

MARX BEVRIJD

PAUL COBBEN

MARX BEVRIJD

Natuur en vervreemding in de 21ste eeuw

Boom - Amsterdam

Inhoud

Inleiding 7

DEEL I

Marx' analyse van de kapitalistische samenleving 19

1. De *Parijse manuscripten* als geboorteplaats van Marx' project 21
2. De ontwikkeling van de verhouding mens/natuur in *De Duitse ideologie* 45
3. Marx' analyse van het kapitalisme in *Het kapitaal* 71

DEEL II

De actuele betekenis van Marx: natuur en vervreemding in de 21ste eeuw 99

4. De ontwikkeling van het marxisme na Marx 101
5. Wat is de betekenis van Marx' begrip van vervreemding voor onze tijd? 127
6. Punt van omslag: de opheffing van de vervreemding en de overgang naar het *rijk van de vrijheid* 159
7. De zelfverwerkelijking van het niet-vervreemde zelf: het *rijk van de vrijheid* 179

Conclusie 211

Dankwoord 225

Noten 226

Literatuur 234

Register 236

Inleiding

Mijn generatie behoort tot de protestgeneratie. Rond 1970 waren er veel zaken om tegen te protesteren: de Vietnamoorlog, de fascistische regimes in Zuid-Amerika, het opkomend consumentisme, de verloedering van het onderwijs en het gebrek aan maatschappelijke idealen. Bij alle protesten speelde Marx steeds een rol. De leiders van de studentenbeweging, zoals Ton Regtien¹ in Nederland en Rudi Dutschke of Hans-Jürgen Krahl² in Duitsland, analyseerden de maatschappelijke tegenstellingen stevast vanuit een marxistisch kader. Er werden mappen vol gestencild met diepgaande theorieën hoe het kapitaal zijn onderdrukkende werking kreeg. Reeds als scholier heb ik veel van die stukken gelezen, zonder er veel van te begrijpen. Toch is één term me altijd bijgebleven: het begrip *vervreemding*. Hoewel de specifieke technische betekenis die Marx eraan gaf mij volledig ontging, was die term op een of andere manier toch een eyeopener. De wereld waarin ik leefde was niet normaal, maar *vervreemd*. Met dat ene woord kreeg het verzet tegen ouders, leraren en machthebbers legitimiteit. De harmonie van het gezin werd doorgeprikt, evenals de onaantastbaarheid van de traditie die op school werd doorgegeven en de goede wil van de mensen die het land bestuurden. De samenleving werd een vreemde macht, een werkelijkheid waarin je je niet thuis kon voelen omdat deze zich *tegen* jou richtte.

Maar wat was precies het criterium om over vervreemding te spreken? Was het niet gewoon een verzamelwoord om alles wat jou niet zinde te diskwalificeren? Hoe moest een niet-vervreemde samenleving er dan uitzien? Was het überhaupt mogelijk om een samenleving als harmonisch geheel te zien? De enige reden dat de term *vervreemding* meer uitdrukte dan persoonlijke afkeer, was dat hij afkomstig was van Marx. Marx was het idool van de verzetsbeweging geworden. Een held die het beste voorhad met

allen die onderdrukt werden. Zoals Willem van Oranje ooit zijn tafelzilver verkocht om het leger te kunnen bekostigen waarmee hij de Nederlanden bevrijdde, zo had Marx een groot deel van zijn leven opgeofferd om, zwoegend in de Londense bibliotheek, *Het kapitaal* te schrijven: het boek dat de wetenschappelijke basis moest vormen voor de bevrijding van de onderdrukte klasse. De verering van Marx vormde de keerzijde van de heersende ideologie en bestaande machtsverhoudingen. Marx was de held van de onderdrukten. Zijn portret werd flink uitvergroot meegevoerd op de parades van landen die pretendeerden een alternatief gevonden te hebben voor de vervreemde samenleving. Marx vormde het bewijs dat het mogelijk was met het schrijven van een boek de wereld te veranderen. Was er een mooier voorbeeld voor studenten die zich de voorhoede waanden van de nieuwe wereld die zou komen?

Voor de protestgeneratie golden de Oostbloklanden lange tijd als het bewijs dat er een alternatief mogelijk was voor een samenleving waarin alles draaide om het behalen van winst. Voor mij werd die magie doorbroken tijdens een vakantie in Tsjecho-Slowakije. Symbolisch daarbij was de eerste ontmoeting met een Russische soldaat die mij vroeg: 'Do you have a cigarette?' Substantiëler was het gesprek dat ik in een lange nacht voerde met een leider van een communistische jeugdorganisatie. Aanvankelijk verweet hij me een anarchist te zijn, omdat ik in zijn ogen zoveel vrijpostige vragen stelde. Maar na heel veel bier volgde zijn bekentenis. Naast de ene waarheid van de officiële partijlijn die hij de hele nacht verdedigd had, had hij ook een andere waarheid, een privé-opvatting. Zijn eigenlijke ideaal was om te leven in Monaco, in een duur huis met een grote auto en een flitsend jacht.

Binnen de studentenbeweging functioneerde de marxistische theorie als een bijbel die tegenwicht moest bieden aan het *burgerlijke denken*, het heersende denken dat de bestaande machtsverhoudingen verdedigde. Marx' *Het kapitaal* werd bestudeerd als een leerschool om de strijd voor een betere samenleving te kunnen voeren. Door dergelijke ervaringen beseftte ik dat ik mijn wereld niet per se beter begreep als ik deze in marxistisch jargon

interpreteerde. Betekende dat niet dat ik de ene ideologie inwisselde voor de andere? Voor mij vormde dat een belangrijke reden om mijn studie natuurkunde in te wisselen voor een studie filosofie. Ik wilde de betekenis en achtergronden van de marxistische begrippen doorgronden. Marx ontwikkelde zijn theorie immers in discussie met een aantal grote denkers uit de Europese traditie. Zonder kennis van die traditie kan ook de portee van Marx' eigen denken niet begrepen worden.

Al vroeg in mijn studie filosofie bestudeerde ik Marx' *Parijse manuscripten*, een jeugdwerk dat Marx schreef toen hij 26 jaar was en dat hij zelf nooit heeft willen uitgeven. Maar het is een uiterst fascinerend geschrift dat niet alleen laat zien dat Marx al op jonge leeftijd de Engelse politieke economen had bestudeerd, maar ook *Fenomenologie van de geest*, het grote jeugdwerk van Hegel. Dat een 26-jarige dit zeer gecompliceerde werk gelezen heeft mag al opmerkelijk heten, nog opmerkelijker is dat zijn kritische verwerking van dit boek niet alleen maatgevend was voor zijn interpretatie van de politieke economen, maar bovendien al de filosofische agenda bepaalt die hij gedurende zijn hele verdere leven zal uitwerken.

De *Parijse manuscripten* lieten mij kanten van Marx zien die niet aan bod kwamen binnen de studentenbeweging. Marx die diep onder de indruk is van de schoonheid van de natuur bijvoorbeeld. Maar de duizelingwekkende verbanden die hij met de overmoed van de jeugd legt tussen religie, moraal, wetenschap, industrie, esthetiek en economie maken het niet gemakkelijk om precies te doorgronden wat hem voor ogen staat. Daarvoor moest ik voorgangers van Marx bestuderen, zoals Kant en Hegel; of denkers die na Marx' dood zijn werk interpreteerden, zoals Lukács en de leden van de Frankfurter Schule.

Wie een filosoof echter werkelijk recht wil doen, kan zich niet tevredenstellen met pogingen diens werk te situeren binnen de geschiedenis van de filosofie. Een filosoof lezen betekent met hem in gesprek gaan en nagaan of dit gesprek bijdraagt tot een beter inzicht in de wereld waarin wij leven. Ik wilde Marx als een *levende* filosoof begrijpen. Dat was voor mij de reden om in de tachtiger

jaren een dissertatie te schrijven waarin ik allereerst twee denkers besprak die pretendeerden de relevantie van Marx' denken voor onze tijd uitgewerkt te hebben, namelijk Jürgen Habermas en Louis Althusser.³

Habermas' Marx-receptie is beïnvloed door zijn leermeester Theodor Adorno, die Marx als een Verlichtingsdenker beschouwt. Aangezien de rede van de Verlichting volgens Adorno een *instrumentele rede* is die in dienst staat van beheersing, is deze rede niet in staat de overgang naar het *rijk van de vrijheid* te denken. Habermas neemt deze kritiek ter harte wanneer hij een onderscheid maakt tussen de *doel-rationele rede* en de *communicatieve rede*.⁴ De doel-rationele rede valt samen met de beheersingsrede waarmee Marx het economisch systeem van het kapitalisme, de vrije markt, analyseert. De communicatieve rede manifesteert zich in maatschappelijke domeinen die buiten het economische systeem vallen, bijvoorbeeld binnen de verhouding tussen familieleden. Aangezien de communicatieve rede recht doet aan de vrijheid van de mens, moet Habermas zo in staat zijn om de vervreemding van de kapitalistische samenleving te beschouwen zonder dat de overgang naar het *rijk van de vrijheid* uit zicht raakt. Hij spreekt van 'vervreemding' als de leefwereld gekoloniseerd wordt door de systeem-verhouding.⁵ Vervreemding betekent niet dat de vrijheid nog ontwikkeld moet worden, maar dat de vrijheid wordt verdrongen.

Althusser beschouwt Marx binnen de traditie van het structuralisme. Fundamentele structuurmomenten worden ontleend aan het onderscheid dat Marx maakt tussen de *gebruikswaarde* van de waren (hun nuttigheid voor consumptie en productie) en hun *ruilwaarde* (hun geldwaarde op de markt). Maar zoals het bij Habermas onmogelijk is om de innerlijke samenhang tussen systeem en leefwereld te bepalen, zo is dat bij Althusser onmogelijk tussen ruilwaarde en gebruikswaarde. In beide gevallen betekent dat een fundamentele breuk met de *dialectische* methodologie van Marx' denken.⁶

Aangezien de materialistische dialectiek de harde kern vormt van het marxisme, heeft het weinig zin om te spreken van een

actualisering van het marxisme wanneer deze dialectiek verlaten wordt. Wie Marx wil actualiseren moet nagaan of de methodische kern van zijn denken voldoende potentie heeft om de problemen van onze tijd met open vizier tegemoet te treden. Dat bracht mij ertoe deze dialectiek nader te doordenken en terug te keren naar de hegeliaanse wortels ervan.

Marx en Hegel stellen dezelfde vraag: hoe kan de menselijke vrijheid verenigd worden met zijn lichamelijke, met de mens als een wezen dat deel uitmaakt van de natuur? En hoe ziet een samenleving eruit die aan deze vereniging gestalte kan geven? In dit boek zet ik uiteen hoe ik de tekortkomingen van de ene denker tracht te overwinnen met de kracht van de andere. Ik hoop dat dit kan bijdragen aan een beter begrip van de bizarre situatie waarin onze wereld terechtgekomen is. Voor mij werd dit treffend verwoord door Al Gore,⁷ toen hij in 2010 was uitgenodigd om aan de Universiteit van Tilburg de *dies natalis* te houden. Zijn insteek was het *fliitskapitaal*, het kapitaal dat wordt ingezet om waar ook ter wereld snelle winsten op de beurs te behalen. Hij gaf aan dat een informatievoorsprong van enkele microseconden bij de bewegingen van de beurzen tot miljoenen dollars winst kon leiden. Daarmee schetste hij het kapitalisme als een economisch systeem dat enerzijds gedreven wordt door de abstracte informatiestroom van aandelenkoersen en anderzijds afhankelijk is van een reëel productieproces dat de natuur verwoest. Beter kan de vervreemding van de natuur niet worden neergezet.⁸

Ter introductie van het boek geef ik nu eerst een overzicht van de opbouw en de indeling in hoofdstukken.

Wie de Marx-Engels-Werke (MEW) of de Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA) raadpleegt, ziet dat het werk van Marx duizenden pagina's omvat. Daarnaast zijn de boeken die over Marx geschreven zijn niet meer te tellen. Daarmee lijkt het een onmogelijke taak om op een enigszins overzichtelijke wijze aan te geven waar Marx' denken in essentie over gaat. Toch waag ik in deel I een poging. Marx' denken is in de eerste plaats een denken dat zijn samenhang ontleent aan het werkelijke leven. Vervolgens vloeien de begrippen organisch uit elkaar voort, doordat ze de

dynamiek van het leven zelf volgen. Een uiteenzetting over het denken van Marx moet daarom beginnen met zijn opvatting over wat leven is, of specifieker, zijn opvatting over wat de dynamiek van het menselijk leven bepaalt. Daarom gaat hoofdstuk 1 in op de *Parijse manuscripten*, een jeugdwerk van Marx uit 1844 waarin hij een mensbeeld ontwikkelt dat richtinggevend zal zijn voor zijn latere filosofische werk.

De mens, aldus Marx, is een natuurwezen dat tegelijkertijd van zijn wezen vervreemd is. Want hij verhoudt zich tot de natuur als een vreemde macht die hem door dood, honger en gebrek in zijn greep houdt. De zogenoemde *voorgeschiedenis* van de mens bestaat in het proces waarin de mens de macht van de natuur tracht te breken door deze in zijn arbeid te bewerken. Pas wanneer het gelukt is om deze macht daadwerkelijk te breken kan de *ware* geschiedenis van de mens een aanvang nemen en kan hij zich, in harmonie met de natuur, als een vrij natuurwezen manifesteren in vrije arbeidsactiviteit. Zolang deze harmonie echter niet bereikt is, heeft de arbeid de vorm van een strijd met de natuur en is daarom vervreemd.

De wijze waarop de arbeid zich historisch ontwikkelt (van voorgeschiedenis tot aan de ware geschiedenis) behandelt Marx in *De Duitse ideologie*, in de jaren 1845-1846 samen met Friedrich Engels geschreven. In hoofdstuk 2 wordt uiteengezet hoe de steeds verdergaande arbeidsdeling zich als noodzakelijk proces doorzet. De hoogste vorm van arbeidsdeling wordt bereikt in de samenleving waarmee Marx zelf te maken heeft: de kapitalistische samenleving. Arbeid valt dan uiteen in hoofdarbeid (arbeid waarin het eenzijdig om intellectuele prestaties gaat) en handarbeid (arbeid waarin het louter om fysieke activiteit gaat).

Uiteindelijk wil Marx een diagnose geven van zijn eigen tijd, waarin het kapitalisme hoogtij viert. Dat doet hij in zijn hoofdwerk, *Het kapitaal*, waarvan het eerste deel verscheen in 1867. In hoofdstuk 3 bespreek ik de eerste hoofdstukken van *Het kapitaal*, waarin de methodologische kern van zijn werk al duidelijk wordt. Uitgangspunt is de hoogste vorm van arbeidsdeling: de scheiding tussen hoofd- en handarbeid. De handarbeid kan ge-

illustreerd worden met de geestloze, mechanische arbeid aan de lopende band en de hoofdarbeid met de kennis die ingezet is om de machines te construeren waaraan de lopende-bandarbeiders werken. De concrete producten die van de band rollen (de *waren*) hebben gebruikswaarde: ze kunnen verkocht worden omdat ze een bepaalde behoefte kunnen bevredigen. Maar de producten hebben ook een *geld*waarde: de waarde die ze op de markt opleveren. Met de *arbeidswaardeleer* van Adam Smith betoogt Marx dat de geldwaarde van de producten evenredig is aan de hoeveelheid abstracte arbeid (de in werkuren uitgedrukte handarbeid) die nodig is om ze te produceren.

Hoewel de arbeidsdeling haar hoogste vorm gekregen heeft in de scheiding tussen hoofd- en handarbeid, is de kapitalistische productiewijze nog steeds vervreemd. De macht van de natuur is immers nog steeds niet gebroken. Zij toont zich echter niet in de natuurwetten, maar in de wetten van de vrije markt. De macht van de markt zorgt ervoor dat de waren niet geproduceerd worden ter behoeftebevrediging (dat is hooguit een bijproduct), maar om hun geldwaarde. Het geld dat in de productie geïnvesteerd wordt is bedoeld om nog meer geld te genereren.

Geld (abstracte arbeid) is het (vervreemde) *wezen* van de kapitalistische samenleving. Methodisch stelt Marx zich ten doel om te ontwikkelen hoe dit abstracte wezen kan verschijnen in een vorm die recht doet aan dit wezen. Wanneer geld verschijnt in de vorm van een waar, een ding, dan brengt dat de kwaliteitsloze dynamiek van de abstracte arbeid niet tot uitdrukking en verschijnt het abstracte wezen dus niet in een adequate vorm. Dit is pas het geval wanneer de abstracte arbeid de vorm van *kapitaal* krijgt: van geld dat erop uit is steeds meer geld te genereren. Geld als kapitaal is immers niet gebonden aan een concreet arbeidsproces. Van belang is alleen dat een arbeidsproces winst oplevert. Deze ontwikkeling van de waardevorm (waarin gezocht wordt naar de adequate uitdrukking van de abstracte arbeid) kan begrepen worden als de materialistische versie van Hegels ontwikkeling van de vrije persoon in zijn *Hoofdlijnen van de rechtsfilosofie*. Vrijheid, aldus Marx, is de ideologische uitdrukking van abstracte arbeid.