze kunnen door nieuwe onderzoeken gemakkelijk gecorrigeerd worden en in dat geval is hoogstens de wetenschapsman die van de statistiek gebruik heeft willen maken een beetje belachelijk; in de wetenschap en kunst van de politiek kan het gebruik van statistische wetten tot ware catastrofes leiden, met een 'netto' schade die niet meer ongedaan gemaakt kan worden. In de politiek is het inderdaad niet alleen

wetenschappelijk fout om van de statistische wet als de essentiële, fataal werkzame wet uit te gaan: het is daadwerkelijk fout, het wordt een praktische fout; bovendien bevordert het geestelijke luiheid en programmatische oppervlakkigheid. Er moet op gewezen worden dat de politieke actie er nu juist op gericht is om de massa's uit hun passiviteit te halen, d.w.z. om de wet van de grote getallen te vernietigen: hoe kan die wet dan als sociologische wet beschouwd worden? Goed beschouwd zijn ook de eisen m.b.t. een planeconomie, of een geleide economie voorbestemd om de statistische wetten te doorbreken (de mechanisch opgevatte statistische wetten, d.w.z. product van een toevallige opeenstapeling van een oneindig aantal arbitraire, individuele handelingen), alhoewel ook dit zich op de statistiek zal moeten baseren, wat echter niet hetzelfde betekent: in werkelijkheid vervangt het menselijk bewustzijn de naturalistische 'spontaniteit'. Er is nog een ander element dat de oude naturalistische schema's van de politiek overhoop gooit: in de leidende functies worden de afzonderlijke individuen, de individuele leiders (of charismatische leiders, zoals Michels zegt) steeds meer vervangen door collectieve organismen (de partijen). De massapartijen breiden zich steeds meer uit en zij sluiten organisch steeds meer aan bij het innerlijke (economisch-productieve) leven van de massa: daarmee wordt het standaardiseringproces van de onder het volk levende sentimenten van mechanisch en toevallig proces (d.w.z. product van het bestaan, van de milieuomstandigheden en dergelijke invloeden) tot bewust en kritisch proces. Het zijn niet langer de individuele leiders die dergelijke sentimenten kennen en de betekenis ervan op intuïtieve wijze beoordelen, waarbij de statistische wetten te hulp worden geroepen, d.w.z. door middel van een rationeel en intellectueel, en maar al te vaak onbetrouwbaar proces — dat door de leider in ideeënkracht, in woordenkracht wordt vertaald — maar het is het collectieve organisme dat dit door middel van 'actieve en bewuste participatie', door 'meevoelen', door ervaring met de onmiddellijke omstandigheden, door middel van een systeem dat men 'levende filologie' zou kunnen noemen, tot stand brengt. Zo ontstaat een hechte band tussen grote massa, partij en leidersgroep, en dit goed in elkaar passende geheel kan zich als één 'collectief-mens' bewegen.

Als het boek van Hendrik De Man al waarde heeft, dan ontleent het dat hieraan: het spoort aan om 'informatie te vergaren' over de werkelijke, niet de volgens sociologische wetten veronderstelde sentimenten van groepen en individuen. Maar De Man heeft geen nieuwe ontdekking gedaan en hij heeft ook geen origineel principe gevonden waardoor de filosofie van de praxis achterhaald zou zijn of waardoor wetenschappelijk bewezen zou zijn dat zij fout of steriel is: hij heeft een al bekend en toegepast empirisch criterium van de politiek (dat mogelijk nog onvoldoende gedefinieerd en ontwikkeld is) tot wetenschappelijk principe verheven. De Man heeft zijn criterium niet eens exact weten te beperken: hij heeft uiteindelijk een nieuwe statistische wet opgesteld en onbewust, onder een andere naam, heeft hij

een nieuwe methode van sociale mathematiek en van uiterlijke classificatie, een nieuwe abstracte sociologie gecreëerd.

Noot 1. De zogenaamde sociologische wetten, die oorzakelijk opgevat worden — dat en dat feit is het gevolg van die en die wet enz. — geven in werkelijkheid geen oorzakelijk verband aan; het zijn bijna altijd tautologieën en paralogismen. Meestal bieden ze niet meer dan een duplicaat van de waargenomen feiten. Het feit of de feiten worden via een mechanisch proces van abstracte generalisering beschreven, er wordt een verband van overeenkomst afgeleid en dit wordt wet genoemd, die dan oorzakelijk opgevat wordt. Maar heeft men in werkelijkheid iets nieuws gevonden? Nieuw is alleen de collectieve naam die aan een serie feitjes wordt gegeven, maar namen zijn geen nieuwigheden. (In de verhandelingen van Michels kan men een hele lijst van dergelijke tautologische generalisaties vinden; de laatste en meest beroemde is de ‘charismatische leider’.) Men heeft niet door dat men zo in een barokke vorm van platonisch idealisme vervalt: deze abstracte wetten hebben wonderlijk veel weg van de zuivere ideeën van Plato die de essentie van de reële, wereldse feiten zijn.

De samenstellende delen van de filosofie van de praxis. In een systematische verhandeling over de filosofie van de praxis mag geen van de samenstellende delen van de doctrine van de grondlegger ervan verwaarloosd worden. Maar wat betekent dat? In een dergelijke verhandeling moet het gehele algemeen filosofische deel behandeld worden, hetgeen betekent dat op coherente wijze alle algemene begrippen van een methodologie van de geschiedenis en van de politiek, en ook van de kunst, van de economie, van de ethiek uiteengezet moeten worden, en dat binnen het algemene verband plaats moet zijn voor een theorie van de exacte wetenschappen. Een veel voorkomende opvatting is dat de filosofie van de praxis zuivere filosofie is, nl. de wetenschap van de dialectiek, en dat de economie en de politiek de andere delen vormen. Dit leidt tot de opvatting dat de doctrine uit drie samenstellende delen bestaat die tegelijkertijd de bekroning vormen van én een stap vooruit zijn t.o.v. het hoogste wetenschappelijke niveau dat in de verst voortgeschreden landen van Europa omstreeks '48 bereikt werd: de Duitse klassieke filosofie, de Engelse klassieke economie en de Franse politieke activiteit en politieke wetenschap. Deze opvatting is meer een algemeen onderzoek naar de historische bronnen dan een classificatie die uit de doctrine zelf voortkomt; zij mag niet als definitief schema gebruikt worden dat geplaatst wordt tegenover iedere andere indeling van de doctrine die meer bij de werkelijkheid aansluit. Men zal zich afvragen of de filosofie van de praxis niet specifiek een theorie van de geschiedenis is en het antwoord luidt dat dat waar is, maar de geschiedenis mag nu juist niet gescheiden worden van de politiek en van de economie, ook niet in hun gespecialiseerde fasen, als wetenschap en kunst van de politiek en als economische wetenschap en economische politiek. Dit betekent dat in een populaire verhandeling ook

de algemene kennis van ieder apart moment of van ieder samenstellend deel, ook als onafhankelijke en afzonderlijke wetenschap, uiteengezet moet worden; dit, nadat in het algemeen filosofische deel — en dat is waarlijk de filosofie van de praxis: wetenschap van de dialectiek of kennistheorie, waarbinnen de algemene begrippen van de geschiedenis, de politiek en de economie tot organische eenheid worden — aan de voornaamste taak is voldaan. Bij nauwkeurig onderzoek blijkt dat al deze punten in het *Handboek* weliswaar aangestipt worden, maar dat gebeurt toevalligerwijs, het is niet coherent; het gebeurt op chaotisch verwarde wijze omdat een duidelijke en precieze opvatting over wat de filosofie van de praxis nu eigenlijk is, ontbreekt.

Structuur en historisch proces. Hoe ontstaat op basis van de structuur het historisch proces? Dit fundamentele punt is niet behandeld. Toch is dit probleem in de *Fundamentele problemen* van Plechanov althans aangestipt en het kon uiteengezet worden. Het is ook het cruciale punt van alle vraagstukken die rond de filosofie van de praxis ontstaan zijn en zolang dit punt niet opgelost is, kan ook het punt van de verhouding tussen maatschappij en ‘natuur’ (waar in het *Handboek* een apart hoofdstuk aan is besteed) niet opgelost worden. De twee stellingen in het voorwoord van de *Kritiek van de politieke economie*:

1. De mensheid stelt zich altijd alleen die taken die zij op kan lossen: ... de taak zelf treedt alleen daar naar voren waar de materiële voorwaarden voor de oplossing ervan reeds aanwezig zijn of althans bezig zijn om te ontstaan.
2. Een maatschappelijke formatie gaat niet ten onder voor alle productieve krachten, waarvoor nog ontwikkelingsmogelijkheden bestaan, ontwikkeld zijn, en nieuwe, hoger ontwikkelde productieverhoudingen komen niet aan de orde voor de materiële bestaansmogelijkheden ervan in de schoot zelf van de oude maatschappij zijn uitgebroed. Strekking en consequenties van deze twee stellingen hadden volledig geanalyseerd moeten worden. Alleen zo kan elk mechanicisme en elk spoor van bijgeloof in ‘wonderen’ geëlimineerd worden; hierbinnen moet het probleem van het ontstaan van politiek actieve groepen geplaatst worden en, in laatste instantie, ook het probleem van de historische functie van de ‘grote mannen’.

De intellectuelen. Men zou een ‘afgewogen’ lijst op moeten stellen van de wetenschapsmensen wier opinies met een zekere frequentie geciteerd of bestreden worden, met bij iedere naam een aantekening over de betekenis van de man en zijn wetenschappelijk belang (dat zou ook moeten gebeuren voor de aanhangers van de filosofie van de praxis; zij worden geciteerd op een wijze waaruit hun oorspronkelijkheid en betekenis nu niet bepaald blijkt). Eigenlijk komen de grote intellectuelen nauwelijks ter sprake. De vraag is of het niet veel beter was om zich alleen op de grote intellectuelen van de tegenpartij te beroepen, en om de minder belangrijke, de herkauwers van slogans, buiten beschouwing te laten.

Men krijgt nu de indruk dat men alleen de meest zwakke tegenstanders heeft willen bestrijden en de meest zwakke posities (of die posities die op de minst geschikte wijze door de zwaksten verdedigd worden) om op die manier makkelijke overwinningen op papier te behalen (want van werkelijke overwinningen kan niet gesproken worden). Men heeft kennelijk de illusie dat er een (meer dan formele en metaforische) overeenkomst bestaat tussen het ideologische en het politiek-militaire front. In de politieke en militaire strijd kan het tactisch juist zijn om op de punten van minste weerstand door te stoten: men is zo in staat om op het sterkste punt aan te vallen met een maximum aan krachten, die juist ter beschikking zijn gekomen omdat de zwakkere hulptroepen uitgeschakeld zijn enz. Tot op zekere hoogte hebben politieke en militaire overwinningen een permanente en universele waarde, en het strategisch doel kan op beslissende wijze bereikt worden met gevolgen die voor allen gelden. Op het ideologische front daarentegen is de overwinning op de hulptroepen en op de volgelingen nauwelijks van belang: op dat front moeten de meest prominente tegenstanders bestreden worden. Anders wordt de krant met het boek verward, de kleine dagelijkse polemiek met het wetenschappelijk werk; de minder belangrijke tegenstanders kunnen overgelaten worden aan de oneindige casuïstiek van de journalistieke polemiek.

Een nieuwe wetenschap bewijst haar doeltreffendheid en vitaliteit als zij in staat is om haar werkelijk grote tegenstanders te trotseren, als het haar lukt om met eigen middelen de vitale wagen die door die tegenstanders opgeworpen zijn, op te lossen of als het haar lukt om voor eens en altijd aan te tonen dat die wagen schijnproblemen zijn.

Het is waar dat een historisch tijdperk en een gegeven maatschappij eerder vertegenwoordigd worden door de middenmoot van intellectuelen en dus door de middelmatigen, maar de heersende ideologie, de ideologie van de massa moet onderscheiden worden van de wetenschappelijke werken, van de grote filosofische syntheses die er de kern van vormen. Het zijn deze grote filosofische syntheses die duidelijk overwonnen moeten worden, wat negatief kan gebeuren door er de ongedigtheid van aan te tonen, of positief door er filosofische syntheses tegenover te stellen die belangrijker en betekenisvoller zijn. Bij het lezen van het 'Handboek' moet men onwillekeurig denken aan de man die niet slapen kon vanwege de maneschijn en dus probeerde om zoveel mogelijk lichtwormpjes dood te slaan, in de overtuiging dat het licht zou verminderen of zelfs verdwijnen.

Wetenschap en systeem. Is het mogelijk om een leerboek, een Handboek, een 'Manuel populaire' te schrijven van een doctrine die nog in de fase van de discussie, van de polemiek, van verdere uitwerking is? Een populair handboek moet gezien worden als een formeel dogmatische, stilistisch verantwoorde en met wetenschappelijke onpartijdigheid geschreven uiteenzetting over een bepaald argument. Een

handboek biedt een inleiding tot de wetenschappelijke studie, het moet en kan geen uiteenzetting over oorspronkelijk wetenschappelijk onderzoek zijn. Het is bedoeld voor jonge mensen of voor een publiek dat, waar het de wetenschappelijke discipline betreft, nog in de kinderschoenen staat en dat dus een onmiddellijke behoefte heeft aan 'zekerheden', aan opinies die, althans formeel, als de volle waarheid gepresenteerd worden waarover niet gediscussieerd hoeft te worden. Als een bepaalde doctrine deze 'klassieke' fase van ontwikkeling nog niet bereikt heeft moet iedere poging om haar te 'verhandboeken' wel mislukken; de logische systematisering is alleen maar schijn en het gaat in werkelijkheid, zoals nu juist uit het *Handboek* blijkt, om een mechanisch naast elkaar zetten van uiteenlopende elementen, die dan ook onherroepelijk onsamenhangend en tegenstrijdig blijven, ondanks het feit dat door de literaire vormgeving een indruk van eenheid wordt gegeven. Waarom wordt het vraagstuk niet in de juiste theoretische en historische termen benaderd en neemt men geen genoegen met een boek waarin alle essentiële problemen van de doctrine monografisch behandeld worden? Dat zou serieuzer en 'wetenschappelijker' zijn. Maar men gelooft nu eenmaal dat 'wetenschap' absoluut 'systeem' betekent en dus bouwt men hoe dan ook systemen op, die echter alleen de mechanische uiterlijkheid en niet de innerlijke, noodzakelijke coherentie van het systeem hebben.

De dialectiek. In het *Handboek* wordt de dialectiek niet behandeld. De dialectiek wordt heel oppervlakkig verondersteld, zij wordt niet uiteengezet wat een absurde zaak is in een handboek dat immers alle essentiële elementen van de behandelde doctrine zou moeten bevatten, plus bibliografische aanwijzingen die tot verdere studie aan zouden moeten zetten om het argument uit te breiden en te verdiepen en niet om het handboek zelf te vervangen. Er kunnen twee verklaringen zijn voor het feit dat de dialectiek niet behandeld wordt. De eerste: men veronderstelt dat de filosofie van de praxis in twee delen uiteenvalt, nl. en theorie van de geschiedenis en van de politiek die als sociologie opgevat wordt, d.w.z. een theorie die opgebouwd zou moeten worden naar het model van de exacte wetenschappen (experimenteel, in eng positivistische betekenis), en een filosofie in de strikte betekenis van het woord, wat dan het filosofische of metafysische of mechanische (vulgaire) materialisme zou zijn.

Ook na de uitgebreide discussie die tegen het mechanisme gevoerd is, lijkt de schrijver van het *Handboek* zijn benadering van de filosofische problematiek niet veel veranderd te hebben. Uit zijn memorie aan het Londens Congres over de Geschiedenis van de Wetenschap blijkt dat hij er nog steeds de mening op na houdt dat de filosofie van de praxis in twee delen uiteenvalt: een doctrine van de geschiedenis en van de politiek, en een filosofie die hij nu echter in het dialectisch materialisme en niet langer in het oude filosofische materialisme denkt te vinden. Zo gesteld, begrijpt men niet meer wat het belang en de betekenis van de dialectiek is; deze wordt van kennisleer en hoeksteen van de historiografie en

van de politieke wetenschap gedegradeerd tot een onderdeel van de formele logica, tot elementaire scholastiek. De fundamentele functie en betekenis van de dialectiek worden pas volledig duidelijk als de filosofie van de praxis opgevat wordt als een integrale en oorspronkelijke filosofie, die een nieuwe fase in de geschiedenis en de universele ontwikkeling van het denken inluit omdat zij zowel het traditionele idealisme als het traditionele materialisme (weerspiegelingen van de oude maatschappijen) achter zich laat (en tegelijkertijd de vitale elementen ervan in zich opneemt). Als men meent dat de filosofie van de praxis afhankelijk is van een andere filosofie kan men de nieuwe dialectiek, waarin dit ‘achter zich laten’ nu juist tot stand komt en uitgedrukt wordt, ook niet begrijpen.

De tweede verklaring lijkt van psychologische aard te zijn. Men heeft het gevoel dat de dialectiek bijzonder lastig en moeilijk is, omdat het dialectische denken ingaat tegen het alledaagse denken dat dogmatisch is, dat steeds op zoek is naar onomstotelijke zekerheden en dat zich in de formele logica uitdrukt. Om dit goed te begrijpen moet men zich voorstellen wat er zou gebeuren als op de lagere scholen de natuurkunde gedoceerd zou worden op basis van de relativiteitstheorie van Einstein en als naast de traditionele ‘natuurwet’ ook de statistische wetten of de wet van de grote getallen behandeld zouden worden. De kinderen zouden met hun oren staan te klapperen en er zou zo’n brede kloof ontstaan tussen het onderwijs en het leven van alledag buiten de school dat de school het mikpunt van spot en vergaand scepticisme zou worden.

Mij dunkt dat dit motief de schrijver van het *Handboek* psychologisch geremd heeft; eigenlijk capituleert hij voor het platvloerse alledaagse denken omdat hij het probleem niet in de juiste theoretische termen gesteld heeft en dus praktisch ongewapend, onmachtig is. Het onopgevoede, onwetende milieu heeft de opvoeder in haar macht, het platvloerse alledaagse denken heeft zich aan de wetenschap opgedrongen en niet omgekeerd; ook al is het milieu de opvoeder, dit moet op zijn beurt opgevoed worden, maar deze revolutionaire dialectiek is in het *Handboek* niet begrepen. Juist deze pretentie om de filosofie van de praxis in twee delen te scheiden — een ‘sociologie’ en een systematische filosofie — is de oorsprong van de fouten die in het *Handboek* en door de schrijver ervan gemaakt worden (de positie van de schrijver is ook na de uitgebreide discussie die heeft plaatsgevonden, niet veranderd; als gevolg van die discussie schijnt de schrijver wel zijn boek verworpen te hebben, zoals blijkt uit de memorie aan het Congres van Londen). Als de filosofie gescheiden wordt van de theorie van de geschiedenis en de politiek kan zij slechts metafysisch zijn; de grootste overwinning die in de geschiedenis van het moderne denken behaald is (en die overwinning is in de filosofie van de praxis vertegenwoordigd), is nu juist de concrete historisering van de filosofie en de erkenning dat filosofie en geschiedenis één zijn.

Het begrip ‘wetenschap’. Er is een nauw verband aan te wijzen tussen het probleem van de wetenschap, opgevat als onderzoek naar wetten, naar constante, regelmatige en uniforme lijnen en de — op een wat infantiele en naïeve wijze ervaren — behoefte om voor eens en voor altijd het praktische probleem van de voorspelbaarheid van historische gebeurtenissen op te lossen. Door een wonderlijke omkering van perspectief ‘lijkt het er op’ dat de exacte wetenschappen de evolutie van natuurlijke processen kunnen voorspellen; dus meent men dat ook de historische methodologie pas ‘wetenschappelijk’ is als en Voor zover zij de mogelijkheid biedt om de toekomst van de maatschappij abstract te ‘voorspellen’. En dus gaat men op zoek naar fundamentele oorzaken, sterker nog, naar ‘de fundamentele oorzaak’, naar de ‘oorzaak van de oorzaken’. In de ‘stellingen over Feuerbach’ is de kritiek op deze simplistische opvatting al geanticipeerd. Men kan in werkelijkheid alleen de strijd ‘wetenschappelijk’ voorspellen, niet de concrete momenten van die strijd; deze zijn het gevolg van tegengestelde krachten die in voortdurende beweging zijn en die niet tot vaststaande kwantiteiten herleid kunnen worden omdat daarbinnen de kwantiteit voortdurend kwaliteit wordt. In werkelijkheid ‘voorspelt’ men naar de mate waarin men handelt, naar de mate waarin men zich vrijwillig inspant en dus een concrete bijdrage levert om het ‘voorspelde’ resultaat tot stand te brengen. De voorspelling blijkt dus geen wetenschappelijke daad te zijn, maar de abstracte weergave van de inspanning die men doet, de praktische wijze om een collectieve wil tot stand te brengen.

Hoe zou de voorspelling trouwens een wetenschappelijke daad kunnen zijn? Men kent wat is of is geweest, niet wat zal zijn omdat dat ‘niet bestaat’ en dus per definitie onkenbaar is. Het voorspellen is dus slechts een praktische handeling die alleen op de hierboven beschreven manier verklaard kan worden, anders gaat het om futiliteiten of puur tijdverdrijf. Het probleem van de voorspelbaarheid van historische gebeurtenissen moet zeer nauwkeurig omschreven worden; alleen op die manier kan men de mechanische causaliteitsopvatting afdoende bekritisieren, ontdoet men deze van ieder wetenschappelijk prestige en maakt men duidelijk dat het uitsluitend een mythe is die misschien in het verleden enig nut heeft gehad, in een periode waarin de ontwikkeling van bepaalde, maatschappelijk ondergeschikte groepen achtergebleven was.

Maar het is het begrip ‘wetenschap’ zelf, zoals dat uit het ‘Manuel populaire’ naar voren komt dat vernietigend bekritiseerd moet worden. Het is zonder meer uit de exacte wetenschappen overgenomen, alsof dat de enige vorm van wetenschap of de wetenschap bij uitstek zou zijn, zoals het positivisme verkondigt. In het *Handboek* wordt de term wetenschap in verschillende betekenissen gebruikt, waarvan sommige expliciet, andere impliciet zijn of terloops aangestipt worden. In de expliciete betekenis wordt wetenschap in de zin van de exacte wetenschappen gebruikt. Op andere plaatsen lijkt de methode

ermee aangeduid te worden. Maar bestaat er een methode in het algemeen en als die bestaat, wordt er dan niet gewoon filosofie mee bedoeld? Op weer andere plaatsen lijkt het niets anders dan formele logica te betekenen, maar mag men dat een methode of een wetenschap noemen?

Het wordt tijd om op te merken dat iedere tak van onderzoek een bepaalde, eigen methode heeft en een bepaalde, eigen wetenschap opbouwt, en dat met de ontwikkeling en uitwerking van die tak van onderzoek en van wetenschap ook de methode ontwikkeld en uitgewerkt wordt: zij vormen één geheel. Men loopt met weinig wetenschappelijke oogkleppen rond als men gelooft dat het wetenschappelijk onderzoek bevorderd wordt door toepassing van een standaardmethode, die uitverkoren werd omdat zij in een andere tak van wetenschap (waar zij dan ook thuis hoort) goede resultaten heeft opgeleverd.

Men kan echter wel van algemene criteria spreken; deze algemene criteria vormen als het ware het kritische geweten van iedere wetenschapsman (wat zijn 'specialisatie' ook moge zijn) en zij moeten spontaan van kracht zijn in zijn werk. Zo kan men zeggen dat een wetenschapsman die naam niet mag dragen als hij onvoldoende zeker is van de bijzondere criteria die hij toepast, als hij niet volledig op de hoogte is van de begrippen die hij gebruikt, als hij onvoldoende informatie en kennis heeft over de achtergrond van de problemen die hij behandelt, als hij zijn beweringen niet met de nodige voorzichtigheid te berde brengt, als hij zijn werk niet in noodwendige maar in een arbitraire, onsamenhangende richting ontwikkelt, als hij geen rekening houdt met de lacunes in de kennis die hij zich verworven heeft maar deze verzwijgt en genoeg neemt met schijnoplossingen en schijnverbanden, terwijl hij juist nadrukkelijk zou moeten zeggen dat het om voorlopige standpunten gaat die herzien of verder uitgewerkt kunnen worden enz.

Op veel polemische verwijzingen die in het *Handboek* te vinden zijn, valt aan te merken dat daarin systematisch de mogelijkheid van fouten van de kant van de verschillende geciteerde auteurs uitgesloten wordt, zodat aan een maatschappelijke groep, die altijd door de wetenschapsmensen vertegenwoordigd zou worden, de meest uiteenlopende opinies en de meest tegenstrijdige wilsuitingen worden toegeschreven. Deze aanmerking komt voort uit een algemener methodisch criterium, dat luidt: het is niet erg 'wetenschappelijk' of, eenvoudiger gezegd, niet 'erg serieus' om zijn tegenstanders te zoeken onder de stomsten of de meest middelmatigen, of om die opinies van de tegenpartij te kiezen die het minst essentieel en het meest incidenteel zijn en om dan te pretenderen dat men de tegenstander 'volledig vernietigd' heeft omdat men één van zijn minder belangrijke, incidentele opinies vernietigd heeft, of te pretenderen dat men een ideologie of doctrine vernietigd heeft omdat men bewezen heeft dat de 3de of 4de rangs vertegenwoordigers ervan theoretisch tekort schieten. Het zij nogmaals gezegd: 'men moet zijn

tegenstanders juist behandelen', in die zin dat men niet te kwader trouw stil moet blijven staan bij de oppervlakkige, onmiddellijke betekenis van hun werk, maar alles moet doen om te begrijpen wat zij werkelijk hebben willen zeggen. Dat geldt als men zich tot doel stelt om het intellectuele niveau van de eigen aanhang te verhogen, niet als men hoe dan ook onmiddellijk alle tegenstanders wil trachten te elimineren. Men moet met het volgende rekening houden: de eigen aanhang zal genoodzaakt zijn om te discussiëren en om in de discussie het eigen standpunt te verdedigen, niet alleen tegenover onwetende, onvoorbereide tegenstanders die zich op 'autoritaire' of 'emotionele' wijze laten overtuigen, maar ook tegenover kundige en intelligente tegenstanders. De mogelijkheid van fouten kan erkend en gerechtvaardigd worden zonder dat men daarmee de eigen opvatting tekort doet, want waar het om gaat is niet de opinie van Jan, Piet of Klaas maar het geheel van opinies die collectief en daarmee een maatschappelijk element en een maatschappelijke kracht zijn geworden: dit moet men de tegenpartij, en dan de meest representatieve theoretici van de tegenpartij tegenwerpen (theoretici waarvoor men, gezien hun hoge denkniveau en hun onmiddellijke 'belangeloosheid' respect moet hebben). Men moet niet denken dat men daarmee het maatschappelijke element en de overeenstemmende sociale kracht 'vernietigd' heeft (dat zou puur 18de eeuws rationalisme zijn); men heeft er hoogstens toe bijgedragen dat 1. aan de eigen kant het gevoel van onderscheiding en afscheiding t.o.v. de tegenpartij behouden blijft en versterkt wordt; 2. de mogelijkheid geschapen wordt voor de eigen kant om een eigen, oorspronkelijke doctrine die met de eigen levensomstandigheden overeenstemt, op te nemen en tot levende kracht te maken.

...

De zogenaamde 'objectieve werkelijkheid'. De hele polemiek tegen de subjectivistische opvatting van de werkelijkheid (met het 'vreselijke' probleem van de 'objectieve werkelijkheid') zit slecht in elkaar, is nog slechter gevoerd en is voor een groot deel futiel en triviaal (dat slaat ook op de memorie aan het Congres over de Geschiedenis van de Wetenschap, dat in juni-juli 1931 in Londen werd gehouden). De hele manier waarop het onderwerp behandeld wordt, is meer een uiting van intellectuele pedanterigheid dan dat het voldoet aan de logische eisen waaraan een *Handboek* zou moeten beantwoorden. Het grote publiek kan zich niet eens voorstellen dat men een dergelijke vraag, nl. of de werkelijkheid objectief bestaat, kan stellen. Men hoeft de vraag maar op die manier te stellen om de mensen in onstuitbaar geschater uit te horen barsten. Het publiek 'is er van overtuigd' dat de werkelijkheid objectief bestaat en hier ligt nu juist het probleem: waar komt deze 'overtuiging' vandaan en welke 'objectief' kritische waarde heeft zij? Deze overtuiging is van religieuze aard, ook als de overtuigde persoon zelf niet religieus is. Alle godsdiensten hebben geleerd en leren dat God de wereld, de natuur en het heelaar schiep

voordat hij de mens schiep, en dus dat toen de mens op aarde kwam, die aarde al kant en klaar, al voor eens en voor altijd gecatalogiseerd en gedefinieerd was; deze overtuiging is een ijzersterk element van het alledaagse denken geworden en blijft, ook als de religieuze gevoelens verdwenen of ingedommeld zijn, even krachtig voortbestaan. Het is dus nogal 'reactionair' om zich op dit element van het alledaagse denken te baseren om zo d.m.v. 'grappigheden' de subjectivistische opvatting van de werkelijkheid te vernietigen (men valt er impliciet mee terug op de religieuze gevoelens); niet voor niets gebruiken katholieke schrijvers en sprekers hetzelfde middel om hetzelfde dodelijke effect van belachelijkheid te weeg te brengen.^[20]

In de memorie aan het Congres van Londen antwoordt de schrijver van het *Handboek* impliciet op deze aanmerking (wat dan nog een aanmerking is die de kern niet raakt, alhoewel zij ook niet zonder belang is): hij merkt op dat Berkeley, die de eerste volledige uiteenzetting over de subjectivistische opvatting van de werkelijkheid gaf, een aartsbisschop was (waaruit men dan de religieuze oorsprong van de theorie af zou moeten leiden) en zegt vervolgens dat alleen een 'Adam' die voor het eerst op aarde komt, zou kunnen denken dat deze alleen bestaat omdat hij denkt dat ze bestaat (en ook hier wordt — maar wel op bijzonder weinig overtuigende wijze — de religieuze oorsprong van de theorie geïnsinuerd).

Mij dunkt dat het probleem hier ligt: hoe valt te verklaren dat als een dergelijke opvatting, die toch zeker — ook voor een filosoof van de praxis — geen futiliteit is, vandaag de dag aan het publiek voorgelegd wordt, zij alleen maar gegriinnik en gespot teweegbrengt? Het lijkt mij het meest sprekende voorbeeld van de kloof die ontstaan is tussen wetenschap en leven, tussen bepaalde groepen intellectuelen — die toch de 'centrale' leiding van de hogere cultuur hebben — en de grote volksmassa's: de filosofische terminologie is een jargon geworden dat op de mensen dezelfde uitwerking heeft als het taalje van Jan Klaassen. Maar ook al vermaakt het alledaagse denken zich, de filosoof van de praxis zou evengoed moeten proberen om te verklaren welke reële betekenis deze opvatting heeft, waarom zij ontstaan is, waarom zij onder de intellectuelen veld heeft gewonnen en ook waarom zij in de ogen van het publiek zo belachelijk is. Het is toch wel duidelijk dat de subjectivistische opvatting *de* opvatting van de moderne filosofie in haar meest volledige en verst voortgeschreden vorm is, als uit die opvatting en als stap vooruit t.o.v. die opvatting het historisch materialisme ontstaan is, dat in de theorie van de bovenbouw in realistische en historische taal weergeeft wat in de traditionele filosofie in speculatieve vorm weergegeven werd. Als men aantoont dat deze bewering (die hier alleen maar aangestipt is) juist is, zou dat verstrekkende culturele gevolgen hebben omdat het een einde zou maken aan een groot aantal futiele en triviale discussies, en omdat daarmee een organische ontwikkeling van de filosofie van de

praxis mogelijk zou worden (een ontwikkeling waardoor zij de hegemoniale filosofie van de hogere cultuur kan worden). Het is verbazingwekkend dat het verband tussen de idealistische opvatting dat de werkelijkheid een schepping van de menselijke geest is en de opvatting van de filosofie van de praxis dat alle ideologieën historisch bepaald en vergankelijk zijn, omdat de ideologieën weerspiegelingen van de structuur zijn die veranderen als de structuur verandert, nooit erkend en op passende wijze verder uitgewerkt is.

Men begrijpt dat het probleem nauw samenhangt met het probleem van de waarde van de zogenaamde exacte of natuurwetenschappen, met de vraag waarom binnen het raam van de filosofie van de praxis deze wetenschappen een bijna fetisjistische betekenis hebben gekregen, alsof daarin de enig ware filosofie en de enig ware kennis van het bestaan te vinden zou zijn.

Wat moet men eigenlijk onder subjectivistische opvatting van de werkelijkheid verstaan? Kan men willekeurig één van de vele subjectivistische theorieën, die door hele series filosofen en professoren uitgedacht zijn, overnemen, ook de solipsistische? Het is duidelijk dat filosofie van de praxis ook in dit geval in verband gebracht moet worden met het hegelianisme, dat de meest volledige en meest geniale vorm van deze opvatting is, en dat van de latere theorieën alleen enkele deelaspecten en de instrumentele waarden ervan in beschouwing moeten worden genomen. Men zal na moeten gaan welke bizarre vormen deze opvatting zowel onder de aanhangers ervan als onder de meer of minder intelligente critici ervan, aangenomen heeft. Zo moet vermeld worden wat Tolstoj in zijn jeugdherinneringen schrijft: Tolstoj vertelt dat de subjectivistische opvatting van de werkelijkheid hem zo te pakken had dat hij er letterlijk duizelig van werd, omdat hij zich vaak plotseling omdraaide in de overtuiging dat hij het moment kon vatten waarop hij niets meer zou zien omdat zijn geest de tijd niet gehad kon hebben om de werkelijkheid te 'scheppen' (of iets dergelijks; het stuk van Tolstoj is karakteristiek en literair bijzonder interessant). Zo schrijft Bernardino Varisco in zijn *Linee di filosofia critica*: 'Ik sla de krant open om het nieuws te lezen; zou u willen beweren dat ik het nieuws schep op het moment dat ik de krant opensla?' Het is te begrijpen dat Tolstoj een zo directe en mechanische betekenis aan subjectivistische opvatting geeft. Maar het is verbazingwekkend dat Varisco, die toch een serieus geleerde is en de stof goed onder de knie zou moeten hebben, iets dergelijks kan schrijven. De kritiek van Varisco is de kritiek van het alledaagse denken en het is opvallend dat juist deze kritiek door de idealistische filosofen veronachtzaamd is, terwijl het toch een bijzonder belangrijke factor is die verhindert dat een bepaalde denkwijze en een bepaalde cultuur zich verbreiden.

...

Nadat men van de 'subjectivistische' opvatting gebruik heeft gemaakt om enerzijds de transcendentiefilosofieën en anderzijds de naïeve metafysiek van het alledaagse denken en van het filosofisch materialisme te bekritisieren, zal men moeten aantonen dat deze opvatting pas haar ware betekenis en historische interpretatie krijgt in de conceptie van de bovenbouw, terwijl zij in speculatieve vorm niet meer dan een filosofische roman is.

Op het *Handboek* moet aangemerkt worden dat de subjectivistische opvatting van de werkelijkheid daar voorgesteld wordt op de manier waarop dat in de kritiek van het alledaagse denken gedaan wordt en dat de opvatting van het objectieve bestaan van de werkelijkheid in a-kritische, in de meest triviale vorm is overgenomen: men heeft er geen flauw vermoeden van dat die opvatting als mysticisme bekritiseerd kan worden, wat dan ook gedaan is.^[21] Het is helemaal niet zo makkelijk om het op deze mechanische wijze opgevatte idee van objectiviteit te rechtvaardigen. Kan er een buitenhistorische en buitenmenselijke objectiviteit bestaan? Wie zal die objectiviteit beoordelen? Wie is het gegeven zich op dit 'standpunt van de kosmos op zich' te stellen en wat betekent dat standpunt dan? Men kan met recht beweren dat het om een residu van het godsbesef gaat, juist in de mystieke opvatting van een onbekende God. De formulering van Engels, nl. dat 'de eenheid van de wereld in haar materiële bestaan gegeven is, dat bewezen is ... door de lange en intense ontwikkeling van de filosofie en van de natuurwetenschappen'^[22] bevat de kiem van de juiste opvatting omdat hij zich op de geschiedenis en op de mens beroept om de objectieve werkelijkheid aan te tonen. Objectief betekent altijd 'menselijk objectief', wat precies overeen kan stemmen met 'historisch subjectief', d.w.z. objectief betekent 'universeel subjectief'. De mens kent objectief omdat de kennis voor de gehele, in een unitair cultureel systeem *historisch* verenigde mensheid werkelijk is; maar dit proces van historische éénwording komt tot stand met het verdwijnen van de innerlijke contradicties waardoor de mensenmaatschappij verscheurd wordt, contradicties die de voorwaarde vormen voor het ontstaan van groepen en van concrete, niet-universele ideologieën die echter door de praktische oorsprong van hun inhoud onmiddellijk vergankelijk zijn. Er is dus strijd voor de objectiviteit (om zich van de partiële en valse ideologieën te bevrijden) en dat is tevens strijd voor de culturele éénwording van de mensheid. Wat de idealisten 'geest' noemen is niet het startpunt maar de finish; het is het geheel van bovenbouwelementen dat in ontwikkeling is naar concrete en objectief universele éénwording: de 'geest' mag niet als unitair gegeven voorondersteld worden.

Op het gebied van de natuurwetenschappen is die culturele eenheid het verst gevorderd: het is het gebied van kennis dat het meest bijgedragen heeft aan het éénwordingsproces van de 'geest', om deze werkelijk universeel te maken; het is concreet de meest geobjectiverde en meest universeel geworden subjectiviteit.

In het metafysisch materialisme lijkt met het begrip 'objectief' een ook buiten de mens om bestaande objectiviteit bedoeld te worden, maar als men zegt dat er werkelijkheid bestaat ook als de mens niet zou bestaan, bedoelt men dat of in overdrachtelijke betekenis of men vervalt in een vorm van mysticisme. Wij kennen de werkelijkheid alleen in relatie tot de mens, en omdat de mens historische wording is, zijn ook de kennis en de werkelijkheid wording, is ook de objectiviteit wording enz.

De opmerking van Engels dat 'het materiële bestaan van de wereld bewezen is door de lange en intense ontwikkeling van de filosofie en van de natuurwetenschappen' moet geanalyseerd en gepreciseerd worden. Bedoelt men met wetenschap alleen de theoretische of ook de praktisch-experimentele activiteit van de wetenschapsmensen? Of bedoelt men er de synthese van beide activiteiten mee? Men zou kunnen zeggen dat men daarin het typisch unitaire proces van het werkelijke gevonden heeft: de experimentele activiteit van de wetenschapsman is het eerste model van dialectische mediatie tussen de mens en de natuur, het is de fundamentele historische cel waarbinnen de mens de natuur tegemoet treedt en deze d.m.v. de technologie kent en beheerst. Het staat wel vast dat door de opkomst van de experimentele methode twee historische werelden, twee tijdperken gescheiden worden: theologie en metafysiek verdwijnen en het ontwikkelingsproces van het moderne denken, waarvan de filosofie van de praxis de bekroning is, neemt een aanvang. De wetenschappelijke ervaringen vormen de kiem van de nieuwe productiemethode, van de nieuwe vorm van actieve vereniging van mens en natuur. De experimenterende wetenschapsman is niet uitsluitend denker, hij is ook arbeider; zijn denken is voortdurend gecontroleerd door de praktijk, en omgekeerd, tot een perfecte eenheid tussen theorie en praktijk ontstaat.

De neoscholasticus Casotti (Mario Casotti, *Maestro e scolaro*, p. 49) schrijft: 'In de onderzoeken van de natuurwetenschappers en van de biologen worden het leven en het reële organisme al als bestaand voorondersteld', een opmerking die in de buurt komt van die van Engels in de *Anti-Dühring*.

Het katholicisme en het aristotelianisme stemmen waar het de vraag van de objectiviteit van de werkelijkheid betreft, overeen. Om precies te begrijpen welke betekenis het probleem van de objectieve werkelijkheid kan hebben, kan het goed zijn om als voorbeeld de begrippen 'Oost' en 'West' te nemen; deze zijn niet minder 'objectief werkelijk' ook als bij analyse blijkt dat het slechts conventionele, immers 'historisch-culturele' 'constructies' zijn (vaak wijzen de termen 'kunstmatig' en 'conventioneel' op 'historische' feiten, die het gevolg zijn van de culturele ontwikkeling en niet op arbitrair-rationalistische of individueel 'gemaakte' constructies). Ook het voorbeeld dat in een boekje van Bertrand Russell te vinden is, kan genoemd worden. Russell zegt ongeveer het volgende: 'Zonder het bestaan van de mens

op aarde kunnen we ons ook het bestaan van Londen of Edinburgh niet denken, maar we kunnen ons wel het bestaan van twee punten in de ruimte denken, één in het Noorden en één in het Zuiden, waar op dit moment Londen en Edinburgh liggen.’ Men kan tegenwerpen dat, als men het bestaan van de mens wegdenkt, men ook niet aan ‘denken’ kan denken, men kan in het algemeen aan geen enkel feit en geen enkele relatie denken die slechts bestaan omdat de mens bestaat. Wat zou Noord-Zuid of Oost-West zonder de mens betekenen? Het zijn reële gegevens en toch zouden ze zonder de mens en zonder de ontwikkeling van de cultuur niet bestaan. Het is evident dat Oost en West arbitraire, conventionele, d.w.z. historische constructies zijn, omdat buiten de geschiedenis om ieder punt op aarde zowel Oost als West is. Dat wordt al duidelijker als men bedenkt dat deze termen niet de gezichtshoek van een of andere hypothetische en melancholieke mens in het algemeen weergeven, maar de gezichtshoek van de Europese ontwikkelde klassen die er door hun mondiale hegemonie in geslaagd zijn deze overal geaccepteerd te krijgen. Japan is deel van het Verre Oosten: dat geldt niet alleen in Europa maar ook voor een Amerikaan uit Californië en zelfs voor de Japanner, die via de Engelse politieke cultuur Egypte bij het Nabije Oosten indeelt. Zo zijn, middels de historische inhoud die de geografische term aankleeft, het Oosten en het Westen termen geworden waarmee bepaalde relaties tussen verschillende complexen van culturen aangeduid worden. Italianen noemen Marokko vaak een ‘Oosten’ land waarmee dan de mohammedaanse, Arabische cultuur bedoeld wordt. En toch zijn deze termen reëel, zij stemmen overeen met reële feiten, zij maken het mogelijk om land en zee te bereizen, om precies op het punt van bestemming aan te komen, om de toekomst te ‘voorspellen’, om de werkelijkheid te objectiveren en om de objectiviteit van de werkelijkheid te begrijpen. Het rationele en het werkelijke worden één.

Als men dit verband niet begrijpt, kan men ook de filosofie van de praxis, de positie van de filosofie van de praxis t.o.v. het idealisme en het mechanische materialisme, en het gewicht en de betekenis van de leer van de bovenbouw niet begrijpen. Het is niet juist, zoals B. Croce beweert, dat in de filosofie van de praxis de hegeliaanse ‘idee’ vervangen is door het ‘begrip’ structuur. De hegeliaanse ‘idee’ is zowel in de structuur als in de bovenbouw opgegaan, en de hele manier waarop de filosofie opgevat wordt is ‘gehistoriseerd’, d.w.z. dat een nieuwe manier van filosoferen aan het ontstaan is die concreter en historischer is dan vroeger het geval was.

Noot. De positie van prof. Lukács t.o.v. de filosofie van de praxis moet bestudeerd worden. Het schijnt dat Lukács gezegd heeft dat men alleen voor de menselijke geschiedenis en niet voor de natuur van dialectiek kan spreken. Hij kan gelijk hebben en hij kan ongelijk hebben. Hij heeft ongelijk als in zijn bewering dualisme tussen de mens en de natuur verondersteld wordt omdat hij daarmee in een opvatting vervalt die bij de religie en de grieks-christelijke filosofie behoort, en eigenlijk ook bij het idea-

lisme dat er alleen verbaal maar niet werkelijk in slaagt om mens en natuur te relateren en te verenigen. Als men de menselijke geschiedenis ook als geschiedenis van de natuur op moet vatten (ook middels de geschiedenis van de wetenschap), hoe kan de dialectiek dan van de natuur gescheiden worden? Het is mogelijk dat Lukács, als reactie op de barokke theorieën van het *Handboek* in de tegenovergestelde fout, in een vorm van idealisme, is vervallen.

Beoordeling van vroegere filosofieën. De oppervlakkige kritiek op het subjectivisme die in het *Handboek* te vinden is, moet gezien worden in het licht van een algemener probleem: hoe beziet men vroegere filosofieën en vroegere filosofen? Als men het gehele filosofische verleden voor volslagen waanzin door laat gaan, maakt men niet alleen een antihistorische fout (anachronistische pretentie dat men in het verleden moest denken zoals men nu denkt), maar men geeft er mee aan dat men nog niet over het metafysische denken heen is: men gaat immers uit van een dogmatisch denken dat voor alle tijden en alle landen geldig zou zijn en waarmee in laatste instantie het hele verleden beoordeeld wordt. Het methodische antihistoricisme is niets anders dan metafysisch. Dat filosofische systemen achterhaald zijn, sluit nog niet uit dat zij historisch van waarde zijn geweest en een noodwendige functie hebben gehad: hun vergankelijkheid moet in het licht van de hele historische ontwikkeling en van de reële dialectiek bezien worden; dat zij ‘rijp’ waren om te verdwijnen, is geen moreel oordeel, het is geen oordeel dat uit hygiënisch denken of uit een ‘objectief’ standpunt voort zou vloeien: het is een historisch-dialectisch oordeel. Men kan het vergelijken met de wijze waarop Engels de hegeliaanse stelling dat ‘alles wat rationeel is werkelijk is en wat werkelijk is rationeel is’ presenteert, een stelling die ook voor het verleden geldt.

In het *Handboek* is het verleden ‘irrationeel’ en ‘monsterlijk’; omdat men van het metafysische standpunt uitgaat, wordt de geschiedenis van de filosofie een soort historische verhandeling over ziektebeelden. (Terwijl in *Het Communistisch Manifest* nu juist de hoogste lof over de verdwijnende wereld wordt gezongen.) Het is theoretisch fout om het verleden op deze wijze te beoordelen, het wijkt van de filosofie van de praxis af; kan het enige opvoedende waarde hebben, kan het inspirerend werken? Mij dunkt van niet. Het zou in laatste instantie neerkomen op de pretentie dat men wat te vertellen heeft alleen omdat men in deze tijd en niet in een van de vorige eeuwen geboren is. Iedere tijd heeft zijn verleden en zijn heden en het ‘eigentijds’ zijn is alleen een leuk onderwerp voor moppen. [\[23\]](#)

Bedenkingen tegen het empirisme. Wil men een serie feiten op hun onderlinge verbanden onderzoeken, dan zal men een ‘conceptie’ moeten hebben waarmee het mogelijk is om die bepaalde serie feiten van andere mogelijke series te onderscheiden: hoe maakt men uit welke feiten men als bewijsmateriaal

voor het veronderstelde aan zal dragen, als het keuzecriterium niet al bestaat? En is het niet duidelijk dat dit keuzecriterium iets moet zijn dat boven elk afzonderlijk onderzocht feit uitgaat? Een intuïtie, een conceptie die wel een complexe geschiedenis moeten hebben, een proces dat in verband gebracht moet worden met het hele ontwikkelingsproces van de cultuur enz. Deze opmerking moet weer in verband gebracht worden met die over ‘sociologische wetten’, waarin men niets anders doet dan twee keer hetzelfde feit herhalen, één keer als feit en één keer als wet (sofisme van het dubbele feit en geen wet).

De ‘orthodoxie’. Uit enige punten die eerder behandeld zijn, blijkt dat het begrip ‘orthodoxie’ vernieuwd moet worden en dat naar de authentieke oorsprong ervan verwezen moet worden. De orthodoxie moet niet gezocht worden in de ene dan wel de andere aanhanger van de filosofie van de praxis, niet in de ene dan wel de andere stroming (stromingen die gebonden zijn aan denkrichtingen die met de oorspronkelijke doctrine niets te maken hebben) maar in de fundamentele opvatting dat de filosofie van de praxis ‘op eigen benen staat’, dat zij alle fundamentele elementen bevat niet alleen om een totale en integrale wereldbeschouwing en om een totale filosofie en theorie van de natuurwetenschappen op te bouwen, maar ook om een integrale, praktische organisatie van de maatschappij in leven te roepen, d.w.z. om een totale, integrale beschaving te worden.

Via dit hernieuwde begrip ‘orthodoxie’ kan ook het attribuut ‘revolutionair’ (een attribuut dat met al te groot gemak allerlei verschillende wereldbeschouwingen, filosofieën en theorieën opgeplakt wordt) nader gepreciseerd worden. Het christendom was revolutionair t.o.v. de heidense wereld, omdat het element van volledige scheiding was tussen de verdedigers van de oude en die van de nieuwe wereld. Een theorie is ‘revolutionair’ naar de mate waarin zij element van bewuste scheiding en onderscheiding in twee kampen is, omdat zij een ‘top’ is die voor de tegenpartij onbereikbaar is. De filosofie van de praxis is een volledig zelfstandige en onafhankelijke denkstructuur, antagonistisch t.o.v. alle traditionele filosofieën en religies: wie meent dat dit niet het geval is, heeft de banden met de oude wereld nog niet verbroken of heeft zelfs voor die oude wereld gecapituleerd. De filosofie van de praxis heeft geen stutten nodig: zij is zelf zo robuust en bevat zoveel nieuwe waarheden dat de oude wereld haar toevlucht neemt tot de filosofie van de praxis om haar wapenarsenaal van moderner en doeltreffender wapens te voorzien. Dat betekent dat de filosofie van de praxis een eigen hegemonie over de traditionele cultuur begint uit te oefenen, maar de traditionele cultuur (die nog robuust, en vooral veel meer verfijnd en geraffineerd is) probeert te reageren als het overwonnen Griekenland, dat uiteindelijk de rauwe Romeinse overwinnaar overwon.

[18] Gramsci verwijst naar de Franse vertaling die luidt: *La théorie du matérialisme historique - Manuel populaire de sociologie marxiste* (noot v.d. vert.).

[19] Het feit dat de vraag wat ‘theorie’ is niet op de juiste wijze gesteld is, maakt dat ook de vraag wat religie is niet aan de orde kon komen. Daardoor werd ook een realistisch historisch oordeel over de vroegere filosofieën onmogelijk: deze worden nu als volmaakte waanzin gepresenteerd.

[20] De Kerk heeft (via de Jezuïeten en vooral via de neoscholastici) geprobeerd zich van het positivisme meester te maken, en gebruikt de positivistische denkwijze om de idealistische denkers in de ogen van de massa belachelijk te maken, met redeneringen in de trant van: de idealisten zijn mensen die geloven dat die kerktoren daar alleen bestaat omdat jij denkt dat hij bestaat; als jij dat niet zou geloven, zou die kerktoren niet meer bestaan.

[21] In de memorie aan het Congres van Londen verwijst de schrijver van het *Handboek* naar de beschuldiging van mysticisme; hij schrijft die beschuldiging aan Sombart toe en gaat er verder met minachting aan voorbij: Sombart heeft die ongetwijfeld van Croce overgenomen.

[22] ‘De werkelijke eenheid van de wereld bestaat in haar stoffelijkheid en deze is bewezen, niet door een paar hocus pocus tirades, maar door een lange en moeizame ontwikkeling van de filosofie en van de natuurwetenschap.’ Friedrich Engels, *De Heer Eugen Dührings omwenteling in de wetenschap*, Uitgeverij voor literatuur in vreemde talen, Moskou z.j., p. 57 (noot v.d. vert.).

[23] Er is een anekdote over een Frans burgermannetje dat op zijn visitekaartje het woord ‘contemporain’ had laten drukken: hij had altijd gedacht dat hij een volledige nul was en op een dag kwam hij er achter dat hij wél iets was: een ‘contemporain’.

De filosofie van Benedetto Croce

...

Het belangrijkste probleem dat in deze paragraaf behandeld moet worden, luidt: sluit de filosofie van de praxis de ethisch-politieke geschiedenis uit, d.w.z. weigert zij het reële bestaan van een moment van de hegemonie te erkennen, hecht zij geen belang aan het culturele en morele leidinggeven, en beoordeelt zij de bovenbouwelementen werkelijk als ‘schijn’? Men kan daar op antwoorden dat de filosofie van de praxis de ethisch-politieke geschiedenis niet alleen niet uitsluit maar dat in de meest recente ontwikkelingsfase van de filosofie van de praxis^[24] het moment van de hegemonie juist als essentieel punt in de opvatting over de Staat benadrukt wordt, dat in die fase de cultuur, de culturele activiteit juist ‘benut’ wordt: naast het uitsluitend economische en naast het uitsluitend politieke front is een cultureel front nodig. B. Croce schiet in zoverre ernstig tekort dat hij in zijn kritiek op de filosofie van de praxis niet de methodologische criteria toepast die hij bij de bestudering van heel wat minder belangrijke filosofische stromingen toepast. Als hij dat wel zou doen, zou hij begrijpen dat met de term ‘schijn’ voor de bovenbouwelementen niets anders bedoeld wordt dan het ‘historisch karakter’ er van, dat die term gebruikt wordt in polemieken met de dogmatische opvattingen die onder het volk leven en dat het dus om ‘overdrachtelijk’ woordgebruik gaat, dat aangepast is aan het publiek waar het voor bestemd is. De filosofie van de praxis meent dat het verkeerd en arbitrair is om de geschiedenis uitsluitend tot ethisch-politieke geschiedenis te herleiden en zij zal dit bekritisieren, maar zij sluit de ethisch-politieke geschiedenis niet uit. De tegenstelling tussen de filosofie van Croce en de filosofie van de praxis moet gezocht worden in het speculatieve karakter van Croce’s filosofie.

Transcendentie, theologie, speculatie. Croce grijpt iedere gelegenheid aan om te benadrukken dat hij, als denker, alles in het werk gesteld heeft om zijn filosofie van ieder spoor of residu van transcendentie en dus van metafysiek — opgevat in de traditionele betekenis — te bevrijden. Zo heeft hij i.p.v. het begrip ‘systeem’ het begrip ‘filosofisch probleem’ op de voorgrond gesteld, zo heeft hij ontkennd dat het denken op abstracte wijze uit ander denken voort zou komen en heeft hij betoogd dat de problemen die de filosoof op moet lossen geen abstracte aaneenschakeling geven met vroeger filosofisch denken maar dat die problemen door de actuele historische ontwikkeling gesteld worden enz. Croce is zelfs zo ver gegaan om te beweren dat zijn meest recente kritiek op de filosofie van de praxis nu juist uit zijn anti-metafysische en antitheologische preoccupatie voortkomt, omdat de filosofie van de praxis naar het

theologische zou neigen en het begrip structuur de naïeve herintroductie van een ‘verborgen god’ zou zijn. Erkend moet worden dat Croce alles in het werk stelt om de idealistische filosofie bij het leven aan te doen sluiten, en onder zijn positieve bijdragen aan de ontwikkeling van de wetenschap moet zeker zijn strijd tegen de transcendentie en de theologie in de vormen die bij het religieus-confessionele denken horen, gerekend worden. Maar dat Croce op consequente wijze in zijn bedoelingen geslaagd zou zijn, kan niet gezegd worden: de filosofie van Croce blijft een ‘speculatieve’ filosofie, waarin niet alleen maar wat sporen van transcendentie en theologie, maar de hele transcendentie en de hele theologie te vinden zijn, die nog maar net van de buitenste mythologische laag ontdaan zijn.

Het feit alleen al dat Croce zo’n ongelooflijke moeite schijnt te hebben om dit uitgangspunt van de filosofie van de praxis te begrijpen (zo’n ongelooflijke moeite dat men zou gaan denken dat het niet om een ernstige *ignoratio elenchi* gaat, maar om een arglistig en laf polemisch foefje) toont aan dat hij door speculatieve vooroordelen verblind wordt die hem tot verkeerde interpretaties brengen.

De filosofie van de praxis komt ongetwijfeld voort uit de immanentistische opvatting van de werkelijkheid, maar dan van een immanentistische opvatting waaraan het speculatieve aroma ontnomen is en die teruggebracht is tot pure geschiedenis, tot historisch zijn of tot puur humanisme.

Als het structuurbegrip ‘speculatief’ opgevat wordt, wordt het zeker een ‘verborgen god’; maar het moet nu juist niet speculatief maar historisch opgevat worden, als het geheel van de maatschappelijke verhoudingen waarbinnen zich reële mensen bewegen en waarbinnen zij handelen, als het geheel van de objectieve omstandigheden die met de methoden van de ‘filologie’ en niet met die van de ‘speculatie’ bestudeerd moeten worden. Als een ‘zeker’ iets dat ook ‘waar’ zal zijn, maar dat in de eerste plaats in zijn ‘zekerheid’ bestudeerd moet worden voor het als ‘waarheid’ bestudeerd kan worden.

De filosofie van de praxis hangt niet alleen met het immanentisme samen maar ook met de subjectieve opvatting van de werkelijkheid, omdat zij deze juist omdraait, omdat zij deze verklaart als historisch feit, als de ‘historische subjectiviteit van een maatschappelijke groep’, als een reëel feit dat zich in de vorm van filosofische ‘speculatie’ voordoet en eenvoudig een praktische handeling is, de vorm die bij een concreet maatschappelijke inhoud hoort, en een manier om het geheel van de maatschappij tot morele eenheid te brengen. De bewering dat het om ‘schijn’ gaat, heeft geen transcendente of metafysische betekenis, het is eenvoudigweg de erkenning van het ‘historisch karakter’, van het ‘tegelijk levend en dood zijn’, van de vergankelijkheid omdat een nieuw, omvattender en hoger maatschappelijk en moreel bewustzijn aan het ontstaan is, dat zich als het enige ‘leven’, als de enige ‘werkelijkheid’ tegenover het

verleden stelt dat al dood is en tegelijkertijd maar niet wil sterven. De filosofie van de praxis is de historische opvatting van de werkelijkheid, bevrijd van ieder residu van transcendentie en theologie — ook in hun laatste speculatieve reïncarnatie; het idealistische historisme van Croce is nog in de theologisch-speculatieve fase.

...

Als waar is — zoals Hegel zegt — dat de geschiedenis de geschiedenis van de vrijheid is, dan geldt dat voor de hele mensheid, altijd en overal; ook de geschiedenis van de Oosterse satrapieën is geschiedenis van de vrijheid. Vrijheid betekent dan alleen ‘beweging’, proces, dialectiek. Ook de geschiedenis van de Oosterse satrapieën is vrijheid geweest, omdat het beweging en proces is geweest, wat waar is: die satrapieën zijn dan ook in elkaar gestort. Nogmaals: de geschiedenis is vrijheid omdat zij de strijd is tussen vrijheid en gezag, tussen revolutie en behoud, een strijd waarin vrijheid en revolutie voortdurend het overwicht hebben over gezag en behoud. Maar wordt in dat geval de vrijheid dan niet in alle stromingen en partijen uitgedrukt, zijn het niet alle dialectische momenten van het vrijheidsproces? Waarvoor wordt de 19de eeuw in Europa dan gekenmerkt? Niet doordat het geschiedenis van de vrijheid is, maar dat het geschiedenis van de vrijheid is waarvan men zich als zodanig bewust is; in de 19de eeuw bestaat in Europa een kritisch bewustzijn dat eerst niet bestond, men maakt geschiedenis en men weet wat men doet, men weet dat de geschiedenis de geschiedenis van de vrijheid is enz. De term ‘liberaal’ kreeg in die tijd, o.a. in Italië, een bijzonder uitgebreide en veelomvattende betekenis. In de *Annali d’Italia* van Pietro Vigo heten alle niet-klerikalen, alle tegenstanders van de partij van de *Syllabus* liberalen en dus omvat het liberalisme ook de internationalisten. Maar er is een specifiek liberaal geheten stroming en partij ontstaan, die van het speculatieve en contemplatieve standpunt van de hegeliaanse filosofie een directe politieke ideologie heeft gemaakt, een middel tot behoud van de bijzondere politieke en economische instellingen die in de loop van de Franse Revolutie en door de nasleep van die revolutie in de rest van Europa, waren ontstaan. Een nieuwe conservatieve partij was ontstaan, een nieuw autoritair standpunt was ingenomen, en deze nieuwe partij neigde er toe om met de partij van de *Syllabus* samen te gaan. En toch zou deze coalitie nog de partij van de vrijheid genoemd worden.

Er rijzen een aantal vragen: 1. Wat betekende ‘vrijheid’ concreet voor de verschillende Europese stromingen van de 19de eeuw? 2. Richtten deze stromingen zich op het vrijheidsbegrip of richtten zij zich niet eerder op de bijzondere inhoud die zij aan het formele vrijheidsbegrip gaven? Men zal zich ook af moeten vragen of het feit dat geen enkele partij geprobeerd heeft om de verlangens van de grote boerenmassa’s m.b.t. agrarische hervorming te centraliseren, niet verhinderd heeft dat deze boerenmas-

sa’s hun trouw aan het vrijheidsgeloof betoonden; betekende vrijheid voor hen niet alleen de vrijheid en het recht om hun barbaarse bijgelovigheid, hun primitivisme te behouden, en heeft dat niet gemaakt dat zij het reserveleger van de partij van de *Syllabus* werden? Is een begrip als vrijheid (dat zelfs door de Jezuïeten tegen de liberalen gebruikt kan worden, die in vergelijking met de ‘ware’ verdedigers van de juiste vrijheid weer niet meer dan libertijnen zijn) niet alleen de conceptuele vlag die de werkelijke lading dekt, die weer voor iedere maatschappelijke groep verschillend is? Kan men dan van ‘vrijheidsgeloof’ spreken? En wat betekent ‘geloof’ in dat geval? Voor Croce is ‘geloof’ iedere wereldbeschouwing die zich als moraal presenteert. Maar is dit met de ‘vrijheid’ gebeurd? Het vrijheidsgeloof was het geloof van een klein aantal intellectuelen; voor de massa’s was het één van de elementen van een ideologische combinatie of ideologische bond die verder voor een belangrijk deel het oude katholieke geloof omvatte, plus een ander belangrijk — en vanuit lekenstandpunt bezien misschien zelfs doorslaggevend — element: het ‘vaderland’. Laten we nu niet gaan beweren dat ‘vaderland’ en ‘vrijheid’ synoniemen zijn; ‘vaderland’ is ongetwijfeld een synoniem maar dan van Staat, d.w.z. van gezag en niet van ‘vrijheid’, het was een element van ‘behoud’, excuus voor repressie en een nieuwe Inquisitie.

Mij dunkt dat Croce er, zelfs vanuit zijn eigen standpunt bezien, niet in slaagt om het onderscheid tussen ‘filosofie’ en ‘ideologie’, tussen ‘geloof’ en ‘bijgeloof’ vol te houden, wat toch voor zijn wijze van denken en zijn polemie met de filosofie van de praxis essentieel is. Hij denkt dat hij een filosofie behandelt en het blijkt een ideologie te zijn, hij denkt dat hij het over geloof heeft en het blijkt om bijgeloof te gaan, hij denkt dat hij een geschiedenis schrijft waarin het klassenelement uitgebannen is en hij beschrijft integendeel bijzonder accuraat en verdienstelijk hoe een bepaalde klasse er op politiek meesterlijke wijze in geslaagd is om de voorwaarden voor het eigen bestaan en de eigen ontwikkeling als klasse als universeel principe, als wereldbeschouwing, als geloof te doen aanvaarden, d.w.z. hij beschrijft de daadwerkelijke ontwikkeling van een regeer- en heersmiddel. In dit geval zijn het niet de liberalen van de 19de eeuw die een praktische fout begaan, integendeel: zij hebben praktisch getriomfeerd, zij hebben de doeleinden die ze zich gesteld hadden, bereikt; het is hun historicus Croce die een praktische fout begaat: nadat hij de filosofie van de ideologie onderscheiden heeft, verwacht hij een politieke ideologie met een wereldbeschouwing, waarmee hij praktisch bewijst dat de onderscheiding onmogelijk is, dat het niet om twee categorieën gaat maar om één en dezelfde historische categorie en dat de onderscheiding slechts gradueel is.

Filosofie is iedere wereldbeschouwing die het intellectuele en morele leven (catharsis van een bepaald praktisch leven) van een totale maatschappelijke groep vertegenwoordigt, waarbij de groep in beweging gezien wordt en dus niet alleen rekening wordt gehouden met de huidige, onmiddellijke be-

langen maar ook met toekomstige, niet-onmiddellijke belangen; ideologie is iedere bijzondere beschouwing die de verschillende groepen waaruit een klasse bestaat, er op na houden, groepen die alleen voor de onmiddellijke, duidelijk omschreven problemen een oplossing zoeken. Maar voor de grote massa van de geregeerde en overheerste bevolking is de filosofie of het geloof van de heersende groep en van de intellectuelen van die groep altijd een soort fanatisme en bijgeloof, een ideologisch motief dat typisch is voor de serviele massa.

Croce zou moeten verklaren hoe het komt dat het vrijheidsbegrip geen pedagogisch element is geworden dat in het leerprogramma voor de lagere scholen opgenomen kan worden, en hoe het komt dat hij zelf, als minister, het godsdienstonderwijs op de lagere scholen heeft doorgevoerd. Het feit dat deze 'expansiemogelijkheden' onder de grote massa's ontbreken, bewijst dat de filosofie van de vrijheid van beperkte, onmiddellijk praktische aard is.

Uit wat eerder gezegd werd, blijkt wel dat de historiografische opvatting van Croce — de geschiedenis als ethisch-politieke geschiedenis — niet als een futiliteit beschouwd moet worden waar men verder aan voorbij kan gaan. Integendeel: het historiografisch denken van Croce, ook de meest recente fase daarvan, moet met de grootste aandacht bestudeerd en onder de loep genomen worden. Het is in de kern een reactie op het 'economisme' en het fatalistische mechanisme, ook al denkt Croce zelf dat hij met zijn werk een vernietigende aanval op de filosofie van de praxis gedaan heeft. Ook bij het beoordelen van het denken van Croce geldt het criterium dat een filosofische stroming niet bekritiseerd en beoordeeld moet worden naar wat zij pretendeert te zijn maar naar wat zij werkelijk is en naar wat uit de concrete historische werken blijkt.

Voor de filosofie van de praxis is ook de speculatieve methode geen futiliteit; het is een methode die vele, voor de ontwikkeling van de cultuur 'instrumentele' denkwaarden heeft opgeleverd, instrumentele waarden die de filosofie van de praxis heeft ingelijfd (de dialectiek, bijvoorbeeld). Het denken van Croce moet dus op z'n minst als instrumentele waarde geapprecieerd worden: hij heeft de aandacht gevestigd op het belang van culturele gegevens en van het denken in de ontwikkeling van de geschiedenis, op de functie van de grote intellectuelen in het organische leven van de maatschappij (*società civile*) en van de Staat, op het moment van de hegemonie en van de consensus als noodzakelijke vorm van het concrete historische blok.

Dat dit geen 'futiliteit' is, blijkt uit het feit dat tegelijkertijd met Croce ook de belangrijkste moderne theoreticus van de filosofie van de praxis tot herwaardering van de culturele factor is overgegaan: een in

politieke terminologie uitgedrukte en in oppositie tot de verschillende 'economistische' stromingen gegeven herwaardering van het belang van het culturele front waar het de strijd en de politieke organisatie betreft. Hij heeft de doctrine van de hegemonie opgebouwd als aanvulling op de theorie van de Staat als dwingende kracht (*Stato-forza*) en als huidige vorm van de doctrine van '48 van de 'permanente revolutie'. De filosofie van de praxis kan het idee van ethisch-politieke geschiedenis — omdat het onafhankelijk is van een realistische opvatting — overnemen als 'empirisch voorschrift' voor historisch onderzoek, een voorschrift waarmee, als men integrale en niet alleen partiële en uiterlijke geschiedenis wil schrijven (geschiedenis van de economische krachten als zodanig enz.) bij bestudering van de historische ontwikkeling steeds rekening zal moeten worden gehouden.

Identiteit van geschiedenis en filosofie. De opvatting dat geschiedenis en filosofie één zijn, is immmanent in het historisch materialisme (maar in zekere zin als historische voorspelling van een toekomstige fase). Heeft Croce de filosofie van de praxis van Antonio Labriola als uitgangspunt genomen? Hoe het ook zij, in de opvatting van Croce is die eenheid wel iets heel anders gaan betekenen dan in het historisch materialisme (wat uit de meest recente ethisch-politieke geschiedwerken van Croce kan blijken). In de stelling dat het Duitse proletariaat de erfgenaam is van de Duitse klassieke filosofie ligt de eenheid van geschiedenis en filosofie nu juist opgesloten; hetzelfde geldt voor de stelling dat de filosofen de wereld tot nu toe alleen verklaard hebben en dat het er nu om gaat die wereld te veranderen.

Wat Croce over de eenheid van geschiedenis en filosofie zegt, moet scherp bekritiseerd worden:

1. de stelling is mismaakt als zij niet ook tot de identiteit van geschiedenis en politiek leidt (onder politiek moet men politiek verstaan die gerealiseerd wordt en niet alleen de verschillende, herhaalde pogingen tot realisatie, waarvan enkele op zich genomen mislukken); en
2. dus ook tot de identiteit van politiek en filosofie. Maar als men deze identiteit noodzakelijkerwijs moet erkennen, hoe kan men dan de ideologieën (die, volgens Croce, instrumenten van politieke actie zijn) van de filosofieën onderscheiden? D.w.z.: men kan wel onderscheiden, maar alleen gradueel (kwantitatief) en niet kwalitatief. Sterker nog: de ideologieën wordende 'ware' filosofie omdat zij die filosofische 'vulgarisaties' zullen blijken te zijn die de massa's tot concrete actie, tot verandering van de werkelijkheid brengen. Zij zullen het massa-aspect zijn van de filosofische opvattingen, die in de 'filosoof' abstract universele, buiten tijd en plaats staande kenmerken krijgen, kenmerken die bepaald zijn door de literaire en antihistorische oorsprong ervan.

Essentieel is de kritiek op Croce's geschiedopvatting: is die niet van puur intellectueel-erudiete aard? Alleen door de erkenning dat geschiedenis en politiek één zijn, wordt de geschiedenis dit karakter ont-

nomen. Als waar is dat de politicus historicus is (niet alleen in de zin dat hij geschiedenis maakt maar ook in die zin dat hij, handelend in het heden, het verleden interpreteert), dan geldt ook dat de historicus politicus is, en in deze zin (wat overigens ook bij Croce te vinden is) is de geschiedenis altijd hedendaagse geschiedenis, d.w.z. politiek. Maar Croce kan deze noodwendige conclusie niet trekken, juist omdat dat tot de erkenning leidt dat geschiedenis en politiek, en dus ook ideologie en filosofie één zijn.

...

De vraag is of het historisch denken van Croce niet, evenals alle liberaal-reformistische geschiedopvattingen, een — overigens bijzonder goed vermomde — vorm van geschiedenis ‘naar plan’ is. Men kan in het algemeen betogen dat de synthese de vitale elementen van de door de antithese achterhaalde these behoudt; men kan, als men althans niet arbitrair te werk wil gaan, niet zeggen wat behouden zal worden, men kan niet a priori vaststellen wat vitaal is zonder in ideologisme te vervallen, zonder in een geschiedopvatting te vervallen waarin de geschiedenis ‘naar plan’ verloopt. Wat moet — omdat het vitaal is — volgens Croce van de these behouden worden? Croce, die zelden als praktisch politicus optreedt, past er wel voorop om een lijstje te geven van praktische instellingen en van politieke programma’s die ‘onaantastbaar’ zouden zijn, maar dit kan uit het geheel van zijn werk afgeleid worden. En zelfs als dat niet mogelijk zou zijn, blijft altijd nog zijn overtuiging over dat de liberale staatsvorm — d.w.z. de vorm die garandeert dat alle politieke krachten zich vrij mogen bewegen en vrij strijd mogen voeren — ‘vitaal’ en onaantastbaar is. Hoe is het toch mogelijk dat dit empirische gegeven met het begrip vrijheid, d.w.z. met de geschiedenis verward wordt? Is het niet arbitrair en een voorbeeld van het ‘naar plan’ denken als men van de strijdende krachten eist dat zij de strijd binnen bepaalde grenzen (de grenzen van de liberale Staat) beperken? In de strijd ‘worden de klappen niet volgens afspraak uitgedeeld’: iedere antithese moet zich radicaal antagonistisch t.o.v. de these opstellen, de intentie om deze volledig te vernietigen en volledig te vervangen moet aanwezig zijn. Men bedrijft geschiedenis ‘naar plan’ als men het historische proces opvat als een wedstrijd, met een scheidsrechter en een aantal spelregels waar men zich loyaal aan moet houden; in dat geval is de ideologie niet op de politieke ‘inhoud’ gebaseerd maar op de strijdvormen en methoden. Het is een ideologie die de antithese ontkracht, die de antithese in een lange serie momenten opbreekt, hetgeen betekent dat de dialectiek gereduceerd wordt tot een proces van reformistische evolutie, van ‘revolutie-restauratie’ (en daarbij alleen het laatste woord op zijn plaats: het gaat immers om het voortdurend van buiten af oplappen van een organisme dat niet gezond genoeg is om op eigen benen te staan). Overigens zou men kunnen zeggen dat een dergelijke reformistische houding een ‘foefje van de Voorzienigheid’ is om de interne krachten, die door de reformistische praktijk in toom worden gehouden, sneller te doen rijpen.

Hoe moet men de woorden ‘materiële voorwaarden’ en het ‘geheel’ van die voorwaarden opvatten? Als het ‘verleden’, als de ‘traditie’ die concreet opgevat moeten worden, die objectief vast te stellen en ‘meetbaar’ zijn via methoden die ‘universeel’ subjectief, d.w.z. objectief zijn. Het actieve heden moet het verleden wel voortzetten en verder ontwikkelen, het moet wel geënt zijn op de traditie. Maar hoe herkent men de ‘ware’ traditie, het ‘ware’ verleden enz.? D.w.z. reële, daadwerkelijke geschiedenis en niet de poging om een nieuwe geschiedenis te scheppen waarvoor in het verleden een tendentieuze, een ‘bovenbouw’-rechtvaardiging wordt gezocht. De structuur is nu juist het reële verleden omdat de structuur de getuigenis, het onweerlegbare ‘document’ is van wat gedaan is en van wat blijft bestaan als voorwaarde voor het heden en de toekomst. Men kan tegenwerpen dat in de bestudering van de ‘structuur’ de verschillende onderzoekers fouten kunnen maken, dat zij vitaal kunnen noemen wat al dood is of in ieder geval geen kiem van nieuw leven is, maar daarmee is de methode zelf niet voor eens en altijd weerlegd. Men kan zonder meer toegeven dat de mogelijkheid van fouten aanwezig is maar het zullen fouten van afzonderlijke mensen (politici, staatslieden) zijn; het is niet de methode die fout is. Iedere maatschappelijke groep heeft een ‘traditie’, een ‘verleden’ en beschouwt dat als het enige en totale verleden. De groep die al deze ‘verledens’ begrijpt en rechtvaardigt en die dus de lijn van reële ontwikkeling weet te herkennen (die tegenstrijdig is maar in haar tegenstrijdigheid overwonnen kan worden) zal de minste fouten begaan, zal de ‘positieve’ elementen weten te herkennen waarmee nieuwe geschiedenis geschapen kan worden.

...

Is het voor een filosofie een punt van sterkte of juist van zwakte als zij de gebruikelijke grenzen van de beperkte intellectuele groepen overschrijdt en zich onder de massa’s verbreidt, ook al betekent dat aanpassing aan de mentaliteit van die massa’s en ook al kan zij daarbij iets maar ook heel veel van haar kracht verliezen? En welke feitelijke betekenis heeft een wereldbeschouwing die zich op die manier verbreidt en wortel schiet, en die telkens opnieuw zal moeten beginnen en nieuwe intellectuele hoogten kent?

Het is typisch iets voor vastgeroeste intellectuelen om te geloven dat een wereldbeschouwing d.m.v. kritiek van rationele aard vernietigd kan worden: hoe vaak heeft men het al niet over de ‘crisis’ van de filosofie van de praxis gehad? En wat betekent die permanente crisis? Slaat het niet op het leven zelf, dat middels negaties van negaties voortgaat? En is het soms niet zo dat alleen door de trouw van de volksmassa’s die zich — zij het ook in bijgelovige en primitieve vormen — de wereldbeschouwing eigen hadden gemaakt, de kracht ervan ondanks herhaalde theoretische onderbrekingen behouden is ge-

bleven? Men heeft het vaak over bepaalde landen waar geen religieuze hervorming is geweest en men ziet dat dan als oorzaak van de teruggang op alle gebieden van het maatschappelijk leven, maar men merkt niet op dat de verbreiding van de filosofie van de praxis nu juist de belangrijkste hervorming van de moderne tijd is: het is een intellectuele en morele hervorming die op nationale schaal tot stand brengt wat het liberalisme alleen voor beperkte lagen van de bevolking tot stand heeft weten te brengen.

...

Croce beweert dat de filosofie van de praxis de structuur 'losscheurt' van de bovenbouw, zodat het theologische dualisme opnieuw van kracht zou zijn en een 'onbekende godheid-structuur' zou zijn ontstaan: dit is niet juist en het is ook een weinig diepzinnige vinding. De beschuldiging van theologisch dualisme en van opsplitsing van het proces van de werkelijkheid is ongegrond en oppervlakkig. Het is vreemd dat deze beschuldiging van Croce komt die het begrip 'dialectiek van de onderscheidingen' geïntroduceerd heeft en er daarom door Gentile en aanhang voortdurend van beschuldigd wordt dat hij nu juist het proces van de werkelijkheid opgesplitst heeft. Maar afgezien daarvan: het is niet waar dat de filosofie van de praxis de structuur 'losscheurt' van de bovenbouw. Integendeel: volgens de filosofie van de praxis hangt hun ontwikkeling nauw samen, de ontwikkeling van beide is noodzakelijkerwijs gerelateerd en wederzijds afhankelijk. De structuur kan zelfs in overdrachtelijke betekenis nog niet vergeleken worden met een 'onbekende godheid': zij wordt op ultrarealistische wijze opgevat, zo realistisch dat zij met de methoden van de natuur- en exacte wetenschappen bestudeerd kan worden en juist om haar objectief controleerbare 'houdbaarheid' wordt deze geschiedopvatting 'wetenschappelijk' genoemd. Wordt de structuur soms als iets onbeweeglijks en absoluuts opgevat? Wordt zij niet juist gezien als de werkelijkheid zelf in beweging, en wordt in de opmerking in de *Stellingen over Feuerbach* over de 'opvoeder die opgevoed moet worden' niet gezegd dat het noodwendige verband tussen de mens en de structuur juist een verband van actieve inwerking van de mens op de structuur is, waarmee de eenheid van het proces van de werkelijkheid bevestigd wordt? In het begrip 'historisch blok', dat van Sorel afkomstig is, wordt deze door de filosofie van de praxis betoogde eenheid op treffende wijze uitgedrukt.

...

Croce's leer van de politieke ideologieën is overduidelijk uit de filosofie van de praxis afgeleid: het zijn praktische constructies, instrumenten van politieke leiding; men zou kunnen zeggen dat voor de geregeerden de ideologieën pure illusies zijn, een bedrog dat ze ondergaan, terwijl ze voor de regeerders gewild en bewust bedrog zijn. Voor de filosofie van de praxis zijn ideologieën helemaal niet arbi-

trair; het zijn reële historische feiten waartegen gestreden moet worden en waarvan aangetoond moet worden dat ze gebruikt worden om heerschappij uit te oefenen, wat niet om morele e.d. redenen aangetoond moet worden maar juist om redenen van politieke strijd: om de geregeerden intellectueel onafhankelijk te maken van de regeerders, om een hegemonie te vernietigen en een andere te creëren als noodzakelijk moment van de omwenteling van de praxis. Het ziet er naar uit dat Croce dichter in de buurt van de vulgair materialistische interpretatie komt dan de filosofie van de praxis.

Voor de filosofie van de praxis is de bovenbouw objectieve en werkzame werkelijkheid (of wordt dat, als het althans niet om puur individuele hersenschimmen gaat); zij zegt expliciet dat de mensen zich van hun maatschappelijke positie en dus van hun taken bewust worden op het terrein van de ideologieën, wat bepaald geen geringe erkenning van de werkelijkheid ervan is. Ook de filosofie van de praxis is bovenbouw, het is het terrein waarop bepaalde maatschappelijke groepen zich van eigen maatschappelijk zijn, van eigen kracht, van eigen taken en van eigen toekomst bewust worden. In dit opzicht is de bewering van Croce juist dat de filosofie van de praxis 'gemaakte' geschiedenis en geschiedenis '*in fieri*' is.

Er is echter een fundamenteel verschil tussen de filosofie van de praxis en andere filosofieën: de andere ideologieën zijn niet-organische — immers tegenstrijdige — scheppingen omdat zij gericht zijn op het verzoenen van tegengestelde en tegenstrijdige belangen; hun 'historisch bestaan' zal van korte duur zijn omdat de contradicties na iedere gebeurtenis waarin zij gebruikt zijn, weer opbloeien. De filosofie van de praxis daarentegen probeert niet om de contradicties die in de geschiedenis en in de maatschappij bestaan vreedzaam op te lossen, integendeel: zij is de theorie van die contradicties. Zij is geen instrument met behulp waarvan de heersende klassen kunnen regeren, consensus kunnen verkrijgen of hegemonie uit kunnen oefenen over de ondergeschikte klassen: zij is uitdrukking van die ondergeschikte klassen, die zichzelf op willen voeden tot de kunst van het regeren en die er belang bij hebben om de volle — ook onaangename — waarheid te leren kennen, die er belang bij hebben om niet in de (onmogelijke) val van de hogere klasse te lopen en dus zeker niet in eigen val. In de filosofie van de praxis omvat de kritiek op de ideologieën het geheel van bovenbouwelementen: hun vergankelijkheid wordt benadrukt omdat zij de werkelijkheid, d.w.z. de strijd en de contradicties trachten te verdoezelen, ook als zij 'formeel' dialectisch zijn (zoals de filosofie van Croce), d.w.z. als zij een speculatieve dialectiek, een dialectiek van begrippen vertegenwoordigen en de dialectiek niet in de historische wording zelf zien.

De intellectuelen

Vormen de intellectuelen een zelfstandige, onafhankelijke maatschappelijke groep, of heeft iedere maatschappelijke groep een eigen gespecialiseerde categorie intellectuelen? Het probleem is ingewikkeld omdat het reële historische proces waarin de diverse categorieën intellectuelen gevormd worden, verschillende vormen te zien heeft gegeven. De twee belangrijkste vormen zijn deze:

1. Iedere maatschappelijke groep die ontstaat omdat zij een essentiële functie vervult op het gebied van de economische productie schept tegelijkertijd, op organische wijze, één of meer lagen intellectuelen; het zijn deze intellectuelen die de groep homogeniteit verschaffen en haar bewust maken van haar functie niet alleen op economisch, maar ook op sociaal en politiek gebied: de kapitalistische ondernemer ‘schept’ de industriële technici, de wetenschapsmensen van de politieke economie, de organisatoren van een nieuwe cultuur, van een nieuw recht enz. Er moet op gewezen worden dat de ondernemer een hogere maatschappelijke vorm vertegenwoordigt, een vorm die al gekenmerkt is door een zekere leiders- en technische (d.w.z. intellectuele) capaciteit: de ondernemer moet niet alleen op het directe gebied van z’n eigen activiteiten en initiatieven een zekere technische capaciteit hebben, maar ook op andere gebieden, zeker op die gebieden die onmiddellijk samenhangen met de economische productie (hij moet massa’s mensen weten te organiseren, hij moet voor zijn bedrijf het ‘vertrouwen’ van de spaarders en dat van de kopers van zijn waar weten te organiseren enz.).

Zo niet alle dan toch althans een *elite* van ondernemers moet — om de meest gunstige voorwaarden te scheppen voor de expansie van de eigen klasse — de capaciteit bezitten om de maatschappij in het algemeen organisatorisch te leiden, om heel het ingewikkelde organisme van diensten, tot en met het staatsapparaat, te organiseren. Of: deze elite moet op z’n minst de capaciteiten bezitten om haar ‘bedienden’ (gespecialiseerde employeés) te kiezen, waaraan deze organisatorische activiteit (organisatie van de algemene betrekkingen buiten het bedrijf) overgelaten kan worden. Men zal zien dat de ‘organische’ intellectuelen, die iedere nieuwe klasse schept en in de loop van haar ontwikkeling verder uitwerkt, grotendeels ‘specialisaties’ zijn van deelaspecten van de oorspronkelijke activiteit van een nieuw sociaal type dat de nieuwe klasse heeft voortgebracht. [25]

Ook de feodale heren hielden er bijzondere capaciteiten op na: militaire capaciteiten; juist als de aristocratie het monopolie van de technisch-militaire capaciteit verliest, begint de crisis van het feodalisme. Maar de vorming van de intellectuelen tijdens het feodalisme en in klassieke wereld is een vraagstuk

dat apart bekeken moet worden: die vorming en verdere ontwikkeling verloopt langs lijnen en op wijzen die concreet bestudeerd moeten worden. Zo is opmerkelijk dat de boerenmassa, ook al vervult zij een essentiële functie in het productieproces geen eigen ‘organische’ intellectuelen voortbrengt en er ook niet in slaagt een laag van de ‘traditionele’ intellectuelen te ‘assimileren’, terwijl andere sociale groepen juist veel van hun intellectuelen uit boerenmassa halen en ook een groot deel van de traditionele intellectuelen van boerenafkomst is.

2. Iedere ‘essentiële’ maatschappelijke groep die, vanuit een voorafgaande economische structuur en als weerspiegeling daarvan (van die structuur), haar intrede in de geschiedenis deed, werd (althans in de geschiedenis tot nu toe) geconfronteerd met reeds bestaande categorieën intellectuelen; deze intellectuelen leken een historische continuïteit te vertegenwoordigen die zelfs door de meest gecompliceerde en meest radicale veranderingen in de sociale en politieke vormen niet verbroken was.

De clerus vormt het meest typerende voorbeeld van deze categorieën van intellectuelen. De clerus heeft lange tijd een aantal belangrijke diensten gemonopoliseerd (die tijd beslaat een hele historische fase, die gedeeltelijk juist door dat monopolie gekenmerkt wordt): de religieuze ideologie, d.w.z. de filosofie en de wetenschap van de tijd, met inbegrip van de school, het onderwijs in het algemeen, de moraal, het recht, de liefdadigheid, bijstand enz. enz. De clerus kan beschouwd worden als de intellectuele categorie die organisch gebonden was aan de grondbezittersaristocratie: juridisch was hij gelijkgesteld aan de aristocratie, waarmee hij het feodale recht op grondbezit en de staatsprivileges die met dat bezit samenhangen, deelde.^[26] Maar dit monopolie van de clerus over de bovenbouw kon niet zonder strijd of zonder beperkingen uitgeoefend worden, en zo ontstonden in verschillende vormen (die concreet onderzocht en bestudeerd moeten worden) andere categorieën. Ontstaan en groei van deze categorieën werden begunstigd door de toenemende centrale macht van de vorsten, tot en met het absolutisme. Zo ontstond de aristocratie van de toga, met eigen privileges, een laag administrateurs enz.; wetenschapsmensen, theoretici en filosofen die géén geestelijken waren enz. Omdat deze verschillende categorieën van traditionele intellectuelen met hun ‘korpseest’ zich bewust zijn van hun ononderbroken historische continuïteit en van hun ‘kwalificaties’ menen zij dat zij autonoom zijn en onafhankelijk van de heersende maatschappelijke groep. Dit beeld dat zij van zichzelf hebben heeft verstrekkende consequenties op ideologisch en politiek gebied: de hele idealistische filosofie kan direct in verband gebracht worden met deze positie die het sociale complex van intellectuelen denkt in te nemen; men kan die filosofie omschrijven als de weerspiegeling van deze sociale utopie, op grond waarvan de intellectuelen geloven dat zij ‘onafhankelijk’ en autonoom zijn, dat zij geheel eigen kenmerken hebben enz.

Daar moet nog iets aan toegevoegd worden: de paus en de topklaag van de Kerk voelen zich weliswaar meer verbonden met Christus en met de apostelen dan met de senatoren Agnelli en Benni, maar hetzelfde kan niet gezegd worden van bv. B. Croce en Gentile. Croce vooral voelt zich sterk verbonden met Aristoteles en Plato maar hij verbergt niet, integendeel, dat hij ook verbonden is met de senatoren Agnelli en Benni, en juist daarin moet de specifieke aard van Croce’s filosofie gezocht worden.

Wat zijn de ‘uiterste’ grenzen waarbinnen men het begrip ‘intellectueel’ kan hanteren? Is er een overlappend criterium te vinden waarmee men alle verschillende, uiteenlopende intellectuele activiteiten aan kan duiden en waarmee men deze tevens wezenlijk kan onderscheiden van de activiteiten van andere maatschappelijke groeperingen? M.i. is de meest voorkomende methodische fout die hier gemaakt wordt, deze: men denkt dit onderscheidingscriterium te kunnen vinden in de intellectuele activiteiten zelf en men zoekt het niet in het gehele systeem van verhoudingen waarbinnen die activiteiten (en dus de groepen die zich met die activiteiten bezig houden) — binnen het algemene geheel van de maatschappelijke verhoudingen — hun plaats hebben. Dus geldt dat de arbeider of proletariër, om een voorbeeld te noemen, niet specifiek arbeider of proletariër is omdat hij met zijn handen werkt of machines bedient maar omdat hij dat werk verricht onder bepaalde omstandigheden en gegeven bepaalde maatschappelijke verhoudingen (nog afgezien van de overweging dat er geen puur fysieke arbeid bestaat; zelfs de door Taylor gebruikte uitdrukking ‘afgerichte gorilla’ is niet meer dan een metafoor waarmee een limiet aangeduid wordt: voor alle lichamelijke arbeid, zelfs voor de meest mechanische en stompzinnige arbeid, is een minimum aan technische kwalificatie, d.w.z. een minimum aan creatieve intellectuele activiteit vereist). We hebben al opgemerkt dat de ondernemer, uit hoofde van zijn functie, tot op zekere hoogte over een bepaald aantal kwalificaties van intellectuele aard moet beschikken, ook al wordt zijn maatschappelijke positie niet daardoor bepaald maar door de algemene maatschappelijke verhoudingen die nu juist uitmaken dat zijn positie die van ondernemer in de industrie is.

Men zou dus kunnen zeggen dat alle mensen intellectuelen zijn maar dat niet alle mensen in de maatschappij de functie van intellectueel hebben.^[27]

Als men tussen intellectuelen en niet-intellectuelen onderscheidt, duidt men in feite uitsluitend op de maatschappelijke functie van de categorie van beroepsintellectuelen, d.w.z. men vraagt zich af of in de specifieke beroepsactiviteit het gewicht doorslaat naar de kant van intellectuele of naar die van fysieke inspanning. Dit betekent dat men wel van intellectuelen kan spreken, maar niet van niet-intellectuelen, omdat niet-intellectuelen niet bestaan. Ook de verhouding tussen intellectuele (hoofd) arbeid en fysieke (spier) arbeid is steeds verschillend en dus zijn er verschillende graden van specifiek intellectuele acti-

viteit. Er bestaat geen enkele menselijke activiteit waaraan alle intellectuele tussenkomst vreemd zou zijn, men kan de *homo faber* niet scheiden van de *homo sapiens*. Bovendien heeft ieder mens buiten zijn beroep een of andere intellectuele activiteit, d.w.z. is ‘filosoof’, is artiest, is een mens met smaak, deelt een wereldbeschouwing, houdt er bewuste morele richtlijnen op na en draagt er dus toe bij om een wereldbeschouwing in stand te houden of te veranderen, d.w.z. om nieuwe denkwijzen in leven te roepen.

Bij het scheppen van een nieuwe intellectuele laag gaat het er dus om de intellectuele activiteit die iedereen al in een verschillende graad van ontwikkeling kent, kritisch verder uit te werken, om de verhouding tussen intellectuele en fysieke activiteit te wijzigen in de richting van een nieuw evenwicht en om te bereiken dat de fysieke inspanning zelf — als element van een algemene praktische activiteit, waardoor de fysieke en maatschappelijke omgeving steeds vernieuwd wordt — de basis wordt van een nieuwe en integrale wereldbeschouwing. De literator, de filosoof en de kunstenaar bieden het traditionele, algemeen aanvaarde type van de intellectueel. Daarom menen journalisten, die van zichzelf denken dat ze tegelijkertijd literator, filosoof en kunstenaar zijn, ook dat zij de ‘ware’ intellectuelen zijn. In de wereld van vandaag moet de technische opleiding, die eng verbonden is met de industriële arbeid, ook als die van het meest primitieve en onaanzienlijke soort is, de basis vormen van het nieuwe type intellectueel.

Het weekblad ‘Ordine Nuovo’ heeft op deze basis gewerkt om bepaalde vormen van een nieuw intellectualisme tot ontwikkeling te brengen en om de begrippen uit te werken die daar mee samenhangen; dit is zeker één van de niet onbelangrijke redenen van het succes van het blad geweest, omdat die benadering overeenstemde met latent aanwezige aspiraties en met een reële ontwikkeling. De nieuwe intellectueel wordt niet meer gekenmerkt door welbespraaktheid, wat een uitwendige, tijdelijke kracht is waarmee emoties en passies bespeeld kunnen worden, maar door het feit dat hij actief aan het praktische leven deelneemt — als constructeur, als organisator, als ‘permanent overreder’, terwijl hij toch ook méér moet zijn dan een abstract-mathematische geest; van de techniek-arbeid maakt hij de stap naar de techniek-wetenschap én naar de historisch-humanistische opvattingen, zonder welke men ‘specialist’ blijft en geen ‘leider’ (specialist + politicus) wordt.

Zo ontstaan historisch gespecialiseerde categorieën die de intellectuele functies verrichten; zij ontstaan in samenhang met alle maatschappelijke groepen, maar vooral in samenhang met de belangrijkste maatschappelijke groepen, en de meest uitgebreide en veelzijdige ontwikkeling doet zich voor in samenhang met de heersende maatschappelijke groep. Eén van de meest opvallende karakteristieken van

een groep die naar heerschappij streeft, is dat zij zal trachten de traditionele intellectuelen te assimileren en ‘ideologisch’ voor zich te winnen; deze assimilatie en verovering zal des te sneller en efficiënter verlopen als de gegeven groep tegelijkertijd ook haar organische intellectuelen tot ontwikkeling weet te brengen.

Hoe belangrijk de intellectuele categorieën en functies in de moderne wereld zijn, blijkt wel uit de enorme ontwikkeling van het onderwijssysteem en de onderwijsactiviteiten (onderwijs in de ruime betekenis van het woord): net zozeer als geprobeerd is de ‘intellectualiteit’ van ieder individu te verdiepen en te verbreden, zo is ook geprobeerd de specialisaties te vermenigvuldigen en te verfijnen. Dat blijkt uit de onderwijsinstellingen op verschillende niveaus, tot en met de instellingen die de zogenaamde ‘hogere cultuur’ op ieder gebied van de wetenschap en de techniek moeten bevorderen.

De onderwijsinstellingen vormen het apparaat waarbinnen de intellectuelen van verschillend niveau opgeleid worden. De veelzijdigheid van de intellectuele functies in de verschillende Staten kan objectief afgemeten worden aan het aantal gespecialiseerde scholen en aan hun onderling hiërarchisch verband: hoe uitgebreider de onderwijs-‘sfeer’ is en hoe talrijker de ‘verticale niveaus’ van de scholen zijn, des te complexer is de culturele wereld, de beschaving van een bepaalde Staat. Men kan een vergelijking maken op het gebied van de industriële techniek: de mate waarin een land geïndustrialiseerd is, kan gemeten worden aan het aantal machines waarover men beschikt om andere machines mee te bouwen, en aan de fabricatie van steeds preciezere apparaten om machines mee te bouwen en weer andere apparaten waarmee machines gebouwd kunnen worden enz. Men kan zeggen dat het land dat het best uitgerust is om apparaten te bouwen voor de experimenteel-wetenschappelijke laboratoria en om apparaten te bouwen waarmee die apparaten weer getest kunnen worden, op technisch-industrieel gebied het meest veelzijdig, het beschaafdst is enz. Hetzelfde geldt voor de opleiding van de intellectuelen en voor de scholen die die opleiding moeten geven. Ook op dit gebied kan de kwantiteit niet gescheiden worden van de kwaliteit. Waar geraffineerde technisch-culturele specialisaties bestaan, moet ook het primaire onderwijs wel zoveel mogelijk verbreed zijn en zal ook aan de verschillende tussenniveaus de grootst mogelijke zorg besteed worden. Natuurlijk is deze noodzaak om de breedst mogelijke basis te creëren met behulp waarvan de meest gekwalificeerde intellectuelen geselecteerd en verder opgeleid kunnen worden — d.w.z. het verschaffen van een democratische structuur aan de ‘hogere cultuur’ en techniek — niet in alle opzichten gunstig: zo ontstaat ook de mogelijkheid dat de intellectuele middenlagen met werkloosheids crises te kampen krijgen, wat in alle moderne maatschappijen dan ook inderdaad gebeurt.

Men moet er rekening mee houden dat de opleiding van de intellectuelen in werkelijkheid niet op abstract democratische wijze tot stand komt, maar volgens heel concrete traditionele historische processen. Er zijn lagen van de bevolking die traditioneel intellectuelen 'produceren' en dat zijn dezelfde lagen die in het algemeen gespecialiseerd zijn in het 'sparen', d.w.z. de kleine en iets welgestelder bourgeoisie op het platteland en enkele groeperingen van de stedelijke kleine en iets welgestelder bourgeoisie. De verschillende takken van intellectuele specialisatie ontstaan door de verschillende verspreiding van diverse schooltypen (klassieke en beroepsscholen) over het 'economisch' territorium en door de uiteenlopende aspiraties van de verschillende categorieën van deze lagen van de bevolking. In Italië bv. 'produceert' de niet-stedelijke bourgeoisie vooral staatsfunctionarissen en intellectuelen in de vrije beroepen, terwijl de stedelijke bourgeoisie technici voor de industrie levert: daarom levert Noord-Italië vooral technici en Zuid-Italië vooral ambtenaren en mensen in de vrije beroepen.

De band tussen intellectuelen en de wereld van de productie is niet, zoals dat bij de fundamentele maatschappelijke groepen het geval is, onmiddellijk; die band is in verschillende mate 'middellijk', is 'bemiddeld' via het totale maatschappelijke weefsel, via het geheel van de bovenbouw waarvan de intellectuelen nu juist de 'functionarissen' zijn. Men zou de mate waarin de verschillende intellectuele lagen 'organisch' zijn (de meerdere of mindere mate waarin zij verbonden zijn met een fundamentele maatschappelijke groep), kunnen vaststellen op basis van een schaal van laag naar hoog (beginnend bij de structurele basis) van de functies en van de bovenbouwelementen. Men kan, voor het moment, twee grote bovenbouw-'etages' aangeven waarvan men de eerste de '*società civile*' zou kunnen noemen, d.w.z. het geheel van in het algemeen 'particulier' geheten organismen, en de tweede de '*società politica*' of Staat; deze stemmen overeen met de functie van 'hegemonie' die de heersende groep in de hele maatschappij uitoefent en met die van 'directe heerschappij' of bevel, uitgedrukt in de Staat en in de 'wettelijke' regering. Deze functies zijn van organisatorische en verbindende aard. De intellectuelen zijn de 'bedienden' van de heersende groep; zij oefenen de ondergeschikte functies uit van de maatschappelijke hegemonie en van de politieke heerschappij, d.w.z. van

1. de 'spontane' consensus die door de grote massa's van de bevolking gegeven wordt aan de algemene gang van zaken in het maatschappelijke leven, zoals dat door de heersende fundamentele groep bepaald wordt; deze consensus ontstaat 'historisch' door het prestige (en dus het vertrouwen) dat de heersende groep ontleent aan haar positie en functie in het productieproces;
2. het dwangapparaat van de Staat waarmee op 'legale' wijze de discipline afgedwongen wordt van die groepen die noch actief noch passief hun 'consensus' verlenen; het apparaat bestaat echter voor de gehele maatschappij met het oog op momenten van crisis in de leiding, als de spontane consensus komt te ontbreken.

Door deze benadering van het probleem krijgt het begrip intellectueel een zeer ruime betekenis, maar alleen op deze manier is het mogelijk de werkelijkheid concreet te benaderen. Deze benaderingswijze botst met kaste-vooroordelen; het is waar dat in de organisatorische functies van de maatschappelijke hegemonie en van de staatsheerschappij een zekere arbeidsverdeling ontstaat, dat er verschillende niveaus van kwalificatie ontstaan en dat voor sommige niet meer van leidinggevende of organisatorische functies gesproken kan worden: in het maatschappelijke en staatsapparaat vindt men een hele rij werkzaamheden waaraan voornamelijk spierkracht en machines te pas komen; het is duidelijk dat hier een onderscheiding aangebracht moet worden en het is duidelijk dat er ook andere onderscheidingen gemaakt zullen moeten worden. De intellectuele activiteiten moeten ook vanuit een intrinsiek standpunt gradueel onderscheiden worden, graduele verschillen die in momenten van extreme tegenstelling ook tot werkelijk kwalitatieve verschillen leiden: boven aan de schaal staan de scheppers van de verschillende wetenschappen, van de filosofie, de kunst enz.; onderaan de 'administrateurs' en verbreiders van de reeds bestaande, traditionele, geaccumuleerde intellectuele rijkdommen.[\[28\]](#)

In de moderne wereld heeft de categorie intellectuelen, zoals hier opgevat, zich op ongekende wijze uitgebreid. Het democratisch-bureaucratisch maatschappelijk systeem heeft indrukwekkende massa's intellectuelen geschapen, die niet zozeer gerechtvaardigd zijn uit het oogpunt van de behoeften van de productie, als wel uit het oogpunt van de politieke behoeften van de heersende fundamentele groep. Loria gebruikte in dit verband het begrip inproductieve 'arbeider' (maar inproductief t.o.v. wie en van welke productiewijze?) wat gedeeltelijk juist is als men bedenkt dat deze massa's hun positie gebruiken om zich een behoorlijk deel van het nationale inkomen toe te doen komen. De massaopleiding heeft deze individuen gestandaardiseerd, zowel in hun individuele kwalificaties als ook psychologisch; dezelfde verschijnselen doen zich voor die bij alle gestandaardiseerde massa's zijn waar te nemen: concurrentie (die er toe dwingt een beroepsorganisatie ter eigen verdediging op te bouwen), werkloosheid, schoolse overproductie, emigratie enz.

Stedelijke en niet-stedelijke intellectuelen. De intellectuelen van het stedelijke type zijn met de industrie opgegroeid en zijn ook afhankelijk van het wel en wee van de industrie. Hun functie kan vergeleken worden met die van de onderofficieren in het leger: in de uitwerking van de 'constructie'-plannen mogen zij geen zelfstandige initiatieven nemen; zij brengen de uitvoerende massa, waar zij de woordvoerders voor zijn, in contact met de ondernemer, zij dragen zorg voor de uitvoering van het productieplan dat door de generale staf van de industrie opgesteld is en waarvan zij de meest elementaire arbeidsfasen controleren. Gemiddeld zijn de stedelijke intellectuelen sterk gestandaardiseerd; de stedelijke intellectuelen in de hogere posities worden steeds meer één met de industriële generale staf.

De intellectuelen van het niet-stedelijke type zijn merendeels ‘traditionele’ intellectuelen, d.w.z. gebonden aan de massa’s op het platteland en de kleine burgerij in de steden (vooral de kleinere centra) die nog niet door het kapitalistische systeem opgenomen en in beweging gebracht zijn: dit type intellectueel brengt de boerenmassa in contact met de staats- en gemeentelijke administratie (advocaten, notarissen enz.) en heeft door deze functie ook een belangrijke politiek-sociale functie, omdat deze beroepsmatige bemiddelingsfunctie moeilijk te scheiden is van de politieke bemiddelingsfunctie. Bovendien heeft de plattelandsintellectueel (priester, advocaat, onderwijzer, notaris, arts enz.) gemiddeld een hogere of althans een andere levensstandaard dan de gemiddelde boer, en hij vertegenwoordigt daarvoor voor de boer die zijn situatie wenst te verbeteren een maatschappelijk model. De boer hoopt altijd dat althans één van zijn zonen intellectueel (vooral priester) kan worden, d.w.z. een ‘heer’ die het maatschappelijk aanzien van de familie verhoogt en, door de relaties die hij met de andere heren aanknoopt, ook de economische situatie van de familie verbetert. De houding van de boer t.o.v. de intellectueel is ambivalent en lijkt tegenstrijdig: hij heeft ontzag voor de maatschappelijke positie van de intellectueel en van de staatsfunctionaris in het algemeen, maar soms doet hij of hij slechts minachting voor hen heeft, d.w.z. zijn ontzag bevat instinctief elementen van jaloezie en woede. Men begrijpt niets van het leven van de boeren en van de gistingen en ontwikkelingskiemen die daar te vinden zijn, als men geen rekening houdt met deze afhankelijke positie t.o.v. de intellectuelen, als men die niet concreet bestudeert en verdiept; iedere organische ontwikkeling van de boerenmassa’s is tot op zekere hoogte gebonden aan bewegingen onder de intellectuelen en is daarvan afhankelijk.

Dit geldt niet voor de stedelijke intellectuelen: de fabriekstechnici oefenen geen politieke functies uit over de uitvoerende massa (of dit is een al achterhaalde fase); soms gebeurt het omgekeerde, nl. dat de uitvoerende massa’s, althans via hun eigen organische intellectuelen, politieke invloed hebben op de technici.

De kern van het vraagstuk blijft de onderscheiding tussen intellectuelen — organische categorie van iedere fundamentele maatschappelijke groep, en intellectuelen als traditionele categorie; uit deze onderscheiding volgt een hele serie problemen en mogelijke historische onderzoeken.

Het interessantste probleem is, in dit licht bezien, dat van de moderne politieke partij, haar reële oorsprongen, ontwikkelingen en vormen. Hoe zien we de politieke partij als we uitgaan van het probleem van de intellectuelen? Er moet een aantal onderscheidingen gemaakt worden:

1. voor een aantal maatschappelijke groepen vormt de politieke partij de eigen wijze om direct op het politiek en filosofisch terrein — en niet op het terrein van de productietechniek — de eigen categorie

organische intellectuelen in leven te roepen (die, gezien de algemene kenmerken en voorwaarden waaronder de gegeven maatschappelijke groep zich vormt, bestaat en zich ontwikkelt, ook wel op die manier gevormd moeten worden);

2. voor alle groepen geldt dat de politieke partij het mechanisme is dat in de *società civile* dezelfde functie heeft als de Staat — zij het ook op grotere en omvattender schaal — in de *società politica* heeft, d.w.z. zij vormt de schakel tussen de organische intellectuelen van een gegeven groep (de heersende groep) en de traditionele intellectuelen; de partij oefent deze functie uit als direct gevolg van haar fundamentele functie, die hierin bestaat haar eigen leden (elementen van een op ‘economische’ basis ontstane en gegroeide maatschappelijke groep) verder te ontwikkelen tot gekwalificeerde politieke intellectuelen, tot leiders, tot organisatoren van alle activiteiten en functies die inherent zijn aan de organische ontwikkeling van een *integrale* maatschappij (*società civile* + *società politica*). Men kan zelfs zeggen dat de partij binnen haar sfeer op vollediger en organischer wijze aan haar functie voldoet dan de Staat binnen zijn omvattender sfeer: een intellectueel die lid wordt van politieke partij van een bepaalde maatschappelijke groep versmelt met de organische intellectuelen van die groep, hij bindt zich eng aan de groep, wat via participatie in het staatsbestel slechts onvolledig of helemaal niet gebeurt. Integendeel, veel intellectuelen denken de Staat zelf te zijn: een overtuiging die, gezien de grote omvang van de categorie, soms aanzienlijke consequenties heeft en tot onaangename complicaties leidt voor de fundamentele economische groep die *werkelijk* de Staat vormt.

Dat alle leden van een politieke partij beschouwd moeten worden als intellectuelen is een op het eerste gezicht belachelijke en karikaturale bewering; toch is het, als men er wat beter over nadenkt, een exacte bewering. Er zullen niveauverschillen aangegeven moeten worden, een partij kan in mindere of meerdere mate op het hoogste dan wel op het laagste niveau samengesteld zijn, maar dat is niet de vraag waar het om gaat: het gaat om de leidende en organisatorische, d.w.z. de opvoedende en intellectuele functie. Een handelaar wordt niet lid van een politieke partij om handel te drijven, een industrieel niet om meer te produceren of om zijn kosten te verminderen, en een boer niet om nieuwe landbouwtechnieken te leren, ook al zal aan enige aspecten van deze behoeften van de handelaar, de industrieel en de boer ook door de politieke partij tegemoet gekomen worden.^[29] Voor deze doeleinden beschikt men, tot op zekere hoogte, over de vakbonden die een geschikter kader vormen voor de economisch-corporatieve activiteiten van de handelaar, de industrieel en boer. In de politieke partij hebben de leden van een economisch-sociale groep dit moment van hun historische ontwikkeling achterhaald en in de partij houden zij zich bezig met algemene activiteiten, van nationale en internationale aard. Deze functie van de politieke partij zou veel duidelijker moeten blijken uit een concrete historische analyse van de ontwikkeling van de organische categorieën van intellectuelen en van de traditionele intellectuelen,

zowel binnen het raam van de verschillende nationale geschiedenissen, als binnen het raam van de ontwikkeling van de verschillende meest belangrijke sociale groepen in de diverse landen, vooral van die groepen wier activiteit voornamelijk instrumenteel is geweest. De vorming van de traditionele intellectuelen is het meest interessante historische probleem. Er is ongetwijfeld een verband met het bestaan van slavernij in de klassieke wereld en met de positie van de vrijgelaten slaven van Griekse en Oosterse oorsprong in de maatschappijorganisatie van het Romeinse Rijk. De niet alleen sociale, maar ook nationale scheiding tussen aanzienlijke aantallen intellectuelen en de heersende klasse van het Romeinse Rijk ziet men na de val van het Rijk weer optreden tussen Germaanse krijgslieden en de intellectuelen die uit de geromaniseerde gebieden afkomstig zijn (intellectuelen die de categorie van de vrijgelaten slaven continueren). Met deze verschijnselen is het ontstaan en de ontwikkeling van het katholicisme verweven, en tevens dat van de kerkelijke organisatie die eeuwen lang het grootste deel van de intellectuele activiteiten en de culturele leiding monopoliseert (met zware sancties voor wie zich tegen dat monopolie verzet of het zelfs maar tracht te ontwijken). In Italië gaan de intellectuelen van het schiereiland een kosmopolitische functie vervullen (op meer of minder intense wijze, van tijd tot tijd verschillend). Ik zal voor een aantal landen de meest opvallende verschillen in de ontwikkeling van de intellectuelen aanstippen. Ik wil er nadrukkelijk op wijzen dat deze opmerkingen gecontroleerd en verder uitgewerkt moeten worden.

Het kernpunt voor Italië is de internationale of kosmopolitische functie van haar intellectuelen, oorzaak en gevolg van de toestand van versnippering waarin het schiereiland zich van de val van het Romeinse Rijk tot 1870 bevond.

Frankrijk biedt een model van harmonische ontwikkeling van alle nationale krachten en vooral van de intellectuele categorieën. Als in 1789 een nieuwe maatschappelijke groepering politiek haar intree in de geschiedenis maakt, is zij volledig toegerust om alle maatschappelijke functies te kunnen vervullen en levert dan ook strijd om de totale heerschappij over het land, zonder tot wezenlijke compromissen met de oude klassen over te gaan, omgekeerd: zij maakt die klassen ondergeschikt aan eigen doeleinden. De eerste intellectuele cellen van het nieuwe type ontstaan met de eerste economische cellen: zelfs de kerkelijke organisatie ondergaat er de invloed van (gallicanisme, al heel vroeg strijd tussen Kerk en Staat). Dit machtige intellectuele bouwwerk verklaart de functie van de Franse cultuur in de 18de en 19de eeuw, een functie die internationaal en kosmopolitisch is en, op organische wijze, ook expansionistisch, van imperialistische en hegemoniale aard. (Sterk verschillend van de functie van de Italiaanse intellectuelen, die van persoonlijke en versnipperde aard is — de emigratie! Er is geen terugwerking

naar de nationale basis om deze te versterken, integendeel: mede door deze functie van de Italiaanse intellectuelen wordt het onmogelijk een sterke nationale basis op te bouwen.)

De ontwikkeling in Engeland is sterk verschillend van die in Frankrijk. De nieuwe maatschappelijke groepering die op basis van de moderne industrialisatie ontstaat, kent wel een verbazingwekkende economisch-corporatieve ontwikkeling, maar de ontwikkeling op intellectueel-politiek gebied gaat met horten en stoten. De categorie organische intellectuelen die met de economische groep in het industriële kamp ontstaan is, is wel heel uitgebreid maar aan de top behoudt de oude grondbezittersklasse haar quasi-monopolistische positie. Deze klasse verliest haar economische suprematie maar behoudt nog lange tijd haar politiek-intellectuele suprematie en wordt als 'traditionele intellectuelen' en om haar bestuurlijke capaciteiten door de nieuwe machtsgroep geassimileerd. De oude landaristocratie verenigt zich met de industriëlen op de wijze waarop in andere landen de traditionele intellectuelen zich met de nieuwe heersende klasse verenigen.

De Engelse ontwikkeling valt ook waar te nemen in Duitsland, gecompliceerd door andere historische en traditionele elementen. Duitsland was, evenals Italië, zetel van een universalistische, bovennationale instelling en ideologie (het Heilige Roomse Rijk van de Duitse Natie) en bracht mensen voort die opgenomen waren in het kosmopolitische leven van de middeleeuwen, waardoor de interne krachten sterk verzwakt werden en waardoor strijd ontstond die de aandacht afleidde van de problemen van nationale organisatie, zodat de territoriale versnippering van de middeleeuwen behouden bleef. De industriële ontwikkeling heeft tot november 1918 binnen een semi-feodaal omhulsel plaatsgevonden en de Jonker hebben een politiek-intellectuele suprematie behouden die heel wat sterker was dan die van de Engelse aristocratie. Zij zijn de traditionele intellectuelen van de Duitse industriëlen geweest, maar met speciale privileges; bovendien waren zij zich sterk bewust van hun onafhankelijke maatschappelijke positie als groep, gebaseerd op het feit dat zij aanzienlijke economische macht over het grondbezit behielden, wat 'productiever' was dan in Engeland het geval was. De Pruisische Jonker hebben veel weg van een militair-religieuze kaste die het quasi-monopolie van de bestuurlijke en organisatorische functies in het politieke leven (società politica) heeft, maar die tegelijkertijd een eigen economische basis heeft en dus niet uitsluitend afhankelijk is van de vrijgevigheid van de heersende economische groep. Bovendien bezetten de Jonker, in tegenstelling tot de Engelse landadel, de hoogste rangen in een groot staand leger, hetgeen hen een solide organisatorisch kader verschafte en gunstige voorwaarden schiep voor het behoud van de korpsgeest en van het politieke monopolie.

In Rusland heeft men verschillende aanknopingspunten: de politieke en economisch-commerciële organisatie werd door de Noormannen opgebouwd, de religieuze door de Byzantijnse Grieken; vervolgens brengen Duitsers en Fransen de Europese ervaring in Rusland en geven voor het eerst een consistente vorm aan de Russische pudding. De nationale krachten zijn traag en passief, maar misschien assimileren ze juist daarom volledig de buitenlandse invloeden en de buitenlanders zelf, die verrussificeren. In de meest recente historische periode gebeurt het omgekeerde: een elite van actieve, energieke, ondernemende en gedisciplineerde personen emigreert naar het buitenland en assimileert de cultuur en de historische ervaringen van de meest voortgeschreden landen van het Westen, echter zonder in wezen de eigen nationaliteit te verliezen, d.w.z. zonder de sentimentele en historische banden met het eigen volk te verbreken. Na deze intellectuele leertijd keren zij naar hun land terug, slagen er in het volk wakker te schudden en dwingen het tot een sterk versnelde progressieve ontwikkeling. Het verschil tussen deze elite en de (bv. door Peter de Grote) geïmporteerde Duitse elite is dat deze elite wezenlijk nationaal en met het volk verbonden is (nazionale-popolare); zij gaat niet onder in de trage passiviteit van het Russische volk omdat zij zelf een energieke Russische reactie op die passiviteit is.

De Russische ontwikkeling kan in een ander kamp en in, naar tijd en plaats, sterk verschillende omstandigheden vergeleken worden met het ontstaan van de Amerikaanse natie (Verenigde Staten): ook de Angelsaksische immigranten vormen een intellectuele, zij het dan vooral morele, elite. Het gaat hier natuurlijk om de eerste immigranten, de pioniers, de protagonisten van de religieuze en politieke strijd in Engeland, die in hun oorspronkelijke vaderland wel verslagen werden maar niet vernederd of terneergeslagen. Zij brengen in Amerika, naast hun morele en wilskracht, ook een zeker niveau van beschaving, een bepaalde fase van de Europese historische ontwikkeling. Overgeplaatst in Amerika ontwikkelen de krachten die al inherent waren in die Europese ontwikkeling, zich met een onvergelijkbaar hoger ritme dan in het oude Europa waar een groot aantal factoren (morele, intellectuele, politieke en economische, geïncorporeerd in bepaalde groepen van de bevolking, overblijfselen van oude regimes die maar niet verdwijnen willen) een dergelijke snelle ontwikkeling onmogelijk maken en waardoor ieder initiatief verzandt in middelmatigheid, oplost in tijd en ruimte.

Wat opvalt is dat in de Verenigde Staten de traditionele intellectuelen, tot op zekere hoogte, ontbreken en dat er dus een verschillend evenwicht is tussen de intellectuelen in het algemeen. Op de industriële basis hebben alle bovenbouwelementen zich op massieve wijze ontwikkeld. Het is niet nodig een evenwicht te vinden tussen organische en traditionele intellectuelen, die als uitgekristalliseerde categorie niet bestaan, maar het is wel nodig om in één nationaal-culturele smeltkroes verschillende cultuurtypen, die door uit verschillende landen afkomstige immigranten gebracht zijn, bijeen te brengen. Dit

ontbreken van een hechte groep traditionele intellectuelen, zoals in landen met een oude cultuur het geval is, verklaart gedeeltelijk het bestaan van maar twee grote politieke partijen, die men eigenlijk makkelijk tot één terug kan brengen (vgl. dit met Frankrijk en niet alleen het Frankrijk van onmiddellijk na de oorlog, toen de grote uitbreiding van het aantal partijen een algemeen verschijnsel was) en, aan de andere kant, ook de onbeperkte uitbreiding van het aantal religieuze sekten.^[30]

In de VS valt nog een ander boeiend verschijnsel waar te nemen: de opkomst van een verrassend aantal neger intellectuelen, die de Amerikaanse cultuur en techniek absorberen. De vraag is in hoeverre deze neger intellectuelen indirecte invloed uit kunnen oefenen op de achtergebleven massa's van Afrika, en hoever hun directe invloed zou gaan als één van de volgende hypothesen bewaarheid werd:

1. dat het Amerikaanse expansionisme de negers gebruikt om de Afrikaanse markten te veroveren en om daar de Amerikaanse leefwijze te verbreiden (iets dergelijks is al gebeurd, maar ik weet niet in welke mate);
2. dat de strijd om de vereniging van het Amerikaanse volk zo scherp wordt dat de negers het land zullen verlaten en dat daarmee de meest onafhankelijke en energieke intellectuelen naar Afrika terugkeren, d.w.z. diegenen die niet bereid zijn zich te onderwerpen aan een mogelijke wetgeving die hen nog meer vernedert dan nu al gebruikelijk is. Er zouden twee fundamentele problemen ontstaan:
 1. dat van de taal; de vraag of het Engels de cultuurtaal van Afrika kan worden, verenigend element in de nu bestaande verwarring van talen en dialecten;
 2. de vraag of deze intellectuele laag de assimilatie- en organisatorische capaciteiten zal hebben om het nu bestaande gevoel een veracht ras te zijn in 'nationale' gevoelens om te zetten, waarmee het Afrikaanse continent tot mythe verheven zou worden en als gemeenschappelijk vaderland van alle negers zou gaan gelden. Mij dunkt dat de Amerikaanse negers nu nationale en raciale gevoelens kennen die eerder negatief dan positief zijn, d.w.z. resultaat van de strijd die de blanken voeren om hen te isoleren en te onderdrukken: maar gold dat tot zeker het einde van de 18de eeuw niet ook voor de joden?

Het al veramerikaniseerde Liberia, waar Engels de officiële taal is, zou het Sion van de Amerikaanse negers kunnen worden.

Bij het bestuderen van het vraagstuk van de intellectuelen in Zuid- en Midden-Amerika moet met de volgende fundamentele omstandigheid rekening worden gehouden: ook in Zuid- en Midden-Amerika bestaat geen omvangrijke categorie traditionele intellectuelen, maar de zaak ligt hier anders dan in de Verenigde Staten. De Spaanse en Portugese cultuur van de 16de en 17de eeuw, die in het teken stond van de Contrareformatie en van een parasitair militarisme, vormen het kader waarbinnen de ontwikke-

ling van deze landen geplaatst moet worden. De clerus en de militaire kaste vormen nu nog de twee belangrijkste categorieën van traditionele intellectuelen, en zijn net zo vastgeroest als in Europa het geval was. De industriële basis is heel beperkt en heeft niet tot gecompliceerde bovenbouwlementen geleid: het merendeel van de intellectuelen is van het niet-stedelijke type en omdat het grootgrondbezit (waaronder uitgebreide bezittingen van de Kerk) overheerst, zijn deze intellectuelen gebonden aan de clerus en aan de grootgrondbezitters. Men kan in het algemeen zeggen dat er in deze landen nog een situatie van Kulturkampf en Dreyfus-affaire is, d.w.z. een situatie waarin de bourgeoisie, de lekenelementen, er nog niet in geslaagd zijn de belangen en de invloed van de clerus en de militairen ondergeschikt te maken aan de wereldlijke politiek van de moderne Staat. Zo komt het dat, als verzet tegen het jezuïtisme, de vrijmetselaars en een type van culturele organisatie als de ‘positivistische kerk’ nog veel invloed hebben. De gebeurtenissen van de laatste tijd (november 1930) — de Kulturkampf van Calles in Mexico, de militair-volkse opstanden in Argentinië, Brazilië, Peru, Chili, en Bolivia — tonen aan dat deze opmerkingen juist zijn.

Voorbeelden van andere wijzen waarop de intellectuele categorieën gevormd worden en van hun verhouding tot de nationale krachten vinden we in India, China en Japan. In Japan zien we een ontwikkeling naar Engels en Duits type, d.w.z. een industriële cultuur binnen een feodaal-bureaucratisch omhulsel, echter met duidelijk eigen trekken. In China stuiten we op het probleem van het schrift, wat de kloof tussen intellectuelen en volk aangeeft. Deze enorme afstand tussen intellectuelen en volk blijkt zowel in China als in India ook op religieus gebied. Het probleem van de verschillende godsdiensten en van de verschillende wijzen waarop verschillende lagen van de bevolking één en dezelfde godsdienst beschouwen en praktiseren, zou algemeen bestudeerd moeten worden omdat het zich overal tot op zekere hoogte voordoet, alhoewel het in de landen van het Verre Oosten wel extreme vormen aanneemt. In de protestantse landen is het verschil relatief klein. In de katholieke landen veel groter, maar van land tot land verschillend: minder in het katholieke gedeelte van Duitsland en in Frankrijk, meer in Italië, vooral Zuid-Italië, Sardinië en Sicilië, en heel groot in Spanje en de Latijns Amerikaanse landen. Het heeft verstreckende gevolgen in de orthodoxe landen, waar dezelfde godsdienst drie niveaus kent: de godsdienst van de hoge clerus en de monniken, van de lagere geestelijken en van het volk. Het wordt absurd in het Verre Oosten, waar de godsdienst van het volk vaak niets meer te maken heeft met de officiële godsdienst, al hebben beide dan dezelfde naam.

[25] Het werk *Elementi di scienza politica* van Mosca moet onder deze rubriek besproken worden. De zogenaamde ‘classe politica’ van Mosca is niets anders dan de intellectuele categorie van de heersende

maatschappelijke groep: het begrip ‘classe politica’ van Mosca gaat in de richting van het begrip ‘elite’ van Pareto, wat een andere poging is om het historische fenomeen van de intellectuelen en hun functie in het staatkundige en sociale leven te interpreteren. Het boek Mosca is een sociologisch en positivistisch ratjetoe; het weerspiegelt de bevangenheid van het direct politieke werk, waardoor het wel verteerbaar is, en literair gezien, levendiger wordt.

[26] Vgl. de *Storia della medicina* van Arturo Castiglioni voor een categorie van intellectuelen die, wat prestige betreft en om de maatschappelijke functie die zij in de primitieve maatschappijen hadden, na die van de clerus waarschijnlijk de belangrijkste was: de categorie van de *artsen* in de meest ruime betekenis, d.w.z. al diegenen die dood en ziekten ‘bestrijden’ of lijken te bestrijden. Er moet op gewezen worden dat er een hechte band geweest is tussen religie en geneeskunde en dat dit in bepaalde gebieden nog steeds zo is: ziekenhuizen waarvan een deel van de organisatorische functies in handen is van de clerus, nog afgezien van het feit dat waar de arts verschijnt ook de priester verschijnt (‘verdrijving van boze geesten’ en verschillende vormen van ‘bijstand’). Vele grote religieuze figuren werden gezien als en waren ook grote ‘therapeuten’: het idee van het wonder, tot en met de opstanding van doden. Ook van koningen werd lange tijd gedacht dat zij door handoplegging e.d. konden genezen.

[27] Op dezelfde manier geldt dat, ook al zal iedereen in zijn leven wel eens een paar eieren bakken of een knoop aan zijn jas zetten, we daarom nog niet iedereen kok of kleermaker noemen.

[28] Ook in dit geval biedt het militaire apparaat een model van deze gecompliceerde gradaties: onderofficieren, officieren, generale staf; niet te vergeten de verschillende lagere rangen die belangrijker zijn dan men in het algemeen geneigd is aan te nemen. Interessant is dat al deze delen een gevoel van solidariteit kennen en dat juist de lagere rangen de sterkste korpsgeest hebben; zij ontleen daaraan een ‘hoogmoed’ die vaak tot moeilijkheden en bespottingen leidt.

[29] De publieke opinie weersprekt dit en beweert dat de handelaar, de industrieel en de boer die ‘politiek bedrijven’ er bij verliezen in plaats van er bij te winnen. Dat zij, zoals beweerd, ook de slechtsten van hun categorie zijn, valt te betwijfelen.

[30] Ik meen dat er officieel al meer dan 200 zijn; vgl. dit met Frankrijk en met de hardnekkige strijd die daar gevoerd wordt om de religieuze en morele eenheid van het Franse volk te behouden.

De moderne vorst

Machiavelli. Het fundamentele kenmerk van *De vorst* is dat het geen systematische verhandeling is maar een ‘levend’ boek waarin politieke ideologie en politieke wetenschap samensmelten in de dramatische vorm van de ‘mythe’. Tot aan de tijd van Machiavelli werd de politieke wetenschap of in de vorm van de utopie of in die van de schoolse verhandeling gegoten. Machiavelli geeft aan zijn opvatting de fantastische, artistieke vorm mee: het leerelement, het rationele element is verpersoonlijkt in een leidersfiguur die op plastische en ‘antropomorfe’ wijze het symbool van de ‘collectieve wil’ is. Machiavelli geeft geen pedanterige uitwijdingen over en classificaties van principes en criteria voor actie, die zouden moeten beschrijven hoe een bepaalde, op een bepaald politiek doel gerichte collectieve wil ontstaat: hij beschrijft dit proces van collectieve wilsvorming aan de hand van de kwaliteiten, de karakteristieke trekken, de plichten en behoeften van een concrete persoon, zodat de artistieke fantasie van de mensen die hij wil overtuigen geprikkeld wordt en concretere vorm wordt gegeven aan de politieke passies.[\[31\]](#)

De vorst van Machiavelli zou bestudeerd kunnen worden als een historisch voorbeeld van de ‘mythe’ van Sorel, d.w.z. van een politieke ideologie die noch een koele utopie, noch een doctrinair bedenksel is maar een schepping van de concrete fantasie die op een uiteengeslagen en verdeeld volk inwerkt om diens collectieve wil te wekken en te organiseren.

Het utopisch karakter van *De vorst* schuilt hierin dat in de historische werkelijkheid geen vorst bestond, dat er niemand was die in de ogen van het Italiaanse volk duidelijk de rol van vorst vervulde: het gaat om een pure abstractie, om het symbool van de aanvoerder, van de ideale leidersfiguur; maar de gepassioneerde, mythische elementen die in het gehele geschrift voorkomen, worden samengebundeld en komen tot leven in de conclusie, in de oproep aan een ‘werkelijk bestaande’ vorst — een dramatisch gebaar dat bijzonder effectief is. In het werk zelf stelt Machiavelli de vraag welke kwaliteiten een vorst moet hebben die een volk leidt bij de stichting van een nieuwe Staat, en hij behandelt die vraag op strikt logische en koel wetenschappelijke wijze; in de conclusie neemt Machiavelli zelfde plaats van het volk in, hij versmelt met het volk: niet met ‘zomaar’ een volk maar met het volk dat Machiavelli door zijn werk overtuigd heeft. Hij wordt en voelt zich het bewustzijn van dat volk, hij formuleert wat het volk te zeggen heeft, hij vereenzelvigd zich geheel met het volk: het lijkt wel of heel het ‘logische’ gedeelte niets anders is dan de zelfbespiegeling van het volk, een gesprek dat het volk onderling voert en dat

eindigt in een gepassioneerde, directe oproep. De passie wordt van zelfbeinning weer ‘gevoel’, ‘koorts’, drang om tot actie over te gaan. Daarom mag men de epiloog van *De vorst* niet als iets uiterlijke zien, iets dat van buiten af ‘opgeplakt’ is, iets retorisch; het moet juist gezien worden als noodzakelijk element, sterker nog: als het element waardoor het hele werk pas in het juiste licht komt te staan en waardoor het een ‘politiek manifest’ wordt.

Bij Sorel ziet men het volgende gebeuren: van de idee van de ideologiemythe maakt hij niet de stap naar begrip voor de betekenis van de politieke partij maar hij blijft bij de idee van de vakbond steken. Het is waar dat voor Sorel de ‘mythe’ niet in de eerste plaats tot uiting komt in de vakbond als organisatorisch orgaan van een collectieve wil, maar in de praktische actie van de vakbond en van een reeds werkzame collectieve wil. Het culminatiepunt van die praktische actie moest de algemene staking zijn, d.w.z. een activiteit die men ‘passief’ zou kunnen noemen, activiteit van negatieve en voorlopige aard (positief is alleen dat de verschillende wilselementen overeenstemming hebben bereikt), activiteit waarbij een eigen ‘actieve en constructieve’ fase niet voorzien is. Bij Sorel zijn twee strijdige elementen aan te wijzen: de noodzaak van de mythe en de noodzaak van kritiek op de mythe omdat ‘ieder van tevoren vastgesteld plan utopisch en reactionair is’. De oplossing daarvoor wordt overgelaten aan de impulsen van het irrationele, van het ‘arbitraire’ (in bergsoniaanse betekenis als ‘élan vital’), oftewel aan de ‘spontaniteit’.

Maar kan een mythe ‘niet constructief’ zijn? Kan men zich, binnen het kader van de intuïties van Sorel, voorstellen dat een orgaan waarbinnen de vorming van de collectieve wil nog in de primitieve, elementaire fase is, in de fase van ontstaan d.m.v. onderscheiding (d.m.v. ‘afscheiding’), ook als dat op gewelddadige wijze gebeurt, d.w.z. ook als daardoor de bestaande morele juridische verhoudingen vernietigd worden, effectief werkzaam is? Zal de op een dergelijke elementaire wijze gevormde collectieve wil niet onmiddellijk weer verdwijnen? Zal een op die wijze gevormde collectieve wil niet in een oneindig aantal afzonderlijke wilselementen uiteenvallen, elementen die in de positieve fase verschillende en tegengestelde richtingen volgen? Nog afgezien van het feit dat er geen vernietiging, geen negatie kan zijn zonder impliciete opbouw, zonder bevestiging, en dat niet in ‘metafysische’ betekenis maar in praktische, d.w.z. politieke betekenis, in de vorm van een partijprogramma. Men ziet dat in dit geval achter de spontaniteit puur mechanisme verondersteld wordt, achter de vrijheid (willekeur-élan vital) een maximum aan determinisme en achter het idealisme een absoluut materialisme.

De moderne vorst, de mythevorst kan geen reële persoon, geen concreet individu zijn. De plaats van de moderne vorst kan alleen ingenomen worden door een organisme, d.w.z. een complex maatschappelijke

lijk element waarbinnen een als zodanig erkende en in de actie al gedeeltelijk bevestigde collectieve wil concrete vorm begint aan te nemen. Dit organisme is door de historische ontwikkeling al gegeven: het is de politieke partij. De politieke partij bevat de kiemen van een collectieve wil, kiemen die universeel en totaal neigen te worden. In de wereld van vandaag kan alleen een onmiddellijke, dringende historisch-politieke actie, een actie waarbij bijzonder snel optreden vereist is, op mythische wijze gestalte krijgen in een concreet individu; het snelle optreden is alleen dan vereist als er sprake is van een onmiddellijk dreigend groot gevaar, een gevaar waardoor nu juist de passies en het fanatisme op het kookpunt worden gebracht zodat het kritisch bewustzijn en de bijtende ironie die het 'charismatisch' karakter van de leidersfiguur zouden kunnen vernietigen (zoals met Boulanger gebeurd is) te niet worden gedaan. Maar uiteraard kan een dergelijke onmiddellijke actie niet van lange duur zijn en kan zij geen organisch karakter hebben: het gaat vrijwel altijd om actie die gericht is op restauratie en reorganisatie en niet om actie die gericht is op de stichting van nieuwe Staten of van nieuwe nationale en maatschappelijke structuren (wat wel geldt voor *De vorst* van Machiavelli; daar is het restauratieve aspect alleen een retorisch element, d.w.z. een element dat aansluit bij een literaire traditie: Italië, als de erfgenaam van Rome heeft tot taak de orde en macht van het oude Rome te herstellen). Het gaat om actie van het 'defensieve' en niet van het originele, creatieve type: verondersteld wordt dat de collectieve wil die al bestond, verzwakt is, uiteen is geslagen, dat deze een bijzonder gevaarlijke maar niet doorslaggevende niet catastrofale ineenstorting heeft ondergaan en dat het er dus om gaat zich opnieuw op die collectieve wil te concentreren en deze te versterken. Uitgesloten wordt dat de collectieve wil *ex novo* gecreëerd zou moeten worden en dat deze gericht zou moeten zijn op weliswaar concrete en rationele doeleinden, maar van een concreetheid en rationaliteit die nog niet door een werkelijke en universeel gekende historische ervaring geverifieerd en bekritiseerd zijn.

Het 'abstracte' karakter van Sorels opvatting van de 'mythe' blijkt uit zijn afkeer (die de gepassioneerde vorm van ethische weerzin krijgt) voor de Jacobijnen, die ongetwijfeld een 'categorische belichaming van Machiavelli's vorst waren. Een deel van de 'moderne vorst' moet aan het jacobinisme gewijd zijn (in de integrale betekenis die dat woord historisch gehad heeft en nu als begrip nog moet hebben), omdat daaruit blijkt hoe een collectieve wil die althans wat sommige aspecten betreft een originele schepping, een schepping *ex novo* was, concreet tot stand is gekomen en werkzaam is geweest. Daarbij moet de collectieve wil en de politieke wil in het algemeen in de moderne betekenis gedefinieerd worden: de wil als werkzaam bewustzijn van de historische noodwendigheid, als protagonist van een reëel en werkelijk historisch drama.

Eén van de eerste delen zou betrekking moeten hebben op de 'collectieve wil'; de vraag zou op deze wijze gesteld moeten worden: Wanneer kan men zeggen dat de voorwaarden bestaan waaronder een nationale (nazionale-popolare) collectieve wil gewekt kan worden en zich kan ontwikkelen? Dit vereist een historische (economische) analyse van de maatschappelijke structuur van het gegeven land en een 'dramatische' voorstelling van de pogingen die in de loop van de eeuwen gedaan zijn om deze wil te wekken en van de oorzaken van het mislukken daarvan. Waarom kende Italië ten tijde van Machiavelli de absolute monarchie niet? Daarvoor moet men terug gaan tot het Romeinse Rijk (het probleem van de taal, van de intellectuelen enz.), men moet de functie van de middeleeuwse Comuni, de betekenis van het katholicisme enz. begrijpen; kortom, men moet een samenvattende maar tegelijkertijd nauwkeurige schets van de gehele Italiaanse geschiedenis geven.

De oorzaak voor de herhaaldelijk mislukte pogingen om een nationale (nazionale-popolare) collectieve wil tot stand te brengen, moet gezocht worden in het bestaan van bepaalde maatschappelijke groepen die ontstaan als de burgerij van de Comuni uiteenvalt, in het bijzondere karakter van andere groepen die de internationale functie van Italië als netel van de Kerk en erfgenaam van het Heilige Roomse Rijk weerspiegelen enz. Door deze internationale functie en de positie die er mee samenhang, ontstond een interne situatie die men 'economisch-corporatief' kan noemen. Het was, politiek gezien, de slechtste — de minst progressieve en meest stagnerende — vorm van feodale samenleving: een doeltreffende jacobijnse macht — de macht die in andere landen de nationale (nazionale-popolare) collectieve wil gewekt en georganiseerd heeft en waardoor daar moderne Staten ontstaan zijn — heeft steeds ontbroken en kon ook niet tot stand komen. Bestaan de voorwaarden voor het ontstaan van deze wil nu eindelijk, of: wat is de huidige verhouding tussen deze voorwaarden en de krachten die er tegen in werken? Traditioneel zijn deze tegenwerkende krachten de landadel geweest of meer in het algemeen de grondbezitters in hun geheel; typerend voor Italië is dat deze grondbezitters een 'plattelandsbourgeoisie' vormen, een erfenis van parasitisme die de moderne tijd overhoudt aan de ondergang, als klasse, van de bourgeoisie van de Comuni. De positieve voorwaarden moeten gezocht worden in het bestaan van stedelijke sociale groepen die zich ontwikkeld hebben in het kamp van de industriële productie en die een bepaald niveau van historisch-politieke cultuur bereikt hebben. De nationale (nazionale-popolare) collectieve wil kan niet gevormd worden als de grote boerenmassa's niet *gelijktijdig* hun intrede doen in het politieke leven. Dat beoogde Machiavelli met de hervorming van de militia, dat brachten de Jacobijnen tijdens de Franse Revolutie tot stand; omdat Machiavelli dit begrepen had, kan men van een voortijdig jacobinisme van zijn kant spreken, daarin ligt de (meer of minder vruchtbare) kern van zijn opvatting over de nationale revolutie. Uit de hele geschiedenis sinds 1815 blijkt dat de traditionele klassen alles in het werk gesteld hebben om te verhinderen dat een dusdanig opgevatte collectieve wil tot stand kon komen

om zo de 'economisch-corporatieve' macht in een internationaal systeem van passief evenwicht te behouden.

Een belangrijk deel van de 'moderne vorst' moet gewijd zijn aan het probleem van intellectuele en morele hervorming, d.w.z. het religieuze probleem of het probleem van de wereldbeschouwing. Ook op dit gebied zien we het jacobinisme traditioneel ontbreken en bespeuren we angst voor het jacobinisme. De moderne vorst moet de apostel en organisator van een intellectuele en morele hervorming zijn; dit betekent niets anders dan dat de mogelijkheid geschapen moet worden om de collectieve wil verder te ontwikkelen in de richting van een hogere en totale vorm van moderne beschaving.

Dit zijn de twee fundamentele punten: de vorming van een nationale (nazionale-popolare) collectieve wil (de moderne vorst is tegelijkertijd organisator en de actief werkzame manifestatie hiervan), en intellectuele en morele hervorming. Deze twee punten zouden de basis van het werk moeten vormen. De concrete programmapunten moeten bij het eerste deel ingevoegd worden, d.w.z. zij moeten niet het gevolg zijn van een koele, pedanterige bewijsvoering maar zij moeten op 'dramatische' wijze het resultaat van de gedachtegang blijken te zijn.

Kan er culturele hervorming zijn en kunnen de meest onderdrukte lagen van de maatschappij een hoger peil bereiken zonder voorafgaande economische hervorming, zonder verandering in hun maatschappelijke en economische positie? Daarom kan er geen sprake zijn van intellectuele en morele hervorming zonder een programma voor economische hervorming: iedere intellectuele en morele hervorming krijgt pas concreet vorm in een programma voor economische hervorming. De moderne vorst brengt door zijn ontwikkeling het hele systeem van intellectuele en morele verhoudingen in de war omdat zijn ontwikkeling nu juist inhoudt dat iedere daad alleen met betrekking tot de vorst, alleen met betrekking tot de vraag of die daad de macht van de vorst vergroot of juist tegenwerkt, beoordeeld wordt, nuttig of schadelijk, goed of slecht genoemd wordt. De vorst neemt in het bewustzijn van de mensen de plaats van de goden of van het categorisch imperatief in, hij wordt de basis van een modern lekendom en van de volledige verwereldlijking van het bestaan en van de relaties tussen mensen.

De politieke wetenschap. De filosofie van de praxis heeft een fundamentele vernieuwing gebracht in de politieke en geschiedwetenschap: het bewijs dat er geen abstracte, voor eeuwig en altijd vaststaande en onveranderlijke 'menselijke natuur' bestaat (een opvatting die ongetwijfeld uit het religieuze en transcendente denken afkomstig is) maar dat de menselijke natuur het geheel van de historisch bepaalde maatschappelijke verhoudingen is, d.w.z. een binnen zekere grenzen met de methoden van de filologie

en de kritiek vast te stellen historisch feit. De politieke wetenschap moet dus in haar concrete inhoud (en ook in haar logische formulering) als een organisme in ontwikkeling opgevat worden. Toch ziet men dat Machiavelli's benadering van het vraagstuk van de politiek (d.w.z. de in zijn werk impliciete opvatting dat de politiek een autonome activiteit is, met principes en regels die verschillend zijn van die van de moraal en de religie, een stelling die filosofisch van groot belang is omdat daardoor de opvatting over moraal en religie impliciet vernieuwd wordt, d.w.z. dat de hele wereldbeschouwing vernieuwd wordt) ook vandaag de dag nog bestreden en tegengesproken wordt: zijn benadering is geen 'alledaags denken' geworden. Wat betekent dat? Betekent het alleen maar dat de intellectuele en morele revolutie die *in nuce* in het denken van Machiavelli opgesloten ligt, nog geen werkelijkheid is geworden, nog niet de openlijke, publieke vorm van de nationale cultuur is geworden? Of heeft het een puur actuele politieke betekenis? Wijst het niet op de kloof die tussen regeerders en geregeerden bestaat, wijst het er niet op dat er twee culturen bestaan: die van de regeerders en die van de geregeerden? Betekent het niet dat de heersende klasse, net als de Kerk, een bepaalde houding aanneemt t.o.v. de 'simpele zielen', een houding die ingegeven wordt door de noodzaak om enerzijds de kloof niet verder te verbreden en anderzijds de 'simpele zielen' in de overtuiging te laten dat Machiavelli niet meer dan een diabolische verschijning is?

Men stuit zo op de vraag welke betekenis Machiavelli in zijn tijd gehad heeft en welke doeleinden hem bij het schrijven van zijn werken, i.h.b. bij het schrijven van *De vorst* voor ogen stonden. De leer van Machiavelli was in zijn tijd niet uitsluitend een 'boekenaangelegenheid', het was niet het monopolie van geïsoleerde denkers, het was geen geheim boek dat onder ingewijden circuleerde. Machiavelli's stijl is niet de stijl van de systematicus, het is niet de stijl van de middeleeuwen en het humanisme, integendeel: het is de stijl van de man van de actie, van de man die tot actie aan wil zetten, het is de stijl van het 'partijmanifest'. De 'moralistische' interpretatie die Foscolo geeft, is ongetwijfeld fout. Toch is waar dat Machiavelli iets *onthuld* heeft en dat hij de werkelijkheid niet alleen getheoretiseerd heeft. Maar wat beoogde hij met dat onthullen: een moralistisch of een politiek doel? Men zegt vaak dat Machiavelli's politieke normen 'wel toegepast worden, maar dat er niet over gesproken mag worden.' Men zegt dat de grote politici Machiavelli juist verwensen, dat ze zich 'antimachiavellisten' noemen omdat ze zo 'in alle onschuld' zijn normen toe kunnen passen. Is Machiavelli dan niet weinig machiavellistisch geweest, één van die mensen die 'het spelletje doorhebben' en zo dwaas zijn om de spelregels door te geven, terwijl het platvloerse machiavellisme juist het omgekeerde leert? B. Croce beweert dat het machiavellisme een wetenschap is en dat dus zowel reactionairen als democraten er gebruik van kunnen maken, net zoals de kunst van het schermen door gentlemen en piraten geleerd kan worden en dus gebruikt kan worden om zich te verdedigen en om te moorden; hij beweert dat de interpretatie van

Foscolo op deze wijze opgevat moet worden en abstract heeft hij gelijk. Machiavelli zelf merkt op dat de dingen die hij schrijft toegepast worden en altijd toegepast zijn door de grote mannen van de geschiedenis; het is dus niet zo dat hij iets wilde leren aan mensen die al weten. Zijn stijl is ook de stijl van de neutrale wetenschapsman niet en men kan zich, rekening houdend met de tijd waarin hij schreef en het bijzondere onderwerp dat hij behandelde, al evenmin voorstellen dat hij via filosofische speculatie tot zijn stellingen over de politieke wetenschap zou zijn gekomen.

De veronderstelling ligt voor de hand dat Machiavelli schreef voor ‘wie niet weten’, dat hij de politieke opvoeding beoogde van ‘wie niet weten’; geen negatieve politieke opvoeding, geen bijbrengen van haat voor de tirannen, zoals Foscolo schijnt te denken, maar positieve politieke opvoeding: wie bepaalde doeleinden wil bereiken, zal moeten erkennen dat bepaalde middelen, ook als dat de middelen van tirannen zijn, noodzakelijk zijn. Wie in het milieu van de regeerders geboren wordt, verwerft zich — door de hele opvoeding die hij in de familiekring krijgt, waar dynastieke of patrimoniale belangen de overhand hebben — bijna automatisch de kenmerken van de realistische politicus. Wie ‘weet dus niet’? De revolutionaire klasse van zijn tijd, het ‘volk’ en de Italiaanse ‘natie’, de stedelijke democratie waaruit de Savonarola’s en de Pier Soderini’s voortkwamen en niet de Castruccio’s en Valentino’s. Men mag veronderstellen dat Machiavelli deze krachten ervan wilde overtuigen dat het noodzakelijk is om een ‘hoofd’ te hebben die weet wat hij wil en die dat ook weet te bereiken, dat het noodzakelijk is om dit ‘hoofd’ met enthousiasme te accepteren ook als zijn daden tegen de algemeen verbreide ideologie van de tijd, de religie, ingaan of daar tegenin lijken te gaan.

Wat voor de politiek van Machiavelli gold, geldt nu voor de filosofie van de praxis. Ook de filosofie van de praxis moet noodzakelijkerwijs ‘antimachiavellistisch’ zijn: zij ontwikkelt een theorie en een techniek van de politiek waar beide partijen in de strijd gebruik van kunnen maken, ook al veronderstelt men dat uiteindelijk vooral de kant die ‘niet wist’ er gebruik van zal maken. Die kant wordt geacht de progressieve krachten van de geschiedenis te omvatten, en men bereikt dan ook onmiddellijk resultaat: men verbreekt de eenheid die op de traditionele ideologie gebaseerd was, en zonder die breuk zouden de nieuwe krachten zich niet van hun eigen, onafhankelijke persoonlijkheid bewust kunnen worden. De conservatieve heersende groepen hebben het machiavellisme gebruikt om hun traditionele politieke technieken te verbeteren, net zoals ze de politiek van de filosofie van de praxis gebruiken; dat neemt niet weg dat het in de kern revolutionair van aard is, wat men vandaag de dag nog voelt en wat het nog steeds bestaande antimachiavellisme, van dat van de jezuïeten tot en met het piëtistische van Pasquale Villari, verklaart.

Politieke elementen. Gezegd moet worden dat juist de meest voor de hand liggende elementen, de meest elementaire dingen het gemakkelijkst vergeten worden; toch zijn zij, juist omdat ze steeds weer voorkomen, het fundament waarop de politiek en alle collectieve actie steunt.

Het eerste element is dat er werkelijk regeerders en geregeerden, leiders en geleiden bestaan. De hele wetenschap en kunst van de politiek zijn gebaseerd op dit eenvoudige, (onder zekere algemene voorwaarden) niet weg te denken feit. Wat hiervan de oorzaken zijn, is een probleem op zich dat apart bestudeerd moet worden (althans moet en kan bestudeerd worden hoe dit verminderd kan worden en kan verdwijnen door bepaalde voorwaarden te wijzigen waarvan vastgesteld kan worden dat ze in deze richting werken), maar het feit blijft dat er regeerders en geregeerden, leiders en geleiden bestaan. Gegeven dit feit, zal men na moeten gaan hoe men (gegeven bepaalde doeleinden) het meest effectief leiding kan geven, hoe men de leiders dus het beste op hun taak kan voorbereiden (en hierin bestaat nu precies het eerste deel van de politieke wetenschap en kunst) en hoe men aan de andere kant de lijn van de minste weerstand of de meest rationele lijn kan leren kennen om de gehoorzaamheid van de geregeerden of geleiden te verkrijgen. Bij de vorming van de leiders stuit men op een fundamentele vraag: wil men dat er altijd regeerders en geregeerden zullen bestaan of wil men de voorwaarden scheppen waaronder die verdeling niet langer noodzakelijk zal zijn? D.w.z. gaat men van de veronderstelling uit dat de mensheid altijd verdeeld was, is en zal zijn of ziet men die verdeling alleen als een historisch gegeven dat met bepaalde voorwaarden samenhangt? Toch moet men duidelijk voor ogen houden dat de verdeling in regeerders en geregeerden, ook al komt deze in laatste instantie voort uit de verdeling van maatschappelijke groepen, zoals de zaken nu liggen ook bestaat binnen de groep zelf, ook binnen de sociaal homogene groep. In zekere zin kan men zeggen dat deze verdeling een gevolg is van de arbeidsverdeling, dat het een technisch gegeven is. Op dit naast elkaar bestaan van motieven speculeren diegenen die in alles slechts ‘techniek’, ‘technische’ noodzaak enz. zien, om zich het fundamentele probleem niet te stellen. Gegeven deze, ook binnen de groep zelf bestaande, verdeling in regeerders en geregeerden is het nodig om een aantal onomstotelijke principes aan te geven; juist op dit punt worden de ernstigste ‘fouten’ gemaakt, d.w.z. juist hier wordt blij gegeven van een misdadige onbekwaamheid die bijzonder moeilijk recht te trekken is. Men gelooft dat als het groepsprincipe maar eenmaal naar voren is gebracht, de gehoorzaamheid automatisch moet volgen: men gelooft niet alleen dat de ‘noodwendigheid’ en rationaliteit van die gehoorzaamheid niet bewezen hoeven te worden, maar zelfs dat dit een punt is waarover verder niet gediscussieerd mag worden (sommigen denken dat de gehoorzaamheid ‘wel komt’, ook als die niet geëist wordt, ook als het pad dat gevolgd moet worden niet aangegeven wordt — en wat erger is: men handelt ook daarnaar). Het is op die manier moeilijk om het ‘cadornisme’^[32] onder de leiders uit te roeien, d.w.z. de overtuiging dat iets gedaan zal worden enkel en alleen omdat de leider meent dat

het juist en rationeel is dat het gedaan wordt: gebeurt het niet, dan wordt de 'schuld' gegeven aan wie 'had moeten doen' enz. Even moeilijk is het om een andere gewoonte uit te roeien: de misdadige gewoonte om onvoldoende zorg te besteden aan de vraag of de offers die gebracht worden ook noodzakelijke offers zijn. En toch is het niet moeilijk om in te zien dat het grootste deel van de collectieve (politieke) rampen plaatsvindt omdat men niet getracht heeft overbodige offers te vermijden of omdat men geen rekening heeft gehouden met de offers van anderen, omdat men met het leven van anderen gespeeld heeft. Iedereen heeft wel eens verhalen gehoord van officieren die aan het front zijn geweest over soldaten die bereid waren hun leven te riskeren als het werkelijk nodig was, maar die in opstand kwamen zodra ze merkten dat ze verwaarloosd werden. Een voorbeeld: een compagnie was bereid dagen lang met weinig of geen voedsel genoegen te nemen omdat de soldaten zelf inzagen dat het onmogelijk was voedsel aan te voeren, maar in diezelfde compagnie ontstond de grootste heibel als ook maar één maaltijd overgeslagen moest worden door nalatigheid, door bureaucratisme enz.

Dit principe geldt voor alle acties waarbij offers gebracht moeten worden. Daarom moet na iedere gebeurtenis in de eerste plaats de verantwoordelijkheid van de leiders nagegaan worden (dit in enge zin, bv. een front bestaat uit verschillende secties en iedere sectie heeft zijn leiders; het is mogelijk dat de leiders van de ene sectie meer verantwoordelijkheid dragen voor een nederlaag dan de leiders van de andere sectie, maar het is steeds een kwestie van meer of minder, niemand is van zijn verantwoordelijkheid ontheven).

De 'partijen' zijn — uitgaande van het principe dat er leiders en volgelingen, regeerders en geregeerden bestaan — tot nu toe het meest geschikte middel om leiders en leidinggevende capaciteiten te ontwikkelen (de 'partijen' dragen de meest uiteenlopende namen, ook die van antipartij of 'negatie van de partijen': ook de zogenaamde individualisten zijn partijmensen, alleen zouden zij — bij de gratie Gods of bij de gratie van de imbeciliteit van hun volgelingen — 'partijleiders' willen zijn).

...

De politieke partij

Is politieke actie (in enge zin) noodzakelijk om van een 'politieke partij' te kunnen spreken? In veel landen ziet men dat de organische en fundamentele partijen — omdat de strijd dat vorderde of om andere redenen — in verschillende fracties opgesplitst zijn: iedere fractie noemt zich weer 'partij' (en zelfs onafhankelijke partij). Vaak behoort de intellectuele generale staf van een organische partij tot geen van deze fracties maar opereert alsof het een op zich staande leidende kracht is, die boven de partijen zou

staan (soms denkt het publiek dat dit ook echt het geval is). Deze functie kan men nauwkeuriger bekijken als men van het standpunt uitgaat dat ook een krant (of een groep kranten), een tijdschrift (of een groep tijdschriften) 'partijen' zijn of 'fracties van een partij' of 'functie van een bepaalde partij'. Men hoeft maar te denken aan de functie van de 'Times' in Engeland, aan de functie die de 'Corriere della Sera' in Italië had, aan de functie van de zogenaamd 'apolitieke' zogeheten informatiebladen, of zelfs van de sport- en technische bladen. Overigens krijgt dit verschijnsel interessante aspecten in die landen waar slechts één partij, de regeringspartij, is toegelaten: een dergelijke partij heeft geen zuiver politieke, maar alleen technische functies, van propaganda, politietoezicht, morele en culturele beïnvloeding. De politieke functie is indirect: want, ook al zijn er geen andere legale partijen, er zijn altijd feitelijk bestaande partijen en tendenties die niet in het gareel te dwingen zijn, waarmee men polemiseert en die men bestrijdt als was men blindemannetje aan het spelen. In ieder geval staat vast dat in dergelijke partijen de culturele functies overwegen, wat tot een bepaald politiek jargon leidt: d.w.z. politieke kwesties worden in culturele vormen gegoten en zijn als zodanig onoplosbaar.

...

Er zijn dus twee vormen van 'partij' waarin van onmiddellijke politieke actie afgezien wordt: de partij die uit een elite van cultuurmensen bestaat wier functie het is, vanuit het standpunt van de cultuur - van de algemene ideologie — een grotere beweging te leiden van zielsverwante partijen (die in werkelijkheid fracties van één en dezelfde organische partij zijn); en, in recenter tijden, niet de elite maar de massapartij, waar de politieke functie van de massa slechts bestaat uit het verlenen van een algemene trouw, van het militaire soort, aan een al dan niet zichtbaar politiek centrum (vaak is het zichtbare centrum niet meer dan een mechanisme in handen van machten die zelf niet op de voorgrond wensen te treden en dus indirect opereren, via bemiddelende personen of een 'bemiddelende ideologie'). De massa is er alleen om 'gemanoeuvereerd' en 'beziggehouden' te worden met moraalpreken, met emotionele prikkels, met messiaanse mythen over de komst van fantastische tijden, waarin alle huidige contradicties en ellende automatisch opgelost zullen zijn.

Als men de geschiedenis van een politieke partij wil schrijven, stuit men op een serie problemen die eigenlijk heel wat minder eenvoudig zijn dan bv. Robert Michels gelooft, die toch geacht wordt een specialist in deze zaken te zijn. Wat is de geschiedenis van een partij? Is dat alleen maar het verhaal van het interne leven van een politieke organisatie? Hoe die organisatie ontstaat, uit welke groepen zij oorspronkelijk bestaat, via welke ideologische polemieken het partijprogramma tot stand komt en welke wereld- en levensbeschouwing men er op na houdt? In dat geval zou het gaan om de geschiedenis van

kleine groepen intellectuelen en soms zelfs alleen maar om de politieke biografie van één individu. Het is duidelijk dat een ruimer en algemener kader nodig is.

Men zal de geschiedenis moeten schrijven van een bepaalde massa van mensen die de initiatiefnemers gevolgd is, hen vertrouwen en loyaliteit heeft geschonken of hen 'realistisch' heeft bekritiseerd door hen te verlaten of door t.o.v. bepaalde initiatieven passief te blijven. Maar omvat die massa alleen de partijleden? Is het voldoende om alleen de congressen na te pluizen, de verschillende stemuitslagen enz., d.w.z. het geheel van activiteiten en zijnswijzen waarin een partijmassa haar wil uit? Het is duidelijk dat men rekening moet houden met de maatschappelijke groep waarvan de gegeven partij uitdrukking en meest voortgeschreden deel is: de geschiedenis van een partij is tevens de geschiedenis van een bepaalde maatschappelijke groep. Deze groep is niet geïsoleerd: zij heeft vrienden, zielsverwanten, tegenstanders en vijanden. Alleen uit het totale kader van het maatschappelijk en staatkundig geheel (met vaak ook internationale factoren) blijkt de geschiedenis van een bepaalde partij. De geschiedenis van een partij schrijven betekent dus niets anders dan de algemene geschiedenis van een land schrijven vanuit monografisch standpunt, om een bepaald karakteristiek aspect van de geschiedenis van dat land te benadrukken. Het gewicht en de betekenis van een partij stelt men juist vast aan de hand van de vraag in hoeverre de bijzondere activiteiten van die partij de geschiedenis van een land bepaald hebben.

Uit de manier waarop men de geschiedenis van een partij schrijft, blijkt welke opvatting men heeft over wat een partij is en zou moeten zijn. De sektariër verliest zich in de interne feitjes van een partij, die voor hem een geheimzinnige betekenis krijgen en die hem met mystieke vervoering vervullen; de historicus zal trachten aan ieder feit het gewicht toe te kennen dat het binnen het algemene kader heeft, maar hij legt de nadruk op de reële werking van de partij, op de partij als bepalende — positieve of negatieve — factor bij het tot stand komen van bepaalde gebeurtenissen én als factor die verhindert dat andere gebeurtenissen werkelijkheid worden.

De vraag wanneer een partij definitieve vorm heeft gekregen, d.w.z. wanneer zij een duidelijke en permanente taak heeft gekregen, leidt tot vele discussies en leidt, jammer genoeg, vaak ook tot een vorm van hoogmoed die niet minder belachelijk en gevaarlijk is dan de 'hoogmoed der naties' waar Vico het over heeft. Het is waar dat men kan zeggen dat een partij nooit definitieve vorm heeft en nooit voltooid is, in de zin dat met iedere ontwikkeling nieuwe taken en opdrachten ontstaan, en ook in een andere zin: voor sommige partijen gaat de paradox op dat zij voltooid en definitief gevormd zijn als zij niet meer bestaan, d.w.z. als hun bestaan historisch overbodig is geworden. Omdat iedere partij niet meer dan de nomenclatuur van een klasse is, is het duidelijk dat voor de partij die zich de opheffing van

de klassen tot doel heeft gesteld, de perfectie en voltooiing ligt in het niet meer bestaan omdat er geen klassen meer bestaan en dus geen partijen als uitdrukking van die klassen. Maar hier wil ik een bijzonder moment van dit ontwikkelingsproces aanstippen: het moment dat volgt op het stadium waarin een feit kan bestaan en niet bestaan, in de zin dat de noodwendigheid van het bestaan ervan nog niet 'onomstotelijk' is geworden, maar voor een 'groot deel' afhangt van het bestaan van personen met bijzonder grote wilskracht.

Wanneer wordt een partij historisch 'noodwendig'? Als de voorwaarden voor haar 'triomf', voor het proces waarin zij van partij onvermijdelijk tot Staat wordt, althans bezig zijn te ontstaan en de verdere ontwikkeling daarvan zich normaal laat voorspellen. Wanneer kan men, gegeven dergelijke voorwaarden, zeggen dat een partij niet met de normale middelen vernietigd kan worden? Om die vraag te beantwoorden, moeten we een logische gedachtegang volgen: voor het bestaan van een partij is nodig dat drie fundamentele elementen (of groepen van elementen) samenkomen:

1. een diffuus element van gewone, gemiddelde mensen, wier participatie bestaat in discipline en trouw, en niet in creativiteit of hoog organisatorische capaciteiten. Het is waar dat de partij zonder hen niet zou bestaan maar het is ook waar dat de partij 'alleen' met hen evenmin zou bestaan. Zij zijn een machtige factor omdat er iemand is die centraliseert, organiseert en disciplineert maar zonder deze binding zouden zij uiteenvallen in talloze, machteloze radertjes. Daarmee is niet gezegd dat niet ieder van deze elementen één van de bindende elementen kan worden; wij praten nu alleen over het moment dat ze het niet zijn en ook niet in de omstandigheden leven om het te zijn, of als ze het al zijn dan alleen voor een beperkte kring, wat politiek inefficiënt en zonder gevolgen is.
2. Het belangrijkste bindende element dat op het nationale vlak centraliseert en dat een geheel van krachten — die als ze aan zichzelf overgelaten zouden worden weinig of niets waard zouden zijn — efficiënt en machtig maakt. Dit element heeft een sterk bindende, centraliserende, disciplinerende en ook — misschien juist daarom — een sterk 'inventieve' kracht: ook hier geldt dat dit element alleen geen partij zou vormen, toch zou het dat al meer doen dan het hierboven genoemde element. Men heeft het over generaals zonder leger maar het is eigenlijk makkelijker om een leger te vormen dan om de generaals te vormen. Een al bestaand leger valt uit elkaar als de generaals komen te ontbreken, terwijl een groep goed op elkaar ingespeelde generaals, die bovendien dezelfde doeleinden hebben, er altijd wel in slaagt een leger te vormen, ook waar het niet bestaat.
3. Een element daartussenin dat het eerste element in contact brengt met het tweede, niet alleen 'fysiek' maar moreel en intellectueel. Voor iedere partij bestaan 'bepaalde proporties' tussen deze drie elementen en men bereikt de meeste efficiëntie als die 'bepaalde proporties' gerealiseerd worden.

Hiervan uitgaande, kan men zeggen dat een partij niet met de normale middelen vernietigd kan worden als het tweede element — wiens ontstaan gebonden is aan objectieve materiële voorwaarden (en als dit tweede element niet bestaat, is iedere verdere redenering nutteloos) — noodzakelijkerwijze bestaat. Bestaat dit tweede element, zelfs al bestaat dit nog maar op versnipperde wijze, dan moeten ook de twee andere elementen zich vormen, d.w.z. eerst het eerste element dat noodzakelijkerwijs — als zijn voortzetting en als spreekbuis — het derde element voortbrengt.

Dit kan pas gebeuren als de hechte overtuiging ontstaan is dat een bepaalde oplossing van de levensproblemen noodzakelijk is. Zonder deze overtuiging ontstaat het tweede element niet dat, omdat het een gering aantal mensen omvat, het gemakkelijkst vernietigd kan worden. Het is noodzakelijk dat het tweede element, indien het vernietigd wordt, een kiem achtergelaten heeft waaruit het opnieuw gevormd kan worden. En waar kan deze kiem beter voortbestaan en zich ontwikkelen dan in het eerste en derde element die uiteraard het meest homogeen zijn met het tweede? Het is daarom van fundamenteel belang dat het tweede element alles in het werk stelt om dit nieuwe element te vormen. Men kan dit tweede element dus beoordelen: 1. naar wat het werkelijk doet, 2. naar hoe het zich voorbereidt op een eventuele vernietiging van het eigen element. Het is niet eenvoudig om te zeggen welk van de twee het belangrijkste is. Omdat men in de strijd altijd rekening moet houden met de nederlaag is de opleiding van de eigen opvolgers net zo belangrijk als wat men doet om de strijd te winnen.

Men kan zeggen dat de 'hoogmoed' van de partij nog verwerpelijker is dan de 'hoogmoed der naties' waar Vico het over heeft. Waarom? Omdat een natie onmogelijk niet kan bestaan en uit het feit dat zij bestaat kan men altijd — zij het ook met een dosis goede wil en met de vinger op de teksten — bewijzen dat het bestaan ervan zinnig en betekenisvol is. Een partij daarentegen kan ook niet op eigen kracht bestaan. Men moet nooit vergeten dat in de strijd tussen naties iedere natie er belang bij heeft dat de ander door interne strijd verzwakt wordt en dat de partijen nu juist de elementen van deze interne strijd zijn. Van partijen kan men zich dus altijd afvragen of zij op eigen kracht bestaan, of zij op zich noodwendig zijn of dat zij alleen de belangen van anderen dienen (in de polemieken wordt dit punt nooit vergeten, integendeel: er wordt de nadruk op gelegd, vooral als over het antwoord geen twijfel bestaat, d.w.z. als het gewerkt heeft en twijfels zijn ontstaan). Het zou stom zijn om zich door dergelijke twijfels te laten vangen. Politiek gezien heeft de kwestie maar een zeer tijdelijk gewicht. In de geschiedenis van het zogenaamde nationaliteitsprincipe zijn heel wat voorbeelden te vinden van buitenlandse interventies ten gunste van nationale partijen die de binnenlandse orde in de antagonistische Staten in gevaar brachten. Van de 'Oosterse' politiek van Cavour bv. mag men zich afvragen of het om een 'politiek' ging, d.w.z. om een permanent actiepatroon, of om een tijdelijke krijgslist om Oostenrijk aan de vooravond

van de gebeurtenissen van '59 en '66 te verzwakken. In de bewegingen onder de aanhangers van Mazzini in het begin van 1870 kan men de hand van Bismarck zien die, met het oog op de oorlog met Frankrijk en het gevaar van een Frans-Italiaanse alliantie, Italië door interne conflicten probeerde te verzwakken. Zo zien sommigen in de gebeurtenissen van juni 1914 interventie van de Oostenrijkse generale staf, met het oog op de komende oorlog. Men ziet dat er heel wat gevallen te noemen zijn en men moet zich op dit punt een duidelijk beeld vormen. Aangenomen dat men, wat men ook doet, altijd wel in de kaart van iemand anders speelt, gaat het er om het eigen spelletje zo goed mogelijk te spelen, d.w.z. het gaat er om een duidelijke overwinning te behalen. Hoe dan ook, voor de 'hoogmoed' van de partij moet men slechts minachting hebben en die hoogmoed moet door concrete feiten vervangen worden. Wie de concrete feiten vervangt door hoogmoed, of de politiek van de hoogmoed aanhangt, moet wel een heel weinig serieus mens zijn. Het lijkt bijna overbodig om daar aan toe te voegen dat partijen zelfs de 'gerechtigde' indruk moeten vermijden dat zij iemand in de kaart spelen, vooral als dat een vreemde natie is; dat daar op gespeculeerd wordt, is onvermijdelijk.

Het lijkt wel zeker dat iedere politieke partij (van de heersende groepen, maar ook van de ondergeschikte groepen) ook een politiefunctie heeft, d.w.z. zorg draagt voor handhaving van een bepaalde politieke en legale orde. Als dit onomstotelijk bewezen kan worden, moet de vraag op een andere manier gesteld worden: op welke wijze en met welk doel wordt die functie uitgeoefend? Is die repressief of diffusief, d.w.z. reactionair of progressief van aard? Oefent de gegeven partij haar politiefunctie uit om een uiterlijke, externe orde te handhaven, om de levende krachten van de geschiedenis in de boeien te slaan, of oefent zij die functie uit in een poging om het volk op een hoger niveau van beschaving te brengen, waarvan die politieke en legale orde de programmatische weerspiegeling is? Iedere wetsorde wordt wel op de een of andere manier doorbroken: 1. door reactionaire maatschappelijke elementen die door die wetten uit hun macht zijn ontzet; 2. door progressieve elementen die door die wetten onderdrukt worden; 3. door die elementen die nog niet het niveau van beschaving bereikt hebben die die wetten kunnen vertegenwoordigen. De politiefunctie van een partij kan dus progressief of regressief zijn: zij is progressief als zij tracht de uit hun macht ontzette reactionaire krachten binnen de wetsorde te houden en als zij de achtergebleven massa's op het niveau van de nieuwe wetsorde brengt. Zij is regressief als zij tracht om de levende krachten van de geschiedenis te onderdrukken en om een wetsorde te handhaven die achterhaald is, die antihistorisch en extern is geworden. Overigens blijken de criteria hiervoor ook uit het functioneren van de partij: als de partij progressief is, functioneert zij 'democratisch' (in de zin van democratisch centralisme); als de partij regressief is, functioneert zij 'bureaucratisch' (in de zin van bureaucratisch centralisme). In het tweede geval is de partij alleen maar uitvoerder, geen overlegorgaan:

zij is dan, technisch gezien, een politieorgaan en dat zij zich ‘politieke partij’ noemt is een metafoor van mythologische aard.

Voorspelling en perspectief. Een ander punt dat vastgelegd en ontwikkeld moet worden, is dat van het ‘dubbele perspectief’ in de politieke actie en het staatsleven. Er zijn verschillende graden waarin dit dubbele perspectief zich kan voordoen, van de meest eenvoudige tot de meest gecompliceerde. Deze kunnen theoretisch echter tot twee fundamentele graden gereduceerd worden, die overeenstemmen met de dubbele natuur van de machiavellistische Centaur, tegelijk beest en mens: die van de dwang en de consensus, het gezag en de hegemonie, het geweld en de beschaving, het individuele moment en het universele moment (‘Kerk’ en ‘Staat’), de agitatie en de propaganda, de tactiek en de strategie enz. Sommigen hebben de theorie van het ‘dubbele perspectief’ tot een bijzonder banaal iets gemaakt, d.w.z. tot niets anders dan twee vormen van ‘onmiddellijkheid’ die elkaar — met kleinere of grotere ‘afstand’ — in de tijd mechanisch opvolgen. Het kan integendeel evengoed zo zijn dat hoe ‘onmiddellijker’, hoe elementairder het eerste ‘perspectief’ is, des te ‘verder af’ (niet in de tijd, maar als dialectische verhouding), gecompliceerder en hoger is het tweede. Het kan dus als in het menselijk leven gaan: dat hoe meer een individu gedwongen is zijn onmiddellijke, fysieke bestaan te verdedigen, hij des te meer de complexe, hoogste waarden van de cultuur en van de mensheid vertegenwoordigt.

Het is wel zeker dat voorspellen uitsluitend dit betekent: het heden en verleden duidelijk zien als proces in beweging. Duidelijk zien, d.w.z. de fundamentele en permanente elementen van het proces exact vaststellen. Het is absurd om aan puur ‘objectieve’ voorspelling te denken. Wie voorspelt, heeft een ‘programma’ dat hij wil laten triomferen, en de voorspelling is nu juist een element van die triomf. Dat betekent niet dat het voorspellen altijd arbitrair, gratuit en tendentius moet zijn. Men kan omgekeerd zeggen dat alleen in de mate waarin het objectieve aspect van de voorspelling gebonden is aan een programma, dat aspect ook objectief wordt: 1. omdat alleen de passie het intellect scherpt en er toe bijdraagt om de intuïtie duidelijker te maken; 2. omdat — gezien het feit dat de werkelijkheid het resultaat is van de inwerking van de, menselijke wil op de wereld der dingen (van de machinist op de machine) — men die werkelijkheid zelf verminkt als men geen rekening houdt met het wils-element of als men alleen de wil van anderen als objectief element in het krachtenveld ziet. Alleen wie sterk iets wil, kent de elementen die nodig zijn om het gewilde te realiseren.

Het is daarom een grove en oppervlakkige fout om te geloven dat een bepaalde wereld- of levensbeschouwing meer mogelijkheden biedt om tot voorspellingen te komen. Ongetwijfeld ligt in iedere voorspelling impliciet een bepaalde wereldbeschouwing opgesloten en het is dus niet helemaal zonder be-

lang om te weten of die wereldbeschouwing een onsamenhangend geheel van arbitraire gedachten is of een coherente en rigoureuze visie; maar hoe belangrijk dat is, hangt juist af van diegene die de voorspelling doet en of hij dit als een sterk gewild iets beleeft. Dat blijkt wel uit de voorspellingen die zogenaamd ‘onbevooroordeelde’ mensen doen: deze lopen over van triviale details en overbodige elegantie. Alleen als de ‘voorspeller’ een programma heeft dat hij gerealiseerd wil zien, beperkt hij zich tot het essentiële, tot die elementen die omdat zij ‘organiseerbaar’ zijn, omdat zij in een bepaalde richting te dwingen zijn, in werkelijkheid alleen te voorspellen zijn. Dit gaat tegen de algemene opvatting in. In het algemeen denkt men dat voorspellen pas mogelijk is als men wetten van regelmaat heeft opgesteld zoals dat in de natuurwetenschappen gebeurt. Maar omdat deze wetten in de veronderstelde absolute of mechanische zin niet bestaan, houdt men geen rekening met het wils-element en ‘voorziet’ men de inwerking daarvan ook niet. Men gaat uit van een arbitraire hypothese en niet van de werkelijkheid.

Het ‘teveel’ aan politiek realisme (dat dus oppervlakkig en mechanisch is) leidt vaak tot de bewering dat de staatsman binnen het kader van de ‘effectieve werkelijkheid’ te werk moet gaan, dat hij zich niet om het ‘behoren’ maar alleen om het ‘zijn’ moet bekommeren. Het komt er op neer dat de staatsman niet verder moet kijken dan zijn neus lang is. Deze fout bracht Paolo Treves er toe Guicciardini, en niet Machiavelli als de ‘ware politicus’ te zien.

Er moet niet alleen een onderscheid gemaakt worden tussen de ‘diplomaat’ en de ‘politicus’ maar ook tussen de politieke wetenschapsman en de praktische politicus. De diplomaat moet zich wel binnen de effectieve werkelijkheid bewegen; zijn specifieke activiteit ligt in het behouden — binnen bepaalde juridische kaders — van een al bestaand evenwicht, niet in het creëren van nieuwe evenwichten. Ook de wetenschapsman moet zich, als zuiver wetenschapsman, binnen de effectieve werkelijkheid bewegen. Maar Machiavelli was geen zuiver wetenschapsman; hij was een partijman, een man van sterke hartstochten, een praktisch politicus die nieuwe krachtsverhoudingen wil scheppen en zich dus wel met het ‘behoren’ bezig moet houden (het ‘behoren’ niet in moralistische zin opgevat). Het probleem kan dus niet in deze termen benaderd worden, het is ingewikkelder: men zal na moeten gaan of het ‘behoren’ arbitrair of noodwendig is, of het om concreet willen gaat of om een hersenschim, een wens, een luchtkasteel. De praktische politicus scheidt maar hij scheidt niet uit het niets en hij blijft evenmin steken in het niemandsland van zijn wensen en dromen. Hij baseert zich op de effectieve werkelijkheid, maar wat is die effectieve werkelijkheid? Is dat soms iets statisch en onbeweeglijks? Is het niet eerder een steeds bewegende, van evenwicht veranderende verhouding van krachten? Als men zijn wil gebruikt om een nieuw evenwicht te scheppen tussen de reëel bestaande en werkzame krachten en men zich daarbij baseert op die bepaalde kracht die men als progressief beschouwt en die men tot het uiterste wil verster-

ken, beweegt men zich nog altijd op het terrein van de effectieve werkelijkheid, maar dan om die werkelijkheid te beheersen en te overwinnen (of om daartoe zijn steentje bij te dragen). Het 'behoren' is dus concreet, sterker nog: het is de enige realistische en historische interpretatie van de werkelijkheid, het is geschiedenis en filosofie in de praktijk, het is politiek.

De tegenstelling Savonarola-Machiavelli is geen tegenstelling tussen zijn en behoren, maar tussen twee vormen van behoren: het abstracte en vage behoren van Savonarola en het realistische van Machiavelli; realistisch, ook al is het geen onmiddellijke werkelijkheid geworden omdat men van een individu of een boek niet kan verwachten dat zij de werkelijkheid veranderen, alleen dat zij die werkelijkheid interpreteren en een mogelijk actiepatroon aangeven. De beperkingen van Machiavelli liggen alleen maar in het feit dat hij een 'privé-persoon' was, een schrijver en niet de leider van een Staat of van een leger. Dat zijn ook wel 'privé-personen' maar zij beschikken over een Staat of over de kracht van een leger en niet alleen maar over woordenkracht. Daarom kan men nog niet zeggen dat Machiavelli een 'profeet zonder wapens' is geweest: dat zou een al te goedkope woordspeling zijn. Machiavelli zegt nooit dat hij zelf de werkelijkheid denkt te kunnen of wil veranderen; hij wil alleen maar concreet aantonen hoe de historische krachten hadden moeten opereren om effectief te zijn.

Analyse van situaties. Krachtsverhoudingen. De vraag hoe 'situaties' geanalyseerd moeten worden, d.w.z. hoe men de verschillende niveaus van krachtsverhoudingen moet vaststellen, kan deel uitmaken van een elementaire uiteenzetting over de politieke wetenschap en kunst, als men die opvat als een geheel van praktische voorschriften voor onderzoek en van bijzondere waarnemingen die dienen om de belangstelling voor de effectieve werkelijkheid weer op te wekken en om doeltreffender politieke intuïties op te roepen. Daar zou bij moeten komen een uiteenzetting over wat men in de politiek moet verstaan onder strategie en tactiek, onder strategisch 'plan', onder propaganda en agitatie, en onder wetenschap van de organisatie en administratie.

In werken over de politieke wetenschap worden de elementen van empirische observatie gewoonlijk op verwarde wijze gebracht (typisch voorbeeld het werk van G. Mosca: *Elementi di scienza politica*). Deze elementen zouden — omdat het geen abstracte vraagstukken zijn, geen slagen in de lucht — geplaatst moeten worden binnen de verschillende niveaus van krachtsverhoudingen, te beginnen bij de verhoudingen van de internationale krachten (onder dit hoofd zouden geplaatst moeten worden notities over wat men onder een grote macht verstaat, over de wijze waarop Staten in hegemoniale systemen gegroepeerd zijn en dus over de begrippen onafhankelijkheid en soevereiniteit waar het kleine en middelgrote machten betreft) om vervolgens over te gaan naar de objectieve maatschappelijke verhoudin-

gen, d.w.z. ontwikkelingsniveau van de productiekrachten, politieke krachtsverhoudingen en partijverhoudingen (hegemoniale systemen binnen de Staat) en de direct politieke (oftewel potentieel militaire) verhoudingen.

Gaan de internationale verhoudingen aan de fundamentele maatschappelijke verhoudingen vooraf of volgen zij daar (logisch) op? Ongetwijfeld volgen zij. Iedere organische vernieuwing in de structuur wijzigt organisch de *absolute* en *relatieve* verhoudingen in het internationale kamp, via de technisch-militaire verhoudingen. Ook de geografische positie van een nationale Staat ligt niet ten grondslag aan structurele vernieuwingen maar volgt daar (logisch) op, ook al werkt zij daar in zekere mate op terug (in de mate waarin bovenbouwelementen terugwerken op de structuur, waarin de politiek terugwerkt op de economie enz.). Aan de andere kant werken de internationale verhoudingen actief en passief terug op de politieke verhoudingen (hegemonieverhoudingen tussen de partijen). Hoe meer het onmiddellijke economische leven van een natie afhankelijk is van de internationale verhoudingen, des te sterker vertegenwoordigt een bepaalde partij deze situatie en buit zij deze uit om te verhinderen dat antagonistische partijen aan de macht komen (denk aan de beroemde rede van Nitti over revolutie in Italië, die *technisch* onmogelijk zou zijn!) Uit deze gegevens kan men de conclusie trekken dat de zogenaamde 'vijfde colonne' niet de partij is die met die naam aangeduid wordt maar juist de meest nationalistische partij, daar die in werkelijkheid niet de vitale krachten van het land vertegenwoordigt maar de onderschikking aan en de economische afhankelijkheid van die naties of groep van naties die de hegemonie uitoefenen.

Om een juiste analyse te geven van de krachten die de geschiedenis van een bepaalde periode beheersen en om de verhouding tussen die krachten vast te stellen, moet het probleem van de verhoudingen tussen structuur en bovenbouwelementen exact benaderd en opgelost worden. Men moet binnen het kader van twee principes bewegen:

1. geen enkele maatschappij stelt zich taken voor de oplossing waarvan de noodzakelijke en voldoende voorwaarden niet al bestaan of bezig zijn te ontstaan en zich te ontwikkelen;
2. geen enkele maatschappij verdwijnt en kan vervangen worden als eerst niet alle vormen van leven die impliciet opgesloten liggen in de verhoudingen die binnen die maatschappij heersen, volledig ontwikkeld zijn. Bestudering van deze twee stellingen kan leiden tot de ontwikkeling van een hele serie andere principes van de historische methodologie.

In de bestudering van de structuur moet men organische (relatief permanente) bewegingen onderscheiden van bewegingen die men 'conjunctureel' zou kunnen noemen (deze lijken zich bij gelegenheid

voor te doen, onmiddellijk, bijna toevallig). Ook de conjuncturele bewegingen zijn ongetwijfeld afhankelijk van de organische bewegingen, maar hun historische betekenis is weinig verstrekkend: zij zijn aanleiding tot onbetekenende, dag voor dag politieke kritiek op niet zo belangrijke heersende groepjes, op de personen die onmiddellijk verantwoordelijk zijn voor de uitoefening van de macht. De organische bewegingen vormen het uitgangspunt voor de historisch-maatschappelijke kritiek die betrekking heeft op de grote groeperingen en die verder reikt dan de personen die onmiddellijk verantwoordelijk zijn en verder dan het leidend personeel. Hoe belangrijk deze onderscheiding is, blijkt bij het bestuderen van een historische periode. Er treedt een crisis op die soms tientallen jaren doorzet. Deze uitzonderlijk lange duur wijst er op dat in de structuur onherstelbare contradicties blijken te bestaan (dat deze op het punt van uitbarsting zijn gekomen) en dat de politieke krachten die positief werken aan het behoud en de verdediging van de structuur toch proberen deze binnen zekere grenzen te herstellen en te overwinnen. Deze onophoudelijke en volhardende pogingen (want geen enkele maatschappelijke vorm zal ooit toegeven dat zij overwonnen is) vormen het terrein van het 'toevallige' waarop de antagonistische krachten zich organiseren. Deze zullen trachten te bewijzen (bewijs dat in laatste instantie alleen slaagt en 'waar' is als het nieuwe werkelijkheid wordt, als de antagonistische krachten triomferen, maar dat in eerste instantie plaatsvindt in een serie ideologische, religieuze, filosofische, politieke, juridische enz. polemieken; dit is concreet naar de mate waarin het overtuigend werkt en als daardoor de voorafgaande opstelling van de maatschappelijke krachten gewijzigd wordt) dat de noodzakelijke en voldoende voorwaarden al bestaan zodat bepaalde taken historisch opgelost kunnen en moeten worden (moeten, omdat steeds als men tekort schiet in het vervullen van zijn historische taak de chaos toeneemt en ernstiger catastrofes volgen).

In historisch-politieke analyses is een veel voorkomende fout dat men niet de juiste verhouding weet aan te geven tussen wat organisch en wat toevallig is. Zo geeft men als onmiddellijk werkende oorzaken aan wat in feite middellijk werkende oorzaken zijn, of men beweert dat de onmiddellijke oorzaken de enige effectieve oorzaken zijn. In het ene geval is er een teveel aan 'economisme' of is men op pedanterige wijze doctrinair; in het andere geval is er een teveel aan 'ideologisme'. In het ene geval worden mechanische oorzaken overgewaardeerd, in het andere geval overdrijft men het voluntaristische en individuele element. De onderscheiding tussen organische 'bewegingen' en feiten en 'conjuncturele' of toevallige bewegingen en feiten moet op alle typen situaties toegepast worden, niet alleen op situaties waarin sprake is van een regressieve ontwikkeling of een acute crisis, maar ook op situaties waarin sprake is van een progressieve ontwikkeling of van welvaart, en tevens op situaties waarin sprake is van stagnatie van de productiekrachten. Alleen bij uitzondering wordt de dialectische band tussen de twee typen van beweging (en dus in het onderzoek daarvan) exact vastgesteld: dit is al een ernstige fout in de

historiografie, maar het wordt nog ernstiger in de politiek waar het er niet om gaat het verleden te herconstrueren maar om het heden en de toekomst te construeren. [33] De eigen verlangens en vertekeningen en onmiddellijke passies zijn de oorzaak van deze fout omdat zij het surrogaat worden voor een objectieve en onbevooroordeelde analyse. Bovendien is dit niet een bewust 'middel' om de actie te stimuleren, maar men bedriegt zichzelf er mee. Ook in dit geval valt men in de kuil die men zelf gegraven heeft, oftewel: de demagoog is het eerste slachtoffer van zijn demagogie.

...

Een aspect van hetzelfde probleem is het vraagstuk van de krachtsverhoudingen. In geschiedverhalen komt men vaak de volgende algemene uitdrukking tegen: 'krachtsverhoudingen gunstig/ongunstig voor deze of gene tendens.' Zo abstract verklaart die formulering niets of bijna niets; men doet niet anders dan het feit dat verklaard moet worden tweemaal te brengen: de eerste keer als feit en de tweede keer als abstracte wet en verklaring. De theoretische fout ligt hierin dat men een regel voor onderzoek en interpretatie als 'historische oorzaak' aanduidt.

In de 'krachtsverhouding' moet men verschillende momenten of niveaus onderscheiden, die fundamenteel deze zijn:

1. Een eng aan de structuur gebonden, objectieve, onafhankelijk van de menselijke wil bestaande maatschappelijke krachtenverhouding die met de methoden van de natuur- of exacte wetenschappen vastgesteld kan worden. Op basis van de ontwikkelingsgraad van de materiële productiekrachten bestaan de sociale groeperingen; iedere groepering vertegenwoordigt een functie en heeft een gegeven positie in de productie. Deze verhouding is wat zij is, een rebelse werkelijkheid: niemand kan het aantal bedrijven veranderen, de numerieke sterkte van het personeel daarvan, het aantal steden met de gegeven stadsbevolking enz. Op basis van deze fundamentele verdeling kan men nagaan of in de maatschappij de noodzakelijke en voldoende voorwaarden bestaan voor omvorming van die maatschappij, d.w.z. kan men controleren in hoeverre de verschillende ideologieën die in die maatschappij ontstaan zijn (die ontstaan uit de contradicties die zij in de loop van haar ontwikkeling voortgebracht heeft) realistisch en te verwelijken zijn.

2. Een volgend moment is dat van de politieke krachtenverhouding; d.w.z. beoordeling van de graad van homogeniteit, zelfbewustzijn en organisatie die door de verschillende maatschappelijke groepen bereikt is. Dit moment kan op zijn beurt geanalyseerd en onderscheiden worden naar verschillende niveaus die overeenstemmen met de verschillende momenten van collectief politiek bewustzijn zoals die in de geschiedenis tot nu toe te vinden zijn. Het eerste en meest elementaire is het economisch-corpora-

tieve moment: een handelaar voelt dat hij solidair *moet* zijn met een andere handelaar, een fabrikant met een andere fabrikant enz., maar de handelaar voelt zich nog niet solidair met de fabrikant. Men voelt zich één met de beroepsgroep en voelt dat deze georganiseerd moet worden, maar dit geldt nog niet voor de omvattender maatschappelijke groep. In een tweede moment wordt men zich bewust van de belangengemeenschap tussen alle leden van de maatschappelijke groep, maar dit heeft nog uitsluitend betrekking op economische aangelegenheden. In dit moment ontstaat het vraagstuk van de Staat al, maar alleen in die zin dat men politiek-juridische gelijkheid met de heersende groepen wil verkrijgen; men eist het recht op om deel te nemen aan het wetgevend en uitvoerend apparaat en mogelijk zelfs het recht om deze te wijzigen, te hervormen maar steeds binnen de bestaande fundamentele kaders. In een derde moment ontstaat het bewustzijn dat de eigen corporatieve belangen, zoals die zich in heden en toekomst zullen ontwikkelen, de corporatieve kring — de puur economische groep — overschrijden en dat zij de belangen kunnen en moeten worden van andere ondergeschikte groepen. Dit is de meest uitgesproken politieke fase, het tekent de duidelijke overgang van de structuur naar de complexe sfeer van de bovenbouw. Het is de fase waarin de eerder gezaaide ideologieën ‘partijen’ worden die met elkaar geconfronteerd worden en elkaar bestrijden totdat één partij of een combinatie van partijen het pleit wint, de overhand krijgt. Deze verbreidt zich over het hele maatschappelijke vlak: niet alleen verenigt zij de economische en politieke doeleinden maar zij veroorzaakt ook intellectuele en morele eenheid omdat alle belangrijke strijdpunten niet meer op het corporatieve maar op het ‘universele’ plan benaderd worden. Zo ontstaat de hegemonie van een fundamentele maatschappelijke groep over een aantal ondergeschikte groepen. De Staat wordt weliswaar gezien als het organisme van een groep dat dient om gunstige voorwaarden te scheppen voor de maximale expansie van die groep, maar die expansie en ontwikkeling worden gezien en gepresenteerd als de stuwende kracht achter een universele ontwikkeling, achter de ontwikkeling van alle ‘nationale’ krachten: de heersende groep wordt concreet op één lijn gesteld met de algemene belangen van de ondergeschikte groepen en het staatsleven wordt opgevat als een proces waarin (binnen het kader van de wet) voortdurend instabiele evenwichten tussen de belangen van de fundamentele groep en die van de ondergeschikte groepen gevormd en achterhaald worden, evenwichten waarin de belangen van de heersende groep wel overheersen maar slechts tot op zekere hoogte, niet tot op het punt van puur economisch-corporatief eigenbelang.

In werkelijkheid impliceert het ene moment het andere, zowel horizontaal als verticaal; horizontaal — d.w.z. naar economisch-sociale activiteiten, verticaal — d.w.z. naar territorium. Hierbij treden verschillende combinaties en splitsingen op: iedere combinatie kan weer in een eigen economische en politieke organisatorische vorm uitgedrukt worden. Men moet ook rekening houden met het feit dat deze interne verhoudingen binnen een natie-Staat weer verweven zijn met internationale verhoudingen, zodat

nieuwe — oorspronkelijke en historisch concrete — combinaties ontstaan. Een ideologie die in een hoog ontwikkeld land ontstaat, verbreidt zich naar minder ontwikkelde landen en dit werkt in op de mogelijke combinaties in die landen.^[34]

Deze verhouding tussen nationale en internationale krachten wordt nog gecompliceerder door het feit dat binnen iedere Staat verscheidene territoriale secties bestaan van verschillende structuur en met verschillende krachtenverhoudingen op alle niveaus (zo was de Vendée gebonden aan de reactionaire internationale krachten en vertegenwoordigde deze binnen de territoriale eenheid van Frankrijk; zo was Lyon tijdens de Franse Revolutie een bijzonder knooppunt van verhoudingen enz.).

3. Het derde moment is dat van de militaire krachtsverhoudingen, dat keer op keer onmiddellijk doorslaggevend is. (De historische ontwikkeling gaat voortdurend tussen het eerste en derde moment heen en weer, terwijl het tweede moment middelend is.) Maar ook dit element is niet ongedifferentieerd en kan niet zonder meer in schematische vorm weergegeven worden. Ook hier zijn verschillende niveaus te onderscheiden: het militaire in strikte zin (of technisch-militair niveau) en een niveau dat men politiek-militair zou kunnen noemen. In de historische ontwikkeling zijn deze niveaus in een groot aantal verschillende combinaties voorgekomen. Een grensgeval, dat desondanks als typisch voorbeeld kan dienen, is het geval van een Staat die een land dat naar onafhankelijkheid streeft militair onderdrukt. De verhouding tussen beide is niet strikt militair, maar politiek-militair; immers, een dergelijke onderdrukking zou onverklaarbaar zijn als er geen andere factoren waren: de maatschappelijke ontwrichting van het onderdrukte volk en de passiviteit van de meerderheid van de bevolking. De onafhankelijkheid kan dus ook niet door puur militaire kracht bereikt worden, maar met behulp van militaire én politiek-militaire krachten. Als de onderdrukte natie, om de onafhankelijkheidsstrijd te beginnen, de toestemming van de hegemoniale Staat af zou moeten wachten om een eigen leger op te bouwen in de strikte zin van dat woord, zou ze wel kunnen wachten tot Pasen en Pinksteren op één dag vallen (het gebeurt wel dat de eis om een eigen leger op te bouwen door de hegemoniale Staat ingewilligd wordt maar dat betekent alleen maar dat een groot deel van de strijd op het politiek-militaire terrein al gestreden en gewonnen is). De onderdrukte natie zal dus aanvankelijk tegenover de hegemoniale militaire kracht uitsluitend ‘politiek-militaire’ kracht stellen, d.w.z. een vorm van politieke actie die consequenties van militaire aard heeft:

1. die er toe leidt dat de militaire kracht van het hegemoniale land van binnenuit verzwakt wordt, 2. die de hegemoniale militaire krachten er toe dwingt zich te verspreiden en versnipperen over een groot territorium zodat een groot deel van de militaire efficiëntie vernietigd wordt.

...

Een ander probleem dat met de voorafgaande samenhangt, is de vraag of fundamentele historische crises onmiddellijk bepaald zijn door economische crises. Het antwoord op deze vraag is impliciet al te vinden in de voorafgaande paragrafen waar deze vraag in andere vraagstukken ingebouwd is; toch is het om didactische redenen nodig om steeds als dezelfde vraag zich weer op een andere wijze voordoet, dit te behandelen als was het een nieuw en op zich staand probleem.

Het is wel uit te sluiten dat onmiddellijke economische crises, op zich, fundamentele gebeurtenissen teweeg brengen; zij kunnen alleen een gunstiger terrein scheppen voor de verbreiding van bepaalde gezichtspunten, voor de wijze waarop problemen die de hele verdere ontwikkeling van het staatsleven betreffen, benaderd en opgelost worden. Overigens kunnen alle beweringen met betrekking tot perioden van crisis of van welvaart tot unilaterale oordelen leiden. In zijn algemene geschiedenis van de Franse Revolutie schrijft Mathiez^[35] — en daarmee verzet hij zich tegen de traditionele geschiedschrijving waarin altijd wel a priori een crisis ‘gevonden’ wordt zodra er een belangrijke verbreking van het maatschappelijk evenwicht optreedt — dat de economische situatie vlak voor 1789 redelijk goed was, zodat men niet kan zeggen dat de ineenstorting van de absolute Staat het gevolg was van een crisis die tot verpaupering had geleid. Men moet wel vaststellen dat de Staat in de greep was van een dodelijke financiële crisis en dat de vraag was welke van de drie geprivilegieerde standen de offers zou moeten brengen om de staatsfinanciën weer op de been te helpen. Bovendien: de economische positie van de bourgeoisie was misschien wel voorspoedig maar dat gold zeker niet voor de volksklassen in de steden en op het platteland, i.h.b. niet voor die klassen die altijd al in de grootste misère geleefd hadden. Hoe dan ook, die verbreking van het krachtsevenwicht kwam niet tot stand door onmiddellijke, mechanische oorzaken, d.w.z. niet door verpaupering van de maatschappelijke groep die er belang bij had dit evenwicht te verbreken en die dit ook gedaan heeft. Die omwenteling moet geplaatst worden binnen het kader van conflicten die verder reikten dan het onmiddellijke economische terrein, die samenhangen met het ‘prestige’ van de klasse (toekomstige economische belangen) en waarin zich de verbittering uitte over een gekrenkt gevoel van onafhankelijkheid, autonomie en macht.

De bijzondere vraag in hoeverre economische welvaart of ellende oorzaken zijn van een nieuwe historische werkelijkheid is een deelaspect van het probleem van de krachtsverhoudingen op de verschillende niveaus. Er kan iets nieuws ontstaan omdat een situatie van welvaart bedreigd wordt door het pure egoïsme van een antagonistische groep, maar het kan ook zijn dat de ellende onverdraaglijk is geworden en men in de oude maatschappij geen krachten meer ziet die in staat zijn om dit te verbeteren of

om met legale middelen de normale toestand te herstellen. Men kan dus zeggen dat al deze elementen concrete uitingen zijn van de conjuncturele fluctuaties in het geheel van maatschappelijke krachtsverhoudingen en dat op dit gebied de overgang plaatsvindt naar de politieke krachtsverhoudingen om te culmineren in de doorslaggevende militaire verhoudingen.

Als deze ontwikkeling van het ene moment naar het andere ontbreekt — en de essentiële factoren in dit proces zijn mensen en de wil en capaciteiten van mensen — blijft de situatie zonder uitwerking en kunnen tegenstrijdige gevolgen optreden: de oude maatschappij biedt weerstand en verzekert zich een ‘rustpauze’ door de elite van de tegenpartij fysiek uit te roeien en door de reservemassa’s te terroriseren; of de conflicterende krachten roeien elkaar uit en de vrede van het kerkhof wordt ingesteld, liefst onder het toezien oog van een buitenlandse opzichter.

Maar het belangrijkste punt i.v.m. iedere concrete analyse van krachtsverhoudingen is dit: een dergelijke analyse kan en mag geen doel op zich zijn (als men althans geen hoofdstuk van een lang vervlogen geschiedenis schrijft). Zij krijgt pas betekenis als zij dient om een praktische activiteit, een wilsinitiatief te rechtvaardigen. Door dergelijke analyses wijst men op de punten van minste weerstand waar men met wilskracht het meeste kan bereiken, men suggereert onmiddellijke tactische handelingen, men toont aan welke vorm politieke agitatie aan moet nemen, welke taal de mensen het meeste aanspreekt enz. Het essentiële element in iedere situatie wordt gevormd door de permanent georganiseerde en lang van tevoren voorbereide krachten, die naar voren kunnen worden geschoven als de situatie gunstig is (en die alleen gunstig kan zijn als dergelijke krachten bestaan en vol strijd lust zijn). De essentiële taak is daarom er systematisch en geduldig op toe te zien dat deze krachten zich vormen, zich ontwikkelen, homogeen, compact en zelfbewust worden.

Enige opmerkingen over partijen in perioden van organische crisis. Op een bepaald punt in hun historisch bestaan maken de maatschappelijke groepen zich los van hun traditionele partijen, d.w.z. de traditionele partijen in een bepaalde organisatorische vorm, met de bepaalde mensen die die partijen vormen, vertegenwoordigen en leiden worden niet meer erkend als de spreekbuis van hun klasse (of fractie van de klasse). Als deze crises zich voordoen, wordt de onmiddellijke situatie delicaat en gevaarlijk omdat dan de deur openstaat naar oplossingen d.m.v. geweld of door activiteiten van obscure machten (als charismatische leiders).

Hoe ontstaan deze situaties van contrast tussen ‘vertegenwoordigden en vertegenwoordigers’ die van het terrein van de partijen (partijorganisaties in enge zin, het electoraal-parlementaire vlak, de persorga-

nisatie) doorwerken in het hele staatsorganisme en waardoor de relatieve machtspositie van de (burgerlijke en militaire) bureaucratie, van de haute-finance, van de Kerk en in het algemeen van al die organismen die relatief onafhankelijk zijn van fluctuaties in de publieke opinie, versterkt wordt? Het proces is in ieder land verschillend maar de inhoud is gelijk. De inhoud is de crisis in de hegemonie van de heersende klasse. Die crisis ontstaat óf omdat een of andere grote politieke onderneming van de heersende klasse waarvoor de consensus van de massa's geëist werd of door geweld afgedwongen werd (zoals een oorlog), mislukt is óf omdat grote massa's van de bevolking (vooral de boeren en de kleinburgerlijke intellectuelen) plotseling van politieke passiviteit naar een zekere activiteit zijn overgegaan en eisen stellen die in hun disorganisch geheel een revolutie betekenen. Men heeft het over 'gezagscrisis' en dat is nu juist de crisis in de hegemonie, of crisis van de Staat in zijn geheel.

De crisis schept onmiddellijk gevaarlijke situaties omdat de verschillende lagen van de bevolking ongelijke capaciteiten bezitten waar het snelle reoriëntatie en reorganisatie betreft. De traditioneel heersende klasse, die over een talrijk getraind personeel kan beschikken, vervangt wat mensen en wijzigt wat programma's en herneemt zo met veel grotere snelheid dan de ondergeschikte klassen dat kunnen doen de controle die haar aan het ontsnappen was; zij brengt mogelijk wat offers en stelt zich met demagogische beloften bloot aan een obscure toekomst, maar zij behoudt de macht, versterkt die voor het moment ook en gebruikt die macht om de tegenstander te vernietigen en om de leiders van de tegenpartij, die niet erg talrijk en al evenmin erg goed getraind kunnen zijn, te verjagen.

Dat de massa's van verschillende partijen zich onder het vaandel scharen van één partij, die de behoeften van de klasse beter vertegenwoordigt en coördineert, is een organisch en normaal verschijnsel, ook al kan het ritme waarmee dat gebeurt — in vergelijking tot rustiger tijden — bliksemsnel lijken: het is de fusie van een gehele maatschappelijke groep onder één leiderschap dat alleen in staat wordt geacht een aantal uitermate belangrijke levensproblemen op te lossen en een aantal dreigende gevaren te keren. Als de crisis niet in deze organische oplossing uitloopt maar in die van de charismatische leider, betekent dit dat er een statisch evenwicht is (waarin uiteenlopende factoren een rol spelen, maar de belangrijkste is wel de onrijpheid van de progressieve krachten), dat geen enkele groep, noch de conservatieven noch de progressieven, de overwinning kan behalen en dat ook de conservatieve groep een zetbaas nodig heeft.

Deze verschijnselen hangen samen met één van de belangrijkste problemen van de politieke partij, d.w.z. de vraag of de partij de capaciteiten heeft om in te gaan tegen de macht der gewoonte, tegen de neiging om te verstenen en anachronistisch te worden. Partijen ontstaan en organiseren zich om de situ-

atie te leiden in historische momenten die van vitaal belang zijn voor hun klassen, maar lang niet altijd weten zij zich aan te passen aan nieuwe taken en nieuwe tijden, niet altijd ontwikkelen zij zich langs de lijn van ontwikkeling van de complexe krachtsverhoudingen (en dus de relatieve positie van hun klassen) in het land of in het internationale vlak. Om dergelijke ontwikkelingen van de partijen te kunnen analyseren, moet men de volgende elementen onderscheiden: de maatschappelijke groep, de massa die de partij uitmaakt, de bureaucratie en de generale staf van de partij. De bureaucratie vertegenwoordigt de macht der gewoonte en is de gevaarlijkste conservatieve macht; als de bureaucratie een solidair korps gaat vormen, dat op zich staat en meent onafhankelijk te zijn van de massa, moet de partij wel anachronistisch worden en zal zij in momenten van acute crisis van haar maatschappelijke inhoud worden ontdaan en als het ware in het luchtledig komen te zweven. Men ziet dit aan de lotgevallen van een hele rij Duitse partijen met de opkomst van het hitlerisme. De Franse partijen vormen een rijk onderzoeksterrein: zij zijn allemaal versteend en anachronistisch, historisch-politieke documenten van verschillende fasen van de Franse geschiedenis, waarvan zij de verouderde terminologie handhaven; de crisis van de Franse partijen kan een nog groter catastrofe betekenen dan die van de Duitse partijen.

...

Sociologie en politieke wetenschap. Het succes van de sociologie hangt samen met het verval van de politieke wetenschap en kunst in de 19de eeuw (om preciezer te zijn: de tweede helft van die eeuw, met het succes van evolutionistische en positivistische doctrines). Wat er aan werkelijk belangrijks is in de sociologie is niets anders dan politieke wetenschap. 'Politiek' werd synoniem met parlementaire politiek of klikjespolitiek. Overtuiging dat met de grondwetten en parlementen een tijdperk van 'natuurlijke' 'evolutie' was begonnen, dat de maatschappij haar definitieve, immers rationele, grondslag had gevonden enz. Dus kon die maatschappij ook met de methoden van de natuurwetenschappen bestudeerd worden. Verarming van het staatsbegrip als gevolg van die zienswijze. Als politieke wetenschap wetenschap van de Staat betekent en de Staat het geheel is van praktische en theoretische activiteiten waarmee de heersende klasse niet alleen haar heerschappij handhaaft en rechtvaardigt maar ook de actieve consensus van de geregeerden weet te verkrijgen, dan is wel duidelijk dat de essentiële problemen van de sociologie niet anders zijn dan de problemen van de politieke wetenschap. Als er nog iets overblijft, kan het alleen maar om valse, d.w.z. triviale problemen gaan.

Het probleem waar de schrijver van *het Handboek* mee geconfronteerd werd, was welke verbanden er kunnen zijn tussen de politieke wetenschap en de filosofie van de praxis; of beide identiek zijn (wat niet vol te houden valt, of wat alleen vanuit het meest enge positivisme vol te houden valt), of de poli-

tieke wetenschap het geheel van empirische of praktische principes is die afgeleid kunnen worden uit een omvattender wereldbeschouwing of filosofie in de strikte betekenis van het woord, of deze filosofie alleen de wetenschap is van de begrippen of algemene categorieën die uit de politieke wetenschap voortkomen enz. Als waar is dat de mens alleen als historisch bepaald wezen opgevat kan worden, d.w.z. als een wezen dat onder bepaalde omstandigheden leeft en zich ontwikkelt, binnen een bepaald maatschappelijk complex of geheel van maatschappelijke verhoudingen, kan men de sociologie dan zien als uitsluitend de wetenschap van deze omstandigheden en van de wetten die de ontwikkeling ervan regelen? Omdat men niet voorbij kan gaan aan de wil en het initiatief van de mensen zelf moet deze opvatting wel vals zijn. Men moet de vraag stellen wat nu eigenlijk ‘wetenschap’ is. Is de wetenschap — omdat zij de mensen verandert, omdat zij de mensen verschillend maakt van wat zij eerst waren — niet zelf ‘politieke activiteit’ en politiek denken? Als alles ‘politiek’ is moet men, om niet in een vervellende en tautologische fraseologie te vervallen, d.m.v. nieuwe begrippen de politiek die overeenstemt met de wetenschap die traditioneel ‘filosofie’ heet, onderscheiden van de politiek die politieke wetenschap in enge zin heet. Als de wetenschap ‘ontdekking’ is van voorheen ongekende werkelijkheid, wordt die werkelijkheid dan niet in zekere zin als iets transcendent gezien? Denkt men niet dat er nog iets ‘onbekends’ en dus transcendent bestaat? En betekent wetenschap als ‘schepping’ niet wetenschap als ‘politiek’? Het gaat er om vast te stellen of het om een ‘arbitraire’ schepping gaat of om een rationale, d.w.z. schepping die de mensen kunnen ‘gebruiken’ om hun opvatting van het leven te verbreden, om het leven zelf te ontwikkelen.

[31] Men zal na moeten gaan of er vóór Machiavelli politieke schrijvers zijn geweest die dingen geschreven hebben die met *De vorst* vergeleken kunnen worden. Ook het nawoord van *De vorst* hangt met het ‘mythische’ karakter van het boek samen: nadat hij de ideale leider beschreven heeft, doet Machiavelli — in een passage die artistiek bijzonder doeltreffend is — een beroep op de historische verpersoonlijking ervan, op de reële leider: dit hartstochtelijke beroep weerkaatst op het hele boek dat juist hierdoor zijn dramatisch karakter krijgt. In de *Prolegomeni* van L. Russo wordt Machiavelli de kunstenaar van de politiek genoemd en daar komt ook een keer de term ‘mythe’ voor maar niet precies in de hier aangegeven betekenis.

[32] Luigi Cadorna (1850-1928), Italiaans maarschalk, chef van de Generale Staf tijdens de Eerste Wereldoorlog. Werd verantwoordelijk gesteld voor de zware nederlaag van Caporetto. Om aan de publieke opinie tegemoet te komen, werd Cadorna in 1917 ontslagen. Mussolini hernoemde hem in 1924 tot maarschalk (nootv.d. vert.).

[33] Dat men het onmiddellijke moment van de krachtsverhoudingen niet in ogenschouw neemt, hangt

samen met overblijfselen van de vulgair liberale opvatting, waarvan het syndicalisme een uiting is. De syndicalisten dachten dat ze een stap vooruit hadden gemaakt terwijl ze eigenlijk alleen maar een stap terug waren gegaan. Inderdaad werd in de vulgair-liberale opvatting belang gehecht aan de verhouding tussen de georganiseerde politieke krachten in de verschillende partijvormen (lezers van een krant, parlementaire en lokale verkiezingen, massaorganisatie van de partijen en vakbonden in enge zin), terwijl het syndicalisme voor alles belang hechtte aan de fundamentele economisch-sociale verhoudingen en ook alleen daaraan. De vulgair-liberale opvatting hield impliciet ook rekening met deze verhoudingen (zoals uit vele symptomen blijkt) maar benadrukte de verhouding tussen de politieke krachten die een uiting hiervan was en waarin zij opgesloten lagen. Deze overblijfselen van de vulgair-liberale opvatting kan men in heel wat werken terugvinden waarvan de schrijvers zelf denken dat zij van de filosofie van de praxis uitgaan; zij hebben geleid tot infantiele vormen van optimisme en onnozelheid.

[34] De religie is bv. altijd een bron geweest van dergelijke nationale en internationale ideologisch-politieke combinaties. Naast de religie andere internationale formaties als de vrijmetselarij, de Rotary Club, de joden, de beroepsdiplomaten die politieke middelen van verschillende historische oorsprong suggereren en er in slagen deze in bepaalde landen te doen triomferen, waarbij zij functioneren als een internationale politieke partij die in elk land met al haar geconcentreerde internationale kracht te werk gaat. Een religie, vrijmetselarij, de joden enz. maken deel uit van de maatschappelijke categorie der ‘intellectuelen’ wier functie in het internationale vlak ligt in het bemiddelen tussen extremen, in het ‘socialiseren’ van technische uitvindingen waarop alle bestuurlijke activiteit berust, in het bedenken van compromissen en uitwegen tussen extreme oplossingen.

[35] A. Mathiez, *La Révolution française*, A. Colin, Parijs 1922-1927 (noot v.d. vert.).

De Staat

Zolang de klassenstaat bestaat, kan de geregelde maatschappij (società regolata) niet bestaan (of alleen in overdrachtelijke betekenis, in die zin dat ook de klassenstaat een geregelde maatschappij is). De utopisten; die de in hun tijd bestaande maatschappij bekritiseerden, begrepen heel goed dat de klassenstaat de geregelde maatschappij niet kan zijn: in het type maatschappij dat uit de verschillende utopieën naar voren komt, wordt economische gelijkheid geïntroduceerd als noodzakelijke basis voor de beoogde hervorming. Wat dit betreft waren de utopisten geen utopisten maar concrete wetenschapsmensen van de politiek en dientengevolge critici ervan. Het utopistisch karakter van sommigen ligt in het feit dat zij meenden dat die economische gelijkheid d.m.v. arbitraire wetten, d.m.v. een wilsdaad enz. gebracht kon worden. Maar de opvatting zelf blijft juist: er kan geen volledige en volmaakte politieke gelijkheid zijn zonder economische gelijkheid (deze opvatting komt men ook bij andere schrijvers tegen, zelfs bij rechtse schrijvers die de democratische opvatting bekritisieren omdat deze steunt op het Zwitserse of Deense model en omdat daarmee geprobeerd wordt te bewijzen dat het systeem in alle landen kan werken).

Het zijn de middenklassen en de kleine intellectuelen die de klassenstaat verwarren met de geregelde maatschappij, omdat zij al blij zijn met welke regeling ook die acute strijd en catastrofes voorkomt: het is een typisch reactionaire en regressieve opvatting.

Mij dunkt dat het meest zinnige en concrete dat men over de ethische of cultuurstaat kan zeggen, dit is: iedere Staat is ethisch omdat één van de belangrijkste functies van iedere Staat ligt in het verheffen van de grote massa van de bevolking tot een bepaald cultureel en moreel niveau, niveau (of type) dat overeenstemt met de ontwikkelingsbehoeften van de productiekrachten en dus met de belangen van de heersende klassen. In die zin zijn het onderwijs als positieve opvoedende functie en de rechtspraak als repressieve en negatieve opvoedende functie de belangrijkste staatsactiviteiten; maar er zijn in werkelijkheid een groot aantal andere, zogeheten particuliere activiteiten en initiatieven die hetzelfde doel beogen en die samen het apparaat van de politieke en culturele hegemonie van de heersende klassen vormen. De opvatting van Hegel hoort bij een periode waarin de voortschrijdende ontwikkeling van de bourgeoisie ongelimiteerd kon lijken, en waarin die bourgeoisie dus het ethische of universele element genoemd kon worden: de hele mensheid zal bourgeois zijn. In werkelijkheid kan alleen de maatschappelijke groep die de opheffing van de Staat en van zichzelf wil bereiken een ethische Staat scheppen

waarin een eind gemaakt zal worden aan de verdeling in overheersten enz., en een unitair technisch-mooreel maatschappelijk organisme scheppen.

...

De revolutionaire verandering die de bourgeoisie in de opvattingen over het recht en dus over de functie van de Staat gebracht heeft, ligt vooral in de wil tot conformisme (ethisch recht en ethische Staat). De oudere heersende klassen waren essentieel conservatief, in die zin dat zij geen brug probeerden te slaan tussen hun klasse en de anderen, dat zij noch 'technisch' noch ideologisch probeerden de sfeer van hun klasse uit te breiden: opvatting van gesloten kaste. De bourgeoisie ziet zichzelf als een organisme in voortdurende beweging dat in staat is de hele maatschappij te omvatten, te assimileren op haar cultureel en economisch niveau. De functie van de Staat is volledig gewijzigd: de Staat wordt 'opvoeder' enz.

Tot er stilstand optreedt en men terugkeert naar de opvatting van de Staat als pure macht enz. De bourgeoisie is 'oververzadigd': zij breidt zich niet alleen niet meer uit, maar valt uiteen; niet alleen neemt zij geen nieuwe elementen meer op, maar zij stoot een deel van zichzelf af (of er wordt in ieder geval meer afgestoten dan opgenomen). Een klasse die meent dat zij de hele maatschappij kan assimileren en die in staat is om reëel uitdrukking te geven aan dit proces, perfectioneert deze opvattingen over de Staat en over het recht. Het leidt tot het idee van opheffing van de Staat en van het recht, die overbodig zijn geworden omdat zij aan hun taken hebben voldaan en overgegaan zijn in de maatschappij zelf (società civile).

...

Als waar is dat iedere Staat wel een fase van economisch-corporatief primitivisme moet doorlopen, dan geldt dat de politieke hegemonie van de nieuwe maatschappelijke groep die het nieuwe type Staat gesticht heeft inhoudelijk voornamelijk van economische aard moet zijn: het gaat er om de structuur, de reële verhoudingen tussen mensen en de economische wereld of wereld van de productie te reorganiseren. De bovenbouw-elementen moeten wel schaars zijn; zij zijn van voorbereidende aard en gericht op strijd, maar met enige nog schaarse 'plan'-elementen: het culturele plan zal voornamelijk negatief zijn, vooral kritiek op het verleden bevatten, er toe neigen dat verleden te vergeten en te vernietigen. De lijnen waarlangs geconstrueerd wordt, zullen nog 'grote lijnen' zijn, blauwdrukken die — om in overeenstemming te zijn met de nieuwe structuur die gevormd wordt — ieder moment gewijzigd kunnen (en moeten) worden.

Bibliografie

Het werk van Gramsci verschijnt bij uitgeverij Giulio Einaudi, Turijn. Tot nu toe zijn verschenen:

Lettere dal carcere, 1947

Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, 1948

Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura, 1949

Il Risorgimento, 1949

Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, 1949

Letteratura e vita nazionale, 1950

Passato e Presente, 1951

L'Ordine Nuovo (1919-1920), 1954

Scrittigiovanili (1914-1918), 1958

Sotto la mole (1916-1920), 1960

Socialismo e fascismo ('L'Ordine Nuovo' 1921-1922), 1966

Antologieën

Americanismo e fordismo, a cura di F. Platone, Universale Economica, Milaan, 1950

Antologia popolare degli scritti e delle lettere, scelta e commento di C. Salinari e M. Spinella, Editori Riuniti, Rome 1957

Sul Risorgimento, a cura di E. Fubini, Editori Riuniti, Rome 1959

145 van 148

Il Vaticano e l'Italia, a cura di E. Fubini, Editori Riuniti, Rome 1961

Antologia degli scritti, a cura di C. Salinari e M. Spinella, Editori Riuniti, Rome 1963

Elementi di politica, a cura di M. Spinella, Editori Riuniti, Rome 1964

Duemila pagine, a cura di G. Ferrata e N. Gallo, Il Saggiatore, Milaan 1964

La questione meridionale, a cura di F. de Felice e V. Parlato, Editori Riuniti, Rome 1966

La formazione dell'uomo, scritti di pedagogia a cura di G. Urbani, Editori Riuniti, Rome 1967

Scritti politici, a cura di P. Spriano, Editori Riuniti, Rome 1967

Scritti 1915-1921, Nuovi contributi a cura di Sergio Caprioglio, Quaderni di 'Il Corpo', Milaan 1963

Vertalingen

Lettres de la prison, Editions sociales, Parijs 1953 (met voorwoord van P. Togliatti)

Die Süditalienische Frage. Beiträge zur Geschichte der Einigung Italiens, Dietz Verlag, Berlijn 1955

Briefe aus dem Kerker, Dietz Verlag, Berlijn 1956

The Modern Prince and Other Writings, translated and annotated by Louis Marks, Lawrence and Wishart, Londen 1957

The Open Marxism of Antonio Gramsci, translated and annotated by Marzani, Cameron Associated Inc., New York 1957

Oeuvres choisies, traduction et notes par G. Moget et A. Monjo, préface de G. Cogniot, Editions sociales, Parijs 1959

Gramsci (Présentation, choix de textes, biographie, bibliographie) par J. Texier, Ed. Seghers, Parijs 1966

146 van 148

Philosophie der Praxis. Eine Auswahl, Fischer Verlag, Frankfurt a. M., 1967 (voorwoord van W. Abendroth)

A. Gramsci — Soviets in Italy. 10 essays. Reprinted by kind permission of 'New Left Review'. The Institute for Workers Control. (Pamphlet Series, n. 11), z.j.

Biografie

Giuseppe Fiori: Antonio Gramsci. Life of a Revolutionary, NLB, Londen 1970 (vertaling van: Giuseppe Fiori: Vita di Antonio Gramsci, Laterza Bari 1966)

Italiaanse werken over Gramsci

(Bijna onmogelijk om een keus te doen. Onderstaande titels zijn verzamelwerken van verschillende artikelen. Daarmee is in kort bestek een uitgebreide keus gegeven. Dit geldt natuurlijk niet voor het werk van Togliatti. Ik zet het erbij om het politieke belang. Vert.)

Studi gramsciani, atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958, a cura dell'Istituto Antonio Gramsci, Editori Riuniti, Rome 1958

La Città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci. A cura di A. Carracciolo e G. Scalia, Feltrinelli, Milaan 1959

Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci. Quaderno no. 3 di Critica marxista, 1967

Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967. A cura di Pietro Rossi. Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Rome 1969 (bevat een volledige bibliografie tot 1967, verzorgd door E. Fubini)

Palmiro Togliatti: *Gramsci*, a cura di E. Ragionieri, Editori Riuniti, Rome 1967

Andere werken over Gramsci

A.R. Buzzi: *La théorie politique d'Antonio Gramsci*. Nouvelaerts, Leuven 1967

John M. Cammett: *Antonio Gramsci and The Origins of Italian Communism*. Stanford University Press, Stanford (California) 1967

Alastair Davidson: *Antonio Gramsci. The Man, His Ideas*. Australian Left Review Publications 1968 (bevat een bibliografie van Engelstalige werken en artikelen over Gramsci)

Antonio Gramsci-archief
Nederlandstalig Marxistisch Internet-Archief