

**FILOSOFISCHE EN METAFYSISCHE ANTROPOLOGIE BIJ MARX :  
Beschouwingen bij de Duitse ideologie\***

*Jacques Taminiaux*

**Althusser en 'De Duitse Ideologie'**

Het is bekend dat Althusser in zijn essays een bijzondere plaats toekende aan *'De Duitse ideologie'*. In dit werk van Marx zou een *ondubbelzinnige* 'epistemologische breuk' (1) ontstaan tussen zijn vroegere politieke bewustzijn (dat van dan af meer op de achtergrond geduwd wordt als ideologie) en een nieuw theoretisch bewustzijn, dat zowel aan de basis lag van een nieuwe wetenschap, het historisch materialisme als geschiedkundige theorie, als van een nieuwe filosofie, het dialectisch materialisme. De *Stellingen over Feuerbach* zouden daarentegen slechts het beginpunt van deze breuk aanduiden, het moment waarop ongetwijfeld het nieuwe theoretische bewustzijn tot stand komt, maar dit nog steeds "in het oude bewustzijn en in het oude taalgebruik, bijgevolg met formuleringen en concepten die *noodzakelijkerwijs onevenwichtig en dubbelzinnig* zijn" (2).

Er is dus dubbelzinnigheid in de taal van de stellingen, ondubbelzinnigheid in die van de *Duitse Ideologie*.

Wat verder in de tekst echter schrijft Althusser over de *Duitse Ideologie*, die hij eerst als niet dubbelzinnig voorstelde: "... deze nieuwe gedachte, zo krachtig en zo nauwkeurig in haar proces van de ideologische dwaling, kan zelf niet zonder moeilijkheden of *zonder dubbelzinnigheden* worden gedefinieerd. Breken met een theoretisch verleden past niet zomaar: nieuwe woorden en concepten zijn nodig om te breken met het oude begrippenapparaat, en vaak worden de oude termen gebruikt om die breuk te voltrekken, gedurende de periode dat het nieuwe begrippenapparaat wordt gevormd. Zo worden er in de *Duitse Ideologie* een aantal concepten uit het vergeetboek gehaald, en worden ze gebruikt in de plaats van nieuwe, nog nader te benoemen concepten (...) en, vermits het normaal is die oude concepten *naar de vorm* te beoordelen en ze letterlijk te nemen", zijn ze vaak misleidend (3).

Het is duidelijk dat Althusser onderscheid tussen dubbelzinnigheid en ondubbelzinnigheid, met andere woorden tussen datgene wat de breuk voorafgaat en nog ideologisch is, en datgene wat erop volgt en theoretisch zuiver is,

ons nauwelijks helpt bij het lezen van *de Duitse Ideologie*. Althusser stelt onmiddellijk dat dit werk niet letterlijk mag worden geïnterpreteerd, omdat de woorden die erin gebruikt worden nooit echt conceptueel zuiver zijn. Daarmee wordt de wetenschappelijkheid bedoeld waarop Althusser aanspraak maakt voor zijn eigen reconstructie. Vermits echter geen enkele partijgunst, geen goede kennis van Engels, Lenin, Stalin of Mao, en evenmin de openbaringen van 'het continent Geschiedenis', ons in staat stellen om in *de Duitse Ideologie* een onderscheid te maken tussen wat Marx had moeten zeggen en wat hij feitelijk zegt, zullen we Marx letterlijk interpreteren en vragen stellen bij wat hij schrijft.

Het is mogelijk dat wij op die manier langs een omweg in botsing komen met één van de voornaamste thema's in Althusser's werk: het diepgewortelde niet-Hegelianisme bij Marx, de zogenaamde radicale heterogeniteit van de eigenlijk Marxistische aanpak in tegenstelling tot het Hegelianisme. Ik wil aantonen dat het netwerk van nieuwe concepten bij Marx – concepten die volgens Althusser het radicaal vernieuwende bij Marx illustreren – op het moment van zijn ontstaan een duidelijk speculatieve ondertoon heeft. Marx riep deze concepten in het leven om een duidelijke grenslijn te trekken met wat hij de Duitse ideologie noemt, de Hegeliaanse erfenis dus.

### Marx' boek

De uitgesproken doelstelling van het boek was aan te tonen dat de Jong-Hegelianen – Feuerbach, Bruno, Bauer en Max Stirner – schapen in wolvenvacht zijn. Hun aanspraak een ommekeer teweeg te brengen raakt slechts de schim van de werkelijkheid, wat hun voorgewende heftigheid tot onschuldig geblaat maakt. Daar waar ze geloven de werkelijkheid te bestrijden, bestrijden ze volgens Marx slechts schimmen; hun heldhaftigheid is bespottelijk, en het boek wil hun strijd ridiculiseren. Om dit te doen moet men een onderscheid kunnen maken tussen de schim en het eigenlijke voorwerp, tussen het irreële en het reële, tussen het afgeleide en het oorspronkelijke. De pamfletschrijver moet dus de werkelijkheid kunnen zien zoals ze is om ze wetenschappelijk te doorgronden. Met de werkelijkheid als uitgangspunt, gebruikt de auteur een dubbele werkwijze: hij wil enerzijds aantonen dat het irreële in de plaats van het reële gesteld werd in de werken waarop hij kritiek levert, anderzijds zal hij die substituering genetisch verklaren vanuit die werkelijkheid, die hij van dan af wetenschappelijk kent. Vermits de werkelijkheid zich in haar manifesteert zoals ze is, overstijgt deze wetenschap definitief elk ander vertoog door er de grondslag van te vernietigen. Die andere vertogen beweren immers de werkelijkheid te manifesteren zonder er de eigen plaats van te herkennen, met name het historisch proces van de materiële productie. Vanop die plaats worden de denkbeelden van de Jong-Hegelianen als irreëel of zuiver ideologisch verworpen, omdat ze stellen dat

de werkelijkheid zich op een andere plaats afspeelt, namelijk in het bewustzijn. Het bewustzijn is echter niet oorspronkelijk, maar slechts afgeleid, het is de grot waar het ware zijnde slechts zijn afspiegelingen in projecteert. Marx zegt: "Het bewustzijn kan nooit iets anders zijn dan het bewuste zijn, en het zijn van de mensen is hun werkelijke levensproces. Wanneer in heel de ideologie de mensen en hun verhoudingen op hun kop lijken te staan als in een camera obscura, dan vloeit dit fenomeen uit hun historisch levensproces voort, net als de omkering van de objecten op het netvlies uit hun direct fysieke levensproces" (4). De uiteenzetting of *Darstellung* van het werkelijke zijn – het historische proces van de materiële praxis – heeft dus een dubbel gevolg voor de ideologie: de ideologie wordt afgewezen als een loutere voorstelling (*Vorstellung*), en het ontstaan ervan wordt verklaard door duidelijk te maken dat de *Vorstellung* zelf slechts een uitvloeisel, een gevolg is van het effectieve zijn, dat zich eindelijk prijsgeeft. Van bij het begin immers ziet Marx de productie van bestaansmiddelen, die voorgesteld wordt binnen haar netwerk van voorwaarden, als het geheel van "de werkelijke vooronderstellingen, dat men slechts in de verbeelding kan abstraheren", maar ook als datgene wat de mens in zijn zijn definiëert: "wat ze zijn, valt dus samen met hun productie: zowel met wat ze produceren, alsook met de wijze waarop ze produceren" (5).

Van die werkelijke vooronderstellingen die dus een ultieme ontologische functie hebben, verzekert Marx dat ze "zuiver empirisch te constateren zijn" (6). Op de eerste bladzijden van *de Duitse Ideologie* benadrukt Marx meermaals het zuiver empiristisch karakter van de wetenschap van die vooronderstellingen, in tegenstelling tot de ideologische speculatie.

"Het feit waarom het hier gaat, schrijft Marx, is het volgende : bepaalde individuen, die op bepaalde wijze productief werkzaam zijn, gaan deze bepaalde maatschappelijke en politieke verhoudingen aan. Het empirisch onderzoek moet in elk afzonderlijk geval de samenhang tussen de maatschappelijke en politieke structuur met de productie empirisch en zonder enige mystificatie en speculatie aantonen" (7). En iets verderop: "wij gaan uit van de werkelijke, werkzame mensen, en vanuit hun werkelijke levensproces wordt ook het ontstaan van de ideologische reflexen en echo's van dit levensproces beschreven. Ook de schaduwbeelden in het brein van de mens zijn noodzakelijke sublimaten van hun materiële, empirisch constateerbaar en aan materiële voorwaarden gebonden levensproces" (8). Verder: "... wanneer we de dingen opvatten zoals ze werkelijk zijn, lost elk diepzinnig filosofisch probleem (...) zich heel eenvoudig in een empirisch feit op ..." (9).

Het is onmiskenbaar dat, vanuit deze fundamentele stelling, een aantal concepten ontstaan die verband houden met de productie van de bestaansmiddelen, maar die grondig verschillen van de concepten die Marx gebruikte in zijn kritiek op de Hegelse staatsfilosofie, in *de Heilige Familie*, en in de manuscripten

uit 1844. Maar het staat ook vast dat zijn nieuwe concepten steunen op deze fundamentele stelling, die dus zeker wat meer aandacht verdient. Dan blijkt immers dat deze stelling niet zozeer het gevolg is van een scheuring of een breuk, maar slechts getuigt van een verschuiving ten opzichte van de Hegeliaanse of Jong-Hegeliaanse denkbeelden. Het woord verschuiving slaat hier op een overname van dezelfde structuur, maar op basis van een andere definitie van de werkelijkheid.

Het ideologische en het wetenschappelijke worden bij Marx van bij het begin gescheiden. Deze opsplitsing neemt in haar structuur het fundamentele onderscheid over dat aan de basis ligt van Hegels *Fenomenologie van de Geest*, — met name het onderscheid tussen de *Vorstellung* en de *Darstellung* (uiteenzetting van de zaak zelf), waarin voor Hegel het proces van zelfrealisatie van de absolute Geest ligt.

Het onderscheid tussen *Vorstellung* en *Darstellung* vindt men ook in de tekst van Marx. Het is er niet alleen overgenomen, maar het werkt er op dezelfde wijze. Met voorstelling duidt Hegel de denkwijze aan die stelt dat er tussen het kennen en de zaak zelf een onoverschrijdbare scheidingslijn loopt. De inleiding van de *Fenomenologie* verwerpt deze typerende denkwijze van diverse moderne filosofische onderzoeken naar de macht van het menselijk begripsvermogen — zowel de Cartesiaanse als de empirische en criticistische. Volgens Hegel gaat het hier om 'lukrake vertogen', doorspekt met verzonnen 'uitvluchten om wetenschappelijk werk te ontvluchten', waar toeval, willekeur en bedrog schuilgaan' achter een schijn van ernstige en ijverige bedrijvigheid'. Het heeft dus geen zin aandacht te schenken aan die voorstellingen, "want die vormen slechts een lege verschijning van het weten, die onmiddellijk verdwijnt voor de optredende wetenschap" (10). De wetenschap is de conceptuele presentatie van de zaak zoals ze werkelijk is, of van het absolute dat van bij het begin 'op zichzelf en voor zichzelf' is, en wil zijn bij ons. Maar weldra wordt het duidelijk dat deze loutere tegenstelling tussen de *Vorstellung* en de wetenschap slechts een eerste moment is. Het bestaan van die tegenstelling zou immers de absolute geloofwaardigheid van de wetenschap aantasten, als deze niet in staat zou zijn om datgene te omvatten wat ze als niet-reëel verwerpt; het niet-reële wordt volledig verklaard als een gevolg van de zaak zelf, en meer bepaald van de zelfverwerkelijking van de absolute geest. De echte kritiek op de *Vorstellung* wil dan ook het ontstaan ervan vanuit de zaak zelf — waarvan de wetenschap de *Darstellung* is — op de voorgrond plaatsen. De zaak zelf, de werkelijkheid volgens Hegel, is het wordingsproces van de zelfbewuste geest als geest. Vanaf de volledige ontplooiing van die werkelijkheid, en met inachtname van het hele proces dat ertoe heeft geleid, kunnen de verschillende *Vorstellungen* hun niet-zijn vertonen, en blijkt tevens dat het hele spectrum van het menselijke bewustzijn vóór Hegel onderworpen was aan de 'schijn'. Terwijl de echte wetenschap, omdat ze weet wat er zich ach-

ter het bewustzijn afspeelt, daar volledig van bevrijd is en op generlei wijze voorstellend is. Vanaf de volledige ontplooiing van de werkelijkheid blijkt dat elk van de vormen van het voorstellende of natuurlijke bewustzijn (elk bewustzijn, behalve het absolute weten zelf blijft voorstellend) in onvoldoende mate beantwoordt aan de werkelijkheid. Het Hegeliaanse overstijgen van elke *Vorstellung* ten voordele van de echte wetenschap veronderstelt dat men in elke vorm van bewustzijn die men beschouwt en dan overstijgt een anticipatie laat zien van de telos die de gerealiseerde werkelijkheid is: "het doel (...) is voor het weten net zo noodzakelijk uitgezet, als de reeks van de voortgang" (11). De meest bescheiden vorm van de beschouwde werkelijkheid zal dus reeds een verre afspiegeling zijn van die telos. Aan het begin is dus reeds het resultaat werkzaam, zoals men duidelijk kan vaststellen in Hegels onderzoek van het zintuiglijk bewustzijn. Dit is reeds het speculum van het absolute weten, zoals Feuerbach scherp opmerkte in zijn *Kritiek op de Filosofie van Hegel*, wanneer hij benadrukt dat Hegel zich niet echt inlaat met het zintuiglijke, dat hij niet echt iets anders dan de gedachte als uitgangspunt gebruikt, maar dat hij van bij het begin "in de vooronderstelling van de gedachte het tegendeel denkt waaruit ze moet ontstaan" (12). Het Hegelianisme is speculatief in die zin dat het Andere er altijd slechts het Andere van het Zelf is, waardoor men dus nooit iets anders doet dan zijn positie hernemen, en zich daarvan te vergewissen.

Een speculatieve structuur dus : kritiek op de *Vorstellung* door de nadruk te leggen op haar *ontstaan* vanuit de werkelijkheid, waarvan men de wetenschap bezit; elke *Vorstellung* of onder kritiek gestelde ideologie doen beantwoorden aan een deficiënte graad van de werkelijkheid; en de ontplooiing van die werkelijkheid wordt geanticipeerd van bij haar meest bescheiden vorm. Welnu, deze speculatieve structuur wordt integraal door Marx overgenomen, ze wordt bij hem slechts verschoven.

Als Marx kritiek levert op de Duitse ideologen is dat niet uitsluitend omdat ze van oordeel zijn dat de werkelijkheid zich in het bewustzijn afspeelt, en omdat ze geen rekening houden met de productie van de bestaansmiddelen; het is veeleer omdat hun denkwijze het gevolg is van een deficiënte graad van de werkelijkheid. Marx beschreef dit als : "de erbarmelijkheid van de werkelijke toestand in Duitsland" (13), "een onbenullige historische ontwikkeling", en zelfs "het ontbreken van de historische ontwikkeling" (14). "Vanuit een standpunt dat buiten Duitsland ligt" (15), onderkent hij in de historische ontwikkeling buiten Duitsland het op handen zijn van de ultieme realisatie van de materiële productie, in de vorm van het communisme. Het is vanuit die telos dat de geschiedenis zich kan manifesteren zoals zij is, en het voorwerp kan worden van een wetenschap. Over die telos zegt Marx dat hij "geen toestand is die moet worden gecreëerd, noch een ideaal waarnaar de werkelijkheid zich moet richten, doch een *reële* beweging, die de huidige toestand teniet doet". Die wetenschap

van de geschiedenis, – ook al is ze iets totaal anders dan het zich herinneren van de fasen van het bewustzijn op weg naar de absolute reflectie – vertoont toch veel gelijkenis met het Hegeliaanse her-inneren van de wording van de geest, omdat het ook hier gaat om de wording van een totaliteit, of zoals Marx het zegt om een totale 'zelfwerkzaamheid' (Selbstbetätigung), bevrijd van vroegere particularismen, verdeeldheid en antagonisme (16).

Hier kan men ongetwijfeld opwerpen dat de empirische verklaringen van Marx bij voorbaat elke assimilatie van zijn denkbeelden met de Hegeliaanse speculatieve denkbeelden onmogelijk maken. Aan de hand van enkele analyses van Marx, die als zuiver empirisch gelden, zullen we trachten aan te tonen dat het vrijwel onmogelijk is een onderscheid te maken tussen dit zogenaamd empirisme en een speculatieve aanpak (een werkwijze die in elk beschouwd stadium van de werkelijkheid de anticipatie van een absolute totalisering ziet).

Bijvoorbeeld de reeds geciteerde zin: "(...) wanneer we de dingen opvatten zoals ze werkelijk zijn en gebeurd zijn, lost elk diepzinnig filosofisch probleem (...) zich heel eenvoudig in een empirisch feit op" (17). Op het eerste gezicht zou deze zin het volgende kunnen betekenen: laten we afzien van elke speculatie over diepzinnige filosofische problemen, en beschouwen we uitsluitend de empirische feiten, en meer bepaald, het tot nu toe miskende feit van de productieve activiteit. We moeten immers – niet in het algemeen, maar in nauwkeurige situaties – het verband bepalen tussen de productieve activiteit enerzijds, en de sociale en politieke structuur en het ideologisch milieu anderzijds. Deze volzin zou dus slechts een herhaling zijn van een reeds geciteerde: "Het empirisch onderzoek moet in elk afzonderlijk geval de samenhang tussen de maatschappelijke en politieke structuur met de productie empirisch en zonder enige mystificatie en speculatie aantonen" (18). Deze tweede zin is empirisch van toon in die zin dat de observatie van welbepaalde en steeds nieuwe feiten instaat voor het verifiëren en eventueel verwerpen van de gestelde hypothese, dit is de hypothese van een verband tussen productie en sociale, politieke en ideologische structuur. Maar het eerste citaat heeft nu juist niets hypothetisch: er wordt niet gezegd dat de productie (die het *empirisch feit* is dat beschreven wordt) een fenomeen is waarvan men de samenhang met andere fenomenen zou moeten bepalen, maar wel dat de opvatting die de geschiedenis benadert in functie van de productie "de dingen opvat zoals ze werkelijk zijn en gebeurd zijn". Het empirisch feit in kwestie is dus meer dan zomaar een fenomeen, het is een ontologisch feit: het definieert wat er het 'zijn' van is (19). Daarom zegt Marx iets verder in de tekst dat het hier om een 'fundamenteel feit' gaat. Het gaat hier immers om het 'zijn' van wat is; bovendien betreft dit feit alles wat is. Als het productieproces het fundamentele, echt empirische feit is, betekent de uitspraak dat elk diepzinnig filosofisch probleem zich in een empirisch feit oplost, *niet* dat de filosofische problemen, die verband houden met de verschillende regio's van het

zijnde als totaliteit, empirisch moeten benaderd worden. Het betekent veeleer dat het fundamentele productieproces in staat is aan deze problemen hun problematisch karakter te ontnemen. Het productieproces laat zien dat het problematisch karakter eigen is aan een beperkte en achterhaalde fase in de ontwikkeling van de productie. Bij de voltooiing ervan verdwijnt dit problematisch karakter in al zijn vormen, ten voordele van een integrale manifestatie. Het woord 'empirisch' slaat hier op een werkwijze die totale archeologie en totale teleologie wil zijn, waarbij beide benaderingen aan elkaar beantwoorden in een stricte overeenkomst met het speculatieve principe dat stelt dat het begin reeds resultaat is, zoals we meteen zullen zien.

### Feuerbachs kritiek

Maar eer we ingaan op deze totalisering van archeologie en teleologie, bekijken we even hoe Marx concreet tewerk gaat bij één van die diepzinnige filosofische problemen die door het 'empirisch feit' van de productie zouden worden opgelost. Nemen we het probleem van de zintuiglijkheid, waarvan ik reeds zei dat het Feuerbachs eerste bezwaar tegen het Hegelianisme was. In zijn *kritiek op de filosofie van Hegel* formuleert Feuerbach vier voorname bezwaren tegen het Hegelianisme. Die bezwaren nemen Hegels vastberaden breuk met de zintuiglijkheid op de korrel. Eerste verwijt: evenals Kant beschouwt Hegel de zintuiglijke intuïtie volgens de vormen van tijd en ruimte. Doch de wijze waarop hij ruimte ondergeschikt maakt aan tijd, en zijn definitie van de tijd als dasein van het concept, verraden een blijvende breuk met de onbegrensde fenomenaliteit van de dingen (fenomenaliteit die elke kunstenaar telkens weer tot uiting wil brengen). De prioriteit van de tijd als dasein van het concept houdt in dat het zintuiglijke ondergeschikt wordt gemaakt aan iets dat het overstijgt. Het wordt verlaagd tot een drempel in een totaliseringsproces, dat eindigt in een zuiver denken-van-zichzelf waarin geen plaats meer zal zijn voor het zintuiglijke. Feuerbach schrijft dat "het monarchistische streven van de tijd" zodoende "het liberalisme van de ruimte" vernietigt, met andere woorden, deze fenomenale ontplooiing van het zintuiglijke vernietigt, waarin elke vorm eindig is en plaats heeft tussen vele andere vormen, in een welbepaalde 'coëxistentie' die in wezen strijdig is met de totalisering (20). Een "esthetisch laatste oordeel" bestaat niet, aldus Feuerbach (21).

Tweede verwijt: Hegel is niet alleen blind voor het liberalisme van het zintuiglijke, voor zijn onoptelbare rijkdom, hij weigert ook de zintuiglijk, intrinsiek beperkte grondslag van zijn eigen redenering in te zien. Hegel schrijft aan zijn eigen filosofie de taak toe de filosofie te voltooien, de absolute filosofie te zijn, de filosofie als dusdanig. Daarbij vergeet hij zich af te vragen of de absolute filosofie wel in één filosoof kan verwezenlijkt worden, "De God van de

bepierking, schrijft Feuerbach, staat als een wachter aan de ingang van de wereld. Zelfbepierking is de toegangsvoorwaarde. Niets verwezenlijkt zich zonder zich als bepaaldheid te verwezenlijken" (22). Een filosofie zou dus alleen als absolute filosofie kunnen gelden als ze erin slaagt tijd en ruimte op te heffen, en het werkelijke einde van de wereld te poneren.

Derde verwijt: door het ware gelijk te stellen met het totale, door de systematiek te verbinden met de essentie van het denken, door de ontwikkeling van het weten voor te stellen als een gesloten cirkel, komt Hegel niet tot de voltooiing van het denken, maar eerder tot de vernietiging ervan; vermits hij de buitensporige verwaandheid heeft om te willen denken voor alle denkende wezens, en het levende denken van iedereen op te nemen in zijn soevereine logica. Op die manier doet hij iedere differentiatie, dialoog of communicatie teniet — zonder dewelke zelfs de gedachte aan waarheid elke grond mist.

Vierde en laatste verwijt: Hegels verwaandheid is moorddadig, maar tevens blind voor haar eigen onuitvoerbaarheid. Opdat de uiteenzetting van het systeem niet zomaar 'monoloog van de speculatie met zichzelf' zou zijn, is er nood aan een echte wisselwerking tussen de speculatie en de empirie, tussen de speculatie en de niet-filosofische ervaring die de individuen hebben van het zijn dat zintuiglijk en bepaald is. Eén van Hegels uitspraken was dat de toetreding tot het absolute bij zijn voorgangers gebeurde door een gewelddadig of een pistoolschot, of het nu ging om de Substantie bij Spinoza of om de Identiteit bij Schelling. Hij daarentegen wil dan aantonen dat de idee slechts absoluut is, als zij tot stand komt vanuit haar andere.

Feuerbach brengt daar tegen in dat dit ontstaan van het Zelf uit zijn Ander gebeurt vanuit een anders zijn dat slechts schijn is, gefingeerd en reeds vervalst door het Zelf. Dit wordt overigens treffend aangetoond door de Hegeliaanse analyse van de eerste fenomenologische figuur, de 'zintuiglijke zekerheid' als onmiddellijke gerichtheid op een *hic et nunc*. Volgens Hegel bewijst de onmogelijkheid waarin de zintuiglijke zekerheid zich bevindt om het particuliere uit te spreken, dat haar waarheid niet overeenstemt met haar bewering, en dat het particulier en onmiddellijk zijnde, dat ze wil omvatten, noch particulier, noch onmiddellijk is, maar universeel en bemiddeld. Zo redeneren betekent volgens Feuerbach dat het zintuiglijke van meet af aan wordt afgedaan als lijfelijk contact tussen een individueel lichaam en de zeer reële consistentie van steeds singuliere en onderling niet substitueerbare dingen. Het fenomenologische hier en nu is onverschillig voor deze exclusieve consistentie van het zintuiglijke, wat voor gevolg heeft dat geen enkel zintuiglijk hier zomaar een voorbeeld zou zijn van een universeel hier. Hegel schrijft: "het hier is bijvoorbeeld de boom. Ik keer me om, en die waarheid is verdwenen". Feuerbach vindt dit vanzelfsprekend: "in de *Fenomenologie* kan men zich met één woord omkeren; maar in de werkelijkheid, als ik mijn zware lichaam moet omdraaien, openbaart het hier zich aan mij als



een erg reëel bestaan, zelfs achter mijn rug. De boom begrenst mijn rug, hij verdringt me van de plaats waarop hij reeds staat. Hegel weerlegt niet het hier als voorwerp van het zintuiglijk bewustzijn en als voorwerp voor ons (...) maar hij weerlegt het logische hier en het logische nu. De *fenomenologie* is niets anders dan de fenomenologische *logica*". Ze is de logica die zichzelf vooronderstelt, en het anders-zijn van het denken, waaruit dit geacht wordt te ontstaan is bij Hegel nooit iets anders dan "het denken van het anders-zijn van de gedachte". (23).

### Marx' kritiek

Welke speculatieve ondertoon men ook in het humanisme van Feuerbach kan ontdekken, deze analyse heeft tenminste de verdienste dat ze de ondoor-dringbaarheid van het zintuiglijke erkent, en weigert er zo maar de vervreemding van het zelf-zeker zijn in te zien. En het is juist deze weigering die Marx aan Feuerbach verwijt. In de eerste stelling over Feuerbach schrijft Marx: "Het voor-naamste gebrek van alle materialisme tot nu toe (dat van Feuerbach inbegrepen) is, dat het voorwerp (Gegenstand), de werkelijkheid, de zintuiglijkheid slechts in de vorm van het object (Objekt) of van de aanschouwing opgevat wordt; maar niet als zintuiglijk-menselijke activiteit, niet als praktijk; niet subjectief. Vandaar dat de actieve kant in tegenstelling tot het materialisme abstract werd ontwikkeld door het idealisme – dat natuurlijk de werkelijke, zintuiglijke activiteit als zodanig niet kent..." (24). De uiteenzetting over het zintuiglijke in *de Duitse ideologie* moet men lezen in strikte continuïteit met deze stelling, dus als een hernemen van – laten we zeggen Hegels – idealisme, op het punt van de zintuiglijke activiteit. Marx verwerpt de, volgens hem, zuiver contemplatieve theorie van Feuerbach. Hij schrijft dat de zintuiglijke wereld "het product is van de industrie en de maatschappelijke toestand, en wel in die zin dat zij een historisch product is, het resultaat van de activiteit van een hele reeks generaties, waarvan elke op de schouders van de voorgaande stond, haar industrie en haar verkeer verder ontwikkelde en haar sociale orde overeenkomstig de veranderde behoeften wijzigde" (25). Deze stelling is slechts empirisch in schijn: ze steunt geenszins op de eenvoudige constatering dat de leefwereld van de mensen zich in de tijd aanpast aan hun materiële activiteit; het gaat hier veeleer om het wezen van de zintuiglijke wereld: "deze activiteit, deze ononderbroken zintuiglijke arbeid en schepping, deze productie is (...) de grondslag van heel de zintuiglijke wereld zoals zij thans bestaat..." (26). Deze activiteit heeft de status van een ontologisch principe, ze bepaalt datgene waardoor het zintuiglijke is wat het is. Daarover laat Marx in zijn woordkeuze geen twijfel bestaan: hij noemt ze *Grundlage*, *Grundbedingung*, *Grundtatsache*. Dat deze activiteit elk zintuiglijk zijnde, ook in zijn meest bescheiden gestalte, bepaalt, wordt duidelijk gemaakt in dit citaat: "Zelfs wanneer de zintuiglijke wereld tot een minimum is gereduceerd,

tot een stok zoals bij de heilige Bruno, dan veronderstelt dit toch de activiteit van het produceren van deze stok. Bij iedere beschouwing van de geschiedenis moet men dus allereerst dit fundamentele feit (*Grundtatsache*) in zijn volle betekenis en draagwijdte in acht nemen en tot zijn recht laten komen" (27). Het feit dat Marx de natuur uitdrukkelijk buiten beschouwing laat in zijn antwoord op het probleem van de zintuiglijkheid, toont voldoende aan dat de activiteit volgens hem de essentie van het zintuiglijke grondig bepaalt, dat AISTHETON-zijn uitsluitend op het product van een arbeid slaat. Voor Hegel is de natuur het verleden van de Geest, en speelt ze als dusdanig geen rol in de fenomenologische beschouwing van de 'zintuiglijke zekerheid'. Voor Marx echter is de natuur het verleden van de productie, datgene wat "de geschiedenis van de mens voorafgaat" en "nu nergens meer bestaat". De huidige betekenis van de natuur beperkt zich heel precies tot de productieve activiteit (28).

Men kan misschien opwerpen dat het stellen van de vergelijking natuur = materiële activiteit, onmogelijk is, vermits Marx het heeft over een zogenaamd natuurlijke maatschappij, over een arbeidsdeling die door de natuur wordt gevestigd en over een samenwerking van producenten die niet vrijwillig maar natuurlijk is. (29). Op die manier zou men Marx echter al te vlug beschuldigen van het herhalen van de speculatieve vergelijking: het Andere is het Zelf; met andere woorden als er iets natuurlijks is aan de menselijke activiteit, dan heeft Feuerbach het recht verrukt te zijn over kersenbomen in bloei – alsof die uit zichzelf bloeiden – zelfs al heeft hij ongelijk te verzwijgen "dat de kersenboom, zoals haast alle fruitbomen, pas enkele eeuwen geleden door de handel naar ons deel van de wereld is overgeplant en dus pas door deze handeling van een bepaalde maatschappij in een bepaalde tijd voorwerp werd van Feuerbach's 'zintuiglijke activiteit'" (30).

Doch, als men er dieper op ingaat, houdt deze opwerping niet lang stand, en ze staat de vergelijking natuur = materiële activiteit geenszins in de weg. Ze verplicht er ons hooguit toe te verduidelijken dat de vergelijking slechts opgaat als er een teleologie vervuld wordt, en dat ze slechts in haar resultaat haar identiteit verwerft, die bij het begin was aangekondigd of voorspeld. Hier moeten we nader ingaan op de archeologische en teleologische totalisering die ik reeds eerder als de ziel van Marx' empirisme bestempelde.

Marx onderscheidt drie 'momenten' (gelijktijdige of even oorspronkelijke factoren) als hij het heeft over de oorsprong van de geschiedenis, met andere woorden over de drempel van waar de mensen – die tot dan toe door 'generatio spontanea' uit die natuur geboren waren, – zich van die natuur beginnen af te scheiden, om door zichzelf te zijn wat ze zijn. Die momenten zijn: 1) het produceren door de mens van instrumenten die hem in staat stellen bestaansmiddelen te produceren (dus: het produceren van zijn eigen leven door arbeid); 2) het produceren van nieuwe behoeften op basis van bestaande instrumenten en reeds be-

credige behoeften; 3) het produceren van andere mensen door familiale voortplanting. Die productie is enerzijds 'natuurlijk verkeer', anderzijds 'sociaal verkeer', omdat ze het werk van verschillende individuen samenvoegt in het netwerk van interindividuele verhoudingen dat de familie is. Volgens Marx volgt uit die dubbele hoedanigheid dat een bepaald productiestadium steeds verbonden is met een vorm van samenwerking of een bepaald sociaal stadium. En hier krijgen we een vierde factor: het sociale samenwerkingsverband dat op zijn beurt 'productiekracht' wordt genoemd. Als vijfde ontstaansfactor van de geschiedenis, en steunend op de vier vorige, onderscheidt Marx het moment waaraan vooral neo-Hegeliaanse ideologen veel belang hechten: het bewustzijn. Dit bewustzijn is in het begin niets anders dan de taal, als praktische kracht die ontstaat uit behoefte en meer bepaald uit de vereisten van de sociale samenwerking eens de instrumenten het behoefte spectrum hebben verbreed.

### Hegel en Marx

Bij deze ontstaansgeschiedenis, die empirisch, wetenschappelijk, niet-ideologisch en niet-filosofisch wil zijn, valt het op dat de niveaus of krachten, aan de hand van dewelke Hegel het ontstaan van het sociale wil verklaren (in zijn eerste tractaat over de sociale en politieke filosofie – *Systeem van het ethische leven* (31)), hier onbewust maar in dezelfde volgorde herhaald worden. Marx kende dit werk zeker niet; evenmin kende hij de Hegeliaanse werken uit Jena die er de structuur van overnemen. Deze overeenkomst is dus niet toe te schrijven aan een directe invloed, maar aan een diepere communicatie in de stijl en de gerichtheid zelf van de twee denkers. De stijl is die van de absolute totalisering, de gerichtheid is die van de identiteit die afziet van het verschil. Zelfs zonder enige directe vergelijking met de politieke filosofie van Hegel, kan men zeggen dat Marx' beschrijving van de drempel van het sociale speculatief is, in die zin dat Marx slechts die eigenschappen van de drempel behoudt die strikt noodzakelijk zijn om er de aankondiging van de telos (de mutatie van het kapitalisme in communisme) in te herkennen. Het is niet omdat hij de zogenaamde primitieve maatschappijen empirisch zou hebben geobserveerd dat Marx over de drempel van het sociale het volgende schreef: "Net als overal manifesteert de identiteit van mens en natuur zich ook hier zo, dat de beperkte verhouding van de mensen tot de natuur hun beperkte verhouding tot elkaar, en hun beperkte verhouding tot elkaar hun beperkte verhouding tot de natuur conditioneert". Of nog: dat hun eerste bewustzijn van de natuur dat van een "volslagen vreemde, almachtige en onaantastbare macht" is "waartoe de mensen in een zuiver dierlijke betrekking staan" (32). Het is integendeel omdat hij de drempel situeert in het kader van een retrograde beweging van de kapitalistische waarheid. De drempel kan begrensd genoemd worden omdat en voor zover de productiekracht

binnen het kapitalisme geacht wordt een universele en onbegrensde ontwikkeling te hebben bereikt. De (eerste) natuur wordt voorgesteld als een vreemde kracht omdat en voor zover de kapitalistische productiekracht de natuur nog slechts beschouwt als het terrein van een tomeloos activisme. Het is omdat, en voorzover de onbegrensde en onbelemmerde productie de zin van de telos is, dat de archè essentieel gedefinieerd wordt als een (nog begrensde) productie.

In de drempel zijn de termen van de vergelijking gescheiden; hij is reeds de telos, maar in een begrensde vorm, niet productief genoeg om de natuur volledig te omsluiten en te tonen dat die identiek is aan de productie zelf. Het niet-adequaat zijn van de natuur en de materiële activiteit kenmerken tevens, onder verschillende omstandigheden, alle stadia tussen drempel en telos. De geschiedenis van deze stadia is die van de ontwikkeling van de productieve krachten waarvan de verschillende kwalitatieve niveaus steeds leiden tot een nieuwe arbeidsdeling. Het lijdt geen twijfel dat een analyse van de diverse ontwikkelingsstadia van de arbeidsdeling — stadia die zelf evenveel verschillende vormen van eigendom voorstellen (stameigendom, communale eigendom, feodale eigendom, kapitalistische eigendom) — gepaard gaat met het aanreiken van een hele reeks empirische gegevens. Dat empirie en speculatie wel vaker gecombineerd worden blijkt bijvoorbeeld uit de volgende zin: “En tenslotte biedt de arbeidsdeling ons meteen het eerste voorbeeld van het feit, dat zolang de mensen zich in een natuurlijke maatschappij bevinden, dat wil zeggen zolang de kloof tussen het bijzondere en het gemeenschappelijke belang bestaat, zolang dus het werk niet vrijwillig, maar volgens de natuurlijke arbeidsdeling plaatsvindt, de eigen daad van de mens voor hemzelf tot een vreemde macht wordt die tegenover hem staat, die hem aan zich onderwerpt, in plaats van dat hij haar beheerst” (33). De inleiding van deze zin is empirisch van stijl: het gaat hier om een feit waarvan de arbeidsdeling het rechtstreekse — want zelf empirische — voorbeeld is. Maar bij nader toezien heeft het feit waarvan de arbeidsdeling het voorbeeld zou zijn niets empirisch in zich. Het concept ‘natuurlijke maatschappij’ kan immers niet resulteren uit een empirische observatie, vermits elke observatie van de sociale realiteit ons leert dat iedere maatschappij ‘gesticht’ is. Daarenboven is het aangevoerde feit een tijdelijke sequens die twee momenten aaneenschakelt, waarvan het eerste wel, maar het tweede zeker niet waargenomen kan worden. ‘Zolang’ betekent hier: in afwachting van iets anders, meer bepaald de communistische maatschappij, die empirisch niet als een feit beschouwd kan worden. Maar het is precies vanuit dit feit dat er geen is, dat Marx het voorgaande definiëert. Alleen de — eigenlijk speculatieve — definitie van de communistische maatschappij als het rijk van de activiteit zonder uitsluiting of limiet, als een “reële basis die alles wat los van de individuen bestaat onmogelijk maakt”, als een activiteit die in niets aan zichzelf ontsnapt maar integraal zelfactiviteit of zuivere wil is, alleen die definitie laat a contrario toe dat we het voorgaande als natuurlijk bestempe-

len, en dus als nog niet zuiver vrijwillig. De reden hiervoor is dat de telos alle natuur volledig zou opnemen in de zelfwerkzaamheid van de wil; zoals ook in het Hegeliaanse fenomenologisch denken elke figuur 'natuurlijk' wordt genoemd, met uitzondering van het absolute weten dat er de telos van is.

Men kan beweren dat op zijn minst de toelatingsvoorwaarden tot die telos empirisch zijn. Marx bevestigt in die zin dat de ontwikkeling van de productieve krachten binnen het kapitalisme 'universeel' is geworden, en er een wereldhandel of een 'wereldmarkt' bestaat. Hij schrijft dat "deze verandering van de geschiedenis in wereldgeschiedenis (...) een uiterst materiële, empirische daad (is)" (34). Maar deze vaststelling is geformuleerd in de speculatieve taal van de totalisering. Wereldgeschiedenis, *Weltgeschichte*, is geen onbelangrijk woord in een polemieek met Hegel en zijn volgelingen: het woord duidt het tijdelijke realisatieproces van het absolute aan. Men vindt hiervan een duidelijke echo in de totaliseringsfeiten waarover Marx het heeft. Hij beschrijft "een totaliteit van productiekrachten, die als het ware een objectieve vorm aangenomen hebben en voor de individuen zelf niet langer de krachten van de individuen zijn..." (35). Een ander feit dat verband houdt met deze totalisering van krachten en markt, is het bestaan van "wereldhistorische, empirisch-universele individuen", geconfronteerd met deze totaliteit die hen verplettert, individuen die een "wereldhistorisch bestaan leiden" (36) terwijl ze "volledig van iedere zelfwerkzaamheid zijn verstoken" (Selbstbetätigung), namelijk de proletariërs (37).

Deze empirisch-speculatieve vaststelling van de totalisering wordt op haar beurt bepaald door een teleologie met een puur speculatief grondbegrip: 'volledige zelf-werkzaamheid'. Marx omschrijft deze teleologie als volgt: "Thans is het dus zover gekomen dat de individuen zich de bestaande totaliteit van de productiekrachten moeten toeëigenen, niet alleen om hun zelfwerkzaamheid te bereiken, maar alleen al om hun naakte bestaan veilig te stellen. Deze toeëigening is ten eerste bepaald door het object dat toegeëigend moet worden: de productiekrachten die zich tot een totaliteit hebben ontwikkeld en slechts binnen een universeel verkeer bestaan. Alleen al vanuit dit gezichtspunt moet deze toeëigening dus een universeel karakter hebben, in overeenstemming met de productiekrachten en het verkeer. De toeëigening van deze krachten is zelf niets anders dan de ontwikkeling van de individuele capaciteiten, in overeenstemming met de materiële productieinstrumenten. De toeëigening van een totaliteit van productieinstrumenten is om deze reden alleen al de ontwikkeling van een totaliteit van capaciteiten in de individuen zelf. Voorts wordt deze toeëigening bepaald door de individuen die toeëigenen. Alleen de proletariërs van de huidige tijd, die volledig van iedere zelfwerkzaamheid zijn verstoken, zijn in staat hun volledige, niet langer beperkte zelfwerkzaamheid te realiseren, die bestaat in de toeëigening van een totaliteit van productiekrachten en de daarmee gegeven ontwikkeling van een totaliteit van capaciteiten" (38). En wat verder: "Pas in

deze fase valt de zelfwerkzaamheid samen met het materiële leven, dat aan de ontwikkeling van de individuen tot totale individuen en de afwerping van iedere natuurlijkheid beantwoordt". Universele toeëigening van de totaliteit, volledige zelfwerkzaamheid en samengaan daarvan met het materiële leven zelf, overstijgen van alle natuur: we bevinden ons hier wel degelijk op het terrein van de Hegeliaanse speculatie. Wie hieraan twijfelt kan de woorden van Marx vergelijken met de woorden waarmee Hegel, in zijn eerste politiek systeem, beschreef wat voor hem telos was, (in dit geval: het absolute ethische leven van een volk). Zo schrijft Hegel bijvoorbeeld: "In het ethische leven is het individu eeuwig; zijn zijn en zijn doen zijn zonder meer universeel..."; en verder: "voor zover het volk het levende onverschil is, en elk natuurlijk verschil is opgeheven, leeft het individu zich intuïtief in ieder als 'zelf' in, en bereikt het zijn hoogste subject-objectiviteit" (39). Het totale samengaan tussen de totaliteit van de zaak en de totaliteit van de subjectieve capaciteiten, tussen de zaken en de productieactiviteit, tussen de natuur en het Zelf (Selbst), zoals Marx dit beschrijft, betekent dus in geen geval een breuk met het Hegelianisme, maar hooguit een verschuiving van de plaats van de *Darstellung*. De metafoor van de camera obscura waarin het reële zijn omgekeerde voorstellingen projecteert moet dus bij Marx letterlijk opgenomen worden; hetzelfde geldt voor de idee dat in de ideologie de zaak wordt omgekeerd en voor het voornemen de dialectiek van Hegel recht te zetten. De *Duitse ideologie* breekt helemaal niet met Hegel; ze voltooit hem veeleer door om te keren wat hij had omgekeerd, en die voltooiing is de realisatie van de absolute subjectiviteit, de universele en totale aanwezigheid bij zichzelf.

Op de objecties van hen die zeggen dat Marx dit, inderdaad speculatieve, taalgebruik kort daarna verving door een zuiver wetenschappelijke taal, kan ik gemakkelijk antwoorden aan de hand van een tekst die Marx meer dan twaalf jaar na de zogenaamde breuk schreef. Het gaat hier om de *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, waarvan virulente critici, en meer bepaald Kolakowski, beweerden dat Althusser zich niet de moeite heeft getroost de tekst te lezen omdat er nog geen Franse vertaling van bestond, toen hij zijn lectuur van Marx publiceerde (40). Uit deze *Grundrisse* citeren wij een uittreksel dat wonderwel aansluit bij hetgeen we reeds konden voorleggen: "De vreemde aard (*Fremdartigkeit*), de heterogeniteit en de onafhankelijkheid van de sociale verbanden die zich aan de individuen manifesteren, tonen gewoon aan dat die individuen nog bezig zijn hun sociale levensvoorwaarden te scheppen, en dat ze dit leven dus niet begonnen op te bouwen vanop die voorwaarden. Het zijn natuurlijke interrelaties van individuen die leven in welbepaalde, begrensdde productievoorwaarden. Universeel ontwikkelde individuen wiens sociale verkeer onderworpen is aan hun eigen collectieve controle, in de vorm van persoonlijke en gemeenschappelijke relaties, zijn geen product van de natuur: ze ontstaan uit de geschiedenis. De graad en de algemeenheid van de ontwikkeling die een dergelij-

ke individualiteit moet mogelijk maken, veronderstellen precies een productie die gebaseerd is op ruilwaarde. Die productievorm schept voor het eerst de universaliteit en de totaliteit van die verhoudingen en vermogens (samen met de universele vervreemding van het individu ten opzichte van zichzelf en de anderen)" (41). Deze tekst situeert zich nog altijd binnen die gerichtheid van Marx op het overstijgen van elke natuurlijkheid binnen een universele en totale zelfwerkzaamheid, en het is dan ook veelbetekenend dat Marx precies tijdens de voorbereiding van zijn *Grundrisse* de *Logica* van Hegel zou herlezen hebben. Deze teksten kan men en mag men wetenschappelijk noemen, op voorwaarde echter dat men er een echo van het begrip *Wissenschaft* zoals dat in het Duitse Idealisme fungeerde, in herkent. Hegel zegt: "het *zuivere* kennen van zichzelf in het absolute anders-zijn, deze ether als zodanig, is de grondslag en het terrein van de wetenschap, of is het *weten in het algemeen*" (42).

Voor zover ze het zijn van wat is betreffen horen universaliteit en totaliteit tot de essentie van de metafysica. Wanneer we de as van de universaliteit en die van de totaliteit samenvoegen, is de metafysica intrinsiek onto-theologisch. Of met Heideggers woorden: "de metafysica denkt het zijn van het zijnde, zowel in de verdiepende eenheid van het meer universele, van datgene dus wat overal en evenzeer geldt, als in de, in rede gefundeerde eenheid van de totaliteit, van het hoogste dus, dat alles overheerst" (43). We hebben willen aantonen dat Marx tot de metafysica behoorde, en meer bepaald tot de moderne metafysica van de subjectiviteit. De productie is datgene wat overal evenzeer geldt, datgene wat het zijn van de mens, maar zoals we gezien hebben ook het zijn van de natuur universeel bepaalt. De zelfwerkzaamheid, het open raadsel van de natuur en de geschiedenis is de in rede gefundeerde eenheid van het zijnde als totaliteit, datgene waardoor de totaliteit van het zijnde haar ratio uiteindelijk prijsgeeft, de eerste oorzaak die *causa sui* is.

Maar indien deze lezing juist is, betekent dit dat er geen echt debat met Marx' denken mogelijk zal zijn zolang de vraag niet beantwoord is wat er ongedacht schuilgaat achter die verbluffende pretentie het zijn van het zijnde universeel en in zijn totaliteit te funderen. Omdat het hier over Marx gaat, kunnen twee vragen – en het zijn lang niet de enige – als leidraad bij dit onderzoek gebruikt worden. Ten eerste: heeft men de natuur wel echt 'gedacht' wanneer men ze als resultaat van de productie heeft gedefiniëerd? (en moeten we bijgevolg aannemen dat Heracleitos het slechts over een beperkt peil van de productiekrachten had, wanneer hij zei dat de *PHYSIS* zich graag verbergt?) Ten tweede: heeft men de essentie van het individu goed 'gedacht' wanneer men, zoals Marx, stelt dat "de grondslag waarvan de individuen uitgegaan zijn, en waarvan zij nog altijd uitgaan zij zelf zijn" (44), wat zou betekenen dat omstandigheden, geboorte, dood, receptiviteit, temporaliteit, extatische dimensies of begrensdheid, op generlei wijze tot hun definitie zouden horen?

## NOTEN

- (\*) Deze tekst werd eerder oorspronkelijk in het Frans voorgedragen onder de titel 'Empirisme en speculatief denken in de *Duitse Ideologie*', op het colloquium dat van 15 tot 17 december 1978 te Heverlee werd georganiseerd door het departement Politieke Wetenschappen – Afdeling Politiek en Sociaal Denken, van de KUL over "thema's in het hedendaagse marxisme".
- (1) L. Althusser: *Pour Marx*, Parijs, Maspero, 1965, p. 25.
- (2) L. Althusser, *ibidem*, p. 25.
- (3) L. Althusser, *ibidem*, p. 28–29.
- (4) K. Marx: *De Duitse Ideologie* (vertaald door Boekraad H.C. en Hoeks H.) Nijmegen, SUN, 1974 (derde, aangepaste druk), p. 27.  
(Bij het citeren uit deze uitgave werd de spelling aangepast, n.v.d.v.)
- (5) K. Marx: *ibidem*, p. 22.
- (6) K. Marx, *ibidem*, p. 21.
- (7) K. Marx, *ibidem*, p. 26.
- (8) K. Marx, *ibidem*, p. 27.
- (9) K. Marx, *ibidem*, p. 50.
- (10) G. Hegel, *Phenomenologie van de Geest*, Amsterdam. Boom, 1981, p. 40.  
(vertaling Wim van Dooren).
- (11) G. Hegel, *ibidem*, p. 42–43.
- (12) L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*. Trad. Althusser, PUF, p. 34.  
(vertaald naar de Franse tekst)
- (13) K. Marx, *De Duitse Ideologie*, p. 13.
- (14) K. Marx, *ibidem*, p. 49.
- (15) K. Marx, *ibidem*, p. 18.



- (16) K. Marx, *ibidem*, p. 82.
- (17) K. Marx, *ibidem*, p. 50.
- (18) K. Marx, *ibidem*, p. 26.
- (19) K. Marx, *ibidem*, p. 52.
- (20) L. Feuerbach, *Manifestes Philosophiques*, pp. 12–13.
- (21) L. Feuerbach, *ibidem*, p. 15.
- (22) L. Feuerbach, *ibidem*, p. 15.
- (23) L. Feuerbach, *ibidem*, pp. 39–40.
- (24) K. Marx, *De Duitse Ideologie*, p. 7.
- (25) K. Marx, *ibidem*, p. 50.
- (26) K. Marx, *ibidem*, p. 51.
- (27) K. Marx, *ibidem*, p. 27.
- (28) K. Marx, *ibidem*, p. 51.
- (29) K. Marx, *ibidem*, p. 55.
- (30) K. Marx, *ibidem*, p. 50.
- (31) cfr. G. Hegel, *Système de la vie éthique*, Trad. J. Taminiaux, Parijs, Payot, p. 113 ssq.
- (32) K. Marx, *De Duitse ideologie*, p. 31.
- (33) K. Marx, *ibidem*, p. 35.
- (34) K. Marx, *ibidem*, p. 39.
- (35) K. Marx, *ibidem*, p. 83.

- (36) K. Marx, *ibidem*, p. 37.
- (37) K. Marx, *ibidem*, p. 84.
- (38) K. Marx, *ibidem*, p. 84.
- (39) G. Hegel, *Système de la vie éthique*, pp. 160–161.
- (40) Cfr. L. Kolakowski, *L'Esprit Révolutionnaire*. Brussel, Complexe, 1978, p. 169.
- (41) K. Marx, vertaald naar *Oeuvres*, edition Pleiade, Trad. Rubel II, pp. 214–215.
- (42) G. Hegel, *Het wetenschappelijk kennen, Voorrede van de Phenomenologie van de Geest*. Amsterdam, Boom, 1978, p. 63. (vertaling Peter Jonkers).
- (43) M. Heidegger, *Questions I*, Parijs, Gallimard, p. 292.
- (44) K. Marx, *De Duitse ideologie*, p. 91.