

**Titel**

Zogezegd ideologie

**Auteur en originele uitgave**

Marilena Chauí

*O que é ideologia*, São Paulo, Editora Brasiliense, 2001 [1980]

**Vertaler**

Thomas van Binsbergen Moreira

**Headline**

Een filosofische inleiding tot het marxistische concept ideologie

**Word count**

ca. 25.300 woorden

*O que é ideologia is een kleine filosofische klassieker uit het Braziliaanse onderwijs ten tijde van het democratiseringsproces op het einde van de militaire dictatuur. Het boekje verscheen in 1980 in de reeks Primeiros Passos van uitgeverij Editora Brasiliense en werd een succes met een oplage van meer dan 100.000 exemplaren, het meest verkochte nummer uit de reeks. Meer nog, het boekje werd door het Ministerie van Onderwijs en Cultuur als verplicht didactisch materiaal gekozen in het openbaar onderwijs.*

*De voorliggende vertaling is gebaseerd op de tweede uitgave verschenen in 2001. Het belangrijkste verschil met de eerste uitgave is de toevoeging van een vijfde hoofdstuk getiteld De ideologie van de competentie, hoofdzakelijk een bespreking van ideologie onder het fordisme. We hebben ervoor gekozen dit hoofdstuk weg te laten.*

*Taalfouten en andere opmerkingen kunnen gemeld worden via [tmvbx@proton.me](mailto:tmvbx@proton.me).*

## INHOUD

|                                            |    |
|--------------------------------------------|----|
| 1. Ons opzet.....                          | 1  |
| 2. Enkele voorbeelden om te beginnen ..... | 2  |
| 3. Geschiedenis van het begrip.....        | 10 |
| 4. De marxistische visie op ideologie..... | 15 |
| Bibliografie en eindnoten.....             | 52 |

## 1. Ons opzet

Men heeft het soms over de ideologie van een politieke partij, een ideologie of ideologische motieven hebben, de misleiding van ideologie.

Deze uitdrukkingen begrijpen het woord ideologie als een samenhangende, systematische verzameling van ideeën. Echter, men verwacht hier ideologie met het woord gedachtegoed.

Ons opzet zal erin bestaan de veronderstelling te ontkrachten dat ideologie een gedachtegoed of willekeurige verzameling van ideeën is. We zullen aantonen dat ideologie een historische, sociale en politieke ideeënleer is die de werkelijkheid verhult, en dat deze verhulling een manier is om economische uitbuiting, sociale ongelijkheid en politieke heerschappij te waarborgen en verder te zetten.

## 2. Enkele voorbeelden om te beginnen

Eén van de belangrijkste vraagstukken van het zogenoemde Westerse denken ontstond in het oude Griekenland samen met de filosofie: hoe komen de dingen te verschijnen, te volharden, te veranderen en te verdwijnen? Met andere woorden, wat zijn de oorzaken van de verschijning, volharding, verandering en verdwijning van de dingen? Of zoals door de oude Grieken verwoord: hoe komt het dat de dingen *bewegen*? Onder beweging begrepen de Grieken:

- 1) Elke kwalitatieve verandering van een willekeurig lichaam (een zaadje dat tot boom groeit, een wit voorwerp dat vergeelt, een dier dat ziek wordt, enz.);
- 2) Elke kwantitatieve verandering van een willekeurig lichaam (een lichaam dat in volume toeneemt of afneemt, een lichaam dat zich in kleinere lichamen opdeelt, enz.);
- 3) Elke verandering van de plaats of voortbeweging van een willekeurig lichaam (de baan van een pijl, de verplaatsing van een boot, de val van een steen, het zweven van een pluim, enz.);
- 4) Elke totstandkoming of ondergang van lichamen, dus het ontstaan en vergaan van de dingen en mensen.

Kortom, beweging betekende voor de oude Grieken alle verandering van werkelijkheid, welke die ook mag zijn.

De filosoof Aristoteles verdedigde de stelling dat kennis van de werkelijkheid (kennis van de beweging van de dingen) oorzakelijke kennis is — kennen is de oorzaak kennen. Zo heeft Aristoteles, opdat kennis effectief mogelijk zou zijn, een theorie van de oorzakelijkheid ontwikkeld die bekendstaat als de theorie van de vier oorzaken.

Een oorzaak is hetgeen dat beantwoordt aan of zich verantwoordelijk stelt voor een bepaald aspect van de werkelijkheid. De vier oorzaken zijn samen verantwoordelijk voor alle aspecten van een werkelijk ding, een wezen. Zo zou er een materiële oorzaak bestaan (verantwoordelijk voor de materie waarvan iets gemaakt is), een vormoorzaak (verantwoordelijk voor de essentie of aard van een ding), een bewegings- of efficiënte oorzaak (verantwoordelijk voor de aanwezigheid van een vorm in de materie) en een doelloorzaak (verantwoordelijk voor de reden en betekenis van het bestaan van een ding).

Laten we een ding uitkiezen, bijvoorbeeld een houten tafel. We kunnen vaststellen dat de materiële oorzaak van de tafel het hout is; de vormoorzaak is hetgeen dat juist dit hout tot de tafel maakt (de eigenschappen van de tafel en niets anders); de bewegings- of efficiënte oorzaak is de tafelbouwer, die de vorm van de tafel in het hout aanbrengt; de doelloorzaak is het gebruik van de tafel, de reden of aanleiding voor de productie ervan.

De vier oorzaken verklaren samen de volharding en beweging van een ding: het ding volhardt zolang haar vorm (de vormoorzaak) en doel (de doelloorzaak) standhouden; het ding verandert of beweegt wanneer de materie (de materiële oorzaak) een andere vorm krijgt, met name wanneer een vormgever handelt (de bewegings- of efficiënte oorzaak) en de materie bewerkt.

Een fundamenteel aspect van deze oorzakelijkheidstheorie bestaat uit het feit dat de vier oorzaken niet gelijkwaardig zijn. Dat wil zeggen, de vier oorzaken worden hiërarchisch opgevat, gaande van een minst tot een meest belangrijke oorzaak. In deze hiërarchie is de minst belangrijke oorzaak de efficiënte oorzaak (de handeling waarbij de materiële oorzaak een vormoorzaak verwerft, een natuurlijke of menselijke schepping). De belangrijkste oorzaken zijn de vormoorzaak (de essentie van een ding) en doelloorzaak (de reden of het doel van het bestaan van een ding). Zo komt het dat de efficiënte en materiële oorzaken externe oorzaken genoemd worden, terwijl de vorm- en doelloorzaak als interne oorzaken bekend staan. We kunnen daarbij opmerken dat de oorzaken van volharding belangrijker zijn dan de oorzaken van beweging of verandering.

Wanneer we het menselijke handelen onderzoeken, zien we dat de theorie van de vier oorzaken tot een onderscheid leidt tussen twee soorten handelen: technisch handelen (wat de oude Grieken *poiësis* noemden) en ethisch en politiek handelen (wat de Grieken *praxis* noemden). Het eerste wordt als een mechanische activiteit beschouwd waarbij een arbeider (bijvoorbeeld een tafelbouwer) de efficiënte oorzaak is die de materie een vorm geeft en zo een voorwerp produceert voor iemand. Deze persoon is de gebruiker en de doelloorzaak van de productie. Daarentegen is *praxis* het handelen dat vrije mensen toebehoort, mensen die toegerust zijn met het verstand en de wil om zich te bezinnen en te beslissen over een handeling. Bij *praxis* zijn de handelende persoon, de handeling en het doel identiek en hangen ze enkel af van de innerlijke of mentale kracht van de persoon die handelt. Daarom is *praxis* (ethiek en politiek) superieur aan *poiësis* (arbeid).

De theorie van de vier oorzaken heeft zich in het Westerse denken verankerd dankzij de middeleeuwse theologie en metafysica, als interpretatie en verderzetting van de Aristotelische erfenis.

Op het eerste gezicht is de Aristotelische oorzakelijkheidstheorie een zuiver metafysische leer die natuurlijke verschijnselen (de natuurkunde) en menselijke verschijnselen (ethiek, politiek en arbeid) op een coherente en objectieve manier verklaart. Niets wijst op enig verband tussen de oorzakelijke verklaring van het heelal en de sociale werkelijkheid van het oude Griekenland. We weten echter dat de samenleving van het oude Griekenland gebaseerd was op slavernij en dat de middeleeuwse samenleving gebaseerd was op feodalisme. Het waren samenlevingen die de mensen radicaal onderscheidden in een superieur deel aan vrije mensen (burgers in het oude Griekenland en feodale heren in het middeleeuwse Europa) en een ondergeschikt deel (slaven in het oude Griekenland en lijfeigenen tijdens de middeleeuwen).

Maar wat heeft een oorzakelijkheidsleer te maken met dergelijke sociale indelingen? Heel veel.

Indien we nagaan met welke oorzaken de Griekse burger of middeleeuwse heer overeenkomt, zien we dat hij samenvalt met een doelloorzaak, dat wil zeggen met het doel of de reden waarvoor een ding tot stand komt. Hierbij is de burger of heer de gebruiker van dit ding, namelijk degene die de productie ervan regelt (op vergelijkbare wijze wordt in de christelijke theologie God beschouwd als de doelloorzaak van het heelal, dat zagezegd voor Zijn glorie en eer bestaat). Met andere woorden, de doelloorzaak is verbonden aan het idee van een gebruik, dat op zijn beurt afhankelijk is van de wil van degene die de productie ervan regelt. Indien we daarentegen nagaan

welke oorzaak samenvalt met de slaaf of lijfeigen, blijkt dit de bewegings- of efficiënte oorzaak te zijn: de arbeid waardoor materie een zekere vorm verwerft teneinde het gebruik of het verlangen van de burger of heer te dienen. Zo zien we hoe de metafysica van de vier oorzaken de doelloorzaak als superieur beschouwt aan de efficiënte oorzaak, die volledig ondergeschikt is. Niet enkel fysiek en metafysisch, maar ook menselijk en sociaal verschijnt de arbeid als een secundair en ondergeschikt element, aangezien productie minder belangrijk is dan haar doel. De efficiënte oorzaak is eenvoudigweg een middel of instrument om de wil of het verlangen van een ander tevreden te stellen, namelijk die van de gebruiker van de vrucht van de arbeid.

Aldus hebben we te maken met een algemene theorie die de werkelijkheid en haar verandering verklaart, maar die in feite een onbedoelde omzetting is van specifieke sociale relaties naar het vlak van de ideeën. Bij het ontwikkelen van een theorie staat men er doorgaans niet bij stil dat een dergelijke omzetting plaatsvindt. Men meent veeleer bezig te zijn ware gedachten of ideeën te vormen die onafhankelijk zijn van het historische en sociale bestaan. Sterker nog, men is van oordeel dat dergelijke ideeën de eigen samenleving kunnen verklaren.

Kortom, een theorie drukt door middel van ideeën een welbepaalde sociale en historische werkelijkheid uit, waarvan men zich al dan niet bewust is. Wanneer men erkent dat deze ideeën in de geschiedenis wortelen, bestaat de hoop dat zij kunnen bijdragen aan het begrijpen van de werkelijkheid waarin ze gevormd zijn. Wanneer men daarentegen geen besef heeft van hun historische grond en ze beschouwt als een altijd en overal geldige waarheid, loopt men het gevaar slechts ideologie te produceren. Een fundamenteel kenmerk van ideologie is immers de aanname dat ideeën onafhankelijk zijn van de historische en sociale werkelijkheid, terwijl het eigenlijk deze werkelijkheid is die de ideeën begrijpelijk maakt, naargelang zij al dan niet in staat zijn de werkelijkheid die hen heeft voortgebracht te verklaren.

We gaan nu na hoe oorzakelijkheid in de moderniteit wordt gedacht, te beginnen bij de natuurkunde die zich in de zestiende en zeventiende eeuw ontwikkelde. Via het werk van Galilei, Francis Bacon en Descartes (onder anderen) heeft het moderne denken de vier oorzaken teruggebracht tot twee: de efficiënte oorzaak en de doelloorzaak. Zo kreeg het begrip oorzaak zijn huidige betekenis, namelijk de ingreep of handeling die noodzakelijk een welbepaald effect produceert. Een verband wordt als oorzakelijk opgevat wanneer er een noodzakelijke relatie bestaat tussen een oorzaak en een effect of gevolg. De oorzaak is niet slechts wat aan het gevolg beantwoordt, maar datgene wat het voortbrengt.

De moderne natuurkunde beschouwt de natuur als een volledig mechanisch systeem van oorzaak- en gevolgrelaties. De oorzaak wordt daarbij uitsluitend begrepen in de zin van bewegings- of efficiënte oorzaak. Kortom, doelloorzaken hebben geen plaats in de natuur.

In de metafysica wordt, naast de efficiënte oorzaak, ook de doelloorzaak behouden. Deze verwijst naar handelingen die uit vrije wil gebeuren, met name die van God en de mens. De wil (godelijk of menselijk) is vrij en richt zich op doelen of voornemens die men wenst te vervullen. Hierdoor wordt de natuur onderscheiden van God en de mens (voor zover het hun geest betreft). De natuur gehoorzaamt immers aan noodzakelijke en onpersoonlijke wetten: via de efficiënte oorzaak wordt zij bepaald als het domein van de rationele noodzaak, terwijl God en de mens uit vrije wil handelen. Zij vormen het domein van de finaliteit en vrijheid. Met andere woorden,

noodzakelijk is datgene wat is zoals het is en niet anders kan zijn. Vrij is datgene wat uit een vrije keuze komt en anders had kunnen zijn indien er anders was gekozen.

Men zegt dikwijls dat het moderne denken een grote theoretische vooruitgang heeft betekend. Immers, de uitsluiting van doelloorzaken uit het domein van de natuur heeft tevens geleid tot de uitsluiting van antropomorfische verklaringen die de ontwikkeling van de natuurwetenschap verhinderden. Maar wat betekent dan het onderscheid tussen de natuur — het domein van de mechanische noodzaak — en de mens — het domein van de finaliteit en vrijheid? Over wat voor “theoretische vooruitgang” gaat het hier?

Een van de uitkomsten van de moderne natuurwetenschap is de mogelijkheid om het menselijk lichaam (anatomisch en fysiologisch) als een natuurlijk lichaam te beschouwen, dat wil zeggen in termen van zijn bewegingen volgens efficiënte oorzaken, zoals een machine die zonder tussenkomst van de wil of vrijheid functioneert. Lichamen zijn automaten die door mechanische wetten worden bestuurd. Het menselijk lichaam, zo stelt Descartes, is een “diermachine”.

De mens verschijnt dan als een zeer eigenaardig wezen: wat het lichaam betreft, is de mens een natuurlijke en onpersoonlijke machine die aan de efficiënte oorzakelijkheid gehoorzaamt; wat de wil betreft (of de geest, waartoe de wil wordt gerekend), is de mens een vrij wezen dat handelt met het oog op zelfgekozen doelen. Zo stelt de mens het lichaam (dat mechanisch werkt) in dienst van doelen die de wil heeft gekozen. Toch duikt de hiërarchie opnieuw op: hoewel er in de natuur geen hiërarchie meer zou bestaan tussen wezens of oorzaken, verschijnt zij weer in de mens, aangezien de doel- of vrije oorzaak als superieur en waardevoller wordt beschouwd dan de efficiënte oorzaak. De geest is meer waard dan het lichaam, en het lichaam moet zich naar de geest schikken. De vrije mens is daarom een universeel wezen (dat altijd al bestond en altijd zal bestaan) gekenmerkt door de eenheid van een mechanisch lichaam en een doelgerichte wil.

Hoe drukt de vrije mens zich uit? In de zeventiende eeuw was het antwoord hetzelfde als tijdens de klassieke oudheid: via de filosofie, de wetenschap en de ethiek. Maar er ontstaat een verschil dat gaandeweg steeds belangrijker wordt. Filosofie en wetenschap worden niet langer opgevat als louter beschouwingen van de werkelijkheid, maar als menselijke krachten die de werkelijkheid omvormen en beheersen. Kennis raakt zo verbonden met de praktijk van technische beheersing van natuur en samenleving. Langzaam maar zeker komt de uitdrukking van de vrije mens steeds meer tot uiting als de kracht tot omvorming en beheersing, namelijk als handelen waarbij de menselijke wil het lichaam aan een bepaald doel onderwerpt: de arbeid. Arbeid, die in de oudheid en de middeleeuwen werd geminacht, verschijnt zo als een van de ultieme uitdrukkingen van de mens als zowel natuurlijk als geestelijk wezen.

En hoe is men van de verwerping van arbeid tot de herwaardering ervan gekomen? Wel, er ontstond een nieuwe maatschappijvorm waarin een mensbeeld opduikt dat menselijke zelfwaardering niet langer koppelt aan een bloedlijn of familie (zoals bij de feodale heer of aristocraat met een bepaalde afkomst), maar aan de verworven economische macht, groeiende politieke macht en sociaal prestige als beloning voor persoonlijke inspanningen, arbeidsvermogen en spaarzaamheid. We hebben het hier over de *bourgeoisie* en over de mens zoals die wordt gewaardeerd binnen de zogenaamde protestantse ethiek, de ethiek van Luther en vooral Calvin, waarin de mens geen waardering verdient vanwege afkomst of bloedlijn, maar

vanwege persoonlijke inspanningen tegenover God. Zo vormt zich wat we het moderne individu noemen: de eerlijke mens die werkt, spaart en zijn spaargeld opnieuw in arbeid investeert. Zoals protestantse theologen stellen, betekent de zondeval het begin van de aardse arbeid van de mens, en het dienen van God door die arbeid. Werken, sparen en investeren: de protestantse ethiek regelt de rijkdom en zet deze om in kapitaal.

Echter, deze nieuwe samenleving die arbeid waardeert als de eenheid van lichaam (de natuur) en geest (de vrije wil) bestaat niet enkel uit een *bourgeoisie*, maar omvat ook een ander type vrije mens. Laten we kijken hoe Marx deze andere mens beschrijft in het hoofdstuk 'Het geheim van de oorspronkelijke accumulatie' in *Het Kapitaal*. Het gaat hier over de moderne vrije arbeider: "Vrije arbeiders in de dubbele betekenis van het woord, namelijk dat ze noch zelf direct tot de productiemiddelen behoren — zoals slaven, lijfeigenen, enz. —, noch dat de productiemiddelen hun toebehoren — zoals bij de zelfstandige boer, enz. —, maar dat ze daarvan vrij zijn, los en ontbloot zijn. (...) De kapitaalverhouding veronderstelt de scheiding tussen arbeiders en het bezit van de voorwaarden ter verwezenlijking van de arbeid. (...) Het proces waardoor de kapitaalverhouding tot stand wordt gebracht, kan dus niets anders zijn dan het proces van scheiding tussen de arbeider en het bezit van zijn arbeidsvoorwaarden, een proces dat enerzijds de maatschappelijke levens- en productiemiddelen in kapitaal verandert, anderzijds de directe producenten in loonarbeiders."<sup>1</sup>

Dit is dus de zogenaamde moderne vrije mens. Daarbij moet worden opgemerkt dat deze "mens" in feite betrekking heeft op twee verschillende typen mensen: enerzijds de burger, die privé-eigenaar is van de productiemiddelen of arbeidsvoorwaarden, en anderzijds de arbeider, die van deze middelen en voorwaarden is beroofd. De arbeider is weliswaar "bevrijd" van slavernij en lijfeigenschap, maar tegelijk beroofd van de middelen om vrij te werken en dus veroordeeld tot loonarbeid. Aangezien kapitaal zich niet kan accumuleren of reproduceren zonder de uitbuiting van arbeid (de bron van het kapitaal), is het noodzakelijk de twee aspecten van arbeid te onderscheiden, ook al worden ze vaak als gelijkwaardig voorgesteld: enerzijds arbeid als de uitdrukking van een vrije wil met eigen doelen (de arbeid van de burger), en anderzijds arbeid als de relatie van een levende machine tot zielloze machines, de natuurlijke of gefabriceerde dingen (kortom de arbeid van de arbeider). Deze twee aspecten kunnen vervolgens opnieuw in twee verdelen worden onderscheiden: de vrije en geestelijke kant van arbeid impliceert de burger die doelen vastlegt, terwijl de mechanische en lichamelijke kant van arbeid de arbeider impliceert als louter middel om die doelen te realiseren, onafhankelijk van de arbeider. Aan de ene kant staat de vrijheid. Aan de andere kant de "noodzaak" — of beter: de automaat.

De mechanistische visie op de natuur, die uitgaat van efficiënte oorzakelijkheid en de mogelijkheid veronderstelt om de natuur via wetenschap en techniek te beheersen en om te vormen, en de visie op de vrije wil, die relevant is voor ethiek en politiek, veronderstellen een onderscheid tussen materie (het lichaam) en geest (de ziel). Dit onderscheid drukt tevens een sociale verdeling uit tussen lichamen die werken en zielen die bevelen, beslissen, goedkeuren, straffen en de vruchten van het lichamelijke werk consumeren. De "vrije" arbeiders maken deel uit van de natuur, terwijl de *bourgeoisie* de maatschappij vormgeeft.

Opnieuw zien we hoe ideeën die lijken voort te komen uit een zuiver intellectuele inspanning, een objectieve en neutrale theoretische uitwerking, of uit zuivere concepten gebaseerd op wetenschappelijke waarneming en metafysische speculatie, zonder enige afhankelijkheid van sociale of historische omstandigheden, in werkelijkheid ideeën zijn die juist deze concrete omstandigheden uitdrukken. Met zulke ideeën beweert men vervolgens de werkelijkheid te verklaren. Daarbij beseft men echter niet dat het precies deze ideeën zijn die zelf verklaard moeten worden vanuit de sociale en historische werkelijkheid.

\*\*\*

Dus waaruit bestaat het werkelijke? Niet uit dingen. Het is slechts onze onmiddellijke ervaring van de werkelijkheid die ertoe leidt dat wij ons het werkelijke voorstellen als bestaande uit dingen: objecten die fysiek, psychisch of cultureel zijn en die we als zodanig waarnemen en ervaren.

Zo zijn we het bijvoorbeeld gewend een berg als werkelijk te beschouwen omdat het een ding is. Het eenvoudige feit dat dit “ding” een naam heeft — dat we het “berg” noemen — toont aan dat het minstens een “ding-voor-ons” is, iets dat betekenis krijgt binnen onze ervaring. Stel nu dat wij deel uitmaken van een samenleving die in het polytheïsme gelooft en zich haar goden voorstelt met menselijke gedaanten en met menselijke gevoelens, zij het in verheven vorm. In zo’n samenleving — onze samenleving — wordt de superioriteit van de goden uitgedrukt door hen een verblijfplaats in hoge oorden toe te kennen. Bergen zijn dan niet zomaar dingen, maar de woonplaats van goden. Stel vervolgens dat wij een kapitalistisch onderneming vormen die ijzererts wil ontginnen en dat zij een grote afzetting in een berg ontdekken. Als ondernemers zullen we de berg opkopen. Zij is dan geen ding meer, maar privé-eigendom. Omdat wij de berg gebruiken om winst te maken, wordt zij kapitaal. Dit kapitalistisch privé-eigendom blijft bestaan zolang het een productieve functie vervult. De berg is dan geen ding meer, maar drukt een productieverhouding uit, of beter: een geheel aan sociale verhoudingen. Zij bevat de grondstof voor de samenkomst van productiekrachten en vormt zo voor arbeiders een werkplek. Voor kunstenaars daarentegen is de berg vorm, kleur, volume, lijn en diepte. De berg is dan opnieuw geen ding, maar een gezichtsveld dat het ziensvermogen activeert.

We veronderstellen hier weliswaar niet enerzijds een fysiek of materieel “ding” en anderzijds het “ding” als idee of betekenis: het ding-op-zich tegenover het ding-voor-ons. Integendeel, er bestaat een verstrengeling van het fysisch-materiële en het betekenisvolle, een eenheid van wezen en zin, wat maakt dat wat we een “ding” noemen altijd een zingevingsveld is. De Olympos of de Sinaïberg zijn culturele werkelijkheden, net zozeer als de Sierra Maestra voor de geschiedenis van de Cubaanse Revolutie, of de bergen voor het Spaanse en Franse verzet tijdens de twintigste eeuw, of de Mont Sainte-Victoire zoals geschilderd door Cézanne. Dit alles weerhoudt de geoloog er niet van bergen op verschillende manieren te bestuderen, noch weerhoudt het de kapitalist ervan ze tot waren te herleiden (door hun grondstoffen te ontginnen of ze in toeristische trekpleisters te veranderen).

Wat we met betrekking tot de berg zagen, kunnen we ook vaststellen met betrekking tot het werkelijke. Al het werkelijke betreft onze verhouding tot de natuur, zoals die bemiddeld wordt door sociale verhoudingen, culturele dingen en zingevingsvelden, die in tijd en ruimte kunnen

verschillen naargelang de specifieke samenleving, sociale klasse, positie in de arbeidsdeling en de symbolische waarden die elke cultuur zichzelf via dingen en mensen toekent.

Dit betekent uiteraard niet het tegendeel, namelijk dat, indien het werkelijke niet uit dingen bestaat, het uit ideeën zou moeten bestaan, met name onze voorstellingen van die dingen. Wie zoiets beweert, staat midden in de zuivere ideologie, want volgens die opvatting bestaat de werkelijkheid uit ideeën waarvoor de dingen slechts een soort container of voorlopige belichaming vormen.

Het empirisme (van het Oudgrieks *empeiria*, dat “zintuiglijke ervaring” betekent) gaat ervan uit dat de werkelijkheid gevormd wordt door feiten of waarneembare dingen, en dat kennis van de werkelijkheid te herleiden is tot onze zintuiglijke ervaring van voorwerpen (namelijk tot de indrukken die zich in onze hersenen verbinden in de vorm van ideeën). Idealisten daarentegen gaan ervan uit dat het werkelijke uit ideeën of voorstellingen bestaat, en dat kennis van de werkelijkheid te herleiden is tot het onderzoek van wat in ons bewustzijn of intellect gegeven is en zich ontwikkelt (begrepen als de productie van ideeën die zin geven aan het werkelijke en het zo voor ons doen bestaan).

Zowel bij de ene als bij de andere wordt de werkelijkheid beschouwd als een zuiver onmiddellijk gegeven: een gegeven van de zintuigen voor de empirist en een gegeven van het bewustzijn voor de idealist. Het werkelijke is echter noch een zintuiglijk noch een intellectueel gegeven. Het is een proces, een beweging in de tijd waarin dingen en hun betekenissen tot stand komen. Dit proces hangt fundamenteel af van de manier waarop mensen zich tot elkaar en tot de natuur verhouden. Deze verhoudingen betreffen de samenleving, voortgebracht door de mensen zelf, ook al beseffen zij niet dat zij de enige auteurs zijn van die samenleving en haar sociale verhoudingen.

Daarom moeten we bij de sociale verhoudingen beginnen om de inhoud en de oorzaken van het menselijk denken en handelen te begrijpen, evenals de manier waarop mensen tot een bepaald denken en handelen komen, namelijk door hun vermogen om aan dergelijke verhoudingen zin te geven en ze te behouden of te veranderen. Het gaat er dus niet om deze verhoudingen als een gegeven of waarneembaar feit op te vatten, want dan zouden we ons volledig in de ideologie bevinden. Het gaat er veeleer om de natuurlijke oorzaken van de sociale verhoudingen en hun verschillen in de tijd te begrijpen. Het gaat erom deze verhoudingen als historische processen te benaderen.

Nogmaals, het gaat er niet om de geschiedenis op te vatten als een reeks feitelijke gebeurtenissen, noch als een ontwikkeling in de tijd van dingen en mensen, noch als een voortgang van ideeën en hun verwerkelijking, noch als een opeenvolging van steeds betere vormen van sociale verhoudingen. Geschiedenis betreft geen reeks van feiten of ideeën. Geschiedenis is veeleer de wijze waarop mensen, in bepaalde omstandigheden, de middelen en vormen van hun sociale bestaan scheppen en dit bestaan — economisch, politiek en cultureel — herhalen of veranderen.

De geschiedenis is praxis (waarbij *praxis*, zoals we zagen, een manier van handelen aanduidt waarin degene die handelt, de handeling zelf en het product ervan intrinsiek verbonden en onderling afhankelijk zijn — ze zijn niet van elkaar te scheiden).

Volgens dit perspectief is het de geschiedenis die het werkelijke uitmaakt. Het werkelijke is de aanhoudende beweging van mensen die, in omstandigheden die niet door henzelf gekozen zijn, een bepaalde sociale omgangsvorm instellen via instellingen zoals het gezin, arbeidsverhoudingen, politieke structuren, religieuze instellingen, onderwijspraktijken, kunstvormen, en de overdracht van gewoonten en taal. Naast de inspanning om die sociale omgangsvorm in instellingen vast te leggen, produceren mensen ideeën en voorstellingen waarmee zij hun eigen leven trachten te begrijpen en te verklaren — het individuele leven, het sociale leven en de menselijke verhouding tot de natuur en het zogenaamde bovennatuurlijke. In klassensamenlevingen (of kastenmaatschappijen) — samenlevingen waarin één klasse andere klassen uitbuit en overheerst — worden deze ideeën en verklaringen doorgaans voortgebracht en verspreid door de heersende klasse, ter rechtvaardiging en bestendiging van haar economische, sociale en politieke macht. Op die manier raken mensen vervreemd van de werkelijke wijze waarop hun sociale verhoudingen worden voortgebracht, evenals van de oorsprong van sociale vormen van economische uitbuiting en politieke heerschappij. Deze vervreemding van de sociale werkelijkheid noemen we ideologie. Door haar tussenkomst rechtvaardigen de overheersenden de sociale verhoudingen van uitbuiting en heerschappij, alsof die verhoudingen natuurlijk en rechtvaardig zouden zijn.

Tenslotte betreft een ander fundamenteel aspect van het historische bestaan van mensen het handelen waarmee zij bestaande sociale verhoudingen reproduceren of juist veranderen, op radicale wijze (door revolutie) of beperkt (door hervormingen). Met andere woorden, ideologie is geen absolute macht die nooit doorbroken of vernietigd kan worden. Wanneer een sociale klasse haar eigen werkelijkheid begrijpt, kan zij zichzelf organiseren om met die ideologie te breken en de samenleving te veranderen. De burgerij heeft de aristocratische ideologie vernietigd (in de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw), en de arbeidersklasse kan de burgerlijke ideologie vernietigen (zoals Marx heeft betoogd).

Kortom, ons opzet bestaat erin te begrijpen wat ideologie mogelijk maakt: wat haar oorsprong is, wat haar doelen, werkwijzen en historische gevolgen zijn — sociaal, economisch, politiek en cultureel.

### 3. Geschiedenis van het begrip

Het begrip “ideologie” duikt voor het eerst op in Frankrijk na de Franse Revolutie (1789), aan het begin van de negentiende eeuw, in 1801, in het werk van Destutt de Tracy, getiteld *Eléments d'idéologie*. Samen met de arts Cabanis, en met Dégerando en Volney, wilde Destutt de Tracy een wetenschap van het ontstaan van ideeën ontwikkelen door ze als natuurlijke verschijnselen te behandelen die de verhouding tussen het menselijk lichaam (als levend organisme) en zijn omgeving uitdrukken. De Tracy ontwikkelde zo een theorie over de gewaarwording en haar verschillende aspecten die instaan voor het tot stand komen van al onze ideeën: verlangen (wil), oordelen (rede), waarnemen (perceptie) en herinneren (geheugen).

De groep denkers rond De Tracy, bekend als de Franse ideologen, was anti-theologisch, anti-metafysisch en anti-monarchistisch. Met andere woorden, zij waren kritisch tegenover verklaringen die uitgaan van een onzichtbare, geestelijke oorsprong van menselijke ideeën, en vijandig tegenover de absolute macht van de koning. Het waren *materialisten*: zij beschouwden ideeën en menselijk handelen als het resultaat van natuurlijke, fysische en materiële oorzaken. Daarom aanvaardden zij enkel wetenschappelijke kennis die berust op waarneming en experiment. Zij behoorden tot de liberale stroming en hoopten dat de vooruitgang van de experimentele wetenschappen — gebaseerd op observatie en op analyse en synthese van waargenomen gegevens — zou leiden tot een nieuwe pedagogie en moraal. Tegenover een religieuze en metafysische opvoeding, die volgens hen altijd in dienst stond van de politieke macht van de monarchie, stelde De Tracy een onderwijs in de fysische en chemische wetenschappen voor, gericht op het vormen van “een goede geest”: een verstand dat in staat is feiten waar te nemen, te ontleden en opnieuw samen te stellen, zonder te vervallen in lege abstracte speculatie of theologische verklaringen. De monarchie wordt door De Tracy begrepen als een constructie van politieke en religieuze macht, gebaseerd op het idee dat de koning zijn gezag rechtstreeks van God ontvangt — een geestelijke, absolute en onzichtbare macht — en daarom totale gehoorzaamheid kan eisen, inclusief macht over leven en dood. Cabanis pleitte intussen voor morele wetenschappen die dezelfde zekerheid zouden bezitten als de natuurwetenschappen: wetenschappen die collectief geluk kunnen verzekeren en met dogma's kunnen afrekenen, op voorwaarde dat moraal niet wordt losgekoppeld van de fysiologie van het menselijk lichaam. Moraal is dan geen domein van vrije innerlijke keuzes, maar van noodzakelijke handelingen die voortkomen uit belangen en verlangens, en die op wetenschappelijke wijze kunnen worden begrepen en beïnvloed.

In *Eléments d'idéologie*, in het deel dat de wil bestudeert, tracht De Tracy de gevolgen van onze vrijwillige handelingen te analyseren. Zo behandelt hij de economie voor zover die gevolgen betrekking hebben op ons vermogen om in onze materiële behoeften te voorzien. De Tracy probeert te begrijpen hoe arbeid en andere vormen van sociale omgang (zoals het gezin, het bedrijf, enz.) inwerken op het individu en op de samenleving als geheel. In wezen vormen de beschouwingen van De Tracy een commentaar op de analyses van de Franse econoom Say over ruil, productie, industrie, de verdeling van consumptie en rijkdom.

In het boek *Rapports du physique et du moral de l'homme* tracht Cabanis de invloed van de hersenen op de rest van het organisme te bepalen binnen een zuiver fysiologisch kader. De Franse ideoloog deelt het naturalistische en materialistische optimisme van de achttiende eeuw. Cabanis gaat ervan uit dat de natuur als zodanig de noodzakelijke en voldoende voorwaarden voor vooruitgang bevat, en dat het enkel dankzij de natuur is dat onze begeerten en ons verstand richting en zin krijgen.

De ideologen waren aanvankelijk aanhangers van Napoleon en steunden de staatsgreep van 18 Brumaire, waarbij Napoleon de macht greep en de periode van het Consulaat inluidde. Zij beschouwden hem als een liberaal die de idealen van de Franse Revolutie verderzette. Als eerste consul benoemde Napoleon verschillende ideologen tot senator of tribuun. De ideologen raakten echter al snel teleurgesteld in Napoleon, toen zij in hem het herstel van het Ancien Régime herkenden, dat wil zeggen de monarchale orde die zij eerder zo scherp hadden bekritiseerd. Zij verzetten zich tegen wetten inzake staatsveiligheid en werden daarom uitgesloten uit het Tribunaat en hun academische posities ontnomen. De Napoleontische decreten tot oprichting van de Keizerlijke Universiteit van Frankrijk versterkten vervolgens de positie van hun tegenstanders, die zo naar het kamp van de oppositie overgingen.

De begrippen “ideologie” en “ideologen” kregen een negatieve connotatie door Napoleon, die in 1812 tijdens een toespraak voor de Raad van State verklaarde: “Alle schande die ons mooie Frankrijk treft, moet worden toegeschreven aan ideologie, die duistere metafysica die subtiel op zoek gaat naar de eerste oorzaken om op basis hiervan de volkeren aan een bepaalde wetgeving te binden in plaats van de wetten af te stemmen op de kennis van de menselijke ziel en de lessen van de geschiedenis.” Hiermee draaide Bonaparte het zelfbeeld van de ideologen om: zij die zichzelf zagen als materialisten, realisten en anti-metafysici, werden voortaan op polemische wijze bestempeld als “duistere metafysici”, onbekend met het politiek realisme dat wetten zou afstemmen op de menselijke ziel en de lessen van de geschiedenis.

Het is opmerkelijk — zoals we zullen zien — dat, hoewel de beschuldiging van Bonaparte aan het adres van de Franse ideologen ongegrond was, zij wel op zijn plaats zou zijn geweest indien zij gericht was tegen de Duitse ideologen die door Marx werden bekritiseerd. Met andere woorden: Marx behoudt de Napoleontische betekenis van het begrip. De ideoloog is degene die de verhouding tussen ideeën en werkelijkheid omkeert. Zo verschuift de betekenis van ideologie, die oorspronkelijk verwees naar een soort natuurwetenschap van de manier waarop mensen ideeën over de werkelijkheid vormen, naar (en betekent sindsdien meer algemeen) een systeem van ideeën dat noodzakelijkerwijs zijn werkelijke verhouding tot de werkelijkheid ontkent.

\*\*\*

Het begrip ideologie werd opnieuw, in dezelfde betekenis als bij de Franse ideologen, gebruikt door de filosoof Auguste Comte in zijn *Cours de philosophie positive*. Kortom, het begrip kreeg twee betekenissen: enerzijds verwijst ideologie nog steeds naar de filosofisch-wetenschappelijke onderneming die het ontstaan van ideeën bestudeert op basis van het waarnemen van de relaties tussen het menselijk lichaam en zijn omgeving, met de gewaarwording als vertrekpunt; anderzijds betekent ideologie ook de verzameling van ideeën van een bepaalde periode, zowel in de zin van een “algemene opinie” als in de zin van de theoretische productie van denkers uit die periode.

Het positivisme van Auguste Comte verklaart veranderingen in de menselijke geest door deze te begrijpen als een vooruitgang of evolutie die de mensheid door drie opeenvolgende fasen leidt: een theologische fase, waarin de mens de werkelijkheid verklaart via goddelijke handelingen; een metafysische fase, waarin de werkelijkheid wordt verklaard via algemene, abstracte principes; en een positieve of wetenschappelijke fase, waarin de mens de werkelijkheid observeert, feiten analyseert, en de algemene en noodzakelijke wetten van natuurlijke en menselijke verschijnselen ontdekt. In deze laatste fase ontwikkelt zich een wetenschap van de samenleving: de sociale fysica of sociologie, die een positief of wetenschappelijk fundament biedt voor zowel individueel handelen (moraal) als collectief handelen (politiek). Dit is de eindfase van de menselijke vooruitgang.

Elke fase *leidt* de menselijke geest tot het vormen van een geheel van ideeën om de natuurlijke en menselijke verschijnselen te verklaren — deze verklaringen vormen de ideologie van elke fase. In dit opzicht is ideologie synoniem met theorie: de systematische ordening van alle wetenschappelijke kennis, van het ontstaan van de meest algemene ideeën in de wiskunde tot de minst algemene in de sociologie en de meest particuliere in de moraal. Als theorie wordt ideologie voortgebracht door theoretici die gangbare opvattingen verzamelen, ordenen en systematiseren. In de laatste fase van de vooruitgang (de positivistische of wetenschappelijke fase) verfijnen deze geleerden die opvattingen verder door elk religieus of metafysisch element te verwijderen.

Als kennis over het ontstaan van ideeën (zowel psychologisch als sociaal), als wetenschap van de noodzakelijke wetten van het werkelijke en als instrument tot verbetering van gangbare opvattingen in de samenleving, speelt ideologie als theorie een beslissende rol in het bepalen van de menselijke praktijk, die zich volgens deze benadering moet richten naar de voorwaarden en aanbevelingen van theoretici en geleerden om effectief te zijn.

De positivistische benadering kan als volgt worden samengevat: “weten om te voorspellen, voorspellen om te voorzien”. Met andere woorden, theoretische kennis is gericht op het wetenschappelijk voorspellen van gebeurtenissen en bepaalt zo het handelen via een reeks regels en normen. Dankzij deze regels en normen kan het handelen vervolgens de natuurlijke en sociale werkelijkheid beheersen, beïnvloeden en controleren.

De positivistische opvatting van ideologie als een geheel aan theoretische kennis heeft drie belangrijke gevolgen:

- 1) Theorie wordt gedefinieerd als de systematische en hiërarchische ordening van ideeën. Theorie wordt daarbij niet begrepen als een poging om natuurlijke en menselijke verschijnselen te verklaren of te interpreteren vanuit hun werkelijke oorsprong. Voor de positivist valt dergelijk onderzoek onder metafysische of theologische speculatie, die tot de achterhaalde fasen van de mensheid behoort. De positivistische geleerde beperkt zich tot het werken met de feiten die in de waarneming gegeven zijn.
- 2) Tussen theorie en praktijk ontstaat een autoritaire verhouding van bevel en gehoorzaamheid. De theorie beveelt, omdat zij over de ideeën beschikt; de praktijk gehoorzaamt, omdat zij als onwetend wordt beschouwd. De theoretici heersen, terwijl de anderen zich schikken.

- 3) Praktijk wordt begrepen als een instrument of techniek, als de automatische toepassing van regels, normen en principes die uit de theorie voortkomen. Praktijk betreft niet het handelen als zodanig: zij vindt niets uit, schept niets en brengt geen nieuwe situaties voort die het denken zouden dwingen zich te ontwikkelen om ze te begrijpen.

Deze opvatting van praktijk als de toepassing van ideeën die de praktijk van buitenaf aansturen leidt tot de veronderstelling van een harmonie tussen theorie en praktijk. Wanneer menselijke handelingen — individueel of collectief — in strijd zijn met deze ideeën, worden zij als wanordelijk, chaotisch, abnormaal of gevaarlijk beschouwd. Het gevierde motto van het positivisme luidt immers: “Orde en Vooruitgang”. Volgens Comte is er slechts “vooruitgang” waar “orde” heerst, en slechts “orde” waar de praktijk onderworpen is aan de theorie, dat wil zeggen aan de wetenschappelijke kennis van de werkelijkheid.

Wanneer we deze redenering doortrekken tot haar uiterste consequenties, zien we dat zij impliciet de macht toekent aan degenen die over kennis beschikken. Het positivisme stelt daarom dat een ordelijke en progressieve samenleving moet worden geleid door wie een wetenschappelijke geest bezit. De politiek wordt zo het domein van de geleerden, terwijl haar uitvoering een taak wordt van technici en competente bestuurders. Kortom, het positivisme kondigt in de negentiende eeuw de opkomst van de technocratie aan, die zich vervolgens in de twintigste en eenentwintigste eeuw daadwerkelijk ontwikkelt. We zullen zien, via het marxisme, hoe de positivistische opvatting van ideologie zelf ideologisch is.

\*\*\*

Het begrip “ideologisch” komt ook voor in het tweede hoofdstuk van *Les règles de la méthode sociologique* van de Franse socioloog Émile Durkheim.

Zoals bekend wilde Durkheim van de sociologie een wetenschap maken: een rationele, objectieve, empirische en noodzakelijke kennis van de samenleving. Om dat te bereiken, stelt hij dat men het sociale feit als een *ding* moet behandelen, net zoals de natuurwetenschappen natuurlijke verschijnselen als dingen behandelen. Dit impliceert dat een wetenschappelijke sociologie sociale feiten moet afbakenen los van elke innerlijkheid, dat wil zeggen los van subjectieve betekenissen en interpretaties, zodat sociologen de werkelijkheid waarin zij deelnemen kunnen bestuderen alsof zij er geen deel van uitmaken. Met andere woorden, de fundamentele regel van wetenschappelijke objectiviteit is de scheiding tussen het kennende subject en het object van kennis. Deze scheiding waarborgt de objectiviteit, omdat zij de neutraliteit van de wetenschapper verzekert. De socioloog kan zo sociale verhoudingen tussen mensen behandelen als direct waarneembare, duidelijke “dingen”. Ideologie betekent bij Durkheim alle kennis over de samenleving die niet aan deze voorwaarden van objectiviteit voldoet.

Voor de socioloog als wetenschapper is ideologie een residu, een overblijfsel van oude, voorwetenschappelijke ideeën. Durkheim beschouwt haar als een geheel van subjectieve, individuele vooroordelen en veronderstellingen, gemeenplaatsen of drogbeelden die worden overgeleverd omdat zij deel uitmaken van de sociale traditie waarin men opgroeit.

Volgens Durkheim neemt de niet-wetenschappelijke socioloog een ideologische houding aan. Waarom ideologisch? Om drie redenen. Ten eerste omdat deze houding subjectief en traditioneel is, en aantoonbaar dat de denker geen afstand heeft genomen van de samenleving die hij bestudeert. Ten tweede omdat wetenschap dan niet van feiten naar ideeën vertrekt, maar omgekeerd van ideeën naar feiten evolueert: de socioloog wordt zo belast met een reeks veronderstellingen en vooroordelen, terwijl zij juist van feiten naar ideeën zou moeten gaan. Ten derde leidt een gebrek aan nauwkeurige begrippen ertoe dat de wetenschapper betekenisloze woorden gebruikt, waarmee hij de waarneembare feiten vervangt door taalconstructies. Zo wordt wetenschap vervangen door persoonlijke uitvindingen en willekeur, of, zoals Durkheim stelt: kunst neemt de plaats in van wetenschap (waarbij “kunst” hier staat voor handigheid en niet voor de schone kunsten).

Voor Durkheim kan het centrale methodologische principe dat maakt dat het sociale feit als ding kan worden behandeld en dat de wetenschapper bevrijdt van ideologie, als volgt worden samengevat: “Neem altijd als onderzoekobject een groep verschijnselen die eerder al afgezonderd en gedefinieerd werden door gemeenschappelijke uiterlijke kenmerken en betrek in hetzelfde onderzoek alle verschijnselen die aan de betreffende definitie beantwoorden.” Zo is het sociale feit — omgezet in een wetenschappelijk ding — niets anders dan een *gegeven* dat reeds vooraf werd afgezonderd, gecategoriseerd en in relatie gebracht met andere sociale feiten op basis van gelijkenis of continuïteit van uiterlijke kenmerken. Dit ogenschijnlijk stabiele object wordt gekend zodra het is geclassificeerd, vergeleken en onderworpen aan de wetten van regelmaat en continuïteit. We zullen hieronder zien dat deze statische en veruitwendigde opvatting van het sociale object een vorm van ideologisch positivisme betreft — zodra we duidelijk hebben gemaakt wat ideologie precies is.

## 4. De marxistische visie op ideologie

Hoewel Marx de term ideologie in algemene zin gebruikt, is de tekst waarin hij dieper op deze kwestie ingaat getiteld *De Duitse ideologie*. Dit betekent dat Marx' analyse zich in het bijzonder toespitst op een historisch bepaald denken, namelijk dat van de Duitse denkers in de traditie van de filosoof Hegel.

Deze opmerking is om twee redenen belangrijk. Ten eerste omdat Marx — zoals we zullen zien — geen onderscheid maakt tussen de productie van ideeën en de sociale en historische omstandigheden waarin deze ideeën worden geproduceerd; een dergelijk onderscheid is precies wat ideologie kenmerkt. Ten tweede omdat we, om Marx' kritiek te begrijpen, rekening moeten houden met het specifieke type denken dat hij onderzoekt, namelijk de filosofie van Hegel. Hoewel Marx de Franse en Engelse denkers onder dezelfde algemene categorie van ideologen plaatst, tracht hij binnen die categorie verschillende vormen van ideologie te onderscheiden: bij de Fransen is ideologie vooral politiek en juridisch, bij de Engelsen vooral economisch, en bij de Duitse ideologen in de eerste plaats filosofisch. Hoewel we dus kunnen spreken van ideologie in het algemeen of van burgerlijke ideologie, worden de concrete vormen of modaliteiten ervan bepaald door de specifieke sociale omstandigheden waarin de verschillende burgerlijke denkers zich bevinden.

We weten dat Marx twee belangrijke punten van kritiek had op de Duitse ideologen (onder andere Feuerbach, David Strauss, Max Stirner en Bruno Bauer). Het eerste punt betreft het feit dat deze filosofen de pretentie hadden het Hegeliaanse systeem te ontmantelen. Daarbij gingen zij ervan uit dat het volstond om één aspect van Hegels filosofie te bekritisieren, in plaats van het als een geheel te benaderen. Zo hebben de zogenaamde Hegeliaanse critici de Hegeliaanse dialectiek slechts vervangen door een betekenisloos en onsamenhangend betoog (met uitzondering van Feuerbach, die door Marx werd gerespecteerd ondanks zijn kritiek).

Het tweede punt van kritiek betreft het feit dat elk van deze ideologen een aspect van de menselijke werkelijkheid heeft geïsoleerd, dit tot een universeel idee heeft verheven en vervolgens de hele werkelijkheid uit dat geïdealiseerde aspect heeft afgeleid. Zo hebben de Duitse ideologen — afgezien van hun werk als ideologen, namelijk het afleiden van het werkelijke uit ideeën — zich opnieuw verbeeld Hegel en de Duitse werkelijkheid te bekritisieren, enkel omdat zij nieuwe ideeën formuleerden die, zoals Marx aantoont, in werkelijkheid niets bekritisieren, de Hegeliaanse filosofie miskennen en vooral de historische Duitse werkelijkheid ontkennen.

In de rest van Europa, schrijft Marx, vinden echte revoluties plaats, maar in Duitsland schijnt de enige revolutie die welke in het denken plaatsvindt. Hij merkt ironisch op: "Het was een revolutie in vergelijking waarmee de Franse [Revolutie] kinderspel is."<sup>2</sup>

Marx stelt dat men, om de kleingeestigheid en bekrompenheid van de Duitse ideologie te begrijpen, Duitsland moet verlaten en een aantal algemene bedenkingen moet formuleren omtrent het verschijnsel ideologie. Deze bedenkingen steunen weliswaar op de Europese kapitalistische samenleving van de negentiende eeuw, maar hebben als achtergrond de kwestie van historische kennis, of de wetenschap van de geschiedenis. Want, schrijft Marx: "Wij kennen

slechts één enkele wetenschap, de wetenschap van de geschiedenis. De geschiedenis kan van twee zijden worden beschouwd en ingedeeld in de geschiedenis van de natuur en de geschiedenis van de mens. Beide zijden zijn overigens niet van elkaar te scheiden; zolang er mensen bestaan, zijn geschiedenis van de natuur en geschiedenis van de mens elkaars voorwaarde. De geschiedenis van de natuur, de zogenaamde natuurwetenschap, interesseert ons hier niet; op de geschiedenis van de mens zullen wij evenwel moeten ingaan, omdat bijna de hele ideologie zich beperkt tot hetzij op een verdraaide opvatting van deze geschiedenis, hetzij tot een volledige abstractie ervan. De ideologie is zelf slechts een van de aspecten van deze geschiedenis.”<sup>3</sup>

We weten dat Marx de geschiedenis opvat vanuit een dialectisch en materialistisch begrip van de sociale werkelijkheid. We weten ook dat de Hegeliaanse filosofie een van de bronnen van deze opvatting is: ze wordt door Marx bekritiseerd, maar hij behoudt er toch essentiële aspecten van. Om de marxistische visie op de geschiedenis — waarvan Marx’ begrip van ideologie afhangt — duidelijk te maken, loont het de moeite enkele aspecten van de Hegeliaanse visie in herinnering te brengen.

In grote lijnen (dus enigszins schematisch) kunnen we het Hegeliaanse oeuvre als volgt karakteriseren:

- 1) Een filosofisch werk dat de oorsprong en de zin van de werkelijkheid begrijpt in termen van cultuur. Cultuur vertegenwoordigt de relatie tussen mens en natuur via verlangen, arbeid en taal, evenals via sociale instellingen, de staat, religie, kunst, wetenschap en filosofie. Het betreft hier de werkelijkheid als manifestatie van de Geest. Volgens Hegel is cultuur niet louter een product van de Geest: de Geest *is* cultuur, aangezien cultuur haar belichaming vormt.
- 2) Een filosofisch werk dat de werkelijkheid definieert door middel van cultuur, die op haar beurt bepaald wordt door bewegingen van veruiterlijking en verinnerlijking van de Geest. Met andere woorden, de Geest manifesteert zich in de werken die zij voortbrengt (dit is de veruiterlijking), en wanneer zij erkent dat zij deze werken voortbrengt, verinnerlijkt (begrijpt) zij deze, omdat zij inziet dat zij zelf uitdrukking van de Geest zijn. Daarom is het werkelijke historisch. Het werkelijke *heeft* geen geschiedenis en bevindt zich niet in de geschiedenis: het werkelijke *is* geschiedenis.
- 3) Een filosofisch werk dat om drie redenen een revolutionair begrip van geschiedenis inhoudt:
  - Ten eerste omdat de geschiedenis niet wordt gedacht als een ononderbroken opeenvolging van feiten in de tijd, aangezien de tijd geen reeks van momenten is (verleden, heden en toekomst), noch een lege container waarin gebeurtenissen plaatsvinden. De tijd is veeleer een beweging met een interne dynamiek, een scheppende kracht van gebeurtenissen. Gebeurtenissen bevinden zich niet in de tijd, maar vallen ermee samen: zij *zijn* de tijd zelf;
  - Ten tweede omdat de geschiedenis niet wordt gedacht als een opeenvolging van oorzaken en gevolgen, maar als een proces dat wordt aangedreven door een interne kracht of motor die gebeurtenissen voortbrengt. Deze interne motor is de contradictie. Contradictie en tegenstelling worden vaak met elkaar verward, maar

het gaat om twee zeer verschillende concepten. Bij een tegenstelling zijn er twee termen, elk met eigen kenmerken en een eigen bestaan, die zich tegenover elkaar plaatsen wanneer zij elkaar om een of andere reden ontmoeten. Dit impliceert dat we deze termen afzonderlijk kunnen beschouwen en begrijpen, juist omdat zij pas in hun ontmoeting tegenover elkaar komen te staan. We kunnen bovendien nagaan hoe zij bestaan en zichzelf in stand houden, ongeacht of de tegenstelling zich voordoet of niet. Zo kunnen we bijvoorbeeld de termen “meester” en “slaaf” als tegengesteld denken zonder dat dit ons verhindert elk van beide afzonderlijk te analyseren en te begrijpen waarom zij tegengesteld zijn. Bij contradictie ligt dit anders. Reeds door de oude Grieken geformuleerd, stelt het logische principe van de contradictie: “Het is onmogelijk dat A tegelijk en in dezelfde relatie zowel A als niet-A is.” De grote Hegeliaanse vernieuwing bestaat erin te hebben aangetoond dat dit niet onmogelijk is, maar juist de beweging van de werkelijkheid zelf vormt. Anders dan bij de tegenstelling, waarbij termen buiten hun onderlinge relatie gedacht kunnen worden, bestaat bij contradictie enkel de relatie. Dit betekent dat de tegenstrijdige termen niet uit hun relatie kunnen worden losgemaakt: zij moeten *tegelijk* en *in dezelfde relatie* worden begrepen, namelijk als door deze relatie voortgebracht en er voortdurend door getransformeerd. Contradictie werkt via een specifieke vorm van negatie, namelijk de interne negatie. Wanneer we zeggen “het schrift is niet het boek”, is dit een externe negatie, omdat elke term ook in andere negaties kan voorkomen; de negatie legt dus geen intrinsieke relatie tussen de termen. We kunnen immers zeggen dat het schrift niet het boek is, noch de steen, noch het huis, noch de mens, enzovoort. Daarentegen is de negatie intern wanneer datgene wat ontkend wordt, tot de eigen werkelijkheid van een van de termen behoort, bijvoorbeeld in de uitspraak “A is niet-A”. Kortom: “A is niet B” drukt een externe negatie uit, terwijl “A is niet-A” een interne negatie uitdrukt. In het eerste geval is iets eenvoudigweg niet iets anders; in het tweede geval is iets tegelijk zichzelf en de negatie van zichzelf. Er is slechts sprake van contradictie wanneer de negatie intern is en de relatie vormt die een werkelijkheid bepaalt die in zichzelf verdeeld is tussen een positieve en een negatieve pool, waarbij de negatieve pool de negatie is van precies die positieve pool en van geen andere. Zo definiëren we, wanneer we zeggen “de kano is de niet-kano”, de kano via haar interne negatie. De kano is de niet-kano omdat zij de negatie is van het hout of de boom: zij ontstaat door een welbepaalde bewerking van het hout door de kanoubouwer. Het werk van de kanoubouwer bestaat erin de boom als natuurlijk object te “negeren” door haar om te vormen tot een cultureel object, de kano. Het wezen van de kano bestaat er dan in niet-kano te zijn, namelijk de bewerkte boom. Termen die elkaar via contradictie negeren, bestaan enkel in en door deze relatie. Zo is de slaaf de niet-meester en de meester de niet-slaaf: de slaaf bestaat slechts waar de meester bestaat, en omgekeerd. We kunnen wel stellen dat de slaaf niet

de steen is en dat de meester niet het paard is, maar dergelijke externe negaties zeggen niets over wat een meester of slaaf in wezen is.

Wat is een meester? Een niet-slaaf.

Wat is een slaaf? Een niet-meester.

De slaaf is noodzakelijk voor het bestaan van de meester, en de meester is noodzakelijk voor het bestaan van de slaaf. Beide bestaan slechts in relatie tot elkaar.

Maar waar situeert zich precies de contradictie? Wat is een meester? Iemand die leeft van het werk van een slaaf, wiens wezen dus afhangt van de handelingen van een ander, die zijn negatie vormt. En wat is een slaaf? Iemand die de meester beschouwt als het enige werkelijk menselijke wezen en zichzelf als niet-menselijk opvat, namelijk als niet-meester. De meester leeft van de niet-meester, terwijl de slaaf leeft voor de meester en niet voor zichzelf. Slechts wanneer de meester de slaaf tot arbeidsmiddel ontmenselijkt én de slaaf deze ontmenselijking zelf aanvaardt, is er sprake van contradictie.

Maar het meest fundamentele aspect van de contradictie bestaat erin dat zij een kracht in de tijd is. Dit betekent dat contradicties niet als gegeven feiten in de wereld bestaan, maar historisch worden voortgebracht. Het ontstaan en opheffen van contradicties valt samen met de beweging van de geschiedenis. Meer nog, het feit dat contradicties ontstaan en verdwijnen, wijst erop dat het werkelijke zich verwerkelijkt als strijd. In deze strijd wordt de werkelijkheid van meet af aan geproduceerd als verdeeld, met een positieve en een negatieve pool. De negatie verschijnt dan als de beslissende strijd tussen beide termen, een strijd die pas eindigt wanneer zij elkaar volledig “negeren” en zo een synthese voortbrengen. Deze synthese vormt een nieuwe werkelijkheid, geboren uit de interne strijd van de voorgaande. Maar ook deze nieuwe werkelijkheid verschijnt opnieuw als verdeeld en opent op haar beurt een nieuwe strijd tussen haar termen — een strijd van onderlinge negatie die opnieuw tot een synthese leidt, welke op zichzelf reeds een nieuwe interne verdeling in zich draagt;

- Ten derde omdat de geschiedenis niet wordt gedacht als een opeenvolging van versnipperde feiten die pas in het bewustzijn van de historicus tot een geheel worden samengebracht, maar als een contradictorisch proces dat op zichzelf en door zichzelf wordt verenigd, en dus volledig begrijpelijk en rationeel is. Daarom stelt Hegel dat het werkelijke rationeel is en het rationele werkelijk. Rationaliteit verdrijft de contradictie niet (zij ontkent niet dat deze onmogelijk zou zijn), maar vormt juist de beweging van de contradictie zelf — de beweging die tijd is;
- 4) Een filosofisch werk dat de geschiedenis opvat als de geschiedenis van de Geest. Deze geschiedenis vangt aan in haar veruiterlijking of manifestatie, in de vorm van de productie van culturele werken (maatschappij, religie, kunst, politiek, wetenschap, filosofie, techniek, enz.). Het betreft een voortdurende zelfverdeling, aangezien de producten van de Geest zelf contradicties zijn die door de Geest worden opgeheven en in nieuwe vormen

worden geïntegreerd. Deze geestelijke arbeid zet zich voort in de productie van steeds nieuwe syntheses (nieuwe cultuur), totdat de uiteindelijke synthese wordt bereikt: het moment waarop de Geest haar arbeid voltooit, begrijpt wat zij heeft voortgebracht (namelijk dat cultuur geestelijke arbeid is) en met zichzelf in verzoening treedt. De geschiedenis is de beweging waardoor wat de Geest op zichzelf is (namelijk cultuur), uitgroeit tot wat de Geest voor zichzelf is: het begrip van geestelijke arbeid als zelfverwerkelijking. Dit laatste moment wordt filosofie genoemd. De filosofie is het geheugen van de geschiedenis van de Geest. Daarom stelt Hegel dat zij pas begint wanneer het historische werk voltooid is. Zij is als de uil van Minerva (de godin van de wijsheid), die pas uitvliegt bij het vallen van de avondschemering.

- 5) Een filosofisch werk dat de geschiedenis opvat als reflectie. Reflectie betekent een terugbuigen op zichzelf. Algemeen wordt aangenomen dat enkel het bewustzijn in staat is zich op zichzelf te betrekken en zichzelf via zichzelf te kennen. In die zin zou alleen het bewustzijn tot reflectie in staat zijn. Voor Hegel is deze vorm van bewustzijnsreflectie echter slechts een beperkte gestalte van de ware reflectie, namelijk die van de Geest. De Geest veruiterlijkt zich in werken, maar is tegelijk in staat zichzelf daarin te herkennen als producent van deze werken en zo haar eigen creaties te verinnerlijken. Daarbij mag niet worden vergeten dat het begrip reflectie oorspronkelijk verwijst naar een natuurverschijnsel: het licht. Bij een perfecte reflectie keert de lichtstraal terug naar haar bron, dat wil zeggen naar haar oorsprong. De reflectie van de Geest is precies deze beweging: een beweging weg van zichzelf en terug naar zichzelf. De Geest zendt haar stralen uit in de vorm van cultuur, die haar zelf weerspiegelen en haar tot zichzelf doen terugkeren. Met andere woorden, de Geest “verlaat zichzelf” door cultuur te produceren en “keert tot zichzelf terug” door deze productie als haar eigen werk te herkennen. Zo wordt wat de Geest op zichzelf is, ook voor zichzelf. In die zin is de geschiedenis reflectie, en is de Geest het subject van de geschiedenis, aangezien enkel een subject tot reflectie in staat is.
- 6) Een filosofisch werk dat het fenomeen vervreemding probeert te verklaren. In het algemeen wordt aangenomen dat het uiterlijke (de natuur, arbeidsproducten, samenleving, enz.) iets positiefs op zichzelf is en zich onderscheidt van het innerlijke (het bewustzijn, het subject). Hegel laat echter zien dat het uiterlijke en het innerlijke twee gezichten van de Geest zijn: twee *momenten* van haar leven en werkzaamheid. Deze twee gezichten *verschijnen* als gescheiden, maar die scheiding wordt zelf door de Geest geproduceerd, namelijk door haar veruiterlijking in werken en haar verinnerlijking in het begrip van die geestelijke productie. Wanneer deze verinnerlijking echter uitblijft — dat wil zeggen wanneer het subject zichzelf niet herkent als oorsprong van haar werken en als subject van de geschiedenis, en deze werken en die geschiedenis integendeel opvat als externe, vreemde krachten die haar beheersen en onderdrukken — dan is er sprake van wat Hegel vervreemding noemt (afgeleid van het Latijnse *alienus*: “de ander”, “dat wat niet zichzelf is”). Vervreemding is dus de onmogelijkheid voor het historische subject om zich

met haar eigen arbeid te identificeren: de producten van het subject verschijnen dan als een afzonderlijke, vreemde en bedreigende macht, als iets dat niet zichzelf is.

- 7) Een filosofisch werk dat een onderscheid introduceert tussen onmiddellijk en bemiddeld, abstract en concreet, schijn en wezen. Onmiddellijk, abstract en schijn zijn hier synoniemen. Zij betekenen niet “onwerkelijkheid” of “valsheid”, maar verwijzen naar de wijze waarop de werkelijkheid zich aanbiedt als een gegeven positief feit, met reeds geordende, geclassificeerde en onderling verbonden kenmerken, zoals zij door het verstand wordt opgevat. Bemiddeld, concreet en wezen zijn eveneens synoniemen. Zij verwijzen naar het constitutieproces van de werkelijkheid door middel van contradictorische bemiddelingen (mediaties). Kennis van de werkelijkheid vereist dat het onderscheid wordt gemaakt tussen de wijze waarop een werkelijkheid verschijnt en de wijze waarop zij concreet wordt geproduceerd. Onmiddellijk, abstract en schijn zijn daarbij momenten van de historische arbeid: zij drukken de negatie uit die behoort tot de bemiddeling, het concrete en het zijn zelf. Dit betekent dat deze termen zelf contradictorisch zijn en zo de werkelijkheid in zich dragen. Hun synthese wordt bewerkstelligd door de Geest; dit is wat Hegel *het concept* noemt.

De verschillende aspecten van het Hegeliaanse denken, hier ruw samengevat, vormen wat men de dialectiek noemt (van het Griekse *dia-logos*, letterlijk: “door het woord”, wat de innerlijke verdeling van het woord impliceert in twee contradictorische polen: het woord en de gedachte). Dit verwijst naar geschiedenis als een proces in de tijd dat intern wordt aangedreven door verdeling en negatie (de contradictie), en waarvan het subject de reflectie van de Geest is. Deze dialectiek is idealistisch omdat zowel subject als object uiteindelijk de Geest zelf zijn. Zo *verschijnen* de werken van de Geest (namelijk cultuur) als feiten of dingen, maar in wezen *zijn* het ideeën van het subject. De Geest produceert immers geen dingen en is zelf geen ding: zij produceert ideeën en is zelf idee. Kortom, het Hegeliaanse idealisme conceptualiseert de geschiedenis als een beweging van stelling, negatie en opheffing (synthese) van ideeën. Het zijn deze ideeën die de eenheid vormen tussen subject en object van de geschiedenis, namelijk de Geest.

Laten we nagaan hoe de Hegeliaanse dialectiek te werk gaat aan de hand van een voorbeeld uit Hegels *Rechtsfilosofie*, waarin hij de constitutieve beweging van de burgerlijke samenleving en de staat uiteenzet.

De Geest vangt aan in haar natuurlijke moment, dat wil zeggen als een gegeven of onmiddellijk bestaande realiteit: het bestaan van individuen met een vrije wil, die zich als zodanig herkennen in hun vermogen om natuurlijke dingen toe te eigenen via de mediatie van arbeid. In dit eerste moment worden individuen aldus bepaald als eigenaars van hun lichaam en van de dingen die zij zich toe-eigenen. De regulering van de relaties tussen eigenaars leidt vervolgens tot het ontstaan van het recht, waarbij de eigenaar wordt bepaald als een vrij persoon. De persoon is dus het natuurlijke individu dat vrij is in zoverre het een wil bezit die het tot eigenaar maakt. Personen treden vervolgens met elkaar in relatie via contracten (tussen eigenaars) of via misdaad, wanneer een contract wordt geschonden.

Het vrije, natuurlijke individu is weliswaar niet slechts een eigenaar. Immers, de vrije wil verhoudt zich niet enkel tot externe dingen (eigendom) en externe individuen (eigenaren met wie een contract mogelijk is). De vrije wil is zelfbewust en brengt het individu in verhouding tot zichzelf, tot een eigen innerlijkheid of zelfbewustzijn. Dit innerlijk vrije individu noemt men een subject, en de relaties tussen subjecten vormen de moraal.

Nu staan het recht en de moraal met elkaar in conflict. Dat wil zeggen, de belangen van de eigenaar botsen met de plichten van het morele subject. Het ligt in het belang van de eigenaar om zijn eigendom te vermeerderen, desnoods door andere eigenaren te bestelen of te onteigenen en hen te behandelen alsof zij dingen zijn die hem toebehoren, en niet als vrije en autonome mensen. Daarentegen moet het morele subject andere subjecten juist als vrije en autonome mensen behandelen. Kortom, binnen elk individu bestaat een contradictie tussen een persoonszijde (de eigenaar) en een subjectszijde (de morele kant): het individu als eigenaar is niet moreel en als subject geen eigenaar.

Deze contradictie wordt opgeheven in twee momenten: het eerste is het gezin en het tweede de burgerlijke samenleving.

De onmiddellijke, natuurlijke individuen worden geïntegreerd in een nieuwe werkelijkheid die de mediatie vormt tussen het individu als persoon en het individu als subject. Het gezin verzoent de belangen van de eigenaren en de plichten van de subjecten door deze om te vormen tot collectieve belangen van het gezin en gezamenlijke plichten van de gezinsleden (plichten van vader, moeder, broer, zus en kinderen). Zo ontstaat een gemeenschappelijk leven. Hegel noemt dit “de eenheid van de subjectieve Geest”.

Het bestaan van meerdere gezinnen heropent echter de contradictie. Deze situeert zich nu tussen gezinsleden en niet-gezinsleden. De strijd tussen gezinnen vormt het eerste moment van de burgerlijke samenleving.

De burgerlijke samenleving heft haar eerste moment op door een onderscheid te maken tussen publieke en private belangen en door hun onderlinge verhoudingen te regelen via het recht (publiek en privaat). De burgerlijke samenleving is zo de negatie van het gezin. Dit betekent niet dat het gezin ophoudt te bestaan. Het betekent alleen dat de werkelijkheid van het gezin niet van zichzelf afhangt, maar wordt bepaald door de verhoudingen van de burgerlijke samenleving. Het sociale individu definieert zich niet als gezinslid (als vader, moeder, kind, broer of zus), maar in termen van wat het gezin ontregelt: de sociale klassen.

Meer bepaald bestaat de burgerlijke samenleving uit drie sociale klassen, waarvan de eerste nog gebonden is aan het gezin, terwijl de derde geen enkele relatie meer heeft met het gezinsleven en volledig wordt bepaald door het sociale leven zelf. De eerste klasse betreft de aristocratie of adel, die het land bezit en zich in stand houdt via familiebetrekkingen en afstamming. De derde klasse, die Hegel de universele klasse noemt, is de middenklasse, bestaande uit staatsambtenaren (gezagsdragers, bestuurders, magistraten, leraren en ambtenaren in het algemeen). Tussen deze twee bevindt zich een tussenklasse, die het hart van de burgerlijke samenleving vormt: de formele klasse, namelijk alle individuen die hun brood verdienen met industrie, handel en eigen arbeid of die van anderen. Zij vormen organisaties (bedrijven en vakverenigingen) waarvan de belangen het gehele burgerlijke leven bepalen. De mediatie van de sociale klassen vormt de negatie, door

de burgerlijke samenleving, van zowel het geïsoleerde individu (persoon of subject) als het individu als gezinslid. Daardoor verschijnt het individu als lid van de samenleving dat tot een bepaalde sociale klasse behoort. De eenheid of synthese van eigenaar, subject en gezinslid wordt dan de *burger* genoemd. Tussen burgers (en tussen sociale klassen) ontstaan echter opnieuw conflicten die een nieuwe contradictie aanwakkeren. Deze contradictie speelt zich af zowel tussen de verschillende sociale klassen als binnen elke sociale klasse. Met andere woorden, de verdeling tussen het private en het publieke domein doet zich opnieuw voor, maar nu in een andere vorm (namelijk tussen elke klasse en het geheel van de klassen). Deze contradictie wordt opgeheven door de staat.

De staat vormt de finale eenheid. Hij synthetiseert het geheel van individuele, familiale, sociale, private en publieke belangen in een collectieve werkelijkheid. Enkel in de staat bereikt de burger zijn volle werkelijkheid en wordt het sociale en morele bestaan van de mens bepaald. De staat is de objectieve Geest.

De staat is bovendien een gemeenschap, maar verschilt van de gezinsgemeenschap en de gemeenschap van sociale klassen (en hun organisaties), omdat hij geen particulier belang bezit, maar enkel het gemeenschappelijke en algemene belang van allen. Hij vormt een universele gemeenschap: zijn belangen zijn niet specifiek voor een bepaald gezin, individu of een bepaalde klasse, aangezien de staatsbelangen universeel zijn. De staat is daarom geen onmiddellijk gegeven van het sociale leven, maar een product van de samenleving — als een subjectieve Geest die ernaar streeft objectieve Geest te worden. De staat is het politieke *idee* bij uitstek, een van de hoogste syntheses van de Geest. In de staat worden de belangen van de persoon (de eigenaar), het (morele) subject en de burger (samenleving en politiek) geharmoniseerd.

Terwijl de Duitse ideologen genoeg nemen met het belachelijk maken van het hegeliaanse systeem, en het tegelijk voortzetten zonder het te beseffen, bekritiseert Marx het hegeliaanse idealisme radicaal. Marx kan zo veel van Hegels denken overnemen zonder risico. Laten we bekijken hoe een idealistische dialectiek overgaat in een materialistische dialectiek.

Uit het hegelianisme behoudt Marx in ieder geval de opvatting van de dialectiek als een interne beweging die de werkelijkheid voortbrengt en gedreven wordt door contradictie. Hij stelt echter dat deze contradictie geen contradictie is van de Geest met zichzelf, noch een spanning tussen haar subjectieve en objectieve zijde, of tussen haar veruiterlijking in werken en haar verinnerlijking in ideeën. De relevante contradictie speelt zich af tussen concrete mensen, binnen reële historische en sociale omstandigheden. Deze contradictie wordt de *klassenstrijd* genoemd.

De geschiedenis is dus niet het proces waardoor de Geest bezit neemt van zichzelf, noch een geschiedenis van de verwezenlijkingen van de Geest. De geschiedenis betreft veeleer de werkelijke wijze waarop concrete mensen hun bestaansvoorwaarden produceren. Zij betreft de manier waarop mensen zichzelf reproduceren (door het directe of onmiddellijke gebruik van natuurlijke dingen en door voortplanting), hun relaties met de natuur produceren en reproduceren (door arbeid), en hun sociale relaties produceren en reproduceren (door de arbeidsdeling en de eigendomsvormen, die de productieverhoudingen bepalen). De geschiedenis omvat ook de wijze waarop mensen al deze relaties en verhoudingen interpreteren: hetzij in een

denkbeeldige vorm, namelijk de ideologie, hetzij in een werkelijke vorm, namelijk de wetenschap van de geschiedenis, die deze processen voortbrengt.

Uit het hegelianisme behoudt Marx ook de onderscheidingen abstract/concreet, onmiddellijk/bemiddeld en schijn/wezen. Zo definieert hij het concrete als “eenheid van diversiteit” en als “synthese van vele determinaties”,<sup>4</sup> waarbij het begrip *determinatie* niet moet worden opgevat als een synoniem van een verzameling kenmerken of eigenschappen, maar in termen van de resultaten die de werkelijkheid voortbrengen binnen het productieproces van die werkelijkheid. Met andere woorden, terwijl het begrip kenmerk of eigenschap een voorwerp veronderstelt dat gegeven en afgewerkt is, veronderstelt het begrip determinatie een werkelijkheid als een proces in de tijd.

In *Bijdrage tot de kritiek van de politieke economie* en in *Het Kapitaal* stelt Marx dat de historisch-dialectische methode begint bij de waarneming van het meest abstracte, eenvoudige en onmiddellijke, vervolgens het contradictorische proces van zijn werkelijke constitutie doorloopt, om tenslotte het concrete te bereiken als een systeem van steeds complexere mediaties en relaties die zich niet als zodanig laten waarnemen. Het komt erop aan te beginnen bij de sociale *schijn* en via werkelijke mediaties uit te komen bij het sociale *wezen*. Tevens moet worden aangetoond hoe het wezen van het sociale de wijze bepaalt waarop het sociale aan de mensen verschijnt.

Bijvoorbeeld, de waar wordt beschouwd als de meest eenvoudige en abstracte vorm van de kapitalistische productiewijze, die zich daardoor onmiddellijk aan ons voordoet als een immense verzameling van productie, accumulatie, distributie en consumptie van waren.

De analyse van de waar onthult dat er meer waren zijn dan we op het eerste gezicht zouden denken. Zo is een fundamenteel element van de kapitalistische productiewijze, namelijk de arbeider, die als mens verschijnt, in zekere zin ook een waar, aangezien arbeiders hun arbeidskracht op de markt verkopen.

Meer nog, wanneer we het ontstaansproces van de waar begrijpen (de mediaties waaruit zij bestaat), zien we dat de waar niet zo’n eenvoudig ding is als ze lijkt: zij is tegelijk gebruikswaarde en ruilwaarde. De waar is niet louter een “ding”, maar ook waarde. Als gebruikswaarde heeft zij waarde vanwege haar nut; als ruilwaarde heeft zij waarde vanwege haar prijs op de markt.

Maar Marx’ analyse laat zien dat de gebruikswaarde volledig door marktomstandigheden wordt bepaald, zodat de ruilwaarde de gebruikswaarde beheerst. Op het eerste gezicht lijkt het alsof de ruilwaarde simpelweg door de prijs wordt bepaald, maar dat is niet het geval. Met andere woorden, de waarde van een waar ontstaat niet op het moment dat zij op de markt circuleert en geconsumeerd wordt. Zij wordt elders geproduceerd, namelijk door de hoeveelheid arbeidstijd die maatschappelijk nodig is om de waar te vervaardigen. Deze arbeidstijd omvat niet alleen de directe tijd die besteed wordt aan de productie van de waar zelf, maar ook de arbeidstijd die nodig is om machines te maken, grondstoffen te winnen en te vervoeren, enzovoort. Het gaat hier om arbeidstijd op het niveau van de samenleving als geheel. In de prijs van een waar is ook het loon begrepen dat wordt betaald voor de arbeidskracht van de arbeider. Dat loon maakt deel uit van de productiekosten en stelt de arbeider in staat zich te voeden, te huisvesten, te kleden, zich te verplaatsen en zich voort te planten, zodat de productie van waren kan worden voortgezet.

Kortom, we zien dat de ruilwaarde van de waar — die zich uitdrukt in haar prijs — betrekking heeft op alle arbeidstijden die nodig zijn voor haar productie en distributie. In de prijs van de waar zijn de fysieke, mentale en economische kosten begrepen die gepaard gaan met haar productie. De waar is dus niet louter een ding, maar geconcentreerde sociale arbeid.

Maar hoe bepalen we de ruilwaarde tussen bijvoorbeeld een meter linnen en een kilo ijzer? Waarde veronderstelt waardigheid en dus een vorm van *gelijkwaardigheid*. Aangezien deze waren materieel van elkaar verschillen, verschillen ook hun gebruikswaarden. Waar vinden we dan een *gemeenschappelijke maatstaf* om ze met elkaar te vergelijken? Die maatstaf ligt in de maatschappelijk noodzakelijke arbeidstijd die vereist is om deze waren te produceren. Met andere woorden, de arbeidstijd op het niveau van de samenleving als geheel vormt de basis van de ruilwaarde. De prijs van een waar is in die zin slechts een verschijningsvorm: de waarde zelf wordt bepaald door de arbeidstijd die nodig is voor haar productie, inclusief alle arbeid die deze productie mogelijk maakt.

We weten dat de producenten van een waar een loon ontvangen dat de prijs is van hun arbeidskracht, die zij voor een bepaalde tijd verkopen op de markt. Stel nu dat arbeiders acht uur nodig hebben om één meter linnen te produceren of één kilo ijzer te winnen. Stel verder dat de prijs van deze producten op de markt €16 bedraagt. Op het eerste gezicht zouden we dan kunnen besluiten dat elk uur arbeid overeenkomt met €2. Wanneer we echter het loon van deze arbeiders bekijken, zien we dat zij geen €16 maar slechts €8 ontvangen. Dat betekent dat een deel van de arbeidstijd niet wordt betaald (vier uur), hoewel deze wel in de waarde van de waar is inbegrepen. Deze niet-betaalde arbeidstijd vormt de meerwaarde, die toekomt aan de eigenaar van de ijzermijn of het linnenbedrijf. Dit is het kapitaal van de eigenaar. De oorsprong van kapitaal ligt daarmee in de toe-eigening van niet-betaalde arbeid. Dankzij de meerwaarde is de waar niet zomaar een gebruikswaarde of een ruilwaarde maar wel een *kapitalistische waarde*.

We zien dus dat de waar niet zomaar een gebruikswaarde of ruilwaarde is, maar een drager van specifieke sociale verhoudingen. De waar verschijnt als een ding, maar is in wezen geconcentreerde sociale arbeidstijd. Meer nog, zij bevat ook niet-betaalde arbeidstijd, waardoor de waar de onderliggende verhouding van economische uitbuiting verhult.

We bevinden ons nu voorbij de sociale verschijningsvorm — we staan tegenover de werkelijke bestaansvorm van het kapitalistisch systeem. We gaan van iets abstracts en onmiddellijk naar iets concreets en gemedieerd: van de waar als ding naar de waar als gebruiks- en ruilwaarde, als sociale arbeidstijd, als niet-betaalde arbeid en, op die manier, als de vorm van de sociale relatie tussen de privé-eigenaar van de productiemiddelen en de werker die door hem uitgebuit wordt.

Uit het hegelianisme behoudt Marx nog de stelling dat de werkelijkheid geschiedenis is en dus reflexief. De werkelijkheid realiseert haar historische reflectie in de beweging van contradicties die de sociale bestaanswijze van de mens produceren en reproduceren, en die kunnen leiden tot de transformatie van deze bestaanswijze door de beweging om te keren. Welnu, hier doet zich een probleem voor. Hegel had niet de minste moeite om het werkelijke te beschouwen als in staat tot reflectie, aangezien het werkelijke de Geest is. De Geest is een subject, en elk subject is in staat tot reflectie. Maar de marxistische dialectiek is niet geestelijk of idealistisch, maar materialistisch. Materie, zoals de natuurwetenschappen aantonen, is iets inerts dat bestaat uit mechanische

relaties van oorzaak en gevolg tussen delen die extern aan elkaar zijn, waarbij het ondenkbaar is dat het materiële een innerlijkheid zou hebben. Reflectie daarentegen veronderstelt verinnerlijking: een terugkeer op zichzelf en in zichzelf. Hoe moeten we reflectie dan situeren in de materie? De materie waarover Marx spreekt, is in feite niet de fysische of chemische materie, het inerte ding zonder interne activiteit. Het gaat om sociale materie, dat wil zeggen: sociale relaties opgevat als productierelaties, oftewel de wijze waarop mensen hun materiële bestaansvoorwaarden produceren en reproduceren en deze tegelijk denken en interpreteren. De materie van het historisch-dialectisch materialisme betreft mensen die onder welbepaalde omstandigheden hun eigen reproductiewijze en levensorganisatie voortbrengen. Zodoende is reflectie niet onmogelijk. Het volstaat in te zien dat het subject van de geschiedenis, haar actor, niet de Geest is, maar wel degelijk een subject is, namelijk de strijd tussen sociale klassen.

De sociale klassen zijn noch dingen noch ideeën, maar sociale relaties die, net als de mens, bepaald worden door een productiewijze: de productie van hun materiële bestaansvoorwaarden. De sociale klassen organiseren zich door de arbeid, bepalen welbepaalde eigendomsvormen, en reproduceren en legitimeren deze arbeidsverdeling en eigendomsvormen via sociale en politieke instellingen. Tegelijk geven zij betekenis aan deze instellingen via specifieke denksystemen die de werkelijke aard van hun relaties zowel uitdrukken als verhullen. Kortom, sociale klassen zijn het proces waarin individuen zich tot klasse vormen in hun economische, politieke en culturele activiteiten.

De dialectiek is materialistisch omdat haar drijvende kracht niet het werk van de Geest is, maar de materiële arbeid zelf: arbeid als de relatie tussen mens en natuur, waarbij natuurlijke dingen in hun natuurlijkheid worden ontkend door ze te transformeren tot vermenselijkte of culturele dingen, arbeidsproducten. Waar het bij de materialistische dialectiek werkelijk om gaat, is echter niet de eenvoudige relatie tussen mens en natuur via arbeid (dat wil zeggen via haar mediatie), maar de sociale arbeidsdeling en dus de relatie tussen mensen onderling via de verdeelde arbeid. Deze verdeling begint bij de seksuele arbeid van de voortplanting, zet zich voort in de taakverdeling binnen het gezin, breidt zich uit naar de scheiding tussen veeteelt en landbouw en vervolgens naar die tussen beide en de handel. Ze ontwikkelt zich verder in de tegenstelling tussen eigenaars van de productiemiddelen en arbeiders, en manifesteert zich ten slotte in de scheiding tussen stad en platteland en tussen handarbeid en intellectuele arbeid. Deze vormen van sociale arbeidsdeling bepalen tegelijk de verdeling tussen eigenaars en niet-eigenaars, tussen denkers en arbeiders, het ontstaan van sociale klassen en uiteindelijk ook de scheiding tussen samenleving en politiek, dat wil zeggen tussen sociale instellingen en de staat.

De drijvende kracht van de materialistische dialectiek is de vorm van de arbeidsomstandigheden, dat wil zeggen de productie- en reproductievoorwaarden van het sociale bestaan van de mens — een vorm die steeds bepaald wordt door een interne contradictie, namelijk de klassenstrijd of het antagonisme tussen de eigenaars van de arbeidsvoorwaarden en de niet-eigenaars (lijfeigenen, slaven, loonarbeiders).

Ten slotte behoudt Marx uit het hegelianisme het concept van de vervreemding, mede in aansluiting bij Feuerbachs analyses van religieuze vervreemding. Voor Feuerbach is religie de hoogste vorm van menselijke vervreemding, in zoverre zij de projectie is van de menselijke

essentie in een hoger Wezen, dat vreemd en afgescheiden is van de mens — een macht die de mens beheerst en bestuurt, zolang de mens niet inziet dat deze macht zijn eigen creatie is.

Marx wijzigt dit concept echter op cruciale punten. In tegenstelling tot Hegel stelt hij dat vervreemding niet de Geest betreft, maar concrete mensen in concrete omstandigheden. In tegenstelling tot Feuerbach stelt hij, ten eerste, dat er geen “menselijke essentie” bestaat en, ten tweede, dat religieuze vervreemding geen fundamentele vorm van vervreemding is, maar slechts het effect van een meer oorspronkelijke vervreemding: die van de arbeid. Vervreemde arbeid is arbeid waarin de producent zichzelf niet in het arbeidsproduct herkent, omdat de voorwaarden van de arbeid, haar werkelijke doeleinden en haar *waarde* niet door de producent worden bepaald, maar door de eigenaar van de arbeidsvoorwaarden. Alsof dat nog niet volstaat, leidt het feit dat de producent zich niet in het eigen product herkent — het niet als resultaat van de eigen arbeid *beschouwt* — ertoe dat dit product verschijnt als een macht die losstaat van de producent, een macht die hem beheerst en bedreigt.

De uitwerking van dit materialistische concept van vervreemding onder de kapitalistische productiewijze wordt door Marx ontwikkeld in *Het Kapitaal*, waar zij verschijnt in de vorm van het *warenfetisjisme*.

Dus wat is een waar? Geconcentreerde, niet-betaalde menselijke arbeid. Precies omdat de waar vormafhankelijk is van het kapitalistische privébezit — kortom, van de scheiding tussen werkers en hun productiemiddelen, instrumenten en voorwaarden — is zij een sociale realiteit. De werker en andere leden van de kapitalistische maatschappij beseffen weliswaar niet dat de waar als arbeidsproduct welbepaalde sociale relaties uitdrukt. Men beschouwt de waar doorgaans als iets dat zowel gebruikswaarde (nut) als ruilwaarde (prijs) heeft. Zij wordt waargenomen en geconsumeerd als een eenvoudig ding.

De waar verschijnt dus niet als het resultaat van sociale relaties of productieverhoudingen, maar als een ding dat gekocht en geconsumeerd wordt. Zij lijkt voor zichzelf en in zichzelf waardevol, alsof zij een natuurlijk gegeven is. Ga maar eens een supermarkt binnen om het spektakel te *aanschouwen* van mensen die goederen uit de schappen nemen alsof ze vruchten van een boom plukken. De waar als geconcentreerde, niet-betaalde arbeid blijft hier volledig onzichtbaar.

Meer nog, aangezien geld zelf ook een waar is — als algemeen sociaal equivalent voor alle andere waren — ontstaat er een netwerk van onderlinge relaties tussen waren. Zo komt de waar van €2 overeen met een fles water, en die van €2000 met de waar “juf die kinderen lesgeeft”, enz. Waren beginnen zich tot elkaar te verhouden alsof ze sociale subjecten zijn met een eigen leven: een auto krijgt de waarde van een “levensstijl”, een sigaret die van een “levenskeuze”, een vegetarisch dieet die van een “levensstijl”, een verre reis die van “levensvreugde”, een bepaald kledingstuk die van “een jong leven”, enz. Tegelijk verschijnen mensen zelf als dingen: een Poolse bouwvakker is €10 per uur waard, een chirurg €100 per uur, enzovoort. Kortom, de waar lijkt een eigen leven te leiden — ze gaat van fabriek naar winkel en van winkel naar huis alsof ze voetjes heeft.

Dit is het eerste moment van het fetisjisme: de waar is een fetisj (in religieuze zin), een ding dat in en voor zichzelf lijkt te bestaan.

Het tweede en nog belangrijkere moment van het fetisjisme stelt dat, zoals de religieuze fetisj (goden, objecten, symbolen, gebaren) macht uitoefent over gelovigen of aanbidders en hen beheerst als een vreemde kracht, dit ook geldt voor de waar. Daarmee verandert de wereld in een schimmenspel.

Hoe komen sociale arbeidsrelaties dan tot bestaan? Als materiële verhoudingen tussen menselijke subjecten en tegelijk als sociale verhoudingen tussen dingen. Marx stelt dat de samenleving verschijnt zoals ze feitelijk is. Maar wat betekent het dan dat de sociale schijn de sociale werkelijkheid zelf is? Het betekent dat onder de kapitalistische productiewijze mensen werkelijk in dingen veranderen, en dingen werkelijk menselijke eigenschappen krijgen.

Zo wordt de werker een ding dat “arbeidskracht” heet en een ander ding, “loon”, ontvangt. Het arbeidsproduct wordt een ding dat “waar” heet en een andere eigenschap, “prijs”, draagt. De eigenaar van de arbeidsvoorwaarden en productiemiddelen wordt een ding dat “kapitaal” heet en een ander ding, “winstvermogen”, omvat. De mens verdwijnt, of beter gezegd, de mens bestaat in de vorm van dingen. (In deze lijn introduceerde Lukács het concept reïficatie, van het Latijn *res*, ding.)

Anderzijds worden de geproduceerde dingen en hun onderlinge relaties — productie, distributie, circulatie en consumptie — “menselijk”. Ze krijgen een sociaal bestaan. Produceren, verdelen, verhandelen, vergaren, consumeren, investeren, sparen, werken, enzovoort: al deze economische activiteiten beginnen als het ware op zichzelf te functioneren, volgens een logica die uit henzelf lijkt voort te komen, onafhankelijk van de mensen die ze uitvoeren. De mens wordt zo een ondersteuning van dit algemene proces, een instrument ervan.

Vervreemding, reïficatie, fetisjisme: kortom het onwaarschijnlijke proces waarin economische activiteiten zichzelf lijken te realiseren alsof zij zelfstandig en onafhankelijk van de mens bestaan. Zij besturen en beheersen het leven van mensen voorbij hun directe controle, althans zo verschijnt het. De mens wordt zelfs bedreigd en gestuurd door de economie en verandert in een economisch object. Denk aan arbeid die onderworpen is aan de “wil” van een machine met “artificiële intelligentie”. Of aan mensen die via de aandelenbeurs hun leven zien bepaald door het faillissement van een bank aan de andere kant van de wereld.

Wanneer Marx stelt dat de kapitalistische sociale relaties verschijnen zoals zij zijn en dat verschijnen en wezen van de kapitalistische maatschappij samenvallen, dan doet hij dat op basis van deze omkering waarbij het sociale ding wordt en het ding sociaal wordt. Dit is de kapitalistische werkelijkheid.

Nu rijst de vraag: waarom houden mensen vast aan deze werkelijkheid? Waarom beseffen zij de reïficatie niet? Waarom komen werkers niet in opstand tegen een situatie waarin zij niet alleen van hun menselijkheid worden beroofd, maar ook hun arbeid voortdurend wordt uitgebuit, gezien niet-betaalde arbeid (namelijk de meerwaarde) juist het kapitaal en de kapitalist in stand houdt? Waarom verschijnt deze werkelijkheid als natuurlijk, normaal, rationeel of acceptabel? Waarom worden contradicties en sociale tegenstellingen tot op zekere hoogte getemperd? Waarom wordt het bestaan van sociale klassen niet als zodanig ervaren, terwijl één klasse leeft van de uitbuiting en overheersing van andere klassen? Het antwoord op al deze vragen leidt ons naar het fenomeen ideologie.

\*\*\*

In hun beschouwingen over ideologie “in het algemeen” bepalen Marx en Engels het moment waarop ideologieën ontstaan als het moment in de sociale arbeidsdeling waarop materiële of handarbeid wordt gescheiden van intellectuele arbeid. Om te begrijpen waarom deze scheiding leidt tot de schijn van onafhankelijkheid van ideeën ten opzichte van het werkelijke, en vervolgens tot hun vervorming of vooringenomenheid, moeten we het proces van de sociale arbeidsdeling in grote lijnen nagaan zoals Marx en Engels dat uiteenzetten in *De Duitse Ideologie*.

\*\*\*

Mensen, schrijven Engels en Marx, verschillen van dieren niet omdat zij een bewustzijn hebben (zoals burgerlijke ideologen betogen), maar omdat zij de voorwaarden van hun eigen materiële en geestelijke bestaan *produceren*. Zij zijn *wat* zij produceren en *hoe* zij produceren.

Deze productie van bestaansvoorwaarden hangt af van natuurlijke omstandigheden (het milieu en de bio-fysiologische constitutie van het menselijk organisme) en van de bevolkingsgroei via menselijke voortplanting. De productie is dus niet louter natuurlijk, maar tegelijk sociaal, aangezien zij een vorm van ruil en samenwerking tussen mensen impliceert, die op haar beurt de productiewijze bepaalt via een bepaalde arbeidsdeling.

De productie en reproductie van bestaansvoorwaarden door arbeid (in directe relatie tot de natuur), arbeidsdeling (namelijk de ruil- en samenwerkingsverhoudingen tussen mensen) en voortplanting (seksualiteit en gezin) vormen in elk tijdperk het geheel aan *productiekrachten* die bepalend zijn voor, en zelf bepaald worden door, de sociale arbeidsdeling. Deze sociale indeling (die in het gezin begint) impliceert een scheiding tussen veeteelt en landbouw, tussen landbouw en industrie, en tussen landbouw, industrie en handel. Op hun beurt leiden deze scheidingen tot een onderscheid tussen stad en platteland, terwijl zich binnen elke vorm van arbeid opnieuw nieuwe vormen van arbeidsdeling ontwikkelen.

De sociale arbeidsdeling is niet louter een verdeling van taken, maar de uitdrukking van iets fundamenteels in de geschiedenis: het bestaan van verschillende eigendomsvormen, met name de scheiding tussen de arbeidsvoorwaarden en -instrumenten (of -middelen) enerzijds en de arbeid zelf anderzijds, wat tevens samenhangt met de ongelijke verdeling van de arbeidsproducten. Kortom, de sociale arbeidsverdeling produceert sociale ongelijkheid en wordt er tegelijk door geproduceerd: zij is een specifieke eigendomsvorm.

Eigendom ontstaat als stambezit, een eigendomsvorm met de sociale structuur van een uitgebreide familie die hiërarchisch is ingedeeld volgens bepaalde taken, functies, gezag en consumptie. Een tweede eigendomsvorm is het gemeenschappelijk of staatseigendom, een collectieve vorm van bezit door de actieve burgers van een staat (bijvoorbeeld in het oude Griekenland of Rome). De structuur van de samenleving wordt hier bepaald door de scheiding tussen meesters (burgers) en slaven. Deze scheiding maakt het mogelijk dat de meesters zich losmaken van de landbouw en de handarbeid overlaten aan slaven. Zo ontstaat de concentratie van de meesters in de steden, en daarmee de scheiding tussen stad en platteland, waaruit sociale en politieke conflicten zullen voortkomen. Een derde eigendomsvorm is de feodale of tributaire eigendomsvorm: landelijk privébezit dat wordt bewerkt door horigen of lijfeigenen en dat ook

arbeidsinstrumenten omvat, met name via de vrije of gereguleerde ambachtslieden in de gilden van de middeleeuwse steden (*burgen*) in Europa. De sociale structuur verdeelt de eigenaars in feodale adel of stedelijke gezagsdragers en de arbeiders in horigen van het landgoed of leerlingen binnen de gilden. Daarnaast bestaat een tussenliggende sociale figuur: de handelaar. Transformaties in deze sociale structuur — in de eigendomsvorm en de arbeidsdeling — leiden uiteindelijk tot de eigendomsvorm die wij vandaag kennen: het kapitalistisch privébezit. Hier bereikt de sociale arbeidsdeling haar hoogste ontwikkeling: enerzijds de privé-eigenaars van het kapitaal (de middelen, voorwaarden en instrumenten van productie en distributie, evenals de arbeidsproducten zelf) en anderzijds een massa loontrekkers en bezitloze arbeiders die enkel over hun arbeidskracht beschikken, die zij als koopwaar aan de kapitaaleigenaar verkopen.

In *De Duitse ideologie* zet Marx op beknopte wijze de overgang tussen deze vormen van eigendom of sociale arbeidsdeling uiteen, namelijk de transformaties die het enige werkelijke van de werkelijke geschiedenis uitmaken. In de *Bijdrage tot de kritiek van de politieke economie* herneemt Marx deze uiteenzetting op een meer uitgewerkte manier: hij corrigeert en verfijnt verschillende stellingen uit *De Duitse ideologie*, introduceert nieuwe bepalingen inzake eigendomsvormen en definieert vooral de productieverhouding op basis van het ontstaansproces van de productiekrachten binnen de sociale arbeidsdeling. Dit leidt tot het concept van de *productiewijze* (dat in deze vorm nog niet expliciet in *De Duitse ideologie* aanwezig is). De productiewijze is geen gegeven, maar een sociale vorm die wordt voortgebracht door de economische en politieke handelingen van sociale actoren, onafhankelijk van hun wil en bewustzijn. Zij is het systeem van productieverhoudingen en hun representaties in juridische, politieke, culturele en andere categorieën.

Het bewustzijn — zo gaat *De Duitse ideologie* verder — is onlosmakelijk verbonden met de materiële productievoorwaarden van het bestaan en met de vormen van ruil en samenwerking, en de ideeën ervan worden voortgebracht door deze materiële activiteit. Dit betekent echter niet dat mensen via deze ideeën (het bewustzijn) een directe weergave geven van de werkelijkheid van hun materiële omstandigheden. Integendeel: het zijn de ideeën die weergeven hoe de werkelijkheid zich in de onmiddellijke ervaring aan mensen *verschijnt*. Daarom neigen ideeën ertoe een omgekeerde voorstelling van het werkelijke proces te vormen, waarbij wat een gevolg is als oorzaak wordt voorgesteld en omgekeerd.

Zo is bijvoorbeeld de natuur (zoals in natuurgodsdiensten) niet de relatie van mensen tot een door hen bewerkt milieu, maar wordt zij voorgesteld als een afzonderlijke, vreemde en ondoorgrondelijke macht die van buitenaf de menselijke handelingen aanstuurt.

Ook de sociale verhoudingen worden door de ideeën onmiddellijk op een omgekeerde manier weergegeven. Naarmate een bepaalde vorm van sociale arbeidsdeling zich stabiliseert, vestigt en herhaalt, krijgt elk individu een welbepaalde en exclusieve activiteit toegewezen door het geheel van sociale verhoudingen, het stadium van de productiekrachten en uiteraard de eigendomsvorm. In principe ontsnapt niemand aan de activiteit die hem of haar sociaal wordt opgelegd. Vanaf dan verschijnt het geheel van sociale verhoudingen in het bewustzijn alsof het een ding op zichzelf is, een geheel dat voor zichzelf bestaat en niet het resultaat is van menselijk handelen. Menselijk handelen wordt daarentegen voorgesteld als voortvloeiend uit de maatschappij, die als autonoom

wordt gedacht in haar heerschappij over de mensen. Terwijl de natuur in religieuze voorstellingen wordt “vermenselijkt”, wordt de samenleving juist “genaturaliseerd”: zij verschijnt als een natuurlijk, noodzakelijk en eeuwig gegeven, en niet als het product van menselijke *praxis*. “Het zich vastzetten van de sociale activiteit, deze consolidering van ons eigen product tot een zakelijke macht over ons, die onze beheersing ontgroeit, onze verwachtingen doorkruist, onze berekeningen tenietdoet, is een van de belangrijkste momenten in de historische ontwikkeling tot dusver.”<sup>5</sup>

De oorspronkelijke vorm van het bewustzijn is daarom vervreemding: mensen zien zichzelf niet als producenten van de samenleving, als verbouwers van de natuur of als uitvinders van religie, maar geloven dat er een *alienus*, een Ander (God, de natuur, een baas), bestaat die hun leven en de samenleving waarin zij leven heeft bepaald en vastgelegd. Zij onderwerpen zich aan de macht die zij aan deze Ander toeschrijven en herkennen zichzelf niet als haar scheppers. In die zin, waarin vervreemding de oorspronkelijke verschijningsvorm van het bewustzijn is, ontstaat ideologie: ideeën worden opgevat als voorafgaand aan de *praxis*, als superieur en extern aan haar, als een autonome geestelijke macht die het materiële handelen van mensen zou sturen.

De sociale arbeidsdeling is volledig wanneer materiële en geestelijke arbeid van elkaar gescheiden worden.

Precies door deze scheiding zal “het bewustzijn zich werkelijk inbeelden iets anders te zijn dan het bewustzijn van de bestaande praktijk, werkelijk iets voor te stellen zonder iets werkelijks voor te stellen — vanaf dat moment is het bewustzijn in staat zich van de wereld te emanciperen en over te gaan tot de vorming van de ‘zuivere’ theorie, theologie, filosofie, moraal, enz.”<sup>6</sup>

Dit is dus het moment waarop ideologie als zodanig ontstaat: een geordend systeem van ideeën, voorstellingen, normen en regels dat zich afgescheiden en onafhankelijk van de materiële omstandigheden voordoet. De producenten van dit systeem — de theoretici, ideologen en intellectuelen — zijn immers niet rechtstreeks afhankelijk van de materiële productie van de bestaansvoorwaarden. Zonder het te beseffen drukken zij via hun ideeën juist deze scheiding of onafhankelijkheid uit. Zo lijken hun ideeën louter door het denken zelf te zijn voortgebracht, precies omdat deze denkers gescheiden zijn van de materiële productie van het bestaan. Dit feit blijft echter grotendeels verborgen, omdat de scheiding zelf niet expliciet in de ideeën van de denkers wordt uitgedrukt. Integendeel, het lijkt alsof de ideeën zelf losstaan van de wereld en haar van buitenaf verklaren. Ideeën verschijnen dan niet als producten van het denken van bepaalde mensen — die zich buiten de directe materiële productie bevinden —, maar als autonome entiteiten die door deze mensen worden “ontdekt”.

Meer nog, het lijkt dan alsof ideeën in contradictie staan met de bestaande sociale verhoudingen, met de gegeven materiële wereld, terwijl er in werkelijkheid geen onmiddellijke contradictie is. De tegenstelling tussen ideeën en wereld is slechts een uitdrukking van de contradictorische aard van de sociale werkelijkheid zelf. Maar omdat deze contradictorische aard niet onmiddellijk zichtbaar is (namelijk de contradicties tussen productieverhoudingen en productiekrachten, kortom de sociale verhoudingen), lijkt het alsof de werkelijke tegenstelling die tussen ideeën en wereld is. Zo bestaat de burgerlijke ideologie gedeeltelijk uit de stelling dat onderwijs een recht is voor iedereen, terwijl we weten dat dit feitelijk niet zo is. Men zegt dan dat

de feiten in contradictie staan met het idee van algemeen onderwijs. In werkelijkheid bestaat deze contradictie slechts omdat zij onbewust een andere contradictie uitdrukt: die tussen degenen die met hun arbeid materiële en culturele rijkdom produceren en degenen die daarvan genieten door de producenten ervan uit te sluiten. Omdat deze producenten worden uitgesloten van het recht om te genieten van de goederen die zij zelf voortbrengen, worden zij ook gedeeltelijk uitgesloten van het onderwijs, dat zelf één van die maatschappelijke producten is. Zo bevinden de bouwvakkers die een universiteit optrekken en de schrijnwerkers die bureaus en tafels vervaardigen zich in een benadeelde positie, waardoor zij hun kinderen moeilijk of niet naar diezelfde universiteit kunnen sturen die zij zelf hebben helpen mogelijk maken. Dit is de werkelijke contradictie, waarvan de tegenstelling tussen het idee van een universeel recht op onderwijs en de feitelijke ongelijkheid slechts een uitdrukking of effect is.

Kortom, Engels en Marx betogen dat de drie aspecten die de historische omstandigheden bepalen — productiekrachten, sociale verhoudingen en bewustzijn — daadwerkelijk in contradictie treden als gevolg van een sociale verdeling tussen materiële en intellectuele arbeid, en van een scheiding tussen arbeid en vruchtgebruik, tussen productie en consumptie. Deze scheiding verschijnt dan zoals zij werkelijk is: als een scheiding tussen individuen. Het onmiddellijke bewustzijn van mensen registreert zo sociale ongelijkheid: sommigen denken, anderen werken; sommigen consumeren, anderen produceren en kunnen de producten van hun eigen arbeid niet zelf consumeren.

Er ontstaat daarbij een meer uitgesproken contradictie: die tussen de belangen van een individu of gezin en de collectieve belangen. Maar in tegenstelling tot Hegel tonen Marx en Engels aan dat deze collectieve belangen niet werkelijk gemeenschappelijk zijn. Het gaat om de belangen van een sociaal systeem van onderling afhankelijke individuen, waarin arbeid, arbeidsmiddelen en -voorwaarden en arbeidsproducten ongelijk verdeeld zijn over die individuen.

Zo zijn er tegenstellingen tussen eigenaars onderling en contradicties tussen eigenaars en niet-eigenaars. Met andere woorden, er is een tegenstelling tussen de belangen van eigenaars onderling en een contradictie tussen de belangen van alle eigenaars en die van alle niet-eigenaars. Deze tegenstellingen (tussen eigenaars) en contradicties (tussen eigenaars en niet-eigenaars) *verschijnen* in het bewustzijn van de sociale subjecten alsof het conflicten waren tussen het privébelang en het gemeenschappelijk of algemeen belang. In werkelijkheid gaat het echter om conflicten tussen particuliere sociale klassen, want waar privébezit bestaat, kan geen werkelijk gemeenschappelijk sociaal belang bestaan.

“Juist op grond van deze tegenspraak tussen het bijzondere en het gemeenschappelijke belang neemt het gemeenschappelijke belang als *staat* een zelfstandige vorm aan, gescheiden van de werkelijke individuele en gezamenlijke belangen, en tegelijk als illusoire gemeenschappelijkheid, zij het steeds op de reële basis van de in elk familie- en stamconglomeraat bestaande banden — zoals die van vlees en bloed, taal, arbeidsdeling op grotere schaal en andere belangen — en vooral, zoals wij later uiteen zullen zetten, op basis van de reeds door de arbeidsdeling bepaalde klassen, die zich in elke mensenconglomeratie van dien aard afsplitsen en waarvan er één alle andere overheerst.”<sup>7</sup> “De sociale macht, d.w.z. de verveelvoudigde productiekracht die voortkomt uit het samenwerken van de onderscheiden individuen dat in de arbeidsdeling ligt besloten, doet zich,

omdat het samenwerken zelf niet vrijwillig maar van nature gegeven is, aan deze individuen niet voor als hun eigen verenigde macht, maar als een vreemde kracht die buiten hen staat, waarvan zij herkomst noch doel kennen en die zij bijgevolg niet meer kunnen beheersen, die, integendeel, van nu af aan een eigen reeks van fasen en ontwikkelingsstadia doorloopt die onafhankelijk is van het doen en laten van de mensen, ja die dit doen en laten zelfs dirigeert.”<sup>8</sup>

Net zoals de scheiding tussen materiële en intellectuele arbeid het idee van een autonomie van ideeën produceert, alsof zij een eigen werkelijkheid zouden hebben onafhankelijk van de mensen, zo produceert de scheiding van mensen in particuliere sociale klassen met tegengestelde belangen het idee van een gemeenschappelijk of algemeen belang, belichaamd in een specifieke instelling: de staat.

De staat *verschijnt* als de verwerkelijking van het algemeen belang (volgens Hegel als de universaliteit van het sociale leven), maar in werkelijkheid is zij de vorm die de belangen van het machtigste deel van de samenleving aannemen — de klasse van eigenaars — om zo te verschijnen als de belangen van de gehele samenleving.

De staat is geen macht die losstaat van de samenleving en haar zou organiseren of reguleren volgens een algemeen belang dat zij zelf zou bepalen. Zij is geen autonome macht die het particuliere karakter van klassenbelangen overstijgt. Integendeel, de staat verdedigt de particuliere belangen van de klasse die de samenleving domineert. Zij is de politieke uitdrukking van economische uitbuitingsverhoudingen.

De staat is een denkbeeldige gemeenschap. Dat betekent niet dat de staat vals is. De staat verschijnt als een gemeenschap omdat de sociale subjecten haar zo ervaren. Immers, de subjecten hebben behoefte aan een verenigende en verenigde figuur bij het zich schikken naar de sociale indeling van de maatschappij, terwijl de staat als handhaver van deze indeling onzichtbaar blijft. De staat is dan de politieke uitdrukking van de burgerlijke maatschappij in haar sociale indeling volgens klassen. De staat is niet, zoals Hegel dacht, de opheffing van de contradicties maar wel de heerschappij van een deel van de samenleving over haar andere delen.

De staat is een denkbeeldige gemeenschap. Dat betekent niet dat de staat vals is. De staat verschijnt als een gemeenschap omdat sociale subjecten haar als dusdanig ervaren. Zij hebben immers behoefte aan een verenigende en verenigde figuur bij hun schikking in de sociale indeling van de maatschappij, terwijl de staat als handhaver van die indeling zelf grotendeels onzichtbaar blijft. De staat is dan de politieke uitdrukking van de burgerlijke maatschappij in haar sociale ordening volgens klassen. Zij is niet, zoals Hegel meende, de opheffing van contradicties, maar wel de heerschappij van een deel over de andere delen van de samenleving.

Omdat de staat haar controlerende en regulerende rol ten aanzien van de samenleving (dat wil zeggen ten gunste van één klasse) niet zou kunnen vervullen indien zij als de verwerkelijking van particuliere belangen zou verschijnen, moet zij noodzakelijk als een zeer specifieke vorm van heerschappij optreden: een anonieme heerschappij, uitgeoefend via een onpersoonlijk mechanisme van wetten en het burgerlijk recht. Dankzij de wet verschijnt de staat als een macht die niemand toebehoort. Daarom, stelt Marx, verschijnt de staat niet als een gemeenschappelijke sociale macht, maar als een macht die losstaat van de mensen. Dit is ook de reden waarom zij niet als zodanig door mensen wordt bestuurd, maar eerder verschijnt als een macht die de mensen

bestuurt, en waarvan de oorsprong en het doel grotendeels verborgen blijven. Ten slotte — nu de staat als autonoom wordt voorgesteld — lijkt zij ook een eigen geschiedenis te hebben, met eigen periodes en ontwikkelingsstadia, los van de feitelijke sociale geschiedenis.

Dit opent de weg voor een politieke ideologie die de samenleving verklaart aan de hand van verschillende regeringsvormen (aristocratie, monarchie, democratie, tirannie, anarchie) en die de geschiedenis interpreteert als een opeenvolging van staatsvormen en staatsomwentelingen.

De sociale indeling die een scheiding aanbrengt tussen eigenaars en onteigenden, uitbuiters en uitgebuitenen, intellectuelen en werkers, burgerlijke samenleving en staat, en privébelang en algemeen belang, betreft een situatie die niet kan worden overstegen door theorieën of door een loutere transformatie van het bewustzijn. Deze scheidingen worden immers niet voortgebracht door theorie of bewustzijn, maar door sociale productieverhoudingen en hun denkbeelden.

Historische transformaties (die deze algemene verdeeldheid kunnen overstijgen) en contradicties (die haar in stand houden) hangen daarom af van praktische, en niet van theoretische, premissen (voorwaarden of condities). Deze praktische premissen zijn:

- 1) De ontwikkeling van menselijke massa's die volledig verstoken zijn van eigendom, wat in contradictie staat met de wereld van cultuur en rijkdom die juist door deze massa's, hoewel zij ervan uitgesloten blijven, wordt geproduceerd. Anderzijds is het essentieel, stelt Marx, dat de kapitalistische productiekrachten volledig worden ontwikkeld, dat wil zeggen dat er een overvloedige materiële en culturele wereld wordt voortgebracht. Zonder deze premisse begint de revolutionaire beweging het historische proces bij nul, namelijk bij schaarste en tekorten, en bij de strijd om onmiddellijke materiële overleving. Zij wordt dan gedwongen de scheidingen en contradicties die zij wil opheffen voorlopig in stand te houden.
- 2) De scheiding tussen de privé-eigenaars van de productievoorwaarden en de onteigende massa's als een universeel verschijnsel, zodat wanneer de massa's van één land een revolutie beginnen, de massa's wereldwijd dit proces kunnen voortzetten. Met andere woorden, het is essentieel dat de kapitalistische productiewijze zich ontwikkelt tot een mondiaal historisch systeem opdat een volledige revolutie mogelijk wordt. Het kapitalisme als wereldmarkt vormt zo de praktische premisse van het communisme als een samenleving waarin individuen bewust controle uitoefenen over de krachten die hen ogenschijnlijk van buitenaf beheersen (natuur, markt, staat).

De uitgebuite massa's zullen inzien dat deze machten voortkomen uit sociale *praxis* en dat zij door menselijk handelen, onder bepaalde omstandigheden, kunnen worden opgeheven. Het gaat immers om krachten die zelf het resultaat zijn van menselijk handelen onder historische condities. Tot nu toe hebben mensen geschiedenis gemaakt zonder zich daarvan bewust te zijn, omdat zij handelden binnen omstandigheden die zij niet zelf hebben gekozen en die zij als van buitenaf opgelegde, overheersende machten ervoeren. Met de communistische revolutie zullen mensen zich bewust tot makers van hun eigen geschiedenis kunnen verhouden, ook al kiezen zij niet zelf de omstandigheden waarin zij die geschiedenis schrijven.

Zonder de materiële voorwaarden van de revolutie is het *idee* van revolutie nutteloos — een stelling die al vaak herhaald is. Maar zonder een intellectueel begrip van deze materiële

voorwaarden blijft de revolutie een horizon waarnaar wordt verlangd, maar waarvoor de praktische middelen ontbreken om haar te verwezenlijken.

De geschiedenis is niet de ontwikkeling van ideeën, maar van productieve krachten. Zij is niet het resultaat van de handelingen van staten en heersers, maar van de klassenstrijd. Zij is niet de geschiedenis van veranderingen in regeringsvormen, maar van transformaties in productieverhoudingen die op hun beurt de heersende politieke krachten bepalen. En wat is de arena waarin deze geschiedenis zich afspeelt? De burgerlijke samenleving (of burgermaatschappij).

De burgerlijke samenleving is niet zomaar een geheel van conflicten tussen families en organisaties (vakbonden, trusts, kartels, holdings, oligopolieën) die verzoend worden door de regulerende en ordenende werking van de staat als uitdrukking van het algemeen belang. De burgerlijke samenleving is een systeem van sociale verhoudingen dat zich organiseert rond economische productie, in sociale en politieke instellingen, en dat wordt vertegenwoordigd en geïnterpreteerd door een samenhangend geheel van juridische, religieuze, politieke, morele, wetenschappelijke, artistieke en filosofische ideeën.

De burgerlijke samenleving is het proces van vorming en hernieuwing van de materiële bestaansvoorwaarden, namelijk de productie (werk, arbeidsverdeling, arbeidsproces, vormen van distributie en consumptie, circulatie, accumulatie en concentratie van rijkdom) die sociale klassen doet ontstaan (uitbuiters en uitgebuitenen, dus de tegenstelling tussen eigenaars en niet-eigenaars). De relatie tussen deze klassen is contradictorisch, omdat het bestaan van privé-eigenaars als noodzakelijke en voldoende voorwaarde het bestaan van niet-eigenaars veronderstelt. Met andere woorden, het bestaan van de klasse van eigenaars is volledig afhankelijk van de klasse van niet-eigenaars. Die laatste ontstaat via een proces waarin sommige eigenaars alle anderen onteigenen en zo de rest van de samenleving (slaven, lijfeigenen, ambachtslui) herleiden tot loonarbeiders. Kortom, in de kapitalistische burgermaatschappij betekent het feit dat eigenaars (de kapitalistische klasse) afhangen van de uitbuiting van niet-eigenaars (de loonarbeiders) het volgende: kapitaal is *niet-betaalde* arbeid (meerwaarde). De werkelijkheid van het kapitaal is de negatie van de arbeid. Dat is de contradictie.

De burgerlijke samenleving verwerkelijkt zich via een geheel van sociale instellingen die instaan voor de reproductie of hernieuwing van sociale verhoudingen — zoals het gezin, de school, kerken, politie, politieke partijen, media, de pers, de rechtspraak, de staat, enz. Tegelijk is de burgerlijke samenleving ook de plaats waar deze instellingen en de sociale verhoudingen als geheel worden gedacht en geïnterpreteerd door middel van ideeën — juridisch, pedagogisch, moreel, religieus, wetenschappelijk, filosofisch, artistiek, politiek, enz.

Als product van de sociale arbeidsdeling (die leidt tot het ontstaan van contradictorische klassen) verwezenlijkt de burgerlijke samenleving zich als klassenstrijd. Klassenstrijd is niet te herleiden tot een gewapend conflict tussen klassen. Zij is aanwezig in alle institutionele, politieke en politonele maatregelen, zowel legale als illegale, waarmee de heersende klasse haar positie tracht te handhaven. Dat gaat van de organisatie van het arbeidsproces (met onderling gescheiden arbeiders en een scheiding tussen besluitvorming en controle enerzijds en de uitvoering van arbeid anderzijds) en de toe-eigening van arbeidsproducten (via de uitbuiting van meerwaarde

en de uitsluiting van arbeiders van de consumptie van de door hen geproduceerde waren) tot de rechtsregels en het functioneren van de staat. Klassenstrijd komt evenzeer tot uiting in de acties van arbeiders, zowel in de stad als op het platteland, die gericht zijn op het bestrijden van onderdrukking en uitbuiting: van de strijd voor arbeidsduurvermindering en loonsverhoging, over stakingen en de oprichting van vrije vakbonden, tot het vormen van politieke bewegingen die de strijd verderzetten en de heersende klasse uitdagen. Klassenstrijd is het dagelijks leven van de burgerlijke samenleving: ze manifesteert zich in loon-, gezondheids- en onderwijsbeleid, in reclame en consumptie, in stakingen en verkiezingen, en in de verhoudingen tussen ouders en kinderen, leraren en studenten, politie en bevolking, rechters en beklaagden, en werkgevers en werknemers.

Indien geschiedenis de geschiedenis van de klassenstrijd is, dan is de burgerlijke samenleving niet “de” samenleving — geen soort groot collectief individu, geen organisme dat bestaat uit functionele organen die soms in harmonie zijn en soms in conflict, soms goed geordend en soms in crisis. De maatschappij, opgevat als een collectief individu, is een van de kernideeën van de burgerlijke ideologie, bedoeld om te verhullen dat zij in werkelijkheid de productie en reproductie van klassenverhoudingen en klassenstrijd is. Dit betekent dat “de” samenleving niet het subject van de geschiedenis kan zijn, alsof zij zichzelf schept en vernieuwt als bij toverslag. Geschiedenis wordt veeleer gemaakt door “de individuen [die] *elkaar* maken, zowel lichamelijk als geestelijk.”<sup>9</sup> Dit “elkaar maken” is de sociale *praxis* en houdt het volgende in:

- 1) Sociale klassen zijn niet het product van de samenleving als zodanig; zij produceren elkaar in onderlinge actie (strijd). Deze actie bepaalt de beweging van de burgerlijke samenleving.
- 2) Een geheel van sociale praktijken (zowel materiële als immateriële) die individuen tot levende contradicties maken. Dit geheel situeert individuen binnen sociale klassen, waarin zij deelnemen aan gedifferentieerde vormen van sociaal leven, bepaald door economische productieverhoudingen, sociaal-politieke instituties en ideeën of voorstellingen. In die zin zijn sociale klassen het subject van de geschiedenis.

Marx en Engels tonen aan dat de verhoudingen tussen individuen en hun klasse vervreemd zijn. Dat wil zeggen, net zoals natuur, samenleving en staat in het onmiddellijke bewustzijn van individuen verschijnen als afzonderlijke en vreemde krachten die hen beheersen, zo *verschijnt* ook de verhouding van individuen tot hun klasse als iets dat gegeven is en hen op een vaste en gedetermineerde wijze bepaalt in hun zijn, handelen en denken. De klasse verwerft zo een zekere autonomie ten opzichte van individuen, waardoor zij niet verschijnt als het resultaat van individueel handelen, maar omgekeerd als de oorzaak ervan.

“De klasse verzelfstandigt zich ten opzichte van de individuen, zodat zij hun bestaansvoorwaarden gepredestineerd aantreffen, hun plaats in het leven en daarmee hun persoonlijke ontwikkeling door hun klasse krijgen toegewezen, aan haar worden ondergeschikt. Dit is hetzelfde verschijnsel als de onderschikking van afzonderlijke individuen aan de arbeidsdeling en kan alleen door de opheffing van de private eigendom en de arbeid zelf uit de wereld worden geholpen. Hoe een dergelijke onderschikking van de individuen aan de klasse

tevens een onderschikking aan allerlei denkbeelden enz. met zich meebrengt, hebben wij reeds meermalen aangegeven.”<sup>10</sup>

Deze laatste stelling van Marx en Engels is fundamenteel om de relatie tussen vervreemding en ideologie te begrijpen. Ideologie is geen bewust, subjectief proces, maar een onvrijwillig verschijnsel met zowel objectieve als subjectieve dimensies, voortgebracht door de materiële voorwaarden van het sociale bestaan van individuen. Vanaf het moment dat de verhouding tussen individu en klasse er een wordt van onderschikking aan vooraf gegeven levens- en arbeidsvoorwaarden, brengt die onderschikking met zich mee dat individuen zich niet meer kunnen herkennen als producenten van hun eigen klasse. Met andere woorden, zij zijn niet in staat waar te nemen dat de *werkelijkheid* van de klasse het resultaat is van hun eigen collectieve *activiteit*. De klasse verschijnt dan als een ding op zichzelf en voor zichzelf, terwijl het individu gereduceerd wordt tot een onderdeel ervan, of het dat nu wil of niet — als ware het de wil van het noodlot. Individen gaan hun klasse zo voorstellen als iets natuurlijks (en niet historisch bepaald), als een louter gegeven dat hen beheerst, als “iets” wat zij moeten ondergaan. De burgerlijke ideologie zet dit “iets”, de sociale klasse, vervolgens om in een schijnbaar wetenschappelijk object, onder meer via de sociologie, die klassen benadert als feiten en niet als het resultaat van menselijk handelen.

De burgerlijke ideologie produceert via haar intellectuele ideeën die deze vervreemding bevestigen. Zo worden mensen ertoe gebracht te geloven dat ongelijkheid natuurlijk is of voortvloeit uit individuele talenten — of dat zij het resultaat is van vrije keuzes, waarbij wie hard werkt rijker wordt en wie lui is armer blijft. Men kan die natuurlijke ongelijkheid ook verwerpen en in plaats daarvan geloven in een sociaal bestel dat gelijke ontwikkelingskansen biedt, bijvoorbeeld door het recht op arbeid voor iedereen te garanderen. Daarmee blijft echter onzichtbaar dat werkenden geen meester zijn over hun arbeid en dat hun “kansen op ontwikkeling” niet van henzelf afhangen, maar van degenen die de arbeidsmiddelen en -voorwaarden bezitten. Ten slotte kan men zowel natuurlijke als sociale ongelijkheid ontkennen en stellen dat alle mensen gelijk zijn voor de wet en de staat. Ook dan blijft verhuld dat de wet in belangrijke mate wordt bepaald door de overheersende klasse en dat de staat haar instrument is.

Marx en Engels benadrukken dat het probleem van vervreemding niet mag worden opgevat als het noodzakelijke uitgangspunt van historische transformatie. We mogen niet verwachten dat een loutere kritiek van vervreemding op zichzelf een verandering in het bewustzijn van mensen teweegbrengt, die vervolgens automatisch tot een objectieve transformatie leidt. Zij houden vol dat vervreemding in de eerste plaats een objectief fenomeen is — voortkomend uit de werkelijke voorwaarden van het menselijk bestaan — en niet louter een subjectieve misleiding van het bewustzijn.

Vervreemding is een proces, of zelfs het sociale proces als geheel. Zij ontstaat niet uit een fout van het bewustzijn of een afwijking van de waarheid, maar uit de menselijke sociale praktijk zelf, met name uit de materiële activiteit wanneer die zich van de mens afscheidt. Zodra die activiteit niet langer beheersbaar is, wordt zij een vreemde en bedreigende macht die de mens overheerst. Werkelijke transformatie moet daarom zowel objectief als subjectief zijn: de praktijk van mensen moet veranderen opdat ook hun ideeën kunnen veranderen.

“Alle vormen en producten van het bewustzijn kunnen niet worden opgeheven door geestelijke kritiek, door ze op te lossen in het ‘zelfbewustzijn’ of te veranderen in ‘spookbeelden’, ‘herschimmen’, ‘waandenbeelden’ enz., maar alleen door de praktische omverwerping van de werkelijke maatschappelijke verhoudingen waaruit deze idealistische humbug is voortgekomen — dat niet de kritiek, maar de revolutie de drijvende kracht van de geschiedenis is.”<sup>11</sup>

Hiermee geven Marx en Engels een geheel nieuwe betekenis aan theorie als revolutionaire kritiek. Het is niet de taak van de theorie om individuen “bewust te maken”, om een zogenaamd waar bewustzijn te produceren dat het valse bewustzijn vervangt en zo de wereld verandert. De taak van de theorie is daarentegen het opsporen van de werkelijke en historische processen die de voorwaarden en resultaten vormen van menselijke praktijk onder welbepaalde omstandigheden — namelijk de praktijk die leidt tot het bestaan en de reproductie van een heerschappij van enkelen over allen. Zij moet zowel de objectieve processen blootleggen die tot uitbuiting en onderdrukking leiden als de processen die tot emancipatie kunnen leiden.

De taak van de theorie bestaat dus niet, in tegenstelling tot de ideologie, in het vervangen van de praktijk, waardoor de werkelijkheid afhankelijk zou worden van ideeën. Evenmin is het haar taak de praktijk te sturen, waardoor historische activiteit afhankelijk wordt van “waar” bewustzijn. En ook niet om zichzelf overbodig te maken door de praktijk te verheffen, want een vervreemde praktijk reproduceert juist haar eigen vervreemding.

De relatie tussen theorie en praktijk is revolutionair wanneer zij dialectisch wordt opgevat. Zoals eerder gesteld, is dialectiek de beweging van contradicties, waarbij de contradictie het bestaan impliceert van een interne negatie tussen termen die slechts via die negatie bestaan. Wat betekent dan een dialectische, en niet-ideologische (zoals bij het positivisme), relatie tussen theorie en praktijk? De dialectische relatie tussen theorie en praktijk is een gelijktijdige en wederkerige verhouding, waarin de theorie de praktijk als onmiddellijke praktijk negatief benadert. De theorie ontkent de praktijk dus als louter gegeven feit, juist om haar te kunnen begrijpen in termen van haar bemiddelingen en als sociale *praxis*: als een sociaal geproduceerde activiteit die tegelijk zelf het sociale bestaan produceert. De theorie beschouwt de praktijk niet als eenvoudig gedrag of handelen, maar toont haar als een historisch proces dat door menselijk handelen wordt bepaald en dat dit handelen op zijn beurt mede bepaalt. Zo maakt zij zichtbaar hoe mensen hun levensomstandigheden produceren, én hoe zij tegelijk aan diezelfde omstandigheden onderworpen zijn.

De praktijk negeert op haar beurt de theorie als een afzonderlijke en autonome kennis, als een zuivere beweging van ideeën die elkaar voortbrengen in de hoofden van theoretici. Zij verwerpt de theorie als voltooide kennis die het menselijk handelen van buitenaf zou aansturen en besturen. Door de theorie te ontkennen als een kennis die onafhankelijk van het reële dit reële zou beheersen, dwingt de praktijk haar om zichzelf te herkennen als kennis van de werkelijke omstandigheden van de bestaande praktijk, van haar vervreemding en van haar mogelijke transformatie. Daarom erkennen Marx en Engels slechts één vorm van kennis: de wetenschap van de geschiedenis.

“Heel de geschiedopvatting tot nu toe heeft deze werkelijke basis van de geschiedenis óf geheel en al buiten beschouwing gelaten óf ze slechts als een bijzaak beschouwd, die met de loop

van de geschiedenis geen enkel verband houdt. De geschiedenis moet daarom steeds naar een buiten haar liggende maatstaf worden geschreven; de werkelijke productie van het leven verschijnt als onhistorisch, terwijl het historische zich voordoet als een dimensie die van het gewone leven gescheiden is, en buiten en boven de wereld staat. De verhouding van de mensen tot de natuur is hiermee van de geschiedenis uitgesloten, waardoor de tegenstelling van natuur en geschiedenis wordt gecreëerd. De bestaande geschiedopvatting heeft in de geschiedenis bijgevolg niets anders kunnen ontwaren dan het politieke optreden van staatshoofden en staten én godsdienstige en in het algemeen theoretische strijd, en heeft in het bijzonder bij elk historisch tijdperk *de illusie van dit tijdperk* moeten delen. Als een tijdvak zich bijv. inbeeldt dat het door zuiver 'politieke' of 'religieuze' motieven wordt bepaald, terwijl 'religie' en 'politiek' slechts uitdrukkingvormen van zijn werkelijke motieven zijn, dan accepteert de geschiedschrijver van dat tijdvak die mening. De 'inbeelding', de 'voorstelling' die deze bepaalde mensen over hun werkelijke *praxis* hebben, wordt veranderd in de enig bepalende en actieve macht, die de *praxis* van deze mensen beheerst en bepaalt. Wanneer de primitieve vorm waarin de arbeidsdeling bij de Indiërs en Egyptenaren voorkomt, het kastenselsel bij deze volkeren in hun staat en hun religie oproept, dan meent de historicus dat het kastenselsel de macht is die deze rauwe maatschappelijke vorm heeft voortgebracht. Terwijl de Fransen en Engelsen tenminste blijven bij de politieke illusie, die nog het dichtst bij de werkelijkheid staat, bewegen de Duitsers zich op het gebied van de 'zuivere geest' en maken de religieuze illusie tot de drijvende kracht van de geschiedenis."<sup>12</sup>

Wanneer men die politieke, religieuze en andere krachten (die door werkelijke krachten bepaald worden) als de drijvende historische krachten gaat beschouwen, wordt het hele historische proces op zijn kop gezet. Latere historische gebeurtenissen worden vervormd tot de "finaliteit" van een vroegere geschiedenis. Men interpreteert bijvoorbeeld de ontdekking van Amerika als een gebeurtenis die als doel had de Franse Revolutie mede mogelijk te maken. Of men interpreteert de Russische Revolutie of de Tweede Wereldoorlog als een opmaat naar de Koude Oorlog.

Voor zover de werkelijke krachten die het ontstaansproces van een gebeurtenis verklaren onbekend of verborgen blijven, verzint de geschiedschrijver-ideoloog oorzaken en doelen die de geschiedenis veranderen in een autonome entiteit met een eigen betekenis en eigen beweegredenen. Zo raken we verwijderd van de historische werkelijkheid en bevinden we ons bij het *idee* van geschiedenis.

Zo heeft de burgerlijke ideologie de neiging om de geschiedenis te verklaren aan de hand van het idee van vooruitgang: een continu proces dat naar het betere en hogere evolueert. Omdat de bourgeoisie zichzelf als een progressieve kracht ziet die techniek en wetenschap inzet om een algemene ontwikkeling van de controle over natuur en samenleving te bewerkstelligen, en daarbij van oordeel is dat een heerschappij over natuurlijke en sociale krachten wenselijk is, gelooft zij dat al het werkelijke kan worden verklaard in termen van vooruitgang. De geschiedschrijver-ideoloog construeert het idee van historische vooruitgang door het te interpreteren als een verwerkelijking in de tijd van iets wat al eerder in embryonale vorm bestond, gericht op een noodzakelijk einddoel. Aangezien de finaliteit van het proces vastligt (men meent de toekomst te

kennen) en vooruitgang als een “wet” van de geschiedenis wordt beschouwd, zal het historische proces noodzakelijkerwijs zijn bekende einddoel bereiken. Op deze manier worden mensen instrumenten of middelen waarmee de “geschiedenis” haar doelen zou verwezenlijken. Alle handelingen die “in naam van vooruitgang” worden uitgevoerd, worden zo gerechtvaardigd.

Met andere woorden, historische gebeurtenissen worden niet louter omgekeerd verklaard (het einde verklaart het begin), maar deze “verklaring” maakt het ook mogelijk voor de heersende klasse om haar handelen te rechtvaardigen door het voor te stellen als “de rede van de geschiedenis”. Aan de geschiedenis wordt zo een rationaliteit toegekend die in feite neerkomt op een legitimering van de heerschappij.

Indien geschiedenis het praktische proces is waarbij mensen, in welbepaalde omstandigheden, sociale verhoudingen tot stand brengen waarbinnen zij de natuur veranderen (door hun arbeid), zich in klassen verdelen (via de sociale arbeidsverdeling die het bestaan van eigenaars en niet-eigenaars bepaalt), deze verhoudingen institutioneel vormgeven en het sociale leven in ideeën representeren, en indien geschiedenis tevens klassenstrijd betekent — een strijd die onzichtbaar blijft juist door ideeën die tegenstrijdige belangen voorstellen als gemeenschappelijke belangen van de gehele samenleving (met name via ideologie en de staat) — dan is geschiedenis ook het proces waarbij één deel van de samenleving heerschappij uitoefent over alle andere delen.

Dit betekent — in termen van historisch en dialectisch materialisme — dat het onmogelijk is om de oorsprong en functie van ideologie te begrijpen zonder inzicht in de klassenstrijd. Ideologie is een van de instrumenten die de heersende klasse inzet om haar heerschappij uit te oefenen en te voorkomen dat zij als overheerser wordt waargenomen door de ondergeschikte klassen.

Het bijzondere van ideologie — wat haar tot een kracht maakt waarvan men zich nauwelijks kan losmaken — is het volgende:

- 1) Ideologie — de veronderstelling dat ideeën van eeuwigheid in en voor zichzelf bestaan — ontstaat uit de scheiding tussen materiële en intellectuele arbeid, dus uit de scheiding tussen arbeiders en denkers. Zolang deze twee vormen van arbeid gescheiden blijven en de arbeider “niet denkt” of “niet weet hoe te denken”, en de denker niet werkt, zal ideologie haar bestaan en functie niet verliezen;
- 2) Ideologie bestaat objectief als het fenomeen van vervreemding, namelijk het feit dat op het niveau van de geleefde, onmiddellijke ervaring de werkelijke omstandigheden van het menselijk sociale bestaan niet verschijnen als door mensen geproduceerd. Integendeel, mensen begrijpen zichzelf als voortgebracht door bepaalde omstandigheden en schrijven de oorsprong van het sociale leven toe aan onbekende, vreemde krachten die superieur en onafhankelijk zijn van hun eigen vermogens (goden, de natuur, de rede, de staat, het lot, enzovoort). Zo stellen alledaagse ideeën de werkelijkheid op haar kop voor en consolideren zij zich tot een ideologische constructie. Zolang er geen kennis is van de werkelijke geschiedenis, zolang de theorie niet aantoont wat de betekenis is van de onmiddellijke menselijke praktijk, en zolang de gemeenschappelijke levenservaring onkritisch en gedachteloos wordt voortgezet, zal ideologie blijven bestaan;

- 3) Ideologie bestaat door de klassenstrijd, met name door de heerschappij van de ene klasse over de andere. Wat ideologie echter tot een kracht maakt die men haast niet kan vernietigen, is dat juist deze werkelijke heerschappij haar finaliteit onzichtbaar maakt. Met andere woorden: ideologie ontstaat om mensen te doen geloven dat hun leven wordt bepaald door entiteiten (de natuur, de goden of God, de rede of wetenschap, de samenleving, de staat, enzovoort) die in en voor zichzelf bestaan en waaraan het legitiem is zich te onderwerpen. Omdat de onmiddellijk geleefde ervaring en de vervreemding dergelijke ideeën bevestigen, kristalliseert ideologie haar omgekeerde voorstelling van de werkelijkheid tot “waarheden”. Haar rol is mensen te doen geloven dat deze ideeën daadwerkelijk de werkelijkheid zijn. Ten slotte is het ook de rol van ideologie om mensen te doen geloven dat deze ideeën autonoom zijn (van niemand afhankelijk) en autonome werkelijkheden vertegenwoordigen (door niemand voortgebracht).

Bijvoorbeeld, binnen de burgerlijke ideologie wordt het gezin niet gezien als een sociale verhouding die, afhankelijk van historische omstandigheden en sociale context (met name de positie van een klasse in de samenleving), verschillende vormen, functies en betekenissen aanneemt. Integendeel, het gezin wordt voorgesteld als universeel (doorheen de geschiedenis en over klassen heen) en dus als een natuurlijke (biologische), heilige (door God gewilde en gezegende), eeuwige (het heeft altijd bestaan en zal altijd blijven bestaan), morele (kortom het goede, zuivere, normale en gerespecteerde leven) en pedagogische werkelijkheid (die de regels van het juiste samenleven aanleert, zoals ouderlijke liefde, kinderlijke gehoorzaamheid en respect, en broederlijke genegenheid). Het gaat hier dus om het *idee* van het gezin, en niet om zijn historisch-sociale werkelijkheid.

Of wanneer men stelt dat arbeid mensen waardigheid geeft, zonder de werkelijke arbeidsomstandigheden te analyseren die sommige mensen brutaliseren, afstompen en uitbuiten ten voordele van anderen. Dan gaat het om het *idee* van arbeid, en niet om zijn historisch-sociale werkelijkheid.

Of wanneer men beweert dat de mens van nature vrij is en dat deze vrijheid tot uitdrukking komt in het vermogen om te kiezen tussen gegeven mogelijkheden, zonder te onderzoeken welke mogelijkheden er überhaupt zijn. Wie bepaalt de voorwaarden van die keuze? Kan ieder mens werkelijk kiezen wat hij verlangt? Kan iemand die het slachtoffer is van droogte in Afrika werkelijk “kiezen” om naar Europa te migreren, om daar vervolgens illegaal voor een hongerloon te werken? Heeft een verpleegkundige er uit vrije wil voor “gekozen” om na twaalf uur arbeid nog overwerk te presteren? Heeft een zwangere adolescent “gekozen” voor abortus of voor het kind, gezien de mogelijke familiale en maatschappelijke gevolgen? Een definitie van vrijheid als een gelijk recht op keuze is niets minder dan het burgerlijke *idee* van vrijheid, en niet haar historisch-sociale werkelijkheid.

We stelden dat ideologie het resultaat is van de klassenstrijd en dat haar functie erin bestaat deze strijd te verbergen. Hieraan kunnen we toevoegen dat de kracht of effectiviteit van ideologie toeneemt naarmate zij erin slaagt de oorsprong van de klassenstrijd en de indeling in sociale klassen onzichtbaar te maken.

Laten we dit proces in detail onderzoeken.

De sociale arbeidsdeling, waarbij mensen worden verdeeld in eigenaars en niet-eigenaars, zorgt ervoor dat de eersten macht uitoefenen over de laatsten. De niet-eigenaars worden economisch uitgebuit en politiek onderdrukt. Het gaat hier om sociale klassen, waarbij de ene over de andere heerst. De klasse die de andere economisch uitbuit, kan haar privileges slechts behouden indien zij ook politiek overheerst en beschikt over instrumenten voor die overheersing. Er zijn twee van zulke instrumenten: de staat en de ideologie.

Aan de hand van de staat organiseert de heersende klasse een systeem van dwang en sociale repressie dat haar in staat stelt macht uit te oefenen over de hele samenleving, namelijk door die samenleving aan politieke regels te onderwerpen. Het belangrijkste instrument van de staat is het recht: het geheel van instellingen en wetten dat de sociale verhoudingen reguleert in het voordeel van de machthebbers. Dankzij het recht verschijnt de staat als legaal, kortom als een “rechtsstaat”. De rol van het recht is ervoor te zorgen dat de heerschappij niet als gewelddadig maar als legaal wordt ervaren. En wanneer heerschappij als legaal en niet-gewelddadig wordt voorgesteld, wordt zij eerder aanvaard. De wet wordt zo een recht voor de heersers en een plicht voor de overheersden en onderdrukten. Indien de staat en het recht als zodanig zouden worden herkend — als instrumenten van een gestructureerd gebruik van geweld — dan zouden zij niet langer als vanzelfsprekend worden gerespecteerd en zouden de onderdrukten in opstand kunnen komen. De functie van ideologie bestaat erin deze opstand te voorkomen door het legale als legitiem voor te stellen, dat wil zeggen als rechtvaardig en goed. Zo vervangt ideologie de werkelijkheid van de staat door het *idee* van de staat: de heerschappij van een klasse wordt vervangen door het beeld van een algemeen belang dat in de staat belichaamd zou zijn. Op dezelfde manier vervangt ideologie de werkelijkheid van het recht door het *idee* van het recht: de overheersing van een klasse via de wet wordt vervangen door een voorstelling van die wet als legitiem, rechtvaardig, goed en universeel.

We gaan niet uit van de veronderstelling dat de heersers samengekomen zijn om een ideologie te creëren. Dit zou neerkomen op de veronderstelling dat ideologie een duivels plan van de machthebbers zou zijn. In dat geval zou het inderdaad eenvoudig zijn om de ideologie af te schaffen.

Ideologie is echter het resultaat van een sociale praktijk. Ze ontstaat uit de sociale activiteit van mensen wanneer zij zich deze activiteit voorstellen — we zagen dat deze voorstelling een omkering betreft. Het ideologische proces ontwikkelt zich als volgt: verschillende sociale klassen stellen zich hun bestaanswijze voor zoals zij die dagelijks ervaren, waardoor deze (omgekeerde) voorstellingen of ideeën verschillen naargelang de klasse en haar ervaring van de productieverhoudingen. De heersende ideeën in een samenleving (in een bepaalde periode) zijn niet *alle* ideeën die in die samenleving bestaan, maar *enkel* de ideeën van de heersende klasse. Met andere woorden, de manier waarop de heersende klasse zichzelf voorstelt, haar relatie tot de natuur, tot andere mensen, tot het bovennatuurlijke (goden), tot de staat, enzovoort, wordt de manier waarop *alle* leden van die samenleving denken.

Ideologie is dus het proces waarbij de ideeën van de heersende klasse de ideeën van alle sociale klassen worden, kortom heersende ideeën. Dit proces zullen we nu nauwkeuriger bestuderen.

In De Duitse Ideologie lezen we: “De ideeën van de heersende klasse zijn in elk tijdperk de heersende ideeën, d.w.z. dat die klasse die de heersende *materiële* macht in de maatschappij is, tegelijk haar heersende *geestelijke* macht is. De klasse die de middelen tot materiële productie tot haar beschikking heeft, beschikt daarmee tegelijk over de middelen tot geestelijke productie, zodat in het algemeen gesproken ook de ideeën van hen die niet in het bezit zijn van de middelen tot geestelijke productie, aan haar onderworpen zijn. De heersende ideeën zijn niets anders dan de ideële uitdrukking van de heersende materiële verhoudingen, de in de vorm van ideeën uitgedrukte heersende materiële verhoudingen; van de verhoudingen dus die juist de ene klasse tot heersende maken, dus de ideeën van haar maatschappij. De individuen die de heersende klasse vormen, hebben onder andere ook bewustzijn en zij denken derhalve. Voor zover zij dus als klasse heersen en een historisch tijdperk in zijn volle omvang bepalen, spreekt het vanzelf dat zij dit over de hele linie doen, dus onder andere ook als *denkenden*, als *producenten van gedachten* heersen en de productie en distributie van de ideeën van hun tijd regelen, kortom dat hun gedachten dus de heersende gedachten van dit tijdperk zijn.”<sup>13</sup>

Ideologie bestaat dus uit het transformeren van de ideeën van de heersende klasse tot de heersende ideeën van de samenleving als geheel, zodat de klasse die op materieel vlak heerst (economisch, sociaal en politiek) ook op geestelijk vlak heerst (wat de ideeën betreft).

Dit houdt in:

- 1) Hoewel de samenleving in klassen verdeeld is en elke klasse eigen ideeën zou moeten hebben, leidt de heerschappij van één klasse over de andere ertoe dat enkel de ideeën van de heersende klasse als geldig, waar en juist worden beschouwd;
- 2) De verschillende leden van de samenleving zien zichzelf niet als onderverdeeld in klassen, maar gewoon als mensen met bepaalde eigenschappen. Daarbij beschouwen ze sociale verschillen als iets secundairs en minder belangrijks;
- 3) Menselijke eigenschappen worden omgezet in gemeenschappelijke ideeën, zodat alle leden van de samenleving zich ermee kunnen identificeren. Daarvoor moet de heersende klasse haar ideeën niet alleen produceren, maar ook verspreiden, bijvoorbeeld via opvoeding, religie, gewoonten en beschikbare communicatiemiddelen;
- 4) Aangezien dergelijke ideeën niet de werkelijke werkelijkheid uitdrukken, maar eerder een sociale schijn (een verbeelding van dingen en mensen), is het mogelijk ze als onafhankelijk van de werkelijkheid te beschouwen en bovendien hun relatie tot die werkelijkheid om te keren, waardoor de concrete werkelijkheid wordt gezien als de verwerkelijking van deze ideeën.

Dit alles houdt de ideologische, intellectuele operatie bij uitstek in: het scheppen van *abstracte universalia*, dat wil zeggen het transformeren van de particuliere ideeën van de heersende klasse tot universele ideeën voor alle leden van de samenleving. Deze universaliteit is abstract omdat zij met niets werkelijks en concreets overeenstemt: in de werkelijkheid treffen we particuliere

klassen aan, geen menselijke universaliteit. De ideeën van de ideologie zijn daarom abstracte universalia.

De ideologen zijn die leden van de heersende klasse of van de middenklasse (de natuurlijke bondgenoot van de heersende klasse) die, als gevolg van de sociale arbeidsdeling tussen materiële en geestelijke arbeid, een laag van denkers en intellectuelen vormen. Hun taak bestaat erin de illusies van de heersende klasse — de visie die zij op zichzelf en op de samenleving heeft — door systematisering van ideeën om te zetten in collectieve of universele voorstellingen. Zo verdeelt de heersende klasse (samen met haar bondgenoot, de middenklasse) zich in denkers en niet-denkers, in actieve producenten en passieve consumenten van ideeën.

Dikwijls neemt de scheiding tussen denkers en niet-denkers binnen de heersende klasse en haar bondgenoten de vorm aan van een conflict — bijvoorbeeld tussen edelen en priesters, de conservatieve bourgeoisie en progressieve intellectuelen —, maar dit conflict vormt geen contradictie. Het is niet de uitdrukking van het contradictorische bestaan van twee sociale klassen, maar slechts van een tegenstelling binnen eenzelfde klasse. Het bewijs hiervoor, zo schrijven Marx en Engels, is dat een reële dreiging voor de macht van de heersende klasse volstaat om elk conflict te doen vergeten en allen aan hetzelfde zeil te doen trekken: “Daarmee verdwijnt dan ook de schijn als zouden de heersende gedachten niet de gedachten van de heersende klasse zijn en een van de macht van deze klasse onderscheiden macht bezitten.”<sup>14</sup>

Zo is het mogelijk dat intellectuelen zich in bepaalde historische omstandigheden tegen de bourgeoisie keren en bondgenoten van de arbeiders worden. Maar wanneer arbeiders zelf de oorsprong van de economische uitbuiting en politieke heerschappij doorzien en besluiten de macht van de bourgeoisie te vernietigen, kunnen die progressieve intellectuelen onbewust terugkeren naar de zijde van de bourgeoisie. Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer intellectuelen in een bepaald land, geconfronteerd met een verscherping van de klassenstrijd, aanvoeren dat op het huidige moment niet de nationale bourgeoisie, maar de internationale imperialistische bourgeoisie de werkelijke vijand van de arbeiders is en dus eerst moet worden bestreden. De ideologie van nationale eenheid, waarvan progressieve intellectuelen goedgelovig menen dat zij de arbeiders ten goede kan komen, dient in werkelijkheid de belangen van de heersende klasse.

Waarom gebeurt dit? Wat de intellectuelen betreft, gebeurt het doordat zij de heersende ideeën zodanig hebben geïnternaliseerd dat zij zich niet langer bewust zijn van wat zij denken. Wat de arbeiders betreft: wanneer zij de nationalistische ideologie overnemen, gebeurt dat doordat zij de sociale arbeidsdeling hebben geïnternaliseerd, die hen doet geloven dat zij niet weten hoe zij moeten denken of wie zij kunnen vertrouwen om voor hen te denken. Daardoor worden ook zij onderworpen aan de macht van de heersende ideeën.

Dit verschijnsel, waarbij de heersende ideeën zichzelf reproduceren, zelfs binnen de strijd tegen de heersende klasse, vormt een fundamenteel aspect van wat Gramsci *hegemonie* noemde: de geestelijke macht van de heersende klasse. Gramsci stelde dat wanneer arbeiders in een land strijd voeren tegen de heersende klasse onder de vlag van het nationalisme, hun eerste taak erin moet bestaan het idee van de natie zelf te herdefiniëren, zodat zij zich kunnen bevrijden van het burgerlijke begrip van nationaliteit en een opvatting van het nationale kunnen ontwikkelen die overeenstemt met het populaire of volkse. Het is dus noodzakelijk een tegenhanger te

ontwikkelen voor het heersende idee van de natie: een ander, volks idee dat de negatie vormt van het heersende idee.

Een concrete geschiedschrijving verliest de klassenoorsprong van de ideeën van een bepaald tijdperk niet uit het oog, evenmin als het feit dat ideologie juist bestaat om de belangen van een klasse te dienen en dit slechts kan doen door de ideeën van die particuliere klasse om te vormen tot universele ideeën.

Evenmin mag uit het oog worden verloren dat de productie en verspreiding van deze ideeën onder controle staan van de heersende klasse, die sociale instellingen inzet om haar ideeën te implementeren. Het gezin, de school, de kerken, de politieke partijen, de magistratuur, de culturele communicatiemiddelen, enzovoort, zijn immers allemaal verbonden met het behoud van de macht van de heersende klasse.

“Maakt men nu bij de interpretatie van de loop van de geschiedenis de gedachten van de heersende klasse los van de heersende klasse, verzelfstandigt men ze, blijft men staan bij de opvatting dat in een bepaalde tijd die en die gedachten hebben overheerst zonder zich om de productievoorwaarden en de producenten van deze gedachten te bekommeren, laat men dus de individuen en de wereldlijke toestand weg die aan deze gedachten ten grondslag lagen, dan kan men bijv. zeggen dat in de tijd waarin de aristocratie aan de macht was, de begrippen eer, trouw enz. heersten en in de tijd dat de bourgeoisie aan de macht was, de begrippen vrijheid, gelijkheid enz. Of dus gemiddeld wat de heersende klasse zich in het algemeen verbeeldt.”<sup>15</sup>

Indien men een dergelijke interpretatie volgt, zal men bijvoorbeeld niet begrijpen dat de feodale heerschappij een sociale ordening veronderstelt in de vorm van omsloten standen, geordend volgens een onveranderlijke hiërarchie die culmineert in de figuur van de paus en uiteindelijk in God, de bron van alle macht, die uit genade of gunst macht verleent aan bepaalde mensen. Relaties van eer en trouw zijn dan eenvoudigweg de uitdrukking van de wijze waarop de adel haar machtsverhoudingen ten aanzien van haar dienaren handhaaft. In de kapitalistische maatschappij daarentegen worden de relaties tussen individuen bepaald door de koop en verkoop van arbeidskracht op de markt, waarbij tussen de partijen — eigenaars en loontrekkenden — een arbeidscontract wordt gesloten. Daarbij wordt uitgegaan van het juridische idee van een contract tussen vrije en gelijke partijen, terwijl verborgen blijft dat een van beide partijen in werkelijkheid noch vrij noch gelijk is ten aanzien van de andere. De concretisering van economische, sociale en politieke relaties die op het idee van het contract zijn gebaseerd, leidt vervolgens tot de abstracte universalisering van de ideeën van vrijheid en gelijkheid.

Het werkelijke historische proces betreft volgens Marx en Engels niet de overheersing van bepaalde ideeën in bepaalde tijdperken, maar iets anders, namelijk dat elke nieuwe opkomende klasse binnen een bepaalde productiewijze — die op haar beurt wordt vernietigd zodra die nieuwe klasse zelf de heersende klasse wordt — haar belangen systematisch moet formuleren om de steun van de rest van de samenleving te winnen in de strijd tegen de bestaande heersende klasse. Met andere woorden, de opkomende klasse moet haar particuliere belangen doen verschijnen als de belangen van de gehele samenleving, bijvoorbeeld door ideeën over vrijheid en gelijkheid te ontwikkelen als uitdrukking van de essentie van de mens. Zo slaagde de bourgeoisie erin de leden van de feodale samenleving die onderworpen waren aan de adel — belichaming van

de principes van ongelijkheid en lijfeigenschap — ertoe te brengen zich als bondgenoten aan haar zijde te scharen.

Om de samenleving als geheel te kunnen vertegenwoordigen tegenover een particuliere klasse die de macht in handen heeft, moet de nieuwe opkomende klasse haar ideeën een zo groot mogelijke universaliteit verlenen, zodat zij voor zoveel mogelijk leden van de samenleving als waar en rechtvaardig verschijnen. Zij moet deze ideeën voorstellen als de enige rationele ideeën die voor iedereen geldig zijn. Met andere woorden, de opkomende klasse mag niet verschijnen als een particuliere klasse tegenover andere particuliere klassen. Zij moet verschijnen als de vertegenwoordiger van de samenleving in haar geheel, als de drager van de belangen van allen tegenover de belangen van de particuliere heersende klasse. De opkomende klasse slaagt hierin dankzij de universele ideeën die zij verdedigt.

Het klopt dat de nieuwe klasse in het begin van haar opkomst een collectief belang vertegenwoordigt: het belang van alle niet-heersende klassen. Maar zodra de overwinning is behaald en de opkomende klasse zelf de heersende klasse wordt, worden haar belangen particulier; zij worden louter klassenbelangen. Toch blijven deze belangen voortbestaan onder het mom van universaliteit, juist om de heerschappij over de rest van de samenleving te legitimeren. Kortom, de universele ideeën van de ideologie zijn geen willekeurige of duivelse uitvindingen, maar drukken de wil uit om een universaliteit te behouden die op een bepaald moment werkelijk heeft bestaan — namelijk toen de opkomende klasse daadwerkelijk de belangen van alle niet-heersenden vertegenwoordigde — maar die inmiddels bedrieglijk is geworden, omdat de heersende klasse voortaan enkel nog haar particuliere belangen verdedigt.

“Elke nieuwe klasse brengt daarom haar heerschappij alleen dan tot stand als haar basis breder is dan die van de tot dusver heersende klasse, maar daar staat tegenover dat later de tegenstelling tussen de voortaan heersende klasse en de niet-heersende klassen zich des te scherper en diepgaander ontwikkelt.”<sup>16</sup> Dit betekent dat elke nieuwe heersende klasse tijdens haar opkomst wijst op de mogelijkheid dat een groter aantal individuen aan de heerschappij zou kunnen deelnemen. Daarom hanteert deze nieuwe heersende klasse, eenmaal aan de macht gekomen, radicalere procedures dan de bestaande, juist om de mogelijkheden tot machtsuitoefening door een deel van de overheersten te beperken. Daardoor wordt de kloof tussen heersers en overheersten steeds groter, zodat de overheersten uiteindelijk zullen moeten strijden voor de opheffing van iedere vorm van overheersing.

We zijn nu in staat de algemene determinaties van de ideologie te begrijpen — indachtig wat een determinatie inhoudt: bepaalde kenmerken die intrinsiek zijn aan een werkelijkheid en worden voortgebracht door het proces waaruit die werkelijkheid is ontstaan. We kunnen dus begrijpen wat ideologie is door het proces dat haar produceert concreet te onderzoeken.

De voornaamste determinaties die het verschijnsel ideologie constitueren, zijn:

- 1) Ideologie is het resultaat van de sociale arbeidsdeling, met name van de scheiding tussen handarbeid (materiële arbeid) en intellectuele arbeid (geestelijke arbeid);
- 2) Deze arbeidsdeling creëert de schijnbare autonomie van intellectuele arbeid ten opzichte van materiële arbeid;

- 3) Deze schijnbare autonomie van intellectuele arbeid manifesteert zich als de autonomie van haar producenten: de denkers;
- 4) De autonomie van de producenten van intellectuele arbeid verschijnt vervolgens als de autonomie van de producten van die arbeid: de ideeën;
- 5) De ideeën die als autonoom verschijnen, zijn de ideeën van de heersende klasse van een bepaald tijdperk. Die autonomie ontstaat doordat men de heersende individuen losmaakt van de heersende ideeën, waardoor de heerschappij van mensen over mensen onzichtbaar wordt en verschijnt als de heerschappij van ideeën over alle mensen;
- 6) Ideologie is bijgevolg een instrument van klasseheerschappij; haar oorsprong ligt in de verdeling van de maatschappij in onderling strijdige sociale klassen;
- 7) De indeling van de maatschappij in klassen verwezenlijkt zich door de scheiding tussen eigenaars en niet-eigenaars van de arbeidsvoorwaarden en arbeidsproducten, tussen uitbuiters en uitgebuitenen, heersers en overheersten — kortom door de klassenstrijd. Deze strijd mag niet uitsluitend worden begrepen als een reeks momenten van gewapende confrontatie tussen klassen, maar omvat eveneens institutionele, juridische, politieke, politionele, pedagogische, morele, psychologische, culturele, religieuze en artistieke mechanismen waarmee de heersende klasse haar machtspositie bestendigt, evenals de middelen waarmee de overheersten hun situatie trachten te verzachten of om te keren. In deze context functioneert ideologie als een instrument van klasseheerschappij;
- 8) Indien onderdrukking en uitbuiting van een klasse worden begrepen als geweld — dat wil zeggen als een onrechtvaardige en onwettige vorm van machtsuitoefening — zullen de uitgebuitenen en onderdrukten het als hun rechtvaardige en legitieme recht beschouwen zich daartegen te verzetten en in opstand te komen. De specifieke rol van ideologie als instrument van klassenstrijd bestaat erin te verhinderen dat onderdrukking en uitbuiting in hun concrete werkelijkheid worden waargenomen. De functie van ideologie is bijgevolg het verhullen van sociale tegenstellingen als klassentegenstellingen, waardoor ook haar eigen oorsprong verborgen blijft. Met andere woorden, ideologie verbergt dat zij zelf uit de klassenstrijd voortkomt, juist om de heerschappij van een bepaalde klasse te kunnen dienen;
- 9) Als instrument dat sociale tegenstellingen verhult, transformeert ideologie de particuliere ideeën van de heersende klasse tot universele, algemeen geldige ideeën voor de gehele samenleving;
- 10) De universaliteit van deze ideeën is abstract, aangezien in de concrete werkelijkheid slechts de particuliere ideeën van afzonderlijke klassen bestaan. Als abstractie construeert ideologie een denkbeeldig geheel van ideeën en waarden dat weliswaar een reële basis heeft — namelijk de sociale verdeeldheid — maar deze basis op een omgekeerde en imaginaire wijze herstructureert;
- 11) Ideologie is een illusie die noodzakelijk is voor klasseheerschappij. Onder “illusie” verstaan we niet een fictie, fantasie, vrijblijvende of willekeurige uitvinding, fout of onwaarheid, want dat zou impliceren dat sommige ideologieën vals of verkeerd zijn en andere waar of juist. Illusie moet hier worden begrepen als abstractie en omkering.

Abstractie — zoals eerder uiteengezet — betreft de kennis van een werkelijkheid zoals die zich aan de onmiddellijke ervaring voordoet: als iets gegeven, gemaakt en voltooid, dat men eenvoudig kan classificeren, ordenen en systematiseren zonder zich af te vragen hoe deze werkelijkheid concreet tot stand komt. Een werkelijkheid is daarentegen concreet wanneer zij wordt begrepen in termen van mediatie, dat wil zeggen als geproduceerd door een geheel van omstandigheden die intern volgens een bepaalde noodzakelijkheid met elkaar samenhangen. Omkering — eveneens eerder besproken — ontstaat wanneer men het proces verklaart vanuit zijn resultaten, de oorzaken vanuit hun effecten, de premissen vanuit hun gevolgen en de determinant vanuit het gedetermineerde. Wanneer mensen bijvoorbeeld stellen dat ongelijkheid bestaat omdat God of de natuur hen zo heeft bepaald, beschouwen zij ongelijkheid als de oorzaak van hun sociale situatie, in plaats van haar te begrijpen als voortgebracht door specifieke sociale verhoudingen en dus door menselijk handelen zelf, zij het zonder dat mensen zich daarvan bewust zijn of het zo bedoelen;

12) Aangezien ideologie een illusie is — dat wil zeggen een abstractie en omkering van de werkelijkheid — blijft zij beperkt tot het onmiddellijke niveau van de *sociale schijn*. Zoals blijkt uit het warenfetisjisme, is sociale schijn de wijze waarop het sociale zich manifesteert, zij het in omgekeerde vorm. Sociale schijn is niet eenvoudigweg vals of onjuist; zij vormt de manier waarop het sociale proces verschijnt in het onmiddellijke bewustzijn van mensen. Ideologie heeft steeds een *reële basis*, maar deze basis verschijnt in omgekeerde vorm. Dat is wat met sociale *schijn* wordt bedoeld. Zo verschijnt de burgerlijke samenleving in de onmiddellijke ervaring bijvoorbeeld als samengesteld uit drie soorten eigenaars: de kapitalist, eigenaar van het kapitaal; de landeigenaar, eigenaar van de grondrente; en de arbeider, eigenaar van het loon. Indien iedereen eigenaar is — zij het van verschillende zaken — lijken alle leden van de samenleving gelijk en dragers van gelijke rechten. Wanneer men echter voorbij deze schijn kijkt en onderzoekt hoe deze eigendomsverhoudingen concreet worden voortgebracht binnen het kapitalistische systeem, wordt duidelijk dat het loon niet de eigendom van de arbeider is, maar voortkomt uit de niet-betaalde arbeid waarvan de kapitalist zich toe-eigent; dat de grondrente niet uit de grond zelf ontstaat, maar uit haar omzetting in kapitaal via de niet-betaalde arbeid van de boer of mijnwerker; en dat uiteindelijk alleen het kapitaal werkelijk eigendom vormt. Zonder dit historisch inzicht in het werkelijke proces zal het *idee* van gelijkheid niet alleen waar lijken, maar ook een reële basis behouden, namelijk de wijze waarop mensen elkaar verschijnen binnen de kapitalistische productiewijze. In die zin kan ideologie worden begrepen als illusie, abstractie en omkering;

13) Ideologie is geen “reflectie” van de werkelijkheid in het bewustzijn van mensen, maar de denkbeeldige wijze — abstract en omgekeerd — waarop zij zich de sociale schijn voorstellen alsof deze de sociale werkelijkheid zelf was. Indien ideologie slechts een eenvoudige “omgekeerde weerspiegeling” van de werkelijkheid in het menselijk bewustzijn zou zijn, dan zou de verhouding tussen wereld en bewustzijn niet dialectisch zijn — dat wil zeggen gebaseerd op interne tegenspraak en negatie — maar louter mechanisch, volgens een lineair oorzaak-gevolgmodel. In dat geval zou ideologie slechts

het mechanische effect zijn van externe objecten op het bewustzijn, vergelijkbaar met de werking van licht op het netvlies. Een dergelijke opvatting maakt het onmogelijk Marx' bekende stelling uit de *Stellingen over Feuerbach* te begrijpen, namelijk dat eerdere materialisten ten onrechte aannamen dat de verhouding tussen bewustzijn en objecten uitsluitend zintuiglijk was en niet het resultaat van sociale *praxis*: een maatschappelijke activiteit die zowel objecten als hun betekenis voortbrengt. Ideologie is juist een van de vormen van sociale praxis, namelijk de activiteit die, vertrekkend vanuit de onmiddellijke ervaring van het sociale leven, op abstracte wijze een samenhangend systeem van ideeën en voorstellingen over de werkelijkheid construeert.

Om te begrijpen dat ideologie niet eenvoudigweg een omgekeerde "reflectie" van de werkelijkheid in het bewustzijn is, volstaat het zich te herinneren hoe Marx religie definieert.

Marx' beroemde formule luidt dat "religie het opium van het volk is". Daarmee bedoelt hij dat religie functioneert als een mechanisme waardoor mensen ellende en lijden aanvaarden zonder in opstand te komen, omdat zij geloven dat zij in een toekomstig leven beloond zullen worden — zoals in het christendom — of omdat zij hun lijden interpreteren als een straf voor fouten uit een vorig bestaan, zoals in religies die gebaseerd zijn op reïncarnatie. Door sociaal onrecht te aanvaarden in de hoop op beloning, of door zichzelf als zondaar te beschouwen, raakt de religieuze mens verdoofd en vervreemd van de werkelijkheid, zoals iemand die onder invloed van opium verkeert. Vaak wordt echter vergeten dat Marx, vlak vóór deze bekende uitspraak, religie omschrijft als "een *verkeerd wereldebewustzijn* voor een *verkeerde wereld*", als "de algemene theorie van deze wereld, haar encyclopedisch naslagwerk, haar logica in populaire vorm", en als "het hart van een harteloze wereld, zoals zij de geest van geestloze toestanden is."<sup>17</sup> Indien religie — als vorm van ideologie — louter een "reflectie" van de werkelijkheid zou zijn, dan zou zij eenvoudigweg de reële wereld in omgekeerde vorm *weerspiegelen*. Volgens Marx weerspiegelt de religieuze omkering echter niets dat werkelijk bestaat: religie is, als *schepping* van de geest in een wereld *zonder* geest, een imaginair product van iets dat afwezig is. De omkering bestaat erin dat men de oorsprong van de werkelijkheid toeschrijft aan deze geestelijke constructie, in plaats van te begrijpen dat het juist de maatschappelijke ellende is die het geloof in een bovennatuurlijke macht voortbrengt — een macht die menselijke handelingen zogenaamd beloont of bestraft. Religie is, net als elke ideologie, een *activiteit* van het sociale bewustzijn. Religiositeit bestaat erin de werkelijke wereld — een wereld *zonder* geestelijke grondslag — te vervangen door een denkbeeldige wereld waarin een dergelijke geest *wel* aanwezig is. Kortom, ideologie vervangt het werkelijke door het imaginaire en werkt daardoor verdovend, zoals opium dat doet;

14) Ideologie wordt voortgebracht in drie fundamentele momenten:

- a) Ideologie ontstaat aanvankelijk als een systematisch geheel van ideeën dat wordt voortgebracht door de denkers van een opkomende klasse, zodat deze klasse zich kan presenteren als vertegenwoordiger van de belangen van de gehele samenleving, met

andere woorden van allen die niet tot de heersende klasse behoren. In dit eerste moment heeft ideologie tot functie een vorm van universaliteit te construeren die weliswaar op een reële basis steunt, maar tegelijk de machtsstrijd van de nieuwe klasse legitimeert;

- b) Vervolgens ontwikkelt ideologie zich verder door aansluiting te vinden bij wat Gramsci het “gezond verstand” noemt. Ideologie wordt met andere woorden “gepopulariseerd”. Zij verandert in een samenhangend geheel van ideeën en waarden dat wordt aanvaard door allen die zich verzetten tegen de bestaande heerschappij en zich een nieuwe samenleving voorstellen waarin deze ideeën en waarden gerealiseerd worden. Zo namen lijfeigenen, kleine ambachtslieden, leerlingen en kleine handelaars aan het einde van de Middeleeuwen en tijdens de opkomst van het mercantilisme de ideeën van vrijheid en gelijkheid over en belichaamden zij deze daadwerkelijk — ideeën die oorspronkelijk voortkwamen uit de opkomende bourgeoisie. Het beslissende moment in de sociale consolidatie van ideologie vindt dus plaats wanneer de ideeën en waarden van de opkomende klasse worden geïnternaliseerd in het bewustzijn van alle niet-heersende groepen binnen de samenleving;
- c) Eenmaal geconsolideerd en geïnternaliseerd als “gezond verstand”, blijft ideologie zichzelf in stand houden, zelfs na de overwinning van de opkomende klasse, die intussen de heersende klasse is geworden. Dit betekent dat, zelfs wanneer de oorspronkelijke belangen — die van alle vroegere niet-heersers — door de realiteit van de nieuwe machtsverhoudingen worden *tegengesproken*, en wanneer deze heerschappij de belangen van de opkomende klasse omzet in particuliere belangen van de nieuwe elite, waardoor hun verwezenlijking als algemene maatschappelijke belangen wordt ontkend, deze ontkenning niet verhindert dat de vroegere ideeën en waarden een zekere schijn van waarheid behouden voor de overheersten. Met andere woorden, ook wanneer de heersende klasse als zodanig wordt herkend door de overheersten, en ook wanneer deze laatsten begrijpen dat deze klasse uitsluitend haar eigen belangen verdedigt, blijft de aanvaarding van de heersende ideeën en waarden bestaan. Dit komt doordat de functie van ideologie erin bestaat een scheiding te produceren tussen de concrete individuen van de heersende klasse en de ideeën die zij vertegenwoordigen, waardoor deze ideeën als onafhankelijk en los van die individuen verschijnen.

Bijvoorbeeld, arbeiders kunnen inzien dat de organisatie van het arbeidsproces volgens het Taylorisme — dat bestaat uit het scheiden van de verschillende fasen van de productie en uit een scheiding tussen degenen die leiding geven en controleren, en degenen die de productie uitvoeren — in het belang is van de heersende klasse. Dit inzicht verhindert echter niet dat zij blijven geloven dat een zogenaamd rationele organisatie van arbeid ook een rationele scheiding vereist tussen degenen die technologische kennis bezitten (wetenschappers, technici, administrateurs en managers) en degenen die enkel de vaardigheden bezitten om de arbeid uit te voeren (arbeiders). Men erkent dus enerzijds dat het Taylorisme een vorm van burgerlijke

heerschappij is, maar houdt anderzijds vast aan de idee dat deze scheiding tussen kennis en uitvoering rationeel is. Men beseft daarbij niet dat precies deze scheiding de burgerlijke heerschappij mogelijk maakt, omdat de technologische kennis en organisatie van arbeid daardoor buiten het bereik van de individuele arbeider — en zelfs van de werkende klasse als geheel — lijken te vallen.

Dit fenomeen, waarbij de ideeën en waarden van de heersers behouden blijven zelfs wanneer hun heerschappij zichtbaar wordt en ertegen wordt gestreden — kortom, de heerschappij van de ideologie — is wat Gramsci *hegemonie* noemt. Een klasse is hegemonisch niet enkel omdat zij de productiemiddelen en de staatsmacht bezit (juridische, politieke en politionele controle over de samenleving), maar vooral omdat haar ideeën en waarden dominant blijven en ook door de onderdrukten worden gereproduceerd, zelfs wanneer zij tegen hun eigen onderdrukking strijden.

Men spreekt van een “crisis van de hegemonie” — een Gramsciaans concept — om momenten van economische en politieke crisis te beschrijven waarin de bestuurlijke klasse (het deel van de heersende klasse dat de samenleving bestuurt) gedwongen wordt haar economisch en politiek handelen te heroverwegen indien zij aan de macht wil blijven. Dat is echter niet wat een crisis van de hegemonie werkelijk inhoudt. Een crisis van de hegemonie doet zich pas voor wanneer zich naast de economische en politieke crisis die de heersende klasse treft ook een crisis van de dominante ideeën en waarden ontwikkelt, waardoor de samenleving als geheel de bestaande vorm van heerschappij verwerpt. Zo beschrijft Gramsci de opkomst van het fascisme in Italië als een crisis van de hegemonie. Wanneer we vandaag de inspanningen van regeringen om hun economische en politieke controle te behouden als een “crisis van de hegemonie” beschouwen, hanteren we het Gramsciaanse concept dus onjuist.

Laten we een voorbeeld aanhalen met betrekking tot het behoud van de burgerlijke hegemonie.

Veel feministische bewegingen strijden tegen de burgerlijke macht omdat die fundamenteel mannelijk is en vrouwen sociaal, economisch, politiek en cultureel discrimineert. Deze macht is dus patriarchaal: een macht gebaseerd op het gezag van de vader (het hoofd van het gezin, de groep, de school, het ziekenhuis, de staat enzovoort). Het is een macht die de onderwerping van vrouwen aan mannen legitimeert, zowel via argumenten over vrouwelijke inferioriteit (namelijk dat vrouwen fysiek en intellectueel zwakker zouden zijn) als via een verdeling van sociale rollen op basis van gender en seksualiteit (bijvoorbeeld de traditionele voorstelling van vrouwelijkheid als synoniem voor moederschap en huiselijkheid).

Vanuit deze analyse verdedigen veel vrouwenbewegingen twee centrale ideeën:

- 1) Vrouwen mogen niet worden onderworpen aan bepaalde sociale rollen en moeten integendeel strijden voor gelijke rechten op het vlak van arbeid;
- 2) Vrouwen mogen niet worden onderworpen aan mannelijke macht en moeten integendeel het recht verdedigen om vrij over hun eigen lichaam te beschikken,

aangezien dit lichaam hun toebehoort en niet aan mannen (echtgenoten, zonen, bazen enzovoort).

Dergelijke bewegingen lijken te strijden tegen de burgerlijke macht, of toch minstens tegen haar discriminerende aspecten. Maar wat zien we wanneer we deze twee ideeën nader analyseren? De verdediging van gelijkheid op de arbeidsmarkt houdt op zich geen kritiek in op de kapitalistische uitbuiting van arbeid. Het kapitalisme blijft immers bestaan, zelfs wanneer vrouwen een gelijk recht verkrijgen om uitgebuit te worden en vervreemde arbeid te verrichten. Daarom is het noodzakelijk dat vrouwenbewegingen een kritiek ontwikkelen op arbeid binnen de kapitalistische productiewijze, in plaats van louter arbeidskracht te willen worden. Anderzijds stemmen zowel de verdediging van de vrijheid om over het eigen lichaam te beschikken (omdat dit lichaam als privébezit van de vrouw wordt beschouwd) als de bewering dat dit recht de vrouw als autonoom individu definieert overeen met een van de pijlers van de burgerlijke ideologie, meer bepaald in haar liberale vorm. Deze ideologie definieert de mens via wat men het “natuurlijk recht” noemt: het recht om het eigen lichaam te bezitten en te gebruiken — een eigendom die ons vrij maakt en een vrijheid die noodzakelijk is voor het burgerlijke idee van het contract (zie hierboven). We bespraken reeds Marx’ analyse van de opkomst van de “vrije” arbeider die noodzakelijk is voor het kapitaal: een mens die enkel zijn lichaam bezit en ontdaan (“bevrijd”) is van arbeidsmiddelen en productie-instrumenten; een mens die het “vrije” recht heeft zijn eigen lichaam te gebruiken en te verhandelen op een markt waar arbeidskracht wordt gekocht en verkocht. Daarnaast zagen we via Hegel hoe de burgerlijke definitie van de persoon neerkomt op een synoniem of juridische vorm van de privé-eigenaar. Daarom moet de feministische beweging de burgerlijke hegemonie uitdagen. Kortom, de feministische beweging is zeker niet verkeerd of nutteloos, noch verdedigt zij steeds op dezelfde manier dezelfde ideeën. Toch bestaat er een reële mogelijkheid dat feministische bewegingen de dominante ideologie hernemen en versterken.

## Bibliografie en eindnoten

Marx, Karl (2010) *Het Kapitaal. Kritiek van de politieke economie. Deel 1: Het productieproces van het kapitaal*. Amsterdam: Boom.

Marx, Karl (2018) *De Duitse ideologie: I. Feuerbach, en drie basisteksten van Karl Marx*. Nijmegen: Vantilt.

---

<sup>1</sup> Marx 2010, 672.

<sup>2</sup> Marx 2018, 22.

<sup>3</sup> Marx 2018, 23-24.

<sup>4</sup> Het volledige citaat uit de inleiding tot de *Grundrisse* (zie Marx 2018, 169) luidt als volgt: “Het concrete is concreet, omdat het de synthese van vele bepalingen is, dus eenheid van het menigvuldige. In het denken verschijnt het concrete daarom als proces van synthese, als resultaat, niet als uitgangspunt, hoewel het het werkelijke uitgangspunt is en dus ook het uitgangspunt van de waarneming en de voorstelling.”

<sup>5</sup> Marx 2018, 40.

<sup>6</sup> Marx 2018, 36.

<sup>7</sup> Marx 2018, 38.

<sup>8</sup> Marx 2018, 40.

<sup>9</sup> Marx 2018, 45.

<sup>10</sup> Marx 2018, 83.

<sup>11</sup> Marx 2018, 48.

<sup>12</sup> Marx 2018, 49-50.

<sup>13</sup> Marx 2018, 55-56.

<sup>14</sup> Marx 2018, 56.

<sup>15</sup> Marx 2018, 57.

<sup>16</sup> Marx 2018, 58.

<sup>17</sup> Marx 2018, 135.