

K. Marx

Parijse manuscripten



www.MinisterieVanPropaganda.org

Inhoud

Voorwoord van de vertaler

Voorwoord. Uit de ‘Economisch-filosofische manuscripten’

Eerste manuscript

De gealiënerde arbeid

Tweede manuscript

De verhouding van de particuliere eigendom

Derde manuscript

Particuliere eigendom en arbeid

Particuliere eigendom en communisme

Behoeft, productie en arbeidsdeling

Geld

Kritiek op Hegels dialectiek en zijn filosofie in het algemeen

Voorwoord van de vertaler

Dit deel bevat de keuze uit Marx' vroege geschriften, behorende bij het eerder in deze reeks verschenen essay van Erich Fromm *Marx' visie op de mens*. Zoals in de daarbij gegeven Verantwoording werd uiteengezet, noopt de omvang van de deeltjes ons tot afzonderlijke uitgave van Fromm's essay en de teksten van Marx (geselecteerd door Fromm). De *Economisch-filosofische manuscripten* (Parijse manuscripten), die het leeuwendeel van deze selectie vormen, werden in april-augustus 1844 in Parijs geschreven. Zij waren niet voor publicatie bestemd; Marx schreef ze, evenals de *Deutsche Ideologie* (1845-46) voornamelijk ter 'zelfverheldering' en als afrekening met zijn filosofisch verleden. De eerste volledige publicatie vond plaats in 1932 in *Karl Marx, Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe*, MarxEngels-Verlag, Abt. 1, Band III, verzorgd door D. Rjazanow (Berlijn 1932; de zogenaamde MEGA-uitgave). De selectie van Fromm bevat met name de filosofische gedeelten van de Economisch-filosofische manuscripten. De tussen haakjes geplaatste Romeinse cijfers geven de

manuscriptpaginering van Marx aan. De voetnoten van de vertaler (N.v.d.v.) zijn voorzover het technische opmerkingen of bronvermeldingen betreft doorgaans niet van mij maar van T. B. Bottomore, die de Engelse vertaling voor E. Fromm verzorgde.

Mijn vertaling berust op de MEGA-tekst in de Duitse uitgave van Fromm's boek: *Das Menschenbild bei Marx*, vertaald door Renate Müller-Isenburg en C. Barry Hyams (Frankfurt a/M 1963); onduidelijke plaatsen in de MEGA-tekst werden hier vervangen door de corresponderende plaatsen in de versie van S. Landshut (Karl Marx: Die Frühschriften, Stuttgart 1953). Wat de Nederlandse vertaling betreft: deze uitgave is niet als kritisch-wetenschappelijk bedoeld maar als 'manifest'; daarom heb ik in de eerste plaats duidelijkheid nagestreefd en waar doenlijk filosofische vaktermen door meer begrijpelijke termen weergegeven. Ik zeg uitdrukkelijk 'waar doenlijk', want aangezien de taal van Marx in deze Frühschriften nog sterk de sporen van het Hegelianisme draagt, is het moeilijk dit jargon en deze methode van formuleren geheel te vermijden zonder de tekst geweld aan te doen. In navolging van T. B. Bottomore (van wiens vaak verhelderende vertaling ik een dankbaar gebruik heb gemaakt) heb ik echter bijzonder lange en omslachtige zinnen vaak in meerdere zinnen geknipt, opeenhoppingen van adverbia in bijzinnen ondergebracht enz., hetgeen naar ik hoop de leesbaarheid ten goede komt zonder dat de lijn van het betoog erdoor wordt verbogen. Tot slot nog een opmerking over de weergave van enkele kernbegrippen van Marx. De begrippen Entäusserung en Entfremdung, die Marx vrijwel als synoniemen gebruikt, heb ik met 'aliënering' of 'vervreemding' vertaald, af en toe ook met 'veruiterlijking' (waar de tekst nl. verband legt tussen 'ausser', 'äusserlich' en 'Entäusserung'). Entäusserung heb ik ook wel weergegeven door het woord 'onteigenlijking'; de keuze van deze term rechtvaardigt zich naar ik hoop uit mijn vertaling zelf (begin van het eerste manuscript, XXIII). Ik heb aan deze term de voorkeur gegeven boven het eveneens bruikbare 'onteigening', omdat de juridische connotatie hier te geprononceerd is (evenals het geval is bij 'ontvreemding' voor Entfremdung); het gaat (nog) niet om het eigene in de zin van eigendom, maar om het 'eigenlijke', het eigen wezen, in tegenstelling tot het uiterlijke, bijkomstige, toevallige. Het woord Gattungswesen, dat doorgaans als 'soortwezen' wordt vertaald, heb ik weergegeven met de termen 'soortelijk wezen' en 'soortbewust wezen'. Er zitten in het woord Gattungswesen bij Marx verscheidene betekenisnuances opgesloten, maar de voornaamste leek mij toch te zijn: een wezen dat zich *in zijn soortelijkheid* of van zijn genus, nl. als mens, *bewust* is; de mens als iets dat door de mensheid (als 'soort') geschapen moet worden, zowel in natuurlijke als in historische zin.

'Arbeidsdeling' leek mij hier een betere vertaling dan het in de economie gebruikelijke arbeidsverdeling. Marx zelf (cf. het fragment uit de *Duitse ideologie*) maakt een onderscheid tussen Teilung der

Arbeit en Verteilung der Arbeit; arbeidsverdeling is het distributieve aspect van de arbeidsdeling, die een deling, een splitsing is van de menselijke arbeid als totaliteit gezien. In 'deling' zit het dubbele aspect van 1) splitsen en 2) coopereren ('samen delen') verdisconteerd, hetgeen ook duidelijk blijkt uit het feit dat Marx de arbeidsdeling afleidt van de seksuele 'arbeidsdeling' bij de geslachtsdaad; de verdeling is a.h.w. de 'veruiterlijking' van deze oorspronkelijke deling; welke veruiterlijking op haar beurt tot distributie, ongelijke distributie, particuliere eigendom leidt. Overigens spreekt ook Adam Smith, die het begrip voor het eerst in de economie introduceerde, van *division of labour*, een term waarin het distributieve aspect evenmin naar voren komt. Waar Marx spreekt van Nationalökonomie doelt hij op wat toen économie politique heette en wat wij tegenwoordig eenvoudig economie noemen. Omdat Marx zich echter niet afzet tegen wat wij nu economie noemen maar tegen wat toen économie politique heette, heb ik in mijn vertaling als regel het woord politieke economie gebruikt.

Paul Rodenko

Uit de 'Economisch-filosofische manuscripten'

Voorwoord

In de *Deutsch-Französische Jahrbücher*[1] heb ik reeds een kritiek op de rechts- en staatswetenschap aangekondigd in de vorm van een kritiek op de rechtsfilosofie van *Hegel*. Bij het persklaar maken hiervan werd het echter duidelijk dat een vermenging van de slechts tegen de theoretische speculatie gerichte kritiek met een kritiek op de diverse concrete onderwerpen zelf de zaak volstrekt niet ten goede zou komen: het zou belemmerend werken op de ontwikkeling van het betoog en een goed begrip in de weg staan. Bovendien zou de grote verscheidenheid van de te behandelen onderwerpen alleen met een zeer aforistische werkwijze in één geschrift zijn samen te vatten, terwijl een dergelijke aforistische voorstelling van zaken daarmee de *schijn* van een willekeurig systematiseren gekregen zou hebben. Ik zal daarom mijn kritiek op recht, moraal, politiek enz. in een aantal afzonderlijke brochures publiceren, terwijl ik tenslotte in een afzonderlijk werk de samenhang van het geheel, de onderlinge verhouding van de delen en laatstelijk een kritiek op de speculatieve bewerking van dit materiaal zal trachten te geven. Op grond hiervan worden in het onderhavige geschrift de relaties tussen politieke economie en staat, recht, moraal, dagelijks leven enz. slechts in zoverre aangeroerd als de politieke economie er zelf rechtstreeks mee te maken heeft. De lezer die thuis is in de politieke economie hoeft ik niet te verzekeren dat mijn conclusies het resultaat zijn van een volstrekt empirische, op een zorgvuldig kritisch onderzoek van de politieke economie berustende analyse.

Het spreekt vanzelf dat ik buiten de Franse en Engelse socialisten ook van Duitse socialistische geschriften gebruik heb gemaakt. De belangrijke en *originele* Duitse bijdragen tot deze wetenschap blijven echter — afgezien van de geschriften van Weitling — beperkt tot de opstellen van Hess in de *Einundzwanzig Bogen*[2] en Engels' *Umriss zur Kritik der Nationalökonomie* in de *Deutsch-Französische Jahrbücher*, waarin ik zelf eveneens in zeer grote trekken de grondprincipes van het onderhavige werk heb aangeduid. De *positieve* humanistische en naturalistische kritiek begint pas met Feuerbach. De invloed van Feuerbachs werken — de enige geschriften na de Fenomenologie en Logica van Hegel die een werkelijke theoretische revolutie bevatten — is misschien weinig spectaculair, maar daarom des te sterker, diepgaander, veelzijdiger en duurzamer.

Anders dan de *kritische theologen* van onze tijd kwam het slothoofdstuk van het onderhavige geschrift, de kritische uiteenzetting van *Hegels dialectiek* en zijn filosofie in het algemeen, mij beslist noodzakelijk voor, aangezien deze taak tot dusver niet verricht is — een *gebrek aan consequentie* dat niet toevallig mag heten, aangezien zelfs een *kritische* theoloog in laatste instantie *theoloog* blijft en dus óf van de autoriteit van bepaalde filosofische premissen moet uitgaan óf deze premissen, wanneer hij er tijdens zijn kritische werkzaamheden en door ontdekkingen van anderen aan is gaan twijfelen, op lafhartige en onverantwoordelijke wijze in de steek laat, ervan *abstraheert* en zowel zijn slaafse afhankelijkheid ervan als zijn ergernis over deze slavernij op een negatieve, onbewuste en sofistieke manier demonstreert.

Bij nadere beschouwing is de *theologische kritiek* — hoezeer zij in het begin van haar ontwikkeling ook een werkelijk progressief moment was — in laatste instantie niets anders dan de tot een *theologische karikatuur* vertekende toespitsing en consequentie van het oude *filosofische* en in het bijzonder *Hegeliaanse transcendentalisme*. Op dit interessante verschijnsel van historische rechtvaardigheid, deze historische nemesis die de theologie, van oudsher de rotte plek van de filosofie, nu ook nog tot taak geeft de negatieve oplossing — dat wil zeggen het rottingsproces — van de filosofie als zodanig tot uitdrukking te brengen, zal ik bij een andere gelegenheid nog uitvoerig ingaan. -

[1] Uitgegeven door Karl Marx en A. Ruge, Parijs 1844. Er is van deze Jahrbücher slechts één deel verschenen (februari 1844), waarin van Marx: *Zur Judenfrage en Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Marx doelt hier op dit laatste artikel. (N.v.d.V.).

[2] *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, uitgegeven door Georg Herwegh. Eerste deel, Zürich en Winterthur, 1843. De bedoelde

artikelen van Moses Hess zijn: *Sozialismus und Kommunismus, Die eine und game Freiheit* en *Philosophie der Tat*. (N.v.d.V.).

Eerste manuscript

De gealiënerde arbeid

(XXII) Wij zijn uitgegaan van de vooronderstellingen van de politieke economie, waarvan wij de taal en de wetten hebben geaccepteerd. Wij hebben de particuliere eigendom, de splitsing van arbeid, kapitaal en grond, alsook die van arbeidsloon, kapitaalwinst en grondrente ondersteld, naast de arbeidsverdeling, de concurrentie, het begrip ruilwaarde enz. Wij hebben vanuit de politieke economie zelf, in haar eigen terminologie, laten zien dat de arbeider tot het niveau van koopwaar, en wel de miserabelste soort koopwaar, omlaag zinkt, dat de ellende van de arbeider in omgekeerde verhouding staat tot de macht en de omvang van zijn productie, dat het noodzakelijke resultaat van de concurrentie de accumulatie van het kapitaal in enkele handen, dus het herstel van het monopolie in een nog afschuwelijker vorm is, en dat tenslotte het verschil tussen kapitalist en grondbezitter evenals dat tussen landarbeider en industrie-arbeider verdwijnt en de hele maatschappij in twee klassen uiteenvalt: die van de *bezitters* en die van de bezitloze *arbeiders*.

De politieke economie gaat van de particuliere eigendom als feit uit. Zij verklaart deze niet. Zij vat het *materiële* proces dat de particuliere eigendom in werkelijkheid doormaakt, in algemene, abstracte formules samen die zij dan als wetten beschouwt. Zij *begrijpt* deze wetten niet, d.w.z. zij toont niet aan hoe deze uit het wezen van de particuliere eigendom voortkomen.

De politieke economie geeft ons geen opheldering over de oorzaak van de splitsing van arbeid en kapitaal, van kapitaal en grond. Wanneer bijvoorbeeld de verhouding tussen arbeidsloon en kapitaalwinst moet worden vastgesteld, gaat zij daarbij als laatste grond van het belang van de kapitalist uit; dat wil zeggen zij onderstelt wat nu juist verklaard zou moeten worden. Op dezelfde wijze haalt zij overal de concurrentie binnen. Deze wordt dan door uiterlijke omstandigheden verklaard. In hoeverre deze uiterlijke, schijnbaar toevallige omstandigheden slechts de uitdrukking van een noodzakelijke ontwikkeling zijn, daarover weet de politieke economie ons niets te vertellen. We hebben gezien hoe de ruil zelf als een toevallig feit wordt voorgesteld. De enige raderen die de politieke economie in beweging zet zijn de *hebzucht* en de *oorlog tussen de hebzuchtigen, de concurrentie*.

Juist omdat de politieke economie de samenhangen binnen deze beweging niet begrijpt, kon ze bijvoorbeeld de doctrine van de concurrentie tegenover die van het monopolie plaatsen, de doctrine van de industriële vrijheid tegenover die van de gilden en de doctrine

van de deling van het grondbezit tegenover die van het grootgrondbezit: want concurrentie, industriële vrijheid en deling van het grondbezit werden alleen beschreven en begrepen als toevallige, door gewelddadig ingrijpen tot stand gebrachte resultaten en niet als noodzakelijke, onvermijdelijke en natuurlijke consequenties van het monopolie, het gildensysteem en de feodale eigendom.

We moeten nu dus trachten te begrijpen wat de wezenlijke samenhang is tussen particuliere eigendom, hebzucht, arbeidsdeling, kapitaal en grondbezit, ruilhandel en concurrentie, kortom dit hele systeem van aliënantie enerzijds en het *geld*systeem anderzijds.

Laten wij onze verklaring niet beginnen, zoals de staathuishoudkundige doet, met ons in een imaginaire oertoestand te verplaatsen. Zo een oertoestand verklaart niets. Het probleem wordt er alleen maar door verschoven naar een grijze, nevelige verte. Er wordt als feit, als gebeurtenis, voorondersteld wat in feite gededuceerd zou moeten worden, namelijk de noodzakelijke samenhang tussen twee dingen, bv. tussen arbeidsdeling en ruil. Op dezelfde manier verklaart de theologie de oorsprong van het kwaad door de zondeval; dat wil zeggen zij vooronderstelt datgene wat zij zou moeten verklaren als een feit, in de vorm van een historisch gebeuren.

Wij gaan uit van een *hedendaags* economisch feit.

De arbeider wordt armer naarmate hij meer rijkdom produceert, naarmate zijn productie in macht en omvang toeneemt. De arbeider wordt een goedkopere waar naarmate hij meer waren voortbrengt. De *ontwaarding* van de mensenwereld neemt evenredig toe met de *stijgende waarde* van de goederenwereld. De arbeid produceert niet alleen waren, de arbeid produceert ook zichzelf en de arbeider als *koopwaar*, en wel in dezelfde mate waarin zij in het algemeen waren produceert.

Dit feit impliceert niets anders dan dat het door de arbeid geproduceerde object, haar product, als een *vreemd wezen*, als een van de producent *onafhankelijke macht* tegenover de arbeid als zodanig komt te staan. Het product van de arbeid is arbeid die zich in een fysiek, een meetbaar object gefixeerd heeft, het is geobjectiveerde, *tot ding gemaakte* arbeid. De verwerkelijking van de arbeid betekent tevens dat de arbeid tot ding wordt. De realisering van de arbeid manifesteert zich in de sfeer van de politieke economie als *derealisering* van de arbeider, de objectivering als een *verlies* en als *dienstbaarheid aan het object*, de toe-eigening als *vervreemding*, als *aliënantie*.

De realisering van de arbeid doet zich zozeer als derealisering voor dat de arbeider zijn werkelijkheid tot aan de hongerdood toe wordt ontnomen. De objectivering doet zich zozeer als verlies van het

object voor dat de arbeider niet alleen beroofd wordt van de noodzakelijkste dingen om te leven maar ook van de dingen om mee te werken. Ja, de arbeid zelf wordt tot een ding dat hij slechts met de grootste inspanning en met de meest onvoorziene onderbrekingen kan bemachtigen. De toe-eigening van het object doet zich zozeer als vervreemding voor dat de arbeider des te minder kan bezitten naarmate hij meer dingen produceert; hoe meer hij produceert, des te meer raakt hij onder de heerschappij van zijn product, het kapitaal.

Uit de constatering dat de arbeider zich tot het *product van zijn arbeid* verhoudt als tot een *vreemd* object, vloeien al deze consequenties vanzelf voort. Want hiervan uitgaande is het duidelijk: hoe meer de arbeider zich uitput, des te machtiger wordt de vreemde wereld der dingen die hij tegenover zich schept, des te armer wordt hijzelf, zijn innerlijke wereld, en des te minder behoort hem persoonlijk toe. Het is net zo als met de godsdienst. Hoe meer de mens in God plaatst, des te minder houdt hij in zichzelf over. De arbeider legt zijn leven in het object; maar nu behoort zijn leven niet meer hem toe, maar het object. Hoe groter zijn activiteit dus is, des te minder kan hij zijn eigen noemen. Wat het product van zijn arbeid is, is hij niet. Hoe groter dus dit product, des te minder is hij zelf. Deze *veruiterlijking* van de arbeider in zijn product betekent niet alleen dat zijn werk tot een ding, tot een *uiterlijke* existentie wordt, maar dat het *buiten* hem, onafhankelijk en geïsoleerd van hem existeert en zich als zelfstandige macht tegenover hem plaatst, het betekent dat het leven, dat hij het object geschonken heeft, hem vijandig en vreemd tegemoet treedt.

(XXIII) Laten wij nu de *objectivering* nader beschouwen, de productie van de arbeider en de daarin geïmpliceerde *aliënatie* en het *verlies* van het object, zijn product.

De arbeider kan niets scheppen zonder de *natuur*, zonder de *zinnelijke buitenwereld*. Deze vormt de materie waarin zijn werk zich verwerkelijkt, waarin het zijn activiteit ontplooit, waaruit en door middel waarvan het dingen produceert.

Evenals echter de natuur de arbeid haar *middel van bestaan* levert, in die zin dat de arbeid niet kan bestaan zonder de objecten waarin zij zich verwerkelijkt, zo levert de natuur anderzijds ook de middelen van bestaan in engere zin, nl. de *middelen om te leven*, de middelen waardoor de *arbeider* zelf zuiver fysiek kan voortbestaan.

Hoe meer de arbeider zich dus de buitenwereld, de zinnelijke natuur door zijn werk toe-eigent, des te meer berooft hij zichzelf van zijn *middelen van bestaan* in de dubbele betekenis. Ten eerste wordt de zinnelijke buitenwereld in steeds mindere mate een bij zijn werk horend object, een *bestaansmedium* van zijn arbeid. En ten tweede wordt zij in steeds mindere mate een *middel van bestaan* in de directe zin van een middel tot het fysieke voortbestaan van de arbeider.

In twee opzichten wordt dus de arbeider een slaaf van zijn object: ten eerste om een *arbeidsobject*, d.w.z. *arbeid* te verkrijgen, en ten tweede om *middelen van bestaan* te verkrijgen. In de eerste plaats dus om als *arbeider* en in de tweede plaats om als *fysiek subject* te kunnen bestaan. Het toppunt van deze slavernij is dat hij zich als fysiek subject alleen kan handhaven voorzover hij *arbeider* is en als arbeider niet meer dan *fysiek subject* is.

(De aliënering van de arbeider in zijn object kan men in termen van economische wetten als volgt formuleren: hoe meer de arbeider produceert, des te minder heeft hij te consumeren; hoe meer waarden hij schept, des te waardeloziger, des te onwaardiger wordt hij zelf; hoe gevormder zijn product, des te misvormder de arbeider; hoe beschaafder zijn object, des te barbaarser de arbeider; hoe machtiger de arbeid, des te onmachtiger de arbeider; hoe geestrijker de arbeid, des te geesteloziger de arbeider en des te meer wordt hij een slaaf van de natuur).

De politieke economie verbergt deze aliënering in het wezen van de arbeid zelf door de directe verhouding van arbeider (arbeid) en productie buiten beschouwing te laten. Zeker, de arbeid produceert wonderwerken voor de rijken, maar voor de arbeider ontbering. Zij produceert paleizen, maar holen voor de arbeider. Zij produceert schoonheid, maar mismaaktheid voor de arbeider. Zij vervangt de arbeid door machines, maar stoot een deel van de arbeiders terug tot een barbaars soort werk en maakt het andere deel tot machine. Zij produceert geest, maar voor de arbeider stompzinnigheid en idiotie.

De directe verhouding van de arbeid tot haar producten is de verhouding van de arbeider tot de objecten van zijn productie. De verhouding van de vermogende tot de objecten van de productie en tot de productie zelf is slechts een gevolg van deze eerste verhouding. En is er een bevestiging van. Wij zullen deze andere kant van de zaak later beschouwen.

Wanneer we dus vragen wat de wezenlijke arbeidsverhouding is, dan vragen wij naar de verhouding van de *arbeider* tot de productie.

We hebben tot dusver de vervreemding, de onteigenlijking van de arbeider slechts onder één aspect bekeken, nl. dat van *zijn verhouding tot de producten van zijn arbeid*. Maar de vervreemding toont zich niet alleen in het resultaat, maar ook in het *proces van de productie*, in de *producerende activiteit* zelf. Hoe zou de arbeider vreemd tegenover het product van zijn activiteit kunnen staan als hij zich niet in de daad zelf van de productie van zichzelf vervreemde? Het product is immers niets anders dan het resumé van de handeling, de productie. Wanneer dus het product van de arbeid de vervreemding, de onteigenlijking is, dan moet de productie zelf de actieve onteigenlijking, de onteigenlijking van de arbeidsdaad, de daad van onteigenlijking zijn. In de vervreemding

van het arbeidsobject wordt slechts de aliënatie, de onteigenlijking in de arbeidsdaad zelf geresumeerd.

Waarin bestaat nu deze onteigenlijking van de arbeid? Om te beginnen hierin dat de arbeid voor de arbeider iets *uiterlijk* is, iets *on-eigen*-lijks, d.w.z. iets dat niet tot zijn eigen wezen behoort; dat hij zichzelf daarom in zijn arbeid niet bevestigt maar ontkent, niet goed maar ongelukkig voelt, geen vrije lichamelijke en geestelijke energie ontplooit, maar zijn lichaam afbeult en zijn geest ruïneert. Daarom heeft de arbeider pas na de arbeid het gevoel zichzelf te zijn terwijl hij tijdens de arbeid buiten zichzelf staat. Thuis, bij zichzelf, is hij wanneer hij niet werkt, en wanneer hij werkt is hij niet thuis. Zijn werk is daarom niet vrijwillig maar gedwongen: *dwangarbeid*. Zijn werk is daarom niet de bevrediging van een behoefte maar alleen een *middel* om andere behoeften te bevredigen. De oneigenlijkheid van de arbeid blijkt overduidelijk hieruit dat men zodra er geen fysieke of andere dwang meer bestaat de arbeid ontvlucht als de pest. De tot iets uiterlijks gemaakte arbeid, de arbeid waarin de mens zich onteigenlijkt, veruiterlijkt, is een arbeid van zelfopoffering, van zelfkastijding. Tenslotte blijkt het oneigenlijke, uiterlijke karakter van de arbeid voor de arbeider hieruit dat het niet zijn eigen arbeid is, maar die van een ander, dat de arbeid niet hem toebehoort, dat hij in zijn arbeid niet zichzelf toebehoort, maar een ander. Zoals in de religie de zelfwerkzaamheid van de menselijke verbeelding, van het menselijke brein en het menselijke hart onafhankelijk van het individu, dat wil zeggen als een vreemde, goddelijke of duivelse activiteit op hem inwerkt, zo is ook de activiteit van de arbeider niet zijn zelfwerkzaamheid. Zijn werkzaamheid behoort een ander toe, zijn activiteit is zelfverlies.

Het resultaat van dit alles is dus dat de mens (de arbeider) zijn activiteit alleen voorzover het zijn dierlijke functies — eten, drinken en zich voortplanten — betreft als een vrije activiteit ervaart, en op zijn hoogst misschien nog zijn manier van wonen en zijn persoonlijke opschik, maar dat hij zich in zijn menselijke functies alleen nog maar als dier ervaart. Het dierlijke wordt het menselijke en het menselijke het dierlijke.

Dit houdt niet in dat eten, drinken, zich voortplanten enz. geen echte menselijke functies zouden zijn. Maar in abstracto gezien, losgemaakt van de overige menselijke activiteiten en tot laatste en enige doeleinden gemaakt, zijn zij dierlijk.

We hebben het vervreemdingsproces van de praktische menselijke activiteit, de arbeid, onder twee aspecten bekeken. 1. De verhouding van de arbeider tot het *product van zijn arbeid* als een vreemd object dat macht over hem uitoefent. Deze verhouding is tegelijk de verhouding tot de zinnelijke buitenwereld, tot de natuurlijke objecten die als een vreemde en vijandige wereld tegenover hem staan. 2. De verhouding van de arbeid tot de *productieve daad* binnen de *arbeid*.

Deze verhouding is de verhouding van de arbeider tot zijn eigen activiteit als iets vreemd, als iets dat niet van hemzelf is: activiteit als passief lijden, kracht als machteloosheid, creatie als ontmanning, de *eigen* fysieke en geestelijke energie van de arbeider, zijn persoonlijke leven — want wat is leven anders dan activiteit? — als een tegen hemzelf gerichte, autonome activiteit waar hij niets over te zeggen heeft. Hier hebben wij te maken met de *zelf-aliënering*, in het eerste geval met de aliënering van het *object*.

(XXIV) We moeten uit de twee tot dusver besproken kenmerken nu nog een derde kenmerk van de *gealiënerde arbeid* afleiden.

De mens is een soortbewust wezen, niet alleen in die zin dat hij praktisch en theoretisch de soort tot zijn object maakt (dus zowel zichzelf als ook andere wezens en dingen onder het aspect van de soort ziet), maar ook — en dit is alleen een andere uitdrukking voor dezelfde zaak — in die zin dat hij zichzelf ervaart als behorend tot de tegenwoordige, levende soort, als een universeel en daarom vrij wezen. Het soortelijk leven, bij de mens zowel als bij het dier, heeft zijn fysieke basis in het feit dat de mens (evenals het dier) van de anorganische natuur leeft, en hoe universeler de mens ten opzichte van het dier is, des te universeler is het gebied van de anorganische natuur waarvan hij leeft. Planten, dieren, stenen, lucht, licht enz. vormen niet alleen theoretisch een deel van het menselijke bewustzijn, enerzijds als objecten van natuurwetenschap, anderzijds als objecten van kunst (men zou ze zijn geestelijke anorganische natuur kunnen noemen: geestelijke levensmiddelen die hij eerst moet voorbereiden om ervan te kunnen genieten en ze innerlijk te verwerken), maar ook praktisch vormen zij een deel van het menselijke leven en de menselijke activiteit. Fysiek leeft de mens alleen van deze natuurproducten, hetzij in de vorm van voedsel, hetzij in de vorm van verwarming, kleding, woning enz. De universaliteit van de mens openbaart zich praktisch juist in de universaliteit die de hele natuur tot zijn *anorganisch* lichaam maakt, en wel 1. rechtstreeks, als middel om te kunnen leven, en 2. als materie, d.w.z. object en werktuig van zijn levensactiviteit. De natuur is het *anorganische lichaam* van de mens, de natuur namelijk voorzover zij niet zelf menselijk lichaam is. ‘De mens *leeft* van de natuur’ betekent: de natuur is zijn *lichaam*, waarmee hij in voortdurende wisselwerking moet blijven om niet te sterven. Dat het fysieke en geestelijke leven van de mens in wisselwerking met de natuur staat betekent niet anders dan dat de natuur in wisselwerking met zichzelf staat, want de mens is een deel van de natuur.

Doordat de gealiënerde arbeid de mens 1. van de natuur vervreemdt en 2. van zichzelf, van zijn eigen actieve functie, zijn levensactiviteit, vervreemdt zij de mens ook van zijn *soort*; het *soortelijke leven* wordt als middel gebruikt voor het individuele leven. Om te beginnen vervreemdt de gealiënerde arbeid het soortelijke leven van het individuele leven en vervolgens maakt zij

het laatste in zijn abstractie tot doel van het eerste, en wel eveneens in een abstracte en gealiënerde vorm.

Want de arbeid, de *levensactiviteit*, het *productieve leven* zelf doet zich aan de mens in eerste instantie alleen als een *middel* tot bevrediging van een behoefte voor, de behoefte nl. om het fysieke bestaan in stand te houden. Het productieve leven echter is het soortelijke leven, het leven als soort. Het is het leven dat leven voortbrengt. In de wijze waarop zij haar levensactiviteit ontwikkelt ligt het hele karakter van de soort besloten, en de vrije, bewuste activiteit is het soortspecifieke karakter van de mens. Het leven zelf doet zich slechts als *middel tot leven* voor.

Het dier vormt een directe eenheid met zijn levensactiviteit. Het is er niet van onderscheiden. Het *is* zijn eigen levensactiviteit. De mens maakt zijn levensactiviteit zelf tot object van zijn wil en zijn bewustzijn. Hij heeft een bewuste levensactiviteit. De bewuste levensactiviteit is geen bepaaldheid waarmee hij direct samenvalt. De bewuste levensactiviteit onderscheidt de mens onmiddellijk van de dierlijke levensactiviteit. Juist daardoor is hij een soortbewust wezen. Of omgekeerd: hij is alleen daarom een bewust wezen (wat wil zeggen dat zijn eigen leven een object voor hem is) omdat hij een soortbewust wezen is. Alleen daarom is zijn activiteit vrije activiteit. De gealiënerde arbeid keert de verhouding om, in die zin dat de mens, juist omdat hij een bewust wezen is, zijn levensactiviteit, zijn *wezen*, tot niet meer dan een middel om te kunnen *leven* maakt.

Het praktisch produceren van een *objectieve wereld*, de *bewerking* van de anorganische natuur, laat ons de mens zien als een soortbewust wezen, dat wil zeggen een wezen dat zich tot de soort als tot zijn eigen wezen of tot zichzelf als representant van de soort verhoudt. Ook het dier produceert natuurlijk. Het bouwt een nest, een woning, zoals de bij, de bever, de mier enz. Maar het produceert alleen wat het direct voor zichzelf en zijn jongen nodig heeft; het produceert éézijdig terwijl de mens universeel produceert; het produceert alleen onder de dwang van de directe fysieke behoefte, terwijl de mens ook zonder fysieke noodzaak produceert en pas waarachtig produceert als hij vrij is van elke fysieke noodzaak. Het dier produceert alleen zichzelf terwijl de mens de hele natuur reproduceert; het product van het dier behoort rechtstreeks tot zijn fysieke lichaam terwijl de mens vrij tegenover zijn product staat. Het dier construeert alleen naar de normen en behoeften van de soort waartoe het behoort, terwijl de mens naar de norm van elke soort weet te produceren en elk object met de juiste norm weet te benaderen. De mens construeert daarom ook volgens de wetten van de schoonheid.

Juist in de bewerking van de objectieve wereld toont de mens zich daarom pas echt een *soortbewust wezen*. Deze productiviteit is zijn actief soortelijk leven. Door deze productieve werkzaamheid treedt

de natuur hem als *zijn werk* en zijn werkelijkheid tegemoet. Het object van de arbeid is daarom de *objectivering van het soortelijk leven van de mens*: doordat hij zich niet alleen intellectueel, zoals in het bewustzijn, maar actief en reëel verdubbelt en zichzelf aanschouwt in de wereld die hij geschapen heeft. Wanneer dus de gealiënerde arbeid de mens het object van zijn productie ontnemt, ontnemt zij hem daarmee zijn *soortelijk leven*, zijn objectief bestaan als soortelijk wezen. Zijn voorsprong op het dier slaat daardoor om in een achterstand: dat hij nl. beroofd wordt van zijn anorganisch lichaam, de natuur.

En zoals de gealiënerde arbeid de zelfstandige, vrije activiteit tot middel verlaagt, zo maakt zij ook het soortelijk leven van de mens tot middel voor zijn fysieke bestaan.

Het bewustzijn dat de mens van zijn soort heeft wordt door de aliënering zodanig vervormd dat het soortelijk leven alleen nog maar een middel voor hem is.

De gealiënerde arbeid maakt dus:

3. Het *soortelijk wezen van de mens*, zowel met betrekking tot de natuur als met betrekking tot zijn geestelijke, zijn soortspecifieke vermogens, tot een hem *vreemd* wezen, tot *middel* voor zijn *individuele bestaan*. Zij vervreemdt de mens van zijn eigen lichaam, evenals van de natuur buiten hem, evenals ook van zijn geestelijk wezen, zijn *menselijk* wezen.

4. Een direct gevolg van het feit dat de mens van het product van zijn arbeid, van zijn levensactiviteit, van zijn soortelijk wezen vervreemd is, is de *vervreemding van de mens* van zijn *medemens*. Wanneer de mens tegenover zichzelf staat, staat ook de *ander* tegenover hem. Wat voor de verhouding van de mens tot zijn werk, tot het product van zijn werk en tot zichzelf geldt, geldt ook voor zijn verhouding tot andere mensen, tot hun werk en tot het object van hun werk. In het algemeen betekent de stelling dat de mens vervreemd is van zijn soortelijk wezen, dat de ene mens vervreemd is van de andere en dat elk van hen vervreemd is van het wezen van de mens.

De vervreemding van de mens en in het algemeen elke verhouding waarin de mens tot zichzelf staat wordt pas verwerkelijk en vindt zijn uitdrukking in de verhouding waarin de mens staat tot de andere mensen. In de verhouding van de gealiënerde arbeid beschouwt daarom ieder mens de andere mensen volgens de normen en de verhoudingen waarin hij zichzelf als arbeider bevindt.

(XXV) We zijn uitgegaan van een economisch feit: de vervreemding van de arbeider en zijn productie. We hebben dit feit geformuleerd als *gealiënerde*, d.w.z. *vervreemde en tot iets*

uiterlijks geworden arbeid. We hebben het aldus geformuleerde begrip geanalyseerd en daarmee alleen maar een economisch feit geanalyseerd.

Laten wij nu verder nagaan hoe en in welke vorm het begrip van de gealiënerde, veruiterlijkte arbeid in de realiteit tot uitdrukking zal komen. Wanneer het product van de arbeid mij vreemd is, mij als een vreemde macht tegemoet treedt, aan wie behoort dit product dan toe?

Wanneer mijn eigen activiteit niet mijzelf toebehoort maar een vreemde, gedwongen activiteit is, aan wie behoort deze dan toe?

Aan een *ander* wezen dan ik zelf ben.

Wie is dit wezen?

De *goden*? Ongetwijfeld schijnt in de oudste tijden de voornaamste productie, zoals bv. de tempelbouw enz. in Egypte, India en Mexico, in dienst van de goden gestaan te hebben terwijl ook het product aan de goden toebehoorde. Maar de goden waren nooit alléén de werkgevers — evenmin als de natuur. En zou het trouwens geen wonderlijke contradictie zijn als de mens, hoe meer hij de *natuur* door zijn arbeid aan zich onderwerpt en hoe meer de wonderen van de industrie de wonderen van de goden overbodig maken, toch terwille van deze goddelijke machten van zijn vreugde om het produceren en zijn genot van het product afstand zou doen?

Het *vreemde* wezen aan wie de arbeid en het product van de arbeid toebehoort, in wiens dienst de arbeid staat en dat het genot van het arbeidsproduct heeft, kan alleen de *mens* zelf zijn.

Wanneer het product van de arbeid niet de arbeider toebehoort, maar als een vreemde macht tegenover hem staat, dan is dit alleen mogelijk doordat het een *ander mens dan de arbeider toebehoort*. Wanneer zijn activiteit hem tot een kwelling is, dan moet zij voor een ander een bron van genot en levensvreugde zijn. Niet de goden of de natuur, alleen de mens zelf kan deze vreemde macht over de mens zijn.

Men denken ook aan de hierboven geponeerde stelling dat de verhouding van de mens tot zichzelf pas *objectief en werkelijk* voor hem wordt door zijn verhouding tot de andere mensen.

Wanneer hij zich dus tot het product van zijn arbeid, van zijn geobjectiveerde arbeid, verhoudt als tot een *vreemd*, vijandig, machtig en van hem onafhankelijk object, dan is deze verhouding van dien aard dat een ander mens, een vreemd, vijandig, machtig en van hem onafhankelijk mens de heer van dit object is. Wanneer hij zich tot zijn eigen activiteit als tot een onvrije activiteit verhoudt, dan

betekent dit dat het gaat om een activiteit in dienst, onder de heerschappij, de dwang en het juk van een ander mens.

Elke zelfvervreemding van de mens, elke vervreemding van zichzelf en van de natuur, manifesteert zich in de verhouding waarin hij zichzelf en de natuur ten opzichte van andere, van hem onderscheiden mensen plaatst. Zo komt de religieuze zelfvervreemding noodzakelijkerwijs tot uiting in de verhouding van leek tot priester, of in het algemeen — aangezien de verhouding zich in de wereld van de geest afspeelt — tot een middelaar enz.

In de praktische, reële wereld kan de zelfvervreemding zich alleen in de praktische, reële verhouding tot andere mensen manifesteren. Het medium waardoor de vervreemding plaatsvindt, is zelf van *praktische* aard. Door de vervreemde arbeid schept de mens daarom niet alleen zijn verhouding tot het object en de daad van de productie als een verhouding tot vreemde en hem vijandige mensen, maar hij schept ook de verhouding waarin andere mensen tot zijn productie en zijn product staan en de verhouding waarin hij tot die andere mensen staat. Zoals hij zijn eigen productie als een onteigenlijking, als een straf voortbrengt, en zijn eigen product als verlies, een product dat hem niet toebehoort, zo brengt hij ook de heerschappij van de niet-producerende over de productie en het product voort. Zoals hij zijn eigen activiteit onteigenlijkt, zo geeft hij de vreemde een activiteit die niet meer zijn eigen activiteit is in eigendom.

We hebben deze verhouding tot nu toe alleen van de kant van de arbeider bekeken en we zullen haar later ook van de kant van de niet-arbeider beschouwen.

Door de *vervreemde*, tot een *uiterlijke zaak* geworden arbeid brengt de arbeider dus een relatie tot stand van een vreemde, een buitenstaander tot deze arbeid. De relatie van de arbeider tot de arbeid genereert de relatie van de kapitalist, of hoe men de heer van de arbeid anders wil noemen, tot de arbeid. De *particuliere eigendom* is dus het product, het resultaat, de natuurlijke consequentie van de *gealiënerde* arbeid, van de uiterlijk geworden verhouding van de arbeider tot de natuur en tot zichzelf. *De particuliere eigendom* kan dus langs analytische weg worden afgeleid uit het begrip van de *veruiterlijke, onteigenlijkte arbeid*, d.i. de *veruiterlijkte mens*, de gealiënerde arbeid, het gealiënerde leven, de *van zichzelf vervreemde mens*.

Het begrip van de *gealiënerde arbeid* (het *gealiënerde leven*) hebben wij natuurlijk als resultaat uit de *ontwikkeling van de particuliere eigendom* verkregen.

Maar bij analyse van het begrip blijkt dat de particuliere eigendom, ook al doet zij zich voor als de grond, de oorzaak van de gealiënerde

arbeid, in werkelijkheid veeleer de consequentie ervan is, evenals de goden *oorspronkelijk* niet de oorzaak maar het gevolg van de menselijke verstandsverbijstering zijn. Later slaat deze verhouding in een wisselwerking om.

Pas in de laatste fase, wanneer de ontwikkeling van de particuliere eigendom haar hoogtepunt bereikt, wordt deze verborgen samenhang opnieuw zichtbaar: enerzijds blijkt nu nl. dat de particuliere eigendom het *product* is van de gealiënerde arbeid, en anderzijds dat zij het *middel* is waardoor de arbeid gealiëneerd wordt, de *realisatie van deze onteigenlijking*. Deze ontwikkeling werpt meteen een licht op verscheidene tot dusver onopgeloste tegenstrijdigheden.

1. De politieke economie gaat uit van de arbeid als de eigenlijke ziel van de productie en toch betekent voor haar arbeid niets en de particuliere eigendom alles. Geplaatst tegenover deze contradictie heeft Proudhon vóór de arbeid en tegen de particuliere eigendom gekozen. Wij zien echter in dat deze schijnbare contradictie niets anders is dan de contradictie waarin de *gealiënerde arbeid* met zichzelf verkeert en dat de politieke economie alleen maar de wetten van de gealiënerde arbeid geformuleerd heeft. Wij zien daarom ook in dat *arbeidsloon* en *particuliere eigendom* identiek zijn. Want het arbeidsloon is, evenals het product, het object van de arbeid, als in loon omgezette arbeid slechts een noodzakelijke consequentie van de vervreemding van de arbeid; daarom treedt in het arbeidsloon de arbeid ook niet als doel op zichzelf maar als dienaar van het loon naar voren. Wij komen hier later nog op terug en willen nu nog slechts enkele gevolgtrekkingen maken.

(XXVI) Een gedwongen *verhoging van het arbeidsloon* (afgezien van alle verdere problemen, afgezien ook van het feit dat een dergelijke anomalie alleen met geweld in stand gehouden zou kunnen worden) zou daarom niets anders zijn dan een *betere salariëring van slaven* en zou noch de arbeider noch de arbeid hun menselijke betekenis en waardigheid teruggeven. Ja, zelfs het *gelijke loon voor iedereen*, zoals Proudhon het verlangt, zou alleen maar de verhouding van de tegenwoordige arbeider tot zijn werk tot de verhouding van alle mensen tot hun werk maken. De maatschappij zou dan de rol van de abstracte kapitalist spelen.

Arbeidsloon is een direct gevolg van de gealiënerde arbeid en de gealiënerde arbeid is de directe oorzaak van de particuliere eigendom. Vervalt het ene, dan moet ook het andere vervallen.

2. Uit de verhouding van de gealiënerde arbeid tot de particuliere eigendom volgt verder dat de emancipatie van de maatschappij uit de particuliere eigendom enz., uit de slavernij, tot uitdrukking komt in de *politieke* vorm van de *emancipatie van de arbeiders*; niet in die zin dat het alleen om de emancipatie van deze laatste zou gaan, maar omdat de emancipatie van de arbeiders de algemene menselijke

emancipatie insluit. Zij sluit deze in omdat de verhouding van de arbeider tot de productie het hele probleem van de menselijke slavernij bevat en alle soorten van slavernij slechts modificaties en consequenties van deze verhouding zijn.

Zoals wij uit het begrip van de *vervreemde, onteigenlijkte* arbeid door *analyse* het begrip van de *particuliere eigendom* gevonden hebben, zo kunnen met behulp van deze beide factoren ook alle andere economische categorieën ontwikkeld worden, en in elke categorie — bv. de woeker, de concurrentie, het kapitaal, het geld — zullen wij slechts een *bepaalde en verder ontwikkelde vorm* van deze basisbegrippen vinden.

Voor wij echter deze ontwikkelingen nader beschouwen dienen wij nog twee problemen op te lossen.

1. Wij moeten het algemene *wezen* van de *particuliere eigendom*, zoals die zich als resultaat van de gealiënerde arbeid gevormd heeft, in zijn relatie tot de *waarachtig menselijke en sociale eigendom* bepalen.

2. Wij hebben de *vervreemding, de onteigenlijking van de arbeid* als een feit aangenomen en dit feit ontleed. Hoe, zo vragen wij nu, komt de *mens* ertoe zijn arbeid te *onteigenlijken*, te aliëneren? Hoe is deze aliënering in het wezen van de menselijke ontwikkeling gefundeerd?

We zijn de oplossing van dit probleem al een heel stuk naderbij gekomen door de vraag naar de *oorsprong* van de *particuliere eigendom* te *veranderen* in de vraag naar de verhouding van de *gealiënerde arbeid* tot de evolutie van de mensheid. Want wanneer men over *particuliere eigendom* spreekt, meent men met een zaak te maken te hebben die buiten de mens ligt. Wanneer men over arbeid spreekt, heeft men direct met de mens zelf te maken. Deze nieuwe vraagstelling impliceert al de oplossing ervan.

ad 1. *Het algemene wezen van de particuliere eigendom en zijn relatie tot de waarachtig menselijke eigendom.*

Wij hebben de gealiënerde arbeid opgelost in twee bestanddelen die elkaar wederzijds bepalen of die slechts verschillende uitdrukkingen zijn van één en dezelfde verhouding. De *toe-eigening* doet zich voor als *vervreemding*, als *ont-eigen-ing*, en de *onteigening* als *toe-eigening*, de *vervreemding* als de ware *inburgering*.

We hebben één kant van de zaak bekeken, nl. de *gealiënerde arbeid* met betrekking tot de *arbeider* zelf, dat wil zeggen de *verhouding van de gealiënerde arbeid tot zichzelf*. Als product, als noodzakelijk resultaat van deze verhouding hebben wij

de *eigendomsverhouding van de niet-arbeider tot de arbeider* en de *arbeid* gevonden. In de *particuliere eigendom* als de materiële samenvatting van de gealiënerde arbeid liggen beide verhoudingen besloten: de *verhouding van de arbeider tot de arbeid, tot het product van zijn arbeid en tot de niet-arbeider* en de verhouding van de *niet-arbeider tot de arbeider en het product van diens arbeid*.

Tot dusver hebben wij gezien dat met betrekking tot de arbeider, die zich door zijn arbeid de natuur *toe-eigent*, de toe-eigening zich voordoet als afstand-doen-van, de zelfwerkzaamheid als werkzaamheid voor een ander en van een ander, de levenskracht als opoffering van leven en de productie van het object als verlies van het object aan een vreemde macht, aan een *vreemde*. Laten wij nu de verhouding van deze *vreemde* mens, die buiten de arbeid en de arbeider staat, tot de arbeider, tot de arbeid en tot het object van de arbeid beschouwen.

Allereerst valt op te merken dat alles wat voor de arbeider *activiteit van onteigenlijking, van aliënatie* is, voor de niet-arbeider een *toestand van onteigenlijking, van aliënatie* is.

In de tweede plaats dat het *werkelijke, praktische gedrag* van de arbeider in de productie en ten opzichte van het product (zijn gemoedstoestand dus) zich aan de tegenover hem staande niet-arbeider als een *theoretische* houding voordoet.

(XXVII) *Ten derde*. De niet-arbeider doet alles tegen de arbeider wat de arbeider tegen zichzelf doet, maar hij doet niet tegen zichzelf wat hij tegen de arbeider doet.

Laten wij deze drie verhoudingen aan een nadere beschouwing onderwerpen. [Hier breekt het manuscript af. (N.v.d.v.)]

Tweede manuscript

De verhouding van de particuliere eigendom

(XL)... de rente van zijn kapitaal vormt.^[1] De arbeider is dus de subjectieve manifestatie van het feit dat het kapitaal de mens is die zichzelf geheel verloren heeft, terwijl het kapitaal de objectieve manifestatie is van het feit dat de arbeid de mens is die zichzelf verloren heeft. De *arbeider* heeft echter het ongeluk een *levend* kapitaal te zijn, en dus een kapitaal *met behoeften*, dat ieder moment dat het niet werkt zijn rente en daarmee zijn existentie verliest. Als kapitaal is de *waarde* van de arbeider afhankelijk van vraag en aanbod en ook zijn *fysieke bestaan, zijn leven* werd en wordt beschouwd als een aanbod van *waar*, net als andere waren. De arbeider produceert het kapitaal, het kapitaal produceert hem; hij produceert dus zichzelf, en de mens als *arbeider*, als *koopwaar*, is het product van het hele proces. De mens is alleen nog maar *arbeider* en

als arbeider bestaan zijn menselijke eigenschappen alleen in zoverre zij bestaan terwille van het hem *vreemde* kapitaal. Aangezien arbeider en kapitaal echter beide vreemd tegenover elkaar staan en dus in een indifferente, uiterlijke en toevallige verhouding, moet deze vreemdheid ook *realiter* tot uiting komen. Zodra het kapitaal daarom van zin is — door noodzaak of willekeur — niet meer voor de arbeider te bestaan, existeert deze niet meer voor zichzelf, hij heeft *geen* arbeid, dus *geen* loon, en omdat hij niet bestaat *als mens* maar *als arbeider*, kan hij zich net zo goed laten begraven, verhongeren, enz. De arbeider bestaat alleen als arbeider zolang hij *voor zichzelf* als kapitaal bestaat en hij bestaat alleen als kapitaal zolang er *kapitaal voor hem* bestaat. Het bestaan van het kapitaal is *zijn bestaan*, zijn *leven* en het bepaalt de inhoud van zijn leven op een ten opzichte van hem indifferente manier. De politieke economie kent daarom niet de niet-werkende arbeider, de arbeidsmens voorzover hij zich buiten deze arbeidsverhouding bevindt. De boef, de dief, de bedelaar, de werkloze, de verhongerende, de verkommerende en criminele arbeidsmens zijn *figuren* die *voor de politieke economie* niet bestaan, spookgedaanten buiten haar rijk die alleen bestaan voor andere ogen: die van de arts, de rechter, de doodgraver, de armvoogd enz. De behoeften van de arbeider worden derhalve gereduceerd tot de *behoefte hem zolang hij werkt* te onderhouden, opdat het *arbeidersras niet uitsterft*. Het arbeidsloon heeft daarom precies dezelfde betekenis als het *onderhoud, de instandhouding* van elk ander productief instrument, als in het algemeen de *consumptie van kapitaal* die nodig is om het met rente te kunnen reproduceren, als de olie waarmee men de raderen insmeert om ze in beweging te houden. Het arbeidsloon behoort daardoor tot de noodzakelijke *kosten* van het kapitaal en van de kapitalist en mag niet meer bedragen dan strikt noodzakelijk is.

Het was dan ook volkomen consequent dat Engelse fabrikanten voor de Amendment Bill van 1834 de publieke aalmoezen, die de arbeider uit hoofde van de armenbelasting ontving, van zijn arbeidsloon aftrokken en als een integrerend deel van zijn loon beschouwden.

De productie produceert de mens niet alleen als *waar*, *mensenwaar*, de mens als *stukgoed*, zij produceert hem dienovereenkomstig als een zowel *geestelijk* als lichamenlijk *ontmenselijkt* wezen. — Immoraliteit, mismaaktheid, helotisme van arbeider en kapitalist. — Het product is de *bewuste en zelfstandig optredende koopwaar*... het *menselijk stukgoed* ... Het is een grote stap vooruit wanneer Ricardo, Mill enz. tegenover Smith en Say het *bestaan* van de mens — de grotere of kleinere menselijke productiviteit van de waar — voor *indifferent* of zelfs *schadelijk* verklaren. Niet hoeveel arbeiders een gegeven kapitaal onderhoudt maar hoeveel rente het opbrengt, de som van de jaarlijkse *besparingen* is volgens hen het ware doel van de productie. Zo was het ook een grote en logisch-consequente vooruitgang in de

nieuwere (XLI) Engelse economie om, terwijl zij de *arbeid* tot het enige principe van de economie maakte, tegelijk heel scherp de *omgekeerde* verhouding tussen arbeidsloon en kapitaalrente te onderkennen en te beseffen dat de kapitalist als regel *alleen* door het drukken van het arbeidsloon winst kan maken, en vice versa. Niet het afzetten van de consument, maar het wederzijds bedotten van kapitalist en arbeider zou de *normale* verhouding zijn. — De structuur van de particuliere eigendom impliceert het aspect van de particuliere eigendom als *arbeid*, het aspect van de particuliere eigendom als *kapitaal* en de wederzijdse *betrekking* tussen deze beide aspecten.

Aan de ene kant heeft men de productie van menselijke activiteit als *arbeid*, een activiteit dus die zichzelf geheel vreemd is, die geheel vreemd is aan mens en natuur en dus ook aan het bewustzijn en de verwezenlijking van het menselijke leven: de *abstracte* existentie van de mens die alleen maar een *arbeidsmens* is en daarom dagelijks uit zijn vervulde niets in het absolute niets, zijn maatschappelijke en dus zijn reële non-existentie kan vallen. Aan de andere kant heeft men de productie van objecten van menselijke activiteit als *kapitaal*, waarin elke natuurlijke en maatschappelijke bepaaldheid van het object is *opgelost*, waarin de particuliere eigendom zijn natuurlijke en maatschappelijke kwaliteit verloren heeft (en daarmee ook elke politieke en maatschappelijke vermomming zodat het zelfs *in schijn* niets meer met menselijke verhoudingen te maken heeft) en waarin *hetzelfde* kapitaal in de meest uiteenlopende natuurlijke en maatschappelijke situaties steeds *hetzelfde* blijft, wat ook de *reële* inhoud ervan mag zijn. Deze tegenstelling vormt, tot het uiterste doorgevoerd, tegelijk het hoogtepunt en de ondergang van het hele systeem.

Het is daarom alweer een belangrijke mijlpaal in de nieuwere Engelse politieke economie dat zij het begrip grondrente omschreven heeft als het verschil tussen de opbrengst van het slechtste en het beste in cultuur gebrachte land, dat zij de romantische illusies van de grondbezitter — zijn zogenaamde maatschappelijke importantie en de identiteit van zijn belangen met de belangen van de maatschappij, een stelling die na de fysiocraten nog door *Adam Smith* werd verdedigd — tot de realiteit heeft teruggebracht en de werkelijke ontwikkeling, waardoor de grondbezitter in een gewone prozaïsche kapitalist verandert, geanticipeerd en voorbereid heeft: want de tegenstelling is nu vereenvoudigd en toegespitst, wat de oplossing alleen maar kan bespoedigen. Het *land* als *land*, de *grondrente* als *grondrente* hebben hun *stand*, hun *distinctie* verloren en zijn tot nietszeggende — of liever alleen maar ‘geld’-zeggende — grootheden geworden: *kapitaal* en *interest*.

-

Het *onderscheid* tussen kapitaal en land, tussen winst en grondrente, en het onderscheid tussen deze beide en het arbeidsloon,

de *industrie*, de *landbouw*,
de *onroerende* en *roerende* particuliere *eigendom*, is
van *historische* aard en niet gefundeerd in het wezen van de zaak: het
is een *gefixeerd* stadium in de vorming en ontwikkeling van de
tegenstelling tussen kapitaal en arbeid.

De industrie etc., gezien in tegenstelling tot het onroerende
grondbezit, geeft alleen de ontstaanswijze en de antithetische
ontwikkeling van de nijverheid ten opzichte van de landbouw weer.
Als een *speciaal* soort arbeid, een *wezenlijk*, *belangrijk*, *het hele*
leven omvattend onderscheid, bestaat dit onderscheid alleen zolang
de industrie (het stadsleven) zich *in tegenstelling tot* het grondbezit
(het adellijke, feodale leven) ontwikkelt en nog het feodaal bepaalde
karakter van deze tegenstelling met zich meedraagt in de vorm van
monopolies, ambachten, gilden, coöperaties enz. Onder deze
condities heeft de arbeid nog een *schijnbaar maatschappelijke*
betekenis, heeft arbeid nog de betekenis van een *werkelijk* sociaal
leven en is nog niet voortgeschreden tot het stadium
van *onverschilligheid* tegenover haar eigen inhoud, tot het volledige
zijn terwille van zichzelf, d.w.z. tot een abstractie van ieder ander
zijn en dus tot het *geëmancipeerde* kapitaal.

(XLII) Maar de noodwendige *ontwikkeling* van de arbeid ligt in de
geëmancipeerde, als zodanig zelfstandig geworden *industrie* en
het *geëmancipeerde kapitaal*. De macht van de industrie over haar
antithese blijkt wel uit de opkomst van de *landbouw* als een
werkelijke industrie, terwijl de landbouw vroeger het voornaamste
werk aan de grond had overgelaten en aan de *slaaf* van de grond door
wiens werk het land zichzelf bebouwde. Met de transformatie van de
slaaf tot een *vrije* arbeider, d.w.z. een *huurling*, is de landbezitter tot
een industrieel, een kapitalist geworden — een verandering die zich
vooreerst voltrekt via de *pachter*.

Maar de pachter is de representant, het geopenbaarde *geheim* van
de grondbezitter. Alleen via de pachter heeft hij
een *economisch* bestaan, een bestaan als particuliere bezitter: want de
grondrente van zijn land bestaat alleen door de concurrentie van de
pachters. — Daarom *is* de grondbezitter, in de persoon van
de *pachter*, in wezen reeds een *gewone* kapitalist geworden. En dit
moet zich ook in de realiteit voltrekken, de kapitalist die zich met
landbouw bezighoudt — de pachter — moet landeigenaar worden of
omgekeerd. Het *industriële zakendoen* van de pachter is het
zakendoen van de landeigenaar, want de existentie van de eerste
bepaalt de existentie van de tweede. —

Zich hun tegengestelde oorsprong en afkomst herinnerend herkent
de grondbezitter in de kapitalist zijn overmoedige, vrijgelaten en rijk
geworden slaaf van gisteren en ziet zichzelf als *kapitalist* door hem
bedreigd. De kapitalist herkent in de grondbezitter de niets doende,
wrede, egoïstische heer van gisteren, hij weet dat hij hem als

kapitalist schade berokkent, maar dat hij zijn hele tegenwoordige maatschappelijke betekenis, zijn bezit en zijn winst aan de industrie te danken heeft. Hij ziet in de grondbezitter de tegenstelling van de *vrije* industrie en het *vrije*, van elke natuurlijke bepaaldheid onafhankelijke kapitaal. — Deze tegenstelling draagt een hoogst verbitterd karakter en men pleegt elkaar wederzijds grondig de waarheid te zeggen. Men hoeft slechts de aanvallen van het onroerende op het roerende bezit en omgekeerd te lezen om een aanschouwelijk beeld van hun wederzijdse nietswaardigheid te krijgen. De grondbezitter beroept zich op de geboorteadel van zijn bezit, op de feodale overleveringen en reminiscenties, de poëzie van de herinnering, zijn idealistische geestdrift, zijn politieke belangrijkheid enz., en als hij in economische termen spreekt zegt hij dat *alleen* de landbouw productief is. Tegelijkertijd schildert hij zijn tegenstander af als een sluw, berekenend, intrigerend, bedrieglijk, hebzuchtig, veil en oproerig individu, een man zonder hart en geest die vervreemd is van de gemeenschap en deze naar willekeur versjachert, een woekeraar en koppelaar, een slaafse, gladde, vlijende, gappende, droge *geldwolf* zonder eer, zonder principes, zonder iets, die de concurrentie voedt en bevordert en daarmee pauperisme, misdaad en de losmaking van alle sociale banden. (Zie o.a. de fysiocraat *Bergasse*, die reeds door Camille Desmoulins in zijn krant *Révolutions de France et de Brabant* over de hekel wordt gehaald, men zie von Vincke, Lancizolle, Haller, Leo, Kosegarten^[2] en Sismondi).

Het roerende bezit van zijn kant wijst op de wonderen van de industrie en de vooruitgang. De industriële vooruitgang is het eigen, legitieme kind van de moderne tijd; het heeft medelijden met zijn tegenstander als met een zwakzinnige die zijn eigen natuur *niet kent* (en dat is volkomen juist) en die het zedelijk goede kapitaal en de vrije arbeid door het ruwe immorele geweld en de lijfeigenschap wil vervangen. Het schildert hem af als een Don Quichot die onder de schijn van *oprechtheid* en *fatsoen*, van het *algemene belang* en de *rechtsorde*, zijn onbekwaamheid tot handelen, zijn hebzuchtige genotzucht, zijn zelfzucht, zijn speciale belangen en zijn kwade bedoelingen verbergt. Het stelt hem aan de kaak als een geslepen *monopolist* en geeft zijn reminiscenties, zijn poëzie, zijn romantische dweperij een koude douche door een historische en satirische opsomming van de gemeenheid, de wreedheid, de vernedering, de prostitutie, de infamie, de anarchie en de opstandigheid die er in de romantische kastelen gekweekt werden.

(XLIII) Het roerende bezit zou het volk de politieke vrijheid geschonken hebben, het zou de boeien van de maatschappij geslaakt, verschillende werelden met elkaar verbonden en de vriendschap bevorderende handel, de zuivere moraal en de verfijnde beschaving geschapen hebben. Het zou het volk in plaats van zijn ruwe behoeften geciviliseerde behoeften gegeven hebben en tevens de middelen om ze te bevredigen. Terwijl de grondbezitter, deze

nietsnut van een graanwoekeraar, de prijs van de eerste levensbehoefte van het volk opdrijft, en daardoor de kapitalist dwingt het arbeidsloon te verhogen zonder de productiviteit te kunnen verhogen. Op die manier zou de grondbezitter de groei van het nationale inkomen en de accumulatie van kapitaal, waarop de mogelijkheid om het volk arbeid en het land rijkdom te verschaffen berust, verhinderen en uiteindelijk geheel tot stilstand brengen. Hij zou daarmee een algemene ondergang bewerkstelligen en *alle* voordelen van de moderne beschaving als een woekeraar uitbuiten zonder er het geringste voor te doen en zonder ook maar iets van zijn feodale vooroordelen te laten varen. Tenslotte zou hij — een man voor wie de landbouw en de grond zelf alleen maar bestaan als een hem door de hemel geschonken geldbron — eens naar zijn *pachter* moeten kijken en zich afvragen of hij niet zelf een *wasechte, fantastische, sluwe* schurk is, die in zijn hart en in de werkelijkheid allang tot de *vrije* industrie en de ‘vriendschapbevorderende’ handel behoort, hoezeer hij er zich ook tegen moge verzetten en hoeveel hij ook over historische herinneringen en zedelijke of politieke doeleinden moge leuteren. Alles wat hij werkelijk in zijn voordeel kan zeggen zou alleen gelden voor de *landbouwer* (of hij nu kapitalist is of landarbeider), terwijl de *grondbezitter* in feite de vijand van de landbouwer is; hij getuigt dus tegen zichzelf. *Zonder* kapitaal zou het grondbezit dode, waardeloze materie zijn. Het zou nu juist de geciviliseerde zege van het roerende bezit zijn dat het in plaats van het dode ding de menselijke arbeid als bron van de rijkdom ontdekt en geschapen heeft. (Zie Paul Louis Courier, Saint-Simon, Ganih, Ricardo, Mill, MacCulloch en Destutt de Tracy en Michel Chevalier).

Uit de *werkelijke* loop van de ontwikkeling (hier in te voegen) volgt de noodzakelijke overwinning van de *kapitalist*, d.w.z. van de volledig ontwikkelde over de onontwikkelde, niet tot volle wasdom gekomen particuliere eigendom, de *grondbezitter*: zoals in het algemeen de mobiliteit moet zegevieren over de immobiliteit, de openlijke zelfbewuste gemeenschap over de verborgen, onbewuste gemeenschap, de *hebzucht* over de *genotzucht*, het naar eigen zeggen volstreekte, veelzijdig geïnteresseerde eigenbelang van de *verlichting* over het lokale, voorzichtige, degelijke, trage en hersenschimmige *eigenbelang van het bijgeloof*, en het *geld* over de andere vormen van particuliere eigendom. —

De staten die een voorgevoel hebben van het gevaar dat er schuilt in de volledig ontwikkelde vrije industrie, de volledig ontwikkelde zuivere moraal en de volledig ontwikkelde handel die zo bevorderlijk is voor de vriendschap, trachten — maar vergeefs — het kapitaliseren van het grondbezit tegen te gaan. —

Het *grondbezit* verschilt hierin van het zuivere kapitaal dat het particuliere eigendom, kapitaal, is dat nog behept is met *lokale* en politieke vooroordelen: het nog niet volledig uit de strikken van de

wereld losgeraakte en tot zichzelf gekomen, het nog *onvoltooide* kapitaal.

Pas in de loop van zijn *universele ontwikkeling* moet het tot zijn abstracte, d.w.z. *zuivere* uitdrukking komen. -

Het stelsel van de *particuliere eigendom* wordt gevormd door arbeid, kapitaal en hun wederzijdse betrekkingen.

De fasen, die deze elementen te doorlopen hebben, zijn:

Ten eerste: directe en indirecte eenheid van beide elementen.

Kapitaal en arbeid eerst nog verenigd, dan weliswaar gescheiden en vervreemd, maar elkaar als *positieve* voorwaarden wederzijds stimulerend en tot ontwikkeling brengend.

Tegenstelling tussen de twee: sluiten zich wederzijds uit. De arbeider herkent in de kapitalist zijn eigen non-existentie, en omgekeerd, elk zoekt de ander van zijn existentie te beroven.

Tegenstelling van elk van de twee tot zichzelf. Kapitaal = geaccumuleerde arbeid = arbeid. Als zodanig uiteenvallend in het *kapitaal zelf* en de *interest*, terwijl deze laatste weer uiteenvalt in *interest en winst*. Totale opoffering van de kapitalist. Hij komt terecht in de arbeidersklasse, zoals de arbeider — maar dit slechts bij uitzondering — kapitalist wordt. Arbeid als moment van het kapitaal: de *kosten* ervan. Het arbeidsloon dus een offer van het kapitaal.

Arbeid uiteengevallen in de *arbeid zelf* en het *arbeidsloon*. Arbeider zelf een kapitaal, een stuk koopwaar. *Botsing van wederzijdse tegenstellingen.*

[1] Het tweede manuscript begint midden in een zin, een verloren manuscript moet er blijkbaar aan voorafgegaan zijn. (N.v.d.v.).

[2] (Voetnoot van Marx): Men zie de bombastische oudhegeliaanse theoloog *Funke*, die volgens de heer Leo met tranen in de ogen vertelde hoe een slaaf bij de opheffing van de lijfeigenschap geweigerd had niet langer een *adellijk bezit* te zijn. Vgl. ook *Justus Moser's 'Patriottische Phantasien'* die zich onderscheiden door het feit dat zij geen ogenblik de brave, kleinburgerlijke, 'huisbakken', *platvloerse* en geborneerde horizon van de filister loslaten en toch *pure* hersenschimmen zijn. Deze contradictie heeft ze juist zo acceptabel gemaakt voor het Duitse 'Gemüt'.

Derde manuscript

Particuliere eigendom en arbeid

(1) *ad pag. XXXVI. Het subjectieve wezen van de particuliere eigendom, de particuliere eigendom als activiteit op zichzelf, als subject, als persoon, is de arbeid.*

Het spreekt dan ook vanzelf dat pas de politieke economie, die de arbeid als haar grondslag erkende (*Adam Smith*) en de particuliere eigendom niet meer zag als alleen maar een *toestand* buiten de mens om, tegelijk als een product van de werkelijke *energie* en *dynamiek* van de particuliere eigendom beschouwd kan worden, als een product van de moderne *industrie* dus, én als een factor die de dynamiek en de ontwikkeling van de *industrie* heeft gestimuleerd, verheerlijkt en tot een *bewuste* macht gemaakt. Van het standpunt van deze verlichte politieke economie uit, die het *subjectieve wezen* van de rijkdom — binnen de particuliere eigendom — heeft ontdekt, moeten de aanhangers van het monetaire en mercantilistische systeem, die de particuliere eigendom zien als een *zuiver objectief* wezen dat buiten de mens staat, de indruk maken van *fetisjist* en *katholiek*. Terecht heeft *Engels* daarom *Adam Smith* de *Luther van de politieke economie* genoemd. Zoals *Luther* de religie, het *geloof* als het wezen van de werkelijke *wereld* erkende en zich daarom tegen het katholieke heidendom keerde, zoals hij de *uiterlijke* religiositeit afwees en de religiositeit tot het *innerlijke* wezen van de mens maakte, zoals hij de buiten de leek staande priester negeerde en de priester in het hart van de leek verplaatste, zo wordt in de moderne economie de zich buiten de mens bevindende en van hem onafhankelijke (dus alleen op een uiterlijke manier te verkrijgen en te behouden) rijkdom opgeheven. Dat wil zeggen, de *uiterlijke, gedachteloze objectiviteit* ervan wordt opgeheven doordat de particuliere eigendom zich incorporeert in de mens zelf en de mens zelf als zijn wezen erkent. Op deze wijze echter wordt de mens zelf door de particuliere eigendom bepaald, net zoals de mens bij *Luther* bepaald wordt door de religie. Onder het mom van de erkenning van de mens is dus de politieke economie, waarvan het grondprincipe de arbeid is, in werkelijkheid niets anders dan de consequent doorgevoerde verloochening van de mens. De mens staat niet meer in een uiterlijke spanningsverhouding tot het uiterlijke wezen van de particuliere eigendom: hij is zelf dit gespannen wezen van de particuliere eigendom geworden. Wat vroeger een *uiterlijke verhouding tot zichzelf* was, een uiterlijke manifestatie van de mens, is nu tot de daad van onteigenlijking, veruiterlijking geworden.

De politieke economie begint daarom met de mens in schijn als zelfstandig, zelfwerkzaam enz. wezen te erkennen. Zij verplaatst de particuliere eigendom in het wezen zelf van de mens en wordt daardoor niet meer geconditioneerd door de lokale, nationale enz. *kenmerken van de particuliere eigendom als iets dat buiten haar bestaat*; zij ontwikkelt daarom een *kosmopolitische*, universele, elke grens en elke gebondenheid vernietigende energie om zichzelf als de *enige* politiek, de enige algemeenheid, de enige grens en

gebondenheid te proclameren. Maar bij haar verdere ontwikkeling is zij gedwongen zich van dit *schijnheilige* masker te ontdoen en zichzelf in heel haar *cynisme* te tonen. Zij doet dit door — zonder zich te bekommeren om de schijnbare contradicties waarin deze leer haar verstrikt — op een veel *eenzijdiger* manier en daardoor *scherper en consequenter* de arbeid als het enige *wezen van de rijkdom* te beschouwen en aan te tonen dat de consequenties van deze leer, in tegenstelling tot de oorspronkelijke opvatting, een veeleer *aan de mens vijandig* karakter dragen. En tenslotte geeft zij de doodsteek aan de *grondrente*, deze laatste *individuele* en *natuurlijke*, van de beweging van de arbeid onafhankelijke vorm van particulier bezit en bron van rijkdom, deze uitdrukkingsvorm van de feodale eigendom die reeds geheel in de ban van de politieke economie is geraakt en daarom ook niet in staat is zich tegen de politieke economie te verzetten. (School van *Ricardo*).

Niet alleen dat het cynisme van de politieke economie verhoudingsgewijs toeneemt van Smith via Say tot Ricardo, Mill enz. (in zoverre nl. de consequenties van de *industrie* de laatste in meer geavanceerde en contradictoire vorm voor ogen staan), maar ook in positieve zin gaan zij voortdurend en welbewust verder dan hun voorgangers in hun aliënatie van de mens — maar *alleen* omdat hun wetenschap zich consequenter en waarheidsgetrouwer ontwikkelt. Doordat zij de particuliere eigendom in zijn actieve vorm tot subject maken — hetgeen inhoudt dat zij tegelijk de mens tot het wezen en de mens als on-wezen tot wezen maken — komt de tegenstrijdigheid in de werkelijkheid volkomen overeen met het tegenstrijdige wezen dat zij als principe hebben erkend. De gespleten (II) *realiteit* van de *industrie* bevestigt het *in zichzelf gespleten principe* ervan, in plaats van het te weerleggen. Het principe van de industrie is niets anders dan het principe van deze gespletenheid. -

De fysiocratische leer van *Quesnay* vormt de overgang van het mercantilisme naar Adam Smith. De *fysiocratie* is in directe zin de *economische* opheffing van de feodale eigendom, maar daarom in even directe zin de *economische transformatie* ervan, het herstel van de feodale eigendom, maar zodanig dat de taal ervan niet meer feodaal maar economisch wordt. Alle rijkdom wordt teruggebracht tot de factoren *grond* en *landbouw* (agricultuur). Grond is nog geen *kapitaal*, grond is nog een *bijzondere* existievorm van kapitaal die *alleen* waarde heeft in en door deze natuurlijke bijzonderheid. Maar grond is niettemin een algemeen, natuurlijk *element*, terwijl het mercantilisme alleen het *edele metaal* als werkelijke rijkdom erkende. Het *object*, de materie van de rijkdom, krijgt dus meteen de grootste universaliteit binnen de *door de natuur gegeven grenzen* — voorzover dit object ook als *natuur* directe objectieve rijkdom vertegenwoordigt. En grond bestaat voor de *mens* alleen door arbeid, door landbouw. Zo wordt het subjectieve wezen van de rijkdom hier reeds verplaatst naar de arbeid. Maar tegelijk geldt de landbouw als de *enige productieve*

arbeid. Bijgevolg wordt de arbeid nog niet in haar abstracte algemeenheid opgevat: arbeid blijft gebonden aan een speciaal *natuurelement* dat er de *materie* van vormt en wordt dus slechts erkend in een speciale *door de natuur bepaalde existentiële wijze*. Arbeid is nog slechts een *bepaalde, speciale* onteigenlijking van de mens en het product van de arbeid wordt nog als een bepaalde vorm van rijkdom opgevat die meer op rekening van de natuur dan op die van de arbeid zelf komt. De grond wordt hier nog steeds gezien als een van de mensen onafhankelijke natuurlijke gegevenheid en nog niet als kapitaal, d.w.z. als een factor van de arbeid zelf. Integendeel, de arbeid doet zich veeleer voor als een factor binnen de *natuurlijke gegevenheid*. Maar waar het fetisjisme van de oude, uiterlijke, slechts als object bestaande rijkdom gereduceerd is tot een zeer eenvoudig natuurelement en het wezen ervan — ook al is het maar partieel en op een speciale manier — in zijn subjectieve existentie erkend is, betekent dit de noodzakelijke stap vooruit naar de erkenning van het *algemene wezen* van de rijkdom en de verheffing van de arbeid in haar volstrekte, d.w.z. abstracte vorm tot *principe*. Zo kan men dan tegenover de fysiocraten stellen dat de *landbouw* in economisch opzicht (en dat is het enige hier geldige gezichtspunt) van geen enkele andere industrie verschilt, en dat dus niet een *bepaalde* arbeid, niet een aan een speciaal element gebonden of speciale vorm van arbeid, maar de *arbeid in het algemeen* het wezen van de rijkdom is.

Het fysiocratische stelsel ontkent de *specifieke*, uiterlijke, zuiver objectieve rijkdom door in de arbeid het *wezen* van de rijkdom te zien. Maar in eerste instantie is de arbeid voor de fysiocraten alleen maar het *subjectieve wezen* van het grondbezit (zij gaan uit van die vorm van bezit die zich historisch als predominerend en algemeen erkend voordoet); zij laten alleen het grondbezit tot *menselijke aliënering* leiden. Zij heffen het feodale karakter ervan op door te verklaren dat de *industrie* (d.i. de landbouw) er het *wezen* van is; maar zij staan afwijzend tegenover de wereld van de industrie en accepteren het feodale systeem door te stellen dat *landbouw* de *enige* industrie is. Het is duidelijk dat wanneer alleen het *subjectieve wezen* van de zich als industrie constituerende industrie, gezien in tegenstelling tot het grondbezit, beklemtoond wordt, dit wezen zijn eigen tegenstelling reeds in zich sluit. Want zoals de industrie het opgeheven grondbezit in zich sluit, zo sluit het subjectieve wezen van de industrie tevens het subjectieve wezen van het grondbezit in. Zoals het grondbezit de eerste vorm van particuliere eigendom is en de industrie er zich historisch aanvankelijk slechts als een speciale vorm van eigendom — of liever nog als de vrijgelaten slaaf van de grondeigendom — tegenoverplaatst, zo herhaalt zich dit proces bij de wetenschappelijke studie van het *subjectieve wezen* van de particuliere eigendom, de *arbeid*, en ook de arbeid verschijnt in eerste instantie slechts als *landarbeid* om zich daarna pas als *arbeid* in het algemeen te doen gelden.

(III) Alle rijkdom is tot *industriële* rijkdom, tot *rijkdom* van de arbeid geworden, en de *industrie* is de verwezenlijkte arbeid — evenals het *fabriekswezen* het volledig ontwikkelde wezen van de *industrie*, d.w.z. van de arbeid is, en het *industriële kapitaal* de verwezenlijkte objectieve vorm van de particuliere eigendom. —

We zien dus dat nu pas de particuliere eigendom zijn heerschappij over de mens volledig kan realiseren en in zijn meest algemene vorm tot een wereldhistorische macht kan worden.

Particuliere eigendom en communisme

(ad pag. XXXIX) Maar de tegenstelling tussen *bezitsloosheid* en *bezit* is een nog altijd indifferente tegenstelling, een tegenstelling die nog niet begrepen is als *actieve betrekking* tot haar eigen *intrinsieke* verhoudingen, die nog niet als echte *contradictie* wordt gezien zolang men de tegenstelling niet begrijpt als de tegenstelling tussen *arbeid* en *kapitaal*. Ook zonder de ver voortgeschreden ontwikkeling van het particuliere bezit, zoals in het oude Rome, in Turkije enz., kan deze tegenstelling zich uitdrukken in de *eerste* vorm. Dan *manifesteert* de tegenstelling zich nog niet als een door de particuliere eigendom zelf in het leven geroepen tegenstelling. Maar arbeid, het subjectieve wezen van de particuliere eigendom dat als zodanig de eigendom buiten sluit, en kapitaal, de geobjectiveerde arbeid die als zodanig de arbeid buiten sluit, vormen samen de *particuliere eigendom* als een geavanceerde relatie van de contradictie, dat wil zeggen een dynamische relatie die vanzelf naar een oplossing dringt.

(ad ibidem) De opheffing van de zelfvervreemding volgt dezelfde weg als de zelfvervreemding. Eerst wordt de *particuliere eigendom* alleen naar de objectieve kant (maar toch met de arbeid als het wezen ervan) bekeken. De bestaansvorm ervan is daarom het *kapitaal*, dat ‘als zodanig’ moet worden opgeheven (Proudhon). Of anders wordt de *specifieke* vorm van de arbeid — de genivelleerde, verbrokkelde en daarom onvrije arbeid — als de bron van de *schadelijke* en mensvervreemdende invloed van de particuliere eigendom opgevat: *Fourier*, die in overeenstemming met de fysiocraten ook weer de *landarbeid* als op zijn minst de arbeid *bij uitstek* ziet, terwijl *St. Simon* integendeel de *industriearbeid* als zodanig voor de wezenlijke arbeid houdt en nog slechts de *alleenheerschappij* van de industriëlen en de verbetering van de situatie van de arbeiders verlangt. Het *communisme* tenslotte is de *positieve* uitdrukking van de opheffing van de particuliere eigendom, in eerste instantie van de *algemene* particuliere eigendom. Door deze verhouding in zijn *algemeenheid* op te vatten is het communisme 1. in zijn eerste vorm alleen maar een *veralgemening* en een *voltooiing* van de particuliere eigendom. Als zodanig verschijnt het in dubbele gedaante. Om te beginnen is de invloed van de *materiële* eigendom zo groot geworden dat dit

communisme alles wil vernietigen wat niet door iedereen in *particulier eigendom* bezeten kan worden; het wil op *gewelddadige* wijze van talent enz. abstraheren. Het directe fysieke bezit beschouwt het als het enige doel van het leven en de existentie; de rol van de *arbeider* wordt niet opgeheven maar uitgebreid tot alle mensen; de relatie van de gemeenschap tot de wereld der dingen blijft een relatie van particuliere eigendom. Tenslotte wordt deze tendens om tegenover de particuliere eigendom de algemene particuliere eigendom te stellen in een dierlijke vorm uitgedrukt; tegenover het *huwelijk* (dat inderdaad een *vorm van exclusief particulier bezit* is) wordt de *vrouwengemeenschap* gesteld, waarbij de vrouw dus tot *gemeenschappelijk* en *publiek* bezit wordt. Men kan wel zeggen dat deze gedachte van de *vrouwengemeenschap* het *geopenbaarde geheim* van dit nog geheel grove en gedachteloze communisme is. Zoals de vrouwen van het huwelijk naar de algemene prostitutie overgaan, zo gaat de hele wereld van de rijkdom — d.w.z. het objectieve wezen van de mens — uit de verhouding van het exclusieve huwelijk met de particuliere bezitter over naar de verhouding van universele prostitutie met de gemeenschap.

Dit communisme, dat overal de *persoonlijkheid* van de mens negeert, is slechts de consequente uitdrukking van de particuliere eigendom, die deze negatie is. De algemene *afgunst*, die zich als macht constitueert, is slechts de gecamoufleerde vorm waaronder de *hebzucht* zich opnieuw vertoont en alleen op andere wijze haar doel bereikt. De idee van elk particulier bezit als zodanig keert zich *op zijn minst* tegen elk rijker particulier bezit onder de vorm van hebzucht en zucht tot nivellering. Hebzucht en nivelleringszucht vormen dan ook het wezen van de concurrentie. Het grove communisme is alleen maar de uiteindelijke consequentie van deze afgunst en deze nivellering op grond van een *aangenomen* minimum. Het heeft een *bepaalde, beperkte* maatstaf. Hoe weinig deze opheffing van de particuliere eigendom een werkelijke toe-eigening is, bewijst nu juist de abstracte negatie van de hele wereld van cultuur en civilisatie en de terugkeer tot de *onnatuurlijke* (1V) simpelheid van de *arme* mens zonder behoeften, die de particuliere eigendom niet alleen niet voorbijgestreefd is, maar deze nog niet eens bereikt heeft.

De gemeenschap is slechts een gemeenschap van *arbeid* en gelijkheid van *loon*, dat door het gemeenschappelijke kapitaal, door de *gemeenschap* als universele kapitalist, wordt uitbetaald. De twee kanten van de verhouding zijn tot een *vooronderstelde* algemeenheid verheven: *arbeid* als de conditie waarin ieder geplaatst is, *kapitaal* als de erkende universaliteit en macht van de gemeenschap.

In de verhouding tot de *vrouw*, als de prooi en dienstmaagd van de gemeenschappelijke wellust, wordt de oneindige degradatie uitgesproken waarin de mens voor zichzelf existeert, want het

geheim van deze verhouding vindt zijn *ondubbelzinnige*, onweerlegbare, *openlijke* en onverhulde uitdrukking in de verhouding van *man* tot *vrouw* en in de manier waarop de *directe* en *natuurlijke* verhouding binnen de soort wordt opgevat. De directe, natuurlijke en noodzakelijke verhouding van mens tot mens is de *verhouding* van *man* tot *vrouw*. In deze *natuurlijke* verhouding binnen de soort is de verhouding van de mens tot de natuur onmiddellijk zijn verhouding tot de mens en zijn verhouding tot de mens zijn verhouding tot de natuur, tot zijn eigen *natuurlijke* bestemming. In deze verhouding *manifesteert* zich dus *zinnelijk*, tot een aanschouwelijk *feit* gereduceerd, in hoeverre de menselijke natuur voor de mens tot natuur is geworden en de natuur voor hem tot menselijke natuur. Uit deze verhouding kan men daarom het hele ontwikkelingsniveau van de mens beoordelen. Uit het karakter van deze verhouding blijkt in hoeverre de *mens* als *soortbewust wezen*, als *mens*, zichzelf geworden is en zichzelf begrepen heeft. De verhouding van man tot vrouw is de *natuurlijkste* verhouding van mens tot mens. Daarin toont zich dus in hoeverre het *natuurlijke* gedrag van de mens *menselijk* is geworden en in hoeverre hem zijn *menselijk* wezen tot een *natuurlijk* wezen is geworden, in hoeverre zijn menselijke natuur voor hem tot natuur is geworden. Uit deze verhouding blijkt ook in hoeverre de *behoefte* van de mens tot *menselijke* behoefte, in hoeverre dus de *andere* mens hem als mens tot behoefte is geworden, in hoeverre hij in zijn meest individuele existentie tegelijk sociaal wezen is.

De eerste positieve opheffing van de particuliere eigendom, het *grove* communisme, is dus slechts een *verschijningsvorm* van het infame karakter van de particuliere eigendom die zichzelf als *positieve gemeenschap* tracht voor te doen.

2. Het communisme a. dat nog politiek van aard is, democratisch of despotisch; b. met afschaffing van de staat, maar toch nog onvolledig en in wezen nog steeds beïnvloed door de particuliere eigendom, d.w.z. de vervreemding van de mens. In beide vormen heeft het communisme al bewustzijn van zichzelf als reïntegratie of terugkeer van de mens tot zichzelf, als opheffing van de menselijke zelfvervreemding; maar omdat dit communisme het positieve wezen van de particuliere eigendom nog niet heeft begrepen, en evenmin de *menselijke* aard van de behoefte, blijft het in de particuliere eigendom verstrikt en wordt er nog steeds door geïnfecteerd. Het heeft de particuliere eigendom als begrip, maar nog niet als wezen gevat.

3. Het *communisme* als de *positieve* opheffing van de *particuliere eigendom*, gezien als *zelfvervreemding van de mens*; dit communisme is daarom de werkelijke *zich-toeëigening van het menselijke wezen* door en voor de mens. Het is de volledige en bewuste terugkeer van de mens-voor-zichzelf als een *sociale*, d.i.

menselijke mens, in wie de hele rijkdom van zijn voorafgaande ontwikkeling is vervat. Dit communisme is als volmaakt naturalisme = humanisme, als volmaakt humanisme = naturalisme; het is de *definitieve* oplossing van het antagonisme tussen mens en natuur en tussen mens en mens, de ware oplossing van het conflict tussen existentie en wezen, tussen objectivering en zelfbevestiging, tussen vrijheid en noodzaak, tussen individu en soort. Het is de oplossing van het raadsel van de geschiedenis, en weet van zichzelf dat het deze oplossing is.

(V) Het hele historische proces is daarom niet alleen de *werkelijke genese* van dit communisme — de geboorteakte van zijn empirische bestaan —, maar voor het denkend bewustzijn dat het van zichzelf heeft tevens zijn eigen *begrepen* en *gekend* wordingsproces; terwijl het andere, nog niet volledig ontwikkelde communisme uit enkele historische vormen die tegen de particuliere eigendom indruisen een *historisch* bewijs, een bewijs uit het reeds bestaande tracht te construeren door afzonderlijke momenten uit het totale proces te isoleren (Cabet, Villegardelle enz. zijn daar bijzonder sterk in) en als bewijzen van zijn eigen historische authenticiteit te fixeren. Maar daarmee toont het alleen aan dat het historische proces voor het overgrote deel in tegenspraak is met de beweringen van dit communisme en dat iets dat eenmaal bestaan heeft juist omdat het *voorbij* is niet kan pretenderen het *wezen* van de zaak te zijn.

Dat de hele revolutionaire beweging zowel haar empirische als haar theoretische basis in de ontwikkeling van de *particuliere eigendom*, in de economie dus, vindt, is even noodzakelijk als begrijpelijk.

Deze *materiële*, direct *zinnelijk waarneembare* particuliere eigendom is de materiële zinnelijke uitdrukking van het *gealiënerde menselijke* leven. De beweging ervan — productie en consumptie — is de *zinnelijke* openbaring van de beweging van alle productie tot dusver, d.w.z. de verwerkelijking of werkelijkheid van de mens. Religie, familie, staat, recht, moraal, wetenschap, kunst enz. zijn slechts *bijzondere* vormen van productie en vallen onder de algemene productiewetten. De positieve opheffing van de *particuliere eigendom* als de toe-eigening van het *menselijke* leven is daarom de *positieve* opheffing van elke aliënatie, de terugkeer dus van de mens uit religie, familie, staat enz. naar zijn *menselijke* d.i. *maatschappelijke* bestaan.

De religieuze vervreemding als zodanig speelt zich alleen op het gebied van het *bewustzijn* van het menselijke innerlijk af, de economische vervreemding echter is die van het *werkelijke leven*: de opheffing ervan omvat daarom beide kanten. Het *eerste* begin van deze ontwikkeling is natuurlijk bij het ene volk anders dan bij het andere, al naar gelang het werkelijke, *erkende* leven van het volk zich meer in het bewustzijn of in de uiterlijke wereld afspeelt, meer met

het ideële of met het reële leven te maken heeft. Het communisme (Owen) begint meteen met het atheïsme; het atheïsme echter is nog lang geen *communisme*, men zou dit atheïsme eerder als een abstractie kunnen beschouwen.

De filantropie van het atheïsme is daarom in eerste instantie alleen een *filosofische*, abstracte filantropie, terwijl die van het communisme meteen *reëel* is en rechtstreeks op *actie* gericht.

Wij hebben gezien hoe — gesteld dat de particuliere eigendom positief is opgeheven — de mens de mens produceert, zichzelf én de andere mens; hoe het object, dat de directe functie van zijn individualiteit is, tegelijk zijn bestaan voor de ander, het bestaan zelf van de ander en het bestaan van de ander voor hem is. Op dezelfde manier zijn echter zowel het materiaal van de arbeid als de mens-als-subject evenzeer het resultaat als het uitgangspunt van deze beweging (en dat er nu eenmaal zo een *uitgangspunt* moet zijn, dáárin ligt nu juist de historische *noodzakelijkheid* van de particuliere eigendom). Daarom is het *maatschappelijke* karakter ook tegelijk het algemene karakter van de hele beweging. *Net zoals* de maatschappij zelf de *mens* als *mens* produceert, zo wordt ook de maatschappij zelf door de mens *geproduceerd*. Activiteit en geest zijn zowel naar hun inhoud als naar hun *oorsprong maatschappelijk* van aard: *maatschappelijke* activiteit en *maatschappelijke* geest. De natuur neemt pas *menselijke* trekken aan voor de *maatschappelijke* mens. Want dan pas bestaat de natuur voor hem als een *band* met de mens, als bestaan van hemzelf voor de ander en van de ander voor hem, dan pas is de natuur de *basis* van zijn eigen *menselijk* bestaan, een vitaal element van de menselijke werkelijkheid. Dan pas is zijn *natuurlijk* bestaan voor hem tot een *menselijk* bestaan geworden en de natuur tot mens. Daarom is de *maatschappij* de definitieve en wezenlijke eenheid van de mens met de natuur, de ware herrijzenis van de natuur, het verwezenlijkte naturalisme van de mens en het verwezenlijkte humanisme van de natuur.

(VI) De maatschappelijke activiteit en de maatschappelijke geest bestaan volstrekt niet *alléén maar* in de vorm van een *direct* op de gemeenschap gerichte activiteit of een *direct sociaal* georiënteerde geest. Wel kan men zeggen dat de *gemeenschappelijke* activiteit en de *sociaal gerichte* geest, dat wil zeggen het soort activiteit en geest dat zich rechtstreeks in de *werkelijke samenleving* met andere mensen uit en bevestigt, zich overal dáár zal manifesteren waar deze uitdrukking van maatschappelijkheid *direct* uit de inhoud of de aard ervan voortkomt.

Zelfs wanneer ik *wetenschappelijk* enz. bezig ben, een bezigheid die ik zelden in directe gemeenschap met anderen kan verrichten, ben ik toch *maatschappelijk* bezig omdat ik als *mens* bezig ben. Niet alleen het materiaal van mijn bezigheid — zoals de taal zelf waarvan

de denker gebruik maakt — is mij als een maatschappelijk wezen de *levende* vorm is, hoewel dit sociale activiteit. Wat ik daarom van mijzelf uit maak, maak ik voor de maatschappij en met het bewustzijn dat mijn wezen maatschappelijk van aard is.

Mijn *algemene* bewustzijn is slechts de *theoretische* vorm van datgene waarvan het *reële* sociale, maatschappelijke wezen de *levende* vorm is, hoewel dit *algemene* bewustzijn tegenwoordig een abstractie van het werkelijke leven is en er als zodanig vijandig tegenoverstaat. Vandaar dat ook de *activiteit* van mijn algemene bewustzijn — als zodanig — mijn *theoretisch* bestaan als maatschappelijk wezen is.

Men moet zich er bovenal voor hoeden de ‘maatschappij’ opnieuw als een abstractie tegenover het individu te fixeren. Het individu *is* het *maatschappelijke wezen*. De manier waarop zijn leven zich uit — ook al is het niet in de directe vorm van een *gemeenschappelijke*, gelijk met anderen voltrokken levensuiting — is daarom een manifestatie en bevestiging van het *maatschappelijke leven*. Het individuele leven en het soortelijk leven van de mens zijn niet *verschillend*, ook al is de existentiële wijze van het individuele leven noodzakelijkerwijs óf een meer *bijzondere* óf een meer *algemene* vorm van zijn soortelijk leven, evenals het soortelijk leven hetzij een meer *bijzonder* of een meer *algemeen* individueel leven is.

Door zijn *soortbewustzijn* bevestigt de mens zijn reële *maatschappelijke leven* en reproduceert slechts zijn werkelijke bestaan in zijn denken, terwijl omgekeerd het soortelijk leven zich in het soortbewustzijn bevestigt en in zijn algemeenheid voor zichzelf als denkend wezen bestaat.

Hoewel de mens dus een *bijzonder* individu is (en het is juist zijn bijzonderheid die hem tot individu en tot een werkelijk *individueel* sociaal wezen maakt), is hij evenzeer de *totaliteit*, de ideële totaliteit, het subjectieve bestaan van de maatschappij als zodanig, zoals zij gedacht en beleefd wordt. Echter niet alléén ideëel maar ook in de werkelijkheid, als aanschouwing én als werkelijke geest van het maatschappelijke bestaan, kortom als de totaliteit van ‘s mensen levensexpressie. Daarom kan men denken en zijn weliswaar *onderscheiden*, maar toch vormen zij met elkaar een *eenheid*.

De *dood* lijkt een harde overwinning van de soort op het individu en dus in tegenspraak met de eenheid van beiden. Maar het afzonderlijke individu is alleen maar een *afzonderlijk soortelijk wezen* en als zodanig sterfelijk.

4. Zoals de *particuliere eigendom* slechts de zinnelijke uitdrukking is van het feit dat de mens zich tegelijk voor zichzelf *objectiveert* én

daarbij een vreemd en onmenselijk object voor zichzelf wordt; zoals zijn eigen levensexpressie tegelijk de onteigening van zijn leven is en zijn zelfrealisering tegelijk zijn derealisering, de confrontatie met een *vreemde* werkelijkheid — zo moet ook de positieve opheffing van de particuliere eigendom, d.w.z. de *zinnelijke* toe-eigening van het menselijke wezen en het menselijke leven, van de objectieve mens, de menselijke *scheppingen* die door en voor de mens gemaakt zijn, niet alleen worden opgevat in de zin van het *directe*, eenzijdige *genot*, niet alleen in de zin van het *bezitten* of het *hebben*. De mens eigent zich zijn alzijdig wezen op een alzijdige manier toe, in zijn totaliteit als mens dus. Al zijn *menselijke* relaties tot de wereld, — zien, horen, ruiken, proeven, voelen, denken, waarnemen, gewaarworden, willen, bezig zijn, liefhebben —, kortom alle organen van zijn individualiteit zijn, evenals de organen die een directe sociale functie hebben, (VII) als *objectieve* reactie gezien, d.w.z. in de manier waarop zij zich tegenover het *object* *verhouden*, vormen van menselijke toe-eigening. De toe-eigening van de *menselijke* werkelijkheid, of de wijze waarop de mens in relatie treedt tot het object, is de *inwerkingtreding van de menselijke werkelijkheid*: menselijke werkzaamheid en menselijk *lijden*, want het lijden is, menselijk gezien, een zelfgenot van de mens.

De particuliere eigendom heeft ons zo dom en eenzijdig gemaakt dat wij menen dat een object pas *van ons* is wanneer wij het hebben, wanneer het dus als kapitaal voor ons existeert of direct door ons bezeten, gegeten, gedronken, aan ons lichaam gedragen, bewoond enz., kortom *gebruikt* wordt. Hoewel de particuliere eigendom al deze directe verwerklijkingen van het bezit zelf weer opvat als niet meer dan *middelen om te leven*; en het leven waartoe zij als middel dienen is het *leven* van de *particuliere eigendom*: arbeid en kapitaalvorming.

Zo is de plaats van *alle* fysieke en geestelijke zinnen ingenomen door de simpele aliënatie van *al* deze zinnen: de zin voor het *hebben*. Tot deze volstreekte armoede moest het menselijke wezen gereduceerd worden om zijn innerlijke rijkdom uit zichzelf ter wereld te kunnen brengen. (Over de categorie van het *hebben* cfr. Hess in *Einundzwanzig Bogen*).

De opheffing van de particuliere eigendom is daarom de volledige *emancipatie* van alle menselijke zinnen en eigenschappen. Het is een emancipatie omdat deze zinnen en eigenschappen daardoor *menselijk* geworden zijn, subjectief evenzeer als objectief. Het oog is een *menselijk* oog geworden wanneer zijn *object* een sociaal, *menselijk*, door de mens voor de mens geschapen object is geworden. De *zinnen* zijn dan in de praktijk meteen theoretici geworden. Zij zijn op het ding betrokken terwille van het ding, maar het ding zelf vormt een *objectieve menselijke* betrekking tot zichzelf en tot de mens, en omgekeerd. De behoefte of het genot hebben daarom hun *egoïstische* natuur verloren en de natuur haar

abstracte *nuttigheid* doordat het nuttig gebruik ervan tot *menselijk* nut is geworden. (Ik kan mij praktisch gesproken alleen menselijk tot een ding verhouden als het ding zich menselijk tot de mens verhoudt).

Op dezelfde manier heb ik mij zinnen en geest van de andere mensen *eigen* gemaakt, toegeëigend. Buiten de directe organen ontwikkelen zich daarom ook *sociale* organen, in de *vorm* van een maatschappelijke structuur; zo is bijvoorbeeld het bezig zijn in directe associatie met anderen tot orgaan van een *levensuiting* geworden en een manier om zich het *menselijke* leven toe te eigenen.

Het is duidelijk dat het *menselijke* oog de dingen op een andere manier geniet dan het ruwe, nog-niet-menselijke oog, het menselijke *oor* anders dan het niet-gehumaniseerde oor enz.

Dit alles is duidelijk. De mens verliest zich alleen dan niet in zijn object wanneer dit voor hem tot een *menselijk* object of een objectief mens wordt. Dit is alleen mogelijk wanneer het object voor hem tot een *sociaal* object wordt en hij zelf een sociaal wezen, waarbij de maatschappij in dit object als wezen voor hem zichtbaar wordt.

Doordat nu enerzijds overal in de maatschappij de objectieve werkelijkheid voor de mens tot werkelijkheid van de essentieel menselijke vermogens wordt, d.w.z. tot menselijke werkelijkheid en dus tot de werkelijkheid van zijn *eigen* wezenlijke vermogens, worden alle *objecten* voor hem tot *objectiveringen* van hemzelf; de objecten bevestigen en verwerklijken zijn individualiteit, het zijn *zijn* objecten, of anders gezegd: hij wordt *zelf* het object. *Hoe* deze objecten tot de zijne worden hangt van de *aard* van het *object* en de aard van het ermee corresponderende vermogen af. Want juist het specifieke karakter van deze verhouding brengt de specifieke, *reële* wijze van bevestiging tot stand. Voor het *oog* manifesteert een object zich anders dan voor het *oor* en het object van het oog *is* een ander object dan dat van het oor. Het onderscheidende kenmerk van elk vermogen is juist het *karakteristieke wezen* ervan, dus ook de karakteristieke wijze waarop het zich objectieveert, waarop het *objectief, werkelijk* en levend *is*. Daarom wordt de mens niet alleen in het denken, maar met alle zintuigen in de objectieve wereld bevestigd.

Beschouwen wij nu het subjectieve aspect. De muzikale zin van de mens wordt pas gewekt door de muziek. Voor het niet-muzikale oor heeft de schoonste muziek *geen* zin, zij is er geen object voor omdat mijn object alleen de bevestiging van een van mijn eigen vermogens kan zijn en dus alleen voor mij bestaan kan voorzover mijn vermogen als subjectieve capaciteit wordt gewekt: de zin die een object voor mij heeft gaat net zover als *mijn* zintuig ervoor (het heeft alleen zin als ik er een overeenkomstige zin voor heb). Daarom zijn de *zinnen* van de maatschappelijke mens *andere* zinnen dan die van

de onmaatschappelijke mens. Pas door de objectief ontplooiende rijkdom van het menselijke wezen wordt de rijkdom van de subjectieve *menselijke* zinnelijkheid — een muzikaal oor, een oog voor vormschoonheid, kortom die *zinnen* waarmee de mens op menselijke wijze kan genieten en die zich daardoor als echte *menselijke* vermogens bevestigen — verder ontwikkeld of voor het eerst tot leven gebracht. Want niet alleen de vijf zintuigen, maar ook de zogenaamde geestelijke zinnen, de praktische zinnen (wil, liefde enz), kortom de *menselijke* sensibiliteit, de menselijkheid van de zinnen, kan pas ontstaan door de aanwezigheid van *het object ervan*, door de *vermenselijkte natuur*. De *ontwikkeling* van de vijf zintuigen is het werk van de hele voorafgaande geschiedenis. De *zinnen* die nog onder de heerschappij van de grove, praktische behoeften staan, hebben slechts een *beperkte* zin. Voor de uitgehongerde mens bestaat voedsel niet onder een menselijke vorm, maar alleen als voedsel zonder meer, als een abstracte aanwezigheid: het had net zo goed in de ruwste vorm aanwezig kunnen zijn en men kan onmogelijk zeggen waarin deze voedselopname zich onderscheidt van de *dierlijke* voedselopname. De behoeftige mens, vol kommer en zorgen, heeft geen zintuig voor het fraaiste schouwspel. De koopman in mineralen ziet alleen de handelswaarde maar niet de schoonheid en het eigen karakter van het mineraal; hij heeft geen zin voor mineralen. De objectivering van het menselijke wezen is dus zowel in theoretisch als in praktisch opzicht noodzakelijk, zowel om de *zinnen* van de mens te *humaniseren* als om de *menselijke* zinnen zó te ontwikkelen dat zij met de hele rijkdom van het menselijke en natuurlijke wezen corresponderen.

Evenals de maatschappij bij haar groei door de ontwikkeling van het *particuliere* bezit met zijn rijkdom en armoede — zowel in materiële als in geestelijke zin — al het materiaal vindt dat nodig is voor deze *culturele ontwikkeling*, zo produceert de volledig ontwikkelde maatschappij de mens in de hele rijkdom van zijn wezen, de *rijke* mens in het volle bezit van *al zijn zinnen*, als haar duurzame werkelijkheid.

Men ziet hoe subjectivisme en objectivisme, spiritualisme en materialisme, activiteit en passiviteit pas in sociaal verband hun antagonistisch karakter en daarmee hun bestaan als tegenstellingen verliezen; men ziet ook dat de oplossing van de *theoretische* tegenstellingen zelf *alleen* op een *praktische* wijze, alleen door de praktische energie van de mens mogelijk is. De oplossing ervan is daarom volstrekt niet alleen maar een kennisprobleem, maar een *werkelijk* levensprobleem dat door de *filosofie* niet kon worden opgelost, juist omdat zij er *alleen* maar een theoretisch probleem in zag.

Men ziet hoe de geschiedenis van de *industrie* en het historisch gegroeide *objectieve* bestaan van de industrie het *opengeslagen boek* van de *essentieel-menselijke vermogens* is, de zinnelijk

waarneembare menselijke *psychologie*. Men heeft deze tot dusver niet in haar samenhang met het *wezen* van de mens, maar altijd slechts onder de vorm van een uiterlijke utiliteitsrelatie gezien, omdat men — zolang men zich in de sfeer van de vervreemding bewoog — alleen het algemene bestaan van de mens, de religie, of de geschiedenis in haar abstract-algemene wezen (politiek, kunst, literatuur enz.) (IX) als werkelijkheid van de essentieel-menselijke vermogens en als *specifiek-menselijke activiteiten* kon vatten. De *gewone, materiële industrie* (- die men als een factor in dat algemene proces kan zien, evenals omgekeerd ook dit proces zelf als een *bijzondere* factor in de industrie, omdat alle menselijke activiteiten tot dusver arbeid, dus industrie, van zichzelf vervreemde activiteiten geweest zijn -) voert ons, in de vorm van *zinnelijk-waarneembare, vreemde, nuttige voorwerpen*, in de vorm van de vervreemding, de *geobjectiveerde essentieel-menselijke vermogens* voor ogen. Een *psychologie* waarvoor dit boek, d.i. nu juist het meest tastbaar aanwezig, het meest toegankelijke deel van de geschiedenis, een dichtgeslagen boek is, kan nooit tot een *reële* wetenschap met een werkelijke inhoud worden. Wat moet men überhaupt denken van wetenschap die zich van dit uitgebreide terrein van de menselijke arbeid *hoogmoedig* distantieert en niet eens haar eigen onvolledigheid aanvoelt, een wetenschap die zo'n enorme rijkdom van menselijke activiteit eenvoudig niets zegt — behalve dan misschien wat men in een enkel woord kan samenvatten: '*behoefte*', '*banale behoefte*'?!

De *natuurwetenschappen* hebben een reusachtige activiteit ontplooid en zich een steeds grotere hoeveelheid materiaal toegeëigend. Maar de filosofie is de natuurwetenschappen even vreemd gebleven als de natuurwetenschappen de filosofie. Hun tijdelijke vereniging was slechts een *fantastische illusie*. De wil was er, maar het vermogen ontbrak. De geschiedschrijving zelf houdt alleen terloops rekening met de natuurwetenschap, als factor van steeds groter wordende kennis, vanwege het praktische nut ervan of vanwege enkele grote ontdekkingen. Maar des te *praktischer* heeft de natuurwetenschap door middel van de industrie in het leven van de mens ingegrepen, het menselijke leven getransformeerd en de menselijke emancipatie voorbereid — ook al moest zij in eerste instantie de ontmenselijking tot het uiterste doorvoeren. De *industrie* is de *werkelijke* historische relatie van de natuur, en dus van de natuurwetenschap, tot de mens. Wordt zij daarom als de *exoterische* onthulling van de *essentieel-menselijke vermogens* opgevat, dan wordt ook het *menselijke* wezen van de natuur of het *natuurlijke* wezen van de mens zichtbaar. Dan verliest de natuurwetenschap haar abstract-materiële, of juist idealistische oriëntatie en wordt tot basis van de *menselijke* wetenschap, evenals zij reeds nu, al is het in gealiënerde vorm, de basis van het werkelijke menselijke leven is geworden. Eén basis voor het leven en een *andere* voor de wetenschap is immers van meet af aan een leugen. De natuur, zoals zij in de menselijke geschiedenis — de

genese van de mensenmaatschappij — tot ontwikkeling komt, is de *werkelijke* natuur van de mens. Daarom is de natuur, zoals zij door de industrie, ook al is het in *gealiënerde* vorm, ontwikkeld wordt, de ware *antropologische* natuur.

De *zinnelijke ervaring* (zie Feuerbach) moet de basis van alle wetenschap zijn. *Echte* wetenschap kan alleen dan bestaan wanneer zij uitgaat van de zinnelijke ervaring in haar dubbele vorm — *zinnelijk* bewustzijn en *zinnelijke* behoefte — d.w.z. alleen wanneer de wetenschap van de natuur uitgaat. De hele geschiedenis is een tijd van voorbereiding met het doel de ‘*mens*’ tot voorwerp van het *zinnelijke* bewustzijn te maken en de behoefte aan de ‘mens als mens’ tot een reële behoefte. De geschiedenis zelf is een *reëel deel* van de *natuurgeschiedenis*, van de menswording van de natuur. Eens zal de natuurwetenschap evenzeer de wetenschap van de mens omvatten als de wetenschap van de mens de natuurwetenschap: er zal maar één wetenschap zijn.

(X) De *mens* is het directe object van de natuurwetenschap. Want de direct voor de mens toegankelijke *zintuiglijk-waarneembare natuur* is meteen de menselijke zintuiglijkheid (de ene term is identiek aan de andere) als de direct zintuiglijk voor hem aanwezige *andere* mens; want zijn eigen zintuiglijkheid bestaat voor hem pas als menselijke zintuiglijkheid door de *andere* mens. Maar de *natuur* is het directe object van de *wetenschap van de mens*. Het eerste object voor de mens — de mens — is natuur, zinnelijke waarneembaarheid, en de specifieke, essentieel-menselijke zinnelijke vermogens kunnen alleen in *natuurlijke* objecten hun objectieve verwerkelijking vinden, evenals zij alleen in de wetenschap van het wezen der natuur tot zelfkennis kunnen komen. Het element van het denken zelf, het element waardoor de gedachte tot levensexpressie wordt, de *taal*, is zinnelijk van aard. De *sociale* werkelijkheid van de natuur en de *menselijke* natuurwetenschap of de *natuurlijke wetenschap betreffende de mens* zijn identieke termen.

Men ziet hoe in de plaats van de *rijkdom* en *armoede* uit de staathuishoudkunde de *rijke mens* en de rijkdom aan *menselijke* behoeften komen. De rijke mens is tegelijk de mens die *behoefte heeft* aan een totaliteit van menselijke levensuitingen; de mens wiens eigen zelfverwerkelijking als innerlijke noodzaak, als nood in hem aanwezig is. Niet alleen de *rijkdom*, maar ook de *armoede* van de mens krijgt — in socialistisch perspectief — een *menselijke* en dus maatschappelijke betekenis. Armoede is de passieve band waardoor de mens de grootste rijkdom, de *andere* mens, als *behoefte* ervaart. De heerschappij van het objectieve wezen in mij, de zinnelijke eruptie van mijn innerlijke activiteit, is de *passie* die hier tot de *activiteit* van mijn wezen wordt.

5. Een wezen beschouwt zichzelf pas als zelfstandig zodra het op eigen benen staat, en het staat pas op eigen benen zodra het zijn

bestaan aan zichzelf te danken heeft. Een mens die van de genade van een ander leeft, beschouwt zichzelf als een afhankelijk wezen. Maar ik leef volledig van de genade van een ander wanneer ik niet alleen mijn levensonderhoud aan hem te danken heb, maar wanneer hij bovendien nog mijn *leven* heeft *geschapen*, wanneer hij de bron van mijn leven is. En als mijn leven niet mijn eigen schepping is, moet het noodzakelijkerwijs zo'n oorzaak buiten zichzelf hebben. De *schepping* is daarom een voorstelling die zeer moeilijk uit het volksbewustzijn te verdringen is. Het is voor het volksbewustzijn *onbegrijpelijk* dat de natuur en de mens er helemaal uit zichzelf zouden zijn, omdat dit in tegenspraak is met alle voor de hand liggende feiten van het dagelijkse leven.

De voorstelling over de schepping van de *aarde* heeft een zware slag gekregen door de *geognosie*, d.i. de wetenschap die de vorming en ontwikkeling van de aarde als een proces van spontane generatie voorstelt. De *generatio aequivoca* is de enige praktische weerlegging van de scheppingstheorie.

Nu is het weliswaar gemakkelijk om tegen een afzonderlijk individu te zeggen wat Aristoteles al gezegd heeft: Je bent voortgebracht door je vader en je moeder en dus heeft de paring van twee mensen, een menselijke geslachtsdaad dus, in jou de mens geproduceerd. Je ziet dus dat de mens zijn existentie ook fysiek aan de mens te danken heeft. Daarom moet je niet alleen de *ene* kant in het oog houden, de *oneindige* progressie die je steeds verder laat vragen: wie heeft mijn vader, wie heeft mijn grootvader enz. voortgebracht? Je moet ook aan de *kringloop* denken die in deze progressie zinnelijk zichtbaar wordt en volgens welke de mens zich in de voortplantingsdaad zelf reproduceert, waardoor dus de *mens* altijd subject blijft. Nu zul je waarschijnlijk antwoorden: toegegeven dat er een kringloop is, maar geeft dan ook toe dat er evenzeer een progressie bestaat, een progressie die mij steeds verder drijft tot ik vraag wie de eerste mens en de natuur in het algemeen heeft voortgebracht. Daarop kan ik alleen antwoorden: je vraag is zelf een product van abstractie. Vraag jezelf eens af hoe je op die vraag komt; vraag jezelf af of je vraag niet vanuit een gezichtspunt gesteld is dat mij een antwoord onmogelijk maakt, omdat het gezichtspunt verkeerd is. Vraag je af of die progressie als zodanig voor het rationele denken wel bestaat. Wanneer je vraagt naar de schepping van de natuur en van de mens, dan abstraheer je daarmee van de mens en van de natuur. Je poneert ze als *niet-zijnde* en wilt dat ik je bewijs dat ze *zijn*. Ik kan je alleen maar antwoorden: geef je abstractie op, dan zul je ook je vraag opgeven. Of als je wilt vasthouden aan je abstractie, wees dan consequent en als je de mens en de natuur als *niet-zijnde* (XI) denkt, denk dan jezelf ook als niet-zijnde, want je bent zelf immers ook natuur en mens. Denk niet, stel me geen vragen, want zodra je denkt en vragen stelt heeft je *abstractie* van het zijn van de natuur en de mens geen zin. Of ben

je zo'n grote egoïst dat je alles als niets poneert en alleen zelf wilt zijn?

Je kunt mij tegenwerpen: het is niet mijn bedoeling de natuur enz. als niet-zijnde te poneren. Ik vraag je alleen naar de *oorsprong* ervan, net zoals ik een anatoom naar de vorming van beenderen vraag, enz.

Aangezien voor de socialistische mens echter de hele *zogenaamde wereldgeschiedenis* niets anders is dan de schepping van de mens door menselijke arbeid en de ontwikkeling van de natuur terwille van de mens, heeft hij dus het aanschouwelijke en onweerlegbare bewijs vóór zich van zijn *geboorte* door zichzelf, van het *proces* zelf van zijn *ontstaan*. Zodra de *wezenlijkheid* van mens en natuur, de mens als natuurlijk wezen en de natuur als menselijk wezen, praktisch en zintuiglijk ervaren wordt, is de vraag naar een *vreemd* wezen, een wezen dat boven de natuur en de mens staat — een vraag die dus eigenlijk neerkomt op de onwezenlijkheid van de mens en de natuur — praktisch onmogelijk geworden. Het *atheïsme* heeft, als ontkenning van deze onwezenlijkheid, geen zin meer, want het atheïsme is een *negatie van God* en tracht door deze negatie *het bestaan van de mens* te bevestigen. Het socialisme als socialisme echter heeft zo'n tussenschakel niet meer nodig; het gaat uit van het *theoretische en praktische zintuiglijke bewustzijn* van de mens en de natuur als het *wezen*. Het is het *positieve*, niet meer door de opheffing van de religie geconditioneerde *zelfbewustzijn* van de mens, evenals het *werkelijke leven* de positieve, niet meer door de opheffing van de particuliere eigendom, d.i. door het *communisme*, geconditioneerde werkelijkheid van de mens is. Het communisme is de fase van de negatie der negatie en is daarom voor de komende historische ontwikkeling een reëel en noodzakelijk moment in de emancipatie van de mens en zijn terugkeer tot zichzelf. Het *communisme* is de noodwendige vorm en het dynamische principe van de naaste toekomst, maar het communisme is niet als zodanig het doel van de menselijke ontwikkeling, het is niet de uiteindelijke vorm van de menselijke samenleving.

Behoeft, productie en arbeidsdeling

(XIV) 7. Wij hebben gezien wat voor belang er, in socialistisch perspectief, moet worden toegekend aan de *rijkdom* der menselijke behoeften en bijgevolg aan een *nieuwe wijze van productie* en een nieuw *object* van productie. Dit houdt in: een nieuwe manifestatie van de *menselijke levenskracht* en een nieuwe verrijking van het *menselijke* wezen. Binnen het systeem van de particuliere eigendom is het net omgekeerd. Iedereen is erop uit, voor de ander een nieuwe *behoefte* te creëren, teneinde hem tot een nieuw offer te dwingen, hem tot een nieuwe afhankelijkheid te brengen en hem tot een nieuwe wijze van *genot* te verleiden en daarmee tot economische ondergang. Een ieder tracht de ander onder een *vreemde* macht te brengen om daarin de bevrediging van zijn eigen zelfzuchtige

behoefte te vinden. Met de massa der dingen groeit daarom ook het rijk van de vreemde machten waaraan de mens onderworpen is en elk nieuw product is een nieuwe *potentie* van het wederzijdse bedrog en de wederzijdse beroving. De mens wordt steeds armer als mens, hij heeft steeds meer behoefte aan *geld* om zich van de vijandige werkelijkheid meester te maken, en de macht van zijn *geld* neemt af naarmate de massa van de productie toeneemt, dat wil zeggen zijn behoefte neemt toe naarmate de *macht* van het geld toeneemt. — De behoefte aan geld is daarom de ware, door de moderne economie geproduceerde behoefte, en de enige behoefte die zij produceert. — De *kwantiteit* van het geld wordt steeds meer de enige eigenschap die het *macht* verleent; zoals het elke werkelijkheid tot een abstractie reduceert, zo reduceert het zichzelf in zijn eigen ontwikkeling tot een *kwantitatieve* entiteit. *Machteloosheid* en *onmatigheid* worden er de ware maatstaf van. — Subjectief blijkt dit o.a. uit het feit dat de expansie van producten en behoeften tot een *vindingrijkheid* en altijd *berekenende* dienstbaarheid wordt aan onmenselijke, geraffineerde, onnatuurlijke en *imaginaire* begeerten. De particuliere eigendom weet de ruwe behoefte niet tot menselijke behoefte te maken; het idealisme van de particuliere eigendom bestaat uit *fantasie*, *willekeur* en *grilligheid*. Geen eunuch vlijt zijn despoot op een zo onbeschaamde manier of tracht zijn afgestompte lusten met zo infame middelen te prikkelen om hem een gunst te ontfutselen als de eunuch van de industrie, de ondernemer, doet om een paar zilverstukken in de wacht te slepen of de gouden vogeltjes uit de zak van zijn met christelijke naastenliefde beminde buurman te lokken. (Elk product is een lokaas, waarmee men het wezen van de ander, zijn geld, naar zich toe tracht te lokken; elke werkelijke of mogelijke behoefte is een zwakheid waardoor hij misschien op het lijfstokje vliegt — gehele uitbuiting dus van het gemeenschappelijke menselijke wezen. Zoals elke onvolmaaktheid van de mens een band vormt met de hemel, een punt namelijk waar zijn hart toegankelijk is voor de priester, zo is elke nood een gelegenheid om met een allervriendelijkst gezicht naar zijn buurman te gaan en te zeggen: beste vriend, ik geef je wat je nodig hebt, maar je kent de *conditio sine qua non*; je weet wat voor soort inkt je moet gebruiken om je aan mij te verkopen; ik bedrieg je door je genot te verschaffen). De ondernemer is bereid zich naar de meest perverse fantasieën van zijn buurman te schikken, de rol van koppelaar tussen hem en zijn behoeften te spelen, ongezonde verlangens in hem te wekken en voortdurend op elke zwakheid van hem te loeren om vervolgens de geldelijke beloning voor deze liefdedienst op te eisen.

Daarnaast manifesteert zich deze aliënatie ook in het feit dat de toenemende verfijning van de behoeften en de middelen om ze te bevredigen aan de andere kant een bestiale verwildering en een volledige vergroving tot op de simpelste abstractie van de behoeften ten gevolge heeft; of anders gezegd: dat de toenemende verfijning zichzelf in tegengestelde zin reproduceert. Want zelfs de behoefte

aan frisse lucht is voor de arbeider niet langer een behoefte. De mens keert terug in zijn holwoning, met dit verschil dat deze nu vergiftigd is door de pestilente adem van de civilisatie, terwijl zijn leven erin bovendien precair blijft: zijn woning is een vreemde macht waar hij nooit op kan rekenen en waar hij dagelijks uitgegooid kan worden (XV) wanneer hij niet betaalt. Dit dodenhuis moet hij *betalen*. De woning vol *licht*, waarover Prometheus bij Aeschylus spreekt als een van de grote geschenken waardoor hij de wilde tot mens heeft gemaakt, bestaat voor de arbeider niet meer. Licht, lucht enz., ja de eenvoudigste *dierlijke* zindelijkheid vormen niet langer een behoefte voor de mens. Het *vuil*, deze verslonzing en verrotting van het menselijke leven, het rioolwater (letterlijk te verstaan) van de civilisatie, wordt voor de mens een *levenselement*. De volledige *onnatuurlijke* verwaarlozing, de verrotte natuur, wordt zijn *levenselement*. Geen van zijn zintuigen bestaat nog werkelijk, noch in een menselijke, noch zelfs in een *onmenselijke* en nog niet eens *dierlijke* vorm. De ruwste *methoden* (en *instrumenten*) van de menselijke arbeid keren weer terug, zoals bv. de *tredmolen* van de Romeinse slaven weer tot de productiewijze en levensvorm van vele Engelse arbeiders is geworden. Niet alleen dat de mens geen menselijke behoeften meer heeft, maar zelfs zijn *dierlijke* behoeften verdwijnen. De Ieren hebben geen andere behoefte meer dan eten, en dan alleen nog maar *aardappelen eten* en bovendien alleen nog maar *afkokers* van de allerslechtste soort. Maar Engeland en Frankrijk hebben in elke industriestad al een *klein* Ierland. De wilde of het dier heeft toch nog altijd de behoefte aan jacht, aan beweging enz., aan gezelligheid. De vereenvoudiging van de machine, de arbeid wordt gebruikt om de nog groeiende mens, de nog geheel ongevormde mens — het *kind* — tot arbeider te maken, evenals de arbeider tot een verwaarloosd kind is geworden. De machine maakt gebruik van de *zwakheid* van de mens om de *zwakke* mens tot een machine te maken.

Dat de vermeerdering van de behoeften en de middelen om ze te bevredigen op een gebrek aan behoeften en middelen uitloopt, wordt door de politieke econoom op diverse manieren aangetoond (en door de kapitalist: maar wanneer wij ons richten tot de economen, dan bedoelen wij daarmee steeds de *wetenschappelijke* zelfonthulling en existentie van de *empirische* zakenlieden). 1. Doordat hij de behoefte van de arbeider reduceert tot de aller miserabelste noodzaak om in zijn zuiver fysieke existentie te voorzien en zijn werk reduceert tot de meest abstracte mechanische beweging; daarmee zegt hij immers: de mens heeft geen andere behoeften, activiteit of genot heeft hij niet nodig — want *ook* dit leven beschouwt de econoom als *menselijk* leven en bestaan. 2. Doordat hij het meest *armelijke* leven, het meest schamele bestaan als maatstaf, en wel als algemene maatstaf *berekent* (algemeen omdat de maatstaf voor de grote massa der mensen geldt); hij maakt de arbeider daarmee tot een wezen zonder zinnen en zonder behoeften en zijn werk tot een pure abstractie van alle werkelijke activiteit; voor de

econoom is elke *luxe* van de arbeider daarom verwerpelijk en alles wat boven de meest abstracte behoefte uitgaat (of het nu een passieve of een actieve geestes- of levensmanifestatie is) ziet hij als luxe. De politieke economie, deze wetenschap van de *rijkdom*, is daarom tegelijk de wetenschap van de ontzegging, de derving, de *besparing*, een wetenschap die er werkelijk toe komt de mens zelfs de *behoefte* aan frisse *lucht* of aan fysieke *beweging* te *besparen*. Deze wetenschap van de wonderbaarlijke industrie is tegelijk de wetenschap van de ascese, en haar werkelijke ideaal is de *ascetische*, maar *woekerende* gierigaard en de *ascetische*, maar *producerende* slaaf. Haar zedelijk ideaal is de *arbeider* die een deel van zijn loon naar de spaarbank brengt.

Zij heeft zelfs al een serviele *kunst* gevonden om deze lievelingsgedachte uit te beelden en op sentimentele manier op het toneel te brengen. De politieke economie is daarom, ondanks alle schijn van wereldlijkheid en genotzucht, een au fond morele wetenschap, de meest morele van alle wetenschappen. Haar voornaamste leerstelling is de zelfverzaking, het afstand doen van het leven en van alle menselijke behoeften. Hoe minder je eet, drinkt, boeken koopt, naar toneelvoorstellingen, bals en cafés gaat, hoe minder je denkt, liefhebt, theoretiseert, zingt, schildert, dicht enz., des te meer spaar je en des te *groter* wordt je schat die door geen motten of stof kan worden aangetast: je *kapitaal*. Hoe minder je *bent*, hoe minder je je leven uit, des te meer *heb* je, des te *groter* is je *gealiënerde* leven en des te meer pot je van je gealiënerde wezen op. Alles (XVI) wat de econoom je aan leven en menszijn ontnemt, vergoedt hij je door *geld* en *rijkdom*, en alles wat je zelf niet kunt, kan geld voor je doen: het kan eten en drinken, naar bals en toneelvoorstellingen gaan; het kan kunst, wetenschappen, antiquiteiten vergaren; het kan reizen. Het *kan* je dit alles verschaffen, het kan alles kopen; het is het ware *vermogen*. Maar al kan het dit alles doen, het *wenst* niets anders dan zichzelf te scheppen, zichzelf te kopen, want al het andere staat in zijn dienst, en als ik de meester heb, heb ik de knecht en de knecht heb ik dan verder niet nodig. Zo moeten dan alle passies en activiteiten ondergaan in *hebzucht*. De arbeider mag alleen zoveel hebben dat hij in leven wil blijven, en hij mag alleen in leven willen blijven om dit te hebben.

Nu is het waar dat er op het gebied van de politieke economie een controverse heerst. De ene kant (Lauderdale, Malthus enz.) is vóór *luxe* en verwenst de spaarzaamheid; de andere kant (Say, Ricardo enz.) is vóór spaarzaamheid en verwenst de luxe. Maar de ene kant erkent dat zij luxe wenst om meer *arbeid* (d.w.z. absolute spaarzaamheid) te scheppen; de andere kant erkent dat zij spaarzaamheid aanbeveelt om *rijkdom*, d.w.z. luxe, te produceren. De eersten gaan van het *romantische* gevoel uit dat de consumptie van de rijken niet alleen door hebzucht bepaald mag zijn en zij spreken daarbij hun eigen wetten tegen wanneer zij de *verkwisting* als een

rechtstreeks middel tot verrijking beschouwen: de andere kant tracht hen er dan ook omstandig en met de grootste ernst van te overtuigen dat ik door verkwisting mijn *bezit* verminder en niet vermeerder. De laatste zijn zo huichelachtig dat zij niet willen erkennen dat de productie juist bepaald wordt door grillen en fantasieën; zij vergeten de ‘meer verfijnde behoeften’, zij vergeten dat er zonder consumptie niet geproduceerd zou worden. Zij vergeten dat de productie door de concurrentie steeds veelzijdiger en luxueuzer moet worden; zij vergeten dat de waarde van een ding door het gebruik ervan wordt bepaald en dat het gebruik weer bepaald wordt door de mode. Zij willen dat er alleen maar ‘nuttige dingen’ geproduceerd worden, maar zij vergeten dat de productie van te veel nuttige dingen te veel *nutteloze* mensen voortbrengt. Beide kanten vergeten dat verkwisting en besparing, luxe en soberheid, rijkdom en armoede equivalenten zijn.

En niet alleen de bevrediging van je directe zintuiglijke gevoelens, zoals eten enz., moet je je zoveel mogelijk ontzeggen, maar wanneer je economisch wilt zijn en niet aan illusies te gronde gaan, zul je jezelf ook deelname aan algemene interessen, medelijden, vertrouwen enz. moeten besparen.

Alles wat je hebt, dien je *veil* te hebben, d.w.z. nuttig te maken. Wanneer ik de politieke econoom vraag: handel ik overeenkomstig de economische wetten wanneer ik geld verdien door mijn lichaam prijs te geven, veil te bieden aan de wellust van een ander (in Frankrijk noemen de fabrieksarbeiders de prostitutie van hun vrouwen en dochters het *n*-de werkuur, wat letterlijk waar is), of wanneer ik mijn vriend aan de Marokkanen verkoop (en de directe verkoop van mensen komt in alle geciviliseerde landen voor, in de vorm van ronselarij, handel met militaire aanlotingen enz.) — handel ik dan niet economisch? Dan zal de econoom antwoorden: je handelt niet in strijd met mijn wetten, maar vraag eens wat Tante Moraal en Tante Religie erover te zeggen hebben. Mijn *economische* moraal en religie hebben niets op je aan te merken, maar... Maar wie moet ik nu meer geloven, de economie of de moraal? De moraal van de economie is *winst*, arbeid, spaarzaamheid en soberheid — maar de economie belooft mij tegelijk mijn behoeften te zullen bevredigen. — De economie van de moraal is de rijkdom van een goed geweten, van deugdzaamheid enz., maar hoe kan ik deugdzaam zijn als ik niets ben, hoe kan ik een goed geweten hebben als ik niets weet? — Het ligt in het wezen van de aliënatie dat elke sfeer mij een andere en tegengestelde maatstaf geeft, de moraal deze en de politieke economie weer een andere: want elk van deze sferen vertegenwoordigt een bepaalde aliënatie van de mens, legt een speciale sector van de gealiënerde menselijke activiteit vast en (XVII) beide staan in een gealiënerde verhouding tot elkaar.

Zo maakt *Michel Chevalier* Ricardo het verwijt dat hij van de moraal abstraheert. Maar Ricardo laat de economie haar eigen taal

spreken en als die taal niet moreel klinkt, is het niet de schuld van Ricardo. M. Chevalier abstraheert van de economie wanneer hij moraliseert, maar hij abstraheert werkelijk en noodzakelijkerwijs van de moraal zodra hij zich met economie bezighoudt.

De betrekking van de politieke economie op de moraal kan, voorzover zij niet willekeurig, toevallig en dus ongefundeerd en onwetenschappelijk is, voorzover zij niet als fraaie *schijn* maar als *wezenlijk* bedoeld wordt, toch nooit anders dan een betrekking van de economische wetten op de moraal zijn. En wanneer er van een relatie tussen economische wetten en moraal geen sprake blijkt te zijn, of veeleer het tegendeel het geval is, kan men Ricardo daar dan de schuld van geven? Overigens is ook de tegenstelling tussen economie en moraal slechts een *schijntegenstelling* en als tegenstelling juist weer geen tegenstelling. De politieke economie brengt slechts op *haar manier* de morele wetten tot uitdrukking.

De behoefteeloosheid als het principe van de politieke economie vindt haar *schitterendste* voorbeeld in de economische *bevolkingstheorie*. Er zijn te *veel* mensen. Het bestaan zelf van de mensen is zuivere luxe en als de arbeider '*moreel*' wil zijn, dient hij *sparzaam* te zijn met zijn voortplanting. (Mill stelt voor diegenen die zich in seksueel opzicht abtinent hebben gedragen in het openbaar lof toe te zwaaien en diegenen die gezondigd hebben tegen deze onvruchtbaarheid van het huwelijk publiekelijk terecht te wijzen... Is dat niet de moraaltheologie van de ascese?). De productie van mensen wordt gezien als een publieke ramp.

De betekenis die de productie met betrekking tot de rijken heeft wordt *geopenbaard* in de betekenis die de productie voor de armen heeft; naar boven toe manifesteert zij zich altijd op een verfijnde, verholde, dubbelzinnige manier, als *schijn*, naar onderen toe grof, recht op de man af, openhartig, als *wezen*. De *ruwe* behoeften van de arbeider vormen een veel grotere winstbron dan de *verfijnde* behoeften van de rijken. De kelderwoningen in Londen brengen hun verhuurders meer op dan paleizen doen, wat inhoudt dat zij voor de huiseigenaar een *grotere rijkdom* vertegenwoordigen, of, om in economische termen te spreken, een grotere *maatschappelijke* rijkdom.

En evenals de industrie op de verfijning der behoeften speculeert, zo speculeert zij ook op de *ruwheid* der behoeften, of liever op de kunstmatig voortgebrachte verruwing der behoeften, die het duidelijkst naar voren komt in de *zelfverdooving*, de *illusoire* bevrediging van de behoefte die een soort civilisatie *binnen* het ruwe barbarisme der behoeften vormt: daarom zijn de Engelse drankwinkels *zinnebeeldige* voorstellingen van de particuliere eigendom. Hun *luxe* laat de ware verhouding van de industriële luxe en rijkdom tot de mens zien. Terecht vormen zij dan

ook het enige zondagsvertier van het volk dat door de Engelse politie met een zekere mildheid behandeld wordt.

We hebben reeds gezien hoe de econoom de eenheid van arbeid en kapitaal op verschillende manieren stelt. 1. Het kapitaal is *geaccumuleerde arbeid*; 2. het doel van het kapitaal binnen de productie — voor een deel de reproductie van het kapitaal met winst, voor een deel het kapitaal als ruw materiaal (het materiaal van de arbeid) of als zelf *werkend instrument* (de machine is kapitaal dat gelijkgesteld wordt met arbeid) — is *productieve arbeid*; de arbeider is kapitaal; 4. het arbeidsloon behoort tot de kosten van het kapitaal; 5. wat de arbeider betreft is arbeid de reproductie van zijn levenskapitaal; 6. wat de kapitalist betreft is arbeid een factor in de activiteit van zijn kapitaal.

Tenslotte postuleert de econoom 7. de oorspronkelijke eenheid van arbeid en kapitaal als de eenheid van kapitalist en arbeider; dit is de paradijselijke oertoestand.

Hoe het komt dat deze beide factoren (XIX) elkaar als twee personen naar de keel vliegen is voor de econoom een *toevallige* gebeurtenis en daarom alleen door uiterlijke omstandigheden te verklaren (zie Mill).

De naties die zich nog door de zinnelijke glans van de edele metalen laten verblinden en daarom nog fetisjisten van het metaalgeld zijn, kan men nog niet als volledig ontwikkelde geldnaties beschouwen. Tegenstelling tussen Engeland en Frankrijk. In welke mate de oplossing van de theoretische raadsels een opgave van de praktijk is en alleen in de praktijk bereikt kan worden, en in welke mate een juiste praktische toepassing de voorwaarde is van een reële en positieve theorie, kan men aan het voorbeeld van het *fetisjisme* zien. Het zinnelijke bewustzijn van de fetisjist is anders dan dat van de Griek, omdat zijn zinnelijk bestaan nog anders georganiseerd is. De abstracte vijandschap tussen zinnelijkheid en geest is noodzakelijk zolang de menselijke zin voor de natuur, de zin die de natuur voor de mens heeft, dus ook de *natuurlijke* zin van de *mens*, nog niet door de eigen arbeid van de mens geproduceerd is. De *gelijkheid* (*égalité*) is niets anders dan het Ik = Ik van de Duitse filosofie vertaald in het Frans, d.w.z. in een politieke vorm. Gelijkheid als *basis* van het communisme vormt de *politieke* grondslag ervan en betekent hetzelfde als wanneer de Duitser zich baseert op zijn opvatting van de mens als *algemeen zelfbewustzijn*. Het spreekt vanzelf dat de opheffing van de aliënatie altijd van die vorm van aliënatie uit gebeurt die de *heersende* macht vormt. In Duitsland het *zelfbewustzijn*; in Frankrijk *gelijkheid*, vanwege de politieke oriëntatie; in Engeland de reële, materiële en *praktische* behoefte die alleen met zichzelf rekening houdt. Van dit punt uit kan men kritiek op Proudhon uitoefenen en tevens zijn verdiensten erkennen.

Wanneer we het *communisme* zelf (want als negatie van de negatie, als de zich-toeëigening van het menselijke wezen die zich verwerkelijkt via de negatie van de particuliere eigendom, is het nog niet de *ware*, van zichzelf uitgaande positie, maar een positie die van de particuliere eigendom uitgaat) nog aanduiden als...[1] ... omdat daarmee dus de reële vervreemding van het menselijke leven aanwezig blijft en een des te grotere vervreemding blijft naarmate men zich deze als zodanig bewust is — tot stand gebracht kan worden, kan zij dus slechts door het in praktijk gebrachte communisme tot stand gebracht worden. Om de *idee* van de particuliere eigendom op te heffen is het communisme *als idee* ruimschoots voldoende; maar om de reële particuliere eigendom op te heffen, heeft men een *reële* communistische actie nodig. Die zal de geschiedenis brengen, en de beweging waarvan wij *ideëel* reeds weten dat het een zichzelf-opheffende beweging zal zijn, zal in de realiteit nog een zeer zwaar en langdurig proces moeten doormaken. Niettemin moeten wij het als een werkelijke vooruitgang beschouwen dat wij inzicht gekregen hebben zowel in de beperktheid als in het doel van de historische beweging, en dat wij bovendien in staat zijn verder te zien.

Wanneer de communistische *handarbeiders* zich in een bond verenigen, zien zij in eerste instantie de leer, de propaganda enz. als doel. Maar tegelijk kweken zij daardoor bij zichzelf een nieuwe behoefte aan, de behoefte aan gezelschap, en wat zich als middel voordoet is tot doel geworden. De schitterendste resultaten van deze ontwikkeling kan men gadeslaan wanneer men socialistische Franse *ouvriers* bijeen ziet. Roken, drinken, eten enz. zijn geen middelen meer om mensen bijeen te binden, het zijn geen bindmiddelen meer. De samenleving, de bond, de conversatie die wederom op de samenleving gericht is, is voor hen genoeg, de broederschap der mensen is bij hen geen frase maar waarheid, en de adel der mensheid straalt ons uit hun door arbeid geharde gestalten tegemoet.

(XX) Wanneer de politieke economie beweert dat vraag en aanbod elkaar altijd dekken, dan vergeet zij daarbij dat naar haar eigen zeggen het aanbod van *mensen* (bevolkingstheorie) altijd groter is dan de vraag en dat bijgevolg de wanverhouding tussen vraag en aanbod haar meest frappante uitdrukking vindt in het eigenlijke einddoel van de hele productie: het bestaan van de mens.

Hoezeer het geld, dat zich als middel voordoet, de *ware macht* en het enige *doel* is, hoezeer in het algemeen *het* middel dat mij tot iets wezenlijks maakt en macht geeft over het vreemde objectieve wezen, *doel op zichzelf* is ... dat blijkt wel hieruit dat grondbezit waar de grond de levensbron is, en *paard* en *zwaard* waar deze het *ware bestaansmiddel* zijn, steeds als de *ware* politieke levensmachten erkend worden. In de middeleeuwen is een stand geëmancipeerd zodra hij het *zwaard* mag dragen. Bij nomadische volken is het

het *paard* dat mij tot een vrije man en tot lid van de gemeenschap maakt.

Wij hebben hierboven gezegd dat de mens tot de *holwoning* enz. terugkeert, maar onder een gealiënerde, vijandige vorm. De wilde in zijn hol (een natuurelement dat zich onbevangen tot gebruik en beschutting aanbiedt) voelt zichzelf niet als een vreemde, hij voelt zich integendeel zo thuis als een vis in het water. Maar de kelderwoning van de arme is een vijandige woning, 'behekst door een vreemde macht die zich slechts aan hem overlevert in ruil voor zijn zweet en bloed', een woning waarvan hij niet zeggen kan 'hier ben ik eindelijk thuis', maar waarin hij zich veeleer bevindt als in een *vreemd* huis, het huis van een *ander*, die dagelijks op de loer staat en hem eruit gooit wanneer hij de huur niet betaalt. Bovendien is hij zich bewust van de kwaliteitstegenstelling tussen zijn woning en de echte menselijke woning, die zich *aan gene zijde*, in de hemel van de rijkdom bevindt.

De aliënatie manifesteert zich niet alleen in het feit dat *mijn* middelen van bestaan een *ander* toebehoren, dat *mijn* wensen het onbereikbare bezit van een *ander* zijn, maar ook daarin dat alles *anders* is dan het is, dat mijn eigen activiteit *iets anders* is, en tenslotte — en dit geldt ook voor de kapitalist — dat in het algemeen alles wordt beheerst door een *onmenselijke macht*. Er bestaat een soort rijkdom die inactief, verkwistend en genotzuchtig is en waarvan de genieter zich *gedraagt* als een *vergankelijk*, zineloos uitlevend individu die de slavenarbeid van anderen, het menselijke *zweet en bloed* als de buit van zijn begeerte ziet en daarbij tegelijk beseft dat de mens, en dus ook hijzelf, een nietig en gemakkelijk op te offeren wezen is. De mensenverachting die hier het gevolg van is komt voor een deel tot uitdrukking in de vorm van overmoed, een wegsnijten van middelen waarop honderd mensen een leven lang hadden kunnen teren, voor een deel in de vorm van de infame illusie dat zijn ongebreidelde verkwisting en ongeremde onproductieve consumptie voorwaarde is voor de *arbeid* en dus het *levensonderhoud* van anderen. Hij ziet de verwerkelijking van de *essentieel-menselijke krachten* slechts als de verwerkelijking van zijn eigen bandeloze drift, van zijn eigen grillen en toevallige, bizarre ideeën. De representant van een dergelijke rijkdom echter, die de rijkdom alleen als middel beschouwt, als iets dat er alleen maar is om te verbruiken, die dus tegelijk heer en slaaf van zijn eigen rijkdom is, tegelijk grootmoedig en laaghartig, nukkig, aanmatigend, verwaand, geraffineerd, cultureel ontwikkeld en vol esprit — de representant van dat soort rijkdom heeft de *rijkdom* nog niet ervaren als een totaal *vreemde macht* waaraan hij onderworpen is; hij ziet er veeleer zijn eigen macht in...[2]

(XXI)... en tegenover de schitterende, door de zinnelijke schijn verblinde illusie omtrent het wezen van de rijkdom treedt dan de *werkende, nuchtere, economische, prozaïsche* industrieel op, die

heel goed weet wat rijkdom in wezen is, die daarom de genotzucht van de ander een grotere speelruimte verschaft en hem via zijn producten fraai klinkende vleierijen in het oor fluistert (want zijn producten zijn evenzoveel valse complimenten aan de lusten van de verkwister), om zich vervolgens op de enige *nuttige* manier van zijn slinkende macht meester te maken. Hoewel dus de industriële rijkdom in eerste instantie het resultaat lijkt van de verkwistende, fantastische rijkdom, blijkt de eerste de laatste in feite toch door zijn eigen ontwikkeling actief te verdringen. De daling van de *geldrente* is namelijk een noodzakelijke consequentie van de industriële ontwikkeling. De middelen van de verkwistende rentenier verminderen daarom dagelijks in *omgekeerde* evenredigheid met het aantal middelen en valstrikken die tot genot verleiden. Hij moet dus óf zijn kapitaal zelf verteren en zich daarmee ruïneren, óf zelf een industriële kapitalist worden... Aan de andere kant neemt de *grondrente* in de loop van de industriële ontwikkeling weliswaar gestadig toe, maar zoals wij al gezien hebben moet er noodzakelijkerwijs een tijdstip komen waarop het grondbezit, net als iedere andere vorm van bezit, onder de categorie van het zich met winst reproducerende kapitaal komt te vallen — en wel als resultaat van dezelfde industriële ontwikkeling. Dus moet ook de verkwistende grondbezitter óf zijn kapitaal verteren en zich ruïneren óf zelf als pachter van zijn eigen grond landbouwend industrieel worden.

De daling van de geldrente — die door Proudhon beschouwd wordt als de afschaffing van het kapitaal en een tendens tot socialisering van het kapitaal — is dus veeleer een direct symptoom van de volledige overwinning van het werkende kapitaal over de verkwistende rijkdom, d.w.z. van de omvorming van alle particuliere eigendom in industrieel kapitaal — de volledige overwinning van de particuliere eigendom over alle in *schijn* nog menselijke kwaliteiten ervan en de volledige onderwerping van de particuliere eigenaar aan het wezen van de particuliere eigendom: de *arbeid*.

Het is waar dat ook de industriële kapitalist van zijn rijkdom geniet. Hij keert geenszins terug tot de onnatuurlijke simpelheid der behoeften, maar zijn genot is slechts bijzaak; het is alleen recreatie, ondergeschikt aan de productie, en dus een *berekend*, *economisch* genot, want hij rekent zijn genot tot de kosten van zijn kapitaal en wat hij aan zijn genot verkwist mag hem daarom niet meer kosten dan hij door de reproductie van zijn kapitaal weer met winst terug kan krijgen. Het genot is dus ondergeschikt aan het kapitaal, het genietende individu ondergeschikt aan het kapitaliserende individu, terwijl het vroeger net omgekeerd was. De daling van de interest is daarom alleen als een symptoom van de afschaffing van het kapitaal te beschouwen wanneer men er een symptoom van de uiteindelijke alleenheerschappij van het kapitaal in wil zien, m.a.w. een symptoom van de snel voortschrijdende aliënatie die tot de definitieve opheffing van het kapitaal moet leiden. In het

algemeen is dit de enige manier waarop het bestaande zijn tegendeel bevestigt.

De twist tussen de economen over luxe en besparing is daarom eigenlijk niets anders dan de twist tussen die richting in de economie, die zich een duidelijk beeld heeft gevormd van het wezen van de rijkdom, en die andere die nog vastzit in romantische, anti-industriële herinneringen. Geen van beide richtingen weet het onderwerp van de twist echter tot eenvoudige termen te herleiden — vandaar dat zij niet tot een oplossing kunnen komen.

Voorts is de *grondrente* als grondrente ten val gekomen doordat de moderne economie, tegen het argument van de fysiocraten in dat de grondbezitter de enige ware producent zou zijn, heeft aangetoond dat de grondbezitter als zodanig juist de enige volmaakt onproductieve rentenier is. Landbouw is een zaak van de kapitalist, die er zijn kapitaal in steekt wanneer hij er een normale winst van te verwachten heeft. De stelling van de fysiocraten dat alleen de grondbezitters belasting zouden moeten betalen en er dus als enigen wat over te zeggen zouden moeten hebben en aan staatszaken deelnemen, en wel omdat zij als enigen een productief bezit vertegenwoordigen, verkeert derhalve in haar tegendeel: aangezien de belasting op grondrente de enige belasting op een onproductief inkomen is, is het ook de enige belasting die de nationale productie niet schaadt. Het spreekt vanzelf dat volgens deze opvatting ook geen enkel politiek voorrecht valt af te leiden uit het feit dat de grondbezitters de hoogste belasting betalen.

Alles wat Proudhon als een progressieve beweging van de arbeid tegen het kapitaal opvat, is alleen maar een progressieve beweging van de arbeid in de vorm van kapitaal, van het *industriële kapitaal* tegen het kapitaal dat niet *als* kapitaal, d.w.z. industrieel gebruikt wordt. En deze beweging gaat voort op haar triomfantelijke weg, dat wil zeggen de weg van de overwinning van het *industriële* kapitaal. Men ziet dus dat pas wanneer men de *arbeid* als het wezen van de particuliere eigendom opvat, ook de economische ontwikkeling als zodanig naar haar ware aard geanalyseerd kan worden.

De *maatschappij*, zoals zij zich aan de econoom voordoet, is de *burgerlijke maatschappij*, waarin elk individu een geheel van behoeften is en alleen voor de ander bestaat — zoals de ander voor hem — voorzover zij elkaar wederzijds tot middel dienen. De politieke economie (evenals de politiek met haar *rechten van de mens*) reduceert alles tot de mens, d.w.z. tot het individu dat de econoom van al zijn bepaaldheden berooft om het het etiket van kapitalist of arbeider te kunnen opplakken.

De *arbeidsdeling* is de economische uitdrukking van het *maatschappelijke karakter* van de arbeid binnen de

vervreemding. Of, daar de arbeid slechts een uitdrukking van de menselijke activiteit binnen de vervreemding is — levensactiviteit als onteigenlijking van leven — is ook de *arbeidsdeling* niets anders dan het *gealiënerde, onteigenlijkte* poneren van de menselijke activiteit als een *reële soortelijke activiteit* of *activiteit van de mens als soortelijk wezen*.

Over wat *arbeidsdeling* precies is (en natuurlijk moest deze als voornaamste motor in de productie van rijkdom gezien worden zodra de *arbeid* als het *wezen* van de *particuliere eigendom* erkend was), dus wat deze *gealiënerde en onteigenlijkte vorm van menselijke activiteit als soortelijke activiteit* precies is, daarover zijn de economen het niet eens en hun uitspraken zijn zeer onduidelijk.

Adam Smith:^[3] ‘De deling van arbeid (*division of labour*) is oorspronkelijk niet het resultaat van menselijke wijsheid. Zij is de noodzakelijke, geleidelijke en tragsgewijs verlopende consequentie van de neiging tot het onderling ruilen en versjacheren der producten. Deze neiging tot handel is waarschijnlijk een noodzakelijk gevolg van het gebruik van de rede en de taal. Het is een neiging die alle mensen gemeen hebben maar die wij bij geen enkel dier aantreffen. Het dier leeft, zodra het volwassen is, op eigen gelegenheid. De mens heeft voortdurend de steun van anderen nodig en als hij zich daarbij op de welwillendheid van anderen zou verlaten, zou hij vergeefs wachten. Het is een veel zekerder weg om zich tot hun eigenbelang te wenden en hen ervan te overtuigen dat het in hun eigen voordeel is datgene te doen wat hij van hen verlangt. Wij wenden ons bij andere mensen niet tot hun *menselijkheid*, maar tot hun egoïsme; wij spreken ze nooit over *onze behoeften* maar over *hun* voordeel. Daar wij dus door ruil, door handeldrijven en sjacheren het merendeel van de goede diensten die wij wederkerig nodig hebben, verkrijgen, is het deze dispositie tot *sjacheren* die de *deling van arbeid* heeft doen ontstaan. In een stam van jagers en herders bv. is een bepaald persoon vlugger en handiger in het maken van pijlen en bogen dan een ander. Hij ruilt deze producten van zijn dagwerk met zijn stamgenoten voor vee en jachtbuit en komt er weldra achter dat hij zich de laatste op die manier gemakkelijker kan verschaffen dan wanneer hij zelf op jacht zou gaan. Uit berekenend eigenbelang maakt hij daarom de fabricatie van bogen enz. tot zijn voornaamste bezigheid. Het verschil in *natuurlijk talent* tussen de individuen is niet zozeer de *oorzaak* dan wel het *effect* van de arbeidsdeling. Zonder deze dispositie van de mens tot handel en ruil zou iedereen genoodzaakt zijn zelf alles wat hij voor zijn bestaan en zijn gemak nodig heeft te vervaardigen. Iedereen zou *dezelfde dagtaak* te vervullen hebben en die *grote verscheidenheid van bezigheden*, die alleen in staat is een grote verscheidenheid van talenten voort te brengen, zou nooit tot stand gekomen zijn. Zoals nu deze neiging tot ruilen de verscheidenheid van talenten onder de mensen voortbrengt, zo maakt dezelfde neiging deze verscheidenheid ook nuttig. Vele dieren die tot dezelfde species behoren hebben van de natuur

verschillende eigenschappen gekregen die qua aanleg opvallender zijn dan men bij de nog ongevormde mens zou kunnen waarnemen. Van nature verschilt de filosoof wat talent en intelligentie betreft niet half zoveel van een sjouwerman als een waakhond van een windhond, een windhond van een spaniël en deze weer van herdershond.

Toch zijn deze verschillende rassen, al behoren zij tot dezelfde species, praktisch van geen enkel nut voor elkaar. De waakhond kan niets aan het voordeel van zijn kracht (XXXVI) toevoegen, bijvoorbeeld door gebruik te maken van de snelheid van de windhond enz. De resultaten van deze verschillende talenten of intelligentie niveaus kunnen, doordat de bekwaamheid of de neiging tot handel en ruil ontbreekt, niet in een gemeenschappelijk fonds bijeengebracht worden en daardoor niet bijdragen tot enig *profijt* of *gemeenschappelijk nut* voor de *soort*. Elk dier moet zichzelf onderhouden en beschermen, onafhankelijk van anderen, het kan niet het geringste profijt trekken van de verscheidenheid der talenten zoals de natuur die onder zijn soortgenoten verdeeld heeft. Bij de mensen echter hebben de meest uiteenlopende talenten hun nut voor elkaar, omdat de *verschillende producten* van hun respectieve nijverheidstakken zich ten gevolge van deze neiging tot handel en ruil als het ware in een gezamenlijk fonds bevinden, waaruit ieder mens naar gelang zijn behoeften een of ander deel van de nijverheidsproducten van een ander kan kopen. Omdat deze neiging tot *ruil* de grondslag vormt van de *arbeidsdeling*, wordt de *toename* van deze deling altijd beperkt door de *mate* waarin er *geruild kan worden* of met andere woorden door de *grootte van de markt*. Is de markt zeer klein dan zal niemand ervoor voelen zich geheel aan één enkele bezigheid te wijden, omdat hij het méér van zijn arbeidsproduct, dat zijn eigen consumptie te boven gaat, niet tegen een gelijkwaardig méér van het arbeidsproduct van een ander dat hij zou willen hebben kan ruilen.'... In een *hoger ontwikkelde* maatschappijvorm: 'Ieder mens bestaat door *échanges*, door ruil, en wordt een soort *handelsman*, en de *maatschappij zelf* is eigenlijk een *handeldrijvende* maatschappij'. (Zie Destutt de Tracy:[4] de maatschappij is een reeks van wederzijdse ruilhandelingen; in de *commercie* ligt het hele wezen van de maatschappij). De accumulatie van kapitaal neemt toe met de deling van arbeid en omgekeerd. Zover Adam Smith.

'Als elke familie alles wat zij nodig had zelf produceerde, zou de maatschappij kunnen voorbestaan ook zonder dat er van enige vorm van ruil sprake is. In de hoger ontwikkelde toestand van onze maatschappij is ruil, *zonder fundamenteel* te zijn, onmisbaar'. 'De deling van arbeid betekent een handig gebruik van de menselijke krachten, zij vermeerdert de productie en dus de macht en de geneugten van de maatschappij, maar zij pleegt roofbouw op de bekwaamheden van ieder mens afzonderlijk genomen. Productie kan niet plaatsvinden zonder ruil'. — Aldus *J. B. Say*.[5]

‘De krachten die inherent zijn aan de mens zijn zijn intelligentie en zijn fysiek arbeidsvermogen; de krachten die uit de maatschappelijke situatie zijn afgeleid bestaan uit het vermogen om *arbeid te delen* en de *verschillende taken onder verschillende mensen te verdelen...* en uit het *vermogen de wederzijdse diensten* en de producten waarop zij berusten tegen elkaar in te ruilen. Het motief op grond waarvan de ene mens de andere zijn diensten verleent is het eigenbelang — de mens verlangt een compensatie voor de diensten die hij een ander geleverd heeft. Het recht van de exclusieve particuliere eigendom is onontbeerlijk voor het tot stand komen van ruil tussen de mensen’. ‘Ruil en arbeidsdeling conditioneren elkaar’. — Aldus *Skarbek*.^[6]

Mill noemt de hoger ontwikkelde ruil, de *handel*, als *gevolg* van de *deling van arbeid*.

‘De activiteit van de mens kan tot zeer eenvoudige elementen herleid worden. Hij kan in feite niet meer doen dan beweging voortbrengen. Hij kan dingen naar elkaar toe en van elkaar af bewegen (XXXVII); de eigenschappen van de materie doen de rest. Bij het gebruik van arbeid en machinale werktuigen merkt men vaak dat het effect door een verstandige verdeling verhoogd kan worden, door het scheiden van die operaties die elkaar belemmeren en het samenbundelen van die operaties die elkaar op een of andere manier wederkerig kunnen steunen. Daar de mensen in het algemeen niet zoveel verschillende operaties met dezelfde snelheid en bedrevenheid kunnen uitvoeren als waarmee zij door geregelde oefening een klein aantal operaties kunnen leren uitvoeren, is het altijd voordelig het aantal operaties waarmee elk individu belast wordt zoveel mogelijk te beperken. Om de arbeidsdeling en de verdeling van de krachten van mens en machine zo voordelig mogelijk tot stand te brengen, is het in de meeste gevallen noodzakelijk op een zo groot mogelijke schaal te werk te gaan, of, met andere woorden, de goederen in grote massa’s te produceren. Het is dit voordeel dat de grote fabrieken doet ontstaan, waarvan vaak enkele, die zich in de meest gunstige omstandigheden bevinden, niet alleen één land maar zelfs meerdere landen van de gewenste hoeveelheid der geproduceerde goederen voorziet.’ — Aldus *Mill*.^[7]

De gehele moderne economie is het er echter over eens dat arbeidsdeling en rijkdom van productie, arbeidsdeling en accumulatie van kapitaal onverbrekkelijk met elkaar verbonden zijn en dat alleen de *vrijgelaten*, aan zichzelf overgelaten particuliere eigendom de meest nuttige en omvangrijke arbeidsdeling tot stand kan brengen.

Het betoog van *Adam Smith* kan men in het kort als volgt samenvatten: de arbeidsdeling geeft de arbeid een onbeperkte productiecapaciteit. De arbeidsdeling is gefundeerd op de *neiging tot ruilen* en *sjacheren*, een specifiek-menselijke neiging die waarschijnlijk niet toevallig ontstaan is, maar bepaald is door het gebruik van rede en taal. Het motief van diegenen die zich met ruil

bezighouden is niet de *humaniteit* maar het *egoïsme*. De verscheidenheid van de menselijke talenten is eerder het resultaat dan de oorzaak van de arbeidsdeling, d.w.z. van de ruil. Bovendien maakt de laatste deze verscheidenheid pas tot een nuttige verscheidenheid. De speciale eigenschappen van de verschillende variëteiten binnen een diersoort zijn van nature meer geprononceerd dan de verscheidenheid in aanleg en activiteiten bij de mens. Omdat de *dieren* echter niet tot *ruil* in staat zijn, trekt geen enkel dier profijt van de afwijkende eigenschappen van een ander dier van dezelfde soort maar van een andere variëteit. De dieren zijn niet in staat de diverse eigenschappen van hun soort bijeen te voegen; zij kunnen niets bijdragen tot het *gemeenschappelijke* nut en profijt voor de soort. Anders de mens, bij wie de meest uiteenlopende talenten en vormen van activiteit elkaar wederzijds van nut zijn, *omdat* zij hun *verschillende* producten in een gezamenlijk fonds bijeen kunnen brengen, waaruit een ieder datgene kan kopen wat hij nodig heeft. Zoals de arbeidsdeling uit de neiging tot *ruil* ontstaat, zo neemt zij ook toe en wordt tevens begrensd naar gelang de *grootte* van de *ruilmogelijkheid*, de *markt*. In een hoger ontwikkelde maatschappij is iedereen *handelsman*, de maatschappij een *handelsmaatschappij*. Say ziet de *ruil* als toevallig en niet fundamenteel. De maatschappij zou ook zonder ruil kunnen bestaan. Ruil wordt onontbeerlijk bij een hoger ontwikkelde toestand van de maatschappij. Toch kan er geen *productie* plaatsvinden *zonder ruil*. De arbeidsdeling is een *handig* en *nuttig* middel, een doeltreffend gebruik van de menselijke krachten ten bate van de maatschappelijke rijkdom, maar zij vermindert de *capaciteit van ieder mens individueel* genomen. De laatste opmerking van Say betekent een vooruitgang.

Skarbek onderscheidt de *individuele, aan de mens inherente* krachten, intelligentie en fysiek arbeidsvermogen, van de krachten die uit het maatschappelijk bestel zijn *af te leiden, ruil* en *arbeidsdeling*, die elkaar wederzijds conditioneren. Maar de noodzakelijke voorwaarde voor het ruilverkeer is de *particuliere eigendom*. Skarbek drukt hier in objectieve vorm datgene uit wat Smith, Say, Ricardo enz. zeggen wanneer zij het *egoïsme*, het *particuliere belang* als basis van de ruil en het *sjacheren* als de *wezenlijke* en *adequate* vorm van ruil aanduiden.

Mill noemt de *handel* als gevolg van de *arbeidsdeling*. Voor hem reduceert zich de *menselijke* activiteit tot een *mechanische beweging*. Arbeidsdeling en gebruik van machines bevorderen de rijkdom van de productie. Men moet iedereen een zo klein mogelijk terrein van werkzaamheden toevertrouwen. Arbeidsdeling en het gebruik van machines hebben op hun beurt de massaproductie van rijkdom, d.w.z. van producten, tot gevolg. Op grond hiervan ontstaan de grote fabrieken.

(XXXVIII) Het is van groot belang *arbeidsdeling* en *ruil* nader te beschouwen, omdat zij de *waarneembare gealiënerde* uitdrukking zijn van de menselijke *activiteiten* en *vermogens* als *soortspecifieke* activiteiten en vermogens.

Dat *arbeidsdeling* en *ruil* op de *particuliere eigendom* gefundeerd zijn is alleen maar een andere uitdrukking voor de stelling dat de *arbeid* het wezen van de particuliere eigendom is, een stelling die de econoom niet kan bewijzen en die wij voor hem willen bewijzen. Juist in het feit dat *arbeidsdeling* en *ruil* verschijningsvormen van de particuliere eigendom zijn ligt het dubbele bewijs, enerzijds dat het *menselijke* leven de *particuliere eigendom* nodig had om zich te kunnen verwerklijken, anderzijds dat het nu de opheffing van de particuliere eigendom nodig heeft.

Arbeidsdeling en *ruil* zijn de twee *verschijnselen* die de econoom ertoe brengen zich op het maatschappelijke karakter van zijn wetenschap te beroemen, terwijl hij tegelijk en in één adem de contradictie van zijn wetenschap uitspreekt: dat de maatschappij nl. gefundeerd is op de maatschappelijke eigenbaat.

We moeten hierbij de volgende momenten in het oog houden. In de eerste plaats wordt de *neiging tot ruilen* — waarvan men de basis in het egoïsme vindt — als de oorzaak van de arbeidsdeling gezien, of beide worden althans in wisselwerking met elkaar gezien. Say ziet de ruil niet als *fundamenteel* voor het wezen van de maatschappij. De rijkdom, de productie wordt door arbeidsdeling en ruil verklaard. Men geeft toe dat de arbeidsdeling de individuele activiteit verarmt en desintegreert. Ruil en deling van arbeid worden gezien als producenten van de grote *verscheidenheid der menselijke talenten*, een verscheidenheid die door de eerstgenoemde factor ook weer *nuttig* wordt. Skarbek onderscheidt twee soorten van productieve krachten of vermogens van de mens. 1. zijn individuele, aangeboren krachten, nl. zijn intelligentie en zijn specifieke aanleg en individuele bekwaamheden, 2. de van de maatschappij — en niet van het reële individu — *afgeleide* krachten nl., arbeidsdeling en ruil. — Voorts: de deling van arbeid wordt beperkt door de *markt*. — De menselijke arbeid is eenvoudige *mechanische* beweging; het voornaamste werk wordt gedaan door de materiële eigenschappen van de dingen. — Elk afzonderlijk individu moet zo weinig mogelijk verschillende werkzaamheden toebedeeld krijgen. Splitsing van de arbeid en concentratie van het kapitaal, de nietigheid van de individuele productie waartegenover de massaproductie van rijkdom. Betekenis van de vrije particuliere eigendom bij de arbeidsdeling.

Geld

(XLI) Als de *gevoelens*, de hartstochten enz. van de mens niet alleen antropologische bepaaldheden in engere zin zijn, maar

waarachtige *ontologische* bevestigingen van het zijn (de natuur), en als zij zich alleen werkelijk bevestigen doordat hun *object* een *zinnelijk* object is, dan is het duidelijk:

1. dat de wijze waarop zij zichzelf, hun wezen, bevestigen volstrekt niet altijd en onveranderlijk dezelfde is, maar dat juist de diverse wijzen van bevestiging het onderscheidende kenmerk van hun bestaan, hun leven vormen; de wijze waarop het object voor de gevoelens enz. van de mens existeert, is de specifieke wijze van hun *bevrediging*;

2. waar de zinnelijke bevestiging de directe opheffing van het object als zelfstandige vorm is (zoals bij het eten, drinken, het bewerken van een object enz.), betekent deze opheffing de bevestiging van het object;

3. voorzover de mens *menselijk* en dus ook zijn gevoel enz. *menselijk* is, betekent de bevestiging van het object door een ander ook zijn eigen bevrediging;

4. pas door de ontwikkelde industrie, d.w.z. door bemiddeling van de particuliere eigendom, komt het ontologische wezen van de menselijke gevoelens en hartstochten tot werkelijkheid, zowel in zijn totaliteit als in zijn menselijkheid; de wetenschap van de mens is dus zelf een product van de praktische zelfwerkzaamheid van de mens;

5. de zin van de particuliere eigendom — losgemaakt van zijn ontvreemding — is het *bestaan* van de *wezenlijke objecten* voor de mens, als objecten van passief genot én van activiteit.

Het *geld*, dat de *eigenschap* bezit alles te kunnen kopen, dat de eigenschap bezit zich alle objecten te kunnen toe-eigenen, is daardoor *het object bij uitstek*. De universaliteit van deze *eigenschap* komt overeen met de almacht van zijn wezen; men beschouwt het daarom als een almachtig wezen... Geld is de *koppelaar* tussen de behoefte en het object, tussen het leven en de middelen die de mens nodig heeft om te leven. Maar *datgene* door middel waarvan ik *zelf* kan bestaan, maakt door zijn bemiddeling ook het bestaan van de andere mensen voor mij mogelijk. Het is voor mij de *andere* mens.

‘Wat drommel! ‘k Weet dat kop en oren,
kont, hand en voet mij toebehoren !
Maar al wat mij genoeg biedt,
Is ‘t evenzeer het mijne niet?
Ziedaar — kan ik zes hengsten kopen,
Hun krachten zijn de mijne dan:
Dan kan ik als een wonderman
Op vierentwintig benen lopen’.

Goethe, *Faust* (Mephisto)[8]

Shakespeare in *Timon van Athene*:

‘Goud? Kostbaar, glinsterend, rood goud?
Neen, goden! ‘k Heb niet vergeefs gesmeekt.
Zo veel hiervan maakt zwart wit, lelijk
mooi;
Slecht goed, oud jong, laf dapper en laag
edel.
Dit lokt ... de priester van ‘t altaar,
Ontrukt de halfgenezene het sluimerkussen;
Ja, deze gele slaaf maakt los en bindt
Gewijde banden; zegent de vervloekte;
Hij maakt de lepra lieflijk, eert de dief
En geeft hem rang, knieval en invloed in
De raad de senatoren; ja, hij voert
De overjaar'ge weduw vrijers toe;
Zij van wier etterwonden ‘t hospitaal
Zelfs walgt, zij wordt door hem welriekend
En jong gemaakt als mei. Vervloekt metaal,
O jij gemene hoer der mensen, die
De volkeren verwaast’.

En verderop:

‘O zoete koningsmoord'naar, edele
scheiding
Van zoon en vader! Glanzende bevlekker
Van Hymens reinste bed! Dappere Mars!
Jij teerbeminder, eeuwig-jonge vrijer,
Wiens rode gloed de heil'ge sneeuw doet
smelten
Op Diana's reine schoot! *Zichtbare godheid*,
Die *onmogelijkheden* nauw verbreedert
En tot de kus dwingt; die in elke taal spreekt
En voor elk doel — o toetssteen van het
hart!
Denk je eens in: je slaaf, de mens, staat op!
Toon dan je kracht, verwar, *vernietig* hem
En laat de dieren heersen op de aarde![9]

Shakespeare schildert voortreffelijk het *wezen* van het geld. Om hem te begrijpen zullen wij beginnen met de passage uit Goethe te verklaren.

Wat door middel van het *geld* tot mijn beschikking staat, wat ik betalen, d.w.z. wat het geld kopen kan, dat *ben ik*, de bezitter van het geld, zelf. Mijn macht is zo groot als de macht van het geld. De eigenschappen van het geld zijn — omdat ik er de bezitter van ben

— *mijn* eigenschappen en vermogens. Wat ik *ben* en *doen kan* wordt dus geenszins bepaald door mijn individualiteit. Ik *ben* lelijk maar ik kan de *mooiste* vrouw kopen. Dus ben ik *niet lelijk*, want het effect van de *lelijkheid*, de afschrikkende werking ervan is door het geld te niet gedaan. Ik ben — als individu gezien — lam, maar het geld verschaft mij 24 voeten: ik ben dus niet lam; ik ben een slecht, oneerlijk, gewetenloos, dom mens, maar het geld staat in aanzien en dus ook zijn bezitter. Geld is het hoogste goed, dus is de bezitter ervan goed. Het geld bespaart me bovendien de moeite oneerlijk te zijn; men neemt dus van mij aan dat ik eerlijk ben. Ik ben dom, *geesteloos*, maar het geld is de *werkelijke geest* van alle dingen, hoe kan de bezitter ervan dan geesteloos zijn? Bovendien kan hij begaafde lieden kopen en wie macht heeft over de begaafden, is hij niet begaafder dan de begaafde? Ik die door het geld *alles* kan bereiken waarnaar het menselijke hart verlangt, bezit ik niet alle menselijke vermogens? Verandert mijn geld dus niet al mijn onvermogens in hun tegendeel?

Wanneer *geld* de band is die mij aan het *menselijke* leven bindt, die de maatschappij met mij en mij met de natuur en de mensen verbindt, is geld dan niet de band van alle *banden*? Kan het niet alle banden binden en ontbinden? Is het daarom ook niet het universele *scheikundige* middel? Het brengt zowel *scheidingen* als *verbindingen* teweeg, het is de ware *galvanochemische* kracht van de maatschappij.

Shakespeare legt vooral de nadruk op twee eigenschappen van het geld:

1. Het is de zichtbare godheid, de verandering van alle menselijke en natuurlijke eigenschappen in hun tegendeel, de algemene omwisseling en omkering der dingen; het verbreedert onmogelijkheden.

2. Het is de universele hoer, de universele koppelaar tussen mensen en volkeren.

De omkering en omwisseling van alle menselijke en natuurlijke kwaliteiten, de verbroedering van onmogelijkheden, deze *goddelijke* macht ligt in het *wezen* van het geld besloten, het is het vervreemde, onteigenlijkte en geobjectiveerde soortelijke wezen van de mens, het veruiterlijkte *vermogen* van de *mensheid*.

Wat ik als *mens* niet kan, wat dus mijn individuele vermogens niet kunnen, dat kan ik bereiken door *geld*. Het geld maakt dus elk van deze vermogens tot iets wat het in wezen niet is, d.w.z. tot het *tegendeel* ervan. Wanneer ik naar een maaltijd verlang of de postkoets wil gebruiken omdat ik niet sterk genoeg ben om de weg te voet af te leggen, dan verschaft het geld mij de maaltijd en de postkoets, d.w.z. het verandert mijn wensen van voorstellingen in

werkelijkheden, het zet ze om van hun gedacht, voorgesteld, gewild bestaan in *zinnelijk, reëel* bestaan, van verbeelding in werkelijk leven. Door deze bemiddelende rol is het geld de *waarachtige creatieve* kracht.

De *vraag* bestaat ongetwijfeld ook voor hem die geen geld heeft, maar zijn vraag is alleen een voortbrengsel van de verbeelding dat op mij, op een derde, geen effect heeft, dat geen existentie heeft en dus *onwerkelijk* en *zonder object* blijft. Het verschil tussen de effectieve, op geld gebaseerde vraag en de vraag die zonder effect blijft omdat hij op mijn behoefte, mijn drang, mijn wens enz. gebaseerd is, is het verschil tussen *zijn* en *denken*, tussen de alleen maar *in mij bestaande* voorstelling en de voorstelling die als *reëel object* buiten mij bestaat.

Als ik geen geld heb om te reizen, heb ik geen *behoefte*, d.w.z. geen werkelijke en zich verwerkijkende behoefte om te reizen. Als ik een *roeping* heb om te studeren maar er geen geld voor heb, dan heb ik *geen* roeping om te studeren, d.w.z. geen *effectieve*, geen *ware* roeping. Als ik daarentegen in feite *geen* roeping om te studeren heb, maar de wil *en* het geld, dan heb ik er een *effectieve* roeping voor. Als het uiterlijke, niet uit de mens als mens en niet uit de menselijke maatschappij als maatschappij voortkomende universele *middel* en *vermogen* om de *voorstelling tot werkelijkheid* en de *werkelijkheid tot loutere voorstelling* te maken, verandert het geld evenzeer de *werkelijke menselijke en natuurlijke vermogens* in louter abstracte voorstellingen en derhalve *onvolkomenheden*, pijnlijke hersenschimmen, als het anderzijds de *werkelijke onvolkomenheden en hersenschimmen*, de werkelijk machteloze, alleen in de verbeelding van het individu bestaande vermogens in *wezenlijke vermogens* en *reële capaciteiten* verandert. Daarom alleen al is het geld de complete verdraaiing van de *individualiteit*, die deze in haar tegendeel doet verkeren en aan haar kwaliteiten tegenstrijdige kwaliteiten verbindt.

Het richt zich dan ook als een *alles verdraaiende* macht tegen het individu en de maatschappelijke enz. banden, die een definitief *wezen* menen te bezitten. Het verandert trouw in ontrouw, liefde in haat, haat in liefde, deugd in ondeugd, ondeugd in deugd, de knecht in de heer, de heer in de knecht, onnozelheid in verstand en verstand in onnozelheid.

Omdat het geld als het heersende en werkzame waardebegrip alle dingen verwisselt en verruilt, is het de universele *verwisseling* en *verruiling* van alle dingen, dus de omgekeerde wereld, de verwisseling en verruiling van alle natuurlijke en menselijke kwaliteiten.

Wie dapperheid kan kopen is dapper, ook al is hij een lafaard. Aangezien geld niet tegen een bepaalde kwaliteit, een bepaald ding,

tegen bepaalde menselijke vermogens wordt ingeruild, maar tegen de hele objectieve wereld van mens en natuur, ruilt het — van het standpunt van de bezitter uit gezien — elke kwaliteit en elk ding tegen ieder ander in, ook al is het ene nog zo met het andere in strijd. Het is de verbroedering der onmogelijkheden, het dwingt het tegenstrijdige tot de kus.

Wanneer je van *de mens als mens* uitgaat en van zijn verhouding tot de wereld als een menselijke verhouding, dan kun je liefde alleen inruilen tegen liefde, vertrouwen tegen vertrouwen etc. Wanneer je genieten wilt van kunst, moet je een artistiek gevormd mens zijn; wanneer je invloed op andere mensen wilt uitoefenen, moet je een mens zijn die een werkelijk stimulerend en aanmoedigend effect op anderen heeft. Elke relatie die je met andere mensen — en met de natuur — hebt moet een *specifieke uitdrukking* van je *werkelijke individuele* leven zijn, die overeenstemt met het object van je wil.

Wanneer je lief hebt zonder wederliefde op te wekken, d.w.z. wanneer je liefde als liefde geen wederliefde produceert, wanneer je je niet door een *manifestatie* als liefhebbend mens tot *geliefd* mens kunt maken, dan is je liefde onmachtig, een ongeluk.

[1] Een deel van de bladzijde is hier afgescheurd (N.v.d.v.).

[2] Aan het eind van de pagina is een stuk afgescheurd en verscheidene regels ontbreken (N.v.d.v.).

[3] De volgende citaten uit *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) zijn ontleend aan hst. II, III en IV van het eerste boek. Marx citeert de Franse vertaling: *Recherches sur la nature et la cause de la richesse des nations* (Parijs 1802). Marx citeert met omissies en parafraseert hier en daar de tekst (N.v.d.v.).

[4] Destutt de Tracy: *Eléments d'idéologie. Traité de la volonté et de ses effets*. Parijs 1826, p. 68, 78 (N.v.d.v.).

[5] Jean-Baptiste Say: *Traité d'économie politique*. 3e dr. Parijs 1817, dl. 1, p. 300 en 76 (N.v.d.v.).

[6] F. Skarbek: *Théorie des richesses sociales, suivi d'une bibliographie de l'économie politique*. Parijs 1829, pp. 25-27 (N.v.d.v.).

[7] James Mill: *Elements of Political Economy*. Londen 1821. Marx citeert de Franse vertaling van J. T. Parisot (Parijs 1823) (N.v.d.v.).

[8] Deel 1, Sc. 4. Enigszins bewerkt naar de vertaling van J. J. L. ten Kate (N.v.d.v.).

[9] Vierde bedrijf, Sc. 3. Marx citeert de Duitse vertaling van Schlegel en Tieck, die ik daarom ook bij de Nederlandse versie gevolgd heb (N.v.d.v.).

Kritiek op Hegels dialectiek en zijn filosofie in het algemeen

6. Dit is misschien een geschikt punt om enige algemene verduidelijkende opmerkingen te maken over Hegels dialectiek, in

het bijzonder zoals hij deze in zijn Fenomenologie en Logica uiteenzet, en over de verhouding van deze tot de nieuwere kritische school. De moderne Duitse kritiek heeft zich zo intensief met het verleden beziggehouden en werd in haar ontwikkeling zo zeer gehinderd door het verstrikt zijn in haar eigen onderwerp dat zij een volkomen kritikloze houding tegenover de kritische methode had en de *gedeeltelijk formele*, maar in feite *wezenlijke* vraag: ‘hoe staan wij nu tegenover de *dialectiek* van Hegel?’ volledig negeerde. Dit ontbreken van enig besef betreffende de verhouding van de moderne kritiek tot de filosofie van Hegel in het algemeen en zijn dialectiek in het bijzonder was zo groot dat critici als *Strauss* en *Bruno Bauer* (de eerste volledig, de tweede in zijn *Synoptiker*, waar hij in oppositie tot Strauss het ‘zelfbewustzijn’ van de abstracte mens in de plaats stelt van de substantie van de ‘abstracte natuur’, en zelfs nog in zijn *Das entdeckte Christentum*) althans impliciet nog volkomen vastzitten aan de Hegeliaanse logica. Zo leest men bv. in *Das entdeckte Christentum*: ‘Alsof het zelfbewustzijn niet mét de wereld het onderscheid poneert, en met wat het produceert zichzelf produceert, omdat het het onderscheid tussen het geproduceerde en zichzelf weer opheft, aangezien het slechts in het produceren en de beweging zichzelf is — alsof het niet in deze beweging zijn doel had’ enz., of: ‘Zij (de Franse materialisten) konden nog niet zien dat de beweging van het universum pas als beweging van het zelfbewustzijn tot eigen werkelijkheid en eenheid met zichzelf is gekomen’. Uitdrukkingen die zelfs in hun taalkundige formulering geen verschil met de opvatting van Hegel tonen, maar deze woordelijk herhalen.

(XII) Hoe weinig deze schrijvers zich bij het uitoefenen van hun kritiek (Bauer in zijn *Synoptiker*) van de verhouding van deze tot de dialectiek van Hegel bewust waren en in hoe geringe mate een dergelijk bewustzijn zich ook na het uitoefenen van hun materiële kritiek manifesteerde, bewijst Bauer wanneer hij in zijn *Gute Sache der Freiheit* de indiscrete vraag van de heer Gruppe ‘hoe het nu met de logica staat’ van de hand wijst door hem naar toekomstige critici te verwijzen.

Nadat Feuerbach, zowel in zijn ‘Thesen’ in de *Anecdotes* als — uitvoeriger — in zijn *Philosophie der Zukunft*, de oude dialectiek en filosofie in principe omvergeworpen had, heeft de kritische school, die er zelf niet toe in staat was maar zag dat de taak inmiddels was volbracht, zichzelf uitgeroepen tot de zuivere, beslissende, absolute en met zichzelf in het reine gekomen kritiek en in haar spiritualistische hoogmoed de hele historische ontwikkeling gereduceerd tot de verhouding tussen haarzelf en de rest van de wereld, die onder de categorie van ‘de massa’ komt te vallen. Alle dogmatische tegenstellingen worden door deze critici gereduceerd tot de *ene* dogmatische tegenstelling tussen hun eigen intelligentie en de domheid van de wereld, tussen de kritische Christus en de mensheid, gezien als de ‘grote hoop’. Op ieder uur van de dag hebben zij hun eigen voortreffelijkheid tegenover de stupiditeit van de massa

aangetoond en uiteindelijk hebben zij het kritische *Laatste Oordeel* aangekondigd door te verklaren dat de dag nadert waarop de hele in verval verkerende mensheid voor hen zal verschijnen om door hen in groepen te worden gescheiden, waarbij aan elke groep een eigen testimonium paupertatis zal worden uitgereikt. Zij hebben hun verhevenheid boven alle menselijke gevoelens en de hele wereld, waarboven zij in sublieme eenzaamheid tronen om slechts van tijd tot tijd het hoongelach van Olympische goden uit hun mond te laten schallen, in woord en geschrift verkondigd, — maar na al deze vermakelijke grimassen van het in de vorm van kritiek zijn laatste adem uitblazende idealisme (het jonghegelianisme), heeft de kritische school zelfs geen aanduiding gegeven dat het tijd wordt voor een kritisch onderzoek naar de verhouding tot haar moeder, de dialectiek van Hegel, of zelfs maar tot de dialectiek van Feuerbach. Deze kritische school is tegenover zichzelf volkomen onkritisch.

Feuerbach is de enige die een *serieuze* en *kritische* relatie tot de dialectiek van Hegel heeft, die op dit gebied werkelijke ontdekkingen heeft gedaan en die in het algemeen als de ware overwinnaar van de oude filosofie is te beschouwen. De grootheid van zijn prestatie en de pretentieloze simpelheid waarmee Feuerbach zijn werk presenteert, staan in opvallende tegenstelling tot de drukte om niets van anderen.

De grote daad van Feuerbach is:

1. het bewijs geleverd te hebben dat filosofie niets anders is dan in gedachten omgezette en denkend ontwikkelde religie; derhalve evenzeer te veroordelen als de religie omdat zij slechts een andere vorm en bestaanswijze van de aliënatie van het menselijke wezen is;
2. de grondslag gelegd te hebben voor het *ware materialisme* en de *reële wetenschap* door de maatschappelijke verhouding ‘van mens tot mens’ tot het grondprincipe van zijn theorie te maken;
3. tegenover de negatie van de negatie, die pretendeert het absoluut positieve te zijn, een in zichzelf berustend, positief op zichzelf gefundeerd principe gesteld te hebben.

Feuerbach verklaart de dialectiek van Hegel als volgt (en rechtvaardigt daarmee tevens de positieve zinnelijke zekerheid als uitgangspunt):

Hegel gaat uit van de vervreemding (logisch gesproken: het oneindige, abstract algemene) van de substantie, de absolute en gefixeerde abstractie — of populair uitgedrukt: hij gaat uit van religie en theologie.

Ten tweede: hij heft het oneindige op en poneert het werkelijke, zinnelijke, eindige, bijzondere (filosofie, opheffing van religie en theologie).

Ten derde: hij heft het positieve weer op en herstelt de abstractie, het oneindige. Herstel van religie en theologie.

Feuerbach ziet dus in de negatie der negatie *alleen maar* een contradictie binnen de filosofie zelf: de filosofie die de theologie (transcendentie enz.) bevestigt na haar eerst ontkend te hebben, die haar dus bevestigt in contradictie tot zichzelf. De positie, of zelfbeaming en zelfbevestiging, die in de negatie der negatie ligt besloten, wordt opgevat als een positie die nog onzeker is van zichzelf, zich nog niet heeft losgemaakt van haar tegendeel, nog twijfelt aan zichzelf en daarom bewijzen nodig heeft; die zichzelf dus niet bewijst door haar eigen bestaan, maar niet goed voor zichzelf durft uit te komen.

(XIII) De met zintuiglijke zekerheid in zichzelf gefundeerde positie staat hier direct en lijnrecht tegenover.

Maar door de negatie van de negatie naar het positieve aspect ervan als het enige waarachtig positieve, naar het negatieve aspect ervan als de enige ware daad en akte van zelfbevestiging van al het zijnde te beschouwen, heeft Hegel alleen nog maar de *abstracte, logische, speculatieve* uitdrukkingvorm van het historische proces gevonden, dat nog niet de *werkelijke* geschiedenis van de mens als een gegeven subject is, maar nog slechts de *creatie, de ontstaansgeschiedenis* van de mens. — Wij zullen zowel de abstracte vorm van dit proces verklaren als het verschil tussen dit proces zoals Hegel het ziet en zoals de moderne kritiek, belichaamd in Feuerbachs *Wesen des Christentums* het ziet; of liever de *kritische* vorm van dit proces dat bij Hegel nog zo onkritisch is.

Een blik op het systeem van Hegel. Men moet beginnen met de *Fenomenologie* van Hegel, omdat hier de ware geboorteplaats en het geheim van zijn filosofie ligt.

Fenomenologie

A) Het Zelfbewustzijn

I. *Bewustzijn*. a) Zintuiglijke zekerheid of het 'dit' en het *menen*.
b) De *waarneming* of het ding met zijn eigenschappen en de *dwaling*.
c) Kracht en verstand, verschijning en bovenzinnelijke wereld.

II. *Zelfbewustzijn*. De waarheid van de zekerheid van zichzelf. a) Zelfstandigheid en onzelfstandigheid van het zelfbewustzijn, heerschappij en knechtschap. b) Vrijheid van het zelfbewustzijn. Stoïcisme, scepticisme, het ongelukkige bewustzijn.

III. *Rede*. Zekerheid en waarheid van de rede. a) Observerende rede; observatie van de natuur en van het zelfbewustzijn. b) Zelfverwerkelijking van het redelijke zelfbewustzijn. Lust en

noodzaak. De wet van het hart en de waanzin van de eigendunk. Deugd en 's werelds beloop. c) De individualiteit die in en voor zichzelf reëel is. Het geestelijke dierenrijk en het bedrog, of het ding zelf. De wetgevende rede. De rede die de wet toetst.

B) De Geest

- I. De *ware* geest: de zedelijkheid.
- II. De van zichzelf vervreemde geest: de cultuur.
- III. De van zichzelf zekere geest: de moraal.

C) De Religie

Natuurlijke religie, kunstreligie, geopenbaarde religie.

D) Het absolute Weten

De *Encyclopedie* van Hegel begint met de logica, *de zuivere speculatieve gedachte* en eindigt met het *absolute weten*, de zelfbewuste, zichzelf begrijpende filosofische of absolute, d.w.z. bovenmenselijke, abstracte geest. Zo is de hele Encyclopedie niets anders dan het *ontplooid* *wezen*, de zelf-objectivering van de filosofische geest; en de filosofische geest is niets anders dan de binnen zijn zelfvervreemding denkende, d.i. zichzelf abstract begrijpende gealiënerde wereldgeest. De *logica* is het geld van de geest, de speculatieve *denkwaarde* van mens en natuur, hun tegen elke reële bepaaldheid volmaakt indifferent geworden en daarom onwerkelijk *wezen*; zij is het *gealiënerde*, derhalve van de natuur en de mens abstraherende *denken*: het *abstracte* denken. — Vervolgens de *uiterlijkheid van dit abstracte denken... de natuur*, zoals zij voor dit abstracte denken bestaat. De natuur blijft buiten dit denken staan, zij is er het zelfverlies van; en Hegel vat de natuur dan ook uiterlijk op, als een abstracte gedachte, echter als gealiëneerd abstract denken. Tenslotte de *geest*, het denken dat terugkeert tot zijn eigen oorsprong en dat, als antropologische, fenomenologische, psychologische, zedelijke, artistiek-religieuze geest, nog altijd alleen maar voor zichzelf gelding heeft, tot het zich uiteindelijk als *absoluut* weten in de thans absolute, d.i. abstracte geest ontdekt en op zichzelf betreft en aldus zijn bewuste, bij zijn *wezen* passende existentie krijgt. Want zijn werkelijke bestaansvorm is de *abstractie*.

Hegel begaat een dubbele fout.

De eerste fout komt het duidelijkst naar voren in de fenomenologie, die de geboorteplaats van zijn filosofie is. Wanneer hij bv. rijkdom, macht van de staat enz. opvat als van het *menselijke* *wezen* vervreemde entiteiten, dan ziet hij ze daarbij alleen in hun gedachtevorm... Het zijn gedachtewezens — en dus

alleen een vervreemding van het *zuivere*, d.i. abstracte filosofische denken. Daarom loopt de hele beweging op het absolute weten uit. Waarván deze zaken vervreemd zijn en wáár zij met de aanmatiging van de realiteit tegenoverstaan, is nu juist het abstracte denken. De *filosoof* — zelf een abstracte vorm van de vervreemde mens — poneert zichzelf als maatstaf van de vervreemde wereld. De hele *geschiedenis van de veruiterlijking* en de hele *terugname* van de veruiterlijking is daarom niets anders dan de *productiegeschiedenis* van het abstracte, d.i. absolute denken, het logische, speculatieve denken. De *vervreemding*, die dus het eigenlijk interessante van deze veruiterlijking en de opheffing van deze veruiterlijking vormt, is de tegenstelling van *op zichzelf* en *voor zichzelf*, van *bewustzijn* en *zelfbewustzijn*, van *object* en *subject*, dat wil zeggen de tegenstelling tussen het abstracte denken en de zinnelijke werkelijkheid of de werkelijke zinnelijkheid binnen het denken zelf. Alle andere tegenstellingen en interacties van tegenstellingen vormen slechts de *schijn*, het *omhulsel*, de *exoterische* gedaante van déze tegenstellingen die de enige tegenstellingen van belang zijn en die de *zin* van de andere, profane tegenstellingen vormen. Niet dat het menselijke wezen zich *onmenselijk*, in tegenspraak tot zichzelf *objectiveert*, tot ding maakt, maar dat het zich *objectiveert* door zich van het abstracte denken te *onderscheiden* en er zich *tegenover te stellen* wordt als het gegeven en op te heffen wezen van de vervreemding beschouwd.

(XVIII) De toe-eigening van de geobjectiverde en gealiënerde wezenskrachten van de mens is daarom ten eerste alleen maar een *toe-eigening* die in het *bewustzijn*, in het *zuivere denken*, d.w.z. in de *abstractie*, plaatsvindt. Het is de toe-eigening van deze tot vreemde objecten geworden wezenskrachten als *gedachten* en *bewegingen van gedachten*. Daarom is reeds in de Fenomenologie — al maakt deze nog zo'n negatieve en kritische indruk en steekt er ook werkelijk een stuk kritiek in dat vaak ver op de latere ontwikkeling vooruitloopt — het onkritische positivisme en het evenzeer onkritische idealisme van Hegel's latere werken (de filosofische oplossing en reconstructie van de empirische wereld) latent, als kiem, als potentie, als geheim aanwezig. *Ten tweede*. De aanspraak van de mens op de objectieve wereld (het inzicht bv. dat het *zinnelijke* bewustzijn geen *abstract* zinnelijk bewustzijn is, maar een *menselijk* zinnelijk bewustzijn, dat de religie, de rijkdom enz. slechts de gealiënerde werkelijkheid van de *menselijke* veruiterlijking, van aan het werk gezette *menselijke* vermogens zijn, en daarom niet meer dan de *weg* die tot de ware *menselijke* werkelijkheid leidt) — deze toe-eigening, of het inzicht in dit proces, neemt daarom bij Hegel een zodanige vorm aan dat *zinnelijkheid*, *religie*, macht van de staat enz. zich als *geestelijke* verschijnselen voordoen — want alleen de *geest* is het *ware* wezen van de mens en de ware vorm van de geest is de denkende geest, de logische, speculatieve geest. De *menselijkheid* van de natuur en de door de geschiedenis

voortgebrachte natuur, de producten van de mens, manifesteert zich hierin dat het *producten* van de abstracte geest zijn en in zoverre dus *geestelijke* momenten, *gedachtewezens*. De Fenomenologie is daarom, als kritische filosofie gezien, nog verhuld, mystificerend en met zichzelf in het onreine. Maar voorzover de *vervreemding* van de mens — ook al gaat het alleen om de mens als geest — er een centrale rol in speelt, liggen *alle* elementen van een kritische filosofie erin verborgen, ja ze zijn vaak zelfs al *geprepareerd en uitgewerkt* op een manier die Hegel's standpunt ver voorbijstreeft. De bladzijden gewijd aan het 'ongelukkige bewustzijn', het 'eerlijke bewustzijn', de strijd tussen het 'edelmoedige' en het 'laaghartige bewustzijn' enz. enz., bevatten de elementen van een ware kritiek — maar nog in een gealiënerde vorm — op hele sferen, zoals de religie, de staat, het burgerlijke leven enz.

Evenals het *wezen*, het *object*, als gedachtewezen verschijnt, zo verschijnt het *subject* altijd als *bewustzijn* of *zelfbewustzijn*; of liever, het object verschijnt alleen als *abstract* bewustzijn, de mens alleen als *zelfbewustzijn*. Zo zijn de diverse vormen van aliënatie die zich voordoen slechts verschillende vormen van het bewustzijn en het zelfbewustzijn. Aangezien het abstracte bewustzijn (de vorm waaronder het object begrepen wordt) *op zichzelf* slechts een aspect van het zelfbewustzijn is, is het eindresultaat van de beweging dan ook de identiteit van zelfbewustzijn en bewustzijn, het absolute weten, de niet meer op een buitenwereld maar alleen nog maar op zichzelf gerichte beweging van het abstracte denken; het resultaat is met andere woorden de dialectiek van de zuivere gedachte.

(XXIII) De grootheid van Hegel's *Fenomenologie* en het resultaat waartoe hij komt — de dialectiek van de negativiteit als het bewegende en creatieve principe — ligt dus in de eerste plaats hierin dat Hegel de zelfcreatie van de mens als een proces opvat, de objectivering als verlies van het object, als aliënatie en opheffing van deze aliënatie; dat hij daarom het *wezen* van de *arbeid* heeft begrepen en de objectieve (ware, want werkelijke) mens gezien heeft als resultaat van zijn *eigen arbeid*. De *werkelijke*, actieve verhouding van de mens tot zichzelf als soortelijk wezen, of zijn werkelijk soortbewuste, d.w.z. menselijke activiteit, is alleen mogelijk doordat hij werkelijk al zijn *soortelijke vermogens* tot uitdrukking brengt (hetgeen wederom alleen mogelijk is door de algemene menselijke samenwerking, als resultaat van de geschiedenis) en deze vermogens als objecten tegenover zich plaatst, hetgeen voorlopig weer alleen in de vorm van de aliënatie mogelijk is.

De eenzijdigheid en beperktheid van Hegel zullen wij nu uitvoerig aan het slothoofdstuk van de Fenomenologie, het Absolute Weten, demonstreren — een hoofdstuk dat zowel de kwintessens van de hele Fenomenologie bevat als de verhouding tussen deze en de speculatieve dialectiek, alsook Hegel's *bewustzijn* van beide en hun wederzijdse verhouding.

Van te voren willen wij alleen nog dit opmerken: Hegel staat op het standpunt van de moderne politieke economie. Hij ziet de *arbeid* als het *wezen*, als het zichzelf bevestigende wezen van de mens; hij ziet alleen de positieve kant van de arbeid, niet de negatieve kant ervan. Arbeid is het *voor-zichzelf-worden van de mens* binnen de *aliënatie*, of als *gealiëneerd* mens. Hegel kent en erkent alleen één soort arbeid: de abstract geestelijke arbeid. Wat dus in 't algemeen het *wezen* van de filosofie is, *de aliënatie van de mens die zichzelf kent*, of de *gealiëneerde* wetenschap die zichzelf *denkt*, wordt door Hegel inderdaad als het wezen ervan erkend en zo kan hij de afzonderlijke momenten van alle voorafgaande filosofieën samenvatten en zijn filosofie als *de* filosofie voorstellen. Wat de andere filosofen deden — dat zij afzonderlijke momenten van de natuur en het menselijke leven als momenten van het zelfbewustzijn, en wel van het abstracte zelfbewustzijn, opvatten —, dat *weet* Hegel uit het *bedrijven* van de filosofie; daarom is zijn wetenschap absoluut.

Laten wij nu tot ons onderwerp overgaan.

Het absolute weten. Laatste hoofdstuk van de Fenomenologie

Het voornaamste punt is dat het *object* van het *bewustzijn* niets anders is dan het *zelfbewustzijn*, of dat het object alleen het *geobjectiveerde zelfbewustzijn*, het zelfbewustzijn als object is. (Poneren van de mens = zelfbewustzijn).

Waar het om gaat is dus het *voorwerp*, *het object van het bewustzijn* te overwinnen. De *voorwerpelijke* als zodanig wordt gezien als een *gealiëneerde*, niet met het *menselijke wezen*, het zelfbewustzijn, overeenkomende relatie van de mens. De *her-eigening* van het als iets vreemd, onder de modus van de vervreemding geproduceerde voorwerpelijke wezen van de mens betekent dus niet alleen de opheffing van de *vervreemding*, maar ook van de *voorwerpelijke*; dit houdt dus in dat de mens gezien wordt als een *niet-voorwerpeijk*, *spiritueel* wezen.

Het proces van het *overwinnen van het tegenover het bewustzijn staande object* beschrijft Hegel nu als volgt: Het *object* vertoont zich niet alleen als *terugkerend* in het *Zelf* (dit is volgens Hegel de *éénzijdige*, dus slechts één aspect in aanmerking nemende opvatting van het proces). De mens wordt gelijk *Zelf* gesteld. Maar het is alleen de *abstract* opgevatte en door abstractie verkregen mens. De mens *is* zelf-betrokken. Zijn oog, zijn oor enz. zijn *zelf-betrokken*; elk van zijn wezenlijke vermogens heeft de eigenschap van de *zelf-betrokkenheid*. Maar het is volkomen verkeerd op grond daarvan te zeggen: het *zelfbewustzijn* heeft ogen, oren, vermogens. Het zelfbewustzijn is een kwaliteit van de menselijke natuur, van het menselijk oog enz., en niet de menselijke natuur een kwaliteit van het (XXIV) *zelfbewustzijn*.

Het voor zich geabstraheerde en gefixeerde Zelf is de mens als *abstracte egoïst*, het in zijn pure abstractie tot denken verheven *egoïsme*. (Hierop komen wij later terug).

Het *menselijke wezen*, de *mens*, stelt Hegel gelijk aan het *zelfbewustzijn*. Elke vervreemding van het menselijke wezen is daarom *niets* anders dan *vervreemding van het zelfbewustzijn*. De vervreemding van het zelfbewustzijn wordt niet gezien als de zich in het weten en denken weerspiegelende *uitdrukking* van de *werkelijke* vervreemding van het menselijke wezen. Nee, de *werkelijke*, zich als realiteit voordoende vervreemding is naar haar *innerlijkste*, verborgen (en pas door de filosofie aan het licht gebrachte) wezen niets anders dan de *verschijningsvorm* van de vervreemding van het werkelijke menselijke wezen, het *zelfbewustzijn*. De wetenschap die dit begrijpt heet daarom *fenomenologie*. Elke her-eigening van het vervreemde voorwerpelijke wezen doet zich daarom voor als een inlijving in het zelfbewustzijn; de mens die bezit neemt van zijn wezen is *alleen* maar het zelfbewustzijn dat bezit neemt van het objectieve wezen, de terugkeer van het object in het Zelf is dus de her-eigening van het object.

Alzijdig uitgedrukt betekent de *overwinning* van het *object van het bewustzijn*:

1. dat het object als zodanig zich aan het bewustzijn als verdwijnend voordoet; 2. dat het de vervreemding van het zelfbewustzijn is die de voorwerpelijke stelt; 3. dat deze vervreemding niet alleen *negatieve*, maar ook *positieve* betekenis heeft; 4. dat zij deze niet alleen *voor ons* of op zichzelf heeft, maar ook *voor het zelfbewustzijn zelf*. 5. *Voor het zelfbewustzijn* heeft de negatie van het object, de zelf-opheffing ervan, *positieve* betekenis, anders gezegd het *kent* deze nietigheid doordat het zichzelf vervreemdt, want in deze vervreemding stelt het *zichzelf* als object, of – omdat het *voor-zichzelf-zijn* een ondeelbare eenheid is — het object als zichzelf. 6. Anderzijds is hiermee tegelijk ook dit andere moment gegeven dat het zelfbewustzijn deze vervreemding en voorwerpelijke ook weer heeft opgeheven en in zich teruggenomen, dus in zijn *anderszijn als zodanig bij zichzelf* is. 7. Dit is de ontwikkelingsgang van het bewustzijn en het bewustzijn is daarom de totaliteit van zijn momenten. 8. Evenzo moet het bewustzijn zich tot het object in de totaliteit van zijn bepaaldheden verhouden en het in al zijn afzonderlijke bepaaldheden begrepen hebben. Deze totaliteit van bepaaldheden maakt het object *als zodanig* tot een *geestelijk wezen* en het wordt dit in waarheid voor het bewustzijn door het erkennen van elk van deze bepaaldheden als het *Zelf*, of zoals het hierboven werd uitgedrukt: door in een *geestelijke* relatie tot deze bepaaldheden te staan.

ad 1. Dat het object als zodanig zich aan het bewustzijn als verdwijnend voordoet komt overeen niet de hierboven genoemde *terugkeer van het object in het Zelf*.

ad 2. De *vervreemding van het zelfbewustzijn* stelt de *voorwerpelijkeid*. Omdat de mens = zelfbewustzijn, is zijn gealiëneerd, geobjectiveerd wezen, of zijn *voorwerpelijkeid*, gelijk aan het *gealiëneerde zelfbewustzijn* en dóór deze vervreemding wordt de *voorwerpelijkeid* gesteld. (Voorwerpelijkeid of 'ding-heid' is datgene *wat object voor hem* is, en object is voor hem in waarheid alleen wat als wezenlijk object tegenover hem staat,^[1] wat dus zijn *objectief, voorwerpelijk* wezen is. Aangezien echter niet de *werkelijke mens*, en dus ook niet de *natuur* — de mens is de *menselijke natuur* — als zodanig tot subject gemaakt wordt, maar alleen de abstractie van de mens, het zelfbewustzijn, kan de 'ding-heid' alleen het gealiëneerde zelfbewustzijn zijn). Dat een levend, natuurlijk, met objectieve, d.i. materiële vermogens toegerust en begaafd wezen ook *reële, natuurlijke objecten* van zijn wezen heeft en dat zijn zelfvervreemding daarom eveneens het tegenover-zichstellen van een *reële*, maar naar de vorm *uiterlijke*, dus niet tot zijn wezen behorende, overmachtige objectieve wereld betekent, spreekt vanzelf.

Er is hier niets onbegrijpelijk of raadselachtig aan. Eerder nog zou het tegendeel raadselachtig zijn. Maar het is evenzeer duidelijk dat een *zelfbewustzijn* (d.w.z. in zijn gealiëneerde vorm) alleen maar *ding-heid* tegenover zich kan stellen, een abstract begrip dus: geen *werkelijk* ding, maar de abstractie van een ding. (XXVI) Voorts is het duidelijk dat de ding-heid daarom volstrekt niet iets *zelfstandigs*, iets *wezenlijks* tegenover het zelfbewustzijn is, maar alleen een pure *constructie* van het zelfbewustzijn — een constructie die in plaats van zichzelf te bevestigen alleen maar een bevestiging van de daad van constructie is, die voor een ogenblik haar energie fixeert alsof het product is en dit in *schijn* de rol — maar alweer slechts voor een ogenblik — van een zelfstandig, reëel wezen verleent.

Wanneer de reële, lijfelijke *mens*, die met de voeten stevig op de aarde staat en alle natuurkrachten in- en uitademt, zijn werkelijke, objectieve *vermogens* door zijn aliënatie als vreemde objecten *stelt*, dan is niet het *stellen* subject; het is de subjectiviteit van *objectieve* vermogens waarvan de actie daarom ook een *objectieve* moet zijn. Een objectief wezen werkt objectief, en het zou niet objectief werken als het objectieve niet in zijn aard lag. Het scheidt, het stelt *alleen daarom objecten, omdat* het door objecten gesteld is, omdat het van huis uit *natuur* is. De daad van het stellen betekent dus niet dat het van de 'zuivere activiteit' afdaalt tot de *schepping* van een *object*: het *objectieve* product bevestigt alleen maar zijn *objectieve* activiteit, zijn activiteit als activiteit van een objectief, natuurlijk wezen.

Wij zien hier hoe het consequente naturalisme of humanisme zich zowel van het idealisme als van het materialisme onderscheidt en tegelijk hun beiden verenigende waarheid is. Wij zien eveneens dat alleen het naturalisme in staat is het proces van de wereldgeschiedenis te begrijpen.

De *mens* is direct een *natuurlijk wezen*. Als natuurlijk wezen, en wel een levend natuurlijk wezen, is hij enerzijds met *natuurlijke krachten*, met *levenskrachten* toegerust, en dus een *actief* natuurlijk wezen; deze krachten bestaan in hem als vermogens en vaardigheden, als *driften*. Anderzijds is hij als natuurlijk, lichamenlijk, zinnelijk en objectief bestaand wezen een *passief*, gedetermineerd beperkt wezen, zoals ook het dieren de plant het zijn, dat wil zeggen de *objecten* van zijn drift bestaan buiten hem, als van hemzelf onafhankelijke *objecten*, maar deze objecten zijn *objecten* van zijn *behoeften*, wezenlijke en voor de werkzaamheid en de zelfexpressie van zijn vermogens onmisbare *objecten*. Dat de mens een *lichamelijk*, levend, reëel, zinnelijk en voorwerpelijk wezen is, toegerust met natuurlijke krachten, betekent dat hij *reële, zinnelijke objecten* als objectief correlaat van zijn wezen, van zijn levensexpressie heeft, of dat hij zijn leven slechts kan uitdrukken met behulp van reële, zinnelijke objecten. Objectief, natuurlijk, zinnelijk te *zijn* en tegelijk object, natuur en zin buiten zichzelf te hebben, of zelf object, natuur en zin voor een derde te zijn, is hetzelfde. *Honger* is een natuurlijke behoefte en heeft daarom een *natuur* buiten zich, een *object* buiten zich nodig om zich te bevredigen, te verzadigen. *Honger* is de objectieve behoefte van een lichaam aan een buiten dit lichaam staand object dat onmisbaar is voor de integratie en de levensuiting ervan. De zon is voor de plant een object, een onmisbaar, het leven van de plant verzekerend object, zoals de plant op haar beurt object is voor de zon, als *expressie* van de levenwekkende kracht van de zon, van de *objectieve* wezenskracht van de zon.

Een wezen dat zijn natuur niet buiten zich heeft, is geen *natuurlijk* wezen, heeft geen deel aan het wezen van de natuur. Een wezen dat geen object buiten zich heeft, is geen objectief wezen. Een wezen dat niet zelf object is voor een ander wezen, heeft geen wezen tot object, dat wil zeggen het heeft geen objectief correlaat en dus geen objectief zijn.

(XXVII) Een niet-objectief wezen is een *on-wezen*. Stel een wezen dat noch zelf een object is noch een object heeft. Een dergelijk wezen zou in de eerste plaats het *enige* wezen zijn, er zou geen wezen buiten dit bestaan. Het zou eenzaam en alleen bestaan. Want zodra er objecten buiten mij bestaan, zodra ik niet *alleen* ben, ben ik iets *anders*, een *andere werkelijkheid* dan het object buiten mij. Voor dit andere object ben ik dus een *andere werkelijkheid*, d.w.z. *object*. Veronderstelt men een wezen dat geen object is voor een ander wezen dan veronderstelt men dat er geen objectief wezen bestaat.

Zodra ik een object heb, heeft dit object mij als object. Een *niet-objectief* wezen is daarom een irreëel, alleen maar bedacht, alleen maar verzonnen wezen, een wezen dat alleen in de abstractie bestaat. *Zinnelijk*, d.w.z. werkelijk zijn, is object zijn van de zinnen, *zinnelijk* object zijn, en dus zinnelijke objecten, objecten van zijn eigen zinnelijkheid buiten zichzelf hebben. Zinnelijk zijn is *passief* zijn, ondergáán.

De mens als objectief zinnelijk wezen is daarom een *passief* wezen, een lijdend voorwerp; en omdat het zijn lijden, zijn passiviteit belééft is het een *gepassioneerd* wezen. De passie is de wezenlijke kracht van de mens, een kracht die energie op zijn object gericht is.

Maar de mens is niet alleen een natuurwezen, hij is een *menselijk* natuurwezen; dat wil zeggen een voor zichzelf zijnd wezen, of een *soortbewust wezen*: een wezen dat zich als zodanig zowel in zijn zijn als in zijn kennen moet uitdrukken en bevestigen. *Menselijke* objecten zijn daarom geen natuurlijke objecten zoals zij zich direct aanbieden, noch is *menselijke* zin, zoals deze direct en objectief *is gegeven*, *menselijke* zinnelijkheid, menselijke objectiviteit. Noch de objectieve natuur, noch de subjectieve natuur is direct gegeven in een vorm die adequaat is aan het *menselijke* wezen. En zoals al het natuurlijke *ontstaan* moet, zo moet ook de mens ontstaan; het proces van zijn ontstaan echter, de *geschiedenis*, is voor hem een bewust proces en dus een proces dat zichzelf bewust opheft. De geschiedenis is de ware natuurlijke historie van de mens. — (Daar zullen wij nog op terugkomen).

Ten derde: omdat dit stellen van de ding-heid zelf slechts schijn is, een daad die in tegenspraak is met de zuivere activiteit, de activiteit als zodanig, moet ook dit weer worden opgeheven en de ding-heid worden ontkend.

ad 3, 4, 5. 6. 3. Deze aliënatie van het bewustzijn heeft een niet alleen *negatieve* maar ook *positieve* betekenis, en 4. het heeft deze positieve betekenis niet alleen *voor ons* of op zichzelf, maar voor zich, voor het bewustzijn zelf. 5. *Voor het bewustzijn* heeft de negatie van het object, of de zelf-opheffing ervan, daarom een *positieve* betekenis; het *kent* de niet-igheid van het object omdat het *zichzelf* aliëneert, want in deze vervreemding *kent* het zichzelf als het object of — omdat het *voor-zichzelf-zijn* een ondeelbare eenheid vormt — het object als zichzelf. 6. Anderzijds is hiermee tegelijk dit andere moment gegeven dat het bewustzijn deze vervreemding en voorwerpelijkheid ook weer heeft opgeheven en in zichzelf teruggenomen, dus in zijn *anderszijn als zodanig bij zichzelf* is.

Wij hebben het al gezien: de toe-eigening van het vervreemde voorwerpelijke wezen of de opheffing van de voorwerpelijkheid onder de modus van de *vervreemding* (die voort moet gaan van de

indifferente vreemdheid tot de werkelijk vijandige vervreemding) betekent voor Hegel tegelijk, of misschien zelfs in hoofdzaak, dat de *voorwerpelijke* wordt opgeheven. Want het aanstootgevende in de vervreemding is voor het zelfbewustzijn niet zozeer het *bepaalde* karakter van het object, maar het *voorwerpelijke* karakter ervan. Daarom is het object iets negatiefs, iets dat zichzelf opheft — een *niet-igheid*. Deze niet-igheid heeft voor het bewustzijn niet alleen een negatieve, maar ook een *positieve* betekenis, want de *niet-igheid* van het object is tegelijk de *zelf-bevestiging* van het niet-objectieve, het (XXVIII) *abstracte* karakter van het bewustzijn zelf. Voor het *bewustzijn zelf* heeft de niet-igheid van het object een positieve betekenis omdat het deze nietigheid, het objectieve wezen, als zijn *eigen zelfvervreemding kent*; omdat het weet dat het alleen dóór deze zelfvervreemding bestaat...

Weten is de zijnswijze van het bewustzijn en de manier waarop iets voor het bewustzijn bestaat. Het weten is de enige daad van het bewustzijn. Voor het bewustzijn bestaat iets pas wanneer het *weet heeft van dit iets*. Weten is de enige manier waarop het objectief bezig is. Het weet, het kent dus de niet-igheid van het object, dat wil zeggen het niet-verschillend-zijn van het object, het niet-zijn van het object voor het bewustzijn, en wel omdat het het object kent als zijn eigen *zelfvervreemding*. Of met andere woorden: het weet zichzelf (het kent het weten als object) door te weten dat het object slechts de *schijn* van een object is, een bedrieglijke nevel die in wezen niets anders is dan het weten zelf dat zich tegenover zichzelf heeft geplaatst en daarmee een *niet-igheid* tegenover zichzelf heeft geplaatst, iets dat buiten het weten *geen objectief bestaan* heeft. Of nóg weer anders uitgedrukt: het weten weet dat het door in relatie tot een object te treden alleen maar *buiten zichzelf* is, zichzelf vervreemd heeft. Dat het alleen maar *zichzelf* als object *presenteert*, dat wil zeggen datgene als object laat optreden wat het eigenlijk zelf is.

Anderzijds, zegt Hegel, ligt hierin tevens dit andere moment dat het bewustzijn deze vervreemding en ding-wording tegelijk weer heeft opgeheven en in zichzelf teruggenomen en dus in zijn *anderszijn als zodanig* ook weer *zichzelf* is.

We hebben in deze samenvatting alle drogbeelden van de speculatie bijeen.

Ten eerste: het bewustzijn, het zelfbewustzijn is in zijn *anderszijn als zodanig zichzelf*. Het is dus — en laten we thans van Hegel's abstractie abstraheren en het zelfbewustzijn vervangen door het zelfbewustzijn van de mens — in zijn *anderszijn als zodanig zichzelf*. Dit houdt enerzijds in dat het bewustzijn (het weten als weten, het denken als denken) pretendeert het *andere* van zichzelf te zijn, dat wil zeggen zinnelijkheid, werkelijkheid, leven; of om met Feuerbach te spreken: het denken dat zichzelf voorbijdenkt. Het gaat

hier om dit aspect van het bewustzijn dat zich niet zozeer stoot aan de gealiënerde voorwerpelijkheid, maar aan de *voorwerpelijkheid als zodanig*.

Ten tweede: dat de zelfbewuste mens, na de ideële wereld — of het ideële bestaan van zijn wereld in het algemeen — als zelfvervreemding herkend en daarmee ontkracht te hebben, deze gealiënerde wereld niettemin opnieuw bevestigt en voor zijn ware bestaan uitgeeft. Dat hij dus voorgeeft *in zijn anderszijn als zodanig zichzelf te zijn* en bijvoorbeeld na de religie ontkracht en als een product van de zelfvervreemding doorschouwd te hebben, toch weer in de *religie als religie* zichzelf bevestigt ziet. *Hier bevindt zich de wortel van het valse positivisme van Hegel of zijn slechts in schijn kritische filosofie; datgene wat Feuerbach als stellen, ontkennen en opnieuw herstellen van de religie of theologie aanduidt — maar dat ook in meer algemene zin geldt. Want de rede zou dus in de redeloosheid als redeloosheid zichzelf zijn. De mens die erkend heeft dat hij in recht, politiek enz. een gealiëneerd leven lijdt, zou met dit gealiënerde leven als zodanig zijn ware menselijke leven lijden. De zelfbevestiging in tegenspraak met zichzelf, met het kennen en met het wezen van het object, zou dus de ware kennis en het ware leven zijn.*

Dat Hegel een compromis heeft gesloten met religie, staat enz. staat nu wel buiten kijf; deze leugen is de kernleugen van zijn hele betoog.

(XXIX) Wanneer ik de religie *ken* als *gealiëneerd* menselijk zelfbewustzijn, dan is datgene wat ik erin als religie bevestigt zie niet mijn zelfbewustzijn maar mijn gealiëneerd zelfbewustzijn. De bevestiging van mijn eigen zelfbewustzijn, het zelfbewustzijn van mijn eigen wezen, vindt dus niet in de *religie* plaats maar in de *negatie en opheffing* van de religie.

Bij Hegel is daarom de negatie van de negatie niet de bevestiging van het ware wezen door de negatie van het schijnwezen, maar de bevestiging van het schijnwezen of het van zichzelf vervreemde wezen in zijn negatieve vorm; of de negatie van dit schijnwezen als een objectief, voorwerpelijk wezen dat zich buiten de mens bevindt en van de mens onafhankelijk is en de verandering ervan in een subject.

Het *opheffen* (Aufheben), waarin *ontkennen* en *bewaren*,^[2] bevestigen, onverbrekkelijk met elkaar verbonden zijn, speelt in de filosofie van Hegel een merkwaardige rol.

Zo wordt bv. in zijn rechtsfilosofie het opgeheven *privaatrecht* gelijkgesteld met de *moraal*, de opgeheven *moraal* met het *gezin*, het opgeheven *gezin* met *de burgerlijke maatschappij*, de opgeheven *burgerlijke maatschappij* met de *staat*,

de opgeheven staat met de *wereldgeschiedenis*.
In *werkelijkheid* blijven privaatrecht, moraal, gezin, burgerlijke maatschappij, staat enz., bestaan: alleen zijn het *momenten* geworden, existenties en bestaansvormen van de mens die op zichzelf, geïsoleerd, geen gelding hebben maar elkaar wederzijds oplossen en voortbrengen enz. Het zijn *momenten van een omvattender beweging*.

In hun werkelijke bestaan blijft dit *beweeglijke* karakter verborgen. Het komt pas te voorschijn, wordt pas openbaar in het denken, in de filosofie, en daarom is mijn ware religieuze bestaan mijn *godsdiensfilosofische* bestaan, mijn ware politieke bestaan mijn *rechtsfilosofische* bestaan, mijn ware natuurlijke bestaan mijn *natuurfilosofische* bestaan, mijn ware kunstenaarsbestaan het *kunstfilosofische* bestaan, mijn ware menselijke bestaan mijn *filosofische* bestaan. En zo bestaan religie, staat, natuur, kunst in waarheid alleen als godsdiens-, natuur-, staats- en *kunstfilosofie*. Maar wanneer alleen de godsdiensfilosofie het ware bestaan van de godsdiens is (enz.), dan ben ik ook alleen als *godsdiensfilosoof* werkelijk godsdiensstig en daarmee verloochen ik de *werkelijke* religiositeit en de werkelijke *religieuze* mens. Maar tegelijk *bevestig* ik ze: ten dele binnen mijn eigen bestaan of binnen het vreemde bestaan dat ik er tegenover plaats (want dit *is* alleen maar hun *filosofische* expressie); ten dele in hun eigen oorspronkelijke vorm, omdat zij voor mij alleen het *in schijn* anderszijn vertegenwoordigen, omdat het voor mij allegorieën zijn, in een zinnelijk hulsel verborgen vormen van hun eigen ware bestaan — dat wil zeggen mijn eigen bestaan *als filosoof*.

Evenzo is de opgeheven *kwaliteit kwantiteit*, de opgeheven kwantiteit *maat*, de opgeheven maat *wezen*, het opgeheven wezen *verschijning*, de opgeheven verschijning *werkelijkheid*, de opgeheven werkelijkheid *begrip*, het opgeheven begrip *objectiviteit*, de opgeheven objectiviteit *absolute idee*, de opgeheven absolute idee *natuur*, de opgeheven natuur *subjectieve geest*, de opgeheven subjectieve geest *zedelijke objectieve geest*, de opgeheven zedelijke geest *kunst*, de opgeheven kunst *religie* en de opgeheven religie het *absolute weten*.

Enerzijds is dit opheffen een opheffen van een gedachte grootheid: zo heft bv. de *gedachte* particuliere eigendom zich op in de *gedachte* van de moraal. En omdat het denken zich verbeeldt meteen het andere van zichzelf te zijn, *zinnelijke werkelijkheid*, en daarom ook de activiteit van het denken voor een *zinnelijke, reële* activiteit houdt, gelooft dit denkende opheffen zijn object, dat het buiten in de realiteit laat staan, werkelijk overwonnen te hebben. En anderzijds ziet het zijn object, dat nu tot een moment van het denkproces geworden is, ook werkelijk als zelfbevestiging van het denken, het zelfbewustzijn, de abstractie.

(XXX) Van één kant gezien is het bestaande dat Hegel in de filosofie *opheft* dan ook niet de *werkelijke* religie, staat of natuur, maar de religie die zelf reeds object van het weten is: de *dogmatiek*; en zo is het ook met *rechtswetenschap, staatsleer en natuurwetenschap*. Zo gezien neemt hij dus een positie in die tegengesteld is zowel aan het *werkelijke* wezen als aan de directe, onfilosofische *wetenschap* of het geheel van niet-filosofische *begrippen* van dit wezen. Hij neemt een positie in die tegen de gangbare opvatting ingaat. Anderzijds kan de religieuze enz. mens bij Hegel zijn uiteindelijke rechtvaardiging vinden.

Laten wij nu eens kijken naar de *positieve* kant van Hegel's dialectiek (binnen de modus van de vervreemding).

a) Het '*opheffen*' als objectieve, de vervreemding in zich *terugnemende* beweging. — Dit is het binnen de vervreemding tot uiting gekomen inzicht dat de mens zich het objectieve wezen *toe-eigent* door het in zijn vervreemde vorm op te heffen, het gealiënerde inzicht in de *werkelijke objectivering* van de mens, in de werkelijke toe-eigening van zijn objectieve wezen door de te niet-making van de *gealiënerde* bepaaldheid van de objectieve wereld, de opheffing van de gealiënerde bestaanswijze van deze wereld. Zo is het atheïsme dat God '*opheft*' het begin van het theoretische humanisme, het communisme dat de particuliere eigendom '*opheft*' de eis van een werkelijk menselijk leven als eigen bezit. Dit laatste betekent tevens het ontstaan van het praktische humanisme, want atheïsme is het door de opheffing van de religie en communisme het door de opheffing van de particuliere eigendom tot stand gekomen humanisme. Pas wanneer deze mediatie (die echter een noodzakelijke voorwaarde is) wordt opgeheven ontstaat het *positieve*, alleen op zichzelf stoelend humanisme.

Maar atheïsme, communisme zijn geen vlucht, geen abstractie, geen verlies van de door de mens voortgebrachte objectieve wereld, zijn tot voorwerpelijkheid gestolde vermogens; zij betekenen geen tot onnatuurlijke en onontwikkelde simpelheid terugkerende armoede. Zij vertegenwoordigen integendeel pas de werkelijk menselijk geworden verwerkelijking van zijn wezen en daarmee de werkelijkheid van zijn wezen.

Hegel ziet dus, door de *positieve* betekenis van de op zichzelf betrokken negatie te onderkennen (al is het dan toch weer op een gealiënerde manier), de zelfaliënering, wezensvervreemding, ontmaterialisering en ontwerkelijking van de mens als zelfontdekking, wezensverandering, materialisatie en verwerkelijking. Kortom hij ziet (al is het in abstracto) de arbeid als de *zelfcreatie* van de mens en de relatie tot zichzelf als tot een vreemd wezen, of de zelfactiviteit als activiteit van een vreemd wezen, als het begin van het *soortbewustzijn* en het *soortelijk leven*.

b) Bij Hegel (afgezien van, of liever als gevolg van de hierboven beschreven omkering) neemt deze activiteit echter het aspect aan van een *slechts formele daad*, omdat hij het menselijke wezen zelf slechts als een *abstract denkend wezen*, als zelfbewustzijn ziet. En ten tweede: omdat zijn conceptie *formeel* en *abstract* is, wordt de opheffing van de aliënatie tot een bevestiging van de aliënatie. Voor Hegel is deze activiteit van *zelfcreatie*, van *zelfobjectivering* als *zelfonteigenlijking* en *zelfvervreemding* de *absolute* en dus de laatste *levensuiting van de mens*, een levensuiting die geen ander doel heeft dan zichzelf, bij zichzelf tot rust is gekomen en aldus haar eigen wezen bereikt heeft.

Dit proces, in zijn abstracte (XXXI) vorm als dialectiek, wordt daarom beschouwd als het *waarachtige menselijke leven*, en omdat het toch een abstractie, een vervreemding van het menselijke leven is, wordt het tevens als een *goddelijk proces* beschouwd, dat wil zeggen een goddelijk proces in de mens: een proces dat het abstracte, zuivere, absolute wezen van de mens doormaakt — en niet hijzelf.

Ten derde. Dit proces moet een drager hebben, een subject. Maar het subject ontstaat pas als resultaat van dit proces; daarom is dit resultaat, het subject dat zichzelf als absoluut zelfbewustzijn kent, tevens *God, absolute geest, de Idee die zichzelf kent en manifesteert*. De werkelijke mens en de werkelijke natuur worden tot niet meer dan predikaten, tot symbolen van deze verborgen, onwerkelijke mens en deze onwerkelijke natuur. Subject en predikaat staan daarom in een verhouding van absolute omkering tot elkaar: een *mystiek subject-object of subjectiviteit die voorbij het object reikt, het absolute subject* als een *proces van zelfvervreemding* en terugkeer uit de vervreemding tot zichzelf, waarbij de vervreemding echter tegelijk door het *subject* in zichzelf wordt teruggenomen, zodat het subject zelf het proces is; de zuivere, *rusteloze* kringloop binnen zichzelf.

Het gaat hier in de eerste plaats om de *formeel* en *abstracte* conceptie van de daad van zelfcreatie of zelfobjectivering van de mens.

Het gealiënerde object, de gealiënerde werkelijkheid van de mens is — omdat Hegel de mens gelijkstelt met zelfbewustzijn — niets anders dan *bewustzijn*, alleen de gedachte van de aliënatie, de *abstracte* en daarom lege en irreële uitdrukking ervan, de *negatie*. De opheffing van de aliënatie is daarom eveneens niets anders dan abstracte, lege opheffing van deze lege abstractie, de *negatie van de negatie*. De vervulde, levende, zinnelijke, concrete activiteit van de zelfobjectivering wordt daarom tot niet meer dan de abstractie ervan, de *absolute negativiteit* — een abstractie die op haar beurt weer als zodanig gefixeerd wordt en opgevat als een zelfstandige activiteit, als de volstreekte activiteit. Aangezien deze zogenaamde negativiteit niets anders is dan de *abstracte, lege* vorm van de reële, levende daad, kan

ook de inhoud ervan alleen een *formele* inhoud zijn, ontstaan door de abstractie van elke concrete inhoud. Het gaat hier dus om de algemene, abstracte, op iedere inhoud slaande en daarom zowel voor iedere inhoud onverschillige als voor iedere inhoud geldige *abstractievormen*, de denkvormen of logische categorieën, losgemaakt van de *werkelijke* geest en de *werkelijke* natuur. (Over de *logische* inhoud van de absolute negativiteit komen wij later nog te spreken).

Het positieve dat Hegel hier, in zijn speculatieve logica, tot stand heeft gebracht is dat hij heeft aangetoond dat de *bepaalde begrippen*, de algemene *gefixeerde denkvormen* in hun zelfstandigheid tegenover natuur en geest een noodzakelijk resultaat van de algemene aliënering van het menselijke wezen zijn, dus ook van het menselijke denken, en dat hij ze daarom als momenten van het abstractieproces heeft kunnen samenvatten. Bijvoorbeeld: het opgeheven zijn is wezen, het opgeheven wezen is begrip, het opgeheven begrip is... absolute idee. Maar wat is nu de absolute idee? Zij heft zichzelf weer op als zij niet weer van voren af aan het hele abstractieproces wil doormaken en zich ermee tevreden stelt een totaliteit van abstracties of de zichzelf-begrijpende abstractie te zijn. Maar de abstractie die zichzelf als abstractie begrijpt weet dat het zelf niets is; zij moet zichzelf, de abstractie, opgeven en komt zo bij een wezen aan dat haar precieze tegendeel is — de *natuur*. De hele *Logica* is daarom het bewijs dat het abstracte denken voor zichzelf niets is, dat de absolute idee voor zichzelf niets is en dat pas de *natuur* iets is.

(XXXII) De absolute idee, de *abstracte* idee die ‘gezien onder het aspect van haar eenheid met zichzelf *aanschouwing is*’ (Hegel’s *Enzyklopädie*, 3e dr., p. 222) en die ‘in haar eigen absolute waarheid *besluit*, het moment van haar bijzonderheid of van het eerste bepalen en anderszijn, de *onmiddellijke idee*, als haar weerschijn, *uit zichzelf als natuur vrij te laten*’ (I.c.) — deze hele, zich zo vreemd en barok aanstellende idee, die de Hegelianen zoveel hoofdpijn heeft bezorgd, is in werkelijkheid niets anders dan de *abstractie*, d.w.z. de abstracte denker. De abstractie die door ervaring wijs geworden en weet hebbend van haar eigen waarheid op diverse (valse en zelf nog abstracte) voorwaarden besluit zichzelf *op te geven* en haar anderszijn, het bijzondere, bepaalde in de plaats van haar bij-zichzelfzijn, haar niet-zijn, haar algemeenheid en onbepaaldheid te stellen en de *natuur*, die zij alleen als abstractie, als gedachtegang in zichzelf verborg *uit zichzelf vrij te laten*, dat wil zeggen de abstractie te verlaten en een blik te werpen op de natuur *vrij* van abstractie. De abstracte idee, die onmiddellijk *aanschouwing* wordt, is niets anders dan het abstracte denken dat zichzelf opgeeft en besluit tot *aanschouwing* over te gaan. Deze hele overgang van logica naar natuurfilosofie is niets anders dan de overgang van het *abstraheren* naar het *aanschouwen* — een overgang die voor een abstracte denker nu eenmaal bijzonder moeilijk is en daarom als zo’n avontuurlijke geschiedenis wordt

voorgesteld. Het *mystieke* gevoel dat de filosoof van het abstracte denken naar het aanschouwen drijft is de *verveling*, de hunkering naar een inhoud.

(De van zichzelf vervreemde mens is ook de van zijn eigen *wezen*, dat wil zeggen zijn natuurlijk en menselijk wezen, vervreemde denker. Zijn gedachten zijn daarom buiten de natuur en de mens huizende spookgedaanten. Hegel heeft in zijn *Logica* al deze spookgedaanten bij elkaar opgesloten en elk ervan eerst beschouwd als negatie, dat wil zeggen als *aliënatie* van het *menselijke* denken, en vervolgens als negatie van de negatie, dat wil zeggen als opheffing van deze aliënatie, dus als *werkelijke* uitdrukking van het menselijke denken. Maar omdat deze negatie van de negatie zelf nog binnen de aliënatie plaatsvindt, is zij ten dele een herstel van de genoemde spookgedaanten in hun aliënatie, ten dele een staanblijven bij het laatste bedrijf, het zich-op-zichzelf-betrekken in de aliënatie als het ware bestaan van deze spookgedaanten. ((Dat wil zeggen, Hegel stelt de in haar eigen kring ronddraaiende daad van abstractie in de plaats van al die tot spookgedaanten verstarde abstracties; zijn verdienste ligt daarbij in de eerste plaats hierin dat hij de bron van al deze ongepaste begrippen, die naar hun ontstaansdatum tot verschillende filosofieën behoren, heeft aangewezen, ze heeft samengevat en in plaats van een bepaalde abstractie de abstractie in haar allesomvattende totaliteit tot object van de filosofische kritiek gemaakt. — Waarom Hegel het denken van het *subject* scheidt zullen wij later zien; maar het is nu reeds duidelijk dat wanneer de mens als mens niet bestaat ook de expressie van zijn wezen niet menselijk kan zijn en dat dus ook het denken niet kon worden opgevat als expressie van het menselijke wezen, expressie dus van een menselijk en natuurlijk subject dat niet ogen, oren enz. in de maatschappij, in de wereld en in de natuur leeft. -)). Voor een deel ook, nl. voorzover deze abstractie zichzelf begrijpt en een eindeloze verveling over zichzelf ondervindt, neemt dit opgeven van het abstracte, slechts in het denken zich bewegende denken, dat zonder oog, zonder tand, zonder oor, zonder alles is, bij Hegel de vorm aan van het besluit de *natuur* als iets wezenlijk bestaands te erkennen en zijn aandacht te verplaatsen naar de aanschouwing).

(XXXIII) Maar ook de *natuur* is — in abstracte gezien, voor zich, gefixeerd in de scheiding van de mens — voor de mens *niets*. Dat de abstracte denker, die besloten heeft tot de aanschouwing over te gaan, de natuur abstract aanschouwt spreekt vanzelf. Zoals de natuur in de denker lag opgesloten in een voor hemzelf verborgen en raadselachtige vorm, als absolute idee, als gedachteding, zo heeft hij in waarheid, door de natuur uit zichzelf vrij te laten, alleen deze *abstracte natuur*, alleen het *gedachteding* vrijgelaten — maar nu in die zin dat de natuur het anderszijn van de gedachte is, dat zij de werkelijk aanschouwde, van het abstracte denken onderscheiden natuur is. Of om een menselijke taal te gebruiken: bij zijn aanschouwing van de natuur ontdekt de abstracte denker dat de

wezens die hij in de goddelijke dialectiek als zuivere producten van de met zichzelf bezig zijnde en nooit een blik naar buiten werpende denkbaarheid uit het niets. Uit de zuivere abstractie geschapen meende te hebben, alleen maar *abstracties* van *natuurlijke bepaaldheden* zijn. De hele natuur herhaalt voor hem alleen maar zijn logische abstracties, maar in een zinnelijke, uiterlijke vorm. — Hij gaat de natuur en deze abstracties dan weer *analyseren*. Zijn natuuraanschouwing is daarom slechts de bevestigingsakte van zijn abstractie van de natuuraanschouwing; het door hem bewust herhaalde scheppingsproces van zijn abstractie. Zo is bijvoorbeeld tijd gelijk negativiteit die zich op zichzelf betreft (p. 238, l.c.). De opgeheven beweging als materie (natuurlijke vorm) correspondeert met het opgeheven worden als bestaan. Licht als *natuurlijke* vorm is *reflexie in zichzelf*. Het lichaam als *maan* en *komeet* is de *natuurlijke* vorm van de logische *grond*, als de negatieve eenheid van de antithese enz. De *natuur als natuur*, d.w.z. voorzover zij zinnelijk nog onderscheiden is van die geheime, in haar verborgen zin, de natuur losgemaakt en onderscheiden van deze abstracties, is *niets*, een *niets dat zich als niets doet gelden*; zij is *zinloos*, of heeft slechts de zin van een uiterlijkheid die is opgeheven.

‘Bij het eindig-*teleologische* standpunt treft men de juiste veronderstelling aan dat de natuur het absolute doel niet in haarzelf heeft’ (p. 225). Het doel van de natuur is de bevestiging van de abstractie. ‘De natuur is gebleken de idee te zijn in de *vorm* van het *anderszijn*. Aangezien de *idee* aldus het negatieve van zichzelf is, of in een *uiterlijke verhouding tot zichzelf* staat, staat de natuur niet in een slechts uiterlijke, relatieve verhouding tot deze idee, maar de *uiterlijkheid* is de kenmerkende bepaling voor het bestaan der natuur als natuur’. (p. 227).

Uiterlijkheid dient men hier niet te verstaan als de zich *uitende* en zich voor het licht, de zinnelijke mens openende *zinnelijkheid*; men moet deze uiterlijkheid hier verstaan in de zin van aliënatie, een gebrek dus, iets dat eigenlijk niet hoorde te bestaan. Want het ware is nog altijd de idee. De natuur is alleen de vorm van haar *anderszijn*. En omdat het abstracte denken het *wezen* is, is datgene wat in een uiterlijke verhouding tot dit denken staat naar zijn wezen alleen maar iets *uiterlijks*. De abstracte denker erkent weliswaar dat *zinnelijkheid*, *uiterlijkheid* in tegenstelling tot het *met zichzelf bezig zijnde* denken, het wezen van de natuur is. Maar tegelijk drukt hij deze antithese op een zodanige wijze uit dat deze *uiterlijkheid van de natuur*, haar tegenstelling tot het denken, zich als een *gebrek* voordoet en dat de natuur, omdat zij zich van de abstractie onderscheidt, een gebrekkig wezen is. (XXXIV) Een wezen dat niet alleen voor mij en in mijn ogen gebrekkig is, maar dat op zichzelf gebrekkig is, heeft iets buiten zich waaraan het gebrek heeft. Dat wil zeggen dat zijn wezen iets anders is dan het zelf is. Voor de abstracte denker moet de natuur zich daarom zelf opheffen, omdat zij door hem reeds als een in potentie *opgeheven* wezen gesteld is.

De geest heeft voor ons de natuur als *zijn onderstelling*, want de geest is de *waarheid* en daarmee het *absoluut eerste* van de natuur. In deze waarheid is de natuur *verdwenen* en de geest is gebleken de tot haar voor-zich-zijn geraakte idee te zijn, wier *object* en *subject* gelijkelijk *het begrip* is. Deze identiteit is *absolute negativiteit*, omdat in de natuur het begrip weliswaar zijn volmaakte uiterlijke objectiviteit heeft, maar deze veruiterlijking hier weer is opgeheven, waardoor het begrip identiek met zichzelf is geworden. Het is deze identiteit dus slechts voorzover het een terugkeer uit de natuur is' (p. 392). 'Het *openbaren*, dat als abstracte idee onmiddellijke overgang, *worden* van de natuur is, is als openbaring van de geest, die vrij is, het *stellen* van de natuur als *zijn* wereld; een stellen, dat als reflectie tegelijk het *onderstellen* van de wereld als zelfstandige natuur is. Openbaring in het begrip is schepping van de natuur als het eigen zijn van de geest, waarbij het zichzelf de *bevestiging* en de *waarheid* van zijn vrijheid geeft'. 'Het *absolute is de geest*; dit is de opperste definitie van het absolute'.

[1] Het Duitse woord 'Gegenstand' is in zoverre duidelijker dat het de gedachte impliceert aan iets dat 'tegenstand' biedt (en daarom overwonnen moet worden), een hard *ding* waartegen men — c.q. het zelfbewustzijn — zich stoot. Het woord 'object' houdt in feite hetzelfde in; ob-ject is eigenlijk 'tegenwerp' en niet 'voorwerp' (cf. objectie = tegenwerping). (N.v.d.v.)

[2] 'Aufheben' heeft in het Duits drie betekenissen: 1) ter zijde stellen, afschaffen; 2) bewaren; 3) oplichten (in fysieke zin: op een hoger niveau brengen). (N.v.d.v.)