



www.MinisterieVanPropaganda.org

DEUTSCH-FRANZÖSISCHE

OVER
JAHRBÜCHER
GODSDIENST,
STAAT
EN HET
JOODSE VRAAGSTUK

herausgegeben

von

Ruge und Karl Marx.

1ste und 2te Lieferung.

PARIS,

IM BUREAU DER JAHRBÜCHER.

DES ANNALES.

KARL MARX

RUE VANNEAU, 22.

1844

Karl Marx

OVER
GODSDIENST,
STAAT EN
HET JOODSE
VRAAGSTUK

Artikelen uit
de 'Deutsch-Französische
Jahrbücher' van 1844

Uitgeverij Pegasus



Amsterdam MCMLXXV

Oorspronkelijke titels:

Ein Briefwechsel von 1843

Zur Judenfrage

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - Einleitung.

Voor het eerst gepubliceerd in: Deutsch-Französische Jahrbücher.
1ste und 2te Lieferung. Paris 1844.

Nederlandse vertaling naar Marx-Engels-Werke, deel 1.

Boekverzorging en omslag: Robert Metz

Joop Wolff

Een woord ten geleide

Eerste druk.

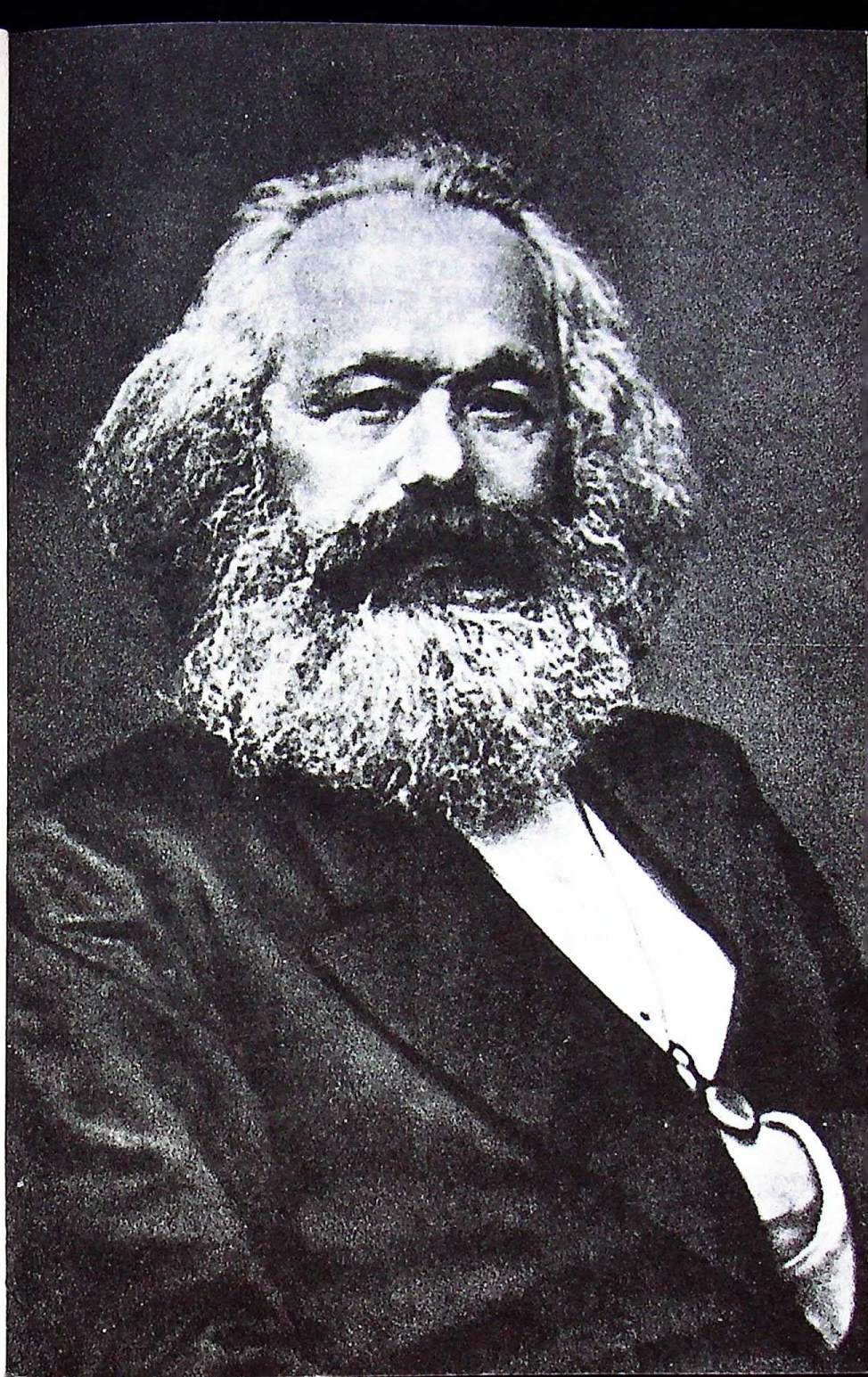
© Copyright Uitgeverij Pegasus, Amsterdam 1975

ISBN-90 6143 140 9

Een woord ten geleide

De kritiek die niet vrezen mag,
maar moet bevrijden

Faint, illegible text on the left page of the spread.



De drie werken die Marx schreef voor de Deutsch-Französische Jahrbücher (Brieven aan Ruge, Over het joodse vraagstuk en de Inleiding tot de kritiek op Hegels rechtsfilosofie) verschijnen thans voor het eerst gezamenlijk in de Nederlandse taal en worden daardoor voor een breder publiek toegankelijk.

Deze uitgave is dan ook een gebeurtenis: voor hen die zich speciaal verdiepen in het denken van Marx of die zich in het algemeen met de vraagstukken van filosofie, van godsdienst en maatschappijbeschouwing bezighouden.

Het woord 'verdiepen' wordt hier niet clichématig, maar met opzet en nadruk gebruikt, omdat deze werken zonder twijfel tot de moeilijkste van Marx' geschriften behoren en geschreven zijn in polemische vorm, gericht tegen zeer feitelijke toestanden, tegen denkbeelden zoals men deze in het Duitsland van het begin der veertiger jaren van de 19e eeuw aantrof. Zij vormen een fase in het denken van Marx, in een belangrijke historische periode, doch zijn evenzeer van belang in de actuele filosofische discussies, waarin begrippen als religie en atheïsme centraal staan.

Wie deze vroege werken van Marx legt naast diens laatste, ziet verschil en samenhang.

Dat is inherent aan ontwikkeling.

Ontwikkeling vooronderstelt beide elementen. En het denken wordt alleen tot stilstand gebracht door de dood of gedoofd en onvruchtbaar als de creativiteit reeds eerder afscheid neemt.

Het denken blijft, in het perspectief van de toekomst, in het vele kenbare maar nog ongekende, altijd on-af.

Ook als het gaat om een geniale persoonlijkheid — juist als het gaat om een geniale persoonlijkheid, die exponent is van een rijpingsproces in de maatschappij, waarin hij daadwerkelijk leefde, maar ook van een maatschappij-vernieuwing, die daarop zou volgen en de geschiedenis van wereld en mensheid steeds meer gaat beheersen.

In het werk van Marx is 'het laatste woord' niet te vinden, ook niet in de stellingen die door hem geplaatst werden tegenover het

stellige van Hegel en Feuerbach, van in zijn tijd heersende opvattingen, van fundamentele of van modieuze aard.

Het 'laatste woord' kan niet bestaan in een wijsgerige benadering die vervuld is van dynamiek en dialectiek, en in een levens- en wereldbeschouwing als het marxisme-leninisme, dat *universele* waarheden heeft blootgelegd en nieuwe waarden heeft geschapen, doch alleen kan en zal bestaan zolang het zich als wetenschap, verbonden met de praktijk, ontwikkelt. Het marxisme-leninisme is géén dogma, géén ideologie in de zin van een afgesloten, onveranderlijk geheel, dat kan dienen als een object van monumentenzorg, maar géén operatief instrumentarium biedt.

Voor al in de brieven aan Ruge, met wie Marx correspondeert en met wie hij komt tot de uitgave van de 'Deutsch-Französische Jahrbücher' als een orgaan dat Duitse en Franse democraten zou kunnen verenigen, komt dat ene, belangrijke element naar voren: *het grote, onvermoeibare zoeken*, het onbarmhartig toetsen van opvattingen, van vormen, aan de maatschappelijke werkelijkheid.

Marx schrijft aan Ruge: 'Onze zinspreuk moet dus zijn: hervorming van het bewustzijn niet door dogma's, maar door het analyseren van het mystieke, zich zelf niet heldere bewustzijn, of het nu religieus of politiek optreedt. Dan zal blijken dat de wereld reeds lang de droom bezit van een zaak, waarvan ze slechts het bewustzijn hoeft te bezitten om haar werkelijk te bezitten. Er zal blijken, dat het niet gaat om een grote gedachtenstreep tussen verleden en toekomst, maar om het *voltrekken* van de gedachten van het verleden. Er zal tenslotte blijken dat de mensheid geen nieuw werk begint, maar met bewustzijn haar oude werk voltooit.'

Niet het dogma dus, maar de analyse!

Niet alleen het analyseren van de religieuze, maar ook van de politieke, de algemene filosofische stellingen, van de onhelderheid van het bewustzijn.

Het hoofd niet in de wolken. Want wat zijn die wolken anders dan mist voor degene, die er in gehuld wordt.

In de filosofische discussies worden vele aanmaningen gehoord om uit de wolken te voorschijn te komen en zich op de aarde te richten. Hiervoor dient het begrip 'secularisatie', in de meest letterlijke zin: 'verwereldlijking'.

De secularisatie kwam als streven bij bepaalde stromingen in het hedendaagse katholicisme sinds Vaticanum II hoog op de dagorde te staan en dringt zich eveneens met nadruk op (doch onoverzichtelijker, gezien de pluriformiteit, om niet te zeggen, grote gespletenheid) binnen de protestantse wereld.

Als het gaat om de secularisatie van belangrijke geestelijke stromingen is juist dát reeds bij de jonge Marx een gegeven noodzaak, een voorwaarde tot geestelijke, maatschappelijke en menselijke ontwikkeling.

Zij die de marxisten steeds toeroepen: 'Ook gij moet uw levens- en wereldbeschouwing seculariseren', maken twee vergissingen.

Allereerst veronderstelt deze term een bovenaards dogma. Het marxisme-leninisme is echter van deze wereld.

Maakt men er geen woordenspel van, zoekt men naar de bedoeling van de ander in de dialoog, dan is het woord 'secularisatie' wel hanteerbaar (in de zin van niet-dogmatisch, niet de magische kracht van het woord, maar de openheid ten opzichte van nieuwe verschijnselen in de maatschappij en de praktische aanwendbaarheid). Dan is het ook van toepassing op diegenen, die het marxisme als een dogma belijden, op de citatenbreiers en op hen die op deze manier van het marxisme (in dat geval kan men de toevoeging leninisme gevoeglijk weglaten) een karikatuur maken. Het is even typerend als logisch, dat degenen die de hedendaagse marxisten steeds weer tot 'secularisatie' uitnodigen, het begrip leninisme niet over de lippen kunnen krijgen. Het leninisme is immers het marxisme in het tijdvak van het imperialisme, als hoogste stadium van het kapitalisme, uitgewerkt in de tijd van monopolievorming en wereldoorlogen, en vindt zijn 'secularisatie' zowel daarin als in de toepassing op de concrete historisch gegroeide verhoudingen in het begin van deze eeuw in Rusland. Het

marxisme-leninisme bewees zich verwereldlijkt in de dagen van de Russische revolutie, die de wereld deed wankelen en ook verder bij de omvorming van een oud-feodaal, jong-kapitalistisch rijk tot een socialistische staat die het Hitler-rijk, dat de meest gedegenereerde vorm van de hoogontwikkelde kapitalistische maatschappij aan de wereld presenteerde (met galgen en industriële mensenvernietiging), de genadeslagen toebrengt in de tweede wereldoorlog.

Wie de marxisten, die zich bewust zijn van historische achtergronden en eigenschappen van de ontwikkeling in eigen land, die hun maatschappij-opvattingen toetsen en ontwikkelen en daarbij hun sociale en politieke strategie aanpassen, uitnodigt om te komen tot het verlaten van 'hun dogma', doen een beroep op springlevenden om zich uit de ban van het dode te bevrijden.

Dat is, op z'n zachtst uitgedrukt, niet erg efficiënt!

Het is een verkeerd en daardoor onnut vermaan — een paradox en niet meer!

De gedachtenstreep tussen 'verleden' en 'toekomst', die Marx in feite in z'n brieven zonder enige aarzeling wegkruist, is in ieder geval niet kunstmatig te creëren binnen het denken van Marx zelf.

Geen hedendaagse professorale handgreep, van iemand die door een burgerlijke regering in een kapitalistische staat uitverkoren is marxisme onder een andere naam te doceren, kan dat bewerkstelligen.

Daarvoor zijn de handen te klein, is het brein te verschaald en zijn de bedoelingen te doorzichtig.

Theologen van velerlei soort hebben — bij hun eerlijke ontdekking van Marx — de zucht naar indeling en rubricering (orde op zaken, alles aan kant) niet kunnen onderdrukken.

Bij de confrontatie met het marxistische mens- en maatschappijbeeld hebben sommigen hunner de verleiding niet kunnen weerstaan de jonge Marx af te zonderen, als zijnde van andere betekenis en ander gehalte dan de Marx der volwassenheid.

Te staven valt dit echter niet. Of het moest zijn met louter ver-

wijzing naar de algemeen-democratische trekken van de jonge Marx: die van de revolutionaire democraat, die nog vage begrippen hanteert als de ware democratie, daarbij zeker nog beïnvloed door Feuerbach en zeker niet vrij van de hegeliaanse terminologie en van idealistische invloeden die zich eeuwen hadden doen gelden.

Marx en Ruge waren het er aanvankelijk over eens, dat hun gezamenlijke blad 'Deutsch-Französische Jahrbücher' — uit te geven in Parijs om de verrotting en de censuur in het Duitse klimaat te ontgaan — de geest moest ademen van kritiek op al het bestaande, theoretische kritiek als praktische revolutionaire activiteit. En werden de medewerkers ook niet aangezocht op grond van het feuerbachiaanse humanisme en een democratische, anti-absolutistische gezindheid? Een gezindheid welke zich in die tijd wel moest toespitsen op de afkeer van de monarchie als opperste uiting van het absolutisme en in het kader van die tijd ook volkomen terzake?

Zeker, in de stijl zijn de wendingen, de methode van presentatie van definities zoals Hegel en Feuerbach die kenden en tot gemeengoed in intellectuele kringen hadden gemaakt, te herkennen.

Deze terminologie-gebondenheid is een kenmerk in praktisch iedere historische periode en zij was ook het middel om verstaan te worden door die kringen, die zich met de vraagstukken van filosofie, religie, politieke emancipatie en maatschappij-kritiek bezighielden en die niet de taal spraken van het Duitse weversvolk, dat in opstand kwam en toen op Marx' steun kon rekenen.

Kortzichtig zijn de filosofische idealisten, die daarmee de jonge Marx niet alleen accepteren, maar voor het gemak meteen maar annexeren, d.w.z. trachten los te maken niet alleen van zijn wapenbroeder en tijdgenoot Friedrich Engels, maar zeker van Lenin, die het marxisme creatief benaderde en uitwerkte.

Kleinzielig en benepen zijn de z.g. 'linkse materialisten', die met grote behendigheid revolutionaire én reformistische frasen verbinden (met recht de eindjes aan elkaar knopen) en de jonge

Marx als een cadeautje weggeven dan wel uitleveren aan burgerlijk idealisme of — om met Menno ter Braak te spreken — aan domineesland. Zij stoten de jonge Marx af om geen last te hebben van zijn genuanceerde denken, zijn hoogstaande en diepdoorvordende beschouwing van de religie en het menselijk bewustzijn.

De moderne politicologie en theologie leren (als ware het een kwestie van fotografie) snel momentopnamen afdrukken, vergelijken en kiezen, maar te weinig denken. Het pragmatisme, dat zich niet bewust is en wil zijn van de geschiedenis en haar ervaringen, zich niet vermeit in het vergezicht van de toekomst, maar er slechts is voor de mensen 'die leven bij de dag', van de hand in de tand, verdraagt zich goed met oppervlakkigheid.

Wie de drie werken van Marx, die in deze uitgave verzameld zijn, bestudeert en later weer zijn blik laat dwalen over veel wat er op filosofisch en politiek terrein verschijnt (ook op het gebied van sociologie, andragogie en ethologie), zal toch getroffen worden door de verschrating aan inhoud. Tenminste, wanneer men de bureaucratische, de professoraal-zinspreukerige patronen en herhalingen niet als een verrijking beschouwt.

In een tijd, waarin de natuurwetenschappen een enorme vlucht hebben genomen en nieuwe wetmatigheden hebben ontdekt, blijven filosofie en politiek ver ten achter.

Oók dat is geen unicum en beslist geen reden om te wanhopen, want een dergelijk beeld heeft de geschiedenis bij sprongsgewijze vooruitgang méér te zien gegeven.

Onbeweeglijkheid, starheid, onwil om nieuwe feiten onder ogen te zien en te erkennen, het achterwege laten van het formuleren van de kritiek en steeds herhaalde aanpassing bij het gangbare — dit zijn factoren, die leiden tot stagnatie in het denken, individueel en collectief, in het maatschappelijke ontwikkelings- en veranderingsproces.

Bij Marx was de tong of de pen er niet om de waarheid te verbergen, maar wel om deze te helpen zoeken, om kritisch informatie te geven en ideeën te formuleren.

Er is echt niet veel fantasie voor nodig te beseffen, dat de jonge Marx er geweest zou zijn, ook als de leeftijd der volle rijpheid hem niet beschoren zou zijn geweest. De oudere Marx is echter ondenkbaar zonder de jonge! Enige biologische bewijsvoering lijkt daarvoor niet nodig.

De encyclopedische typen, die de 'indeling' nodig hebben en deze op een bijna ontroerende wijze aanzien voor de 'werkelijkheid', degenen die gedachten catalogiseren in plaats van een poging te doen ze in de kern te vatten en aan te wenden, worden inderdaad vaak met blindheid geslagen als het om Marx gaat.

Het is niet alles *deelbaar* en als zodanig *plaatsbaar*.

Plechanow heeft dat misschien niet ervaren, maar wel bewezen toen hij indertijd voor eigen, en in wezen toch voor burgerlijk gerief, starre stadia onderscheidde en de geschriften in de 'Deutsch-Französische Jahrbücher' rangschikte onder de *negatieve kritiek*, de kritiek vooral op Hegels rechtsfilosofie.

Allereerst is zijn opvatting inzake de kritiek dus essentieel anders dan bij Marx.

De kritiek, die *nodig* is, die *ontsluieren*, ja zelfs *openkerven moet* om het bestaande te ontmythologiseren en de weg te banen voor verandering, is nooit negatief.

Ook niet als er geen nieuwe, afgeronde gedachten over heden en toekomst zijn toegevoegd en geen uitdrukkelijke perspectieven worden geopend. De kritiek immers is het begin van de wijsheid en pretendeert niet de wijsheid te zijn, zo deze in absolute zin zou bestaan.

In de analyse is de wijsheid wel in werking en wordt de deur op een kier gezet, aan het begin van een nieuwe weg.

Er zullen moeilijk gebieden van de wetenschap te vinden zijn waar dat proces zich anders aftekent.

Dit proces niet onderkennen, is een teken van bekrompen-metafysisch en onwetenschappelijk denken.

Gebeurt het met opzet, met politieke overwegingen, dan is het onhygiënisch en vervalsend.

Marx als een cadeautje weggeven dan wel uitleveren aan burgerlijk idealisme of — om met Menno ter Braak te spreken — aan domineesland. Zij stoten de jonge Marx af om géén last te hebben van zijn genuanceerde denken, zijn hoogstaande en diepdoorvordende beschouwing van de religie en het menselijk bewustzijn.

De moderne politicologie en theologie leren (als ware het een kwestie van fotografie) snel momentopnamen afdrukken, vergelijken en kiezen, maar te weinig *denken*. Het pragmatisme, dat zich niet bewust is en wil zijn van de geschiedenis en haar ervaringen, zich niet vermeit in het vergezicht van de toekomst, maar er slechts is voor de mensen 'die leven bij de dag', van de hand in de tand, verdraagt zich goed met oppervlakkigheid.

Wie de drie werken van Marx, die in deze uitgave verzameld zijn, bestudeert en later weer zijn blik laat dwalen over veel wat er op filosofisch en politiek terrein verschijnt (ook op het gebied van sociologie, andragogie en ethologie), zal toch getroffen worden door de verschraling aan inhoud. Tenminste, wanneer men de bureaucratische, de professoraal-zinspreukerige patronen en herhalingen niet als een verrijking beschouwt.

In een tijd, waarin de natuurwetenschappen een enorme vlucht hebben genomen en nieuwe wetmatigheden hebben ontdekt, blijven filosofie en politiek ver ten achter.

Oók dat is geen unicum en beslist geen reden om te wanhopen, want een dergelijk beeld heeft de geschiedenis bij sprongsgewijze vooruitgang méér te zien gegeven.

Onbeweeglijkheid, starheid, onwil om nieuwe feiten onder ogen te zien en te erkennen, het achterwege laten van het formuleren van de kritiek en steeds herhaalde aanpassing bij het gangbare — dit zijn factoren, die leiden tot stagnatie in het denken, individueel en collectief, in het maatschappelijke ontwikkelings- en veranderingsproces.

Bij Marx was de tong of de pen er niet om de waarheid te verbergen, maar wel om deze te helpen zoeken, om kritisch informatie te geven en ideeën te formuleren.

Er is echt niet veel fantasie voor nodig te beseffen, dat de jonge Marx er geweest zou zijn, ook als de leeftijd der volle rijpheid hem niet beschoren zou zijn geweest. De oudere Marx is echter ondenkbaar zonder de jonge! Enige biologische bewijsvoering lijkt daarvoor niet nodig.

De encyclopedische typen, die de 'indeling' nodig hebben en deze op een bijna ontroerende wijze aanzien voor de 'werkelijkheid', degenen die gedachten catalogiseren in plaats van een poging te doen ze in de kern te vatten en aan te wenden, worden inderdaad vaak met blindheid geslagen als het om Marx gaat.

Het is niet alles *deelbaar* en als zodanig *plaatsbaar*.

Plechanow heeft dat misschien niet ervaren, maar wel bewezen toen hij indertijd voor eigen, en in wezen toch voor burgerlijk gerief, starre stadia onderscheidde en de geschriften in de 'Deutsch-Französische Jahrbücher' rangschikte onder de *negatieve kritiek*, de kritiek vooral op Hegels rechtsfilosofie.

Allereerst is zijn opvatting inzake de kritiek dus essentieel anders dan bij Marx.

De kritiek, die *nodig* is, die *ontsluieren*, ja zelfs *openkerven* moet om het bestaande te ontmythologiseren en de weg te banen voor verandering, is nooit negatief.

Ook niet als er geen nieuwe, afgeronde gedachten over heden en toekomst zijn toegevoegd en geen uitdrukkelijke perspectieven worden geopend. De kritiek immers is het begin van de wijsheid en pretendeert niet de wijsheid te zijn, zo deze in absolute zin zou bestaan.

In de analyse is de wijsheid wel in werking en wordt de deur op een kier gezet, aan het begin van een nieuwe weg.

Er zullen moeilijk gebieden van de wetenschap te vinden zijn waar dat proces zich anders aftekent.

Dit proces niet onderkennen, is een teken van bekrompen-metafysisch en onwetenschappelijk denken.

Gebeurt het met opzet, met politieke overwegingen, dan is het onhygiënisch en vervalsend.

Het werk van Marx, dat hier in de Nederlandse taal gepresenteerd wordt als historisch document zowel als stof voor hedendaagse discussie en overdenking, behoudt, conserveert zo men wil, het meest indrukwekkende van het burgerlijke hegelianisme: de alles doordringende, niets ontziende analyse en de opstuwende werking van de dialectische methode.

Van de inhoud van de werken staan Hegel, de jonge hegelianen uit die tijd, een ook Feuerbach, verre, aangezien *uitgangspunten* geschapen worden *voor de ontwikkeling van het historisch materialisme*, waarbij de 'idee' niet meer het onderwerp van de geschiedenis is, maar het *volk*, zijn leven en zijn reële strijd.

Wat diepte van denken, breedte van horizont betreft, en zeker ook stylistisch, staan de 'Deutsch-Französische Jahrbücher' op de hoogte van het Communistisch Manifest.

De werken van de jonge Marx, de stukken in de 'Deutsch-Französische Jahrbücher'; zijn een onvervreemdbaar deel van het marxisme.

Natuurlijk, zij zijn geplaatst en moeten ook nu geplaatst worden in de tijd waarin zij geschreven werden, in aanmerking nemende de specifieke omstandigheden waaronder Marx (en met hem zijn vrouw Jenny, zijn gezin) de strijd leverde.

Deze vaststelling is geen ontkrachting, maar veeleer een bevestiging van het concrete, het doelbewuste dat een kenmerk van het marxisme is.

Het is één van de wezenlijke kenmerken: de dingen niet geïsoleerd zien, de vraagstukken niet als abstracties behandelen, maar in hun concrete vorm, in hun relatie met de feitelijke, omringende werkelijkheid. Pas langs deze weg komt de veralgemening tot stand, die in nieuwe situaties weer specifiek toegepast moet worden, getoetst en verder ontwikkeld.

De molen van de geschiedenis draait gestadig door en er is een accumulatie van kennis en ervaring, die nooit ongebruikt mag blijven. Wie geen heilige huisjes wenst of durft te slopen, kan géén motor van de vooruitgang zijn.

Marx sloopte héél wat van die heilige huisjes in de drie werken, waarover we in deze regels schrijven, en daarmee een gegroeide en vastgebakken benaderingswijze van een aantal kwesties, die in het brandpunt stonden: de maatschappelijke emancipatie van bevolkingsgroepen, de godsdienst en het menselijk bewustzijn, het joodse vraagstuk, de betekenis van de kritiek en de positie van de staat in absolutistische of democratische zin.

In de brieven aan Ruge worden we teruggevoerd in de tijd: Marx, uit Duitsland komende en door Nederland varende in het vervoermiddel van die jaren, de trekschuit.

De indrukken van Marx werden echter niet bepaald door de trekschuit, wel door vergelijkingen tussen het absolutistische Pruisendom (vereenzelvigd in die tijd met de monarchie en de christelijke staat) en het meer democratische, doch toch ook niet ál te voorlijke Nederland.

Marx schrijft, niet exact toestanden vergelijkend, maar toch duidelijk steeds weer waarnemingen in Duitsland en Nederland associërend: 'Ik reis nu in Nederland. In de trekschuit naar D. in maart 1843. Zover ik uit de hier verschijnende en uit de Franse kranten zie is Duitsland diep in de modder geraakt en zal het er nog steeds verder in raken. Ik verzeker u, ook als men alles behalve nationale trots voelt, men toch nationale schaamte voelt, zelfs in Nederland. De kleinste Nederlander is nog een staatsburger in vergelijking met de grootste Duitser'.

De staat en de staatsburger zijn géén geringe aangelegenheden voor Marx en zijn ontboezeming is dan ook beslist geen detail, geen oprisping uit een verbitterd gemoed.

Zeker, gevoelens waren Marx niet vreemd — zijn werk, zo heftig polemisch van aard vaak, getuigt daarvan op een indrukwekkende wijze.

Maar met als ondergrond *de rede*, waarvan Marx in zijn brieven aan Ruge ook treffend deze schets geeft: 'De rede heeft steeds bestaan, alleen niet altijd in redelijke vorm.'

En al zoekende naar de formulering van de kritiek op het toen

bestaande, gangbaar en onaantastbaar verklaarde (wat Pruisen betreft was bijv. de monarchie een instituut dat inhield dat 'de koning' in wezen 'het politieke systeem' vormde) loopt Marx in zijn tijd al ver vooruit op het vraagstuk van de secularisatie, de veraardsing, zoals deze in religieuze kring heden ten dage druk besproken, in- en uit-geïnterpreteerd wordt.

Hij doet dat zó: 'Ondertussen is het juist weer in het voordeel van de nieuwe richting, dat wij niet dogmatisch vooruitlopen op de wereld, maar pas uit de kritiek op de oude wereld de nieuwe willen vinden. Tot nu toe hadden de filosofen de oplossingen van alle raadsels in hun lessenaar liggen en had de domme exoterische wereld slechts de mond open te doen opdat de gebraden duiven van de absolute wetenschap haar in de mond vlogen. De filosofie is verwereldlijkt en het treffendste bewijs daarvan is dat het filosofische bewustzijn zelf niet alleen uiterlijk, maar ook innerlijk zijn intrede heeft gedaan in de kwelling van de strijd. Is het construeren van de toekomst en het klaar worden voor alle tijden niet onze zaak, des te zekerder is wat wij thans tot stand moeten brengen, ik bedoel *de onverbiddelijke kritiek op al het bestaande*, onverbiddelijk ook in die zin dat de kritiek geen vrees koestert voor haar resultaten en evenmin voor het conflict met de bestaande machten.'

Geén vrees van de critici zelf voor de uitkomsten van hun kritiek, onverbiddelijke analyse — dát is een fundamentele stelling tegenover dogmatiek en dogmatisme, van welke aard en zijde dan ook, tegenover de sfeer van beslotenheid, gelijkhebbij en geborgenheid-in-schijn, die valse ideologieën en de niet-kritische theologie eigen zijn.

Geén vrees voor conflict met de bestaande machten, is een andere fundamentele stelling — het punt ook, waarop het wel tot een afscheid met Ruge moest komen. Deze keerde liever ten halve dan dat hij ten hele in de waarheid en in de strijd voor de waarheid moest ronddwalen, met alle repercussies van de heersende machten vandiën. Hier kwam onvermijdelijk de breuk, die ook

(naast allerlei nevenfactoren) een verdere uitgave van de 'Deutsch-Französische Jahrbücher' onmogelijk zou maken.

Marx koos, in die periode reeds, vóór de onderdrukten, vóór het proletariaat, tegenover de machten van het absolutisme en de verontmenselijking. Hij spuwde zijn minachting over de onechte wetenschappers, die er in die tijd ook bestonden en die hun ziel en zaligheid inruilden voor een goed betaald professoraat.

Lenin heeft, terugblikkend op deze Marx-geschriften, vooral ook op de 'Inleiding tot de kritiek op Hegels rechtsfilosofie' dat *besliste partij-kiezen* als een belangrijke, zo niet de belangrijkste, karakteristiek in het werk onderscheiden.

Voor Lenin was het voornaamste dat Marx in deze artikelen reeds optrad als een waarlijke revolutionair, die zonder pardon de kritiek op al het bestaande en ook de kritiek van de wapens verkondigde en die appelleerde aan de massa van het volk en van het proletariaat.

Een combinatie van twee elementen, welke volstrekt nieuw was en de opvattingen van Ruge achter zich liet, die het thema kritiek—massa demonteerde en die de massa per definitie beschouwde als 'onkritisch'.

Lenin doelde op de directe kritiek, die Marx ontwikkelde op de heersende macht en die Marx in z'n 'Inleiding tot de kritiek op Hegels rechtsfilosofie' op één punt zo actueel samenvatte: '*Oorlog aan de Duitse toestanden! Stellig! Ze staan beneden het niveau van de geschiedenis, ze zijn beneden alle kritiek, maar ze blijven een onderwerp van de kritiek, zoals de misdadiger die beneden het niveau van de humaniteit staat een onderwerp van de scherprechter blijft. In de strijd hiertegen is de kritiek geen hartstocht van het hoofd, zij is het hoofd van de hartstocht. Zij is geen ontledmes, zij is een wapen. Haar onderwerp is haar vijand, die ze niet wil weerleggen maar vernietigen.*'

De kritiek is geen doel meer op zichzelf, maar een middel. Wanneer het gaat om de theorieën, waarin de staatsmacht zich hult, gaat het om een middel tot vernietiging van de macht, die

onderdrukking, uitbuiting, geweld en oorlog op z'n geweten heeft.

Het is geen wonder, dat juist deze plaatsing van de kritiek zeer sterk benadrukt werd door Lenin, die immers met zijn beweging voor de noodzaak en de taak stond een feodaal-kapitalistische macht te vernietigen en de daarmee verbonden denkwereld, die nog dienen moest als het pantser, te doorboren met de kracht van argumenten.

Het hanteren van citaten, het overbrengen van de uitspraken van de ene periode naar de andere blijft een hachelijke aangelegenheid. Niet als het gaat om de elementaire en universele waarheden, die er in worden blootgelegd, maar wel als het gaat om de stoffering van de stellingen, van de polemiek, die tijdgebonden is en mikt op zeer bepaalde machten, burgerlijke stromingen en coalities.

Het is duidelijk, dat in diverse historische situaties de nadruk wordt gelegd op verschillende uitspraken van Marx. Dat is ook niet onjuist en volkomen terecht, omdat men graag bij de oude bron zich laaft waar de dorst, in een speciaal geval en in een speciale situatie plotseling onweerstaanbaar opkomt.

Marx verwerkte oudere ervaring en nieuwere ervaring drijft weer terug naar de grote denker van die tijd. Dat is een normaal en vruchtdragend proces.

Bij het doorwerken van 'Over het joodse vraagstuk' ziet de lezer zich geplaatst voor vele moeilijkheden.

Eén willen wij er slechts noemen. Wat bedoelt Marx hier precies met jodendom ('Judentum')? Dat is de eerste vraag die opkomt bij lezing. In de historie heeft menigeen reeds aan deze kwestie zijn vingers gebrand. Er waren de botteriken en kwaadaardigen, die Marx zelfs antisemitische bedoelingen wilden toedichten vanwege bijvoorbeeld de gebruikte terminologie of vanwege het feit, dat Marx de joodse religie niet als het kernvraagstuk in de joodse kwestie beschouwde.

Het onbegrip en ook de falsificatie ontstonden deels door met

nadruk te vergeten, dat in het Duits het woord 'Judentum' zowel de betekenis had van handel als van joodse godsdienst. Ten aanzien van de joodse kwestie was het geestelijke en politieke klimaat in Duitsland nooit veel nuance gewend. Om nog maar te zwijgen van de sfeer van discriminatie, die daar traditioneel zeer sterk heerste en die door vele machthebbers misbruikt werd. Waar het uiteindelijk toe leidde, is ons allen bekend.

Een andere aanleiding voor verkeerde interpretatie of zelfs beschuldiging was het onomstotelijke feit, dat Marx het jood-zijn en het belijden van de joodse godsdienst zelf uitdrukkelijk niet met elkaar wenste te vereenzelvigen.

Dit laatste weerhield hem er echter niet van om juist aan de hand van dit vraagstuk de religie als het 'twistpunt', als de vermeende kern van het democratische en sociale vraagstuk, uit te schakelen en de godsdienst op het hoge niveau — dat bij iedere wijsgerige kwestie past — te benaderen, namelijk zijn zienswijze tot uitdrukking te brengen, dat 'de religieuze geest een ontwikkelingsfase is van de menselijke geest, waarvan deze de religieuze uitdrukking is'.

Dat laatste dus geheel en al in afwijking van de geloofsverketting vanuit een mechanisch-vulgair atheïsme van burgerlijke oorsprong.

De menselijke geest is in alle werken van Marx, vanaf de 'Deutsch-Französische Jahrbücher' tot en met 'Das Kapital' een steeds terugkerend thema. Alleen, ook steeds weer in zijn wisselwerking met de materiële omstandigheden, met de plaats van de mens in de maatschappij, met de economische onderbouw.

Dat laatste is géén determinisme, zoals meer dan honderd jaar lang de marxisten aangewreven wordt, noch een visie, zoals die past bij hen die vanuit een 'theïstische' of 'atheïstische' visie gewend zijn op burgerlijke wijze standpunten en ontwikkelingen te 'heiligen'.

In het Duitsland van de vorige eeuw laaide de discussie over het joodse vraagstuk hoog op. De joodse godsdienst werd daarbij cen-

traal gesteld, waarbij er in hoofdlijnen twee godsdienstige stromingen onderscheiden werden, te weten de christelijke en de joodse, de christelijke als de vervolmaking van het judaïsme.

Bauer, met wie Marx polemiseert, stelde zich op het standpunt, dat de joodse Duitsers zich eerst dienden te emanciperen van hun godsdienst alvorens emancipatie te kunnen eisen in andere zin.

Marx, die in een brief aan Oppenheim*) vroeg om toezending van een aantal antisemitische artikelen van de journalist Hermes, teneinde deze te vuur en te zwaard te kunnen bestrijden en die ook deelnam aan een joodse petitie voor gelijke rechten**), stelde de *emancipatie van de jood als Duitse staatsburger voorop*.

Dat was de essentie.

Zo was het toen en zo zou het nog vaak als het werkelijke punt weerkeren.

Bauer stelde de vraag: mogen de joodse Duitsers politieke emancipatie verlangen zolang zij zich niet bevrijd hebben van hun godsdienst?

En Marx stelt daar een andere vraag tegenover: 'Heeft het standpunt van de politieke emancipatie het recht van de jood de opheffing van het jodendom (in de zin van religie dus — J.W.) en zo van de mens in het algemeen de opheffing van de godsdienst te verlangen?'

Er komt van zijn kant een geheel andere stelling tegenover te staan: 'Wij verklaren dan de godsdienstige vooringenomenheid van de vrije staatsburgers uit hun wereldlijke vooringenomenheid. Wij beweren niet dat zij hun godsdienstige beperktheid moeten opheffen om hun wereldlijke beperkingen op te heffen. Wij beweren dat zij hun godsdienstige beperktheid opheffen, zodra zij hun wereldlijke beperkingen opheffen. Wij veranderen de wereldlijke vraagstukken niet in theologische. Wij veranderen de theologische vraagstukken in wereldlijke . . . Het vraagstuk van de

*) Marx-Engels-Werke, deel 27, blz. 409.

**) Marx-Engels-Werke, deel 27, blz. 418.

verhouding van de politieke emancipatie tot de godsdienst wordt voor ons het vraagstuk van de verhouding van de politieke emancipatie tot de menselijke emancipatie.'

Wie is hier nog blind voor de breedheid van de horizon van het marxistische denken?

Zeer ver van ons af liggen allerlei schilderingen, zoals deze in gedetailleerde zin in de polemiek tussen Marx en Bauer gepresenteerd worden, maar dichtbij is zeker de verhouding tussen de godsdienst en de rol van de staat.

De 'theïstische' staat, de christelijke staat (Romme wilde dat in Nederland zelfs na de oorlog nog in de grondwet vastleggen en het rumoer rond het wel of niet opnemen van 'de bede' in een Troonrede hebben wij vers in het geheugen) is als streven nog altijd dichterbij dan wij soms denken. Deze is nog praktijk in belangrijke landen in kapitalistisch Europa.

Het 'theïstische' karakter van de staat is een doelwit voor bestrijding van de kant van de marxisten — zo niet echter de godsdienst, die door de staat geprostitueerd wordt.

Uitgaande van de criteria, die Marx reeds stelde en die wij zelf vinden in het politieke, culturele en sociale leven van alledag, geldt het streven van de marxisten de democratische staat, de socialistische staat (daarmee niet in tegenstelling staande, maar van hogere orde), doch niet de 'atheïstische' staat.

Op het moment, dat de staat zich atheïstisch verklaart, d.w.z. géén bede uitspreekt ter ere van de godsdienst, maar een banvloek daartegen ter ere van het atheïsme, bewijst zij zich evenals de 'christelijke' staat, die andere middelen te hulp roept, als een onvolkomen staat, die wijsgerige schijn nodig heeft om materiële onvolkomenheid te verbergen.

Dit is een probleem van vitale betekenis bij de ontwikkeling op de weg naar socialisme en communisme.

Het schreeuwt als het ware om verdere bestudering en uitwerking in deze tijd.

Als iets in de hier uitgegeven werken tot uitdrukking komt, dan is

het wel hoe kortzichtig of (wanneer het uit conservatieve utiliteits-overwegingen voortkomt) hoe vervalsend het is het begrip marxisme eenvoudig gelijk te stellen aan atheïsme.

Om te beginnen is er één marxisme, maar zijn er talrijke atheïsmen.

Het marxisme is véél meer, omdat het de omvorming van de maatschappij, het creëren van een nieuwe wereld als doelstelling omvat. Het is véél minder omdat het 't burgerlijke atheïsme met z'n starre pretenties en z'n mechanische benadering van geestelijke problemen, met z'n vulgarisatie en ook ruwe bespottung van christendom en religie, *afwijst en uitsluit*.

Het is een typisch mechanische gedachtengang, dat de ontwikkeling van de natuurwetenschappen een radicale wijziging in het religieuze bewustzijn zou betekenen, ja zelfs zou leiden tot het opgeven van filosofisch idealistische visies.

Natuurlijk oefent de ontwikkeling van de natuurwetenschappen een grote, veranderende invloed uit, maar zeker is het dat deze op zichzelf het religieuze bewustzijn niet opheft.

De uitdaging van Darwins evolutietheorie ('The Origin of Species'), van Einsteins relativiteitstheorie en de verkenning van de ruimte door satellieten en ruimteschepen — op dit alles is een antwoord gevolgd, maar niet in de zin van de opheffing van het religieuze bewustzijn. Het laatste is overigens — het spreekt inderdaad voor zich — niet hetzelfde als de gebondenheid aan de kerkelijke instituties.

Bij elkaar genomen is het een interessant gegeven en het kijken in de toekomst blijft per definitie een hachelijke zaak.

Het is géén roeval dat de laatste tijd méér en méér een herontdekking plaatsheeft van Marx' theorieën over de menselijke vervreemding, de vervreemding van de mens van het produkt van zijn arbeid, van zichzelf.

De ontdekking van de ontwikkelingswetten van de natuur heeft een grote rol gespeeld bij de ontdekking van de maatschappelijke bewegingswetten, zoals deze door Marx en Engels werden bloot-

gelegd. Deze heeft ook impulsen gegeven aan bewegingen binnen de religieuze wereld en ontegenzeggelijk ook op bepaalde momenten in de historie reeds geleid tot een afstand doen van filosofisch-idealistische opvattingen.

Dat laatste was echter niet het meest kenmerkende verschijnsel.

Het probleem van de 'vervreemding' (verband houdende met de maatschappelijke ontwikkelingswetten, zoals Marx deze ons voor ogen hield) is zowel door 'vooraanstaande' theologen als 'onaanzienlijke' gelovigen onderkend.

De religieuze opheffing van de vervreemding ligt in het vlak van het transcendente, het bovenaardse.

En zelfs dat verschijnsel is niet langer te veralgemenen, gezien de nieuwe ontwikkelingen binnen de theologie, waaraan de maatschappij-wetenschappen staan te rukken als de wind aan de rij populieren in het polderland.

Meer en meer treedt aan de dag, dat de door Marx geschetste vervreemding (in wezen de steeds verdergaande en niet in getallen van slachtoffers uit te drukken verontmenselijking van de kapitalistische maatschappij) maatschappelijk *hier*, op deze aarde, opgelost moet worden, hetgeen de gedachte aan de transcendente harmonie op zichzelf niet hoeft aan te tasten.

De menselijke vervreemding is als vraagstuk schrijnender dan ooit en de opheffing ervan is actueler dan ooit.

Oprechte filosofisch-materialisten en idealisten kunnen elkaar hier vinden. Oók als zij het over de eind-oplossing niet eens zijn.

In de 'Inleiding tot de kritiek op Hegels rechtsfilosofie' schrijft Marx over de taak de menselijke vervreemding zowel in haar *heilige* als in haar *onheilige* gedaante te ontmaskeren.

Het gaat om de vervreemding.

Marx sprak bij dit centrale vraagstuk — om de leugen voor de zoveelste keer ook bij de inleiding van deze publikatie nogmaals onder de aandacht te brengen — nooit over de godsdienst als opium *voor* het volk.

De religieus-denkende mensen dus als schuivers van de opium in de richting van de consument *massa*.

Het is bijna onbegrijpelijk hoe lang dit beeld in stand is gehouden, tegen alle beschikbare authentieke Marx-teksten en uitgaven in. De hier voor u liggende is bepaald niet de eerste! Marx schreef over 'de opium *van* het volk'. En daarin ligt slechts besloten de zucht van het volk zelf naar een gedroomde, andere en betere werkelijkheid.

In de 'Inleiding tot de kritiek op Hegels rechtsfilosofie' schrijft Marx, met veel gevoel en zeer oprecht-kritisch: 'De opheffing van de religie als zijnde het *illusoire* geluk van het volk is de eis die zijn werkelijke geluk stelt. De eis om de illusies over zijn toestanden op te geven is de eis een toestand op te geven die illusies nodig heeft. De kritiek op de religie is dus in de kiem de kritiek op het tranendal, waarvan de religie het aureool is. De kritiek heeft de denkbeeldige bloemen van de ketenen weggeplukt, niet om de mens de fantasieloze, troosteloze ketenen te laten dragen, maar om hem de ketenen te laten afwerpen en de levende bloem te laten plukken.'

Zó is de marxistische kritiek te verstaan!

Humaan, realistisch en toch fantasierijk, d.w.z. met oog en gevoel voor de mogelijkheden van de menselijke ontplooiing in de aardse realiteit.

Het laten plukken van 'de levende bloem' is een gedachte, die een even fascinerende als nuchtere uitwerking heeft op degenen, die zich als godsdienstige mensen met de wereldse vraagstukken, met de brandende actualiteit, geconfronteerd zien en zich daarin geëngageerd weten.

Zoals de ontwikkelingen binnen de moderne theologie op hun beurt een prikkel zijn voor de hedendaagse marxisten om door te denken en te beseffen, dat in ieder geval in de hoog-ontwikkelde kapitalistische landen van Europa, waar de vervreemding een angstaanjagende vorm heeft aangenomen, de strijd tegen het kapitalisme en voor de opbouw van het socialisme nodig is in

samenwerking van allen, die deze vervreemding willen opheffen en die (of het nu een eerste of een laatste stap is) daarvan de consequenties op het maatschappelijke vlak niet willen ontgaan.

De uitgave, die voor ons ligt, geeft stof tot discussie, maar ook een motivatie tot gezamenlijk handelen.

Joop Wolff

DEUTSCH-FRANZÖSISCHE

JAHRBÜCHER

herausgegeben

von

Arnold Ruge und Karl Marx.

1ste und 2te Lieferung.

PARIS,

IM BUREAU DER JAHRBÜCHER. }
AU BUREAU DES ANNALES. } RUE VANNEAU, 22.

1844

Omslagpagina van de 'Deutsch-Französische Jahrbücher'

Brieven aan Ruge

Op de trekschuit naar D. in maart 1843

Ik reis nu in Nederland. Zover ik uit de hier verschijnende en uit Franse kranten zie is Duitsland diep in de modder geraakt en zal het er nog steeds verder in raken. Ik verzeker u dat, ook als men alles behalve nationale trots voelt, men toch nationale schaamte voelt, zelfs in Nederland. De kleinste Nederlander is nog een staatsburger in vergelijking met de grootste Duitser. En het oordeel van de buitenlanders over de Pruisische regering! Er heerst een ontstellende eenstemmigheid, niemand laat zich meer misleiden over dit systeem en zijn gewone aard. De nieuwe school is dus toch ergens goed voor geweest. De staatsiemantel van het liberalisme is gevallen en het weezinwekkendste despotisme staat in al zijn naaktheid voor de ogen van de gehele wereld.

Ook dat is een openbaring, zij het een omgekeerde. Het is een waarheid, die ons ten minste leert de holheid van ons patriottisme en de ontaardheid van ons staatswezen te kennen en ons gezicht te bedekken. U kijkt me glimlachend aan en vraagt: Wat schieten we daarmee op? Uit schaamte maakt men geen revolutie. Ik antwoord: De schaamte is reeds een revolutie; ze is werkelijk de overwinning van de Franse revolutie op het Duitse patriottisme, waardoor ze in 1813 werd overwonnen. Schaamte is een soort tot zichzelf ingekeerde woede. En wanneer een hele natie zich werkelijk zou schamen, zou ze als de leeuw zijn die zich voor de sprong samen-trekt. Ik geef toe dat zelfs de schaamte in Duitsland nog niet aanwezig is; integendeel, deze lamstralen zijn nog patriotten. Maar welk systeem zou het patriottisme uit hen moeten drijven, als het

niet dit belachelijke systeem van de nieuwe ridder* is? De komedie van het despotisme, die met ons wordt opgevoerd, is voor hem even gevaarlijk als de tragedie het eens was voor de Stuarts en de Bourbons. En zelfs wanneer men deze komedie gedurende lange tijd niet zou zien als dat wat ze is, zou ze toch reeds een revolutie zijn. De staat is een te ernstig ding om tot een harlekinade te worden gemaakt. Men zou misschien een schip vol narren een tijdlang voor de wind kunnen laten drijven; maar het zou zijn noodlot tegemoet drijven juist omdat de narren dit niet zouden geloven. Dit lot is de revolutie die ons te wachten staat.

Keulen, mei 1843

Uw brief, mijn beste vriend, is een goede elegie, een adembenemend graflied; maar hij is in het geheel niet politiek. Geen volk vertwijfelt en ook al zou het lange tijd alleen uit domheid hopen, het vervult toch eens na vele jaren, plotseling wijs geworden, al zijn vrome wensen.

Maar u heeft me aangestoken, uw onderwerp is nog niet uitgeput, ik wil het slot er aan toevoegen, en wanneer alles ten einde is reikt u mij de hand, opdat we weer van voren af aan beginnen. Laat de doden hun doden begraven en beklagen. Het is daarentegen benijdenswaardig de eersten te zijn die levend in het nieuwe leven ingaan; laat dit ons lot zijn.

Het is waar, de oude wereld behoort aan de filister. Maar wij mogen hem niet behandelen als een boeman, van wie men zich angstig afkeert. Wij moeten hem veeleer nauwkeurig bezien. Het

* Friedrich Wilhelm IV

loont de moeite deze heer van de wereld te bestuderen.

Heer van de wereld is hij weliswaar alleen omdat hij haar, zoals de wormen een lijk, met zijn samenleving opvult. De samenleving van deze heren heeft dan ook verder niets nodig dan een aantal slaven, en de eigenaars van de slaven behoeven niet vrij te zijn. Wanneer zij wegens hun bezit aan grond en mensen heren in eminente zin worden genoemd, zijn zij daarom niet minder filister dan hun volk.

Mensen, dat zouden met geest begaafde wezens zijn, vrije mannen en republikeinen. Dat willen de kleinzieligen niet zijn. Wat blijft er dan te zijn en te willen voor hen over?

Wat zij willen — leven en zich voortplanten (en verder, zegt Goethe, brengt toch niemand het) — dat wil ook het dier, hoogstens zou een Duitse politicus er nog aan toe te voegen hebben dat de mens echter zou *weten* dat hij het wil en dat de Duitser bezonnen genoeg is om verder niets te willen.

Het gevoel van eigenwaarde van de mens, de vrijheid, zou in de borst van deze mens eerst weer moeten worden gewekt. Alleen dit gevoel, dat met de Grieken uit de wereld en met het christendom in de blauwe nevel van de hemel verdwijnt, kan uit de maatschappij weer een gemeenschap van mensen voor hun hoogste doeleinden, een democratische staat maken.

De mensen daarentegen, die zich niet als mensen voelen, vallen hun heren ten deel, zoals een fokkerij van slaven of paarden. De aloude heren zijn het doel van deze gehele maatschappij. Deze wereld behoort hun. Zij nemen haar zoals ze is en zich voelt. Ze nemen zichzelf zoals ze zichzelf aantreffen en gaan daar staan waar hun voeten zijn gegroeid, op de nekken van deze politieke dieren, die geen andere bestemming kennen dan aan hen 'onderdanig, toegewijd en volgzaam' te zijn.

De wereld van de filisters is de *politieke-dierenwereld* en wanneer wij haar bestaan moeten erkennen, blijft ons niets anders over dan eenvoudigweg de status-quo gelijk te geven. Barbaarse eeuwen hebben haar voortgebracht en gevormd en nu staat zij daar als een

consequent systeem, waarvan het principe de *ontmenselijke wereld* is. De meest volmaakte filisterwereld, ons Duitsland, moest dus natuurlijk ver achterblijven bij de Franse revolutie, die de mens opnieuw deed ontstaan. En de Duitse Aristoteles, die zijn politiek uit onze toestanden zou willen afleiden, zou erboven schrijven: 'De mens is een sociaal, maar volslagen onpolitiek dier'. De staat zou hij echter niet juister kunnen verklaren dan al gedaan is door de heer Zöpfl, de schrijver van het 'Constitutionele staatsrecht in Duitsland'. De staat is volgens hem een 'vereniging van families', die, zo gaan we verder, volgens erfrecht en gewoonte toebehoort aan een allerhoogste familie, die men dynastie noemt. Hoe vruchtbaarder de families blijken te zijn, des te gelukkiger de mensen, des te groter de staat, des te machtiger de dynastie, reden waarom dan ook in het normaal-despotische Pruisen op de zevende jongen een premie staat van vijftig rijksdaalders.

De Duitsers zijn zulke bezonnen realisten, dat al hun wensen en hun hoogvliedende gedachten niet verder reiken dan het kale leven. En deze werkelijkheid, en niets verder, accepteren zij die hen beheersen. Ook deze lieden zijn realisten, zij zijn zeer ver verwijderd van elk denken en van elke menselijke grootheid, zij zijn gewone officieren en landjonkers, maar ze vergissen zich niet, ze hebben gelijk, ze zijn, zoals ze zijn, volkomen in staat om dit dierenrijk te gebruiken en te beheersen, want heerschappij en gebruik is één begrip, hier zoals overal. En als ze zich laten huldigen en over de krioelende koppen van deze hersenloze wezens heen kijken, wat ligt hen dan nader dan de gedachte van Napoleon aan de Berezina? Er wordt van hem gezegd, dat hij gewezen zou hebben naar het gekrioel van de verdrinkenden en zijn begeleider zou hebben toegeroepen: *Voyez ces crapauds!** Deze lasterpraat is waarschijnlijk een leugen, maar niettemin is ze waar. De enige gedachte van het despotisme is de verachting voor de mens, de ontmenselijke mens, en deze gedachte heeft op vele andere voor

* Kijk die padden eens!

tegelijk een feit te zijn. De despoot ziet de mensen altijd als van hun waarde beroofd. Ze verzuipen voor zijn ogen en voor hem in de modder van het gemene leven, waaruit ze ook, net als de kikkers, steeds weer te voorschijn komen. Als deze mening zich nu zelfs opdringt aan mensen die bij machte waren grote doelstellingen na te streven, zoals Napoleon voordat hij dynastie-dol werd, hoe zou dan een heel gewone koning in zo'n realiteit idealist zijn?

Het principe van de monarchie als zodanig is de verachte, de verachtelijke, *de ontmenselijke mens*; en Montesquieu heeft heel erg ongelijk als hij de eer daarvoor aan anderen laat. Hij behelpt zich met het onderscheid tussen monarchie, despotie en tirannie. Maar dat zijn namen voor één begrip, hoogstens een verschil in zeden bij hetzelfde principe. Waar het monarchistische principe in de meerderheid is, daar zijn de mensen in de minderheid; waar er niet aan getwijfeld wordt, daar heb je geen mensen. Waarom zou nu een man als de koning van Pruisen, van wie uit niets gebleken is dat hij problematisch zou zijn, niet enkel zijn grillen volgen? En nu hij dat doet, waar loopt dat dan op uit? Op elkaar tegensprekende bedoelingen? Goed, dan komt er niets van. Onmachtige tendenties? Zij zijn altijd nog de enige politieke werkelijkheid. Blamages en blunders? Er is slechts één blamage en één blunder, het afdalen van de troon. Zolang de gril op haar plaats blijft heeft zij gelijk. Ze mag daar zo onbestendig, zo hersenloos, zo verachtelijk zijn als ze wil; ze is altijd nog goed genoeg om een volk te regeren dat nooit een andere wet heeft gekend dan de willekeur van zijn koningen. Ik zeg niet dat een hersenloos systeem en het teloorgaan van achting in het binnenland en naar buiten zonder gevolgen zullen blijven, ik neem de verzekering van het narrenschip niet op me; maar ik beweer, dat de koning van Pruisen zo lang een man van zijn tijd zal zijn als de verkeerde wereld de werkelijke is.

U weet dat ik mij veel met deze man bezighoud. Destijds al, toen hij alleen nog het 'Berliner politisches Wochenblatt' als zijn orgaan had, zag ik zijn waarde en zijn bestemming. Hij recht-

vaardigde reeds bij de inhuldiging in Koningsbergen mijn vermoeden dat het vraagstuk nu zuiver persoonlijk zou worden. Hij verklaarde zijn hart en zijn gemoed tot de toekomstige grondwet van het domein Pruisen, van *zijn* staat, en inderdaad, de koning is in Pruisen het systeem. Hij is de enige politieke persoon. Zijn persoonlijkheid bepaalt hoe dan ook het systeem. Wat hij doet of wat men hem laat doen, wat hij denkt of wat men hem in de mond legt, dat is wat in Pruisen de staat denkt of doet. Het is dus werkelijk een verdienste dat de tegenwoordige koning dit zo onomwonden heeft verklaard.

Alleen heeft men zich een tijdlang in zoverre vergist, dat men er belang aan hechtte welke wensen en gedachten de koning nu te voorschijn zou brengen. Dit kon aan de zaak niets veranderen, de filister is het materiaal van de monarchie en de monarch is altijd slechts de koning van de filisters; hij kan noch zichzelf noch zijn mensen tot vrije werkelijke mensen maken, wanneer beide delen blijven wat ze zijn.

De koning van Pruisen heeft geprobeerd met een theorie, die zijn vader* werkelijk zo niet heeft gehad, het systeem te veranderen. Het lot van deze poging is bekend. Zij is volkomen mislukt. Heel natuurlijk. Als men eenmaal bij de politieke-dierenwereld is beland, is er geen verdere reactie dan tot aan haar en geen andere vooruitgang dan het verlaten van haar basis en de overgang naar de mensenwereld van de democratie.

De oude koning wilde niets buitensporigs, hij was een filister en maakte geen aanspraak op geest. Hij wist dat de dienarenstaat en zijn bezit alleen behoefte hadden aan een prozaïsch, rustig bestaan. De jonge koning was opgewekter en pienterder, hij had een veel grotere voorstelling van de almacht van de monarch, die alleen beperkt wordt door zijn hart en zijn verstand. De oude versteende dienaren- en slavenstaat stond hem tegen. Hij wilde hem levend maken en geheel en al doordringen van zijn wensen, gevoelens en

* Friedrich Wilhelm III

gedachten; en hij kon dat verlangen, hij in *zijn* staat, wanneer het maar wilde gelukken. Vandaar zijn liberale uitspraken en het uitstorten van zijn hart. Niet de dode wet, het volle levende hart van de koning moest al zijn onderdanen regeren. Hij wilde alle harten en geesten en beweging zetten voor zijn hartewensen en lang gekoesterde plannen. Er kwam beweging; maar de andere harten sloegen niet als het zijne en de overheersten konden de mond niet opendoen zonder te spreken over de opheffing van de oude heerschappij. De idealisten, die de onbeschaamdheid hebben van de mens een mens te willen maken, namen het woord en terwijl de koning oudduits fantaseerde, meenden ze nieuwduits te mogen filosoferen. Dit was in Pruisen overigens iets ongehoords. Een ogenblik leek de oude orde van de dingen op zijn kop te zijn gezet, ja, de dingen begonnen zich in mensen te veranderen, er waren zelfs mensen van naam, ofschoon het niet toegestaan is op landdagen namen te noemen; maar de dienaren van het oude despotisme maakten snel een einde aan dit onduitse gedoe. Het was niet moeilijk de wensen van de koning, die dweept met een groot verleden vol papen, ridders en horigen, in tastbaar conflict te brengen met de bedoelingen van de idealisten, die alleen de gevolgen van de Franse revolutie willen, dus uiteindelijk toch steeds de republiek en een orde van de vrije mensheid in plaats van de orde der dode dingen. Toen dit conflict scherp en onbehaaglijk genoeg was geworden en de opvliegende koning voldoende opgewonden was, kwamen de dienaren, die vroeger zo gemakkelijk leiding hadden gegeven aan de gang van zaken, naar hem toe en verklaarden dat de koning er niet goed aan deed zijn onderdanen te verlokken tot onnutig gepraat, zij zouden het geslacht van pratende mensen niet kunnen regeren. Ook de heer van alle Achter-Russen was ongerust geworden over de beweging in de hoofden van de Voor-Russen* en verlangde het herstel van de oude

* Marx noemt de Pruisen (in het Latijns Borussen geheten) ironisch Voor-Russen en Nicolaas I de heer van alle Achter-Russen.

rustige toestand. En er volgde een nieuwe editie van de oude uitbanning van alle wensen en gedachten van de mensen over menselijke rechten en plichten, dat wil zeggen de terugkeer tot de oude versteende dienarenstaat, waarin de slaaf zwijgend dient en de bezitter van het land en van de mensen alleen door middel van een goed opgeleide, bedaard-volgzame schare van dienaren zo zwijgzaam mogelijk heerst. Beiden kunnen niet zeggen wat ze willen, noch de een dat hij mens wil worden, noch de ander dat hij geen mensen in zijn land kan gebruiken. Zwijgen is daarom het enige redmiddel. *Muta pecora, prona et ventri oboedientia.**

Dit is de mislukte poging om de filisterstaat op zijn eigen grondslag op te heffen; zij is er op uitgedraaid dat ze de noodzaak van bruutheid en de onmogelijkheid van humaniteit voor het despotisme aan de gehele wereld aanschouwelijk heeft gemaakt. Een brute verhouding kan alleen met bruutheid worden gehandhaafd. En hiermee ben ik nu klaar met onze gemeenschappelijke taak, nl. de filister en zijn staat te beoordelen. U zult niet zeggen dat ik de tegenwoordige tijd te hoog aansla, en als ik aan die tijd toch niet wanhoop, dan is het slechts zijn eigen wanhopige situatie die mij met hoop vervult. Ik spreek in het geheel niet van de onbekwaamheid van de heren en van de indolentie van de dienaren en onderdanen, die Gods water over Gods akker laten lopen; en toch zijn beide tezamen reeds voldoende om een catastrofe naderbij te brengen. Ik maak u er alleen attent op dat de vijanden van het filisterdom, kortom alle denkende en alle lijdende mensen tot een wederzijds begrip zijn gekomen, waartoe hun vroeger volstrekt de middelen ontbraken, en dat zelfs het passieve voortplantingssysteem van de oude onderdanen elke dag rekruten werft voor de dienst aan de nieuwe mensheid. Het systeem van bedrijf en handel, van bezit en van de uitbuiting van de mensen leidt echter nog veel sneller dan de vermeerdering van de bevolking tot een breuk binnen de huidige maatschappij, een breuk die het oude systeem niet kan

* De kudde is stom, laat de kop hangen en gehoorzaamt de maag

helen, omdat het in het geheel niets geneest en tot stand brengt, maar alleen existeert en geniet. Het bestaan van de lijdende mensheid die denkt en van de denkende mensheid die onderdrukt wordt moet echter noodzakelijk ongenietbaar en onverteerbaar worden voor de passieve en gedachteloos genietende dierenwereld van het filisterdom.

Van onze kant moet de oude wereld volledig in het daglicht worden getrokken en de nieuwe wereld positief worden gevormd. Hoe langer de gebeurtenissen aan de denkende mensheid tijd laten zich te bezinnen en aan de lijdende mensheid zich aaneen te scharen, des te volmaakter zal het produkt ter wereld komen, dat de huidige tijd in zijn schoot draagt.

Kreuznach, september 1843

Het verheugt me dat u tot een besluit bent gekomen en uw gedachten na het terugzien op het verleden voorwaarts richt op een nieuwe onderneming². Dus in Parijs, de oude hogeschool van de filosofie, *absit omen!** en de nieuwe hoofdstad van de nieuwe wereld. Wat moet dat moet. Ik twijfel er daarom niet aan dat alle hinderpalen, waarvan ik de omvang niet misken, uit de weg geruimd kunnen worden.

De onderneming moge wat worden of niet; in ieder geval zal ik aan het einde van deze maand in Parijs zijn, omdat de hier hangende lucht lijfeigen maakt en ik in Duitsland in het geheel geen speelruimte meer zie voor een vrije activiteit.

In Duitsland wordt alles met geweld onderdrukt, een ware

* moge het niets slechts betekenen!

anarchie van de geest, de heerschappij van de domheid zelf is aan- gebroken en Zürich gehoorzaamt de bevelen uit Berlijn; het wordt dan ook steeds duidelijker dat er een nieuw verzamelpunt gezocht moet worden voor de werkelijk denkende en onafhankelijke geesten. Ik ben ervan overtuigd dat ons plan tegemoet zou komen aan een werkelijke behoefte en dat de werkelijke behoeften toch ook werkelijk bevredigd moeten kunnen worden. Ik twijfel dus niet aan de onderneming, zodra er ernst mee wordt gemaakt.

Groter nog dan de hindernissen van buiten af lijken welhaast de moeilijkheden van binnen uit te zijn. Want ook al is er geen twijfel over het 'van waaruit', er heerst des te meer verwarring over het 'waarheen'. Niet alleen dat er onder de hervormers een algemene anarchie is uitgebroken, iedereen zal bij zichzelf moeten toegeven dat hij geen exact beeld heeft van dat wat worden moet. In- russen is het juist weer in het voordeel van de nieuwe richting, dat wij niet dogmatisch vooruitlopen op de wereld, maar pas uit de kritiek op de oude wereld de nieuwe willen vinden. Tot nu toe hadden de filosofen de oplossing van alle raadsels in hun lessenaar liggen en had de domme exoterische wereld slechts de mond open te doen opdat de gebraden duiven van de absolute wetenschap haar in de mond vlogen. De filosofie is verwereldlijkt en het treffendste bewijs daarvoor is dat het filosofische bewustzijn zelf niet alleen uiterlijk, maar ook innerlijk zijn intrede heeft gedaan in de kwelling van de strijd. Is het construeren van de toekomst en het klaar worden voor alle tijden niet onze zaak, des te zekerder is wat wij thans tot stand moeten brengen, ik bedoel *de onverbiddelijke kritiek op al het bestaande*, onverbiddelijk ook in die zin dat de kritiek geen vrees koestert voor haar resultaten en evenmin voor het conflict met de bestaande machten.

Ik ben er daarom niet voor dat wij een dogmatische vlag planten, integendeel. Wij moeten de dogmatici een handje trachten te helpen zelf hun stellingen duidelijk te zien. Zo is met name het *communisme* een dogmatische abstractie, waarbij ik echter niet een of ander ingebeeld en mogelijk communisme, maar het werkelijk

bestaande communisme in de zin heb, zoals Cabet, Dézamy, Weitling enz. het doceren. Dit communisme is zelf slechts een aparte, door zijn tegenstelling, het privé-wezen, geïnfecteerde ver- schijningsvorm van het humanistische principe. Opheffing van de particuliere eigendom en communisme zijn daarom geenszins identiek en het communisme heeft niet toevallig, maar noodzake- lijk andere socialistische leerstellingen, zoals die van Fourier, Proudhon enz., tegenover zich zien ontstaan, omdat het zelf slechts een bijzondere, eenzijdige verwerkelijking van het socialistische principe is.

En het hele socialistische principe is op zijn beurt slechts de ene zijde, die betrekking heeft op de *realiteit* van het echte menselijke wezen. Wij moeten ons evenzeer bekommeren om de andere zijde, om het theoretische bestaan van de mens, dus wij moeten gods- dienst, wetenschap enz. tot het onderwerp van onze kritiek maken. Bovendien willen wij inwerken op onze tijdgenoten, en wel op onze Duitse tijdgenoten. De vraag is hoe dat moet gebeuren. Er zijn feiten van tweeërlei aard die niet te loochenen zijn. Ten eerste de godsdienst, dan de politiek zijn onderwerpen die in het huidige Duitsland de grootste belangstelling trekken. Bij deze, hoe zij ook zijn, moet worden aangeknoopt, er moet niet een of ander systeem, zoals b.v. de *'Voyage en Icarie'*³, kant en klaar tegenover geplaatst worden.

De rede heeft steeds bestaan, alleen niet altijd in redelijke vorm. De criticus kan dus aanknopen bij iedere vorm van het theoretische en praktische bewustzijn en uit de *eigen* vormen van de bestaande werkelijkheid de ware werkelijkheid als haar noodzakelijkheid en haar einddoel ontwikkelen. Wat nu het werkelijke leven betreft, be- vat juist de *politieke staat*, ook waar hij nog niet op bewuste wijze ver- vuld is van socialistische eisen, in al zijn *moderne* vormen de eisen van de rede. En hij blijft daarbij niet stilstaan. Hij veronderstelt overal de rede als gerealiseerd. Hij raakt echter evenzeer overal ver- strikt in de tegenstelling tussen zijn ideële bestemming en zijn reële voorwaarden.

Uit dit conflict van de politieke staat met zichzelf kan daarom overal de sociale waarheid worden ontwikkeld. Zoals de *godsdiens*t de inhoudsopgave is van de theoretische strijd van de mensheid, zo is de *politieke staat* het van haar praktische strijd. De politieke staat brengt dus binnen zijn vorm *sub specie rei publicae** alle sociale gevechten, behoeften en waarheden tot uitdrukking. Het is dus volstrekt niet beneden de *hauteur des principes*** om het meest speciale politieke vraagstuk — bijvoorbeeld het verschil tussen het systeem van de standen en het representatieve stelsel — tot onderwerp van de kritiek te maken. Want dit vraagstuk brengt slechts op een *politieke* wijze het verschil tot uitdrukking tussen de heerschappij van de mens en de heerschappij van de particuliere eigendom. De criticus kan dus niet alleen, maar hij moet ingaan op deze politieke vraagstukken (die volgens de opvatting van rechtlijnige socialisten beneden elke waardigheid zijn). Door de voordelen van het representatieve systeem boven het standensysteem te ontwikkelen, *interesseert* hij *praktisch* een grote partij. Door het representatieve stelsel uit zijn politieke vorm tot de algemene vorm te verheffen en de ware betekenis, die eraan ten grondslag ligt, tot gelding te brengen, dwingt hij tegelijk deze partij boven zichzelf uit te gaan, want haar overwinning is tegelijk haar nederlaag.

Niets verhindert ons dus met onze kritiek aan te knopen bij de kritiek op de politiek, bij het partijkiezen in de politiek, dus bij *werkelijke* strijd en ons daarmee te identificeren. Wij treden de wereld dan niet doctrinair met een nieuw principe tegemoet: hier is de waarheid, kniel hier neer! Wij ontwikkelen uit de principes van de wereld nieuwe principes voor de wereld. Wij zeggen niet tot haar: Laat je strijd varen, het is maar onzin; we willen je de ware leuzen van de strijd toeroepen. Wij tonen haar alleen waarom ze eigenlijk strijdt, en het bewustzijn is een zaak die ze zich eigen *moet* maken, ook als ze het niet wil.

De hervorming van het bewustzijn bestaat *alleen* daarin, dat men

de wereld haar bewustzijn laat beseffen, dat men haar uit de droom over zichzelf doet ontwaken, dat men haar haar eigen acties *verklaart*. Ons gehele doel kan uit niets anders bestaan, zoals dat ook bij Feuerbachs kritiek op de religie het geval is, dan dat de religieuze en politieke vraagstukken in de zelfbewuste menselijke vorm gebracht worden.

Onze zinspreuk moet dus zijn: hervorming van het bewustzijn niet door dogma's, maar door het analyseren van het mystieke, zich zelf niet heldere bewustzijn, of het nu religieus of politiek optreedt. Dan zal blijken dat de wereld reeds lang de droom bezit van een zaak, waarvan ze slechts het bewustzijn hoeft te bezitten om haar werkelijk te bezitten. Er zal blijken, dat het niet gaat om een grote gedachtenstreep tussen verleden en toekomst, maar om het *voltrekken* van de gedachten van het verleden. Er zal tenslotte blijken dat de mensheid geen *nieuw* werk begint, maar met bewustzijn haar oude werk voltooit.

Wij kunnen dus de tendentie van ons blad in één woord samenvatten: het zichzelf bewust doen worden (kritische filosofie) van het tijdperk over zijn strijd en zijn wensen. Dit is een werk voor de wereld en voor ons. Het kan slechts het werk van vereende krachten zijn. Het gaat om een *biecht*, anders niet. Om haar zonden te laten vergeven behoeft de mensheid ze alleen tot datgene te verklaren wat ze zijn.

* als een bijzondere staatsvorm — ** het niveau van de principes

1. Bruno Bauer, 'Het joodse vraagstuk', Brunswijk 1843.
2. Bruno Bauer, 'De geschiktheid van de hedendaagse joden en christenen om vrij te worden'. 'Eenentwintig vel uit Zwitserland'. Uitgegeven door Georg Herwegh, Zürich en Winterthur 1843, blz. 56—71.

I

Bruno Bauer, 'Het joodse vraagstuk', Brunswijk 1843.

De Duitse joden verlangen de emancipatie. Welke emancipatie verlangen zij? De *staatsburgerlijke*, de *politieke* emancipatie.

Bruno Bauer antwoordt hun: Niemand in Duitsland is politiek geëmancipeerd. Wij zelf zijn onvrij. Hoe moeten we jullie bevrijden? Jullie joden zijn *egoïsten*, wanneer jullie een bijzondere emancipatie voor jullie als joden verlangen. Jullie zouden als Duitsers moeten werken aan de politieke emancipatie van Duitsland, als mensen aan de menselijke emancipatie, en het speciale karakter van jullie onderdrukking en smaad niet voelen als uitzondering op de regel, maar veeleer als bevestiging van de regel.

Of verlangen de joden de gelijkstelling met de *christelijke onderdanen*? Dan erkennen zij de *christelijke staat* als gerechtigd, dan erkennen zij het regime van de algemene onderdrukking. Waarom mishaaft hun het speciale juk, wanneer het algemene juk hun aanstaat? Waarom moet de Duitser belang stellen in de bevrijding van de jood, wanneer de jood geen belang stelt in de bevrijding van de Duitser?

De *christelijke* staat kent slechts *privileges*. De jood bezit daarin het privilege jood te zijn. Hij heeft als jood rechten die de

christenen niet hebben. Waarom verlangt hij rechten die hij niet heeft en die de christenen wel genieten?

Wanneer de jood geëmancipeerd wil zijn door de christelijke staat, verlangt hij dat de christelijke staat zijn *religieuze* vooroordeel opgeeft. Geeft de jood *zijn* religieuze vooroordeel op? Heeft hij dus het recht van een ander deze afdanking van de religie te verlangen?

De christelijke staat kan door *zijn aard* de jood niet emanciperen; maar, voegt Bauer daaraan toe, de jood kan door zijn aard niet geëmancipeerd worden. Zolang de staat christelijk en de jood joods is, zijn beiden even weinig in staat de bevrijding te verlenen als te ontvangen.

De christelijke staat kan zich slechts op de wijze van de christelijke staat tot de jood verhouden, d.w.z. op bevoorrechtende wijze, doordat hij de afzondering van de jood van de overige onderdanen veroorlooft, hem echter de druk van de andere afzonderlijke sferen laat voelen en dit des te nadrukkelijker, naarmate de jood in *religieuze* tegenstelling staat tot de heersende godsdienst. Maar ook de jood kan slechts op joodse wijze tegenover de staat staan, dat wil zeggen tegenover de staat als een vreemdeling, doordat hij tegenover de werkelijke nationaliteit zijn hersenschimmige nationaliteit stelt, doordat hij tegenover de werkelijke wet zijn illusoire wet stelt, doordat hij zich gerechtigd waant tot afzondering van de mensheid, doordat hij principieel niet deelneemt aan de historische beweging, doordat hij wacht op een toekomst die niets gemeen heeft met de algemene toekomst van de mens, doordat hij zich als lid van het joodse volk en het joodse volk als het uitverkoren volk beschouwt.

Op grond waarvan verlangen jullie joden dus emancipatie? Op grond van jullie godsdienst? Zij is de doodsvijand van de staatsgodsdienst. Als staatsburgers? Er zijn in Duitsland geen staatsburgers. Als mensen? Jullie zijn geen mensen, zo min als zij op wie jullie een beroep doen.

Bauer heeft het vraagstuk van de emancipatie der joden op een nieuwe wijze gesteld, nadat hij kritiek had geleverd op de manier waarop tot nu toe het vraagstuk werd gesteld en oplossingen werden

gegeven. Hoe, vraagt hij, is het met ze *gesteld*, met de jood die geëmancipeerd moet worden en met de christelijke staat die moet emanciperen? Hij antwoordt met een kritische beschouwing van de joodse godsdienst, hij ontleedt de *religieuze* tegenstelling tussen jodendom en christendom, hij werpt licht op het wezen van de christelijke staat, en dit alles met stoutmoedigheid, scherpte, geest, grondigheid en met een even precieze als kernachtige en energieke manier van schrijven.

Hoe lost Bauer dus het joodse vraagstuk op? Wat is het resultaat? Het formuleren van een vraagstuk is het oplossen ervan. Het kritisch beschouwen van het joodse vraagstuk is het antwoord op het joodse vraagstuk. De samenvatting is dus het volgende:

Wij moeten ons zelf emanciperen, voordat wij anderen kunnen emanciperen.

De starste vorm van de tegenstelling tussen jood en christen is de *religieuze* tegenstelling. Hoe lost men een tegenstelling op? Door haar onmogelijk te maken. Hoe maakt men een *religieuze* tegenstelling onmogelijk? Door de *religie op te heffen*. Zodra jood en christen hun wederkerige godsdiensten nog slechts als *verschillende ontwikkelingsstrappen van de menselijke geest*, als verschillen door de *geschiedenis* afgeworpen slangehuiden zien en de *mens* als de slang die in ze gehuld was, staan ze niet meer in een religieuze, maar alleen nog in een kritische, *wetenschappelijke*, in een menselijke verhouding. De *wetenschap* is dan hun eenheid. Tegenstellingen in de wetenschap worden echter door de wetenschap zelf opgelost.

Met name de *Duitse* jood ziet zich geplaatst tegenover het gebrek aan politieke emancipatie in het algemeen en tegenover de geprononceerde christelijkheid van de staat. Volgens de opvatting van Bauer heeft het joodse vraagstuk evenwel een algemene betekenis, onafhankelijk van de specifiek Duitse verhoudingen. Het is het vraagstuk van de verhouding van de religie tot de staat, van de *tegenstelling tussen de religieuze vooringenomenheid en de politieke emancipatie*. Het zich emanciperen van de godsdienst

wordt als voorwaarde gesteld, zowel aan de jood die politiek ge-emancipeerd wil zijn, als aan de staat die moet emanciperen en zelf moet worden geëmancipeerd.

'Goed, zegt men en de jood zegt het zelf, de jood moet ook niet als jood, niet omdat hij jood is, niet omdat hij een zo voortreffelijk algemeen menselijk zedelijk beginsel heeft worden geëmancipeerd; de *jood* zou veeleer zelf terugtreden achter de *staatsburger* en *staatsburger* zijn, ofschoon hij *jood* is en jood moet blijven; d.w.z. hij is en blijft *jood*, ofschoon hij *staatsburger* is en in algemeen menselijke omstandigheden leeft: zijn joodse en beperkte wezen wint het uiteindelijk altijd van zijn menselijke en politieke verplichtingen. Het *vooroordeel* blijft bestaan, ofschoon het wordt overvleugeld door *algemene* principes. Wanneer dit echter blijft bestaan overvleugelt het veeleer al het andere.' 'Slechts sofistich, in schijn, zou de jood in het staatkundige leven jood kunnen blijven; de schijn alleen zou dus, als hij jood wilde blijven, het wezenlijke zijn en zegevieren, d.w.z. *zijn leven in de staat* zou slechts schijn of tijdelijke uitzondering op het wezen en de regel zijn.' ('De geschiktheid van de hedendaagse joden en christenen om vrij te worden.' 'Eenentwintig vel', blz. 57.)

Laat ons aan de andere kant horen hoe Bauer de taak van de staat stelt:

'Frankrijk', zegt hij, 'heeft ons onlangs' (Handelingen van de Kamer van Afgevaardigden van 26 december 1840) 'met betrekking tot het joodse vraagstuk — zoals voortdurend in alle andere *politieke* vraagstukken — het beeld getoond van een leven dat vrij is, maar zijn vrijheid in de wet herroept, dus ook tot een schijn verklaart en anderzijds zijn vrije wet door de daad weerlegt.' ('Het joodse vraagstuk', blz. 64.)

'De algemene vrijheid is in Frankrijk nog geen wet, het *joodse vraagstuk* ook nog *niet* opgelost, omdat de wettelijke vrijheid — dat alle burgers gelijk zijn — in het leven, dat nog door religieuze voorrechten wordt beheerst en verdeeld, wordt beperkt en deze onvrijheid van het leven op de wet terugwerkt, en deze dwingt het

onderscheiden van de op zichzelf vrije burgers in onderdrukten en onderdrukkers te sanctioneren'. (Blz. 65.)

Wanneer zou dus het joodse vraagstuk voor Frankrijk opgelost zijn?

'De jood zou bijvoorbeeld opgehouden moeten hebben jood te zijn, wanneer hij zich door zijn wet niet laat verhinderen zijn plichten jegens de staat en zijn medeburgers te vervullen, dus bijvoorbeeld op sabbat naar de Kamer van Afgevaardigden gaat en aan de openbare zittingen deelneemt. Ieder *godsdienstig voorrecht* in het algemeen, dus ook het monopolie van een bevoorrechte kerk, zou opgeheven moeten zijn, en als enigen of velen of ook *de overweldigende meerderheid nog meenden religieuze plichten te moeten vervullen*, dan zou deze vervulling als een *zuivere privé-zak aan hen zelf* overgelaten moeten zijn'. (Blz. 65.) 'Er is geen religie meer als er geen bevoorrechte religie meer is. Ontneem de religie haar bijzondere kracht en zij bestaat niet meer'. (Blz. 66.) 'Zo goed als de heer Martin du Nord in het voorstel om het noemen van de zondag in de wet achterwege te laten, de aanzet zag tot de verklaring, dat het christendom had opgehouden te bestaan, zou met hetzelfde recht (en dit recht is volkomen gegrond) de verklaring, dat de sabbatwet voor de joden geen bindende kracht meer zou hebben, de proklamatie van de ontbinding van het jodendom zijn'. (Blz. 71.)

Bauer verlangt dus enerzijds, dat de jood het jodendom en in het algemeen de mens de godsdienst opgeeft om *staatsburgerlijk* ge-emancipeerd te worden. Anderzijds is voor hem, consequent geredeneerd, de *politieke* opheffing van de godsdienst gelijk aan de opheffing van de godsdienst zonder meer. De staat die het bestaan van de godsdienst vooropstelt is nog geen echte, geen werkelijke staat.

'Stellig geeft de religieuze opvatting waarborgen aan de staat. Maar aan welke staat? *Aan wat voor soort van staat?*' (Blz. 97.)

Bij dit punt wordt de *eenzijdige* benadering van het joodse vraagstuk duidelijk.

Het was volstrekt niet voldoende te onderzoeken wie er moet

emanciperen en wie er geëmancipeerd moet worden. De kritiek had nog een derde ding moeten doen. Zij had moeten vragen: *Om welke soort van emancipatie gaat het? Welke voorwaarden zijn vervat in het wezen van de verlangde emancipatie? Het kritisch beschouwen van de politieke emancipatie zelf was pas de uiteindelijke kritiek op het joodse vraagstuk en zijn ware ontknoping in het 'algemene vraagstuk van de tijd'.*

Daar Bauer het vraagstuk niet tot deze hoogte verheft, vervalt hij in tegenspraken. Hij stelt voorwaarden die niet aan het wezen van de politieke emancipatie zelf ten grondslag liggen. Hij werpt vragen op die zijn opgave niet bevat en hij lost opgaven op die zijn vraag onbeantwoord laten. Wanneer Bauer van de tegenstanders van de emancipatie der joden zegt: 'Hun fout was slechts deze dat zij de christelijke staat als de enig ware veronderstelden en niet onderwierpen aan dezelfde kritiek, waarmee zij het jodendom beschouwden' (blz. 3), vinden wij Bauers fout daarin, dat hij *slechts* de 'christelijke staat' en niet de 'staat zonder meer' aan kritiek onderwerpt, dat hij *de verhouding van de politieke emancipatie tot de menselijke emancipatie* niet onderzoekt en daardoor voorwaarden stelt, die alleen te verklaren zijn uit een onkritische verwisseling van de politieke met de algemeen menselijke emancipatie. Wanneer Bauer de joden vraagt: Hebben jullie van jullie standpunt uit het recht de *politieke emancipatie* te verlangen? dan vragen wij omgekeerd: Heeft het standpunt van de *politieke emancipatie* het recht van de jood de opheffing van het jodendom en van de mens in het algemeen de opheffing van de godsdienst te verlangen?

Het joodse vraagstuk krijgt, al naar gelang de staat waarin de jood zich bevindt, een ander kader. In Duitsland, waar geen politieke staat, geen staat als staat bestaat, is het joodse vraagstuk een zuiver *theologisch* vraagstuk. De jood bevindt zich in *religieuze* tegenstelling tot de staat, die het christendom als zijn grondslag belijdt. Deze staat is theoloog *ex professo*. De kritiek is hier kritiek

* beroepshalve

op de theologie, een tweesnijdende kritiek, kritiek op de christelijke, kritiek op de joodse theologie. Maar zo bewegen wij ons nog altijd in de theologie, hoezeer wij ons daarin ook *kritisch* mogen bewegen.

In Frankrijk, in de *constitutionele* staat, is het joodse vraagstuk het vraagstuk van de grondwettige regeringsvorm, het vraagstuk van de *halfslachtingheid van de politieke emancipatie*. Omdat hier de *schijn* van een staatsgodsdienst is blijven bestaan in de formule, zij het ook een nietszeggende en zichzelf tegensprekende formule, van een *godsdienst van de meerderheid*, behoudt de verhouding van de joden tot de staat de *schijn* van een religieuze, theologische tegenstelling.

Pas in de vrije staten van Noord-Amerika — althans in een deel ervan — verliest het joodse vraagstuk zijn *theologische* betekenis en wordt het een werkelijk *werelds* vraagstuk. Alleen daar, waar de politieke staat in zijn volledige ontwikkeling bestaat, kan de verhouding van de jood — van de godsdienstige mens in het algemeen — tot de politieke staat, dus de verhouding van de godsdienst tot de staat, in haar eigenaardigheid, in haar zuiverheid aan de dag treden. De kritiek op deze verhouding houdt op theologische kritiek te zijn, zodra de staat ophoudt zich op *theologische* wijze jegens de godsdienst te gedragen, zodra hij zich als staat, d.w.z. *politiek*, jegens de godsdienst verhoudt. De kritiek wordt dan tot *kritiek op de politieke staat*. Op dit punt, waar het vraagstuk ophoudt *theologisch* te zijn, houdt Bauers kritiek op kritisch te zijn.

'Er bestaat in de Verenigde Staten noch staatsgodsdienst, noch een godsdienst die uitgeroepen is tot die van de meerderheid, noch overwicht van de ene eredienst over een andere. De staat houdt zich buiten elke godsdienst.' (Marie of de slavernij in de Verenigde Staten enz., door G. de Beaumont. Parijs 1835, blz. 214.) Ja, er zijn enige Noordamerikaanse staten, waar 'de grondwet geen religieuze geloofsopvattingen, noch het belijden van een godsdienst als voorwaarde voor politieke voorrechten oplegt' (z.p. blz. 225).

Niettemin 'geloof men in de Verenigde Staten niet, dat een mens zonder religie een fatsoenlijk mens kan zijn' (z.p. blz. 224).

Toch is Noord-Amerika bij uitstek het land van de godsdienstigheid, zoals Beaumont, Tocqueville en de Engelsman Hamilton als uit één mond verzekeren. De Noordamerikaanse staten dienen ons intussen slechts als voorbeeld. De vraag is: Hoe verhoudt de *volledige* politieke emancipatie zich tot de godsdienst? Vinden wij zelfs in het land van de volledige politieke emancipatie niet alleen het *bestaan*, maar het *volop levende*, het *levenskrachtige* bestaan van de godsdienst, dan is het bewijs geleverd dat het bestaan van de godsdienst niet in strijd is met de voltooiing van de staat. Daar echter het bestaan van de godsdienst het bestaan van een gebrek is, kan de bron van dit gebrek nog slechts in het *wezen* van de staat zelf worden gezocht. De godsdienst geldt voor ons niet meer als de *oorzaak*, maar alleen nog als het *verschijnsel* van de wereldlijke bekrompenheid. Wij verklaren dus de godsdienstige vooringenomenheid van de vrije staatsburgers uit hun wereldlijke vooringenomenheid. Wij beweren niet dat zij hun godsdienstige beperktheid moeten opheffen om hun wereldlijke beperkingen op te heffen. Wij beweren, dat zij hun godsdienstige beperktheid opheffen, zodra zij hun wereldlijke beperkingen opheffen. Wij veranderen de wereldlijke vraagstukken niet in theologische. Wij veranderen de theologische vraagstukken in wereldlijke. Nu de geschiedenis lang genoeg in bijgeloof is opgelost, lossen wij het bijgeloof in geschiedenis op. Het vraagstuk van de *verhouding van de politieke emancipatie tot de godsdienst* wordt voor ons het vraagstuk van de *verhouding van de politieke emancipatie tot de menselijke emancipatie*. Wij kritiseren de religieuze zwakte van de politieke staat, door de politieke staat, *afgezien* van de religieuze zwakheden, in zijn *wereldlijke* constructie te kritiseren. De tegenstelling van de staat tot een *bepaalde godsdienst*, bijvoorbeeld tot het *jodendom*, wordt door ons vermenschlijkt in de tegenstelling van de staat tot *bepaalde wereldlijke* elementen, de tegenstelling van de staat tot de *godsdienst in het algemeen* in de tegenstelling van de

staat tot zijn *bestaansvoorwaarden* in het algemeen.

De *politieke* emancipatie van de jood, van de christen, van de *religieuze* mens in het algemeen, is de *emancipatie van de staat* ten opzichte van het jodendom, van het christendom, van de *godsdienst* in het algemeen. In zijn vorm, op de wijze die eigen is aan zijn wezen, als *staat* emancipeert de staat zich van de godsdienst doordat hij zich emancipeert van de *staatsgodsdienst*, d.w.z. doordat de staat als staat geen godsdienst belijdt, doordat de staat zich veeleer als staat belijdt. De *politieke* emancipatie t.o.v. de godsdienst is niet de volstreckte, onweerlegbare emancipatie van de godsdienst, omdat de politieke emancipatie niet de volstreckte, onweerlegbare vorm van de *menselijke* emancipatie is.

De grens van de politieke emancipatie blijkt onmiddellijk daaruit, dat de *staat* zich kan bevrijden van een hinderpaal zonder dat de mens daar *werkelijk* vrij van is, dat de staat een *vrije staat* kan zijn zonder dat de mens *een vrije mens* is. Bauer geeft dit zelf stilzwijgend toe als hij volgende voorwaarden stelt voor de politieke emancipatie.

'Ieder godsdienstig voorrecht in het algemeen, dus ook het monopolie van een bevoorrechte kerk, zou opgeheven moeten zijn, en als enigen of velen of ook de *overweldigende meerderheid* nog *meenden religieuze plichten te moeten vervullen*, dan zou deze vervulling als een zuivere privé-zaak aan hen zelf overgelaten moeten zijn.'

De *staat* kan zich dus van de religie hebben geëmancipeerd zelfs wanneer de *overweldigende meerderheid* nog religieus is. En de overweldigende meerderheid houdt niet op religieus te zijn, doordat zij *privatim* religieus is.

Maar de verhouding van de staat tot de religie, met name *van de vrije staat*, is toch slechts de verhouding van de *mensen* die de staat vormen tot de religie. Hieruit volgt dat de mens zich door het *medium van de staat* politiek van een hinderpaal bevrijdt, doordat hij zich in tegenstelling tot zichzelf op een *abstracte* en *beperkte*, op een partiële wijze boven deze hinderpaal verheft. Verder volgt

hieruit, dat de mens zich langs een *omweg*, door een *medium*, zij het ook door een *noodzakelijk medium* bevrijdt, doordat hij zich *politiek* bevrijdt. Tenslotte volgt hieruit, dat de mens, zelfs als hij zich door bemiddeling van de staat tot atheïst uitroept, d.w.z. als hij de staat tot atheïst uitroept, nog altijd religieus bevangen blijft, juist omdat hij zichzelf slechts langs een omweg, slecht door een medium erkent. De religie is nu eenmaal de erkenning van de mens langs een omweg. Door een *middelaar*. De staat is de middelaar tussen de mens en de vrijheid van de mens. Zoals Christus de middelaar is, op wiens schouders de mens zijn gehele goddelijkheid, zijn gehele *religieuze bevangenheid* legt, zo is de staat de middelaar, waarop hij zijn gehele ongoddelijkheid, zijn gehele *menselijke onbevangenheid* overbrengt.

De *politieke* verheffing van de mens boven de godsdienst deelt alle gebreken en alle voordelen van de politieke verheffing in het algemeen. De staat als staat vernietigt b.v. de *particuliere eigendom*, de mens verklaart op *politieke* wijze de particuliere eigendom voor opgeheven zodra hij de *census* voor actief en passief kiesrecht opheft, zoals in vele Noordamerikaanse staten is gebeurd. *Hamilton* interpreteert dit feit vanuit politiek standpunt zeer terecht aldus: 'De grote hoop heeft de overwinning behaald op de bezitters en de geldrijkdome?' Is de particuliere eigendom ideëel niet opgeheven als de niet-bezitter tot wetgever van de bezitter is geworden? De *census* is de laatste *politieke* vorm van erkenning van de particuliere eigendom.

Toch is met de politieke nietigverklaring van de particuliere eigendom de particuliere eigendom niet alleen niet opgeheven, maar zelfs vooropgesteld. De staat heft het onderscheid naar *geboorte*, naar *stand*, naar *ontwikkeling*, naar *beroep* op zijn wijze op, wanneer hij *geboorte*, *stand*, *ontwikkeling*, *beroep* tot *onpolitieke* verschillen verklaart, wanneer hij zonder aanzien van deze verschillen ieder lid van het volk uitroept tot *gelijkgerechtigde* deelnemer aan de volkssoevereiniteit, wanneer hij alle elementen van het werkelijke volksleven behandelt vanuit het gezichtspunt van

de staat. Niettemin laat de staat de particuliere eigendom, de ontwikkeling, het beroep op *hun* wijze, d.w.z. als particuliere eigendom, als ontwikkeling, als beroep *werken* en hun *bijzondere* wezen tot gelding brengen. De staat, die deze *feitelijke* verschillen in de verste verte niet opheft, bestaat veeleer slechts onder deze voorwaarde, en alleen in tegenstelling tot deze, zijn elementen, voelt hij zich *politieke* staat en brengt hij zijn *algemeenheid* tot gelding. *Hegel* bepaalt de verhouding van de *politieke staat* tot de religie daarom zeer juist, als hij zegt:

'Opdat . . . de staat als de *zich wetende zedelijke werkelijkheid* van de geest tot bestaan kan komen, is het noodzakelijk dat hij zich *onderscheidt* van de vorm van het gezag en van het geloof; dit onderscheid blijkt echter slechts in zoverre de kerkelijke zijde in zich zelf tot *scheiding* komt; *slechts zo boven* de *bijzondere* kerken heeft de staat de *algemeenheid* van de gedachte, het beginsel van zijn vorm verkregen en doet hij deze bestaan.' (*Hegels Rechtsfilosofie*, eerste editie, blz. 346.)

Terecht! Slechts zo, *boven* de *bijzondere* elementen, constitueert de staat zich als algemeenheid.

De voltooide politieke staat is naar zijn wezen het *soortelijk leven* van de mens in *tegenstelling* tot zijn materiële leven. Alle voorwaarden van dit egoïstische leven blijven *buiten* de sfeer van de staat in de *burgerlijke maatschappij* bestaan, maar wel als eigenschappen van de burgerlijke maatschappij. Waar de politieke staat waarachtig tot ontwikkeling is gekomen, leidt de mens niet alleen in zijn gedachte, in zijn bewustzijn, maar in *werkelijkheid*, in het *leven* een dubbel leven, een hemels en een aards leven, het leven in de *politieke gemeenschap*, waarin hij voor zich zelf als *gemeenschapswezen* geldt, en het leven in de *burgerlijke maatschappij*, waarin hij als *privé-mens* werkzaam is, de andere mensen als middelen beschouwt, zichzelf tot middel vernedert en de speelbal van vreemde machten wordt. De politieke staat verhoudt zich tot de burgerlijke maatschappij even spiritualistisch als de hemel tot de aarde. Hij staat in dezelfde tegenstelling tot haar, hij overwint haar

op dezelfde wijze als de religie de bekrompenheid van de profane wereld, d.w.z. doordat hij haar eveneens weer moet erkennen en tot stand brengen en zichzelf door haar moet laten beheersen. De mens in zijn *meest onmiddellijke* werkelijkheid, in de burgerlijke maatschappij, is een profaan wezen. Hier, waar hij voor zichzelf en voor anderen geldt als een werkelijke individu, is hij een *onware* verschijning. In de staat daarentegen, waar de mens geldt als soortelijk wezen, is hij het denkbeeldige lid van een ingebeelde soevereiniteit, is hij beroofd van zijn werkelijke individuele leven en vervuld van een onwerkelijke algemeenheid.

Het conflict, waarin de mens als belijder van een *bijzondere* religie zich bevindt met zijn staatsburgerschap, met de andere mensen als leden van de gemeenschap, is terug te brengen tot de *wereldlijke* scheiding tussen de *politieke* staat en de *burgerlijke maatschappij*. Voor de mens als *bourgeois** is het 'leven in de staat slechts schijn of tijdelijke uitzondering op het wezen en de regel'. Overigens blijft de *bourgeois*, evenals de jood, slechts sofistich in het staatsleven, zoals de *citoyen*** slechts sofistich jood of *bourgeois* blijft; maar deze sofistiek is niet persoonlijk. Zij is de *sofistiek van de politieke staat* zelf. Het verschil tussen de religieuze mens en de staatsburger is het verschil tussen de koopman en de staatsburger, tussen de dagloner en de staatsburger, tussen de grootgrondbezitter en de staatsburger, tussen het *levende individu* en de *staatsburger*. De tegenstelling, waarin de religieuze mens zich met de politieke mens bevindt, is dezelfde tegenstelling als die, waarin de *bourgeois* zich met de *citoyen*, waarin het lid van de burgerlijke maatschappij zich met zijn *politieke leeuwehuid* bevindt.

Deze wereldlijke tegenstrijdigheid, waarop het joodse vraagstuk tenslotte neerkomt, de verhouding van de politieke staat tot zijn voorwaarden, of dit nu materiële elementen zijn, zoals de particuliere eigendom enz., of geestelijke, zoals ontwikkeling, gods-

* hier: lid van de burgerlijke maatschappij — ** staatsburger

dienst, de tegenstrijdigheid tussen het *algemene* belang en het *particuliere belang*, de splitsing tussen de *politieke staat* en de *burgerlijke maatschappij* — deze wereldlijke tegenstellingen laat Bauer bestaan, terwijl hij polemiseert tegen hun *religieuze* uitdrukking.

'Juist haar grondslag, de behoefte die aan de *burgerlijke maatschappij* haar bestaan verzekert en *haar noodzakelijkheid waarborgt*, stelt haar bestaan bloot aan voortdurende gevaren, laat in haar een onzeker element bestaan en brengt die onophoudelijk veranderende mengeling van armoede en rijkdom, nood en voorspoed, in het algemeen de verandering voort.' (Blz. 8.)

Men vergelijk de gehele paragraaf 'De burgerlijke maatschappij' (blz. 8--9), die ontworpen is naar de grondtrekken van Hegels rechtsfilosofie. De burgerlijke maatschappij in haar tegenstelling tot de politieke staat wordt als noodzakelijk erkend, omdat de politieke staat als noodzakelijk wordt erkend.

De *politieke* emancipatie is alleszins een grote stap voorwaarts, zij is weliswaar niet de laatste vorm van de menselijke emancipatie in het algemeen, maar ze is de laatste vorm van de menselijke emancipatie *binnen* de tot heden bestaande wereldorde. Het spreekt vanzelf dat we het hier hebben over werkelijke, over praktische emancipatie.

De mens emancipeert zich *politiek* van de religie, doordat hij die uit het publieke recht naar het privaatrecht verbant. De religie is niet langer de geest van de *staat*, waarin de mens — zij het ook op beperkte wijze, in bijzondere vorm en in een bijzondere sfeer — zich gedraagt als soortelijk wezen, in gemeenschap met andere mensen, maar is geworden tot de geest van de *burgerlijke maatschappij*, van de sfeer van het egoïsme, van het *bellum omnium contra omnes*. Zij is niet meer het wezen van de *gemeenschap*, maar het wezen van het *onderscheid*. Ze is geworden tot de uitdrukking van de *scheiding* van de mens van zijn *gemeenschap*, van

* oorlog van allen tegen allen

zichzelf en van de andere mensen — wat ze *oorspronkelijk* was. Ze is alleen nog de abstracte belijdenis van de persoonlijke verkeerdheid, van de *privé-gril*, van de willekeur. De oneindige versplintering van de religie in Noord-Amerika b.v. geeft haar al *uiterlijk* de vorm van een zuiver individuele aangelegenheid. Ze is omlaag gestoten in de menigte van privé-belangen en als gemeenschapslid uit de gemeenschap verbannen. Maar men vergis zich niet in de grens van de politieke emancipatie. De splitsing van de mens in de *openbare* en in de *privé-mens*, de *verplaatsing* van de religie uit de staat in de burgerlijke maatschappij is niet een trede, ze is de *voltooiing* van de politieke emancipatie, die de *werkelijke* religiositeit van de mens dus evenmin opheft als tracht op te heffen.

De *ontbinding* van de mens in jood en staatsburger, in protestant en staatsburger, in religieuze mens en staatsburger, deze ontbinding is geen leugen *tegen* het staatsburgerschap, ze is geen verrijding van de politieke emancipatie, ze is de *politieke emancipatie zelf*, ze is de *politieke* manier om zich van de religie te emanciperen. Zeker, in tijden waarin de politieke staat als politieke staat met geweld uit de burgerlijke maatschappij wordt geboren, waarin de menselijke zelfbevrijding zich tracht te voltrekken in de vorm van de politieke zelfbevrijding, kan en moet de staat voortgaan tot aan de *opheffing van de religie*, tot aan de *vernietiging* van de religie, maar slechts in die zin als hij voortgaat naar de opheffing van de particuliere eigendom, naar het hoogtepunt, naar de onteigening, naar de progressieve belasting, als hij voortgaat naar de opheffing van het leven, naar de *guillotine*. Op momenten van een speciaal gevoel van eigenwaarde probeert het politieke leven zijn voorwaarde, de burgerlijke maatschappij en haar bestanddelen, te smoren en zich te constitueren als het werkelijke soortelijke leven, zonder tegenstrijdigheden, van de mens. Het kan dit evenwel slechts door *gewelddadig* verzet tegen zijn eigen levensvoorwaarden, slechts doordat het de revolutie tot *permanent* verklaart, en het politieke drama eindigt daarom even noodzakelijk met het herstel van de religie, van de particuliere eigendom, van

alle bestanddelen van de burgerlijke maatschappij als oorlog met vrede eindigt.

Niet de zogenaamde *christelijke* staat, die het christendom als zijn grondslag, als staatsgodsdienst belijdt en dus ook andere godsdiensten uitsluit, is dan ook de volmaakte christelijke staat, maar veeleer de *atheïstische* staat, de *democratische* staat, de staat die de religie een plaats geeft onder de overige bestanddelen van de burgerlijke maatschappij. Het is de staat die nog theoloog is, die de geloofsbelijdenis van het christendom nog op officiële wijze aflegt, die zich nog niet *als staat* durft te proklameren, het is hem nog niet gelukt in *wereldlijke, menselijke* vorm, in zijn *werkelijkheid* als staat de *menselijke* grondslag uit te drukken, waarvan het christendom de overtrokken uitdrukking is. De zogenaamde christelijke staat is simpelweg slechts de *niet-staat*, omdat niet het christendom als religie, maar alleen de *menselijke achtergrond* van de christelijke religie in werkelijk menselijke scheppingen tot uitvoering kan komen.

De zogenaamde christelijke staat is de christelijke ontkenning van de staat, maar geenszins de staatkundige verwerkelijking van het christendom. De staat, die het christendom nog belijdt in de vorm van de godsdienst, belijdt het nog niet in de vorm van de staat, want hij gedraagt zich nog religieus ten opzichte van de religie, d.w.z. hij is nog niet de *werkelijke uitvoering* van de menselijke grondslag van de religie, omdat hij nog zweert bij de *onwerkelijkheid*, bij de *denkbeeldige* vorm van deze menselijke kern. De zogenaamde christelijke staat is de *onvolkomen* staat en de christelijke religie geldt voor hem als *aanvulling* en *heiliging* van zijn onvolkomenheid. De religie wordt voor hem dus noodzakelijkerwijs tot *middel* en hij is de staat van de *huichelarij*. Het is een groot verschil of de *volkomen* staat de religie tot zijn *voorwaarden* rekent wegens de tekortkoming, die in het algemene *wezen* van de staat is gelegen, of dat de *onvolkomen* staat wegens de tekortkoming, die in zijn *bijzondere bestaan*, als gebrekkige staat is gelegen, de religie tot zijn *grondslag* verklaart. In het laatste geval wordt de religie tot

onvolkomen politiek. In het eerste geval blijkt de onvolkomenheid van zelfs de volkomen *politiek* in de religie. De zogenaamd christelijke staat heeft de christelijke religie nodig om zich *als staat* te vervolmaken. De democratische staat, de werkelijke staat, heeft de religie niet nodig voor zijn politieke vervolmaking. Hij kan veel eerder abstraheren van de godsdienst, omdat de menselijke grondslag van de religie in hem op een wereldlijke wijze tot uitvoering is gekomen. De zogenaamde christelijke staat gedraagt zich daarentegen politiek ten opzichte van de religie en religieus ten opzichte van de politiek. Als hij de staatsvormen verlaagt tot schijn, verlaagt hij evenzeer de religie tot schijn.

Om deze tegenstelling te verduidelijken, bezien wij Bauers constructie van de christelijke staat, een constructie die voortgekomen is uit de beschouwing van de christelijk-germaanse staat.

'Men heeft onlangs', zegt Bauer, 'om de *onmogelijkheid* of het *niet-bestaan* van een christelijke staat te bewijzen, dikwijls gewezen op die uitspraken in het evangelie*, die de (huidige) staat *niet alleen niet* nakomt, maar *ook niet eens kan nakomen, als hij zich niet volledig* (als staat) *wil ontbinden*.' 'Zo gemakkelijk is de zaak echter niet afgemaakt. Wat verlangen die evangelische spreuken dan wel? De bovennatuurlijke zelfverloochening, de onderwerping aan het gezag van de openbaring, het zich afkeren van de staat, de opheffing van de wereldlijke verhoudingen. Nu, dit alles verlangt en presteert de christelijke staat. Hij heeft zich de *geest van het evangelie* eigen gemaakt, en als hij deze niet met dezelfde letters weergeeft, waarmee het evangelie die tot uitdrukking brengt, komt dat slechts doordat hij deze geest in staatsvorm uitdrukt, d.w.z. in vormen die weliswaar ontleend zijn aan het staatswezen in deze wereld, maar in de religieuze wedergeboorte, die ze moeten ondergaan, tot schijn verlaagd worden. Het is het zich afkeren van de staat, die zich, om tot verwezenlijking te komen, bedient van staatsvormen.' (Blz. 55.)

* bij Bauer: de evangeliën

Bauer zet nu verder uiteen hoe het volk van de christelijke staat slechts een niet-volk is, geen eigen wil meer heeft, zijn ware bestaan echter heeft in het hoofd, waaraan het onderdanig is, maar dat hem oorspronkelijk en naar zijn natuur vreemd is, d.w.z. van God gegeven en zonder zijn eigen toedoen tot hem is gekomen, zoals de wetten van dit volk niet zijn werk, maar positieve openbaringen zijn, zoals zijn opperhoofd bevoorrechte middelaars met het eigenlijke volk, met de massa nodig heeft, zoals deze massa zelf uitvalt in een menigte speciale kringen, door het toeval gevormd en bepaald, die zich onderscheiden door hun belangen, bijzondere hartstochten en vooroordelen en als voorrecht verlof krijgen zich wederkerig van elkaar af te sluiten enz. (blz. 56).

Maar Bauer zegt zelf:

'De politiek mag, als ze niets dan religie moet zijn, geen politiek zijn, zo min als het schoonmaken van kookpannen, als het voor een religieuze aangelegenheid moet doorgaan, als een huishoudelijke zaak mag worden beschouwd.' (Blz. 108.)

In de christelijk-germaanse staat is de religie echter een 'huishoudelijke zaak', zoals de 'huishoudelijke zaak' religie is. In de christelijk-germaanse staat is de heerschappij van de religie de religie van de heerschappij.

Het scheiden van de 'geest van het evangelie' van de 'letter van het evangelie' is een *ongodsdienstige* daad. De staat die het evangelie laat spreken in de letters van de politiek, in andere letters dan de letter van de heilige geest, begaat een heiligschennis, zo niet in menselijke ogen dan toch in zijn eigen religieuze ogen. Tegenover de staat, die het christendom als zijn hoogste norm, die de *bijbel* als zijn *charter* belijdt, moet men de *woorden* van de heilige schrift stellen, want deze schrift is heilig tot op het woord. Deze staat, zowel als het menselijke afval waarop hij zich baseert, geraakt in een pijnlijke tegenspraak, die van het standpunt van het religieuze bewustzijn uit onoverwinnelijk is, wanneer men hem wijst op die uitspraken van het evangelie, die hij 'niet alleen niet nakomt, maar *ook niet eens kan nakomen, als hij zich niet volledig*

als staat wil ontbinden'. En waarom wil hij zich niet volledig ontbinden? Hij kan daarop noch zichzelf, noch anderen een antwoord geven. Voor zijn *eigen bewustzijn* is de officiële christelijke staat een *moeten*, waarvan de verwezenlijking niet te bereiken is, die de *werkelijkheid* van zijn bestaan alleen door leugens voor zichzelf weet vast te stellen en daarom voor zichzelf steeds een onderwerp van twijfel, een onbetrouwbare, problematische zaak blijft. De kritiek staat dus in haar volste recht als ze de staat, die bij de bijbel zweert, plaatst voor de onzinnigheid van het bewustzijn, waar hij zelf niet meer weet of hij *verbeelding* of *realiteit* is, waar het infame van zijn *wereldlijke* doeleinden, voor welke de religie als dekmantel dient, in onoplosbaar conflict geraakt met de eerlijkheid van zijn *religieuze* bewustzijn, dat de religie als doel van de wereld beschouwt. Deze staat kan zich alleen verlossen uit zijn innerlijke kwelling, als hij de *beulsknecht* van de katholieke kerk wordt. Tegenover haar, die de wereldlijke macht tot het haar dienende lichaam verklaart, is de staat onmachtig, onmachtig de *wereldlijke* macht, die beweert de heerschappij van de religieuze geest te zijn.

In de zogenaamde christelijke staat geldt wel de *vervreemding*, maar niet de *mens*. De enige mens die geldt, de *koning*, is een van de andere mensen soortelijk verschillend, daarbij zelf nog religieus, met de hemel, direct met God samenhangend wezen. De hier heersende betrekkingen zijn nog *gelovige* betrekkingen. De religieuze geest is dus nog niet werkelijk verwereldlijkt.

Maar de religieuze geest kan ook niet *werkelijk* verwereldlijkt worden, want wat is hij zelf anders dan de *onwereldlijke* vorm van een ontwikkelingstrap van de menselijke geest? De religieuze geest kan slechts verwereldlijkt worden voorzover de ontwikkelingstrap van de menselijke geest, waarvan hij de religieuze uitdrukking is, naar buiten treedt in zijn *wereldlijke* vorm en zich constitueert. Dit geschiedt in de *democratische* staat. Niet het christendom, maar *het menselijke fundament* van het christendom is het fundament van deze staat. De religie blijft het ideële, onwereldlijke bewustzijn van zijn leden, omdat ze de ideële vorm van de *menselijke ontwikke-*

lingstrap is, die daarin tot uitvoering komt.

Religieus zijn de leden van de politieke staat door het dualisme tussen het individuele leven en het leven als soort, tussen het leven van de burgerlijke maatschappij en het politieke leven, religieus doordat de mens zich tot het staatsleven, dat aan gene zijde van zijn werkelijke individualiteit staat, verhoudt als tot zijn ware leven, religieus in zoverre de religie hier de geest van de burgerlijke maatschappij is, de uitdrukking van de scheiding en de verwijdering van de ene mens van de andere. Christelijk is de politieke democratie, doordat in haar de mens, niet alleen één mens maar iedere mens, als *soeverein*, als hoogste wezen geldt, maar dan de mens in zijn onbeschaafde, onsociale verschijning, de mens in zijn toevallige bestaan, de mens zoals hij gaat en staat, de mens zoals hij door de gehele organisatie van onze maatschappij is bedorven, zich zelf verloren, verkocht heeft, onder de heerschappij van onmenselijke verhoudingen en elementen geraakt is, met één woord, de mens die nog geen *werkelijk* soortwezen is. De fantasieschepping, de droom, het postulaat van het christendom, de soevereiniteit van de mens, maar dan als een vreemd, van de werkelijke mens verschillend wezen, is in de democratie tastbare werkelijkheid, heden, wereldlijk beginsel.

Het religieuze en theologische bewustzijn zelf geldt voor zichzelf in de volledige democratie als des te religieuzer, des te theologischer, naarmate het, schijnbaar zonder politieke betekenis, zonder aardse doeleinden, aangelegenheid van het wereldschuwe gemoed, uitdrukking van verstandelijke bekrompenheid, produkt van willekeur en fantasie is, naarmate het een werkelijk leven aan gene zijde is. Het christendom verkrijgt hier de *praktische* uitdrukking van zijn universeel-religieuze betekenis, doordat de meest verschillende wereldbeschouwingen zich in de vorm van het christendom naast elkaar groeperen, nog meer doordat het aan anderen niet eens de eis van het christendom stelt, maar nog slechts die van de religie in het algemeen, van de een of andere religie (vergelijk het aangehaalde geschrift van Beaumont). Het religieuze

*l'homme**, voorzover ze verschillen van de *droits du citoyen***.

Daaronder bevindt zich de gewetensvrijheid, het recht een erediensn naar eigen keuze uit te oefenen. Het *voorrecht van het geloof* wordt uiddrukkelijk erkend, hetzij als een *mensenrecht*, hetzij als consequentie van een mensenrecht, van de vrijheid.

Verklaring van de rechten van de mens en van de burger, 1791, artikel 10: 'Niemand mag om zijn meningen, ook niet de godsdienstige, lastiggefallen worden.' In titel I van de grondwet van 1791 wordt als mensenrecht gewaarborgd 'De vrijheid van een ieder de *godsdienstige erediensn* uit te oefenen, waarvan hij aanhanger is'.

De verklaring van de rechten van de mens enz., 1793, telt onder de mensenrechten, artikel 7: 'De vrije uitoefening van erediensn'. Ja, met betrekking tot het recht zijn gedachten en meningen openbaar te maken, te vergaderen, zijn erediensn uit te oefenen, wordt zelfs gezegd: 'De noodzaak deze *rechten* te verkondigen veronderstelt hetzij de aanwezigheid van, hetzij de verse herinnering aan het despotisme'. Men vergelijkte de grondwet van 1795, titel XIV, artikel 354.

Grondwet van Pennsylvanië, artikel 9, par. 3: 'Alle mensen hebben van nature het onvervreemdbare *recht* gekregen de ingevingen van hun geweten te volgen en te bidden tot de Almachtige, en niemand kan bij de wet gedwongen worden tegen zijn wens enige erediensn of godsdienst te belijden, in te stellen of te ondersteunen. In geen geval mag enige menselijke macht zich mengen in gewetensvragen en geestelijke vermogens beteugelen'.

Grondwet van New-Hampshire, art. 5 en 6: 'Onder de natuurlijke rechten zijn er enkele uit hun aard onvervreemdbaar, omdat ze door niets gelijkwaardigs vervangen kunnen worden. Hiertoe behoren de *rechten* van het geweten'. (Beaumont, t.a.p. blz. 213,214.)

De onverenigbaarheid van de religie met de mensenrechten is zo

* rechten van de mens — ** rechten van de staatsburger

weinig in overeenstemming met het begrip mensenrechten, dat het *recht religieus te zijn*, naar verkiezing religieus te zijn, de erediens van zijn bijzondere religie uit te oefenen, veeleer uitdrukkelijk tot de mensenrechten wordt gerekend. Het *voorrecht van het geloof* is een *algemeen mensenrecht*.

De *droits de l'homme*, de mensenrechten, worden als zodanig onderscheiden van de *droits du citoyen*, van de rechten van de staatsburger. Wie is de van de *citoyen* onderscheiden *homme*? Niemand anders dan het *lid van de burgerlijke maatschappij*. Waarom wordt het lid van de burgerlijke maatschappij 'mens', mens zonder meer, waarom worden zijn rechten *mensenrechten* genoemd? Waaruit verklaren wij dit feit? Uit de verhouding van de politieke staat tot de burgerlijke maatschappij, uit het wezen van de politieke emancipatie.

Voor alles stellen wij het feit vast, dat de zogenaamde *mensenrechten*, *droits de l'homme*, in onderscheid met de *droits du citoyen* niets anders zijn dan de rechten van het *lid van de burgerlijke maatschappij*, d.w.z. van de egoïstische mens, van de mens die gescheiden is van de mens en van de gemeenschap. Laat de radikaalste grondwet, de grondwet van 1793, maar spreken:

Verklaring van de rechten van de mens en van de burger.

Artikel 2. 'Deze rechten enz. (de natuurlijke en onvervreembare rechten) zijn: *gelijkheid, vrijheid, veiligheid, eigendom.*'

Waarin bestaat de *vrijheid*?

Artikel 6. 'De vrijheid is de macht die aan de mens behoort om alles te doen wat de rechten van anderen niet benadeelt' of volgens de verklaring van de mensenrechten van 1791: 'De vrijheid bestaat daarin alles te kunnen doen wat anderen niet benadeelt'.

De vrijheid is dus het recht alles te doen en te laten wat geen ander schaadt. De grens, binnen welke een ieder zich kan bewegen *zonder een ander te schaden*, wordt door de wet bepaald, zoals de grens van twee akkers bepaald wordt door de merkpaal. Het gaat om de vrijheid van de mens als geïsoleerde, in zichzelf teruggetrokken monade. Waarom is de jood volgens Bauer niet in staat

de mensenrechten te ontvangen?

'Zolang hij jood is moet het beperkte wezen, dat hem tot jood maakt, de zege behalen op het menselijke wezen, dat hem als mens met mensen zou moeten verbinden, en hem afzonderen van de niet-joden.'

Maar het mensenrecht van de vrijheid is niet gebaseerd op de verbinding van de ene mens met de andere, maar veeleer op de afzondering van de ene mens van de andere. Het is het *recht* van deze afzondering, het recht van de *beperkte*, tot zich zelf beperkte individu.

De praktische toepassing van het mensenrecht der vrijheid is het mensenrecht van de *particuliere eigendom*.

Waarin bestaat het mensenrecht van de particuliere eigendom?

Artikel 16. (Grondwet van 1793): 'Het recht van *eigendom* is het recht van elke burger om *naar zijn wil* te genieten van en te beschikken over zijn goederen, zijn inkomsten, de vruchten van zijn arbeid en van zijn ijver.'

Het mensenrecht van de particuliere eigendom is dus het recht om naar eigen wil (*à son gré*), zonder betrekking tot andere mensen, onafhankelijk van de maatschappij, van zijn vermogen te genieten en er over te beschikken, het recht van de eigenbaat. Deze individuele vrijheid, evenals de praktische toepassing ervan, vormt de grondslag van de burgerlijke maatschappij. Ze laat iedere mens in de andere mens niet de *verwerkelijking*, maar veeleer de *beperking* van zijn vrijheid vinden. Ze proklameert voor alles echter het mensenrecht

'om *naar zijn wil* te genieten van en te beschikken over zijn goederen, zijn inkomsten, de vruchten van zijn arbeid en van zijn ijver'.

We hebben nog de andere mensenrechten, de *égalité* en de *sûreté* *.

De *égalité*, hier in haar niet-politieke betekenis, is niets anders

* de gelijkheid en de veiligheid

dan de gelijkheid van de hierboven beschreven *liberté**, namelijk: dat iedere mens gelijkelijk als zo'n op zich zelf berustende monade wordt beschouwd. De grondwet van 1795 bepaalt het begrip van deze gelijkheid, naar haar betekenis, aldus:

Artikel 3. (Grondwet van 1795): 'De gelijkheid bestaat hierin, dat de wet voor allen dezelfde is, of zij nu beschermt of dat zij straft.'

En de sûreté?

Artikel 8. (Grondwet van 1793:) 'De veiligheid bestaat in de bescherming, die de maatschappij aan elk van haar leden verleent voor het behoud van zijn persoon, van zijn rechten en van zijn eigendommen.'

De *veiligheid* is het hoogste sociale begrip van de burgerlijke maatschappij, het begrip van de *politie*, volgens hetwelk de hele maatschappij er alleen is om elk van zijn leden het behoud van zijn persoon, van zijn rechten en van zijn eigendom te waarborgen. Hegel noemt in deze zin de burgerlijke maatschappij 'de nood- en verstandsstaat'.

Door het begrip van de veiligheid verheft de burgerlijke maatschappij zich niet boven haar egoïsme. De veiligheid is veeleer de *beveiliging* van haar egoïsme.

Geen van de zogenaamde mensenrechten gaat dus uit boven de egoïstische mens, boven de mens als lid van de burgerlijke maatschappij, namelijk als een op zichzelf staande individu, teruggetrokken in zijn particuliere belang en zijn particuliere willekeur en afgezonderd van de gemeenschap. In die mensenrechten werd de mens geenszins als soortwezen opgevat, maar verschijnt het soortleven zelf, de maatschappij, veeleer als een kader dat buiten de individuen staat, als beperking van hun oorspronkelijke zelfstandigheid. De enige band die ze samenhoudt is de natuurlijke noodzakelijkheid, de behoefte en het particuliere belang, het behoud van hun eigendom en van hun egoïstische persoon.

* vrijheid

Het is al raadselachtig dat een volk, dat juist begint zich te bevrijden en alle barrières tussen de verschillende delen van het volk neer te halen en een politieke gemeenschap te grondvesten, dat zo'n volk de rechtvaardiging van de egoïstische, de van de medemens en van de gemeenschap afgezonderde mens plechtig proklameert (Verklaring van 1791), ja dat het deze proklamatie herhaalt op een ogenblik waarop alleen de heldhaftigste opoffering de natie kan redden en daarom met gebiedende kracht wordt geëist, op een ogenblik waarop de opoffering van alle belangen van de burgerlijke maatschappij tot de orde van de dag verklaard en het egoïsme als een misdaad bestraft moeten worden (Verklaring van de rechten van de mens enz. van 1793). Nog raadselachtiger wordt dit feit, wanneer wij zien dat het staatsburgerschap, de *politieke gemeenschap*, door de politieke bevrijders zelfs wordt verlaagd tot louter *middel* voor het behoud van deze zogenaamde mensenrechten, dat dus de staatsburger tot dienaar van de egoïstische mens wordt verklaard, dat de sfeer, waarin de mens als gemeenschapswezen optreedt, wordt gedegradeerd tot onder de sfeer waarin hij als deelwezen optreedt, en dat tenslotte niet de mens als staatsburger, maar de mens als bourgeois beschouwd wordt als de *eigenlijke en ware mens*.

'Het doel van elke *politieke vereniging* is het behoud van de natuurlijke en onaantastbare rechten van de mens.' (Verklaring van de rechten enz. van 1791, artikel 2.) 'De *regering* wordt ingesteld om de mens het genot van zijn natuurlijke en onaantastbare rechten te waarborgen.' (Verklaring enz. van 1793, artikel 1.)

Dus zelfs op de ogenblikken van zijn jeugdig frisse en door de drang der omstandigheden op de spits gedreven geestdrift verklaart het politieke leven zich zelf tot louter een *middel*, waarvan het doel het leven van de burgerlijke maatschappij is. Zijn revolutionaire praktijk staat weliswaar in flagrante tegenspraak tot zijn theorie. Terwijl bijv. de veiligheid tot een mensenrecht wordt verklaard, wordt de schending van het briefgeheim openlijk op de agenda geplaatst. Terwijl de *'onbeperkte vrijheid van de pers'* (Grondwet van

1793, art. 122) gewaarborgd wordt als consequentie van het mensenrecht, van de individuele vrijheid, wordt de persvrijheid volledig vernietigd, want 'de persvrijheid mag niet toegestaan worden als zij de openbare vrijheid in gevaar brengt' (De jonge Robespierre, 'Parlementaire geschiedenis van de Franse revolutie' van Buchez en Roux, deel 28, blz. 159). Dat wil dus zeggen: het mensenrecht van de vrijheid houdt op een recht te zijn zodra het in conflict komt met het *politieke* leven, terwijl volgens de theorie het politieke leven slechts de waarborg van de mensenrechten, van de rechten van de individuele mens is en dus opgegeven moet worden zodra het in strijd is met zijn *doel*, met deze mensenrechten. Maar de praktijk is slechts de uitzondering en de theorie is de regel. Wil men echter zelfs de revolutionaire praktijk als de juiste toestand van de verhouding beschouwen, dan blijft nog altijd het raadsel op te lossen waarom in het bewustzijn van de politieke bevrijders de verhouding op haar kop is gezet en het doel als middel, het middel als doel verschijnt. Dit gezichtsbedrog van hun bewustzijn zou altijd nog hetzelfde raadsel zijn, ofschoon dan een psychologisch, een theoretisch raadsel.

Het raadsel is eenvoudig op te lossen.

De politieke emancipatie is tegelijk de *ontbinding* van de oude maatschappij, waarop het van het volk vervreemde staatswezen, de macht van de heersers, berust. De politieke revolutie is de revolutie van de burgerlijke maatschappij. Wat was het karakter van de oude maatschappij? Eén woord kenschetst haar. De *feodaliteit*. De oude burgerlijke maatschappij had *rechtstreeks* een *politiek* karakter, d.w.z. de bestanddelen van het burgerlijke leven, zoals b.v. het bezit of het gezin of de manier waarop werd gearbeid, waren in de vorm van grootgrondbezit, stand of corporatie verheven tot bestanddelen van het staatsleven. Zij bepaalden in deze vorm de verhouding van de afzonderlijke individu tot het *geheel van de staat*, d.w.z. zijn *politieke* verhouding, d.w.z. zijn verhouding van scheiding en uitsluiting van de andere bestanddelen van de maatschappij. Want die organisatie van het volksleven verhief het bezit

of de arbeid niet tot sociale elementen, maar voltooide veeleer hun *scheiding* van het geheel van de staat en constitueerde ze tot *bijzondere* maatschappijen in de maatschappij. De levensfuncties en levensvoorwaarden van de burgerlijke maatschappij waren intussen nog altijd politiek, zij het ook politiek in de zin van de feodaliteit, d.w.z. ze sloten de individu af van het geheel van de staat, ze veranderden de *bijzondere* verhouding van zijn corporatie tot het geheel van de staat in zijn eigen algemene verhouding tot het volksleven, evenals zijn bepaalde burgerlijke activiteit en toestand in zijn algemene activiteit en toestand. Als consequentie van deze organisatie verschijnt noodzakelijkerwijze de staats-eenheid, zoals het bewustzijn, de wil en de werkzaamheid van de staatseenheid, de algemene staatsmacht, eveneens als *bijzondere* aangelegenheid van een van het volk afgescheiden heerser en zijn dienaren.

De politieke revolutie, die deze heersersmacht ten val bracht en de staatsaangelegenheden tot volksaangelegenheden verhief, die de politieke staat als *algemene* aangelegenheid, d.w.z. als werkelijke staat constitueerde, vernietigde noodzakelijkerwijze alle standen, corporaties, gilden, privileges, die even zovele uitdrukkingen waren van de scheiding van het volk van zijn gemeenschap. De politieke revolutie *hief* daarmee het *politieke karakter van de burgerlijke maatschappij op*. Zij brak de burgerlijke maatschappij in haar eenvoudige bestanddelen uiteen, enerzijds in de *individuen*, anderzijds in de *materiële en geestelijke elementen*, die de levenshoud, de burgerlijke toestand van deze individuen vormen. Zij ontketende de politieke geest, die als het ware in de verschillende doodlopende stegen van de feodale maatschappij verdeeld, ontbonden en vervloeid was. Zij gaarde hem uit deze verstrooiing bijeen, zij bevrijdde hem van zijn vermenging met het burgerlijke leven en constitueerde hem als de sfeer van de gemeenschap, van de *algemene* volksaangelegenheid in ideale onafhankelijkheid van die *bijzondere* elementen van het burgerlijke leven. De *bepaalde* levensactiviteit en de bepaalde levenssituatie daalden af tot een

slechts individuele betekenis. Ze vormden niet meer de algemene verhouding van de individu tot het geheel van de staat. De openbare zaak als zodanig werd veeleer de algemene aangelegenheid van elke individu en de politieke functie werd zijn algemene functie.

Maar de voltooiing van het idealisme van de staat was tegelijk de voltooiing van het materialisme van de burgerlijke maatschappij. Het afschudden van het politieke juk was tegelijk het afschudden van de banden, die de egoïstische geest van de burgerlijke maatschappij geketend hielden. De politieke emancipatie was tegelijk de emancipatie van de burgerlijke maatschappij van de politiek, van zelfs de *schijn* van een algemene inhoud.

De feodale maatschappij was opgelost in haar basis, de *mens*, maar in de mens zoals hij werkelijk haar basis was, de *egoïstische mens*.

Deze *mens*, het lid van de burgerlijke maatschappij, is nu de basis, de voorwaarde van de *politieke* staat. Hij wordt door deze als zodanig erkend in de mensenrechten.

De vrijheid van de egoïstische mens, alsmede de erkenning van deze vrijheid, is echter veeleer de erkenning van de *teugelloze* beweging van de geestelijke en materiële elementen, die zijn levensinhoud vormen.

De mens werd daarom niet van de religie bevrijd, hij verkreeg de vrijheid van religie. Hij werd niet van de eigendom bevrijd. Hij kreeg de vrijheid van eigendom. Hij werd niet van het egoïsme van het bedrijf bevrijd, hij kreeg de vrijheid van bedrijf.

De *constitutie van de politieke staat* en de ontbinding van de burgerlijke maatschappij in de onafhankelijke *individuen* — wier verhouding het *recht* is, zoals de verhouding van de stands- en gildemensen het *privilege* was — voltrekken zich in *een en dezelfde daad*. De mens als lid van de burgerlijke maatschappij, de *onpolitieke* mens, verschijnt echter noodzakelijk als de *natuurlijke* mens. De *mensenrechten* verschijnen als *natuurlijke rechten*, want de *zelfbewuste activiteit* concentreert zich op de *politieke daad*. De

egoïstische mens is het *passieve*, slechts *aangetroffen* resultaat van de ontbonden maatschappij, voorwerp van *directe zekerheid*, dus *natuurlijk* voorwerp. De *politieke revolutie* ontbindt het burgerlijke leven in zijn bestanddelen zonder deze bestanddelen zelf te *revolutioneren* en aan kritiek te onderwerpen. Zij verhoudt zich tot de burgerlijke maatschappij, tot de wereld van de behoeften, van de arbeid, van de privé-belangen, van het privaatrecht, als tot de *grondslag van haar bestaan*, als tot een niet verder gemotiveerde *bestaansvoorwaarde* en dus als tot haar *natuurlijke grondslag*. In laatste instantie geldt de mens, als lid van de burgerlijke maatschappij, als de *eigenlijke* mens, als de *homme* ter onderscheiding van de *citoyen*, omdat hij de mens in zijn tastbare, individuele, *meest directe* bestaan is, terwijl de *politieke* mens slechts de geabstraheerde, kunstmatige mens is, de mens als een *allegorische*, *morele* persoon. De werkelijke mens wordt pas erkend in de gedaante van de *egoïstische* individu, de *ware* mens pas in de gedaante van de *abstracte citoyen*.

De abstractie van de politieke mens schildert Rousseau terecht aldus:

'Hij, die de moed heeft een volk een rechtsorde te geven, moet zich in staat gevoelen om als het ware de *menselijke natuur* te *veranderen*, elk individu, die in zichzelf en voor zichzelf een volkomen geheel is, te veranderen in het *deel* van een groter geheel, waarvan deze individu in zekere zin zijn leven en zijn ontvangt, en om in de plaats van een fysiek en onafhankelijk bestaan een *gedeeltelijk en moreel* bestaan te plaatsen. Hij moet *de mens zijn eigen krachten ontnemen* en hem daardoor vreemde krachten geven, die hij alleen met de hulp van anderen kan gebruiken.' ('Contrat Social', boek II, Londen 1782, blz. 67.)

Elke emancipatie is het *herleiden* van de menselijke wereld, van de verhoudingen, tot de *mens zelf*.

De politieke emancipatie is het reduceren van de mens, enerzijds tot lid van de burgerlijke maatschappij, tot *egoïstische onafhankelijke* individu, anderzijds tot *staatsburger*, tot morele persoon.

Eerst wanneer de werkelijke individuele mens de abstracte staatsburger in zich terug neemt en als individuele mens in zijn empirische leven, in zijn individuele arbeid, in zijn individuele verhoudingen *soortwezen* geworden is, eerst wanneer de mens zijn eigen krachten als *maatschappelijke* krachten heeft erkend en georganiseerd en daarom de maatschappelijke kracht niet meer in de vorm van de *politieke* kracht van zich scheidt, eerst dan is de menselijke emancipatie volbracht.

'De geschiktheid van de hedendaagse joden en christenen om vrij te worden'. Door Bruno Bauer. ('Eenentwintig vel', blz. 56—71.)⁶

In deze vorm behandelt Bauer de verhouding tussen de *joodse en de christelijke godsdienst*, alsook de verhouding van deze tot de kritiek. Hun verhouding tot de kritiek is hun verhouding 'tot de geschiktheid om vrij te worden'.

De conclusie is:

'De christen heeft slechts over één drempel, namelijk zijn godsdienst, te stappen om de religie in het algemeen op te geven', dus vrij te worden, 'de jood daarentegen moet niet alleen breken met zijn joodse wezen, maar ook met de ontwikkeling van de voltooiing van zijn religie, met een ontwikkeling die hem vreemd gebleven is' (blz. 71).

Bauer verandert hier dus het vraagstuk van de emancipatie der joden in een zuiver religieus vraagstuk. De theologische gewetensvraag wie eerder uitzicht heeft zalig te worden, de jood of de christen, herhaalt zich in de verlichte vorm: wie van beiden is *geschikter tot emancipatie*? De vraag is weliswaar niet meer: maakt jodendom of christendom vrij? — maar veeleer het omgekeerde: wat maakt vrijer, de negatie van het jodendom of de negatie van het christendom?

'Als zij vrij willen worden mogen de joden niet het christendom gaan belijden, maar het ontbonden christendom, de ontbonden religie in het algemeen, d.w.z. de verlichting, de kritiek en haar resultaat, de vrije menselijkheid' (blz. 70).

Het gaat voor de jood nog steeds om een *belijdenis*, maar nu niet meer om het belijden van het christendom, maar van het ontbonden christendom.

Bauer stelt aan de joden de eis te breken met het wezen van de

christelijke godsdienst, een eis die, zoals hij zelf zegt, niet uit de ontwikkeling van het joodse wezen voortkomt.

Nadat Bauer aan het slot van het joodse vraagstuk het jodendom alleen had opgevat als de ruwe religieuze kritiek op het christendom, het dus een 'slechts' religieuze betekenis had toegekend, was te voorzien dat ook de emancipatie van de joden zou veranderen in een filosofisch-theologische handeling.

Bauer vat het *ideale* abstracte wezen van de jood, zijn *religie*, op als zijn *gehele* wezen. Hij trekt daarom terecht de conclusie: 'De jood geeft de mensheid niets als hij zijn beperkte wet voor zichzelf minacht', als hij zijn gehele jodendom opheft. (Blz. 65.)

De verhouding tussen joden en christenen wordt dus de volgende: het enige belang van de christen bij de emancipatie van de jood is een algemeen menselijk, een *theoretisch* belang. Het jodendom is een beledigend feit in het religieuze oog van de christen. Zodra zijn oog ophoudt religieus te zijn, houdt dit feit op beledigend te zijn. De emancipatie van de jood is op zichzelf geen werk voor de christen.

De jood daarentegen moet, om zich te bevrijden, niet alleen zijn eigen arbeid verrichten, maar ook tegelijk de arbeid van de christen, de 'Kritiek van synoptici' en het 'Leven van Jezus' enz?

'Zij mogen zelf toezien: zij zullen zelf hun lot bepalen; de geschiedenis laat echter niet met zich spotten.' (Blz. 71.)

Wij trachten het theologische raam van het vraagstuk te doorbreken. De vraag naar de geschiktheid tot emancipatie van de jood verandert voor ons in de vraag welk bijzonder *maatschappelijk* element overwonnen moet worden om het jodendom op te heffen. Want de geschiktheid tot emancipatie van de hedendaagse jood is de verhouding van het jodendom tot de emancipatie van de hedendaagse wereld. Deze verhouding komt noodzakelijk voort uit de bijzondere positie van het jodendom in de hedendaagse geknechte wereld.

Laten wij de werkelijke wereldlijke jood bezien, niet de *sabbatjood*, zoals Bauer doet, maar de *alledaagse jood*.

Laten wij het geheim van de jood niet zoeken in zijn religie, maar laat ons het geheim van de religie zoeken in de werkelijke jood.

Wat is de wereldlijke grondslag van het jodendom? De *praktische* behoefte, het *eigenbelang*.

Wat is de wereldlijke eredienst van de jood? De *sjacher*. Wat is zijn wereldlijke god? Het *geld*.

Welnu! De emancipatie van de *sjacher* en van het *geld*, dus van het praktische, reële jodendom, zou de zelfemancipatie van onze tijd zijn.

Een organisatie van de maatschappij, die de voorwaarden voor de *sjacher*, dus de mogelijkheid van de *sjacher* zou opheffen, zou de jood onmogelijk hebben gemaakt. Zijn religieuze bewustzijn zou als een flauwe nevel oplossen in de werkelijke levenslucht van de maatschappij. Anderzijds: wanneer de jood dit, zijn *praktische*, wezen als waardeloos gaat inzien en aan de opheffing ervan gaat werken, werkt hij vanuit zijn ontwikkeling tot nu aan toe aan de *menselijke emancipatie* zonder meer en keert hij zich tegen de *hoogste praktische* uitdrukking van de menselijke zelfvervreemding.

Wij constateren in het jodendom dus een algemeen *hedendaags anti-sociaal* element, dat door de historische ontwikkeling, waaraan de joden in dit slechte opzicht ijverig hebben meegewerkt, tot zijn huidige hoogte is opgevoerd, tot een hoogte, waarop het noodzakelijk moet ontbinden.

De *jodenemancipatie* is in haar laatste betekenis de emancipatie van de mensheid van het *jodendom*.

De jood heeft zich reeds op joodse wijze geëmancipeerd.

'De jood, die in Wenen bijv. alleen maar getolereerd wordt, bepaalt door zijn geldmacht het lot van het gehele rijk. De jood, die in de kleinste Duitse staat rechteloos kan zijn, beslist over het lot van Europa. Terwijl de corporaties en gilden zich afsluiten voor de jood of hem nog niet welgezind zijn, spot de koenheid van de industrie met de eigenzinnigheid van de middeleeuwse instellingen.' (B. Bauer, 'Joodse vraagstuk', blz. 114.)

Dit is geen op zichzelf staand feit. De jood heeft zich op joodse wijze geëmancipeerd, niet alleen doordat hij zich de geldmacht heeft toegeëigend, maar doordat door hem en zonder hem *het geld* tot wereldmacht en de praktische joodse geest tot praktische geest van de christelijke volken is geworden. De joden hebben zich in zoverre geëmancipeerd als de christenen joden zijn geworden.

'De vrome en politiek vrije bewoner van Nieuw-Engeland', bericht b.v. kolonel Hamilton, 'is een soort van *Laokoön*, die zelfs niet de geringste poging doet om zich te bevrijden van de slangen die hem omstrengelen. Hun afgod is *Mammon*, zij aanbidden hem niet alleen met hun lippen, maar met al de kracht van hun lichaam en hun gemoed. De aarde is in hun ogen niets anders dan een beurs en zij zijn ervan overtuigd dat zij hier beneden geen andere bestemming hebben dan rijker te worden dan hun bureu. De sjacher heeft zich meester gemaakt van al hun gedachten, de afwisseling in de onderwerpen ervan vormt hun enige ontspanning. Wanneer zij reizen, dragen ze om zo te zeggen hun kraam of hun kantoor op hun rug met zich mee, en zij spreken over niets dan rente en winst. Verliezen zij voor een ogenblik hun zaken uit het oog, dan gebeurt dit alleen om die van anderen te besnuffelen.'

Ja, de praktische heerschappij van het jodendom over de christelijke wereld heeft in Noord-Amerika haar ondubbelzinnige, normale uitdrukking bereikt in het feit dat de *verkondiging van het evangelie* zelf, dat het ambt van christelijk leraar geworden is tot een handelsartikel en de bankroet gegane koopman in evangelie doet zoals de rijkgeworden evangelist in zaakjes.

'Degene, die u aan het hoofd van een achtenswaardige congregatie ziet, is als koopman begonnen; omdat zijn handel mislukte is hij geestelijke geworden; een ander is begonnen met het ambt van priester, maar heeft, zodra hij een bepaalde som gelds ter beschikking had, de kansel verruild voor de sjacher. In de ogen van de grote meerderheid is het geestelijke ambt in feite een zakelijke loopbaan.' (Beaumont, t.z.p. blz. 185—186.)

Volgens Bauer is het 'een leugenachtige toestand, wanneer in

theorie de politieke rechten aan de jood onthouden worden, terwijl hij in de praktijk een geweldige macht bezit en zijn politieke invloed, die hem dan *en détail* beknot wordt, *en gros* uitoefent'. ('Joodse vraagstuk', blz. 114.)

De tegenspraak, waarin de praktische politieke macht van de jood staat tot zijn politieke rechten, is de tegenspraak tussen politiek en geldmacht in het algemeen. Terwijl de eerste ideëel bezien boven de tweede staat, is zij metterdaad haar lijfeigene geworden.

Het jodendom heeft zich *naast* het christendom staande gehouden, niet alleen als religieuze kritiek op het christendom, niet alleen als de daarin belichaamde twijfel over de religieuze afkomst van het christendom, maar evenzeer omdat de praktisch-joodse geest, omdat het jodendom zelf zich in de christelijke maatschappij staande heeft gehouden en zelfs tot zijn hoogste ontwikkeling is gekomen. De jood, die als een bijzonder lid in de burgerlijke maatschappij staat, is slechts de bijzondere verschijningsvorm van het jodendom van de burgerlijke maatschappij.

Het jodendom heeft zich niet in weerwil van de geschiedenis, maar *dóór* de geschiedenis gehandhaafd.

Uit haar eigen ingewanden verwekt de burgerlijke maatschappij voortdurend de jood.

Wat was op zichzelf genomen de grondslag van de joodse godsdienst? De praktische behoefte, het egoïsme.

Het monotheïsme van de jood is daarom in werkelijkheid het polytheïsme van de vele behoeften, een polytheïsme dat ook het closet tot een onderwerp van goddelijke wet maakt. De *praktische behoefte, het egoïsme is het principe van de burgerlijke maatschappij* en treedt in zuivere vorm als zodanig op zodra de burgerlijke maatschappij de politieke staat volledig uit zich geboren heeft laten worden. De god van de *praktische behoefte en van het eigenbelang* is het *geld*.

Het geld is de ijverige god van Israël, waarvoor geen andere god mag bestaan. Het geld vernedert alle goden van de mensen — en

verandert ze in een waar. Het geld is de algemene, voor zichzelf geconstitueerde *waarde* van alle dingen. Het heeft dan ook de hele wereld, de mensenwereld als ook de natuur, van de haar eigen waarde beroofd. Het geld is het van de mens vervreemde wezen van zijn arbeid en van zijn bestaan, en dit vreemde wezen beheerst hem en hij aanbidt het.

De god van de joden heeft zich verwereldlijkt, hij is tot wereldgod geworden. De wissel is de werkelijke god van de jood. Zijn god is alleen de denkbeeldige wissel.

Het beeld dat van de natuur verkregen wordt onder de heerschappij van de particuliere eigendom en van het geld is de werkelijke verachting, de praktische vernedering van de natuur, die in de joodse religie weliswaar bestaat, maar slechts in de fantasie bestaat.

In deze zin noemt Thomas Münzer het onverdraaglijk 'dat alle schepselen tot eigendom zijn gemaakt, de vissen in het water, de vogels in de lucht, het gewas op aarde — ook de schepselen moeten vrij worden'⁸.

Wat in de joodse religie abstract is, de verachting van de theorie, van de kunst, van de geschiedenis, van de mens als doel op zichzelf, dat is het *werkelijk bewuste* standpunt, de deugd van de geldmens. De soortverhouding zelf, de verhouding van man en vrouw enz. wordt een handelsvoorwerp! De vrouw wordt versjacherd.

De *hersenschimmige* nationaliteit van de jood is de nationaliteit van de koopman, van de geldmens in het algemeen.

De volkomen ongegronde wet van de jood is slechts de religieuze karikatuur van de volkomen ongegronde moraliteit en het recht in het algemeen, van de alleen maar *formele* rites, waarmee de wereld van de eigenbaat zich omringt.

Ook hier is de hoogste verhouding van de mens de *wettelijke* verhouding, de verhouding tot wetten die niet voor hem gelden omdat zij de wetten van zijn eigen wil en wezen zijn, maar omdat zij *heersen* en omdat afvalligheid door hen *gewroken* wordt.

Het joodse jezuïtisme, datzelfde praktische jezuïtisme dat Bauer in de Talmoed aantoonde, is de verhouding van de wereld van de

eigenbaat tot de haar beheersende wetten, waarvan het listige ontduiken de belangrijkste kunst van deze wereld vormt.

Ja, de beweging van deze wereld binnen haar wetten is noodzakelijkerwijs een voortdurende opheffing van de wet.

Het *jodendom* heeft zich als *religie*, heeft zich theoretisch niet verder kunnen ontwikkelen, omdat de wereldbeschouwing van de praktische behoefte naar haar aard geborneerd is en in enkele trekken is uitgeput.

De religie van de praktische behoefte heeft door haar wezen haar voltooiing niet in de theorie, maar alleen in de *praktijk* kunnen vinden, juist omdat de praktijk haar waarheid is.

Het jodendom heeft geen nieuwe wereld kunnen scheppen; het heeft slechts de nieuwe wereldscheppingen en wereldverhoudingen binnen het bereik van zijn bedrijvigheid kunnen halen, omdat de praktische behoefte, waarvan het verstand de eigenbaat is, zich passief gedraagt en zich niet naar believen uitbreidt, maar uitgebreid *wordt* met de verdere ontwikkeling van de maatschappelijke toestanden.

Het jodendom bereikt zijn hoogtepunt met de voltooiing van de burgerlijke maatschappij; maar de burgerlijke maatschappij wordt pas voltooid in de *christelijke* wereld. Slechts onder de heerschappij van het christendom, dat *alle* nationale, natuurlijke, zedelijke en theoretische verhoudingen voor de mens *naar buiten* doet treden, heeft de burgerlijke maatschappij zich volledig kunnen losmaken van het leven van de staat, heeft ze alle banden tussen de mensen als soortwezens kunnen verbreken, heeft ze het egoïsme, de baatzuchtige behoefte de plaats kunnen laten innemen van deze banden van de soort, heeft ze de wereld van de mensen kunnen oplossen in een wereld van atomistische, vijandig tegenover elkaar staande individuen.

Het christendom is voortgekomen uit het jodendom. Het heeft zich weer opgelost in het jodendom.

De christen was van meet af aan de theoretiserende jood, de jood is daarom de praktische christen en de praktische christen is weer

jood geworden.

Het christendom had het reële jodendom schijnbaar overwonnen. Het was te *voornaam*, te spiritualistisch om de grofheid van de praktische behoefte anders op te heffen dan door naar de blauwe hemel op te stijgen.

Het christendom is de sublieme gedachte van het jodendom, het jodendom de alledaagse toepassing van het christendom, maar deze toepassing kon pas tot een algemeen geldende worden nadat het christendom als de rijpe religie *theoretisch* de zelfvervreemding van de mens van zichzelf en van de natuur had voltooid.

Pas nu kon het jodendom tot algemene heerschappij komen en van de vervreemde mens, van de vervreemde natuur *vervreemdbare*, verkoopbare, aan de egoïstische behoefte en de sjacher geknechte objecten maken.

De verkoop is de praktijk van de vervreemding. Zoals de mens, zolang hij in de ban is van de godsdienst, zijn wezen alleen kan concretiseren doordat hij er een *vreemd* fantastisch wezen van maakt, kan hij onder de heerschappij van de egoïstische behoefte alleen praktisch bezig zijn, alleen praktisch objecten vervaardigen, doordat hij zijn produkten, evenals zijn activiteit, onder de heerschappij van een vreemd wezen plaatst en hun de betekenis geeft van een vreemd wezen — het geld.

Het christelijke zaligheidsegoïsme slaat in zijn voltooide praktijk noodzakelijkerwijs om in het lijfelijke egoïsme van de jood, de hemelse behoefte in de aarde, het subjectivisme in het egoïsme. Wij verklaren de taatheid van de jood niet uit zijn religie, maar veeleer uit de menselijke grondslag van zijn religie, uit de praktische behoefte, uit het egoïsme.

Omdat het reële wezen van de jood zich in de burgerlijke maatschappij algemeen heeft verwerkelijkt en verwereldlijkt, heeft de burgerlijke maatschappij de jood niet kunnen overtuigen van de *onwerkelijkheid* van zijn *religieuze* wezen, dat nu eenmaal slechts de ideële opvatting is van de praktische behoefte. Dus niet alleen in de Pentateuch of in de Talmoed,⁹ maar in de maatschappij van

thans vinden wij het wezen van de tegenwoordige jood, niet als een abstract, maar als een hoogst empirisch wezen, niet alleen als beperktheid van de jood, maar als de joodse beperktheid van de maatschappij.

Zodra het de maatschappij gelukt is het *empirische* wezen van het jodendom, de sjacher en zijn voorwaarden, op te heffen, is de jood *onmogelijk* geworden, omdat zijn bewustzijn geen object meer heeft, omdat de subjectieve basis van het jodendom, de praktische behoefte is vermenselijkt, omdat het conflict van het individueel-zintuigelijke bestaan met het bestaan van de mens als soort is opgeheven.

De *maatschappelijke* emancipatie van de jood is de *emancipatie van de maatschappij van het jodendom*.

Bijdrage tot de kritiek op Hegels rechtsfilosofie

Inleiding

Voor Duitsland is de *kritiek op de religie* in hoofdzaak geëindigd en de kritiek op de religie is de voorwaarde van alle kritiek.

De *profane* existentie van deze dwaling is gecompromitteerd nadat haar *hemelse oratio pro aris et focis** is weerlegd. De mens die in de fantastische werkelijkheid van de hemel, waar hij een supermens zocht, slechts de afspiegeling van zichzelf heeft gevonden, zal niet langer geneigd zijn alleen maar de *schijn* van zichzelf, alleen maar de onmens te vinden daar waar hij zijn ware werkelijkheid zoekt en moet zoeken.

De grondslag van de niet-religieuze kritiek is: *De mens maakt de religie*, de religie niet de mens. De religie is namelijk het zelfbewustzijn en het gevoel van eigenwaarde van de mens die zichzelf óf nog niet gevonden óf al weer verloren heeft. Maar *de mens* is geen abstract, buiten de wereld hokkend wezen. De mens — dat is *de wereld van de mens*, de staat, de maatschappij. Deze staat en deze maatschappij produceren de religie, een *omgekeerd wereldbewustzijn*, omdat ze een *omgekeerde wereld* vormen. De religie is de algemene theorie van deze wereld, haar encyclopedische compendium, haar logika in populaire vorm, haar spiritualistische point d'honneur**, haar enthousiasme, haar morele sanctie, haar plechtige aanvulling, haar universele basis voor troost en rechtvaardiging. Zij is de *fantastische verwerkelijking* van het menselijke wezen, omdat het *menselijke wezen* geen ware werkelijkheid bezit. De strijd tegen de religie is dus indirect de strijd tegen *die wereld*, waarvan de religie het geestelijke *aroma* is.

De *religieuze* ellende is tegelijk zowel de *uitdrukking* van de

* gebed voor altaar en haard — ** punt van eer, eergevoel

werkelijke ellende, als het *protest* tegen de werkelijke ellende. De religie is de verzuchting van het gekwelde schepsel, het gemoed van een harteloze wereld, evenals zij de geest van geestloze toestanden is. Zij is het *opium* van het volk.

De opheffing van de religie als zijnde het *illusoire* geluk van het volk is de eis die zijn *werkelijke* geluk stelt. De eis om de illusies over zijn toestand op te geven is de *eis een toestand op te geven die illusies nodig heeft*. De kritiek op de religie is dus in de *kiem* de *kritiek op het tranendal*, waarvan de religie het *aureool* is.

De kritiek heeft de denkbeeldige bloemen van de ketenen weggeplukt, niet om de mens de fantasieloze, troosteloze ketenen te laten dragen, maar om hem de ketenen te laten afwerpen en de levende bloem te laten plukken. De kritiek op de religie ontgoochelt de mens opdat hij zal denken, zal handelen, zijn werkelijkheid zal vormen als een ontgoocheld, verstandig geworden mens, opdat hij zich om zichzelf en daardoor om zijn werkelijke zon zal bewegen. De religie is slechts de *illusoire* zon die zich rond de mens beweegt zolang deze zich niet om zichzelf beweegt.

Het is dus de *taak van de geschiedenis*, nadat de *andere wereld van de waarheid* is verdwenen, de *waarheid van deze wereld* te bewerkstelligen. Het is allereerst de *taak van de filosofie*, die in dienst staat van de geschiedenis, nadat de *heilige gedaante* van de menselijke zelfvervreemding is ontmaskerd, de zelfvervreemding in haar *onheilige gedaanten* te ontmaskeren. De kritiek op de hemel wordt daardoor getransformeerd tot de kritiek op de aarde, de *kritiek op de religie* tot de *kritiek op het recht*, de *kritiek op de theologie* tot de *kritiek op de politiek*.

De hierna volgende uiteenzetting¹⁰ — een bijdrage tot dit werk — sluit niet onmiddellijk aan op het origineel, maar op een kopie, nl. op de Duitse staats- en rechts*filosofie*, met geen andere reden dan dat ze op *Duitsland* aansluit.

Zou men willen aanknopen bij de Duitse *status quo* zelf, zij het ook op de enig passende wijze, d.w.z. negatief, het resultaat zou

een *anachronisme* blijven. Zelfs de negatie van ons
ke heden is al als een met stof bedekt feit te vinden in de
ische rommelkamer van de moderne volkeren. Als ik de
derde pruiken afwijs, heb ik nog altijd de ongepoederde
een. Als ik de Duitse toestanden van 1843 afwijs, sta ik volgens
ranse tijdrekening ternauwernood in het jaar 1789 en nog
dier in het brandpunt van de huidige tijd.
ja, de Duitse geschiedenis vleit zichzelf met een beweging, die
m enkel volk aan het historische firmament haar heeft voor-
aan noch zal nadoen. Wij hebben namelijk deel gehad aan de
tauraties van de moderne volkeren zonder in hun revoluties te
ken. Wij werden in de eerste plaats gerestaureerd doordat andere
lkeren een revolutie waagden en in de tweede plaats doordat
ndere volkeren een contrarevolutie ondergingen, de ene keer door-
aat onze heersers bang waren en de andere keer doordat onze
eersers niet bang waren. Wij, met onze herders aan het hoofd,
hebben ons altijd maar eenmaal in gezelschap van de vrijheid be-
wonden, namelijk op *de dag van haar begrafenis*.

Een school die de laaghartigheid van vandaag wettigt door de
laaghartigheid van gisteren, een school die iedere kreet van de lijf-
eigene tegen de knoet tot opstandig verklaart, zodra de knoet een
bejaarde, overgeërfde, historische knoet is, een school waaraan de
geschiedenis, zoals de God van Israël aan zijn dienaar Mozes,
slechts zijn *a posteriori** toont, de *historische rechtsschool*, zou
dan ook de Duitse geschiedenis hebben uitgevonden als die al niet
een uitvinding van de Duitse geschiedenis was geweest. Als
Shylock, maar dan de bediende Shylock, zwerft zij voor ieder pond
vlees, dat uit het volkshart wordt gesneden, op haar contract, op
haar historische contract, op haar christelijk-germaanse contract.

Goedmoedige enthousiastelingen daarentegen, germanomanen
naar den lijve en vrijzinnigen naar de geest, zoeken onze
geschiedenis van de vrijheid aan gene zijde van onze geschiedenis in

* achteraf, hier: achterwerk

de Teutoonse oerwouden. Waardoor onderscheidt onze vrijheids- geschiedenis zich echter van de vrijheidsgeschiedenis van het ever- zwijn, als zij alleen in de wouden is te vinden? Bovendien, het is bekend: Zo men het woud toeroept, zo klinkt het uit het woud terug!" Vrede zij dus de Teutoonse oerwouden!

Oorlog aan de Duitse toestanden! Stellig! Ze staan *beneden het niveau van de geschiedenis*, ze zijn *beneden alle kritiek*, maar ze blijven een onderwerp van de kritiek, zoals de misdadiger die beneden het niveau van de humaniteit staat een onderwerp van de *scherprechter* blijft. In de strijd hiertegen is de kritiek geen hartstocht van het hoofd, zij is het hoofd van de hartstocht. Zij is geen ontleedmes, zij is een wapen. Haar onderwerp is haar *vijand*, die ze niet wil weerleggen, maar *vernietigen*. Want de geest van die toestanden is weerlegd. Op zichzelf beschouwd zijn ze geen objecten die het *denken waardig* zijn, maar even verachtelijke als verachte *existenties*. Voor zichzelf heeft de kritiek er geen behoefte aan met dit object in het reine te komen, want ze is er al mee klaar. Ze beschouwt zich niet langer als *doel op zichzelf*, maar slechts als *middel*. Haar wezenlijke pathos is de *indignatie*, haar wezenlijke werk de *denunciatie*.

Het gaat om de schildering van een wederkerige doffe druk van alle sociale sferen op elkaar, van een algemene, dadenloze ontstemming, van een zichzelf evenzeer erkennende als miskennende beperktheid, gevat in het raam van een regeringsstelsel dat, levend van het behoud van alle erbarmelijkheden, zelf niets is dan de *erbarmelijkheid van de regering*.

Wat een schouwspel! De tot in het oneindige voortgaande deling van de maatschappij in de meest uiteenlopende rassen, die met kleine antipathieën, een slecht geweten en lompe middelmatigheid tegenover elkaar staan, die juist om wille van hun wederkerig dubbelzinnige en argwanende positie alle zonder onderscheid, zij het ook met verschillende formaliteiten, door hun *heersers* worden behandeld als *geconcessioneerde existenties*. En zelfs dít, het feit dat zij *beheerst, geregeerd, bezeten* worden, moeten zij als een

ecessie van de hemel erkennen en belijden! Aan de andere kant
aan deze heersers zelf, wier grootheid omgekeerd evenredig is aan
in getal!

De kritiek die zich met deze inhoud bezighoudt is de kritiek in
het *handgemeen* en in het handgemeen gaat het er niet om of de
tegenstander een edele, gelijkwaardige, een *interessante* tegen-
stander is, maar gaat het er om hem te *treffen*. Het gaat erom de
Duitsers geen oogenblik van zelfbedrog en berusting te gunnen.
Men moet de werkelijke druk nog drukkender maken door er het
bewustzijn van de druk aan toe te voegen, de smaad nog smade-
lijker maken door hem openbaar te maken. Men moet iedere sfeer
van de Duitse maatschappij als de *partie honteuse** van de Duitse
maatschappij afschilderen, men moet deze versteende verhoudingen
tot dansen dwingen door ze hun eigen melodie voor te zingen! Men
moet het volk leren van zichzelf te *schrikken*, ten einde het *moed* in
te pompen. Men komt daarmee tegemoet aan een onontkoombare
behoefte van het Duitse volk en de behoeften van de volkeren
vormen op zichzelf de uiteindelijke redenen voor hun bevrediging.

En zelfs voor de *moderne* volkeren kan deze strijd tegen de ge-
borneerde inhoud van de Duitse *status quo* niet zonder belang zijn,
want de Duitse *status quo* is de *openhartige voltooiing van het
ancien régime*** en het *ancien régime* is het *verborgen gebrek van
de moderne staat*. De strijd tegen het Duitse politieke heden is de
strijd tegen het verleden van de moderne volkeren en deze worden
nog steeds belast met de herinneringen aan dit verleden. Het is
voor hen leerzaam om het *ancien régime*, dat bij hen zijn *tragedie*
beleefde, als Duitse geestverschijning zijn *komedie* te zien spelen.
Tragisch was zijn geschiedenis zolang het de preëxistente wereld-
macht en de vrijheid daarentegen een persoonlijke gril was, in één
woord, zolang het zelf aan zijn rechtvaardiging geloofde en moest
gelooven. Zolang het *ancien régime* als bestaande wereldorde strijd

* het schandelijke deel — ** het oude regime (van voor de Franse revolutie
van 1789)

voerde tegen een pas wordende wereld, had het geen persoonlijke maar een wereldhistorische vergissing aan zijn kant. Daarom was zijn ondergang tragisch.

Het huidige Duitse regime daarentegen, een anachronisme, een flagrante tegenspraak met algemeen erkende axioma's, de voor de wereld te kijk gezette onbeduidendheid van het *ancien régime*, verbeeldt zich nog slechts aan zichzelf te geloven en verlangt van de wereld dezelfde verbeelding. Als het aan zijn eigen *wezen* zou geloven, zou het dit dan verbergen achter de *schijn* van een vreemd wezen en zijn redding zoeken in huichelarij en sofisme? Het moderne *ancien régime* is nog slechts de *komediant* van een wereldorde, waarvan de *werkelijke helden* zijn gestorven. De geschiedenis is grondig en doorloopt vele fasen wanneer zij een oude vorm ten grave draagt. De laatste fase van een wereldhistorische vorm is haar *komedie*. De goden van Griekenland, die al eens op tragische wijze dodelijk gewond werden in de geketende Prometheus van Aischylos, moesten nog eens op komische wijze sterven in de gesprekken van Lucianus. Waarom deze gang van de geschiedenis? Opdat de mensheid *vrolijk* afscheid kan nemen van zijn verleden. Deze *vrolijke* historische bestemming eisen wij op voor de politieke machten van Duitsland.

Zo gauw echter de *moderne* politieke en maatschappelijke werkelijkheid zelf aan kritiek wordt onderworpen, zo gauw de kritiek zich dus tot waarlijk menselijke problemen verheft, bevindt zij zich buiten de Duitse *status quo*, of ze zou haar object *beneden* haar object aanpakken. Een voorbeeld! De verhouding van de industrie — en van de wereld van de rijkdom in het algemeen — tot de politieke wereld is een hoofdprobleem van de moderne tijd. In welke vorm begint dit probleem de Duitsers bezig te houden? In de vorm van de *beschermende invoerrechten*, van het *prohibitieve stelsel*, van de *volkshuishouding*. De germanomanie is uit de mensen in de materie gevaren en zo zagen onze katoenridders en ijzerhelden zich op een goede morgen getransformeerd tot patriotten. Men begint dus in Duitsland de soevereiniteit van het monopolie in

het binnenland te erkennen, doordat men het de *soevereiniteit naar buiten* verleent. Men maakt dus nu in Duitsland een begin met datgene, waarmee men in Frankrijk en Engeland begint te eindigen. De oude vermolde toestand, waartegen deze landen theoretisch in opstand zijn en die ze alleen nog verdragen zoals men de ketenen verdraagt, wordt in Duitsland begroet als het opkomende morgenrood van een mooie toekomst, die het nog nauwelijks waagt uit de *listige* theorie over te gaan tot de meest meedogenloze praktijk. Terwijl het probleem in Frankrijk en Engeland luidt *politieke economie* of *heerschappij van de samenleving over de rijkdom*, luidt het in Duitsland *nationale economie* of *heerschappij van de particuliere eigendom over het volk*. Het gaat er dus in Frankrijk en Engeland om het monopolie, dat tot zijn laatste consequenties is voortgeschreden, op te heffen; het gaat er in Duitsland om tot de laatste consequenties van het monopolie verder te gaan. Daar gaat het om de oplossing en hier gaat het nog pas om de botsing. Een passend voorbeeld van de *Duitse* vorm van de moderne problemen, een voorbeeld hoe onze geschiedenis net als een onhandige rekrut tot nu toe alleen tot taak had afgezaagde geschiedenissen na te exerceren.

Zou dus de *gehele* Duitse ontwikkeling niet uitgaan boven de *politieke* Duitse ontwikkeling, dan zou een Duitser hoogstens aan de problemen van het heden deel kunnen hebben zoals een *Rus* er deel aan kan hebben. Maar zoals de afzonderlijke individu niet gebonden is door de beperkingen van de natie, is de natie als geheel nog minder bevrijd door de bevrijding van een individu. De Scythen zijn geen stap dichterbij de Griekse cultuur gekomen alleen door het feit dat Griekenland een Scyth onder zijn filosofen telt¹².

Gelukkig zijn wij Duitsers geen Scythen.

Zoals de oude volken hun voorgeschiedenis in de verbeelding be-

* Gedoeld wordt op de theorieën van de econoom Friedrich List, een voorstander van het protectionisme

voerde tegen een pas wordende wereld, had het geen persoonlijke maar een wereldhistorische vergissing aan zijn kant. Daarom was zijn ondergang tragisch.

Het huidige Duitse regime daarentegen, een anachronisme, een flagrante tegenspraak met algemeen erkende axioma's, de voor de wereld te kijk gezette onbeduidendheid van het *ancien régime*, verbeeldt zich nog slechts aan zichzelf te geloven en verlangt van de wereld dezelfde verbeelding. Als het aan zijn eigen *wezen* zou geloven, zou het dit dan verbergen achter de *schijn* van een vreemd wezen en zijn redding zoeken in huichelarij en sofisme? Het moderne *ancien régime* is nog slechts de *komediant* van een wereldorde, waarvan de *werkelijke helden* zijn gestorven. De geschiedenis is grondig en doorloopt vele fasen wanneer zij een oude vorm ten grave draagt. De laatste fase van een wereldhistorische vorm is haar *komedie*. De goden van Griekenland, die al eens op tragische wijze dodelijk gewond werden in de geketende Prometheus van Aischylos, moesten nog eens op komische wijze sterven in de gesprekken van Lucianus. Waarom deze gang van de geschiedenis? Opdat de mensheid *vrolijk* afscheid kan nemen van zijn verleden. Deze *vrolijke* historische bestemming eisen wij op voor de politieke machten van Duitsland.

Zo gauw echter de *moderne* politieke en maatschappelijke werkelijkheid zelf aan kritiek wordt onderworpen, zo gauw de kritiek zich dus tot waarlijk menselijke problemen verheft, bevindt zij zich buiten de Duitse *status quo*, of ze zou haar object *beneden* haar object aanpakken. Een voorbeeld! De verhouding van de industrie — en van de wereld van de rijkdom in het algemeen — tot de politieke wereld is een hoofdprobleem van de moderne tijd. In welke vorm begint dit probleem de Duitsers bezig te houden? In de vorm van de *beschermende invoerrechten*, van het *prohibitieve stelsel*, van de *volkshuishouding*. De germanomanie is uit de mensen in de materie gevaren en zo zagen onze katoenridders en ijzerhelden zich op een goede morgen getransformeerd tot patriotten. Men begint dus in Duitsland de soevereiniteit van het monopolie in

het binnenland te erkennen, doordat men het de *soevereiniteit naar buiten* verleent. Men maakt dus nu in Duitsland een begin met datgene, waarmee men in Frankrijk en Engeland begint te eindigen. De oude vermolde toestand, waartegen deze landen theoretisch in opstand zijn en die ze alleen nog verdragen zoals men de ketenen verdraagt, wordt in Duitsland begroet als het opkomende morgenrood van een mooie toekomst, die het nog nauwelijks waagt uit de *listige* theorie over te gaan tot de meest meedogenloze praktijk. Terwijl het probleem in Frankrijk en Engeland luidt *politieke economie* of *heerschappij van de samenleving over de rijkdom*, luidt het in Duitsland *nationale economie* of *heerschappij van de particuliere eigendom over het volk*. Het gaat er dus in Frankrijk en Engeland om het monopolie, dat tot zijn laatste consequenties is voortgeschreden, op te heffen; het gaat er in Duitsland om tot de laatste consequenties van het monopolie verder te gaan. Daar gaat het om de oplossing en hier gaat het nog pas om de botsing. Een passend voorbeeld van de *Duitse* vorm van de moderne problemen, een voorbeeld hoe onze geschiedenis net als een onhandige rekrut tot nu toe alleen tot taak had afgezaagde geschiedenissen na te exerceren.

Zou dus de *gehele* Duitse ontwikkeling niet uitgaan boven de *politieke* Duitse ontwikkeling, dan zou een Duitser hoogstens aan de problemen van het heden deel kunnen hebben zoals een *Rus* er deel aan kan hebben. Maar zoals de afzonderlijke individu niet gebonden is door de beperkingen van de natie, is de natie als geheel nog minder bevrijd door de bevrijding van een individu. De Scythen zijn geen stap dichterbij de Griekse cultuur gekomen alleen door het feit dat Griekenland een Scyth onder zijn filosofen telt¹².

Gelukkig zijn wij Duitsers geen Scythen.

Zoals de oude volken hun voorgeschiedenis in de verbeelding be-

* Gedoeld wordt op de theorieën van de econoom Friedrich List, een voorstander van het protectionisme

leefden, in de *mythologie*, zo hebben wij Duitsers onze nageschiedenis in het denken beleefd, in de *filosofie*. Wij zijn *filosofische* tijdgenoten van het heden, zonder zijn *historische* tijdgenoten te zijn. De Duitse filosofie is de *ideële voortzetting* van de Duitse geschiedenis. Wanneer wij dus in plaats van de *oeuvres incomplètes** van onze reële geschiedenis de *oeuvres posthumes*** van onze ideële geschiedenis, de *filosofie*, kritiseren, dan staat onze kritiek te midden van de vraagstukken waarvan de huidige tijd zegt: *That is the question****. Wat bij de geavanceerde volkeren een *praktische* breuk met de moderne staatkundige toestanden is, dat is in Duitsland, waar deze toestanden zelfs nog niet eens bestaan, in de eerste plaats een *kritische* breuk met de filosofische weerspiegeling van deze toestanden.

De *Duitse rechts- en staatsfilosofie* is de enige met het officiële moderne heden *al pari***** staande *Duitse geschiedenis*. Het Duitse volk moet daarom deze eigen droomgeschiedenis mede rekenen tot zijn eigen bestaande toestanden en niet alleen deze bestaande toestanden, maar tegelijkertijd de abstracte voortzetting daarvan aan kritiek onderwerpen. Zijn toekomst kan zich niet *beperken* tot de directe negatie van zijn reële, noch tot de directe voltrekking van zijn ideële staats- en rechtstoestanden, want in zijn ideële toestanden bezit het de directe negatie van zijn reële toestanden, en de directe voltrekking van zijn ideële toestanden is naar de mening van de naburige volkeren al bijna weer *overleefd*. Terecht eist daarom de *praktische* politieke partij in Duitsland de *negatie van de filosofie*. Haar ongelijk bestaat niet in haar eis, maar in het blijven stilstaan bij de eis, die ze noch ernstig voltrekt, noch kan voltrekken. Ze meent deze negatie te volbrengen door de filosofie de rug toe te keren en er met afgewend hoofd een paar onaangename en banale frasen over te mompelen. Door de beperktheid van haar gezichtskring beschouwt zij de filosofie niet ook als behorend tot

* onvoltooide werken — ** nagelaten werken — *** dat is het vraagstuk (daar gaat het om — **** op gelijk peil

het gebied van de *Duitse* werkelijkheid of waant haar zelfs *beneden* de Duitse praktijk en de haar dienende theorieën. Ge verlangt dat men bij de *werkelijke levenskiemen* moet aanknopen, maar ge vergeet dat de werkelijke levenskiem van het Duitse volk tot nu toe alleen onder zijn *schedel* heeft gewoekerd. Kortom: *Ge kunt de filosofie niet opheffen zonder haar te verwerklijken*.

Hetzelfde ongelijk, met *omgekeerde* factoren, had de *theoretische*, uit de filosofie afkomstige politieke partij.

Deze zag in de huidige strijd *slechts de kritische strijd van de filosofie tegen de Duitse wereld*, ze dacht er niet aan dat de *tot nu toe geldende filosofie* zelf tot deze wereld behoort en daarvan de, zij het ook ideële, *aanvulling* is. Kritisch tegenover haar tegenstander, gedroeg ze zich onkritisch tegenover zichzelf, door uit te gaan van de *voorwaarden* voor de filosofie en ofwel te blijven staan bij haar gegeven resultaten, ofwel van elders vandaan gehaalde eisen en resultaten uit te geven voor directe eisen en resultaten van de filosofie, ofschoon deze — hun gerechtvaardigheid aangenomen — integendeel alleen te verkrijgen zijn door de *negatie van de tot nu toe bestaande filosofie*, de filosofie als zodanig. Een dieper gaande schildering van deze partij behouden wij ons voor. Haar belangrijkste gebrek laat zich hierop terugbrengen: *Zij geloofde de filosofie te kunnen verwerklijken zonder haar op te heffen*.

De kritiek op de *Duitse staats- en rechtsfilosofie*, die door *Hegel* haar meest consequente, rijkste en laatste formulering heeft gekregen, is van tweërlei aard: zowel een kritische analyse van de moderne staat en de daarmee samenhangende werkelijkheid, als een besliste ontkenning van de gehele tot nu toe bestaande *methode* van het *Duitse politieke en juridische bewustzijn*, waarvan de *spekulatieve rechtsfilosofie* zelf nu eenmaal de voornaamste, meest universele, tot *wetenschap* verheven uitdrukking vormt. Was alleen in Duitsland de spekulatieve rechtsfilosofie mogelijk, dit abstract overdreven *denken* van de moderne staat, waarvan de werkelijkheid iets van gene zijde blijft, al ligt dit ook alleen maar aan gene zijde van de Rijn, omgekeerd was echter evenzeer het

leefden, in de *mythologie*, zo hebben wij Duitsers onze nageschiedenis in het denken beleefd, in de *filosofie*. Wij zijn *filosofische* tijdgenoten van het heden, zonder zijn *historische* tijdgenoten te zijn. De Duitse filosofie is de *ideële voortzetting* van de Duitse geschiedenis. Wanneer wij dus in plaats van de *oeuvres incomplètes** van onze reële geschiedenis de *oeuvres posthumes*** van onze ideële geschiedenis, de *filosofie*, kritiseren, dan staat onze kritiek te midden van de vraagstukken waarvan de huidige tijd zegt: *That is the question****. Wat bij de geavanceerde volkeren een *praktische* breuk met de moderne staatkundige toestanden is, dat is in Duitsland, waar deze toestanden zelfs nog niet eens bestaan, in de eerste plaats een *kritische* breuk met de filosofische weerspiegeling van deze toestanden.

De *Duitse rechts- en staatsfilosofie* is de enige met het officiële moderne heden *al pari***** staande *Duitse geschiedenis*. Het Duitse volk moet daarom deze eigen droomgeschiedenis mede rekenen tot zijn eigen bestaande toestanden en niet alleen deze bestaande toestanden, maar tegelijkertijd de abstracte voortzetting daarvan aan kritiek onderwerpen. Zijn toekomst kan zich niet *beperken* tot de directe negatie van zijn reële, noch tot de directe voltrekking van zijn ideële staats- en rechtstoestanden, want in zijn ideële toestanden bezit het de directe negatie van zijn reële toestanden, en de directe voltrekking van zijn ideële toestanden is naar de mening van de naburige volkeren al bijna weer *overleefd*. Terecht eist daarom de *praktische* politieke partij in Duitsland de *negatie van de filosofie*. Haar ongelijk bestaat niet in haar eis, maar in het blijven stilstaan bij de eis, die ze noch ernstig voltrekt, noch kan voltrekken. Ze meent deze negatie te volbrengen door de filosofie de rug toe te keren en er met afgewend hoofd een paar onaangename en banale frasen over te mompelen. Door de beperktheid van haar gezichtskring beschouwt zij de filosofie niet ook als behorend tot

* onvoltooide werken — ** nagelaten werken — *** dat is het vraagstuk (daar gaat het om — **** op gelijk peil

het gebied van de *Duitse* werkelijkheid of waant haar zelfs *beneden* de Duitse praktijk en de haar dienende theorieën. Ge verlangt dat men bij de *werkelijke levenskiemen* moet aanknopen, maar ge vergeet dat de werkelijke levenskiem van het Duitse volk tot nu toe alleen onder zijn *schedel* heeft gewoekerd. Kortom: *Ge kunt de filosofie niet opheffen zonder haar te verwerklijken*.

Hetzelfde ongelijk, met *omgekeerde* factoren, had de *theoretische*, uit de filosofie afkomstige politieke partij.

Deze zag in de huidige strijd *slechts de kritische strijd van de filosofie tegen de Duitse wereld*, ze dacht er niet aan dat de *tot nu toe geldende filosofie* zelf tot deze wereld behoort en daarvan de, zij het ook ideële, *aanvulling* is. Kritisch tegenover haar tegenstander, gedroeg ze zich onkritisch tegenover zichzelf, door uit te gaan van de *voorwaarden* voor de filosofie en ofwel te blijven staan bij haar gegeven resultaten, ofwel van elders vandaan gehaalde eisen en resultaten uit te geven voor directe eisen en resultaten van de filosofie, ofschoon deze — hun gerechtvaardigheid aangenomen — integendeel alleen te verkrijgen zijn door de *negatie van de tot nu toe bestaande filosofie*, de filosofie als zodanig. Een dieper gaande schildering van deze partij behouden wij ons voor. Haar belangrijkste gebrek laat zich hierop terugbrengen: *Zij geloofde de filosofie te kunnen verwerklijken zonder haar op te heffen*.

De kritiek op de *Duitse staats- en rechtsfilosofie*, die door *Hegel* haar meest consequente, rijkste en laatste formulering heeft gekregen, is van tweërlei aard: zowel een kritische analyse van de moderne staat en de daarmee samenhangende werkelijkheid, als een besliste ontkenning van de gehele tot nu toe bestaande *methode* van het *Duitse politieke en juridische bewustzijn*, waarvan de *spekulatieve rechtsfilosofie* zelf nu eenmaal de voornaamste, meest universele, tot *wetenschap* verheven uitdrukking vormt. Was alleen in Duitsland de spekulatieve rechtsfilosofie mogelijk, dit abstract overdreven *denken* van de moderne staat, waarvan de werkelijkheid iets van gene zijde blijft, al ligt dit ook alleen maar aan gene zijde van de Rijn, omgekeerd was echter evenzeer het

Duitse, van de *werkelijke mens* abstraherende denkbeeld van de moderne staat alleen mogelijk doordat en in zoverre de moderne staat zelf abstraheert van de *werkelijke mens* of de *gehele mens* op een slechts denkbeeldige wijze bevredigt. De Duitsers hebben in de politiek *gedacht* wat de andere volkeren hebben *gedaan*. Duitsland was hun *theoretische geweten*. De abstractie en de aanmatigende verheffing van zijn ideeën hebben steeds gelijke tred gehouden met de eenzijdigheid en geringheid van de werkelijkheid daarvan. Wanneer dus de *status quo* van het *Duitse staatswezen* de *voltooiing van het ancien régime*, de voltooiing van de doorn in het vlees van de moderne staat tot uiting brengt, brengt de *status quo* van het *Duitse staatswezen* de *onvoltooidheid van de moderne staat*, de bedorvenheid van zijn vlees zelf tot uitdrukking.

Reeds als vastbesloten tegenstander van de tot nu toe geldende methode van het *Duitse* politieke bewustzijn verdwaalt de kritiek van de spekulatieve rechtsfilosofie niet in zichzelf, maar in *taken*, voor de volbrenging waarvan er maar één middel is: de *praktijk*.

De vraag rijst: kan Duitsland tot een praktijk komen *à la hauteur des principes**, d.w.z. tot een *revolutie*, die het niet alleen verheft tot het *officiële niveau* van de moderne volkeren, maar tot de *menselijke hoogte* die de naaste toekomst van deze volkeren zal zijn?

Het wapen van de kritiek kan overigens de kritiek van de wapens niet vervangen, de materiële macht moet ten val worden gebracht door materiële macht, alleen wordt ook de theorie tot materiële macht, zodra ze zich meester maakt van de massa's. De theorie is in staat zich meester te maken van de massa's, zodra ze *ad hominem*** wordt gedemonstreerd, en ze demonstreert *ad hominem* zodra ze radikaal wordt. Radikaal zijn betekent de zaak bij de wortels aanpakken. Voor de mens is de wortel echter de mens zelf. Het evidente bewijs voor het radikalisme van de Duitse theorie, dus voor haar praktische energie, is dat ze uitgaat van de

* die zich verheft tot de hoogte van de principes — ** aan de mens

beslist *positieve* opheffing van de religie. De kritiek op de religie eindigt met de leerstelling dat de *mens het hoogste wezen voor de mens* dient te zijn, dus met de *kategorische imperatief alle verhoudingen omver te werpen* waarin de mens een vernederd, een geknecht, een verlaten, een verachtelijk wezen is, verhoudingen die men niet beter kan schilderen dan met de uitroep van de Fransman bij een voorgestelde hondebelasting: Arme honden! Ze willen jullie als mensen behandelen!

Zelfs historisch heeft de theoretische emancipatie een specifiek praktische betekenis voor Duitsland. Het *revolutionaire* verleden van Duitsland is namelijk theoretisch, het is de *reformatie*. Zoals toen de *monnik*, zo is het nu de *filosoof* in wiens brein de revolutie begint.

Luther heeft overigens de knechtschap uit *devotie* overwonnen, omdat hij de knechtschap uit *overtuiging* daarvoor in de plaats heeft gesteld. Hij heeft het geloof aan de autoriteit gebroken, omdat hij de autoriteit van het geloof heeft hersteld. Hij heeft de papen in leken veranderd, omdat hij de leken in papen heeft veranderd. Hij heeft de mens van de uiterlijke godsdienstigheid bevrijd, omdat hij godsdienstigheid tot de innerlijke mens heeft gemaakt. Hij heeft het lichaam van de ketenen bevrijd, omdat hij het hart aan ketenen heeft gelegd.

Maar al was het protestantisme dan niet de ware oplossing, het was toch de juiste probleemstelling. Het ging nu niet meer om de strijd van de leek met de *paap buiten hem*, het ging om de strijd met zijn *eigen inwendige paap*, met zijn *paapse aard*. En wanneer de protestantse verandering van de Duitse leken in papen de lekenpauzen, de *vorsten* met hun hele clerus, de bevoorrechten en de filisters, emancipeerde, zal de filosofische metamorfose van de paapse Duitsers in mensen het *volk* emanciperen. Zo min echter de emancipatie bij de vorsten stilstaat, zo min zal de *secularisatie* van de bezittingen blijven stilstaan bij de *kerkroof*, die vooral ontketend werd door het huichelachtige Pruisen. Destijds strandde de Boerenoorlog, het meest radikale evenement van de Duitse ge-

schiedenis, op de theologie. Thans, nu de theologie zelf gestrand is, zal het meest onvrije evenement van de Duitse geschiedenis, onze *status quo*, te pletter slaan op de filosofie. De dag voor de reformatie was het officiële Duitsland de meest volstreckte knecht van Rome. De dag voor zijn revolutie is het de volstreckte knecht van heel wat minder dan Rome, nl. van Pruisen en Oostenrijk, van strojonkers en filisters.

Aan een *radikale* Duitse revolutie schijnt ondertussen een belangrijke moeilijkheid in de weg te staan.

Revoluties hebben namelijk een *passief* element nodig, een *materiële* grondslag. De theorie wordt in een volk altijd slechts in zoverre verwerkelijkt als zij de verwerkelijking van zijn behoeften is. Zal de reusachtige tweespalt tussen de eisen van het Duitse denken en de antwoorden van de Duitse werkelijkheid wel in overeenstemming zijn met eenzelfde tweespalt van de burgerlijke maatschappij met de staat en met zichzelf? Zullen de theoretische behoeften direct praktische behoeften zijn? Het is niet voldoende dat het denken op verwerkelijking aandringt, de werkelijkheid moet zichzelf aan het denken opdringen.

Duitsland heeft de middelste treden van de politieke emancipatie echter niet gelijktijdig met de moderne volkeren beklommen. Zelfs de treden die het theoretisch heeft overwonnen, heeft het in de praktijk nog niet bereikt. Hoe zou het zich met een *salto mortale* niet alleen over zijn eigen hinderpalen kunnen heenzetten, maar tegelijkertijd ook over de hinderpalen van de moderne volkeren, over obstakels die het in de realiteit als bevrijding van zijn werkelijke hinderpalen moet voelen en nastreven? Een radikale revolutie kan slechts de revolutie van radikale behoeften zijn, waarvan de voorwaarden en ontstaansbronnen juist schijnen te ontbreken.

Als Duitsland echter de ontwikkeling van de moderne volkeren slechts met de abstracte activiteit van het denken heeft begeleid, zonder een werkzaam aandeel te hebben aan de werkelijke strijd van deze ontwikkeling, heeft het aan de andere kant in de *kwalen*

van deze ontwikkeling gedeeld, zonder in haar geneugten, zonder in haar gedeeltelijke bevrediging te delen. De abstracte activiteit enerzijds is met het abstracte lijden anderzijds in overeenstemming. Duitsland zal zich daarom op een goede dag op het niveau van het Europese verval bevinden voordat het ooit op het niveau van de Europese emancipatie heeft gestaan. Men zou het kunnen vergelijken met een *fetisdienaar*, die lijdt aan de ziekten van het christendom.

Beziét men allereerst de *Duitse regeringen*, dan ontdekt men dat ze er door de tijdsomstandigheden, door de toestand van Duitsland, door het standpunt van de Duitse opvoeding en tenslotte door het eigen gelukkige instinct toe worden gedreven de *gecivilliseerde gebreken* van de *moderne staatswereld*, waarvan wij de voordelen niet bezitten, te combineren met de *barbaarse gebreken* van het *ancien régime*, waarin wij ons in volle omvang kunnen verheugen, zodat Duitsland steeds meer moet participeren zo niet in het verstand, dan toch in het onverstand ook van de boven zijn *status quo* uitgaande staatsvormen. Is er b.v. een land op de wereld, dat zo naïef alle illusies van de constitutionele staatsvorm deelt, zonder zijn realiteiten te delen, als het zogenaamde constitutionele Duitsland? Of was het niet per se een inval van een Duitse regering om de kwellingen van de censuur te verbinden met de kwellingen van de Franse Septemberwetten,¹³ die de persvrijheid veronderstellen! Zoals men in het Romeinse Pantheon de *goden* van alle naties aantrof, zo zal men in het Heilige Roomse Duitse Rijk de *zonden* van alle staatsvormen vinden. Dat dit eclecticisme een tot nu toe niet vermoede hoogte zal bereiken, daarvoor staat met name de *politiek-esthetische gourmanderie* van een Duitse koning* borg, die alle rollen van het koningschap wil spelen, van het feodale zowel als van het bureaucratische, van het absolute zowel als van het constitutionele, van het autocratische zowel als van het democratische, zoal niet door de persoon van het

* Friedrich Wilhelm IV

schiedenis, op de theologie. Thans, nu de theologie zelf gestrand is, zal het meest onvrije evenement van de Duitse geschiedenis, onze *status quo*, te pletter slaan op de filosofie. De dag voor de reformatie was het officiële Duitsland de meest volstrekte knecht van Rome. De dag voor zijn revolutie is het de volstrekte knecht van heel wat minder dan Rome, nl. van Pruisen en Oostenrijk, van strojonkers en filisters.

Aan een *radikale* Duitse revolutie schijnt ondertussen een belangrijke moeilijkheid in de weg te staan.

Revoluties hebben namelijk een *passief* element nodig, een *materiële* grondslag. De theorie wordt in een volk altijd slechts in zoverre verwerkelijkt als zij de verwerkelijking van zijn behoeften is. Zal de reusachtige tweespalt tussen de eisen van het Duitse denken en de antwoorden van de Duitse werkelijkheid wel in overeenstemming zijn met eenzelfde tweespalt van de burgerlijke maatschappij met de staat en met zichzelf? Zullen de theoretische behoeften direct praktische behoeften zijn? Het is niet voldoende dat het denken op verwerkelijking aandringt, de werkelijkheid moet zichzelf aan het denken opdringen.

Duitsland heeft de middelste treden van de politieke emancipatie echter niet gelijktijdig met de moderne volkeren beklommen. Zelfs de treden die het theoretisch heeft overwonnen, heeft het in de praktijk nog niet bereikt. Hoe zou het zich met een *salto mortale* niet alleen over zijn eigen hinderpalen kunnen heenzetten, maar tegelijkertijd ook over de hinderpalen van de moderne volkeren, over obstakels die het in de realiteit als bevrijding van zijn werkelijke hinderpalen moet voelen en nastreven? Een radikale revolutie kan slechts de revolutie van radikale behoeften zijn, waarvan de voorwaarden en ontstaansbronnen juist schijnen te ontbreken.

Als Duitsland echter de ontwikkeling van de moderne volkeren slechts met de abstracte activiteit van het denken heeft begeleid, zonder een werkzaam aandeel te hebben aan de werkelijke strijd van deze ontwikkeling, heeft het aan de andere kant in de *kwalen*

van deze ontwikkeling gedeeld, zonder in haar geneugten, zonder in haar gedeeltelijke bevrediging te delen. De abstracte activiteit enerzijds is met het abstracte lijden anderzijds in overeenstemming. Duitsland zal zich daarom op een goede dag op het niveau van het Europese verval bevinden voordat het ooit op het niveau van de Europese emancipatie heeft gestaan. Men zou het kunnen vergelijken met een *fetisdienaar*, die lijdt aan de ziekten van het christendom.

Beziét men allereerst de *Duitse regeringen*, dan ontdekt men dat ze er door de tijdsomstandigheden, door de toestand van Duitsland, door het standpunt van de Duitse opvoeding en tenslotte door het eigen gelukkige instinct toe worden gedreven de *gecivilliseerde gebreken* van de *moderne staatswereld*, waarvan wij de voordelen niet bezitten, te combineren met de *barbaarse gebreken* van het *ancien régime*, waarin wij ons in volle omvang kunnen verheugen, zodat Duitsland steeds meer moet participeren zo niet in het verstand, dan toch in het onverstand ook van de boven zijn *status quo* uitgaande staatsvormen. Is er b.v. een land op de wereld, dat zo naïef alle illusies van de constitutionele staatsvorm deelt, zonder zijn realiteiten te delen, als het zogenaamde constitutionele Duitsland? Of was het niet per se een inval van een Duitse regering om de kwellingen van de censuur te verbinden met de kwellingen van de Franse Septemberwetten,¹³ die de persvrijheid veronderstellen! Zoals men in het Romeinse Pantheon de *goden* van alle naties aantrof, zo zal men in het Heilige Roomse Duitse Rijk de *zonden* van alle staatsvormen vinden. Dat dit eclecticisme een tot nu toe niet vermoede hoogte zal bereiken, daarvoor staat met name de *politiek-esthetische gourmanderie* van een Duitse koning* borg, die alle rollen van het koningschap wil spelen, van het feodale zowel als van het bureaucratische, van het absolute zowel als van het constitutionele, van het autocratische zowel als van het democratische, zoal niet door de persoon van het

* Friedrich Wilhelm IV

volk, dan toch in *eigen* persoon, zoal niet voor het volk, dan toch voor *zichzelf*. Duitsland, als zijnde *het tot een eigen wereld geconstitueerde gebrek van het politieke heden*, zal de specifiek Duitse hinderpalen niet omver kunnen halen zonder de algemene hinderpaal van het politieke heden omver te halen.

Niet de *radikale* revolutie is voor Duitsland een utopische droom, niet de *algemeen menselijke* emancipatie, maar veeleer de gedeeltelijke, de *alleen* politieke revolutie, de revolutie die de pijlers van het huis laat staan. Waarop berust een gedeeltelijke, een alleen maar politieke revolutie? Daarop, dat een *deel van de burgerlijke maatschappij* zich emancipeert en tot de *algemene* heerschappij geraakt, daarop, dat een bepaalde klasse vanuit haar *bijzondere situatie* de algemene emancipatie van de maatschappij nastreeft. Deze klasse bevrijdt de hele maatschappij, maar alleen onder de voorwaarde dat de hele maatschappij zich in de situatie van deze klasse bevindt, dus b.v. geld en opleiding bezit of naar believen kan verwerven.

Geen enkele klasse van de burgerlijke maatschappij kan deze rol spelen zonder een moment van geestdrift in zichzelf en in de massa op te roepen, een moment waarop ze zich met de maatschappij in het algemeen verbreedert en ermee samenvloeit, waarop ze daarmee kan worden verwisseld en als *algemene representant* ervan wordt ondervonden en erkend, een moment waarop haar eisen en rechten in werkelijkheid de rechten en eisen van de maatschappij zelf zij, waarop ze werkelijk het maatschappelijke hoofd en het maatschappelijke hart is. Alleen uit naam van de algemene rechten van de maatschappij kan een bijzondere klasse de algemene heerschappij voor zich opeisen. Revolutionaire energie en geestelijk zelfbewustzijn alleen zijn niet voldoende om deze bevrijdende positie te veroveren en daardoor alle sferen van de maatschappij in het belang van de eigen sfeer politiek uit te buiten. Opdat de *revolutie van een volk* en de *emancipatie van een bijzondere klasse* van de burgerlijke maatschappij kunnen samenvallen, opdat één stand voor de stand van de hele maatschappij kan gelden, moeten

veerd alle gebreken van de maatschappij in een
entreerd zijn, daartoe moet een bepaalde stand de stand van
niversele aanstoot en de belichaming van de universele
rpaal zijn, daartoe moet een bijzondere maatschappelijke
gelden als de *notoire misdaad* van de gehele samenleving,
tt de bevrijding van deze sfeer zich voordoet als de algemene
bevrijding. Opdat één stand *par excellence* de stand van de be-
ding kan zijn, moet omgekeerd een andere stand de duidelijke
md van de onderdrukking zijn. De negatief universele betekenis
n de Franse adel en de Franse clerus bepaalde de positief
niversele betekenis van de meest nabijliggende en er tegenover
aande klasse van de *bourgeoisie*.

Het ontbreekt echter iedere bijzondere klasse in Duitsland niet
alleen aan de consequentie, de scherpte, de moed en de onver-
biddelijkheid, die haar tot de negatieve vertegenwoordiger van de
maatschappij zouden kunnen stempelen. Het ontbreekt evenzeer
iedere stand aan die grootheid van ziel, die zich, zij het slechts
tijdelijk, identificeert met de volksziel, aan die genialiteit welke de
materiële macht tot politieke macht bezielt, aan die revolutionaire
stoutmoedigheid, die de tegenstander het drieste parool toeroept:
Ik ben niets, maar ik zou alles moeten zijn. Het belangrijkste
element van Duitse moraal en eerlijkheid, niet alleen van de
individueen, maar ook van de klassen, wordt veeleer gevormd door
dat *bescheiden egoïsme*, dat zijn beperktheid laat gelden en tegen
zichzelf geldend laat maken. De verhouding der verschillende sferen
van de Duitse maatschappij is daarom niet dramatisch, maar episch.
Elk ervan begint zich van zichzelf bewust te worden en zich met
haar specifieke eisen naast de andere op te stellen, niet zo gauw zij
onder druk komt, maar zo gauw zonder haar toedoen de tijds-
omstandigheden een maatschappelijke onderlaag hebben ge-
schapen, waarop zij van haar kant druk kan uitoefenen. Zelfs het
morele zelfbewustzijn van de Duitse middenklasse berust alleen op

• bij uitstek

het bewustzijn de algemene vertegenwoordiger te zijn van de filisterachtige middelmatigheid van alle overige klassen. Het zijn daarom niet alleen de Duitse koningen die *mal-à-propos** op de troon terecht komen, het is iedere sfeer van de burgerlijke maatschappij die haar nederlaag beleeft voordat zij haar overwinning heeft gevierd, die haar eigen hinderpalen ontwikkelt voordat zij de hinderpalen, waar zij voor staat, heeft overwonnen, die haar enghartige wezen tot gelding brengt voordat zij haar grootmoedige wezen heeft kunnen doen gelden, zodat zelfs de gelegenheid tot het vervullen van een grote rol steeds al voorbij is voordat zij aanwezig was, zodat iedere klasse, zo gauw ze de strijd met de boven haar staande klasse aanbindt, verweekt is in de strijd met de onder haar staande. Daarom bevinden de vorsten zich in strijd met het koningschap, de bureaucraat in strijd met de adel, de bourgeois in strijd met hen allen, terwijl de proletariër reeds begint in strijd te staan tegen de bourgeois. Nauwelijks durft de middenklasse van haar standpunt uit de gedachte aan emancipatie te begrijpen of reeds verklaart de ontwikkeling van de maatschappelijke toestanden, zoals ook de vooruitgang van de politieke theorie, dit standpunt zelf voor verouderd of op zijn minst voor problematisch.

In Frankrijk is het voldoende dat iemand iets is, opdat hij alles wil zijn. In Duitsland mag iemand niets zijn, als hij niet van alles afstand wil doen. In Frankrijk is de gedeeltelijke emancipatie de grondslag van de universele. In Duitsland is de universele emancipatie *conditio sine qua non*** van iedere gedeeltelijke. In Frankrijk moet de werkelijkheid, in Duitsland moet de onmogelijkheid van de trapsgewijze bevrijding de gehele vrijheid baren, in Frankrijk is iedere volksklasse een *politieke idealist* en voelt zij zich niet in de eerste plaats een bijzondere klasse, maar de vertegenwoordiger van de sociale behoeften in het algemeen. De rol van *emancipator* gaat dus in een dramatische beweging om beurten over aan de verschillende klassen van het Franse volk, tot ze eindelijk bij

* te onpas — ** onontbeerlijke voorwaarde

Mand, die de sociale vrijheid niet
gg van bepaalde, buiten de mens liggende en toch
jke samenleving geschapen voorwaarden, maar veeleer
arden van het menselijke bestaan onder beding van de
jheid organiseert. In Duitsland daarentegen, waar het
leven even geesteloos is als het geestelijke leven
ch, heeft geen enkele klasse van de burgerlijke maat-
de behoefte aan en de bekwaamheid tot algemene
atie, totdat ze door haar *directe* toestand, door de materiële
stelijkheid en door haar *ketenen zelf* daartoe wordt ge-
en.
r ligt dus de *positieve* mogelijkheid van de Duitse emanci-

antwoord: In de vorming van een klasse met *radikale ketenen*,
Masse van de burgerlijke maatschappij die geen klasse van de
erlijke maatschappij is, een stand die de ontbinding van alle
den is, een sfeer die door haar universele lijden een universeel
kter bezit en geen *bijzonder* recht opeist, omdat tegenover haar
n *bijzonder onrecht*, maar *onrecht zonder meer* wordt begaan;
zich niet meer op een *historisch* recht, maar alleen nog op het
menselijke recht kan beroepen, die niet in een eenzijdige tegen-
stelling staat tot de gevolgen, maar in alzijdige tegenstelling tot de
voorwaarden van het Duitse staatswezen; een sfeer tenslotte, die
niet kan emanciperen zonder zich te emanciperen van alle
overige sferen van de maatschappij en daarmee alle overige sferen
van de maatschappij te emanciperen, die in één woord *het volledig*
verloren gaan van de mens is, die dus alleen maar door het *volledig*
herwinnen van de mens zichzelf kan winnen. Deze ontbinding van
de maatschappij als een bijzondere stand is het *proletariaat*.
Het proletariaat begint voor Duitsland pas te ontstaan door de
binnendringende *industriële* beweging, want niet de *van nature*
ontstane, maar de *kunstmatig geproduceerde* armoede, niet de
mechanisch door de zwaarte van de maatschappij terneergedrukte,
maar de uit haar *acute ontbinding*, in het bijzonder uit de ont-

binding van de middenstand voortkomende mensenmassa vormt het proletariaat, ofschoon, zoals vanzelfsprekend is, ook de van nature ontstane armoede en de christelijk-germaanse lijfeigenschap geleidelijk tot zijn gelederen toetreden.

Als het proletariaat de *ontbinding van de tot nu toe bestaande wereldorde* verkondigt, spreekt het slechts het *geheim van zijn eigen bestaan uit*, want het is de *feitelijke* ontbinding van deze wereldorde. Als het proletariaat de *negatie van de particuliere eigendom* verlangt, verheft het slechts tot *principe van de maatschappij* wat de maatschappij tot *zijn* principe heeft verheven, wat in het *proletariaat* reeds zonder zijn toedoen als negatief resultaat van de maatschappij is belichaamd. De proletariër bevindt zich dan ten opzichte van de wordende wereld in dezelfde rechtmatige toestand als waarin de *Duitse koning* zich ten opzichte van de geworden wereld bevindt, wanneer hij het volk *zijn volk*, evenals het paard *zijn* paard noemt. De koning spreekt, als hij het volk tot zijn particuliere eigendom verklaart, slechts uit dat de particuliere eigenaar koning is.

Zoals de filosofie in het proletariaat haar *materiële* wapens vindt, zo vindt het proletariaat in de filosofie zijn *geestelijke* wapens, en zodra de bliksem van het denken grondig is ingeslagen in deze naïeve volksbodem zal de emancipatie van de *Duitsers* tot *mensen* zich voltrekken.

Laten wij het resultaat samenvatten:

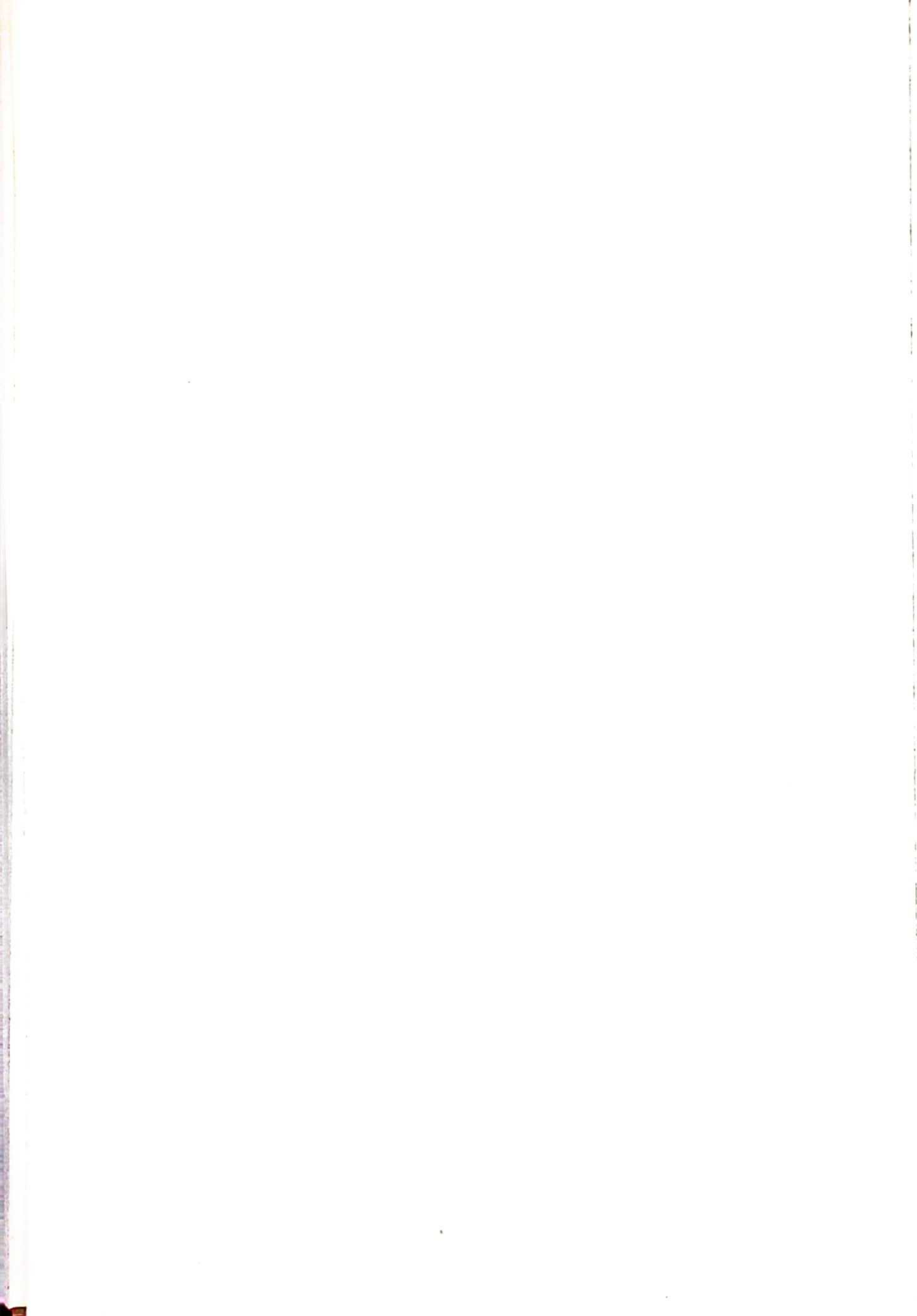
De enige *praktisch* mogelijke bevrijding van Duitsland is de bevrijding vanuit het standpunt van *die* theorie, welke de mens tot het hoogste wezen van de mens verklaart. In Duitsland is de emancipatie uit de *middeleeuwen* slechts mogelijk als gelijktijdige emancipatie uit de *gedeeltelijke* overwinningen op de middeleeuwen. In Duitsland kan *geen* vorm van knechtschap worden gebroken zonder *elke* vorm van knechtschap te breken. Het *grondige* Duitsland kan geen revolutie bedrijven zonder *van de grond af* revolutie te bedrijven. De *emancipatie van de Duitser* is de *emancipatie van de mens*. Het *hoofd* van deze emancipatie is de

filosofie, haar *hart* is het proletariaat. De filosofie kan zich niet verwerkelijken zonder opheffing van het proletariaat, het proletariaat kan zich niet opheffen zonder verwerkelijking van de filosofie.

Wanneer alle interne voorwaarden zijn vervuld zal de *Duitse opstandingsdag* verkondigd worden door het *kraaien van de Gallische haan*.



Toelichtingen



- 1 De drie brieven van Marx werden in de 'Deutsch-Französische Jahrbücher' in de bijdrage 'Een briefwisseling uit 1843' gepubliceerd, die ook brieven bevat van Ruge, Bakoenin en Feuerbach.

De '*Deutsch-Französische Jahrbücher*' werden in Parijs uitgegeven onder redactie van Karl Marx en Arnold Ruge. Er verscheen slechts de eerste aflevering, een dubbelnummer, in februari 1844. Daarin werden gepubliceerd: Marx' geschriften 'Over het joodse vraagstuk' (Zur Judenfrage) en 'Bijdrage tot de kritiek op Hegels rechtsfilosofie. Inleiding' (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung), alsmede Engels' werken 'Schets voor een kritiek op de economie' ('Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie) en 'De toestand van Engeland. "Verleden en Heden"' door Thomas Carlyle' (Die Lage Englands. 'Past and Present' by Thomas Carlyle).

In deze werken treedt de definitieve overgang van Marx en Engels naar het materialisme en communisme aan de dag. De voornaamste oorzaak er van dat het blad ophield te verschijnen waren principiële verschillen van mening tussen Marx en de burgerlijke radikaal Ruge.

- 2 Het ging om het plan tot het uitgeven van de 'Deutsch-Französische Jahrbücher'.
- 3 Etienne Cabet, 'Voyage en Icarie', roman philosophique et social (Reis naar Icaria, een filosofische en sociale roman), Parijs 1842. De eerste druk van het boek werd in 1840 door Cabet in twee delen uitgegeven onder de titel 'Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie' (De reis en de avonturen van lord William Carisdall in Icaria).
- 4 Bruno Bauer, 'Zur Judenfrage', Brunswijk 1843.
- 5 Marx haalt T. Hamiltons boek aan 'Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika', dl. I, Mannheim 1843, blz. 146.
- 6 Bruno Bauer, 'Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden'. 'Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz'. Herausgegeben von Georg Herwegh. Zürich en Winterthur, 1843, blz. 56—71.
- 7 Bedoeld zijn de boeken: Bruno Bauer, 'Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker', dl. 1-2, Leipzig 1841; dl. 3, Brunswijk 1842, en David Friedrich Strauss, 'Das Leben Jesu', dl. 1-2, Tübingen, 1835-1836. Deze boeken bevatten de kritiek van de jonghegelianen op de godsdienst.
- 8 Uit Thomas Münzers tegen Luther gericht pamflet: 'Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen

- Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat'. Het pamflet werd in 1524 in Münster uitgegeven.
- 9 *Pentateuch* — samenvattende benaming van de eerste vijf boeken van het Oude Testament (de vijf boeken van Mozes).
Talmoed (Hebreeuws: leer) — op schrift gestelde, van de eerste tot de zevende eeuw van onze jaartelling ontstane joodse godsdienstige overleveringen, zedelijke beschouwingen, rechtsvoorschriften enz.
- 10 Marx bedoelt zijn werk 'Bijdrage tot de kritiek op Hegels rechtsfilosofie', dat hij voor de druk wilde voorbereiden en direct na deze 'Inleiding' wilde publiceren. Over de voornaamste oorzaken, waardoor dit voornemen niet werd uitgevoerd, schreef Marx in de voorrede tot de 'Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844' het volgende:
 'In de "Deutsch-Französische Jahrbücher" heb ik een kritiek op de rechts- en staatsleer aangekondigd in de vorm van een kritiek op *Hegels* rechtsfilosofie. Bij het persklaar maken bleek dat de vermenging van de slechts tegen de speculatie gerichte kritiek met kritiek op de diverse materies zeker niet op haar plaats was, een rem zou zijn voor de ontwikkeling en het begrip zou bemoeilijken. Bovendien zou de rijkdom en de veelsoortigheid van de te behandelen onderwerpen slechts op een volstrekt aforistische wijze het in elkaar persen in één enkel geschrift hebben veroorloofd, terwijl op zijn beurt zulk een aforistische schets de *schijn* van een willekeurige systematisering op zich zou hebben geladen.'
- Hiervan uitgaande kwam Marx destijds tot de conclusie, dat het doelmatiger zou zijn een kritiek op het recht, de moraal, de politiek enz. in afzonderlijke brochures te publiceren en dit alles af te ronden door een samenvattend werk, dat een kritiek op de idealistische, spekulatieve filosofie moest bevatten. De noodzaak van strijd tegen de jonghegelianen, alsmede tegen andere vertegenwoordigers van de burgerlijke en kleinburgerlijke Duitse ideologie was voor Marx evenwel aanleiding zijn oorspronkelijke opzet te veranderen en een grondige kritiek te brengen op de idealistische, spekulatieve filosofie in direct verband met het uitwerken van de grondslagen van de nieuwe, revolutionaire materialistische wereldbeschouwing. Deze opgave werd door Marx en Engels in hun gemeenschappelijke werken 'Die heilige Familie' en 'Die deutsche Ideologie' vervuld.
- 11 Een betere vertaling van 'Wie man hineinschreit in den Wald, schallt es heraus aus dem Wald' is 'Zo men doet, zo men ontmoet'. Hierdoor gaat echter de door Marx gebezigde woordspeling volledig verloren. Vandaar de letterlijke, in het Nederlands overigens nauwelijks iets zeggende, weergave.
- 12 Marx bedoelt de filosoof Anacharsis, Scyth van geboorte, die tot de groep van de zeven Griekse wijzen werd gerekend.
- 13 *Septemberwetten* — reactionaire wetten, die in september 1835 door de

Franse regering werden uitgevaardigd, waarbij ze zich beriep op een op 28 juli op de koning gepleegde aanslag. Door deze wetten werd de activiteit van de gezworenenrechtbanken beknót en werden strenge maatregelen tegen de pers ingevoerd, naast andere maatregelen tegen vergrijpen tegen de eigendom en de bestaande staatsinrichting.

Personenlijst

- Aischylos* (525—456 v.o.j.): toneelschrijver in het oude Griekenland.
- Aristoteles* (384—322 v.o.j.): Griekse filosoof, onderzocht reeds de wezenlijke vormen van het dialektische denken.
- Bauer, Bruno* (1809—1882): Duits idealistisch filosoof, jonghegeliaan; na 1866 aanhanger van de Nationaal-liberalen.
- Beaumont de la Bonnière, Gustave-Auguste* (1802—1866): Frans burgerlijk publicist en politicus; schrijver van boeken over de slavernij en over de strafinstellingen in de Verenigde Staten van Amerika.
- Bourbon*: naam van Frans koningshuis, dat regeerde van 1589 tot 1792 en van 1814 tot 1830.
- Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin* (1796—1865): Frans politicus en historicus, leerling van Saint-Simon; burgerlijk republikein, een der ideologen van het katholieke socialisme; in 1848 president van de voorlopige regering.
- Cabet, Étienne* (1788—1856): Frans jurist en publicist; utopisch communist, schrijver van de roman 'Voyage en Icarie' (1842).
- Dézamy, Théodore* (1803—1850): Frans publicist; vertegenwoordiger van de revolutionaire richting in het utopische communisme.
- Feuerbach, Ludwig* (1804—1872): Duits materialistisch filosoof en atheïst.
- Fourier, François-Marie-Charles* (1772—1837): Frans utopisch socialist.
- Friedrich Wilhelm III* (1770—1840): koning van Pruisen (1797—1840).
- Friedrich Wilhelm IV* (1795—1861): koning van Pruisen (1840—1861).
- Goethe, Johann Wolfgang von* (1749—1832): groot Duits dichter.
- Hamilton, Thomas* (1789—1842): Engelse kolonel en schrijver van het boek 'Mensen en zeden in Amerika'.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1770—1831): belangrijk Duits idealistisch filosoof, die in zijn werken een alzijdige uitwerking van de dialektiek heeft gegeven.
- Lucianus (Loekianos)* (ca. 120 tot ca. 180): satirisch schrijver van het oude Griekenland.
- Luther, Martin* (1517—1546): hervormer van het rk-geloof; vertaalde de bijbel in het Duits.

- Montesquieu, Charles de Secondat, baron de la Brède et de* (1689—1755): Frans socioloog, econoom en schrijver, vertegenwoordiger van de Verlichting van de 18de eeuw, theoreticus van de constitutionele monarchie.
- Münzer, Thomas* (ca. 1490—1525): revolutionair, leider en ideoloog van de boeren en plebejers tijdens de Reformatie en de Boerenoorlog; propageerde de gedachte van een in mystieke vorm gekleed utopisch gelijkheidscommunisme; door de adel vermoord.
- Napoleon I Bonaparte* (1769—1821): keizer der Fransen (1804—1814 en 1815).
- Nicolaas I* (1796—1855): tsaar van Rusland (1825—1855).
- Proudhon, Pierre-Joseph* (1809—1865): Frans publicist, ideoloog van de kleine burgerij, een der theoretische grondleggers van het anarchisme.
- Robespierre, Maximilien-Marie-Isidor de* (1758—1794): politicus van de Franse burgerlijke revolutie van het einde der 18de eeuw, aanvoerder van de Jakobijnen en in 1793/94 hoofd van de revolutionaire regering.
- Rousseau, Jean-Jacques* (1712—1778): Frans Verlichter, democraat, ideoloog van de kleine burgerij.
- Roux-Lavergne, Pierre-Célestin* (1802—1874): Frans historicus, idealistisch filosoof.
- Ruge, Arnold* (1802—1880): radikaal publicist, jonghegeliaan, in 1844 met Marx uitgever van de 'Deutsch-Französische Jahrbücher'; kleinburgerlijk democraat, na 1866 aanhanger van de Nationaal-liberalen.
- Stuart*: naam van koninshuis, dat van 1371 tot 1714 in Schotland en van 1603 tot 1714 en Engeland heerste.
- Tocqueville, Alexis-Charles-Henri-Maurice Clérel de* (1805—1859): Frans burgerlijk historicus en politicus.
- Weitling, Christian Wilhelm* (1808—1871): kleermaker; de eerste uit de arbeidersklasse voortgekomen Duitse Schrijver; een der theoretici van het utopische gelijkmakende communisme.
- Zöpfl, Heinrich Mathias* (1807—1877): Duits reactionair jurist, staatsrechtgeleerde.

Inhoud

Joop Wolff. Een woord ten geleide. De kritiek die niet vrezen mag, maar moet bevrijden . . .	11
Karl Marx	
Brieven aan Ruge	
Op de trekschuit naar D. in maart 1843	33
Keulen, mei 1843	34
Kreuznach, september 1843	41
Over het joodse vraagstuk	
1. Bruno Bauer, 'Het joodse vraagstuk', Brunswijk 1843 . . .	47
2. Bruno Bauer, 'De geschiktheid van de hedendaagse joden en christenen om vrij te worden'. 'Eenentwintig vel uit Zwitserland'. Uitgegeven door Georg Herwegh, Zürich en Winterthur 1843, blz. 56-71.	78
Bijdrage tot de kritiek op Hegels rechtsfilosofie. Inleiding . . .	87
Toelichtingen	
Aantekeningen	109
Personenlijst	112
Illustratie	
Omslag van de 'Deutsch-Französische Jahrbücher'	31

