

MALY EN HET HISTORISCH MATERIALISME

Henk Vandaele

Ico Maly besluit zijn boek *Vooruit. Politieke vernieuwing, digitale cultuur en socialisme* als volgt: “Mogelijks zal de mediagenieke propaganda van Vooruit er op korte termijn in slagen om de massa te verleiden. Voor de lange termijn is er in dit project weinig politiek vruchtbare grond aanwezig om zich ideologisch te wapenen tegen rechts. In tijden van verrechtsing kan het [...]socialisme van Conner Rousseau op cruciale punten enkel leiden tot de legitimering van nieuwrechts” (213). Aan de hand van vele voorbeelden toont Maly aan hoe Rousseau zich de digitalisering eigen maakt en op deze wijze aan politiek doet. Zijn punt is echter dat Rousseau dit doet vanuit een neoliberale ideologie. Heeft Maly gelijk? Dit laat ik even in het midden.

Eerder heb ik vragen bij het principe of het fundament van Maly’s analyse. Hij pleit onverkort voor een historisch materialisme. “Het socialisme baseert zich immers op een historisch materialisme: op de concrete analyse van de onderliggende structuren en oorzaken van machtsrelaties tussen mensen en sociale groepen in heel concrete situaties en samenleving” (143). Voor Maly vindt het socialisme zijn grondslag in een historisch materialistische analyse van de ongelijkheden die het kapitalisme produceert, de “uitbuiting van loontrekkenden door kapitalisten” (42/43/49). Een dergelijke analyse ontmaskert de economische machtsstructuren en creëert zo een bewustzijn dat leidt tot een collectieve tegenmacht (94). Ik volg Maly in zijn mening dat een dergelijke analyse vandaag daadwerkelijk nodig is. Nog steeds zijn de meeste mensen te weinig bewust dat de ongelijkheidscurve de voorbije decennia sterk groeide, dat er een kaste ontstond van supermiljardairs, dat er nogal wat sociale voorzieningen vermarkt zijn. Alleen al de toegenomen kinderarmoede is een schande. Dit is een diep politiek probleem en dit verdient alle aandacht in het publiek debat. Tot hier volg ik Maly graag.

Ik heb echter vragen bij Maly’s traditionele orthodoxe lezing van ‘het historisch materialisme’. Ja, Maly noemt het werkelijk: ‘een traditie’ (43). Hij verwijst naar Engels’ *Anti-Dühring*, uiteraard Marx, maar ook naar Mandel, Luxemburg, Gramsci. Het is bekend hoe de marxistische orthodoxie het historisch materialisme opvat. De geschiedenis is het gevolg van een materiële (lees: economische, technologische) wetmatigheid. Om die historie inzichtelijk te maken delen Marx en Engels de samenleving op in een onder- en bovenbouw. De onderbouw staat voor het materiële, in het algemeen: de productiemiddelen. De bovenbouw staat voor het ideële, dat wat mensen denken, hun bewustzijn,

waarden, normen, ethiek. De orthodoxe pointe is dat de onderbouw lineair, oorzakelijk – ik spreek liever van totaal – de bovenbouw bepaalt. In zo'n filosofie zijn mensen louter objecten. Ze zijn totaal product van hun materiële economische context. Zo schrijft Engels in *Ludwig Feuerbach en het einde van de klassieke Duitse filosofie*: “De materie is geen product van de geest, maar de geest is zelf slechts het hoogste product van de materie. Dit is natuurlijk zuiver materialisme” (Pegasus-uitgave, 1973, p. 28). Maly hanteert zo'n orthodox marxisme en dit is, vind ik, een probleem – bovenal voor zijn strijd tegen rechts. Ik heb daarvoor de volgende argumentatie.

Maly wijst, net als Marx en Engels of conform het orthodox historisch materialisme, elke vorm van ethiek totaal af. Ook daarom verzet hij zich tegen Rousseaus socialisme. Het is teveel een immaterieel socialisme dat vertrekt vanuit een ethische analyse (149-159). “De socialistische materialistische analyse werd [door Rousseau] vervangen door verontwaardiging” (150) – die uiteraard steeds ethisch, moreel is. Ook hier kan ik even met Maly meegaan. Hij heeft gelijk dat hij kritisch is ten aanzien van het idee om enkel op basis van de ethiek te komen tot politieke verandering. Wanneer een ethische politiek blijft bij een gezwets over de goede wil maar au fond niets verandert aan de materiële omstandigheden waarin mensen leven, of als ze verwacht dat mensen door middel van mindfulness hun uitbuiting leren dragen, dan heeft hij gelijk. Het is echter interessant om hier Marx' en Engels' materialisme historisch te situeren. Met dit begrip zetten ze zich af tegen een volgens hen totalitair idealisme (à la Hegel) dat ze een ‘metafysisch fantoom’ noemen (*De Duitse Ideologie*, SUN uitgave 1972, p. 39). Ze verwerpen terecht elke transcendentie. In dezelfde lijn deelt Engels de filosofie op in twee kampen. Ofwel ben je materialist en dan vertrek je vanuit het historisch materialisme en heb je oog voor de concrete materiële omstandigheden waarin mensen leven – de armoede, de uitbuiting,... Ofwel ben je idealist en dan draai je de marxistische verhouding tussen de onderbouw en bovenbouw om (Pegasus-uitgave, 1973, p. 25). Dan meen je dat men de armoede in functie van een geestelijk leven (met de belofte van een eeuwig leven na de dood) moet dragen en tolereren. Die teksten zijn echter meer dan een 170 jaar oud.

Het is nu zo dat Maly trouw aan het traditioneel historisch materialisme ook elke ethiek afzweert. In die zin opereert ook hij vanuit de traditionele opdeling materialisme versus idealisme. Dit verwondert me. Het sedert Kant progressief gegroeid fenomenologisch idee dat het materiële en het ideële misschien te begrijpen valt in een relationele verhouding, in een soort wisselwerking, dit lijkt Maly niet te kennen. Daarbij, in welke mate is de dichotomie materialisme versus idealisme niet schatplichtig aan een traditionele katholieke of Platoons paradigma dat het morele, het ethische louter ideëel en transcendent kan denken? Niet enkel Frans De Waal leert ons dat het morele ook een natuurlijke en dus ook materiële categorie kan zijn.

Een tweede argument is de blinde vlek voor de ecologie. Maly's materialistische analyse is dominant economisch, technologisch: de

productiemiddelen. Als de natuur vermeld wordt, dan is dit louter negatief. “In de historische materialistische traditie gelden daarbij geen absolute en eeuwige waarheden: de samenleving is geen natuurlijke of goddelijke constructie” (43). Het is zinvol bij dit citaat stil te staan. Dat er geen ‘absolute en eeuwige waarheden’ bestaan, dit volgen we. Het is nu echter zo dat je in Maly’s tekst moeilijk een ander natuurconcept vindt, wat uiteraard aansluit bij een orthodox historisch materialisme. De natuur als relationeel bepalende factor voor de samenleving, dit lijkt Maly niet te overwegen. En toch, je kunt vandaag onmogelijk volhouden dat de natuur, ja zelfs ook onze natuur, zoals ons lichaam, onze neurologie, onze hormonale huishouding, onze emoties,... dat dit geen impact heeft op onze samenleving. Terecht wijst Maly erop dat de materialistische analyse wetenschappelijk moet zijn. Maar tonen de voorbije decennia geen groeiende menswetenschappelijke (psychologische, sociologische, historische, geografische, ja zelfs ook economische) inzichten die wijzen op het belang van de ecologie? Deze geven toch meer en meer aan hoe onze leefwereld de resultante is van een complexe relationele dynamiek tussen natuur en mens, object en subject of onderbouw en bovenbouw. Zelfs in de bètawetenschappen groeit dit inzicht. Carlo Rovelli schrijft in zijn *Zeven korte beschouwingen over natuurkunde* “Wederom lijkt het heelal eerder te bestaan uit ‘relatie’ dan uit objecten” (53). Dat onze materiële realiteit ook ecologisch is, waarom krijgt dit in Maly’s historisch materialistische analyse zo weinig plaats? Staat die leemte in verband met zijn traditioneel orthodox materialisme?

Het gebrek aan aandacht voor ethiek en ecologie, komt dit Maly’s strijd tegen rechts ten goede? Is het geen politiek strategische blunder om, op het moment waarop we een historische natuurrisis ervaren, het begrip natuur alleen voor rechts en in het bijzonder het fascisme te laten – waarbij dat laatste trouwens ook geen relationeel ecologisch begrip kent. Het fascisme zweert immers bij een natuur die de mens totaal zou verklaren. Maly wijst terecht af dat de mens totaal door zijn natuur bepaald is. Omdat hij echter vertrekt vanuit een klassiek historisch materialisme, dat de mens totaal vanuit het sociaaleconomische verklaart, wordt het moeilijk om zicht te krijgen op een relationeel alternatief natuurconcept. Hiermee staan we weer voor een andere traditionele dichotomie, deze van nature versus nurture. In het ene geval is de mens totaal verklaard door zijn natuur, in het andere door de sociaaleconomische context waarin men opgroeit. Wat echter wanneer mens en samenleving de resultante zijn van een wisselwerking tussen natuur en cultuur? Daarbij, de dwingende (misschien wel revolutionaire) reden die het kapitalisme (maar allicht ook meer dan dat) wel eens plat zou kunnen leggen, wordt dit niet de natuur? In de vallei van de Vesder is er momenteel niet veel kapitalistische activiteit te vinden. Dit alleen moet toch al aangeven dat de natuur een zinvol concept is om het kapitalisme kritisch aan te pakken.

Een derde element is Maly’s afwijzing van elke vorm van lokaliteit. “Ideologie en internationalisme werden [door Rousseau] ingewisseld voor [...]

lokalisme” (147). Het lokale is, aldus Maly, enkel nationalistisch, neoliberal. In tegenstelling hiermee gaat hij helemaal (of totaal) voor het universele en de universele mensenrechten (210, 212). “Toch zal elke *vernieuwing* binnen het socialisme noodzakelijkerwijs trouw moeten blijven aan de materialistische methode, het internationalisme en de grote gelijkheid van rechtvaardigheid voor iedereen en gelijke kansen voor elkeen om zich volledig te ontplooiën ongeacht ras, stand, huidskleur, leeftijd en geslacht” (143). Uit dit internationalisme volgt dat de mensenrechten onvoorwaardelijk zijn (173). Uiteraard, laten we daarin duidelijk zijn: ‘elk’ mens heeft recht op onderdak, onderwijs, een levensstandaard die hoog genoeg is voor zijn gezondheid en welzijn,...! Maly wijst er terecht op dat neoliberalen en nationalist die rechten meritocratisch invullen. Ook hier volg ik Maly, bovenal in zijn pleidooi voor de mensenrechten, maar toch opnieuw dezelfde vraag. Is er werkelijk alleen de dichotomie: ofwel ben je democratisch, socialist en dan denk je internationaal, ofwel ben je neoliberal, nationalist en dan denk je lokaal. Wat echter met een mogelijke wisselwerking tussen beide niveaus, zoals dit vandaag ontwikkeld wordt in het *Cosmo-Localism* van Michel Bauwens of het transnationalisme van Etienne Balibar? De fenomenologie situeert die wisselwerking in de menselijke leefwereld, waarbij het lokale en het globale zich relationeel en naargelang de context in een verschillende intensiteit manifesteren. Ook hier weer dezelfde vraag, waarom ‘het lokale’ geen plaats geven in een politiek project waarin ook de mensenrechten een plaats krijgen. Daarbij, als mensen hun leven ook (misschien zelfs overwegend) maken in een bepaalde lokaliteit, zoals een woonhuis, een buurt, een regio,... waarom dit concept enkel laten voor de nationalist?

Een laatste punt dat ik wil aanbrengen is Maly’s afwijzen van elke intermenselijke ‘organische verbondenheid’. Maly schrijft: “Het lozen van de ratio en de analyse [historisch materialisme] maakt ruimte voor een solidariteit die gegrond is in een intrinsieke en organische verbondenheid” (184). Het afwijzen van elke organische verbondenheid hangt uiteraard samen met zijn negatie van de ecologie en het lokale. En toch, vanuit hun leefwereld zijn mensen in zekere mate lichamelijk (dus ook biologisch) en emotioneel met elkaar verbonden. De duidelijkste vorm van een organische verbondenheid is de moeder-kind relatie. Uiteraard beperkt deze verbondenheid zich niet tot deze vorm. Organische verbondenheid kunnen we opvatten als een continuüm met alle mogelijke hechtingsfiguren, zoals onder andere adoptie-, stief- of pleegouders, familieleden, vrienden,... en uiteindelijk delen alle mensen een bepaalde organische verbondenheid. De intensiteit van deze verbondenheid vertaalt zich in een liefde, die concreet is ingebed in onze leefwereld, en ook hier kent die liefde een wisselende intensiteit. Volstaat het met te verwijzen naar ouder-kind relaties, liefdesrelaties, burenlrelaties, hulpverleningsrelaties, digitale relaties,... en alle andere mogelijke zorgrelaties? Uiteraard schreef Engels ooit: “Maar de liefde! Ja, de liefde is overal en steeds de tovergod geweest, die [...] alle moeilijkheden van het praktische leven te boven moet komen” (Pegasus-uitgave, 1973, p. 43). En

opnieuw, uiteraard kan een politiek zich niet tot de liefde beperken – maar anderzijds moet je toch ook vaststellen hoe zorg- en liefdesrelaties staan voor een enorme sociale en materiële reproductie van de samenleving. Een politiek is zonder deze niet denkbaar. Doorheen de moderne politiek, en dit zowel in zijn kapitalistische alsook orthodox historisch materialistische betekenis, werden deze relationele zorgpraktijken gewoonweg te weinig tot niet opgemerkt. Onterecht werden ze als politiek irrelevant afgeserveerd. Het niet opmerken van het politiek belang van dergelijke fundamentele sociale praktijken, is dit ook niet het gevolg van een traditioneel masculien perspectief op het politieke? Daarenboven, zou het in de strijd om democratische grondrechten niet belangrijk zijn dat kinderen opgevoed worden in democratische liefdevolle politieke micro- en mesostructuren zoals gezinnen, kinderopvang, scholen, buurten, jeugdbewegingen... Precies in deze praktijken speelt die organische verbondenheid sterk. Daarbij, ik vermeld graag dat Bernard Stiegler vanuit een fenomenologische inspiratie zijn materialisme vertaalt in een organologie. We kunnen Stiegler toch bezwaarlijk een neoliberaler noemen.

Kortom, ik vrees dat wanneer je een historisch materialisme hanteert waarin de ethiek, het lokale, de ecologie en de liefde geen plaats krijgen, je tot de conclusie moet komen dat veel sociale praktijken neoliberaler zijn – en dan ook Conner Rousseau. In die zin is Maly's conclusie vanuit zijn fundament correct en waar. Alleen stelt zich de vraag of een orthodox historisch materialisme nog relevant is.