

~ Michael Löwy ~

Herbetovering van de wereld

~

Romantische wortels van linkse denkers

Vertaling opgedragen aan de nagedachtenis van
Leopold Flam (1912-1995)

*“Er is een zonderlinge klank in de romantiek,
die trouwens niet uit de 19de eeuw dagtekent
en die in alle tijden gehoord kan worden. (...)*

Romantisme betekent...

zucht naar bestendige nieuwheid en opstand.”

~ Leopold Flam, ‘Ontbinding en protest’, 1959

ISBN: 9789081530521

Uitgegeven door Socialisme 21, Grenzeloos en Uitgavefonds Ernest Mandel
Leuven, 2013

Samenstelling en vertaling: Johny Lenaerts.

De vertaler dankt Koen Dille en Mathijs van de Sande, die zo vriendelijk waren de vertaling
kritisch door te nemen.

Omslagfoto: Tony Zupancic

Omslagontwerp en -fotobewerking: Yichalal

Foto's binnenwerk: Wikimedia Commons

Ontwerp en zetwerk: Yichalal

Voor een marxisme zonder dogma of orthodoxie

~ Ludo Abicht

In 2008 publiceerden Jorge Semprun en Denis Olivennes een essay met de veelzeggende titel *Où va la gauche?* Bijna twintig jaar na de val van de Berlijnse Muur en de voor de meeste *Kremlinwatchers* verrassende implosie van het Sovjetimperium, nadat alle voorstanders van het kapitalistisch systeem triomfantelijk de definitieve overwinning van de vrije markt gevierd hadden, begon ook dit bestel verontrustende barsten te vertonen. Men kon daarom logisch verwachten dat het socialisme onverwacht een tweede kans aangeboden kreeg, maar men moest jammer genoeg vaststellen dat de dragers van deze alternatieve visie, de socialisten dus, nagenoeg verdwenen waren. De sociaaldemocraten waren zodanig vervlochten geraakt in allerlei zogenaamd paarse coalities dat ze hier en daar nog hooguit defensief konden pleiten voor een vorm van “kapitalisme met een menselijk gelaat”, een streefdoel dat in de praktijk neerkwam op een voelbaar afgezwakte verzorgingsstaat, gepaard aan de verdediging van een aantal morele humanistische waarden die in feite met evenveel recht door liberalen en zelfs conservatieven konden nagestreefd worden (onder meer de multiculturele maatschappij, de gelijkwaardigheid van hetero- en homoseksuelen, het behoud van het milieu, de strijd voor de reproductieve rechten van de vrouw en het recht op waardig sterven). Al deze programmapunten zijn op zich waardevol en achtenswaardig, maar zijn dat de kerntaken van een authentiek linkse politiek? Zoals altijd in de geschiedenis het geval is geweest bleven er ook nu kleine groepen van zogenaamd “orthodoxe” marxisten bestaan, voor wie de nieuwe fiscale en economische crisis van het kapitalisme nog maar eens het bewijs leverde van hun traditionele leninistische gelijk: zoals verwacht

hadden de sociaaldemocratische revisionisten gefaald en kwam het er nu op aan, de massa van de arbeiders voor de definitieve omverwerping van het kapitalisme en het imperialisme te mobiliseren.

In dit boek pakt Michael Löwy het anders aan: wellicht hadden de radicale marxisten zich te lang blindgestaard op een vereenvoudigd en verengd beeld van de marxistische analyse en biedt de huidige verwarring, waarin men de vraag “Waar gaat links naartoe?” beter zou vervangen door “Waar is links?”, ons een kans op een waarachtige herbronning van theorie en praktijk.

Hij doet dit op een voor traditionele marxisten wel erg originele wijze, door met name het verband bloot te leggen tussen het marxisme en de Romantiek. In het inleidende hoofdstuk vervangt hij de klassieke definitie van de Romantiek als een louter literaire en culturele beweging uit het begin van de negentiende eeuw door die van een diepgaande, radicale en nog steeds actuele revolutie tegen de ontmenselijking van de industriële revolutie en de mechanisering (of instrumentalisering) van de moderne wereld. Iedereen die een beetje vertrouwd is met de geschriften van de jonge Marx, in het bijzonder met die teksten die eerst in de jaren dertig van de vorige eeuw bekend geworden zijn, kan alleen maar bevestigen dat Marx reeds heel vroeg oog gehad heeft voor de *vervreemding* (aliënatie) waarvan de arbeiders in de moderne industrie het slachtoffer werden. Waar de ambachtslieden in de intussen afgeschafte gilden nog controle hadden over de planning van de productie en in veel gevallen het bezit van de geproduceerde goederen, werd dit hen in toenemende mate ontnomen (ontvreemd). Hun loon, waarvoor ze onophoudelijk moesten strijden, was slechts een fractie van de door hen geschapen meerwaarde, en als gevolg van de onmenselijke omstandigheden van het beginnende kapitalisme (de oorspronkelijke accumulatie van kapitaal) werd hen bovendien hun kans op een bevredigend en creatief leven ontstolen. De mens werd *verdinglicht*, tot ding gemaakt, tot aanhangsel van de machine of, zoals Fredric Jameson onlangs schreef in *Representing Capital* (2011), tot overbodige, niet langer bruikbare werkkraft, in een rationeel maar koud systeem dat de Amerikaanse econoom Paul Krugman dat van de zogenaamde *jobless recovery* noemt: de productie gaat erop vooruit, de winsten vergroten, maar het aantal jobs in de productieve sector blijft en zal onherroepelijk blijven dalen. Löwy gaat echter verder: hij gaat bij Marx en andere door Marx geïnspireerde denkers en kunstenaars op zoek naar sporen van een romantische revolutie tegen deze toenemende ontmenselijking van onze samenleving. In tegenstelling tot de meeste orthodoxe, dat wil hier zeggen

politiek succesvolle marxisten (van Lenin en Stalin tot Mao en de leiders van de verschillende “landen van het reëel bestaande socialisme”) stonden deze figuren eerder in de marge van de politieke macht, of behoorden ze tot de slachtoffers van reactionaire of “revolutionaire” regimes. Dit is onder meer het geval met Rosa Luxemburg, Gustav Landauer, Walter Benjamin en Ernst Bloch. Anderen, zoals Franz Kafka, Charles Péguy, Martin Buber, de surrealisten en de situationist Guy Debord waren zo mogelijk nog verder verwijderd van “het marxistische kamp”, ook al bekenden ze zich tot een of andere vorm van socialisme of revolutionair anarchisme. Wat al deze figuren met elkaar verbond was niet de graad van loyaliteit ten opzichte van de georganiseerde marxistische arbeidersbeweging, maar hun authentiek “romantisch” verzet tegen een wereld die, met de woorden van Max Weber, hopeloos “onttoverd” en daardoor onmenselijk geworden was. Net als de andere romantici neigden ze ertoe, het pre-industriële, prekapitalistische verleden enigszins onhistorisch te idealiseren of te verheerlijken. Niet zozeer uit nostalgie naar de heroïsche middeleeuwse tijden “van kruistochten en kathedralen”, dan wel uit sympathie voor een samenleving van kleine gemeenschappen op menselijke maat, levensvormen die althans in het kapitalistische Westen reeds lang verdrongen waren door maatschappijen (*Gesellschaften*) waarin de vooruitgang zowat het hoogste streefdoel geworden is. Deze romantici voelden al heel vroeg aan dat die vooruitgang overwegend materieel en technisch begrepen en gemeten werd, met als gevolg dat niet-westerse samenlevingen onterecht als achterlijk werden beschouwd.

Het is een gewaagde onderneming dit klassieke beeld van de Romantiek als artistiek rijke maar maatschappelijk hopeloos regressieve beweging, waarmee we allen opgegroeid zijn (denk maar aan de meesterlijke studies van Ricarda Huch, 1899-1902) zelfs vanuit een “heterodox” marxistisch perspectief te willen herinterpreteren, maar het geeft de auteur tegelijk de kans het marxisme uit het dodelijke en doodlopende dogmatisme te bevrijden. Hij blijft, met Antonio Gramsci, dit marxisme “de filosofie van de praxis” noemen, wat dus betekent dat we hier niet te maken hebben met een boeiende maar vrijblijvende discussie onder en tussen specialisten van de Romantiek en kenners van het historisch materialisme, maar met een onverwacht nieuwe kijk op meer dan tweehonderd jaar cultuurgeschiedenis én klassenstrijd. Anders geformuleerd: de auteur is ervan overtuigd dat deze nieuwe interpretatie op geen enkel moment afbreuk doet aan kernbegrippen van het marxisme zoals de dialectiek, het historisch materialisme, de afschaffing van de klassenmaatschappij of, uiteraard, de aliënering en de reïficatie.

Alleen plaatst hij dit marxisme in een veel bredere beweging van verzet tegen een steeds meer zielloos geworden maatschappij, waar de mens inderdaad tot een onderdeel van de wereldwijde productie van private winst wordt gereduceerd. Het mag dan wel zijn dat een geassimileerde Praagse Jood als Franz Kafka zich persoonlijk op zijn minst driemaal vervreemd voelde en dat ook in zijn werk kon uitdrukken: als lid van de Duitstalige burgerij in een zelfbewust wordend Tsjechisch milieu, als Jood in een (om het voorzichtig te formuleren) uitgesproken niet-joodse Duitse omgeving en tenslotte als “kunstenaar” – hier klinkt de term zonder meer pejoratief – in een familie van hard werkende, succesrijke zakenmensen. De schitterend laconieke stijl waarin hij deze allerindividueelste vervreemding verwerkt verklaart nog altijd niet, waarom hedendaagse lezers van Osaka tot Oklahoma zich op een bijna akelige manier met zijn romanfiguren identificeren. Of waarom landloze boeren in Latijns-Amerika zich verwant voelen met een erudiet en profetisch geïnspireerd Duits communist als Ernst Bloch, wanneer ze via hun eigen bevrijdingstheologen zijn ideeën hebben leren kennen.

Ik kan me vergissen, maar ik ben ervan overtuigd geraakt dat Löwy niet zozeer geïnteresseerd was in een provocatieve “marxistische lectuur” van de grote romantische dichters en denkers, maar eerder omgekeerd in een nieuwe interpretatie van het marxisme als een in feite ondogmatische en zeker niet orthodoxe wereldbeschouwing die daarom relevant zal blijven, zolang die vervreemding van de meerderheid van de mensheid blijft voortduren. De vraag is dus niet of een Rooms-katholiek bekeerling als Charles Péguy ondanks alles als onderbewust *cryptomarxist* kan worden opgevoerd, dan wel of het marxisme alsnog een meerwaarde kan betekenen in het verzet tegen een hardvochtig verzakelijkte postmoderne wereld. Anders gezegd: is het voldoende de wijd verspreide en gevaarlijke “utopie van de vrije markt” (Hans Achterhuis: 2012) te ontmaskeren, of moeten we tegelijkertijd op zoek gaan naar een andere, radicaal democratische en concreet utopische invulling van de utopie?

Gezien de ernst van de toestand mogen we echter niet naïef zijn: de kans is groot dat dit provocatieve boek hoofdzakelijk zal gelezen worden door academici en cultureel actieve burgers, terwijl het, om nuttig en relevant te zijn, in feite op de eerste plaats vakbondsleiders, linkse politici en activisten zou moeten bereiken. Hier is dan een duidelijke taak weggelegd voor progressieve intellectuelen: zorg ervoor dat deze thema's niet alleen in universitaire aula's en seminariezalen besproken worden, maar in toenemende mate deel

gaan uitmaken van de praktijk van het “communicatieve handelen” van Jürgen Habermas (1981). Niet in een verdunde, vereenvoudigde vorm, zoals de *Catechismus of Het Rode Boekje*, maar vanuit de volle dagelijkse ervaring van mensen die wellicht Goethe niet gelezen hebben, maar verdomd goed weten dat “alle theorie grijs is, maar groen ‘des levens gulden boom’ “, zoals Mephisto in Faust terecht beweerde.

De emancipatorische kracht van de verbeelding

~ Jan Willem Stutje

De in oktober 2012 overleden Britse historicus Eric Hobsbawm schreef in 1964 een inleiding bij een hoofdstuk uit Marx' fameuze *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-8).¹ In het hoofdstuk, getiteld *Formen die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*, behandelt Marx de opeenvolging van historische formaties en episoden.²

In de inleiding, een pareltje in zijn toch al rijke oeuvre, verzette Hobsbawm zich tegen de in dogmatische communistische kring gangbare gedachte dat de historische evolutie in Marx' ogen unilineair en universeel zou zijn. De historische ontwikkeling zou bestaan uit chronologisch opeenvolgende fasen, die iedere samenleving moest doorlopen, alvorens de overgang naar het socialisme te maken.³

Hobsbawm, lid van de Britse communistische partij, negeerde deze door de Sovjet-politiek geïnspireerde (pseudo) geschiedschrijving.⁴ Hij riep in herinnering dat Marx en Engels weliswaar de historisch vooruitstrevende rol van het industriële kapitalisme bewonderden, maar ook dat ze haar onmenselijke lelijkheid erkenden⁵ en een buitengewone belangstelling behielden voor bepaalde pre-kapitalistische, primitieve samenlevingen.⁶ Dat gold zeker voor de eeuwenoude dorpsgemeenschappen (*Mir/Obschtchina*) in Rusland, die Marx' aandacht trokken toen de Russische revolutionaire beweging in de

jaren zeventig van de negentiende eeuw de lont in het Europese kruitvat leek te steken.

Bovendien, zo stelde Hobsbawm, nam die belangstelling bij Marx alleen maar toe: de immense kansen die het kapitalisme de mensheid beloofde, wogen niet op tegen de sociale catastrofes waarmee het gepaard ging. Marx raakte overtuigd van de levensvatbaarheid van de nog resterende primitieve gemeenschappen, ja zelfs van hun vermogen om zich tot hogere socialistische vormen te ontwikkelen zonder eerst de destructieve gevolgen van een kapitalistische fase te ondergaan.⁷

We danken het aan Hobsbawm dat Marx' positieve denken over pre-kapitalistische rurale samenlevingen opnieuw en tegen de stroom in onder de aandacht werd gebracht. Marx deelde die fascinatie met vroege socialisten als Charles Fourier, William Morris en William Cobbett. Ze vloeide mede voort uit de overtuiging dat deze oude samenlevingsvormen bepaalde maatschappelijke waarden en deugden bezaten die in de moderne beschaving verloren waren gegaan. Hobsbawm plaatste Marx en Engels zonder de term te gebruiken in een romantische traditie.

In de hier bijeengebrachte essays neemt Michael Löwy die romantische sensibiliteit, die inherent is aan het marxisme, weer op. Hij gaat op prachtige wijze op zoek naar het verband tussen de romantische wortels van moderne toonaangevende figuren als Rosa Luxemburg, Franz Kafka, Walter Benjamin en Ernst Bloch en de subversieve kracht van hun denken. Löwy verlost de marxistische theorie van de beperkingen van het moderne eendimensionale vooruitgangdenken dat het kapitalisme, in het beste geval, alleen vanuit moderne rationalistische en utilitaristische overwegingen bekritiseert. Bijvoorbeeld omdat het systeem niet doelmatig is, de (sociale) vrede bedreigt of verspillend werkt. In die moderne vooruitgangsideologie, zo constateert Löwy, is geen plaats voor het verleden. Daarom vraagt hij aandacht voor de Romantiek, een wereldvisie die het verzet aanjoeg tegen de industriële beschaving in naam van sociale en culturele waarden van het verleden. Heimwee naar een verloren – reëel of imaginair – gemeenschapsparadijs, gaf dikwijls aanleiding tot conservatieve, zelfs reactionaire standpunten. Maar, zo betoogt Löwy, dat is niet altijd het geval. Er bestaat ook een stroming, die niet de terugkeer naar het verleden beoogt, maar langs een omweg in het verleden de richting van een nieuwe toekomst wil inslaan. Voor die revolutionaire stroming breekt Löwy een lans.

Al muntte de Hongaarse filosoof György Lukács in 1931 de term romantisch antikapitalisme als eerste⁸, Löwy laat overtuigend zien dat de revolte tegen de verblindende vooruitgangsideologieën van liberalen en sociaaldemocraten al vanaf de tweede helft van de achttiende eeuw het industriële kapitalisme als een schaduw begeleidde. Hij concludeert dat het protest niet meer uit de moderne cultuur valt weg te denken zolang dat kapitalisme overheerst. Wat, zo dunkt me, nog vele tientallen jaren kan duren, want al gaat de wereldeconomie door een diepe crisis, niets verraadt dat de doods klok voor het kapitalisme al geluid heeft.

Löwy is een leerling van de dissidente marxistische filosoof en socioloog Lucien Goldmann (1913-1970). Dat hij met zo'n ketterse humanistische en anti-rationalistische vorming gevoelig was voor tradities die bij vele marxisten in de voorbije eeuw in vergetelheid raakten, verrast dan ook niet. Een belangrijk facet van zijn antikapitalistische romantisme is het herstel en de ontwikkeling van de individualiteit, in harmonie met de natuur en met de menselijke gemeenschap, een ontwikkeling van alle menselijke vermogens, ook die van de vrije subversieve verbeeldingskracht, zoals Löwy in zijn essay over de situationist Guy Debord, auteur van *De spektakelmaatschappij*, benadrukt.

Eindeloos is de reeks argumenten die pleiten tegen het kapitalisme, maar Löwy onderzoekt in het bijzonder die welke de fragmentering van het individu – zijn verscheurdheid en vervreemding – het hardst blootleggen, bijvoorbeeld de kille koopmansmoraal die de onttovering van de wereld heeft ingeluid. Hij onderstreept de desintegrerende kracht van de ruilwaarde – de almacht van het geld, de religie van de zelfregulerende markt, en het louter dingmatige karakter van de sociale relaties met hun gevolgen van agressie en individueel isolement.

Als het Löwy om veranderingen gaat, dan niet om de materiële resultaten als zodanig, maar om veranderingen die tegelijkertijd het zelfbewustzijn versterken. De strijd voor verandering vat hij in de eerste plaats op als een strijd voor een zelfverandering in de richting van zelfstandig denken en handelen. Sociale onvrede mondt immers niet altijd uit in opstandigheid. Onvrede kan zowel een neiging tot rebellie als een gevoel van verlatenheid oproepen en daarmee een verlangen naar een almachtige redder. Alleen autonome mensen zullen zich tegen die autoritaire verleiding verzetten. De afbraak van de autoriteit in de menselijke ziel is dus het allerbelangrijkste. Ze is uiteindelijk

een voorwaarde voor de afbraak van autoriteit in alle andere sferen van het leven.⁹

In de context van globalisering en de totale commodificatie van het menselijk handelen bestaat er een sterke behoefte om de menselijke gemeenschap opnieuw met authentieke communicatie uit te rusten. Een van de eerste arbeidersleiders uit de tijd van de overgang naar het fabriekssysteem en de huisindustrie, de Engelse radicale publicist William Cobbett, schreef in 1807 in *Political Register*, het weekblad dat hij tot zijn dood in 1835 redigeerde: 'Ik wens te beleven dat de arme mensen van Engeland weer worden, wat zij in mijn jeugd waren.' Die verbeelding van wat het heden mist, maar wat in een min of meer reëel of imaginair c.q. mythisch verleden bestond, kan ook nu inspireren en een springplank zijn naar een nieuwe utopie. Michael Löwy schetst in dit boek de emancipatorische kracht van die verbeelding, even erudiet als aanstekelijk.

Inleiding

Romantiek

versus kapitalisme

~ door Michel Löwy en Robert Sayre*

Met dit essay willen we een nieuwe benadering van de Romantiek voorstellen. Verre van algemene instemming te oogsten, gaat deze nieuwe interpretatie regelrecht in tegen de heersende *doxa* in het universitaire Romantiekonderzoek, dat gebaseerd is op de schijnbaar evidente vooronderstelling dat het hier gaat om een literaire beweging uit het begin van de negentiende eeuw. Volgens ons is deze hypothese verkeerd, en wel om twee redenen: de Romantiek is veel meer dan een literair fenomeen – ook al bekleedt de literatuur er een belangrijke plaats in – en ze eindigt niet in 1830 of in 1848. Voor ons is de Romantiek, als cultureel protest tegen de moderne industrieel/kapitalistische beschaving, een van de belangrijkste vormen van de moderne cultuur, en loopt ze van Rousseau – om de gondlegger ervan bij naam te noemen – tot in onze dagen, dit wil zeggen, vanaf de tweede helft van de achttiende eeuw tot in het begin van de eenentwintigste eeuw. Alsof het nog niet erg genoeg is, willen we hieraan toevoegen dat onze analyse gebaseerd is op een – weliswaar heterodoxe – marxistische benadering van culturele fenomenen, waarbij we literatuur, kunst, religie en politieke ideeën trachten te plaatsen binnen een sociale en politieke context.

De overheersende tendens in de werken over de Romantiek is dat er enkel een literair en artistiek fenomeen in wordt gezien, dat gedefinieerd wordt aan de hand van bepaalde gemeenschappelijke kenmerken. Dat is de benadering van

* Robert Sayre is een socioloog van Amerikaanse afkomst. Voordat hij zich in Frankrijk vestigde heeft hij gedoceerd aan de Universiteit van Harvard. Momenteel is hij professor emeritus in Anglo-Amerikaanse studies van de Université Paris-Est Marne-la-Vallée.

drie vermaarde Noord-Amerikaanse specialisten van de Romantiek: M.H. Abrams, René Wellek en Morse Peckham. Ondanks hun verschillen delen de romantici volgens Abrams bepaalde waarden zoals het leven, de liefde, de vrijheid, de hoop, de vreugde. Wellek stelt dat de romantische beweging één geheel vormt dat uit een bundeling bestaat van opvattingen, waarvan elk de andere impliceert: verbeelding, natuur, symboliek en mythe. Peckham ten slotte stelt voor de Romantiek te definiëren als de revolutie van de Europese geest tegen het statische c.q. mechanische denken, ten voordele van een dynamisch 'organicisme'. De gemeenschappelijke waarden zijn volgens hem de verandering, de groei, de diversiteit en de creatieve verbeelding.

Deze pogingen tot definitie – zoals vele andere gelijkaardige pogingen – benoemen ongetwijfeld belangrijke aspecten die aanwezig zijn in het werk van vele romantische schrijvers. Ze lijken echter volledig arbitrair: waarom bepaalde kenmerken verkiezen boven andere? Elke auteur maakt zijn eigen keuze en herziet soms zijn vroegere benadering ten voordele van een nieuwe, even willekeurige lijst.

De belangrijkste methodologische zwakte van dit soort benadering die gebaseerd is op een opsomming van kenmerken, is haar *empirisme*; ze blijft aan de oppervlakte van het fenomeen. Als een beknopte beschrijvende samenvatting van het romantische culturele universum kan ze misschien nuttig zijn, maar haar cognitieve waarde is beperkt. Deze lijstjes van bij elkaar geraapte elementen laten de belangrijkste vraag onbeantwoord: wat houdt dat alles bij elkaar? Waarom zijn deze elementen met elkaar verwant? Wat is achter al deze kenmerken de unificerende kracht die deze empirische aspecten kan verklaren? Hoe de interne tegenstellingen van de Romantiek beschrijven, een beweging die zowel realistische als niet-realistische, mystieke als sensuele, revolutionaire als contrarevolutionaire, democratische als aristocratische, reactionaire als utopische vormen kan aannemen?

Sommige specialisten, zoals Lovejoy, die het opgegeven hebben om deze tegenstellingen te verklaren, stellen voor om niet langer meer te spreken over Romantiek. Deze benadering lijkt ons onvruchtbaar. Vele termen in de literatuur ('realisme') of in de politiek ('vrijheid') zijn meerduidig: zodra de taal gezuiverd is van al dit soort ambigue concepten, zal ze misschien veel nauwkeuriger zijn maar aanzienlijk verarmd!

De meeste literaire werken negeren de andere dimensies van de Romantiek, meer bepaald de politieke vormen ervan. Daar recht tegenover staan de historici van politieke denkbeelden die zich met de Romantiek hebben bezig gehouden. Zij volgen de strenge logica van de academische disciplines en lijken de zuiver literaire aspecten te negeren. Hoe behandelen zij de politieke diversiteit van de beweging? Specialisten van de politieke Romantiek zoals de Duitse onderzoeker Fritz Stern of de Franse historicus Jacques Droz ontwijken het probleem door uitsluitend het conservatieve, reactionaire of contrarevolutionaire aspect van de Romantiek te analyseren, waarbij ze bouterweg de revolutionair-romantische auteurs buiten hun onderzoeksveld laten.

Een aantal marxistische denkers heeft een andere benadering: zij beschouwen als gemeenschappelijke as, als unificerend element van de romantische beweging, haar *verzet tegen de burgerlijke wereld*. Deze hypothese lijkt ons de meest interessante en de meest productieve. De meeste door het marxisme geïnspireerde werken lijden evenwel aan een ernstige beperking: net zoals vele eerder genoemde niet-marxistische onderzoekers ontwaren ze in de antiburgerlijke kritiek van de romantici alleen maar het reactionaire of conservatieve aspect. Dit geldt bijvoorbeeld voor de grote Hongaarse denkers, Georg Lukács en Karl Mannheim, evenalsz voor hun talrijke volgelingen. De Oostenrijkse kunsthistoricus Ernst Fischer en de Britse cultuursocioloog Raymond Williams horen tot de weinige uitzonderingen.

Wat dus in de vroegere discussies over de Romantiek lijkt te ontbreken is een algemene analyse van het fenomeen, die rekening houdt met zijn totale omvang en met zijn veelzijdigheid, en die het zodoende een sociaalhistorische basis verschaft. Het concept dat wij voorstellen is een poging deze lacune te vullen, door van in het begin de Romantiek te definiëren als een wereldvisie of een collectieve mentale structuur, die verankerd zit in een specifieke context. Het begrip wereldvisie, dat uitgewerkt werd door de cultuursocioloog Lucien Goldmann, dat een lange traditie in het Duitse denken (de theorie van de *Weltanschauung*) verder ontwikkelt en op een hoger niveau brengt, verwijst niet naar een vage lijst van thema's maar veeleer naar een coherent geheel dat rondom een kern georganiseerd is. De wereldvisie van de Romantiek is een specifieke vorm van kritiek van de 'moderniteit'. Die moderniteit zouden we kunnen definiëren als de globale beschaving die met haar talloze facetten met het kapitalisme tot ontwikkeling kwam. De specificiteit van de romantische kritiek ligt in het feit dat ze geformuleerd wordt in naam van waarden en idealen die in het prekapitalistische, premoderne verleden liggen, terwijl

andere kritieken gemaakt kunnen worden in naam van de 'voortuitgang', gebaseerd op het idee dat de moderniteit niet ver genoeg gevorderd is op de ingeslagen weg.

De romantische sensibele is gebaseerd op de ervaring van verlies, op de pijnlijke overtuiging dat er in de moderne kapitalistische realiteit iets waardevols verloren is gegaan, zowel op het niveau van het individu als op dat van de mensheid. Het heden mankeert bepaalde essentiële menselijke waarden die vervreemd werden: kwalitatieve waarden, in tegenstelling tot de ruilwaarde die puur kwantitatief is en in de moderniteit overheerst. Deze – actieve – vervreemding wordt dikwijls beleefd als een ballingschap: toen hij de romantische geest wilde definiëren, sprak A.W. Schlegel van de ziel 'onder de treurwilgen van de verbanning' (*unter den Trauerweiden der Verbannung*)¹. De nostalgie bevindt zich in het hart van de romantische visie. Wat het heden mist bestond dus in een min of meer ver verleden, in een reëel of imaginair c.q. mythisch verleden, dat zelfs wanneer het reëel is dikwijls geïdealiseerd wordt. De determinerende factor van dit verleden is haar verschil met het heden: het is een tijdperk waarin de vele vormen van vervreemding van het heden nog niet bestonden. De romantische nostalgie richt zich dus op een prekapitalistisch verleden, of op z'n minst naar een verleden waarin de moderniteit nog niet helemaal tot ontwikkeling gekomen was.

De nostalgie naar dit verloren paradijs gaat meestal gepaard met een zoektocht naar wat verloren werd, met een poging het ideale verleden te herscheppen, opnieuw tot leven te wekken, hoewel er dikwijls geen enkel verlangen bestaat om het verleden letterlijk te reproduceren - en er bestaat eveneens een 'geresigneerde' vorm van Romantiek. De wegen die de romantische queeste kan inslaan zijn buitengewoon divers. Ze kunnen zich situeren in vele culturele velden of disciplines buiten de literatuur of de kunst. Ze kunnen zich ook situeren op het niveau van het imaginaire of van het intellect (poëtische ficties of representaties, historische reconstructies, theoretische reflecties), of daarentegen op het niveau van het concreet reële (individuele gedragingen, collectieve bewegingen, op min of meer grote schaal), en ze kunnen proberen het heden vanaf nu te veranderen of de bakens voor de toekomst te plaatsen. Ze kunnen interventies zijn in het milieu waarin men leeft of een vlucht naar een exotisch 'ergens anders' (reële verplaatsingen of verplaatsingen in de verbeelding). Enkele voorbeelden van romantische pogingen om een ontgoochelend heden om te vormen: het dandyisme of meer algemeen het estheticisme, de 'utopische' gemeenschap, en de cultus van de liefde of de kindsheid. De op

de toekomst gerichte aspiraties van andere romantici, bij wie de herinnering aan het verleden als wapen dient in de strijd om het nog-niet-bestaande te creëren, worden op een exemplarische manier geïllustreerd in de beroemde regels van William Blake, in het voorwoord van zijn gedicht 'Milton'. De dichter vraagt zich af of de goddelijke aanwezigheid zich in Engeland manifesteerde 'in de oude tijd', voordat haar heuvels bedekt werden met 'deze duistere Satanische fabrieken' (*these dark Satanic mills*). Vervolgens geeft hij zich over aan een 'spirituele strijd' die slechts zal stoppen 'Wanneer we Jerusalem zullen opgebouwd hebben / In een groen en aangenaam Engeland'².

De romantische kritiek van de moderniteit

Het romantische verzet tegen de industrieel-kapitalistische moderniteit bevat zelden een kritiek op het systeem als geheel: het reageert op bepaalde kenmerken van de moderne beschaving die het onverdraaglijk vindt. De volgende kenmerken van de moderniteit duiken het meest op in de romantische werken.

1. De onttovering van de Wereld

In een beruchte passage van het *Communistisch Manifest* stelde Marx vast dat de heilige siddering van de vrome dweperij en de ridderlijke geestdrift van het verleden door de bourgeoisie verdronken waren 'in het ijskoude water van de egoïstische berekening'. Zestig jaar later beweerde Max Weber in een beroemde lezing, 'Wetenschap als roeping' (1919): 'Het lot van onze tijd, die gekenmerkt wordt door rationalisatie, door intellectualisering en vooral door de onttovering van de wereld, heeft de mens ertoe gebracht de hoogste waarden uit het openbare leven te verbannen. Ze hebben hun toevlucht gezocht ofwel in het transcendent koninkrijk van het mystieke leven, ofwel in de broederlijkheid van de directe en wederkerige relaties tussen geïsoleerde individuen.'

De Romantiek kan in grote mate opgevat worden als de relatie van 'de ridderlijke geestdrift' tegen 'het ijskoude water' van de rationele berekening

en tegen de *Entzauberung der Welt*, en als de – dikwijls wanhopige – poging om *de wereld te herbetoveren*. Vanuit dit standpunt heeft het bekende vers van Tieck, '*die mondbeglanzte Zaubernacht*' (de door de maan verlichte tovernacht), bijna de strekking van een filosofisch en spiritueel programma.

De religie – zowel in haar traditionele vormen als in haar mystieke of ketterse manifestaties – is voor de romantici een belangrijk middel om tot deze herbetovering te komen. Maar ze hebben ook interesse betoond voor de *magie*, voor exotische kunsten, voor hekserij, voor de alchemie en de astrologie; ze hebben christelijke en heidense mythen herontdekt, alsook legenden, sprookjes, 'gothische' verhalen; ze hebben de verdrongen domeinen van de droom en de fantasie ontgonnen – niet enkel in de literatuur en de poëzie, maar ook in de visuele kunsten, van Füssli en Blake in de negentiende eeuw tot Max Klinger en Max Ernst in de twintigste eeuw.

De romantische fascinatie voor de *nacht* kan in dezelfde context geïnterpreteerd worden, als een tijdstip van betovering, mysterie en magie, die door de schrijvers en dichters geplaatst wordt tegenover het *licht*, dat klassieke symbool van het rationalisme. In *Hymne aan de nacht* laat Novalis de volgende vreemde en paradoxale klacht horen: 'Moet de ochtend *altijd* terugkomen? Komt er dan nooit een eind aan het aardse rijk? Zal een rampzalig laboureer altijd de goddelijke vlucht van de Nacht verhinderen?'

Onder de romantische strategieën van herbetovering van de wereld neemt de *mythe* een bijzondere plaats in. Op de magische kruising van religie, geschiedenis, poëzie, taal en filosofie, verschaft het een onuitputtelijke voorraad aan symbolen en allegorieën, spoken en demonen, goden en serpentes. Er bestaan verschillende manieren om uit deze gevaarlijke schatkist te putten: de poëtische of literaire referentie aan oude, oosterse of volkse mythes, de 'geleerde' – historische, theologische of filosofische – studie van de mythologie, en de poging, bijvoorbeeld bij de surrealisten, om een nieuwe mythe te creëren. In deze drie gevallen maakt het verlies van de religieuze substantie van de mythe – resultaat van de moderne secularisering – er een beeld van de herbetovering van, of beter nog een niet-godsdienstige weg om het sacrale terug te vinden.

2. De kwantificering van de Wereld

Zoals Max Weber benadrukt, is het kapitalisme ontstaan uit de verspreiding van de boekhouding van de handelaars, dit wil zeggen uit de rationele berekening van opbrengsten en verliezen. De *ethos* van het moderne kapitalisme is de *Rechenhaftigkeit*, de geest van rationele berekening.

Vele romantici voelen intuïtief de negatieve aspecten van de moderne maatschappij aan: de religie van de Geldgod (door Carlyle ‘mammonisme’ genoemd), het verval van alle kwalitatieve sociale en religieuze waarden, alsook de verbeelding en de poëtische geest, de vervelende uniformisering van het leven, de louter ‘utilitaire’ verhouding van de mensen tot elkaar en tot de natuur. Al deze kenmerken ontspruiten aan eenzelfde bron van ontarding: het cijferfetisjisme van de warenmaatschappij. De vergiftiging van het maatschappelijk leven door het geld en de vervuiling van de lucht door de rook van de fabrieken, wordt door vele romantici opgevat als gelijklopende fenomenen, die dezelfde perverse wortels hebben.

Een voorbeeld om de romantische aanklacht tegen de kapitalistische moderniteit te illustreren: Charles Dickens, die een van de lievelingsschrijvers van Marx was, hoewel die auteur volkomen buiten de socialistische beweging stond. Dickens’ roman *Zware tijden* (1854) bevat een bijzonder duidelijke expressie van de romantische kritiek op de industriële maatschappij. De koude geest en de boekhoudermentaliteit van het industriële tijdperk worden er prachtig in gepersonifieerd door een utilitaristisch ideoloog, het parlementslid Mister Thomas Gradgrind. Het gaat hier om iemand die ‘altijd een maatlatje en een balans, en de tafels van vermenigvuldiging in zijn zak heeft zitten’ en die altijd ‘klaar staat om elk partje van de menselijke natuur te wegen en te meten om er de juiste prijs van te bepalen’. Voor Gradgrind is elk voorwerp in het heelal ‘slechts een kwestie van cijfers, een eenvoudige wiskundige berekening’. Hij organiseert de opvoeding van zijn kinderen heel streng, volgens het heilzame principe dat ‘alles wat in cijfers kan uitgedrukt worden en alles wat niet zo goedkoop mogelijk kan gekocht worden om het zo duur mogelijk te verkopen, niet bestaat of niet zou moeten bestaan’. De filosofie van Gradgrind – de wrange en harde doctrine van de politieke economie, van het strikte utilitarisme en van het klassieke laissez-faire – bestond erin dat ‘alles moet betaald worden. Niemand zou ooit, in geen enkel geval iemand een dienst mogen bewijzen zonder daarvoor betaald te worden. Dankbaarheid zou moeten afgeschaft worden en de weldaden die daaruit

voortvloeiën zouden geen enkele bestaansreden meer hebben. Elk stukje van het menselijk bestaan, van de geboorte tot de dood, zou een contant betaalde transactie moeten worden’.

3. De mechanisering van de Wereld

In naam van de natuur, van het organische leven en van de ‘dynamiek’, betonen de romantici dikwijls een diepe vijandigheid tegenover alles wat mechanisch, artificieel en geconstrueerd is. Door hun nostalgie naar de verloren harmonie van de mens met de natuur, en door hun mythische natuurcultus, nemen ze vol melancholie en droefheid de opmars van het machinisme, van de industrie en van de gemechaniseerde verovering van het milieu waar. De kapitalistische fabriek lijkt hen een helse plek en de arbeiders zijn in hun ogen verdoemden – niet omdat ze uitgebuit worden, maar omdat ze, zoals Dickens in een treffend beeld in *Zware tijden* beschrijft, verplicht worden de mechanische beweging, het eentonige ritme van de zuigers van de stoommachines te volgen, een ritme dat ‘monotoon omhoog en omlaag gaat als het hoofd van een olifant die gek is van melancholie’.

De romantici worden ook geobsedeerd door de angst van een mechanisering van de mens zelf, zoals in de beroemde vertelling van E.T.A. Hoffmann *De zandman*, waarin de mooie jonge vrouw Olympia in feite een automatische pop is waarvan de bewegingen en het gezang ‘dat eentonige en onaangename ritme bezitten, die herinneren aan het spel van de machine’. In een commentaar op Hoffmann merkte Walter Benjamin op dat die vertellingen gebaseerd waren op de identificatie van de automaat met het satanische. Want het leven van de moderne mens zou ‘het product zijn van een verwerpelijke artificieel mechanisme dat van binnen bestuurd wordt door Satan’.

Een van de belangrijkste aspecten van deze problematiek is de romantische kritiek van de *moderne politiek* als *mechanisch* systeem – dit wil zeggen als artificieel, ‘anorganisch’, ‘geometrisch’ systeem, levenloos en zielloos. Deze kritiek kan zelfs zo ver gaan dat ze de staat als dusdanig ter discussie stelt. Dat gebeurt in het anonieme document uit 1796-1797 dat door Franz Rosenzweig ontdekt en gepubliceerd werd onder de titel ‘*Das älteste System des deutschen Idealismus*’ (‘Het oudste systeem van het Duitse idealisme’), waarschijnlijk geschreven door de jonge Schelling. Hierin treffen we de volgende oproep aan: ‘We moeten de staat achter ons laten! Want elke staat behandelt

noodzakelijkerwijs de vrije menselijke wezens als een mechanisch raderwerk (*mechanisches Räderwerk*).’ Zonder zo ver te gaan, beschouwen vele romantici de *moderne staat*, omdat hij op het individualisme, het bezit, het contract, het rationeel bureaucratische bestuur gebaseerd is, als een even mechanische, koude en onpersoonlijke instelling zoals de fabriek.

4. De Rationalistische Abstractie

Volgens Marx is de kapitalistische economie gebaseerd op een systeem van abstracte categorieën: de abstracte arbeid, de abstracte ruilwaarde. Voor Max Weber bevindt het rationalisatieproces zich in het hart van de moderne burgerlijke beschaving en organiseert het heel het economische, sociale en politieke leven volgens de vereisten van de doelrationaliteit (*Zweckrationalität*) – of instrumentele rationaliteit. Karl Mannheim toont ten slotte het verband aan tussen rationalisatie, onttovering van de wereld en kwantificering van de kapitalistische moderniteit. Volgens hem is ‘deze “rationaliserende” en “kwantificerende” denkvorm geworteld in een opstelling tegenover de dingen en de wereld, die kan gekarakteriseerd worden als “abstract” en die zijn tegenhanger heeft in het moderne economisch systeem, dat gebaseerd is op de ruilwaarde’.

De ideologische strijd van de romantici tegen de abstractie neemt dikwijls de vorm aan van een terugkeer naar het *concrete*. In de Duitse politieke Romantiek stelt men tegenover de abstracte natuurrechten de concrete, historische, traditionele rechten van elk land of regio; tegenover de abstracte Vrijheid stelt men de concrete ‘vrijheden’ van elke maatschappelijke situatie; tegenover de universalistische doctrines stelt men de nationale of lokale tradities, en tegenover de algemene regels en principes stelt men de concrete, particuliere, specifieke aspecten van de realiteit.

Eén van de belangrijkste vormen van dit ‘concrete denken’ is het *historicisme*: tegenover een rede die zich als tijdloos en humaan c.q. abstract opwerpt, herontdekken en rehabiliteren de romantici de geschiedenis. De historische rechtsschool (Savigny, Gustav Hugo), de conservatieve Duitse historiografie (Ranke, Droysen), de mode van de historische romans – de werken van Walter Scott, *Notre Dame de Paris* van Victor Hugo, de ontelbare romans van Alexandre Dumas – het relativistisch historicisme in de menswetenschappen van het einde van de negentiende eeuw (Dilthey, Simmel): dit alles zijn

manifestaties van deze romantische historicisering van het geheel van de cultuur.

Het romantisch verzet tegen de rationele abstractie kan ook tot uitdrukking komen als rehabilitatie van *niet-rationele* en/of *niet rationaliseerbare* handelswijzen. Dit geldt ondermeer voor het klassieke thema van de romantische literatuur: de *liefde* als pure emotie, als spontane vervoering die haaks staat op elke berekening en die in tegenstelling staat tot elke rationele huwelijksstrategie – het huwelijk omwille van het geld, het ‘verstandshuwelijk’. Dit verzet tegen de rationele abstractie komt tevens tot uiting in een herwaardering van intuïties, van voorgevoelens, van instincten, van gevoelens – allemaal kenmerken die nauw verbonden zijn met het dagelijks gebruik van het woord ‘Romantiek’ zelf.

5. De ontbinding van het sociale weefsel

De romantici waren zich op een pijnlijke manier bewust van de vervreemding van de menselijke verhoudingen – de vernietiging van oude ‘organische’ communautaire vormen van het sociale leven, het isolement van het individu in zijn egoïstische ik – wat een belangrijke dimensie uitmaakt van de kapitalistische beschaving, waarin de stad een prominente plaats inneemt. De Saint-Preux van de *Nouvelle Héloïse* van Rousseau is slechts de eerste van een lange reeks romantische helden die zich eenzaam en onbegrepen voelen en niet in staat zijn om op een betekenisvolle manier met hun evenmens te communiceren. En het is geen toeval dat dit plaatsvindt in het centrum zelf van het moderne sociale leven, in de ‘stedelijke woestenij’.

In de literaire voorstellingen van dit thema wordt het isolement – de ‘eenzaamheid in de maatschappij’ – bij het begin van de Romantiek vooral beleefd door vertegenwoordigers van de elite – de dichter, de schrijver, de denker – maar vanaf Flaubert, ondermeer in *L’Education Sentimentale*, tonen en analyseren vele literaire werken de mislukking van de communicatie als de universele – en tragische – toestand van alle menselijke wezens in de moderne samenleving. Men kan daarvan een weerspiegeling vinden niet enkel in de thema’s maar ook in de literaire vorm, zoals de *monologue intérieur* of de niet-alwetende verteller, dit wil zeggen het verhaal waarin de verteller opgesloten zit in zijn eigen bewustzijn, en er slechts gedeeltelijk, of helemaal niet in slaagt, tot de subjectiviteit van de ander door te dringen: een typisch

– en extreem – voorbeeld wordt geleverd door de Marcel van *A la Recherche du Temps Perdu* van Proust.

De moderne literatuur vertoont tezelfdertijd diverse pogingen om de verloren gemeenschap terug te vinden en ze in de wereld van de verbeelding een plaats te geven: de groep verheven kunstenaars rond Daniel d’Athez in *Les Illusions Perdues* van Balzac, de gemeenschappen van avonturiers, krijgers en revolutionairen in de romans van Malraux en de Saint-Exupéry, om maar enkele voorbeelden te geven.

In hun belangrijk werk over de ‘nieuwe geest van het kapitalisme’, maken Luc Boltanski en Eve Chiapello een onderscheid tussen twee types – in de weberiaanse betekenis van de term – van antikapitalistische kritiek, elk met zijn eigen complexe mengeling van emoties, subjectieve gevoelens, vormen van verontwaardiging en theoretische analyses die op de een of andere manier in Mei ‘68 samenvloeiden: 1) de *sociale kritiek*, die ontwikkeld werd door de traditionele arbeidersbeweging en die de uitbuiting van de arbeiders aanklaagt en de ellende van de onderklassen en het egoïsme van de burgerlijke oligarchie die zich de vruchten van de vooruitgang toe-eigent; 2) de *artistieke kritiek*, die gericht was tegen de fundamentele waarden en opties van het kapitalisme en die in naam van de vrijheid een systeem aanklaagt dat vervreemding en onderdrukking produceert.

Laten we even van dichterbij bekijken wat Luc Boltanski en Eve Chiapello verstaan onder het begrip *artistieke kritiek* van het kapitalisme: een kritiek van de onttovering, van de onwaarachtigheid en van de ellende van het dagelijks leven, van de ontmenselijking van de wereld door de technocratie, van het verlies aan autonomie en, ten slotte, van het onderdrukkende autoritarisme van de hiërarchische macht. In plaats van de menselijke mogelijkheden tot autonomie, de zelforganisatie en de creativiteit te ontplooiën, onderwerpt het kapitalisme de individuen aan de ‘ijzeren kooi’ van de instrumentele rationaliteit en van de commercialisering van de wereld. De uitdrukkingsvormen van deze kritiek zijn ontleend aan het repertoire van het feest, van het spel, van de poëzie, van de bevrijding van het woord, terwijl haar taal geïnspireerd is door Marx, Freud, Nietzsche en het surrealisme. Die kritiek is antimodern in de mate dat ze de nadruk legt op de onttovering, en ze is modern als ze de bevrijding beklemtoont. Men kan haar ideeën al terugvinden in de jaren 1950 in kleine artistieke en politieke ‘avant-gardegroepen’ – zoals *Socialisme ou Barbarie* (Cornelius Castoriadis, Claude Lefort) of het situationisme (Guy

Debord, Raoul Vaneigem) – voordat ze in volle openbaarheid tot explosie kwamen tijdens de studentenrevolte van 1968.

Wat Boltanski en Chiapello ‘artistieke kritiek’ noemen is in feite hetzelfde fenomeen dat wij aanduiden als *romantische* kritiek van het kapitalisme. Het grootste verschil ligt erin dat de twee sociologen het trachten te verklaren vanuit een ‘ongeregeld kunstenaarsleven’ [*un mode de vie bohème*], vanuit artistieke en dandyeske sentimenten, die op een exemplarische wijze geformuleerd werden in de geschriften van Baudelaire. Dat lijkt ons een veel te enge benadering: wat wij antikapitalistische Romantiek noemen is niet enkel veel ouder, maar heeft ook een veel bredere maatschappelijke basis. Het leeft niet enkel bij kunstenaars, maar ook bij intellectuelen, studenten, vrouwen en allerlei maatschappelijke groepen waarvan de levensstijl en de cultuur op een negatieve wijze getroffen worden door de destructieve ontwikkeling van de kapitalistische modernisering.

Ontstaan van de Romantiek

Wanneer men de historische aanvang van de romantische beweging probeert te bepalen, dan neemt men de etiketten die door de tijdgenoten of door de latere traditie werden gebruikt meestal naar de letter. Kortom, men verwacht maar al te dikwijls de woorden met de dingen. Vandaar dat men het begin van de Romantiek zelden vóór de Franse Revolutie situeert. Alles wat in die vroegere periode min of meer lijkt op wat men uiteindelijk de Romantiek is gaan noemen, wordt gewoonlijk onder de noemer ‘preromantiek’ geschaard³. In het licht van onze benadering dient de oorsprong van de beweging gesitueerd te worden in wat men over het algemeen de ‘eeuw van de Verlichting’ noemt, en meer in het bijzonder het midden van die eeuw. In dit opzicht delen we het perspectief van Jacques Bousquet, die een bloemlezing met romantische teksten uit de achttiende eeuw uitgegeven heeft. Hij merkt terecht op dat ‘culturen geen absoluut begin en einde kennen. Maar het is nochtans niet onmogelijk vast te stellen in welke periode of op welk moment een bepaalde culturele stroming de overhand heeft over een andere’. Terwijl Bousquet in de zeventiende eeuw ‘voortekenen’ ziet en in de eerste helft van de achttiende eeuw romantische werken ontwaart maar ‘die toch een minderheid vormen’, dan voltrekt er zich volgens hem in de tweede helft van die eeuw een ‘ommekeer’⁴. Net als haar tegenhanger, het kapitalisme, is de Romantiek over een

lange historische periode tot rijpheid gekomen. Maar het echte ontstaan van die twee onverzoenlijke vijanden als volledig ontwikkelde structuren, voltrekt zich maar eerst in de tweede helft van de achttiende eeuw.

Vóór die datum komen elementen van de romantische wereldvisie tot uiting in de schoot van oudere denk- en sensibiliteitsvormen. De Romantiek in de eigenlijke betekenis, als een alles omvattend cultureel antwoord op een universeel sociaaleconomisch systeem, is op een specifieke manier *modern* en beantwoordt aan een ‘kwalitatieve sprong’ in de historische ontwikkeling van de maatschappij. Ze beantwoordt aan de opkomst van een nieuwe orde die radicaal haaks staat op alles wat eraan vooraf ging. In *La Grande Transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps* (oorspronkelijke uitgave: 1944), heeft de beroemde Oostenrijks-Hongaarse econoom Karl Polanyi terecht de nadruk gelegd op het volkomen nieuwe karakter van deze mutatie. Volgens hem gaat het hier om een ‘ontpopping van de rups’ waarin, voor de eerste keer in de geschiedenis van de mensheid, de economische sfeer, in de vorm van de zelfregulerende markt, autonoom en determinerend wordt ten overstaan van het geheel van de maatschappelijke instellingen⁵. De Romantiek van de tweede helft van de achttiende eeuw is ontstaan als protest tegen dit fenomeen – tegen de verschillende gevolgen van de opkomst van een markteconomie met haar diep doordringende invloed op het culturele leven, en ook tegen bepaalde aspecten van de geest van de Verlichting, namelijk de aspecten die het meest verbonden waren met de nieuwe ‘reïficatie’ van het leven die de menselijke verzuchtingen leek te onderwerpen aan de egoïstische berekening⁶.

De oorsprong van het fenomeen ligt in drie landen: Frankrijk, Engeland en Duitsland. Want het is in deze drie relatief ‘ontwikkelde’ landen dat de Romantiek het eerst en het meest intens aanwezig is geweest. Later hebben deze landen ook een zeer belangrijke invloed uitgeoefend op de ontwikkeling en de expansie van andere nationale stromingen van de Romantiek. Jacques Bousquet weerlegt op overtuigende wijze het idee dat in Frankrijk de Romantiek pas erg laat zou zijn begonnen. Niet enkel herinnert hij eraan dat bepaalde Franse eersterangs teksten, bijvoorbeeld *La Nouvelle Héloïse* van Rousseau, verschenen zijn vóór andere gelijkaardige teksten in andere landen, maar hij toont ook aan dat er tijdens de achttiende eeuw in Frankrijk in vele werken en bij tweederangs auteurs, die momenteel enkel nog bij specialisten bekend zijn, een sterke romantische inslag merkbaar was. Net zoals in Duitsland en in Engeland bestond er dus ook in Frankrijk *een compact*

romantisch cultureel weefsel, en niet enkel enkele toonaangevende werken. De Romantiek ontstond dus in de drie landen die het verst ontwikkeld waren in het moderniseringsproces en in de ontwikkeling van het kapitalisme. Dat gebeurde ongeveer op hetzelfde ogenblik in die landen, maar onafhankelijk van elkaar.

Typologie

Kan men in het uitgestrekte culturele veld van de Romantiek zoals wij dat gedefinieerd hebben, bepaalde typische vormen onderscheiden? Zo er ongetwijfeld in het kader van ons concept verschillende typologieën mogelijk zijn, dan lijkt het ons het meest ter zake doende een onderscheid te maken naargelang de houding of het standpunt tegenover het probleem van de moderne kapitalistische samenleving: de verschillende *politieke vormen* van de Romantiek, niet in de strikte betekenis van het concept maar veeleer in de betekenis waarin het economische, het sociale en het politieke een geheel vormen. Een geheel van dit soort categorieën moet echter beschouwd worden als een reeks 'ideaaltypes' in weberiaanse zin; want dikwijls beantwoordt een bepaalde uitdrukkingsvorm niet helemaal aan een type of heeft men te doen met een mengvorm; een auteur kan ook opschuiven van de ene positie naar een andere, soms verschillende keren in de loop van zijn schrijverscarrière. Sommige van de meest verbazingwekkende metamorfoses kunnen juist opgevat worden als typologische verschuivingen *binnen* dezelfde romantische structuur.

Dit gezegd zijnde, kunnen we een onderscheid maken tussen de volgende types van romantische wereldvisie.

- ~ Een *reconstructieve* Romantiek: in zekere zin benadert dit type het meest de essentie van het hele fenomeen, omdat het gedefinieerd kan worden als het streven naar het reconstrueren, herstellen of herscheppen van een bepaald verleden, dikwijls, maar niet altijd, van de middeleeuwen.
- ~ Een *conservatieve* Romantiek: hier bestaat het doel niet zo zeer uit het herstel van een voorbij verleden, maar beoogt men het behoud van traditionele elementen van de maatschappij (en van regeringsvormen) die nog steeds in het heden aanwezig zijn, of de terugkeer naar het *status quo* van vóór de Franse Revolutie. Men verdedigt sociale configuraties die

al behoorlijk de weg van de kapitalistische ontwikkeling ingeslagen zijn, maar die worden juist uitverkoren omdat ze de oude premoderne vormen *behouden*.

- ~ Een *fascistische* Romantiek: de afkeer voor het kapitalisme wordt vermengd met een heftige veroordeling van zowel de parlementaire democratie als het communisme. Haar antikapitalisme is dikwijls antisemitisch getint; de kapitalisten, de rijken, de vertegenwoordigers van de stad en van het moderne leven worden voorgesteld met de eigenschappen van de Jood. De romantische kritiek van de rationaliteit wordt tot het uiterste doorgetrokken en wordt een verheerlijking van het irrationele in zijn zuivere staat, van het primitieve instinct in zijn meest agressieve vormen.
- ~ Een *berustende* Romantiek: deze vorm van Romantiek komt onder meer in de tweede helft van de negentiende eeuw tot uiting, toen de kapitalistische industrialisatie meer en meer een onomkeerbaar proces leek te worden en de hoop op een herstel van de prekapitalistische verhoudingen wegebde. De romantici van dit type komen met veel spijt tot de conclusie dat de moderniteit een gegeven is waar men zich bij neer moet leggen.
- ~ Een *reformistische* Romantiek: hier vinden we de overtuiging dat de oude waarden hersteld kunnen worden, maar de voorgestelde maatregelen om dit doel te bereiken beperken zich tot hervormingen – wettelijke hervormingen, de evolutie van het bewustzijn, enzovoort. Er bestaat dikwijls een gapende kloof tussen het radicalisme van de kritiek en de bescheidenheid van de voorgestelde oplossingen.
- ~ Een *revolutionaire en/of utopische* Romantiek: deze vorm projecteert de nostalgie naar een prekapitalistisch verleden in een radicaal nieuwe toekomst. Men verwerpt zowel de illusie van een radicale terugkeer naar de organische gemeenschappen van het verleden als de gelaten aanvaarding van het burgerlijke heden of de verbetering ervan door middel van hervormingen. Deze revolutionaire of utopische Romantiek beoogt bijgevolg – op een min of meer radicale, een min of meer contradictorische manier – de opheffing van het kapitalisme en de instelling van een egalitaire utopie waarin bepaalde aspecten of bepaalde waarden van de vroegere maatschappijen weer opduiken. Binnen dit type kunnen we verschillende stromingen onderscheiden, die we als volgt zouden kunnen karakteriseren: een jacobijns-democratische stroming, een populistische stroming, een utopisch socialistische/humanistische stroming, een libertaire stroming, een marxistische stroming⁷.

Sociologisch profiel

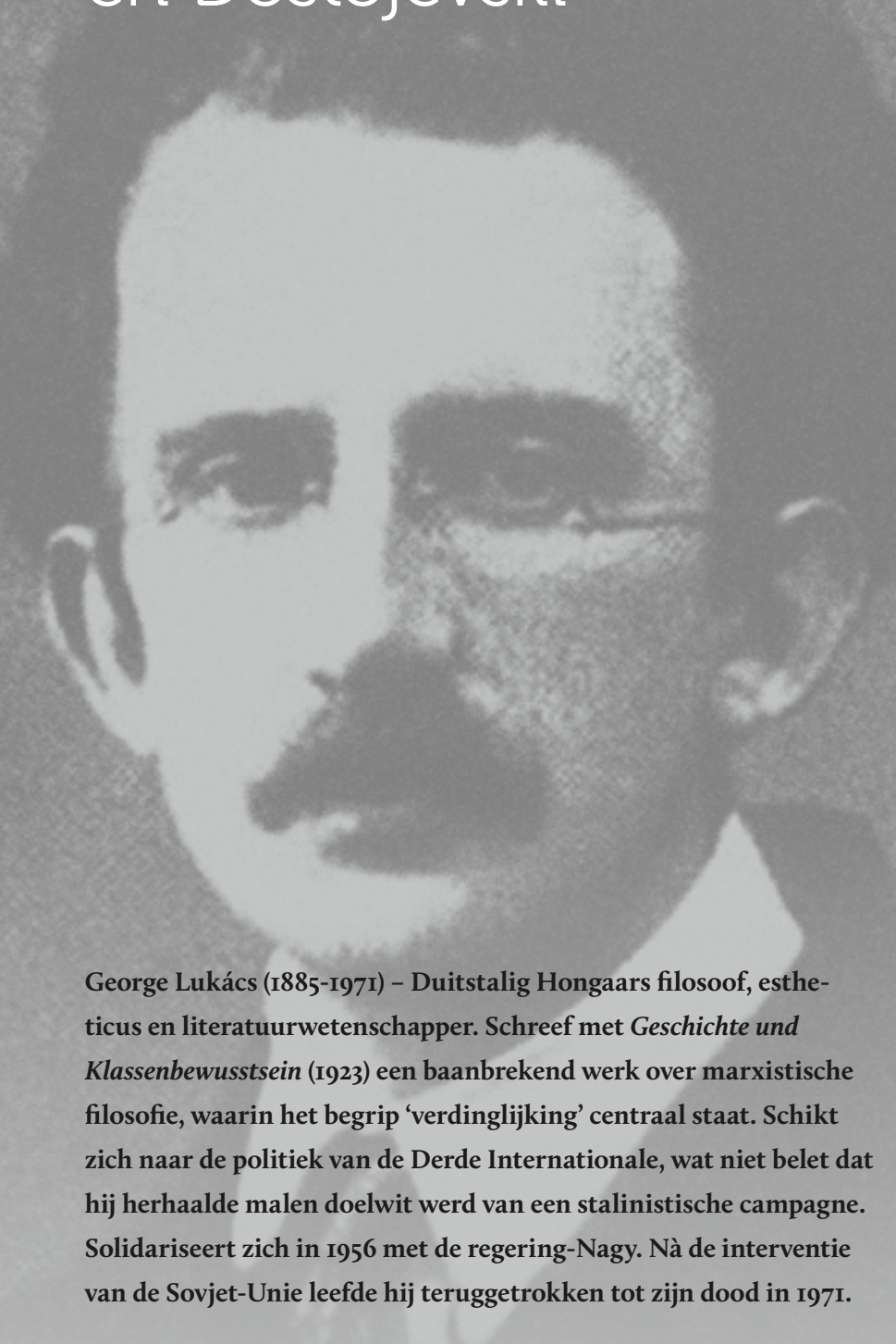
Men kan zich afvragen of er ook een sociaalhistorische interpretatie van de Romantiek is. Bestaat er een sociologisch profiel van de producenten van de romantische cultuur en van hun publiek? Volgens ons kunnen de producenten – degenen die creëren en degenen die overdragen – voortkomen uit zeer verschillende maatschappelijke groepen, maar gewoonlijk hebben ze met elkaar gemeen dat ze behoren tot de ‘klassieke’ of traditionele intelligentsia (in tegenstelling tot de meer ‘moderne’ groep intellectuelen van wetenschappers, technici, ingenieurs, enz.). Want men kan stellen dat de levenswijze en de cultuur van deze intellectuelen op een fundamentele manier vijandig staat tegenover de burgerlijke industriële beschaving. Hun mentale wereld wordt aangestuurd door kwalitatieve waarden – van ethische, esthetische, religieuze, politieke aard, enz. – die hun *bestaansreden* als intellectueel uitmaken. Het publiek van de Romantiek – de sociale basis ervan in zijn volle betekenis – is echter veel breder. In potentie bestaat het uit alle maatschappelijke klassen of categorieën voor wie de ontwikkeling van het moderne kapitalisme een neergang kan betekenen of een crisis van hun statuut, en/of hun levenswijze en hun waarden kan bedreigen. Dit publiek zou de aristocratie, de kleinburgers, de clerus en allerlei soorten traditionele intellectuelen insluiten, ook de studenten. We dienen hieraan toe te voegen dat *vrouwen*, ongeacht hun klassenorigine, een bevoorrechte relatie met de Romantiek onderhouden, en dit vanaf het ontstaan van de Romantiek. Want de vrouwen werden heel de geschiedenis door uitgesloten van de creatie van de belangrijkste waarden van de moderniteit (door wetenschappers, zakenlui, industriëlen, politici), en hun maatschappelijke rol werd gedefinieerd op grond van kwalitatieve waarden zoals gezin, gevoelens, liefde, cultuur.

Maar we dienen toe te geven dat in de huidige wereld de sociologische basis van de Romantiek nog veel breder is, zowel wat de producenten als wat het publiek betreft. Zoals de zaken evolueren lijkt het alsof de industrieel-kapitalistische beschaving een fase in haar ontwikkeling bereikt heeft waarin haar destructieve effecten op het maatschappelijk weefsel en op de natuurlijke omgeving zodanige proporties aangenomen hebben, dat bepaalde thema's van de Romantiek – en bepaalde vormen van nostalgie – een diffuse maatschappelijke invloed uitoefenen die veel verder reikt dan de groepen waarmee ze voordien vooral mee in verband gebracht werden.

We hebben in deze inleiding getracht aan te tonen hoe de Romantiek opgevat kan worden als een zeer brede, gediversifieerde en langdurige beweging, die zich opgeworpen heeft als een meedogenloze kritiek waarbij, tegen de verblinding van de vooruitgangsideologieën, vele middelen en media ingezet werden. De romantische critici hebben – soms intuïtief en partieel – ‘het ongedachte’ van de pleitbezorgers van het *status quo* van de moderniteit in de schijnwerper geplaatst. Ze hebben *gezien* wat er buiten het individualistische en liberale mentale kader bleef: de reïficatie, het cijferfetisjisme, de eenzaamheid van de individuen, de ontworteling, de vervreemding door de wareconomie, de oncontroleerbare dynamiek van machines en technologie, de tijd die gereduceerd wordt tot het onmiddellijke moment, het verval van de natuur. Kortom, ze hebben de *facies hippocratica* van de moderne beschaving beschreven. Het feit dat ze op bepaalde momenten hun diagnose in naam van een elitair estheticisme, van een reactionaire godsdienst of van een reactionaire politieke ideologie gesteld hebben, doet volgens ons geen afbreuk aan hun scherpzinnigheid en hun relevantie.

In de war gebracht door de voortgang van de ziekte die we kapitalistische moderniteit noemen, waren de romantici van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw dikwijls melancholici en pessimistisch in hun vooruitzichten. Diep getroffen door een tragisch levensgevoel en door verschrikkelijke voorgevoelens, stelden ze zich de toekomst voor in de donkerste kleuren. Nochtans heeft de realiteit hun ergste nachtmerries in de loop van de twintigste eeuw overtroffen. Het valt af te wachten hoe de toekomstige erfgenamen van de romantische culturele traditie de komende uitdagingen zullen opnemen en of ze zullen trachten om utopische alternatieven voor de huidige beschaving te bedenken.

De jonge Lukács en Dostojevski



George Lukács (1885-1971) – Duitstalig Hongaars filosoof, estheticus en literatuurwetenschapper. Schreef met *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) een baanbrekend werk over marxistische filosofie, waarin het begrip ‘verdinglijking’ centraal staat. Schikt zich naar de politiek van de Derde Internationale, wat niet belet dat hij herhaalde malen doelwit werd van een stalinistische campagne. Solidariseert zich in 1956 met de regering-Nagy. Na de interventie van de Sovjet-Unie leefde hij teruggetrokken tot zijn dood in 1971.

1

In discussies over de samenhang van religieuze, literaire en politieke symbolvormen past het denken van Lukács (vóór zijn overgang tot het marxisme) als een bijzonder frappant voorbeeld. Wel kan het enkel begrepen worden in het bredere kader van de religieuze en mystieke heropleving in intellectuele kringen van centraal Europa tijdens de overgang van de negentiende naar de twintigste eeuw.

De Duitse socioloog Paul Honigsheim, vriend en discipel van Max Weber en een merkwaardig lucide getuige van deze periode, schreef hierover, zichtbaar geërgerd: ‘Het was een tijd waarin de religie een mode begon te worden – in de salons en de cafés – waar het vanzelfsprekend werd gevonden de mystici te lezen en men spontaan met het katholicisme dweepte, een tijd waarin het goed stond met misprijzen op de 18de eeuw neer te kijken, om dan onmiddellijk daarop het liberalisme naar hartenlust te kunnen beschimpen¹.

In feite is deze terugkeer naar de religie van het verleden, en meer bepaald naar het katholicisme en/of naar de middeleeuwse mystiek, slechts één aspect van een globale beweging, waarin men zich keerde tegen het moderne rationalisme, tegen de moderne stedelijke en industriële maatschappij en tegen de kwantificering en de commercialisering van de maatschappelijke verhoudingen. Deze beweging vertoont veel gelijkenissen met het *antikapitalistisch romantisme* uit het begin van de 19de eeuw in Duitsland (Adam Müller, Novalis, enzovoort.).

Op het einde van de 19de en in het begin van de 20ste eeuw komt deze nieuwe beweging echter vooral tot ontwikkeling in intellectuele kringen, voornamelijk in de wereld van de literatuur en de universiteit. In haar neoromantische profilering neemt deze stroming een tragische dimensie aan, soms ronduit berustend, dan weer vol van wanhoop. Haar meest voorkomende thema is de tegenstelling tussen *cultuur* en *beschaving*: terwijl *Kultur* verwijst naar een geheel van traditionele religieuze, spirituele, ethische en esthetische waarden die als typisch Germaans beschouwd worden, staat *Zivilisation* voor materiele, industriële, technische en moderne vooruitgang, die van Engels-Franse origine verondersteld werd te zijn. Deze problematiek, die in de sociale wetenschappen (Alfred Weber, Ernst Troeltsch, Georg Simmel), de literatuur (Paul Ernst, Thomas Mann, Stefan Georg) en de filosofie (Oswald Spengler) ontwikkeld werd, sloot aan bij een andere tegenstelling, namelijk deze tussen

Gemeinschaft en *Gesellschaft*, die door de grondlegger van de Duitse sociologie, Ferdinand Tönnies, uitgewerkt werd. *Gemeinschaft* staat dan voor de traditioneel georganiseerde en ‘organisch’ gegroeide groep, die gebaseerd is op rechtstreekse en persoonlijke verhoudingen tussen de mensen. *Gesellschaft* betreft de moderne vormen van het maatschappelijk leven, die artificieel en rationeel zijn en door onpersoonlijke verhoudingen tussen de individuen bepaald worden.

Om de sociale wortels van dit cultureel fenomeen te begrijpen, dienen we ons te herinneren dat Duitsland in die periode het voorwerp was van een versneld en intensief industrialiseringsproces zonder voorgaande in de moderne geschiedenis. Het volstaat er aan te herinneren dat Duitsland in 1910 meer staal produceerde dan Frankrijk en Engeland samen, terwijl het in 1860 nog ver achter Engeland en zelfs achter Frankrijk aanhinkte. Deze duizelingwekkende ontwikkeling van het industrieel georganiseerde kapitalisme zou het hele maatschappelijke en culturele leven van het land overrompelen, doordat ze de levenswijze en de tradities van de prekapitalistische maatschappelijke standen door elkaar schudde en vernietigde. Het romantisch antikapitalisme is dan ook de reactie tegen die nieuwe maatschappelijke orde en haar waarden. Ze wordt gedragen door de prominente groepen uit die maatschappelijke standen, onder meer de literaire intelligentsia. De heerschappij van de mandarijnen aan de universiteiten, die in het traditionele Duitsland een bijzonder geprivilegieerde positie innamen (ondermeer omdat de universiteit de enige poort voor een ambtenarenloopbaan in Pruisen betekende), was door de opkomst van het industriële tijdperk tot de ondergang veroordeeld. Getraumatiseerd door de verpletterende overmacht van het kapitaal en de wareneconomie, reageerden de academici ‘met zo’n wanhopige heftigheid, dat het spookbeeld van een “zielloze” moderne tijd opdook in alles wat ze over gelijk welk onderwerp zeiden of schreven”².

Deze neoromantische *Weltanschauung* – die uiteraard verschillende varianten, tendensen en nuances vertoont – ontsnapt aan de gebruikelijke classificatie: is deze *Weltanschauung* ‘links’ of ‘rechts’, ‘reactionair’ of ‘revolutionair’? Het gaat hier volgens ons om een vorm van *ideologisch hermafroditisme*, dat door Thomas Mann in de gedaante van de communistische jezuïet Naphta in ‘De Toverberg’ zo meesterlijk uitgebeeld werd (in Naphta zien overigens verschillende onderzoekers een literaire personificatie van Lukács, maar dat klopt slechts gedeeltelijk).

Max Weber heeft er verschillende keren in zijn werk op gewezen dat het kapitalisme en de moderne industrie gekenmerkt worden door een *onttovering van de wereld* (*Entzauberung der Welt*), waarin de hoogste gevoelens en waarden vervangen worden door de kille berekening van winst en verlies. De terugkeer van de religie en de passie voor het mysticisme zijn vormen van verzet tegen deze *Entzauberung*. Het zijn wanhopige pogingen tot herstel van de ‘betovering’ die door de machines en de boekhouders uit de culturele wereld was verjaagd.

De Max Weberkring, een groep vrienden die regelmatig thuis bij de socioloog in Heidelberg samenkwam, vormde een van de belangrijkste centra voor de verspreiding van neoromantische ideeën en van de nieuwe religiositeit die in academische en literaire kringen opgang maakte.

Onder de leden van deze kring vinden we sociologen als Tönnies, Sombart, Simmel, Alfred Weber, Robert Michels, Paul Honigsheim, neokantiaanse filosofen als Wendelbrand, Emil Lask, enz. In verband met de religieuze problematiek, is het interessant de aanwezigheid te vermelden van Ernst Troeltsch, godsdienstsocioloog van sociaalchristelijke strekking; daarnaast waren er Nikolai von Bubnov, professor in de geschiedenis van de mystiek in Heidelberg en auteur van werken over religieuze filosofie en meer bepaald over Dostojevski; en de schrijver Feodor Stepan, die bij het Duitse publiek het werk van de Russische mystieke denker Vladimir Soloviev geïntroduceerd had. Max Weber zelf heeft altijd een grote belangstelling gehad voor godsdienstsociologie, zoals blijkt uit zijn werken over het jodendom in de oudheid, over de protestantse ethiek, over de oosterse godsdiensten, enzovoort. Hij was daarenboven gepassioneerd door Dostojevski, en volgens een getuigenis van Paul Honigsheim ging er geen enkele samenkomst van de Max Weber-kring voorbij zonder dat Dostojevski ter sprake kwam³. Het enthousiasme van heel de groep voor de Russische religieuze literatuur was een van de manieren om hun afkeer te betonen voor de rationele en ziellose (*seelenlos*) wereld van het westers kapitalisme en de moderne industriële maatschappij.

2

Bij twee denkers van de Weberkring komt deze tijdsgeest het meest geëxalteerd tot uiting. Messianisme en eschatologie kleurden het werk van twee

jonge filosofen die toen nog niet bekend waren: Ernst Bloch en Georg Lukács. Emil Lask heeft over hen een ironische opmerking gemaakt, die hun gemeenschappelijke visie prachtig samenvat: 'Wie zijn de vier evangelisten? Mattheus, Marcus, Lukács en Bloch.'⁴. Alle getuigenissen stemmen daarin overeen. Paul Honigsheim schetst hen met de volgende woorden: 'Ernst Bloch, de katholiciserende Joodse apocalypticus, met zijn toenmalige volgeling Lukács'⁵. Marianne Weber, echtgenote van de socioloog, beschrijft in haar memoires Lukács als een jonge man die 'voortgedreven werd door een eschatologische hoop op de komst van een nieuwe Messias' en die in 'een op broederlijkheid gebaseerde maatschappelijke orde, de voorwaarde voor de redding' zag⁶.

Het probleem van de verhouding tussen socialisme en religie staat dus in het centrum van de belangstelling van de jonge Lukács. Religie, of veeleer een bepaalde 'religieuze geest', is volgens hem zelfs de leidende maatstaf geworden om het socialisme aan af te meten. In een artikel uit 1910, dat hij kort vóór zijn vertrek naar Heidelberg in Boedapest geschreven had, heet het: 'In het proletariaat, in het socialisme zou misschien de enige hoop kunnen liggen. (...) [Maar] het socialisme lijkt de religieuze kracht te missen die nodig is om de hele ziel te vullen, een kracht die wel kenschetsend was voor het primitieve christendom'⁷. Niettemin schrijft hij drie jaar later in een brief aan Félix Bertaux: 'De laatste cultureel werkzame kracht in Duitsland, het naturalistisch-materialistisch socialisme, dankt zijn invloed aan de religieuze elementen die een onderdeel vormen van zijn wereldvisie...'⁸. Deze twee beweringen spreken elkaar tegen maar hun problematiek is in beide gevallen precies dezelfde: de ethische waarde van het socialisme - of het gebrek eraan - hangen af van de vraag of het al dan niet een band heeft met een bepaalde vorm van religiositeit.

In een opmerkelijke en diepgravende vergelijking tussen de religieuze en de socialistische wereldvisie legt Lucien Goldmann hun gemeenschappelijke basis bloot: de verhouding tot transindividuele waarden, die hen tegenover het individualistisch rationalisme van het cartesiaanse type plaatst. 'Deze transcendentie van het individu kan zowel die van een bovenmenselijke God zijn als die van een menselijke gemeenschap, terwijl ze allebei gelijktijdig buiten en binnen het individu staan. Maar het rationalisme had zowel met de ene als de andere transcendentie, *zowel God als gemeenschap*, afgerekend'⁹.

Waar Lukács aan lijkt te denken is een versmelting van God en de gemeenschap in een religieus collectivisme, dat absoluut en totaal in een tegenstelling zou

staan tot de moderne individualistische burgersamenleving, die gegrondvest is op een berekenend en rationalistisch egoïsme. Overigens is voor Lukács alleen een dergelijke gemeenschap in staat een echte, organische en diepe cultuur en kunst voort te brengen. Volgens Max Weber, die dikwijls met hem over dergelijke kwesties discussieerde, is voor 'Lukács bij het aanschouwen van de schilderijen van Cimabue één ding duidelijk geworden: cultuur kan enkel bestaan in relatie tot collectivistische waarden'¹⁰.

In een passage van *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* (1911), het eerste grote werk van Lukács, wordt precies deze stelling ontwikkeld. Daarin schetst hij een verrassende parallel tussen het socialisme en het katholicisme. Allebei zouden het collectivistische bewegingen zijn die *Kultur* voortbrengen. 'Het socialistische systeem en zijn wereldbeschouwing, het marxisme, vormen een synthese. Sinds het katholicisme van de middeleeuwen is dit wellicht de meest onverbiddelijke en strengste synthese. Zodra de tijd rijp zal zijn om er een artistieke expressie aan te geven, zal deze synthese enkel maar uitgedrukt kunnen worden in een even strenge en strikte vorm als die van de authentieke kunst van het middeleeuwse katholicisme (ik denk hier aan Giotto, aan Dante) en niet in een zuiver individuele kunst zoals die van tegenwoordig, waarin het individualisme tot in zijn uiterste nuances doorgedreven wordt'¹¹.

Kultur, Gemeinschaft, religie en socialisme verschijnen aldus in de wereldvisie van de jonge Lukács als communicerende vaten, als spirituele substanties die via een *Wahlverwantschaft*, een zielsverwantschap, met elkaar verbonden zijn en die zich radicaal verzetten tegen de moderne, banale en *onttoverde* wereld van de burgermaatschappij. Al in de Duitse romantiek van het begin van de 19de eeuw, onder meer in het werk van Novalis, valt er een heel uitdrukkelijke band waar te nemen tussen de ethisch-culturele kritiek van het kapitalisme en de nostalgie naar de middeleeuwse kerk. Ongetwijfeld voelde Lukács zich met deze problematiek verwant. Uit de jaren 1907-1908 dateert een ontwerp voor een boek met als titel *Die Romantik des 19. Jahrhunderts*. Voor dat werk had Lukács tal van nota's geredigeerd over Schlegel, Schleiermacher, Novalis en anderen.

Het zou verkeerd zijn hieruit te concluderen dat Lukács zich spiritueel verbonden voelde met de katholieke kerk of met een bepaald geloof. Hij voelt zich zowel aangetrokken door de middeleeuwse christelijke mystici als door de moderne Russische filosofie, het hindoeïstisch geloof of de joodse mystiek. Hij is veel meer op zoek naar een bepaalde vorm van spiritualiteit dan naar een

kerk of een godsdienstig dogma in de strikte betekenis van die begrippen. Het gaat hem om een complexe en contradictoire betekenisstructuur, die niet zonder een zekere gelijkenis is met wat hij zelf een 'atheïstische religie' noemt.¹²

Rond dezelfde tijd (1911) begint hij een briefwisseling met Martin Buber en noteert hij uittreksels uit diens werken over het chassidisme (*De legende van Baal Schem* en *Vertellingen van Rabi Nachmann*). In een van zijn brieven aan Buber bekent Lukács dat voor hem de lectuur van diens boek over Baal Schem een 'onvergetelijke' ervaring heeft betekend (we hebben deze brieven in het Lukács-archief in Boedapest kunnen inkijken). Het is niet toevallig dat Lukács zich gaat interesseren voor Buber – hun briefwisseling zal tot 1921 duren – omdat Martin Buber in zijn denken het communautaire socialisme van de 19^{de}-eeuwse utopisten trachtte te combineren met de heropleving van de religieus-mystieke ervaring. De Hongaarse dichter Béla Balász, die toen de beste vriend van Lukács was, schrijft hierover (in 1914) in zijn dagboek: 'De grote nieuwe filosofie van Gyuri. Het messianisme... Gyuri heeft in zichzelf de jood ontdekt. De chassidische sekte. Baal Schem'¹³.

Toch zou het van oppervlakkigheid getuigen om daarin een 'bekering' van Lukács tot het jodendom te willen zien. In 1911 zou hij in het Hongaarse tijdschrift *Szellem* ('Geest') een artikel over de joodse mystiek schrijven waarin hij de innige verwantschap tussen Baal Schem, de Veda's, Meister Eckhart en Böhme benadrukt¹⁴. Wat Lukács in het chassidisme aantrekt is niet zijn specifiek joods aspect maar zijn universele mystieke dimensie. Op hetzelfde ogenblik waarin hij dit artikel schreef vulde hij overigens notaboekjes met uittreksels uit de werken van de christelijke mystici Sébastien Franck, Meister Eckhart, Denis l'Aeropagite, enz. (cahiers 'F' en 'C' in het Lukácsarchief in Boedapest). Waarschijnlijk dateert ook uit deze tijd Lukács' belangstelling voor het hindoeïsme, meer bepaald voor de mystiek van de brahmanen, waar we in zijn geschriften sporen van terugvinden.

In al die uiteenlopende stromingen van het mystieke denken zocht Lukács waarschijnlijk steeds hetzelfde, namelijk de mogelijkheid van een radicale afkeer van deze wereld en een poging die door een wonder te overstijgen. Zijn literaire dialoog *Von der Armut am Geiste* (1912) drukt dit verlangen intens en wanhopig uit.¹⁵

Vol passie spreekt de hoofdpersoon van deze dialoog (aan het slot zal hij zelfmoord plegen) zijn afkeer uit voor het middelmatige leven: 'Ik kan het gebrek

aan duidelijkheid en eerlijkheid van het gewone leven niet meer verdragen.' Klarheid en eerlijkheid van een authentiek leven kunnen alleen bestaan door het goede, dat een geschenk is van de genade: 'Het Goede is wonder, genade, verlossing.' Deze genade is evenwel alleen weggelegd voor de armen van geest – een thema dat Lukács zowel ontleent aan Meister Eckhart (zie zijn preek *Beati pauperes spiritu*) als aan de genadeleer van de hindoeïstische mystiek (*bhakti*), die in zijn ogen door vorst Mysjkin in *De idioot* van Dostojevski op de meest frappante en zuivere manier belichaamd wordt.

In feite refereert het religieuze denken van Lukács niet aan de katholieke, de joodse of de hindoeïstische mystiek, maar veel meer (zoals voor heel de Max Weberkring) aan de *Russische* spiritualiteit, ondermeer aan die van Dostojevski. Bloch en Lukács waren in die tijd letterlijk gefascineerd door de Russische religieuze literatuur en filosofie, en hun religieus-collectivistische rijk op aarde zagen ze als 'een leven in de geest van Dostojevski'¹⁶. Deze voorliefde van de hele Weberkring voor de Russen valt alleen te verklaren door hun afkeer voor de individualistische en ziellose (*seelenlos*) wereld van de West-Europese industriële samenleving.

In een bespreking uit 1916 van een boek van de Russische mysticus Soloviev benadrukt Lukács, met een duidelijke verwijzing naar Tolstoj en Dostojevski, dat 'de Russische schrijvers van wereldhistorisch belang het "Europese" individualisme (samen met de anarchie, de wanhoop en de afwezigheid van God die daar het gevolg van zijn) willen overstijgen, dat ze dit in hun diepste zelf willen overwinnen en dat ze daarvoor een nieuwe mens én een nieuwe wereld in de plaats willen stellen'¹⁷. Maar het zal vooral Dostojevski zijn die Lukács weet te begeistere, en met name met dié aspecten van zijn werk waarin de mystiek, de 'atheïstische religiositeit' en de scherpe afwijzing van de moderne kapitalistische beschaving op de spits worden gedreven.

Tijdens de Eerste Wereldoorlog begon Lukács aan een groot ethisch-filosofisch werk over Dostojevski, waarvan hij alleen de inleiding heeft kunnen afwerken, die in 1916 onder de titel *Theorie van de roman* gepubliceerd werd. Daarin is slechts in de laatste paragrafen sprake van Dostojevski. Hij wordt erin opgevoerd als de profeet van een nieuwe wereld, als de aankondiger van een nieuw tijdperk in de wereldgeschiedenis. Het oorspronkelijke plan van dat boek over Dostojevski en de voorbereidende nota's die Lukács tussen 1915 en 1917 opgesteld had (recentelijk in Heidelberg ontdekt), bevatten een reeks opmerkingen over de relatie tussen 'het licht dat komen zal (het oplichtende

morgenrood'), de Russische mystiek en Dostojevski. De messianistische inslag van zijn lectuur van de Russische schrijver komt nog duidelijker tot uiting in een artikel van Lukács uit 1916 naar aanleiding van een toneelstuk van zijn vriend Paul Ernst: 'En als er ondanks alles toch een God zou bestaan? En als er alleen maar een God is gestorven, en er een andere God aan het ontstaan is, een van een andere soort en van een andere essentie, die met een andere verhouding tot ons staat? En als de duisternis aan het einde van ons leven eigenlijk niet het einde is, maar alleen de duisternis van de nacht tussen de zonsondergang van de ene God en het morgenrood van een andere God?... Huist er in onze verlatenheid geen schreeuw van pijn en van heimwee naar de God die in aantocht is? En als dat het geval is, is het nog zwakke licht dat in de verte schijnt dan niet essentiëler dan de misleidende luister van de held?... Uit deze dualiteit zijn de helden van Dostojevski ontstaan: naast Nikomai Stavrogin staat vorst Mysjkin, naast Ivan Karamazov staat zijn broer Aljosja'¹⁸.

In *Theorie van de roman* definieert Lukács de huidige tijd met de beroemde uitdrukking van Fichte als 'het tijdperk van de voltooide zondigheid' (*das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit*). In zijn nota's voor het boek over Dostojevski komt Lukács hierop terug en vraagt hij zich af of een dergelijk tijdperk van uiterst verval geen noodzakelijke fase is vooraleer de redding aanbreekt. In dit verband citeert hij de marxistische historicus Max Beer, die het in zijn *Geschiedenis van het socialisme* heeft over het joodse messianisme in de jaren voor de komst van Christus (dit wil zeggen: in de tijd na de val van de tempel van Jeruzalem en de bezetting van Judea door de Romeinen): voor de joden waren al dat leed en de totale onderdrukking het teken van de spoedige komst van de Messias¹⁹.

Welteverstaan heeft deze mystiek-messianistische religiositeit van Lukács weinig gemeen met religie in de gewone betekenis van het woord: in het uiterste geval zou men het zelfs als *atheïsme* kunnen beschouwen. In één van de meest verhelderende passages van dit cahier met nota's over Dostojevski, vergelijkt hij het Russische atheïsme, dat voor hem menselijk authentiek en diep *religieus* is, met het West-Europese atheïsme, dat 'geperverteerd (egoïstisch) en mechanisch is (*Niels Lyhne*)'. Welnu, voor Lukács belichaamt de terrorist Ivan Kaliayev, de narodnik dichter en militant die in februari 1905, alle morele bezwaren en ethische dilemma's terzijde schuivend, de gouverneur-generaal van Moskou, groothertog Sergius, omgebracht had, op de meest treffende en de meest fascinerende manier dit 'religieus atheïsme'. In een van deze nota's merkt hij op: 'We zouden (...) de nieuwe, zwijgende God

die onze hulp nodig heeft, en zijn gelovigen (Kaliayev) die zich als atheïsten beschouwen, moeten beschrijven. Kunnen we niet drie lagen in het atheïsme onderscheiden: 1) Niels Lyhne, 2) Ivan Karamazov, 3) Kaliayev?)²⁰.

De Russische schrijver Boris Savinkov, een van de ideologen van het populistische terrorisme, beschrijft Kaliayev als volgt: ‘Voor degenen die hem van dichtbij kenden werd zijn liefde voor de revolutie en zijn liefde voor de kunst door één en hetzelfde vuur aangewakkerd: een onbewust, schuchter, maar robuust en sterk religieus gevoel... Hij zag in de terreur niet alleen de beste vorm van politieke strijd maar ook een moreel, wellicht zelfs een religieus offer’²¹.

Waarschijnlijk is Lukács rond 1915 op de figuur van Ivan Kaliayev gestoten in de roman *Das fahle Ross* die Savinkov in 1909 onder het pseudoniem Ropschin gepubliceerd had. De titel van de roman verwijst naar het witte paard van de Dood uit de Apocalyps, die de hel achter zich meeslept. Hoofdpersoon van de roman is de religieuze terrorist Vania (Ivan), die uiteindelijk de gouverneur-generaal van Moskou doodt en daarna zelf zal geëxecuteerd worden. Ergens in dit boek schrijft Vania vanuit de dodencel aan een vriend: ‘Ik heb voor God en de mensen de grootste zonde begaan. Maar ik kon niet anders dan doden (...) Ik bezit niet de kracht om te leven voor de liefde, maar ik wil en ik moet sterven voor de liefde’²². Het is interessant dat dit boek ontstaan is onder de rechtstreekse invloed van Zinaida N. Grippius, een religieus-symbolistische schrijfster die sympathiseerde met het terrorisme van de narodniki en die gehuwd was met de religieus-revolutionaire filosoof Merejkovski. Deze laatste beschouwde het werk van Savinkov als ‘het meest Russische boek sinds Tolstoj en Dostojevski’ en benadrukte het belang om ‘de religieus-mystieke betekenis van het probleem van het geweld voor de Russische bevrijdingsbeweging’ te kunnen begrijpen. De referentie aan Dostojevski is hier niet toevallig: volgens Merejkovski was het personage van de starets Zossima in *De broers Karamazov* een voorafspiegeling van de sociaal-revolutionaire narodnik²³.

In de brieven aan Paul Ernst heeft Lukács het steeds over zijn hartstochtelijke belangstelling voor Ropschin-Savinkov. In maart 1915 noemt hij *Das fahle Ross* een boek ‘dat ik dringend zou moeten lezen omwille van de psychologie van het Russische terrorisme, waar ik in verband met Dostojevski veel over wil schrijven’. Enkele weken later, op 14 april 1915, vertelt hij Paul Ernst dat zijn vrouw (Jelena Andrejewna Grabenko, van Russische origine en die actief

deelgenomen had aan de strijd van de narodniki) de belangrijkste gedeelten van het werk voor hem vertaalde en dat het voor hem het belangrijkste document leek te zijn voor het begrijpen van het 'ethische probleem van het terrorisme', en hij raadt zijn vriend de lectuur van een ander boek van deze schrijver aan, *Als wär' es nie gewesen* (1913). Paul Ernst zou dit boek inderdaad ook lezen en zou er een bespreking van schrijven. Daarin toont hij zich wantrouwig tegenover de Russische cultuur, om daarna toch te besluiten met de volgende bewering, typisch voor de opstelling van vele Duitse intellectuelen, een opstelling die Lukács tot een waar messianisme zou verheffen: 'In de chaotische wervelwind die het Russische volk momenteel is, ziet men nu al dat er ooit een nieuwe religie uit Rusland zal komen.' In vergelijking nochtans met Lukács is Paul Ernst veel terughoudender. Hij vindt dat het terrorisme, zelfs al valt het in de Russische omstandigheden enigszins te rechtvaardigen, iets 'abnormaals' in zich heeft (brief aan Lukács van 28 april 1915). In zijn antwoord verdedigt Lukács in algemene zin de terroristen en de revolutionairen, en geeft hij een ethische rechtvaardiging voor hun daden: 'Ik zie dus in Ropschin (...) geen ziektebeeld maar een nieuwe vorm van het oude conflict tussen de eerste ethiek (de plichten tegenover de instellingen) en de tweede ethiek (de imperatief van de ziel). In het geval van politici en revolutionairen, van wie de ziel niet op henzelf maar op de mensheid gericht is, bevat de rangorde van prioriteiten altijd specifieke dialectische complexheden. Hier moet de ziel geofferd worden om de ziel te redden: van uit het oogpunt van een mystieke moraal moet men een onverbiddelijk *Realpolitiker* worden en moet men het absolute gebod "Gij zult niet doden" met voeten treden. In zijn uiterste essentie gaat het om een zeer oud probleem, dat door de Judith van Hebbel wellicht het scherpst verwoord werd: "en als God tussen mij en mijn daad een zonde geplaatst heeft, wie ben ik dan dat ik me daaraan zou onttrekken?"²⁴.

Het gaat nog maar eens om de tegenstelling tussen het moreel (burgerlijk) individualisme en een collectivistisch-religieuze moraal waarvan Rusland, te beginnen bij de mystiek van Dostojevski tot aan het 'atheïsme' van Kaliayev, volgens Lukács de meest consequente uitdrukking vormt. In een notitie uit een van de schriftjes over Dostojevski schetst Lukács een vergelijking tussen drie culturen: 1) *Indië*: het verdwijnen van de individualiteit; 2) *Duitsland*: de eigen ziel – in relatie tot God; 3) *Rusland*: de eigen ziel – in de door God gewilde en door God geschapen Gemeenschap van de andere zielen²⁵.

3

We kunnen dus concluderen dat Lukács in jaren 1910 tot 1917 ervan uitgaat dat zijn tijd – en voornamelijk de wereldoorlog met al zijn verschrikkingen – *das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit* is. Dit diepe verval kondigt volgens hem de spoedige komst van een nieuwe God aan, het ochtendgloren van een nieuwe wereld, van een mystieke gemeenschap tussen de mensen, een terugkeer naar het verloren paradijs of van het gouden tijdperk dat door de Griekse epische dichters bezongen werd. Aan het slot van *Theorie van de roman* vraagt Lukács zich af of Dostojevski niet de Homeros is die deze nieuwe epische wereld aankondigt. Vanuit Rusland zal dit alles op gang komen, en meer bepaald door de offers van zijn martelaren, namelijk de religieus-atheïstische terroristen. Vanuit die overwegingen hoeft het ons niet te verbazen dat de Russische Oktoberrevolutie van 1917 voor Lukács de vervulling betekende van zijn vurig verlangen naar messiaanse verlossing, en het begin van het einde van het ‘tijdperk van voltooide zonde’.

Er bestaat een getuigenis over Lukács’ eerste reactie op de Oktoberrevolutie. In een tekst van eind 1917 schrijft Paul Ernst hem de volgende houding toe: ‘Mijnheer Lukács verwees naar de Russische revolutie en naar de grote ideeën die erdoor werkelijkheid worden. De Russische revolutie (...) zet de eerste stappen om de mensheid te verheffen boven de burgerlijke orde van de mechanisering en de bureaucratisering, van het militarisme en van het imperialisme, naar een vrije wereld waarin de Geest opnieuw kan heersen en de Ziel ten minste eindelijk leven kan’²⁶. Deze bewering geeft met een kristalheldere precisie uitdrukking aan Lukács’ messianisme, dat een *sui generis* combinatie is van neoromantische cultuurkritiek van het kapitalisme, van semireligieuze spiritualiteit en van een revolutionair verlangen naar een maatschappelijke omwenteling. Zelfs een conservatieve Duitse nationalist als Paul Ernst voelde zich aanvankelijk door het elan van de Oktoberrevolutie aangetrokken en net als Lukács beschouwde hij haar als de voortzetting van de ethisch-sociale filosofie van Dostojevski. In 1918 zou hij schrijven: ‘De bolsjevisten trachten momenteel te verwezenlijken wat Dostojevski ons in zijn Aljosja duidelijk wilde maken’²⁷. Maar het is vooral bij Ernst Bloch dat we een even intense messianistische interpretatie van de Russische revolutie als die van Lukács vinden. In *Geist der Utopie*, geschreven in 1917, begroet Bloch de ‘arbeiders- en soldatenraad’ die ‘de vernietiging van de geldeconomie en van de koopmansmoraal die al het schurkachtige in de mens bekroont’ als

taak heeft. In de raden ziet hij de vertegenwoordigers van de pretorianen die 'in de Russische revolutie Christus nu voor het eerst als keizer installeren'²⁸.

Dostojevski had in *De broers Karamazov* geschreven dat het socialisme 'de toren van Babel is die men bouwt om de hemel naar de aarde te halen'. In een lezing in 1918 beroept Lukács zich op de ethische erfenis van de wederdopers, wier categorische imperatief luidde: 'het rijk Gods nu meteen op aarde te laten neerdalen'. Hij noemt zich een aanhanger van een 'permanente revolutie tegen al het bestaande als zodanig, als iets dat zijn ethisch ideaal nooit bereikt'²⁹. Het begrip 'revolutie' is nog ver verwijderd van een louter sociale of politieke betekenis. Het behoudt een religieus-ethische, millenaristische, dostojevskiaanse lading. .

In de loop van 1918 zou Lukács' messianisme een politieke inkleuring krijgen. De heilsverwachting is dan niet meer gericht op een bepaalde cultuur of op een bepaald land (Rusland) maar op een *klasse*: het proletariaat. In een artikel van eind 1918, *Het bolsjewisme als moreel probleem*, ziet Lukács het proletariaat als de drager van de maatschappelijke bevrijding van de mensheid en zelfs als de 'messiaanse klasse van de wereldgeschiedenis'³⁰.

Dat Lukács vanaf dat ogenblik de strijd van het proletariaat bepleit, betekent nog niet dat hij al met de doctrine van het bolsjewisme instemt. Het artikel van 1918 vertoont een groot voorbehoud ten aanzien van de Russische revolutie: hoe kan de verlossing van de mensheid via geweld en terreur bereikt worden? Kan het goede voortvloeien uit het slechte, zoals Razoumitkin in *Misdaad en straf* beweert? Kan de Satan met de Beëlzebub verjaagd worden?³¹

Lukács zou dit morele dilemma enkele weken later (in december 1918) oplossen door toe te treden tot de Hongaarse communistische partij. Voor zijn vrienden kwam dit plotselinge besluit over als een soort 'religieuze bekeering'³². In zijn eerste communistisch artikel, *Taktik und Ethik*, van januari 1919, geeft hij daar een verklaring voor. Hij beroept zich daarin uitdrukkelijk op de ethische rechtvaardiging van het geweld door Kaliayev en zijn biograaf Savinkov, die sinds hem 1915 obsedeerde:

'Ropschin (Boris Savinkov), de leider van de terroristische groepen tijdens de revolutie van 1904-1906, rechtvaardigt niet de terroristische daad – dat is onmogelijk –, maar hij ziet wel de diepste morele wortels ervan, omdat de terrorist niet enkel zijn leven voor de medemens opoffert, maar ook zijn

zuiverheid, zijn moraal, zijn ziel (...) Om deze gedachte van de grootste menselijke tragedie met de onvergelykbare mooie woorden van Hebbels *Judith* te zeggen: “En indien God tussen mij en de mij opgelegde daad een zonde geplaatst heeft – wie ben ik om mij daaraan te onttrekken?”³³

Ernst Bloch ontwikkelt in *Thomas Münzer* (1921) een opvallend gelijklopende redenering:

‘Er zijn tijden waarin het kwaad dusdanige proporties aanneemt, dat de tolerante mens, precies omdat hij tolerant is en de anderen tolerantie toestaat, het kwaad juist vergroot, versterkt, bevestigt, ja, zelfs oproept... In dergelijke conflicten is degene die het kwaad tolereert minstens even schuldig als degene die er zich actief tegen verzet; wanneer die laatste zelf gevaar loopt zijn zielenheil te verliezen, dan kan hij zich nog op een authentiek christelijke manier afvragen: Welk belang heeft mijn zielenheil?’³⁴

Ondanks deze gelijklopende standpunten, zullen vanaf dan de wegen van de twee apocalyptische volgelingen van Dostojevski uit Heidelberg stilaan uit elkaar gaan. Bloch blijft nog verwijzen naar zijn religieuze, mystieke, messiaanse en ketterse bronnen. In zijn *Thomas Münzer* beroept hij zich op de ‘enorme traditie’ van de katharen, de waldenzen, de albigenzen, Eckhart, de hussiten, Münzer, de wederdopers, Sébastian Franck, e.a. Lukács daarentegen, uitgeweken naar Wenen, wordt een van de leiders van de Hongaarse communistische partij, terwijl de religieuze problematiek stilaan uit zijn geschriften verdwijnt. En wanneer Lukács tien jaar later in Moskou een woedende aanval op Dostojevski zal schrijven, waarin hij deze verwijt ‘reactionair’ te zijn³⁵, wat Bloch hem nooit zal vergeven, is de breuk tussen beide denkers definitief voltrokken.

Franz Kafka en het libertaire socialisme



Franz Kafka (1883-1924) – Duitstalig Tsjechisch schrijver. Hij was een modernist die de twintigste eeuwse literatuur en filosofie (existentialisme) diepgaand beïnvloed heeft. Zijn onafgewerkte romans ‘Het proces’, ‘Het slot’ en ‘Amerika’ werden pas na zijn dood gepubliceerd, voor het merendeel door zijn vriend Max Brod, die daarmee inging tegen Kafka’s wens om zijn manuscripten te vernietigen.

De anarchistische beweging heeft niet enkel in vele landen een strijdvaardige voorhoede van de arbeidersbeweging gevormd, ze heeft ook een diep spoor in de moderne cultuur achtergelaten. Het werk van Kafka is daar een treffend voorbeeld van.

Het spreekt vanzelf dat men het werk van Kafka (1883-1924) niet kan reduceren tot een politieke doctrine, welke die ook moge zijn. Kafka produceert geen verhoogd maar creëert individuen en situaties en drukt in zijn werk gevoelens, attitudes, een *Stimmung* uit. De symbolische wereld van de literatuur valt niet samen met de beredeneerde wereld van de ideologieën. In tegenstelling tot filosofische of politieke doctrines, is het literaire werk geen abstract conceptueel systeem, maar de creatie van een concrete imaginaire wereld van personages en dingen.¹

Toch kan dat geen hinderpaal zijn tot het ontginnen van enerzijds de passages, de bruggetjes, de ondergrondse verbindingen tussen zijn antiautoritaire geest, zijn libertaire sensibiliteit en zijn sympathieën voor het anarchisme en anderzijds van zijn belangrijkste geschriften. Deze passages bieden een bevoorrechte toegang tot wat wij het 'inwendige landschap' van het werk van Kafka kunnen noemen.

Romantisch antikapitalisme

Drie getuigenissen van Tsjechische tijdgenoten² informeren ons over de affiniteit van de Praagse schrijver met de Tsjechische libertaire socialist en over zijn deelname aan sommige van hun activiteiten. [...] Deze interesse komt ook tot uiting in zijn lectuur – de *Woorden van een rebel* van Kropotkin, [...] alsook de geschriften van de broeders Reclus, van Bakoenin en van Jean Grave – en in zijn sympathieën: het lot van de Franse anarchist Ravachol of de tragedie van Emma Goldman die *Mother Earth* uitgaf, raakten hem heel in het bijzonder. [...]

Bekijken we nu het standpunt van Ritchie Robertson, auteur van een opmerkelijk essay over het leven en het werk van de Praagse Joodse schrijver. [...] Volkomen nieuw en interessant aan het boek van Robertson is de poging om een nieuwe interpretatie van de politieke ideeën van Kafka te leveren. Deze zouden volgens hem socialistisch noch anarchistisch zijn, maar romantisch.

Dit antikapitalistisch romantisme zou volgens Robertson ook niet links of rechts zijn³. Maar als het romantisch antikapitalisme een gemeenschappelijke gietvorm levert voor bepaalde conservatieve en revolutionaire denksystemen – en in dit opzicht overstijgt het effectief het traditionele onderscheid tussen links en rechts – dan is het niettemin een feit dat de romantische schrijvers zelf zich duidelijk situeren in een van de polen van deze wereldvisie: het reactionaire romantisme of het revolutionaire romantisme⁴.

In feite vormen het anarchisme, het libertaire socialisme en het anarcho-syndicalisme een paradigmatisch voorbeeld van ‘links romantisch antikapitalisme’. Wanneer we bijgevolg het ideeëngoed van Kafka als romantisch definiëren – wat me volkomen pertinent lijkt – dan betekent dit geenszins dat dit romantisme ‘links’ zou zijn, of dat het in concreto een romantisch socialisme van libertaire strekking zou zijn. Zoals bij alle romantici is zijn kritiek van de moderne beschaving gekleurd door een nostalgie naar het verleden – dat in zijn ogen vertegenwoordigd wordt door de Jiddische cultuur van de Joodse gemeenschappen van Oost-Europa. Met een opmerkelijke intuïtie schreef André Breton: “terwijl de gedachte van Kafka het huidige moment volkomen tot uitdrukking brengt, draait het op een symbolische manier tegen de wijzers in van het uurwerk van de synagoge van Praag⁵”.

Antiautoritair

Het belang van de anarchistische episode in de levensloop van Kafka (1909-1912) levert ons één van de meest verhelderende sleutels tot de lectuur van het werk – en in het bijzonder tot de geschriften vanaf 1912. Ik zeg wel degelijk één van de sleutels, want de charme van dit werk vloeit ook voort uit het buitengewone meerduidige karakter, dat niet terug te brengen is tot een eenzijdige interpretatie. Het libertaire ethos vinden we terug in verschillende situaties die de kern van zijn belangrijkste literaire teksten vormen, maar in de eerste plaats in de radicaal kritische manier waarop het obsederende en angstaanjagende gelaat van de onvrijheid uitgedrukt wordt: *de autoriteit*.

In een beweging van toenemende ‘depersonalisering’ en ‘verdinglijking’ wordt Kafka’s werk gekenmerkt door een *antiautoritarisme* van libertaire aard: van de vaderlijke en persoonlijke autoriteit tot de administratieve en anonieme autoriteit⁶. Nogmaals, het gaat hier niet om een bepaalde politieke doctrine,

maar om een geestestoestand en een kritische gevoeligheid – waarvan het belangrijkste wapen de ironie, de humor is, die zwarte humor die volgens André Breton ‘een hogere revolte van de geest’ is⁷.

Die houding heeft intieme en persoonlijke wortels in de verhouding tot zijn vader. De despotische autoriteit van de *pater familias* is voor de schrijver het archetype zelf van de politieke tirannie. In zijn *Brief aan de vader* (1919) herinnert Kafka zich: ‘In mijn ogen nam u de geheimzinnige vorm aan van de tirannen waarvan het recht niet gebaseerd is op reflectie, maar op hun eigen persoon.’ Als hij ziet hoe brutaal, onrechtvaardig en willekeurig zijn vader zijn bedienden behandelt, voelt hij zich solidair met de slachtoffers: ‘Dat maakte voor mij de winkel ondraaglijk, dat herinnerde me te zeer aan mijn eigen situatie tegenover u... Daarom behoorde ik noodzakelijkerwijze tot de partij van het personeel’⁸.

De belangrijkste eigenschappen van het *autoritarisme* in de literaire geschriften van Kafka zijn de volgende:

- ~ *Willekeur*: de beslissingen worden van bovenaf opgelegd zonder enige morele, rationele of menselijke rechtvaardiging, dikwijls door overdreven en absurde eisen aan het slachtoffer te stellen;
- ~ *Onrechtvaardigheid*: de schuld wordt – ten onrechte - als vanzelfsprekend beschouwd, als iets vanzelfsprekends, zonder dat daar bewijzen voor nodig zijn, en de straffen staan buiten verhouding tot de ‘fout’ (die niet bestaat of triviaal is).

In zijn eerste belangrijke novelle, *Het vonnis* (1912), beschrijft Kafka enkel de vaderlijke autoriteit. Dat is ook een van de zeldzame geschriften waarin de hoofdpersoon (Georg Bendemann) zich volledig en zonder verzet lijkt te onderwerpen aan het autoritaire vonnis: het bevel van de vader aan zijn zoon om in de rivier te springen! Wanneer Milan Kundera deze novelle vergelijkt met *Het proces*, dan merkt hij op: ‘De gelijkenis tussen de twee beschuldigingen, culpabilisering en executies, verraadt de continuïteit van het intieme familiale “totalitarisme” met de grote visies van Kafka’⁹. Zelfs zodanig dat de twee grote romans (*Het proces* en *Het slot*) over een volkomen anonieme en onzichtbare ‘totalitaire’ macht handelen.

Amerika (1913-1914) vormt in dit opzicht een overgangswerk: de autoritaire personages zijn nu eens vaderlijke figuren (de vader van Karl Rossman en Oom Jacob), dan weer hoge bestuurders van het hotel (de personeelschef en

het hoofd van de portiers). Maar zelfs deze laatsten behouden een persoonlijk tiranniek aspect, waarbij ze de bureaucratische koelheid verbinden met een bekrompen en brutaal individueel despotisme. Het symbool van dit straf-fende autoritarisme duikt op vanaf de eerste bladzijde van het boek. Wanneer Kafka de Amerikaanse democratie, die uitgebeeld wordt door het beroemde Vrijheidsbeeld aan de ingang van de haven van New York, aan de kaak stelt, vervangt hij de toorts in de handen van het beeld door een zwaard... In een wereld zonder rechtvaardigheid of vrijheid lijkt de naakte macht, de willekeur onverbiddelijk te heersen. De sympathie van de hoofdpersoon gaat uit naar de slachtoffers van deze maatschappij: de chauffeur in het eerste hoofdstuk, 'het lijden van een arme man onder de heersers', of de moeder van Theresa, die door honger en ellende tot zelfmoord gedreven wordt. Hij vindt vrienden en bondgenoten onder de armen: Theresa zelf, de student, de bewoners van de volkswijk die weigeren hem uit te leveren aan de politie - omdat, zo schrijft Kafka in een verhelderend commentaar, 'de arbeiders niet aan de kant van de autoriteiten staan'¹⁰.

Het Apparaat

Vanuit het standpunt dat we hier innemen, vindt de grote ommekeer in het werk van Kafka plaats in de novelle *In de strafkolonie*, dat kort na *Amerika* geschreven werd. Er bestaan weinig teksten in de wereldliteratuur die de autoriteit als dusdanig als onrechtvaardig en moordzuchtig uitbeelden. Het gaat hier niet om de macht van een individu - de (Oude en Nieuwe) Commandanten spelen slechts een secundaire rol in het verhaal - maar om de macht van een *onpersoonlijk mechanisme*.

Het decor van het verhaal is het kolonialisme... van Frankrijk. De officieren en bevelhebbers zijn Fransen, terwijl de eenvoudige soldaten, de havenarbeiders, de slachtoffers die geëxecuteerd moeten worden, 'inboorlingen' zijn die 'geen woord Frans verstaan'. Een 'inboorling'-soldaat wordt ter dood veroordeeld door officieren van wie de juridische opvattingen in enkele woorden de essentie van de willekeur uitdrukken: 'De schuld mag nooit in twijfel getrokken worden!' Het vonnis wordt voltrokken door een foltermachine die heel langzaam het door de veroordeelde overtreden gebod met een naald in zijn lichaam grift: 'Eert uw superieuren!'

Het hoofdpersonage van de novelle is noch de reiziger die de gebeurtenissen met een stilzwijgende vijandigheid waarneemt, noch de gevangene die nauwelijks reageert, noch de officier die de executie leidt, noch de Commandant van de kolonie. Het is *de Machine zelf*.

Heel het verhaal draait rond het sinistere Apparaat dat in de loop van de zeer gedetailleerde uitleg van de officier meer en meer een doel op zich begint te lijken. Het Apparaat is er niet om de gevangene te executeren, de gevangene is er veeleer voor het Apparaat, om het een lichaam te leveren waarop het zijn esthetisch meesterwerk kan schrijven, zijn bloedige inscriptie voorzien van 'vele bloemen en versiersels'. De officier zelf is slechts een dienaar van de Machine, en uiteindelijk offert hij zichzelf op aan de onverzadigbare Moloch¹¹.

Aan welke concrete 'Machtsmachine', aan welk mensenlevens verslindend 'Autoriteitsapparaat' dacht Kafka? *In de strafkolonie* werd geschreven in oktober 1914, drie maanden na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog...

Scherpzinnig

In *Het proces* en *Het slot* treffen we opnieuw de autoriteit aan als een hiërarchisch, abstract, onpersoonlijk 'apparaat': de bureaucraten, hoe brutaal, willekeurig of gemeen zij ook zijn, zijn slechts de radertjes van dit mechanisme. Zoals Walter Benjamin heel treffend opgemerkt heeft¹², schrijft Kafka vanuit het standpunt van de 'moderne burger die zich uitgeleverd weet aan een ondoordringbaar bureaucratisch apparaat dat gecontroleerd wordt door instanties die zelfs onzichtbaar blijven voor de uitvoerende organen, *a fortiori* voor degenen die zij manipuleren'.

Het werk van Kafka is zowel diep verankerd in zijn Praagse omgeving - zoals André Breton zegt 'verenigt het alle charmes, alle betovering' van Praag¹³ - als volkomen universeel. In tegenstelling tot wat dikwijls beweerd wordt, vormen zijn twee grote romans geen kritiek op de oude keizerlijke Oostenrijks-Hongaarse staat, maar wel op het staatsapparaat in zijn meest moderne vorm: zijn anoniem, onpersoonlijk karakter als een vervreemdend, 'verdinglijkt', autonoom, bureaucratisch systeem, dat een doel op zich geworden is.

Een fragment van *Het slot* is in dit opzicht bijzonder verhelderend. In dit kleine meesterwerk van zwarte humor beschrijft de burgemeester van het dorp het officiële apparaat als een autonome machine die ‘vanzelf’ lijkt te werken: ‘Het is alsof het bestuurlijk apparaat de spanning, de jarenlange ergernis als gevolg van dezelfde, op zich misschien onbelangrijke kwestie niet meer heeft kunnen verdragen en op eigen handje, zonder hulp van de beampten, een beslissing heeft genomen’¹⁴. Deze diepe intuïtie van het bureaucratische mechanisme als blind raderwerk, waarin de verhoudingen tussen de mensen een ding, een onafhankelijk object worden, vormt één van de meest moderne, meest hedendaagse, meest *scherpzinnige* aspecten van het oeuvre van Kafka.

Visionair

In het hart van de romans van Kafka treffen we de libertaire inspiratie aan. Daarin gaat het over de staat - of het nu in de vorm van de ‘administratie’ of in de vorm van het ‘gerecht’ is - als een onpersoonlijk overheersingssysteem dat de individuen verplettert, verstikt of doodt. Het is een beangstigende, ondoordringbare, onbegrijpelijke wereld, waarin de onvrijheid heerst. Men heeft *Het proces* dikwijls voorgesteld als een profetisch werk: de auteur zou met zijn visionaire verbeelding de rechtspraak van de totalitaire staten, van de nazistische en stalinistische processen voorzien hebben. Bertolt Brecht, nochtans een ‘compagnon de route’ van de Sovjet-Unie, merkte in een conversatie met Walter Benjamin in 1934 op (dus zelfs voordat de processen van Moskou hadden plaatsgevonden): ‘Kafka kent maar één probleem, dat van de organisatie. Wat hem obsedeert, is de angst voor de mierenstaat, de wijze waarop de mensen zichzelf vervreemden door de manier waarop hun gemeenschappelijk leven is georganiseerd. En hij heeft bepaalde vormen van deze vervreemding voorzien, bijvoorbeeld de methodes van de GPOe’¹⁵.

Zonder de pertinentie van deze hulde aan de scherpzinnigheid van de Praagse schrijver in twijfel te trekken, wil ik er nochtans aan herinneren dat Kafka in zijn romans geen ‘uitzonderingstoestand’ beschrijft. Een van de belangrijkste ideeën die door zijn werk opgeroepen worden – en waarvan de verwantschap met het anarchisme voor de hand ligt - is het vervreemdende en onderdrukkende karakter van de ‘normale’, legale en grondwettelijke staat. Vanaf de eerste regels van *Het proces* wordt duidelijk gesteld: ‘K. leefde toch in een rechtsstaat, overal heerste vrede, alle wetten werden gehandhaafd, wie

durfde hem in zijn woning te overvallen?’¹⁶ Net zoals zijn vrienden, de Praagse anarchisten, lijkt hij *elke staatsvorm*, de staat op zich, als een autoritaire en vrijheidsberovende hiërarchie op te vatten.

Functionarissen van de noodzaak

De staat en zijn gerecht zijn ook, door hun intiemste geaardheid, leugensystemen. Niets illustreert dit duidelijker dan de dialoog in *Het proces* tussen K. en de geestelijke over de interpretatie van de parabel van de bewaker van de wet. Voor de geestelijke betekent ‘twijfelen aan de waardigheid van de bewaker hetzelfde als twijfelen aan de Wet’ - een klassiek argument van alle vertegenwoordigers van de wet. K. werpt op dat als men deze stelregel zou volgen, ‘men alles zou moeten geloven wat de bewaker zegt’, iets wat hem onmogelijk lijkt te zijn. ‘Neen,’ zegt de geestelijke, ‘men is niet verplicht om alles wat hij zegt voor waar aan te nemen, het volstaat dat men het noodzakelijk acht.’ ‘Een bedroevende opinie,’ zegt K..., ‘zij verheft de leugen tot een regel van de wereld’¹⁷.

Zoals Hannah Arendt heel juist in haar essay over Kafka vaststelt, onthult het vertoog van de geestelijke ‘de geheime theologie van het intieme geloof van de bureaucratie als een geloof in de noodzaak op zich; de bureaucraten zijn uiteindelijk, bij nader toezien functionarissen van de noodzaak’¹⁸.

‘Hondse’ onderworpenheid

Ten slotte beheren de staat en de rechters minder het rechtssysteem dan dat zij op jacht gaan naar slachtoffers. In een beeld dat te vergelijken is met dat van de vervanging van de toorts van het Vrijheidsbeeld door een zwaard (in *Amerika*), ziet men in *Het proces* een doek van de schilder Titorelli dat de Godin van de Rechtvaardigheid voorstelt: wanneer het doek helder verlicht wordt, ziet men het veranderen in een tafereel van de Godin van de Jacht. De bureaucratische en rechterlijke hiërarchie bestaat uit een reusachtige organisatie die volgens Josef K., het slachtoffer van *Het proces*, ‘niet enkel omkoopbare bewakers, domme inspecteurs en onderzoeksrechters gebruikt... maar nog een hele magistratuur van hoge rang onderhoudt, met haar onvermijdelijk

gevolg van lakeien, klerken, gendarmes en andere bijfiguren, misschien zelf beulen, *ik heb geen schrik om dit woord te gebruiken*¹⁹.

Met andere woorden: de autoriteit van de staat *doodt*. Josef K. zal in het laatste hoofdstuk van het boek de beulen ontmoeten in de figuur van twee functionarissen die hem ter dood brengen - 'als een hond'.

De 'hond' is voor Kafka een ethische, om niet te zeggen een metafysische categorie: aldus beschrijft Kafka iemand die zich gewillig onderwerpt aan de autoriteiten, welke dat ook zijn. De handelaar Block, geknield voor de voeten van de advocaat, is een typisch voorbeeld: 'Dat was zelfs geen cliënt, dat was de hond van de advocaat. Als die hem zou bevelen onder het bed te kruipen en te blaffen alsof hij in zijn mandje zat, dan zou hij dat met genoegen doen.' De schaamte die Josef K. moet overleven. Zo luiden de laatste woorden van *Het proces*: doodgaan 'als een hond', zonder dat hij weerstand bood aan zijn beulen. Dat is ook het geval voor de gevangene van *In de strafkolonie*, die zelfs geen poging doet om te ontsnappen, en die zich gedraagt met een 'hondse' (*hündisch*) onderworpenheid²⁰.

De jonge Karl Rossmann in *Amerika* is het voorbeeld van iemand die probeert - zonder daar altijd in te slagen - zich te verzetten tegen de 'autoriteiten'. In zijn ogen worden alleen 'degenen die zich laten doen' honden. De weigering zich te onderwerpen en te kruipen als een hond, is dan ook de eerste stap naar een rechtopstaand leven, naar de vrijheid. Maar de romans van Kafka kennen geen 'positieve helden' noch toekomstutopieën: waar het om gaat is met ironie en luciditeit, de *facies hippocratica* (de toestand van ontbinding) van onze tijd aan te tonen.

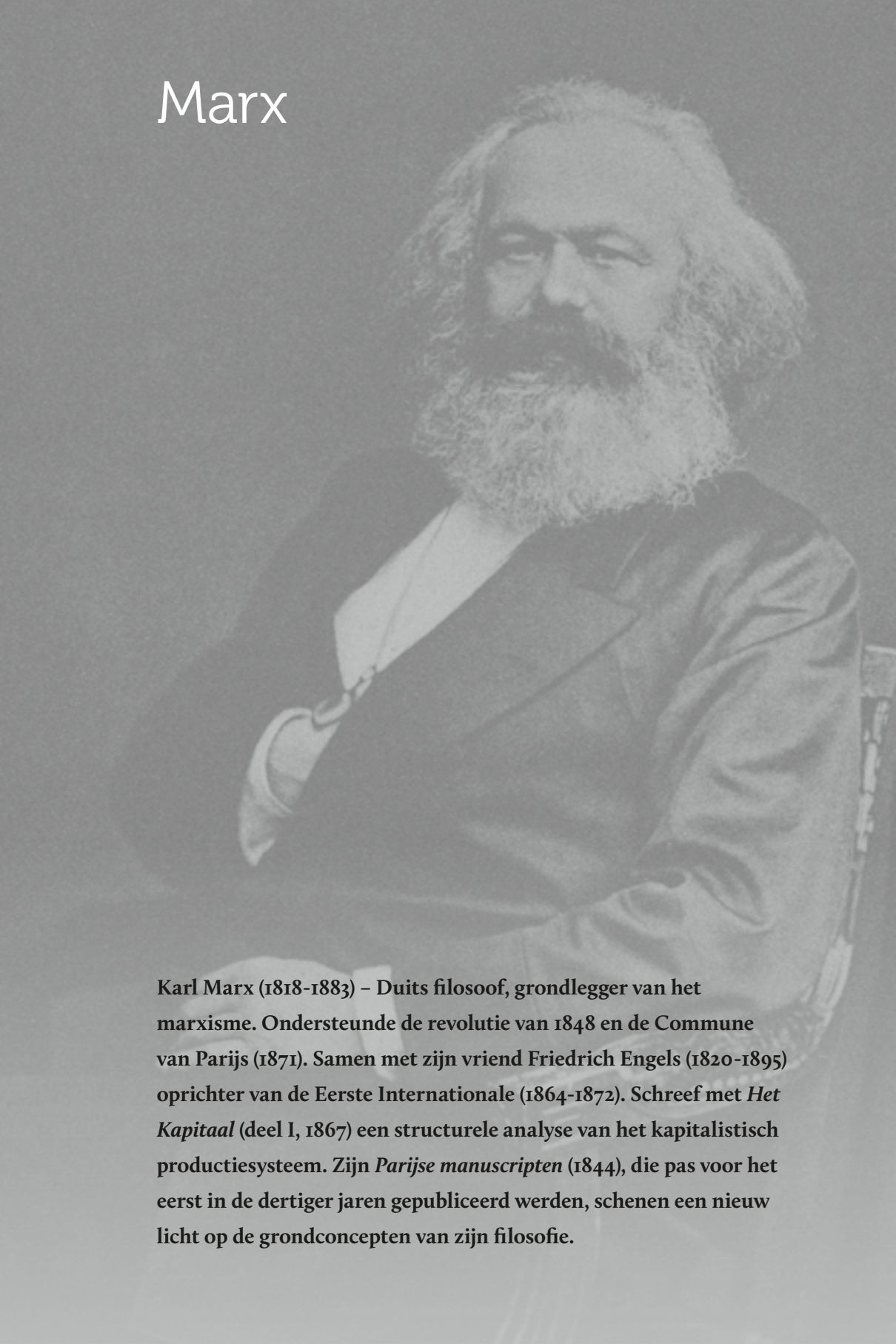
'Kafkaësk'

Het is geen toeval dat het begrip 'kafkaësk' deel is gaan uitmaken van de omgangstaal. Het verwijst naar een aspect van de maatschappelijke realiteit dat de sociologie of de politieke wetenschappen geneigd zijn over het hoofd te zien, maar dat door de libertaire sensibiliteit van Kafka op een prachtige wijze uitgedrukt wordt: de *onderdrukkende* en *absurde* aard van de bureaucratische nachtmerrie, de *ondoorzichtigheid*, het ondoordringbare en onbegrijpelijke karakter van de regels van de staatshiërarchie, zoals die beleefd worden aan

de *onderkant* en aan de *buitenkant*. In tegenstelling tot de sociale wetenschappen die zich over het algemeen beperken tot de studie van de bureaucratische machine aan 'de binnenkant' of in relatie tot de 'top' (de staat, de autoriteiten, de instellingen), legt Kafka er de 'functionele' en 'dysfunctionele', de 'rationele' en 'prerationale' aard van bloot²¹.

De sociale wetenschappen hebben nog geen begrip ontwikkeld voor dit 'onderdrukkingseffect' van het vervreemde bureaucratische systeem, iets wat ongetwijfeld een van de meest karakteristieke fenomenen van de moderne maatschappij is, en dagelijks beleefd wordt door miljoenen mannen en vrouwen. Tot het zo ver is, zal men deze wezenlijke dimensie van de sociale realiteit blijven omschrijven door te verwijzen naar het werk van Kafka.

Marx

A black and white portrait of Karl Marx, showing him from the chest up. He has a full, long white beard and mustache, and is wearing a dark suit jacket over a light-colored shirt and a dark cravat. He is seated in a chair, looking slightly to the right of the camera with a serious expression.

Karl Marx (1818-1883) – Duits filosoof, grondlegger van het marxisme. Ondersteunde de revolutie van 1848 en de Commune van Parijs (1871). Samen met zijn vriend Friedrich Engels (1820-1895) oprichter van de Eerste Internationale (1864-1872). Schreef met *Het Kapitaal* (deel I, 1867) een structurele analyse van het kapitalistisch productiesysteem. Zijn *Parijse manuscripten* (1844), die pas voor het eerst in de dertiger jaren gepubliceerd werden, schenen een nieuw licht op de grondconcepten van zijn filosofie.

Op het eerste gezicht lijkt Marx (1818-1883) niets gemeen te hebben met de Romantiek. Toch was hij tijdens zijn jeugd niet ongevoelig voor de kleurenpracht van de romantische cultuur. Volgens zijn biograaf Auguste Cornu werd Marx door zijn toekomstige schoonvader, baron von Westfalen, 'geënthousiasmeerd voor de romantische school en terwijl zijn vader met hem Voltaire en Racine las, las de baron hem Homeros en Shakespeare voor, die heel zijn leven zijn lievelingsschrijvers zouden blijven'. In die omstandigheden hoeft het niet te verbazen dat hij tijdens zijn studiejaren aan de universiteit in Bonn koos voor de cursus over Homeros, gegeven door de oude romanticus Schlegel. Zijn eerste geschriften – gedichten, drama's, toneelstukken (overigens van een povere literaire kwaliteit) – dragen het duidelijke merkteken van de romantische literatuur (met name van Hoffmann), en getuigen van een typische romantische revolutie. Ten slotte is zijn eerste poging tot kritiek van Hegel sterk beïnvloed door de *Naturphilosophie* van Schelling, wat toch wel verbazingwekkend is¹.

Een van de ondergesneeuwde sporen

Na zijn bekeering tot de hegeliaanse dialectiek, het materialisme en de filosofie van de praxis (1840-1845), zal Marx breken met die eerste jeugdige Romantiek: in zijn nieuwe geschiedenisfilosofie lijkt geen plaats meer te zijn voor nostalgie naar het verleden. In het *Communistisch Manifest* (1848) verwerpt hij elke droom om terug te keren tot een artisanale samenleving of tot andere prekapitalistische productiewijzen, als 'reactionair'. Hij roemt de historisch vooruitstrevende rol van het industrieel kapitalisme, dat niet alleen op gigantische schaal en zonder voorgaande de productiekrachten heeft ontwikkeld, maar dat ook de universaliteit, de eenheid van de wereld-economie heeft gecreëerd – een essentiële voorwaarde voor de toekomstige socialistische mensheid. Hij looft aldus het kapitalisme omdat het de sluiers heeft verscheurd waarachter de uitbuiting van de prekapitalistische maatschappijen verborgen zat. Toch vertoont dit soort lof een ironisch tintje: door nog brutaler, nog openlijker en nog cynischer vormen van uitbuiting te introduceren, heeft de kapitalistische productiewijze de ontwikkeling van het bewustzijn en van de klassenstrijd van de onderdrukten bevorderd. Het antikapitalisme van Marx beoogt niet de abstracte negatie van de moderne

(burgerlijke) industriële beschaving, maar haar *Aufhebung*, dit wil zeggen dat de afschaffing ervan haar grote verworvenheden toch intact zou laten, wat zou leiden tot haar overschrijding door een hogere productiewijze.

Nochtans miskent hij niet de keerzijde van deze ‘beschavingsmedaille’. In een typisch *dialectische* gedachtegang beschouwt hij het kapitalisme als een systeem dat ‘elke economische vooruitgang omvormt tot een algemene catastrofe’ (*Het Kapitaal*, deel 1, hoofdstuk 25). In zijn analyse van de maatschappelijke catastrofes die de kapitalistische beschaving veroorzaakt – alsook in zijn belangstelling voor de prekapitalistische gemeenschappen – sluit hij, in zekere mate althans, aan bij de romantische traditie.

Zowel Marx als Engels koesterden veel respect voor bepaalde romantische critici van het industriële kapitalisme, en zij waren er onmiskenbaar schatplichtig aan. Hun werk was in aanzienlijke mate beïnvloed niet enkel door romantische economen als Sismondi of de Russische populist Nikolai Danielson, met wie ze gedurende twintig jaar correspondeerden, maar ook door schrijvers als Dickens en Balzac, door sociale filosofen als Carlyle, en door historici van prehistorische gemeenschappen als Maurer, Niebuhr en Morgan – zonder te spreken van romantische socialisten als Fourier, Leroux of Hess. In feite is *de Romantiek een van de vergeten bronnen van Marx en Engels*, een bron die misschien even belangrijk voor hun werk is als het Duitse neo-hegelianisme of het Franse materialisme.

Een authentieke revolutionaire dimensie

Van de romantische critici van de kapitalistische maatschappij was Thomas Carlyle waarschijnlijk een van degenen die de grootste invloed op de intellectuele vorming van Marx en Engels uitgeoefend hebben. In 1844 publiceerde Engels een enthousiaste bespreking van *Past and Present* (1843), waaruit hij goedkeurend verwijst naar de filippica’s tegen het ‘mammonisme’, de religie van de god Mammon die Engeland overheerst. Hij bekritiseert de conservatieve standpunten van de auteur, maar hij erkent de bepalende band ervan met het maatschappelijk belang van het werk: ‘Thomas Carlyle is van oorsprong een Tory... Het is duidelijk dat een Whig nooit een boek had kunnen

schrijven dat ook maar half zo menselijk zou zijn als *Past and Present*.¹ Zijn filosofie is geïnspireerd door ‘residuen van de Tory Romantiek’, maar toch is hij de enige Engelsman van de ‘respectabele’ klassen die de ogen heeft durven openen en die ‘correct het onmiddellijke heden begrepen heeft’². Marx van zijn kant zal in 1845 het kleine boekje van Carlyle over het chartisme lezen en er verschillende fragmenten van in zijn notaboekje kopiëren. Een van deze uittreksels bevat een prachtig romantisch beeld van het industrieel kapitalisme: ‘Als de mensen het geloof in een God verloren hebben, dan zal hen maar één hulpmiddel resten tegen de blinde Niet-God van de Noodzaak en de Mechaniek, tegen een verschrikkelijke Mondiale Stoommachine die hen in zijn metalen buik opsluit als een monsterlijke stier Phaloris, namelijk de revolte, met of zonder hoop’³.

In een artikel uit 1850 komt Engels terug op Carlyle; terwijl hij onverbidde-lijk diens meest recente geschriften afwijst, schetst hij een analyse van de werken van de jaren 1840, die heel verhelderend is: ‘Thomas Carlyle heeft de verdienste zich met zijn geschriften tegen de burgerij afgezet te hebben, in een tijd waarin diens opvattingen, keuzes en ideeën heel de officiële Engelse literatuur overheersten en hij heeft dat gedaan op een manier die soms zelfs *revolutionair* was. Zo bijvoorbeeld in zijn geschiedenis van de Franse revolutie, in zijn pleidooi voor Cromwell, in zijn pamflet over het chartisme, in *Past and Present*. Maar in al zijn geschriften was de kritiek van het heden *nauw verbonden* met een uitzonderlijk weinig historische verheerlijking van de middeleeuwen, iets wat ook zeer veel voorkomt bij de Engelse *revolutionairen*, bijvoorbeeld bij Cobbett en bij een deel van de chartisten’⁴. Deze opmerking bevat twee uitspraken die ons fundamenteel lijken te zijn in Marx’ benadering van de Romantiek: 1° de romantische kritiek van het kapitalistische heden is ‘nauw verbonden’ met de nostalgie naar het verleden, en 2° deze kritiek kan in sommige gevallen een authentiek revolutionaire dimensie aannemen.

Huichelachtige mooipraterij

Net zo belangrijk als Carlyle’s invloed op Marx en Engels, zal de invloed zijn van iemand die men mag beschouwen als een van de scherpste romantische critici van de burgerlijke beschaving: Honoré de Balzac, over wie Engels toegeeft er meer van geleerd te hebben ‘dan van alle historici, economen en beroepsstatistici van die periode’⁵. Deze uitspraak herneemt haast woordelijk

het oordeel dat Marx enkele decennia eerder uitgesproken had over Engelse schrijvers als Charles Dickens, Charlotte Brontë en Mrs Gaskell, ‘de schitterende hedendaagse broederschap van fictieschrijvers van Engeland, waarvan de overtuigende en levendige bladzijden meer maatschappelijke en politieke waarheden aan de wereld verkondigd hebben dan alle politici, publicisten en beroepsmoralisten samen’⁶.

Uiteraard is hun lectuur van Carlyle en van Balzac in hoge mate *selectief*: zowel Engels als Marx wijzen resoluut de nostalgische illusies van de twee schrijvers af. Maar hun kritiek op de industrieelburgerlijke moderniteit nemen ze zonder aarzelen over, hoewel die kritiek in hoge mate gekleurd is door prekapitalistische ethische en sociaal-culturele waarden.

Dat overnemen vindt men terug in het *Communistisch Manifest*, toch een schijnbaar ‘modernistische’ tekst, dit wil zeggen een tekst die positief staat tegenover de kapitalistische vooruitgang. Terwijl ze de romantische stromingen als ‘reactionair’ bestempelen, erkennen Marx en Engels er zeer expliciet de maatschappijkritische waarde van. Zelfs het ‘feodale socialisme’, die mengeling *sui generis* van ‘echo’s uit het verleden’ en ‘bedreigingen van de toekomst’, heeft, ondanks zijn ‘volslagen onbekwaamheid om de loop van de moderne geschiedenis te begrijpen’, de onomstotelijke verdienste ‘de bourgeoisie in het hart te treffen door een bitter, spiritueel bijtend oordeel’. Wat het ‘kleinburgerlijke socialisme’ betreft – Sismondi en zijn school –, dient men, ondanks de beperkingen daarvan, te constateren dat het ‘zeer scherpzinnig de tegenstellingen in de moderne productieverhoudingen [ontleedde]. Het onthulde de huichelachtige mooiplayerij van de economen. Het toonde onweerlegbaar het vernietigende effect van de machinerie en de arbeidsverdeling, de concentratie van kapitaal en grondbezit, de overproductie, de crisissen, de onvermijdelijke ondergang van de kleinburgers en kleine boeren, de ellende van het proletariaat, de anarchie in de productie, de schreeuwende wanverhoudingen in de verdeling van de rijkdom’⁷, etc. Een vrij indrukwekkende erkenning bij wie ze in de schuld staan! In feite hebben Marx en Engels heel de analyse van de ‘maatschappelijke catastrofes’ van het kapitalisme door deze ‘kleinburgerlijke’ romantische stroming in hun visie op de burgerlijke maatschappij geïntegreerd – zelfs als ze ondubbelzinnig de positieve voorstellen die erin vervat liggen als utopisch en/of reactionair afwijzen. Niettemin verbergen Marx en Engels hun bewondering niet voor de ‘buitengewoon revolutionaire’ rol van de veroveringszuchtige bourgeoisie en haar economische verwezenlijkingen, die ze hoger achten dan de piramiden

van Egypte en de Romeinse aquaducten – kunstwerken die in hun ogen de materiële voorwaarden voor de proletarische revolutie voorbereiden.

Prekapitalistische maatschappijvormen

De volgende opmerking van Paul Breines⁸ lijkt ons dan ook zeer treffend: 'In het *Manifest* en in de vroegere geschriften van Marx worden de kapitalistische industriële revolutie en het geheel van geobjectiveerde verhoudingen die deze heeft gecreëerd, tegelijkertijd opgevat als bevrijdend én onderdrukkend... De Verlichting en haar utilitaristische nazaten hebben het eerste paneel van dat tafereel in de verf gezet; de romantische stroming het tweede. Marx is de eerste geweest om beide in één kritische visie samen te voegen.' Anderzijds kunnen we Breines niet volgen als hij beweert dat in de geschriften van Marx en Engels uit de tweede helft van de 19de eeuw alleen de utilitaristische wortels zich verder ontwikkelen, terwijl de romantische zouden verbleken. Dat is helemaal niet vanzelfsprekend vermits Marx en Engels vanaf de jaren 1860 een groeiende belangstelling en sympathie betonen voor bepaalde prekapitalistische maatschappelijke vormen – een thema dat typisch is voor de romantische geschiedenisopvatting. Deze fascinatie van Marx en Engels voor de oorspronkelijke rurale gemeenschappen – van de Griekse *gens* tot de oude Germaanse *Mark* en de Russische *obschtchina* – vloeit voort uit hun overtuiging dat deze oude samenlevingsvormen bepaalde maatschappelijke eigenschappen bezaten die in de moderne beschaving verloren gegaan zijn, eigenschappen die een voorafbeelding waren van bepaalde aspecten van een toekomstige communistische maatschappij.

Met name de ontdekking van de werken van Georg Maurer – de historicus van de oude Germaanse gemeenschappen –, en later van Morgan, zou hun herwaardering van het verleden stimuleren. Dank zij deze auteurs kunnen ze verwijzen naar een voorbeeldige prekapitalistische samenlevingsvorm, de natuurgemeenschap, *die verschilt van het feodale systeem* dat door de traditionele romantici opgehemeld wordt. Marx drukt duidelijk deze *politieke keuze* voor een ander verleden uit in een brief aan Engels van 25 maart 1860, waarin hij naar aanleiding van het boek van Maurer schrijft: 'De eerste reactie tegen de Franse Revolutie en de daarmee gepaard gaande geest van Verlichting, was

natuurlijk dat men alles middeleeuws, romantisch ging zien, en zelfs mensen als Grimm zijn daar niet vrij van. De tweede reactie bestaat erin – en dat komt overeen met de socialistische richting, hoewel die geleerden niet in het minst vermoeden dat ze daaraan verwant zijn – dat ze verder terugkijken, *voorbij* de middeleeuwen, naar de oertijd van ieder volk. In dat geval zijn ze verrast in het oudste het nieuwste te vinden, en zelfs egalitaire samenlevingen die Proudhon zouden doen huiveren⁹.

Engels werd ook getroffen door het onderzoek van Maurer, die hem onder andere inspireerde tot het schrijven van het kleine essay over de oude Germaanse *Mark* (dorpsgemeenschap) – een essay dat als socialistisch programma voor het platteland ‘een heropleving van de *Mark*’ voorstelt¹⁰. Hij gaat zelfs verder dan Maurer, die volgens hem nog te veel getekend is door het evolutionisme van de *Aufklärung*. In een brief aan Marx van 15 december 1882 maakt hij er zijn beklag over dat bij Maurer nog altijd ‘het vooroordeel [voortleeft] van de Verlichtingsfilosofie volgens hetwelk het *noodzakelijk* is dat er vertrekkende vanuit de duistere middeleeuwen een onophoudelijke vooruitgang naar iets beters plaatsvindt’ maar ‘dat belet hem niet alleen het antagonistische karakter van de reële vooruitgang in te zien, maar ook een aantal keerzijden ervan’¹¹ Deze passage lijkt ons een opmerkelijk juiste synthese van het fundamentele standpunt van Engels en van Marx over deze problematiek: 1° afwijzing van het lineaire en naïeve, om niet te zeggen verheerlijkende vooruitgangdenken, dat de burgerlijke maatschappij opvat als universeel superieur aan de vroegere maatschappelijke formaties; 2° beklemtoning van het tegenstrijdige karakter van de vooruitgang die onbetwistbaar door het kapitalisme veroorzaakt is; 3° een kritisch oordeel over de industrieel-kapitalistische beschaving die *in zeker opzicht* een terugval betekent van uit menselijk standpunt tegenover de gemeenschappen van het verleden.

Die laatste uitspraak is overigens een van de belangrijkste thema’s van *De oorsprong van het gezin, van de particuliere eigendom en van de staat*: vertrekkende vanuit de studies van Morgan over de *gens* – de clanstructuur van de prehistorische Oudheid -, benadrukt Engels het *verval* dat in zekere mate de ‘beschaving’ in vergelijking tot de primitieve gemeenschap inhoudt: ‘En wat voor een bewonderenswaardige instelling is deze gensorganisatie! Zonder soldaten, gendarmes en politie, zonder adel, koningen, stadhouders, prefecten of rechters, zonder gevangenen, zonder processen gaat alles geregeld zijn gang... Allen zijn gelijk en vrij – ook de vrouwen... En vergelijken wij hun toestand met die van de overgrote meerderheid der hedendaagse beschaafde

mensen, dan vinden wij dat de afstand tussen de tegenwoordige proletariër of de kleine boer en het vrije lid van de oude gens enorm groot is.' De criteria die het Engels mogelijk maken te spreken van een verval zijn in eerste instantie van sociale aard: de vrijheid, de gelijkheid; maar ze zijn ook van *ethische* aard: de ontbinding van de *gens* door het privébezit was onvermijdelijk, maar betekende toch een 'degradatie', 'een zondeval van de onschuld en zedelijkheid van de oude gensmaatschappij'¹².

De Russische dorpsgemeenschap

Het was in de strijd tegen het Russische populisme dat op het einde van de 19de eeuw – namelijk in de geschriften van Gueorgui Valentinovitch Plekhanov -, er een radicaal *antiromantisch*, moderniserend, evolutionistisch marxisme zou ontstaan dat tevens de kapitalistisch-industriële vooruitgang onvoorwaardelijk zou bewonderen. Het klopt dat deze tendens zich baseert op bepaalde teksten van Marx en Engels, maar niets onthult beter het verschil tussen dit 'gederomantiseerde' marxisme en het denken van Marx zelf dan de werken van deze laatste over de Russische dorpsgemeenschap. Zonder alle opvattingen van de *Narodniki* te delen, geloofde Marx net als zij in de toekomstige socialistische rol van de traditionele Russische gemeenschap (*obshtchina*). Zoals hij uitdrukkelijk in de brief van 8 maart 1881 aan Vera Zassoulitch zou schrijven, was hij van mening dat 'deze dorpsgemeenschap het steunpunt voor de sociale wedergeboorte van Rusland is. Voordat het zover komt is echter allereerst nodig dat men de verwoestende invloeden die van alle kanten op haar afstormen teniet doet en haar op die manier de normale kansen op een natuurlijke ontwikkeling garandeert'¹³. Marx benadrukt, wel te verstaan, de noodzaak voor de Russische dorpsgemeenschap om zich de technische verworvenheden van de Europese industriële maatschappij toe te eigenen, maar zijn analyse sluit niettemin en in verregaande mate aan bij de hoop van de *Narodniki* om Rusland te kunnen behoeden voor alle kwalen van de kapitalistische beschaving. De toekomst zou duidelijk maken hoe illusoir deze hoop was, maar wat Marx bedoelde bevatte wel degelijk een vruchtbare 'rationele kern'.

De kladversie van de brief aan Vera Zassoulitch bevat ook opmerkingen over de prekapitalistische dorpsgemeenschappen in Indië, die verhelderend zijn voor de opvattingen van Marx en zijn evolutie sedert de jaren 1850. In 1853

definieerde Marx de rol van de Engelse kolonialisten in Indië als iets dat zowel reusachtig destructief was als, ondanks alles, progressief – door de introductie van spoorwegen, enz... De vooruitgang zou de vorm aannemen van ‘dat afschuwelijke heidense idool dat de nectar enkel drinkt uit de schedel van doden’¹⁴. Maar in de brief van 1881 schrijft Marx: ‘Wat bijvoorbeeld Oost-Indië betreft, is iedereen behalve Sir H. Maine en andere lui van hetzelfde kaliber, er goed van op de hoogte dat de afschaffing van het gemeenschappelijk grondbezit daar niets meer en niets minder betekent dan een daad van Engels vandalisme, *waardoor de inlandse bevolking niet vooruit maar terug geduwd werd*’¹⁵. Dit oordeel is niet in tegenspraak met dat uit 1853, maar de nadruk wordt gelegd op het *regressieve* menselijk aspect van de kapitalistische modernisering.

De romantische erfenis

Behalve de nostalgie naar het verloren gemeenschapsparadijs, behelst het andere grote onderdeel van het marxistische denken dat zich ontegenzeggelijk inspireert aan de Romantiek, de kritiek van bepaalde fundamentele aspecten van de industrieel-kapitalistische maatschappij. In tegenstelling tot wat dikwijls gedacht wordt, beperkt deze kritiek zich niet tot de kwestie van het privébezit van de productiemiddelen: ze is veel breder, radicaler en diepgaander. Het is de hele huidige industriële productiewijze en de moderne burgerlijke maatschappij in haar totaliteit die ter discussie gesteld worden – met argumenten en een ingesteldheid die dikwijls lijken op die van de romantici.

Een van de eerste auteurs die de verwantschap en affiniteit van de marxistische met de romantische tegenstand tegen de gerationaliseerde cultuur van de bourgeoisie opgemerkt heeft, was Karl Mannheim in *Das konservative Denken* (1927). Hij toont aan dat de tegenstand van het concrete tegen het abstracte, van het dynamische – het dialectische – tegen het statische, van de totaliteit tegen het gefragmenteerde, en van de totaliserende geschiedenisopvatting tegen de individualistische benadering, gemeenschappelijke kenmerken zijn van de ‘rechtse’ en de ‘linkse’ kritiek op het *bürgerlich-naturrechtliche Denken* (het burgerlijk denken over het natuurrecht). De meeste voorbeelden die hij van het marxistische standpunt geeft, ontleent hij aan *Geschichte und Klassenbewusstsein* van Lukács, een boek dat al een combinatie is van het marxisme met de Duitse – romantisch geïnspireerde - sociologie.

Daarenboven is Mannheim meer geïnteresseerd in de *methodologische* gelijkenissen tussen de stijlen van het marxistisch revolutionaire en het conservatief romantische denken dan in een mogelijke convergentie van hun concrete kritieken op de industrieel-burgerlijke *maatschappij*¹⁶.

Na Mannheim hebben verschillende sociologen en literatuurhistorici gewezen op het verband tussen de Romantiek en het marxisme. Alvin Gouldner benadrukte de aanwezigheid van 'belangrijke romantische *componenten*' in het denken van Marx. Ernst Fischer beweerde dat Marx in zijn socialistische visie 'de romantische revolte tegen een wereld die elk ding omgevormd heeft tot koopwaar en de mens gedegradeerd heeft tot een ding', geïntegreerd had. Er valt niet aan te twijfelen dat het marxistische begrip 'vervreemding' sterk gekleurd is door de Romantiek. Zoals Istvan Meszaros aangetoond heeft, schuilt een van de belangrijkste bronnen van Marx in de rousseauiaanse kritiek van de zelfvervreemding als 'verkoop van de eigen vrijheid'. Zowel Fischer als Gouldner – alsook M.H. Abrams – zien in de droom van de *integrale mens* - de fragmentering, verscheurdheid en vervreemding voorbij - de belangrijkste band van Marx met de romantische erfenis. Recentelijk heeft Jürgen Habermas het denken van de jonge Marx gekenmerkt als een 'socialistisch romantisme', in de mate dat 'de idee van een vrije associatie van producenten steeds gekleurd was door nostalgische beelden van bepaalde types van gemeenschap – het gezin, de buurt en de Gilde – die we terugvinden in de wereld van de boeren en de ambachtsslui en die, met de gewelddadige komst van de concurrentiemaatschappij, in verval kwamen en waarvan de verdwijning ervaren werd als een verlies'. Volgens Habermas vloeit het idee zelf van een maatschappij waarin de individuen niet langer *vervreemd* zijn van hun arbeidsproduct, van de andere menselijke wezens en van zichzelf, voort uit de Romantiek¹⁷.

De kwantificering van het leven

Al die auteurs houden zich evenwel niet rechtstreeks bezig met de specifieke parallellen tussen de romantische kritiek en de marxistische kritiek van de moderne *kapitalistische beschaving*¹⁸. Volgens ons is deze parallel bijzonder opvallend in de belangrijke kwestie van de *kwantificering*.

De kritiek van de kwantificering van het leven in de (burgerlijke) industriële maatschappij bekleedt een centrale plaats in de jeugdgeschriften van Marx, onder meer in de *Manuscripten van 1844*. Volgens deze tekst is de macht van het geld in het kapitalisme zo groot dat het alle 'menselijke en natuurlijke eigenschappen' kan vernietigen en ontbinden, door ze te onderwerpen aan zijn eigen louter kwantitatieve maatstaven: 'De totale geldstroom wordt meer en meer zijn enig *machtige* kenmerk; in de mate waarin hij elke entiteit tot haar eigen abstractie reduceert, reduceert die stroom zichzelf tot zijn eigen beweging als *kwantitatieve* entiteit.' De ruil tussen concrete menselijke eigenschappen – liefde voor liefde, vertrouwen voor vertrouwen – wordt vervangen door de abstracte ruil van het geld voor een waar. De arbeider wordt gereduceerd tot de conditie waarin hij een waar is, een menselijke waar (*Menschenware*), en hij wordt een gedoemd wezen, 'fysisch en geestelijk ontmenselijkt (*entmenschetes*)', gedwongen te leven in de moderne spelonken die erger zijn dan die van de primitieve mensen, omdat ze 'vergiftigd zijn door de pestlucht van de beschaving'. Op dezelfde manier als een koopman in mineralen 'enkel de mercantiele waarde ziet en niet de schoonheid en de specifieke eigenheid van het mineraal', net zo verliezen de individuen in de kapitalistische maatschappij hun materiële en geestelijke gevoelens, en worden ze vervangen door het exclusieve gevoel van het *bezit*. Kortom, het *zijn*, de vrije expressie van de rijkdom van het leven door sociale en culturele activiteiten wordt meer en meer opgeofferd aan het *hebben*, het accumuleren van geld, waren en kapitaal¹⁹.

Deze thema's van de jeugdgeschriften zijn minder expliciet in *Het Kapitaal*, maar ze zijn er niettemin in aanwezig: ondermeer in die welbekende passage waarin Marx de *ethos* van de moderne kapitalistische beschaving, die enkel belang stelt in de productie van nog meer goederen en in de accumulatie van het kapitaal – dit wil zeggen in 'de kwantiteit en in de ruilwaarde' – vergelijkt met de geest van de klassieke Oudheid die enkel waarde hechtte aan 'de kwaliteit en de gebruikswaarde'²⁰.

Degradatie

Het belangrijkste onderwerp van *Het Kapitaal* is de *uitbuiting* van de arbeid, de meerwaardevorming door de kapitalistische bezitters van de productiemiddelen. Maar het bevat ook een radicale kritiek van *de aard zelf van de moderne*

industriearbeid. In zijn aanklacht tegen het ontmenselijkende karakter van de industrieel-kapitalistische arbeid is *Het Kapitaal* nog explicieter dan de *Manuscripten van 1844*, en er bestaat ongetwijfeld een verband tussen deze kritiek en die van de romantici.

In tegenstelling tot Ruskin droomt Marx er duidelijk niet van om de middeleeuwse artisanale maatschappij te herstellen, maar hij vatte niettemin de industriële arbeid op als een sociaal en cultureel lagere samenlevingsvorm in vergelijking tot de humane kwaliteiten van de prekapitalistische arbeid: ‘de kennis, de intelligentie en de wil die de onafhankelijke boer en ambachtsman ontplooiën’ hebben de moderne industriearbeiders, die elk slechts een onderdeel van het product voortbrengen, verloren. Als Marx deze degradatie analyseert, vestigt hij in eerste instantie de aandacht op de arbeidsverdeling, die ‘de arbeider verminkt en iets monsterlijks van hem maakt door de kunstmatige ontwikkeling van zijn deelcapaciteit te activeren en door een hele wereld van talenten en productieve instincten op te offeren’. Hij citeert in deze context de conservatieve romanticus (*Tory*) David Urquhart: ‘Een mens in delen splitsen is hem terechtstellen als hij de straf verdient, of hem vermoorden als hij de straf niet verdient... het splitsen van de arbeid is moord op een volk.’ Wat de machine betreft, op zichzelf een element van vooruitgang, wordt ze in de huidige productiewijze een vloek voor de arbeider: ze ontnemt de arbeid elk belang en ‘beperkt elke vrije activiteit van het lichaam en de geest’. Met de kapitalistische machine wordt de arbeid ‘een kwelling’ omdat – en hier citeert Marx het boek van Engels, *De toestand van de arbeidersklasse in Engeland* – hij gereduceerd wordt tot ‘de trieste sleur van een eindeloze arbeidskwelling’ en waarbij hij ‘lijkt op de arbeid van Sisyfus: de last van de arbeid valt, als een rotsblok, steeds weer genadeloos op de afgematte arbeider terug’. De arbeider wordt omgevormd tot een levend aanhangsel van een dood mechanisme, hij wordt verplicht te werken met ‘de regelmaat van een machineonderdeel’. In het moderne industriële systeem vernietigt elke organisatie van het arbeidsproces de vitaliteit, de vrijheid en de onafhankelijkheid van de arbeider. Marx voegt aan dit sombere beeld de beschrijving van de materiële omstandigheden waaraan de arbeid onderworpen wordt toe: gebrek aan ruimte, aan licht of lucht, oorverdovend lawaai, stoffige lucht, vermindering en doodslag door de machine, en een oneindig aantal ziektes die behoren tot de ‘industriële pathologie’²¹. Kortom, de natuurlijke en culturele eigenschappen van de arbeider als menselijk wezen worden door het Kapitaal opgeofferd aan een louter kwantitatief doel dat erin bestaat steeds meer goederen te produceren en steeds meer winst op te leveren.

Zelfverwerkelijking

De marxiaanse opvatting van het socialisme is nauw verbonden met deze radicale kritiek op de moderne burgerlijke beschaving. Zij impliceert een kwalitatieve verandering, een nieuwe sociale cultuur, een nieuwe levenswijze, een ander beschavingsmodel dat de rol van de 'sociale en natuurlijke eigenschappen' van een mensenleven en de rol van de gebruikswaarde in het productieproces herstelt. Ze eist de ontvoogding van de arbeid, niet enkel door de 'onteigening van de onteigenaars' en de controle van het productieproces door de geassocieerde producenten, maar ook door een complete transformatie van de aard van het werk zelf.

Hoe dit doel te realiseren? Dat is een problematiek die Marx vooral aansnijdt in de *Grundrisse* (1857-1858): volgens hem zal in de socialistische gemeenschap de 'noodzakelijke arbeidstijd' – de arbeid die vereist is om de fundamentele behoeften van de gemeenschap te bevredigen – drastisch gereduceerd worden, en dit dankzij de technologische vooruitgang en het machinisme. Het overgrote deel van de dagelijkse tijd zal dus vrij blijven voor wat hij, in navolging van Fourier, de *attractieve arbeid* noemt: dit wil zeggen een werkelijk vrije arbeid, een arbeid die de zelfverwerkelijking van het individu zou moeten betekenen. Een dergelijke arbeid, een dergelijke productie (die evenzeer van materiële als van intellectuele aard kan zijn) is niet zomaar een spel – en op dit punt neemt Marx afstand van Fourier -, maar kan de grootste inspanning en de diepste ernst vereisen; als voorbeeld noemt Marx het componeren van muziek²².

Het zou volkomen verkeerd zijn uit de vorige opmerkingen te concluderen dat Marx een romanticus zou geweest zijn: hij is meer verschuldigd aan de Verlichtingsfilosofie en de klassieke politieke economie dan aan de romantische kritiek van de industriële beschaving. Maar die romantische kritiek heeft hem geholpen de beperkingen en de contradicties van de Verlichting en van de politieke economie in te zien. In een zeer verhelderende passage in de *Manuscripten van 1844* verwijst hij naar de tegenstelling tussen de oude grootgrondbezitters en de nieuwe kapitalisten, die het voorwerp was van de polemiek tussen de romantische auteurs (Möser, Sismondi) en de schrijvers over politieke economie (Ricardo, Mill): 'Deze tegenstelling is zeer bitter en elke partij zegt de waarheid over de andere'²³. Op dezelfde manier duikt in zijn laatste economische geschriften bij herhaling het thema terug op dat Sismondi in staat is de beperkingen van Ricardo in te zien, en *vice versa*.

De ideeën van Marx waren noch romantisch noch 'modernistisch'. Eigenlijk waren ze een poging tot dialectische *Aufhebung* van beide, in een nieuwe, kritische en revolutionaire visie. Ze waren geen pleidooi voor een burgerlijke beschaving en evenmin waren ze blind voor de realisaties ervan. Marx beoogde een hogere maatschappelijke organisatievorm, die zowel de technische vooruitgang van de moderne maatschappij zou integreren als enkele menselijke eigenschappen van de prekapitalistische gemeenschappen. Hij beoogde vooral een hogere maatschappelijke organisatievorm die een nieuw en onbegrensd veld zou openen voor de ontwikkeling en de verrijking van het menselijk leven.

Rosa Luxemburg



Rosa Luxemburg (1871-1919) – Vooraanstaande figuur uit de Poolse, Duitse en internationale arbeidersbeweging. Eén van de leiders van de linkervleugel van de Tweede Internationale. Tijdens de Eerste Wereldoorlog wegens anti-oorlogspropaganda tot gevangenisstraffen veroordeeld. Nam in 1918-1919 actief deel aan de Spartakusopstand in Duitsland en werd op 15 januari 1919, terzelfder tijd als Karl Liebknecht, door contrarevolutionairen vermoord.

Net als Marx lijkt Rosa Luxemburg (1871-1919) een tegenpool van de Romantiek te zijn. In haar geschriften over de nationale kwestie verwerpt ze de restauratie van een onafhankelijke Poolse staat als een utopische droom die gedragen wordt door prekapitalistische sociale lagen zoals de archaïsche kleinburgerij of de aristocratie. Haar afwijzing is gebaseerd op een analyse van de onomkeerbare gevolgen van de kapitalistische industrialisatie van Polen, die de economie van dat land economisch gemoderniseerd heeft en in de Russische markt geïntegreerd – waardoor volgens haar elk streven naar een wederopstanding van het onafhankelijk nationaal verleden een anachronisme is.

Nochtans vinden we in haar *economische* geschriften een onmiskenbare romantische component, die op verschillende vlakken tot uiting komt. Op de eerste plaats toont ze net als Marx – maar wel in tegenstelling tot de meeste twintigste-eeuwse marxisten – een zeer grote belangstelling voor het economisch romantisme van Sismondi, wiens ‘zeer grote scherpzinnigheid’ en ‘diepe perceptie van de historische verbanden’ door haar geprezen worden. Het is zeer kenmerkend voor de houding van Rosa Luxemburg dat ze de Zwitserse romantische econoom in verschillende opzichten hoger aanslaat dan Ricardo zelf: ‘Sismondi toont zich superieur aan Ricardo in een ander opzicht: hij vertegenwoordigt de brede horizon van de dialectische benadering in tegenstelling tot de primitieve kortzichtigheid van Ricardo, die niet in staat is zich een andere maatschappijvorm voor te stellen dan die van de burgerlijke economie.’ In feite is heel *De accumulatie van het kapitaal* van Rosa Luxemburg gebaseerd op een ‘rehabilitatie’ en een kritisch verder denken dan het economisch romantisme en met name van Sismondi, waarbij ze verwijst naar twee opmerkingen van Marx zelf. In deze context neemt ze de verdediging van Sismondi op tegenover Lenin, wiens misprijzende kritiek van het economisch romantisme haar bekrompen en onrechtvaardig lijkt¹.

Primitieve maatschappijen

Het andere romantische aspect van de economische geschriften van Rosa Luxemburg ligt in haar hartstochtelijke belangstelling voor de prekapitalistische gemeenschappen. Het centrale thema van haar *Inleiding tot de politieke economie* (een onvoltooid manuscript dat in 1925 door Paul Levi gepubliceerd werd) is de analyse van deze sociale formaties – die ze *primitieve communistische maatschappijen* noemt – en de manier waarop ze tegengesteld zijn aan

de kapitalistische markteconomie². In tegenstelling tot vele lineaire ‘progressieve’ benaderingswijzen, wordt in deze tekst op een kritische en originele manier de evolutie van de sociale formaties geschetst.

Wat is de reden van de belangstelling van Rosa Luxemburg voor deze zogenaamd primitieve maatschappijen? Enerzijds is het evident dat ze in het bestaan van deze oude communistische maatschappijen een middel ziet om ‘de oude opvatting van het eeuwige karakter van het privébezit en diens bestaan sedert het begin der tijden’ aan het wankelen te brengen en zelfs te vernietigen. Het is door hun onbekwaamheid om het gemeenschapsbezit op te merken en door hun onbegrip voor alles wat niet lijkt op de kapitalistische beschaving, dat de burgerlijke economen hardnekkig geweigerd hebben het historische feit van gemeenschappen toe te geven. Anderzijds is het primitieve communisme in haar ogen een kostbaar historisch referentiepunt om het kapitalisme te bekritisieren, om zijn irrationeel, vervreemdend, chaotisch karakter te onthullen, en om de radicale tegenstelling te verduidelijken tussen gebruikswaarde en ruilwaarde³.

Het gaat er voor haar dus om in het primitieve verleden alles te ontdekken en te ‘redden’ wat, op z’n minst tot op zekere hoogte, een voorafschaduwning kan vormen van het moderne socialisme – een typische benaderingswijze van de (revolutionaire) romantische visie.

Agrarisch communisme

Net als Marx en Engels zal Rosa Luxemburg grondig de geschriften van Georg Ludwig von Maurer over de oude Germaanse gemeenschap (de ‘mark’) bestuderen; net als hen zal ze zich verheugen over de democratische en egalitaire werking van deze samenlevingsvorm en over zijn *maatschappelijke transparantie*: ‘Men kan zich niets eenvoudiger en niets harmonischer voorstellen dan dit economisch systeem van de oude Germaanse markten. Heel het mechanisme van het sociale leven lijkt bloot te liggen. Een strikt plan, een krachtige organisatie omkaderen hier de activiteit van elkeen en integreren het als een element van een groter geheel. De onmiddellijke behoeften van het dagelijks leven en hun gelijke bevrediging voor iedereen, dat alles vormt het begin en het eindresultaat van deze organisatie. Iedereen werkt samen voor iedereen en samen beslist men over alles.’ Wat ze vooral waardeert en benadrukt zijn

de kenmerken van deze communistische samenlevingsvorm die *zich kanten tegen het kapitalisme* en hem in menig opzicht menselijk gesproken superieur maken aan de moderne burgerlijke beschaving: ‘Gedurende tweeduizend jaar en zelfs langer... leefden de Germanen in heel andere omstandigheden dan die we nu kennen: geen Staat met geschreven en dwingende wetten, geen opdeling tussen rijken en armen, tussen meesters en arbeiders’⁴.

Zich baserend op de werken van de Russische historicus Maxim Kovalevski, waar ook Marx al een levendige belangstelling voor betoonde, legt Rosa Luxemburg de nadruk op de *universaliteit* van het agrarisch communisme als algemene vorm van de menselijke samenleving in een bepaalde fase van haar ontwikkeling, wat men zowel terugvindt bij de Indianen van Amerika, de Incas, de Azteken, als bij de Kabylen, bij Afrikaanse stammen en bij de hindoes. Vooral het Peruaanse voorbeeld lijkt haar tekenend, en ook daar kan ze het niet nalaten een vergelijking te suggereren tussen de *Marca* van de Incas en de ‘beschaafde’ maatschappij: ‘De moderne vaardigheid om zich uitsluitend te voeden met het werk van anderen en om van luiheid het attribuut van de macht te maken, was vreemd aan deze sociale organisatie waarin het gemeenschappelijk bezit en de algemene werkplicht diep ingewortelde volksgebruiken waren.’ Ze betuigt ook haar bewondering voor ‘het ongelooflijke verzet van de Indiaanse volken en van de agrarische communistische instellingen, wier overblijfselen, ondanks alle omstandigheden, tot in de 19de eeuw zijn blijven voortbestaan’⁵. Een twintigtal jaren later zal de vooraanstaande Peruaanse marxistische denker José Carlos Mariategui, die ook van uit een romantische inspiratie dacht, een standpunt verkondigen dat treffende gelijkenissen vertoont met de ideeën van Rosa Luxemburg, wier bedenkingen over Peru hij zeer waarschijnlijk niet kende: om de boerenbevolking voor zijn strijd te winnen moet het moderne socialisme zich baseren op de inlandse tradities die teruggaan tot het Incacommunisme.

Voor Rosa Luxemburg – net als voor Friedrich Engels – is de belangrijkste auteur op dit vlak de Amerikaanse antropoloog Lewis Morgan. Zich baserend op zijn klassiek werk (*Ancient Society*, 1877), gaat ze verder dan Marx en Engels en ontwikkelt ze een grandioze visie op de geschiedenis, een heterodoxe opvatting over de vele duizenden jaren oude evolutie van de mensheid, waarin de huidige beschaving ‘met haar privébezit, haar klassenoverheersing, haar overheersing door de man, haar Staat en haar huwelijksdwang’ louter een eenvoudige tussenperiode blijkt, een overgangsfase tussen de primitieve communistische maatschappij en de communistische maatschappij van de

toekomst. Het revolutionair-romantische idee van de band tussen het verleden en de toekomst vormt de kern van dit visionaire perspectief: 'De nobele traditie van het verre verleden reikte aldus de hand aan de revolutionaire aspiraties van de toekomst, de cirkel van de kennis sloot zich opnieuw harmonisch en in dat opzicht was de huidige wereld van klassenoverheersing en uitbuiting, die pretendeerde het *nec plus ultra* van de beschaving, het hoogste doel van de universele geschiedenis te zijn, niets meer dan een minuscule voorbijaande etappe in de grote mars voorwaarts van de mensheid'⁶.

Kolonisatie

Vanuit dit standpunt leek de Europese kolonisatie van de volkeren van de derde wereld haar essentieel een sociaal destructieve en inhumane onderneming; dat is met name het geval voor de Engelse bezetting van Indië, dat met tragische gevolgen voor de landbouwbevolking, de traditionele agrarische communistische structuren verwoest en vernietigd heeft. Rosa Luxemburg deelt met Marx de overtuiging dat het imperialisme aan de gekoloniseerde landen economische vooruitgang brengt, zelfs als dit gebeurt 'via weerzinwekkende methodes van een klassenmaatschappij'⁷. Terwijl Marx, zonder zijn verontwaardiging over deze methodes te verbergen, echter vooral de nadruk legt op de *economisch* vooruitstrevende rol van de spoorwegen die Engeland in Indië introduceert, ligt bij Rosa Luxemburg het accent veeleer op de *sociaal* funeste gevolgen van deze kapitalistische 'vooruitgang': 'De oude verbanden werden verbroken, het vredege isolement van het communisme aan de rand van de wereld werd opengebroken en in de plaats kwamen ruzies, tweedracht, ongelijkheid en uitbuiting. Daar vloeiden enerzijds de enorme *latifundia* uit voort, en anderzijds, miljoenen boeren zonder middelen van bestaan. Het privébezit deed zijn intrede in Indië samen met tyfus, honger en scheurbuik als permanente gasten in de vlaktes van de Ganges'⁸. Dit verschilpunt met Marx is ongetwijfeld verklaarbaar doordat Rosa Luxemburg in een andere historische fase leefde, waardoor een nieuwe blik op de gekoloniseerde landen mogelijk werd, maar ze is ook de uitdrukking van de bijzondere gevoeligheid van Rosa Luxemburg voor de sociale en menselijke eigenschappen van de primitieve gemeenschappen.

Dit argument wordt niet enkel ontwikkeld in *Inleiding tot de politieke economie*, waarin ze opnieuw de historische rol van het Engelse kolonialisme

bekritiseert en zich ergert aan het criminele misprijzen dat de Europese veroveraars betoonden voor het oude irrigatiesysteem: in zijn blinde vraagzucht is het kapitaal 'niet in staat ver genoeg te kijken om de waarde van de economische monumenten van een veel oudere beschaving te erkennen'; de koloniale politiek veroorzaakt de ondergang van dit traditionele systeem, en als gevolg daarvan maakt vanaf 1867 de hongersnood miljoenen slachtoffers in Indië. De Franse kolonisatie in Algerije wordt dan weer in haar ogen gekarakteriseerd door een systematische en doelbewuste poging om het gemeenschapsbezit te ontwrichten en te vernietigen, wat uitloopt op de economische ondergang van de inheemse bevolking⁹.

Verder redenerend dan die enkele voorbeelden, klaagt Rosa Luxemburg het geheel van het – Spaanse, Portugese, Hollandse, Engelse of Duitse – koloniale systeem - in Latijns-Amerika, Afrika of Azië – aan, en daarbij plaats ze zich op het standpunt van de slachtoffers van de kapitalistische modernisering: 'Voor de primitieve volkeren in de gekoloniseerde landen waar het primitieve communisme overheerst, vormt het kapitalisme een onnoembaar onheil vol verschrikkelijk leed.' Volgens haar vormt de strijd van de inheemse volkeren tegen de imperiale metropolen een verbeterd en bewonderenswaardig verzet van oude communistische tradities tegen het winststreven en tegen de kapitalistische 'europeanisering'. Tussen de regels door verschijnt hier het idee van een bondgenootschap van de antikoloniale strijd van deze volkeren met de antikapitalistische strijd van het moderne proletariaat, gezien als een revolutionaire samensmelting van het oude met het nieuwe communisme...¹⁰.

Wil dit zeggen, zoals Gilbert Badia beweert, auteur van een opmerkelijke biografie van Rosa Luxemburg en één van de weinigen die dit aspect van haar werk kritisch onderzoekt, dat ze de oude structuren van de gekoloniseerde maatschappijen op een verstolde manier voorstelt in 'een zwartwit-tegenstelling tegenover het kapitalisme'? Volgens Badia plaatst Rosa Luxemburg deze gemeenschappen, 'met alle deugden opgesmukt en als quasi onveranderlijk voorgesteld', tegenover de 'destructieve functie van een kapitalisme dat helemaal niets vooruitstrevends kent. We zijn ver verwijderd van de triomferende burgerij die Marx in het *Communistisch Manifest* beschrijft'¹¹. Deze kritiek lijkt ons niet gerechtvaardigd, om de volgende redenen: 1) Rosa Luxemburg vat de gemeenschappen niet op als onveranderlijk of gestold: integendeel, ze toont er de contradicties en transformaties van aan. Ze benadrukt dat 'via haar eigen interne evolutie, de primitieve communistische maatschappij naar de ongelijkheid en het despotisme leidt'¹². 2) Ze ontkent niet de op economisch

vlak vooruitstrevende rol van het kapitalisme. Wel klaagt ze de 'weezinwekkende' en maatschappelijk regressieve aspecten van de kapitalistische kolonisatie aan. 3) Hoewel ze de meest positieve aspecten van het primitieve communisme onderstreept en het in contrast plaatst met de burgerlijke beschaving, verhult ze er geenszins de beperkingen en tekortkomingen van: lokale beperktheid, laag niveau van arbeidsproductiviteit en van ontwikkeling van de beschaving, machteloosheid ten opzichte van de natuur, brutale gewelddadigheid, permanente oorlogstoestand tussen de gemeenschappen, enz.¹³ 4) De benadering van Rosa Luxemburg staat inderdaad zeer ver verwijderd van de lofzang op de bourgeoisie van Marx in 1848. Daarentegen staat ze zeer dicht bij de geest van hoofdstuk XXXI van *Het Kapitaal* ('Ontstaan van het industrieel kapitalisme') waarin Marx de 'barbarij' en de 'wreedheden' van de Europese kolonisatie beschrijft.

Blik op de toekomst

Rosa Luxemburg neemt bovendien over de *Russische* rurale gemeenschap een veel kritischer standpunt in dan Marx zelf. Vertrekkende vanuit de analyses van Engels, die op het einde van de 19de eeuw de neergang en het verval van de *obschtchina* vaststelt, legt ze bijvoorbeeld de nadruk op de historische beperkingen van de traditionele gemeenschap in het algemeen en op de noodzaak van een verdere evolutie ervan¹⁴. Haar blik is gericht op de toekomst, en ze verwijderd zich van het economisch romantisme in het algemeen en van de Russische populistten in het bijzonder, om de nadruk te leggen op 'het fundamentele verschil tussen de socialistische wereldeconomie van de toekomst en de primitieve communistische groeperingen van de prehistorie'.¹⁵

Niettemin leveren de geschriften van Rosa Luxemburg niet louter een erudiete schets van de economische geschiedenis. Ze suggereren *een andere manier* om het verleden en het heden, de sociale historiciteit, de vooruitgang en de moderniteit te benaderen, waarbij de affiniteit met bepaalde aspecten van de revolutionaire Romantiek betekenisvol is. Door de kapitalistische industriële beschaving te confronteren met het communautaire verleden van de mensheid, breekt Rosa Luxemburg met de lineaire evolutietheorie, met het positivistische 'vooruitgangdenken' en met alle heersende banale 'modernistische' interpretaties van het marxisme die in haar tijd opgang maakten.

Het mystieke socialisme van Charles Péguy

Charles Péguy (1873-1914) – Frans schrijver en essayist. In 1900 richtte hij het blad *Cahiers de la Quinzaine* op, en zou er tot zijn dood in 1914 de leiding over uitoefenen. Was hij eerst een pacifistisch internationalist, dan zou hij bij het uitbreken van de oorlog een verstokt patriot worden en na zijn atheïstisch socialisme zou hij tot het katholieke geloof van zijn kindertijd terugkeren. Een constante in zijn denken was zijn afkeer voor de moderne wereld, die hij verweet elke mystiek uitgebannen te hebben en de erfenis van de antieke, joodse en christelijke wereld te hebben verloochend.

De 'terugkeer van de religie' als vorm van verzet tegen de moderniteit, het teruggrijpen naar religieuze tradities als onuitputtelijk arsenaal van symbolen, waarden en argumenten tegen de burgerlijke maatschappij: dit zijn fenomenen die niet eigen zijn aan de oorspronkelijke Romantiek. Ondanks de groeiende secularisatie van het maatschappelijke leven vindt men ze ook terug in de twintigste eeuw.

Charles Péguy (1873-1914) is een vooraanstaand vertegenwoordiger van de tweede grote golf van religieuze opleving bij het begin van de twintigste eeuw. Als socialist die zich tot het christendom bekeerd had, trachtte hij deze twee overtuigingen, die gewoonlijk tegenover elkaar geplaatst werden en die elkaar leken uit te sluiten, met elkaar te verenigen. Zijn werk is dikwijls verwarrend en storend. Het vermengt vreemde zijsprongen, kleinzielige polemieken (soms zelfs laster, zoals in zijn dolle aanvallen op het zogenaamde 'pangermanisme' van Jaurès) en patriottische jeremiades. Toch bevat het diepe intuïties, visionaire denkbeelden en flitsende ideeën, geschreven in een sombere en verheven stijl.

Contradictoir

Péguy lijkt ons om verschillende redenen een interessant denker. Enerzijds viseert hij niet één bepaald aspect van de burgerlijke beschaving maar de *moderne wereld* in haar geheel en hij doet dat met een hartstocht, een woede, een verbeterheid, een wanhopige en tragische heftigheid, die in de ideeënwereld van de twintigste eeuw nog niet werden geëvenaard. Anderzijds belichaamt hij op een uiterst scherpe wijze alle dubbelzinnigheden, contradicties en ambivalenties van een bepaalde soort Romantiek.

Het is inderdaad moeilijk zich een even contradictorische figuur voor te stellen: zowel conservatief als revolutionair, autoritair als libertair, nationalist als internationalist, katholiek als antiklerikaal, 'rechts' als 'links'. Hij lijkt werkelijk in geen enkel vakje te passen. Nu eens bekritiseert hij de legerdienst als passieve slaafsheid en onderdanigheid, een andere keer zingt hij er de lof van in haar hoedanigheid van authentieke vrijheid. Op dezelfde manier klaagt hij de barbarij van de Franse koloniale oorlogen aan, om ze daarna te loven als een roemvolle en heldhaftige taak ter verdediging van de cultuur... In die omstandigheden hoeft het ons niet te verbazen dat zowel

integristisch rechts als christelijk links (Mounier, het tijdschrift *Esprit*), zowel het Vichyregime als het Verzet (Edmond Michelet, *Témoignage chrétien*), zich op hem beroepen hebben. Dat de ‘nationale revolutie’ van maarschalk Pétain niet in staat geweest is hem helemaal te ‘recupereren’, komt vooral omdat Péguy hardnekkig trouw gebleven is aan zijn engagement voor Dreyfus en aan zijn solidariteit met het Joodse volk. De ideologen van het antisemitisme van het Vichyregime waren niet in staat zich een auteur toe te eigenen die (in *Notre Jeunesse*, 1910) de Joodse anarchist Bernard Lazare tot profeet voor onze tijd uitriep.

Drie polen

Ongetwijfeld hebben zijn denkbeelden een hele evolutie ondergaan (sommigen zeggen: een *involutie*, een regressie). De auteur die (in *Le Triomphe de la République*, 1900) in Jaurès een ‘eenvoudige en grote arbeider van het denken en van de actie’ zag, was niet meer dezelfde als degene die (in *L’Argent*, 1913) de socialistische voorman aanklaagde als ‘de man die in Frankrijk de Duitse imperiale politiek vertegenwoordigt’. Soms zelfs staan de contradicties in dezelfde tekst, of komen ze voor in dezelfde periode. Ondanks alle ideologische verwickelingen en wendingen (die Péguy ontkende: hij beweerde altijd dezelfde ideeën aan te hangen), zit er toch continuïteit en samenhang in zijn overtuigingen.

Het nationalisme – meer bepaald het anti-Duitse chauvinisme (in zijn meest primaire vorm) – was het element dat hem naar het reactionaire kamp deed overhellen (zonder dat hij er ooit helemaal bij hoorde). Als we dit nationalisme even terzijde laten, dan lijkt zijn gedachtegoed zich rond drie wezenlijke polen te bewegen: het christelijk geloof, de kritiek van de moderniteit en de socialistische mystiek. De kracht die deze drie polen samenhoudt en aan het ideeëngoed van Charles Péguy zijn contradictorische eenheid verleent, is ongetwijfeld de Romantiek.

Het kan paradoxaal lijken om in verband met Péguy te spreken over Romantiek, omdat hij in zijn geschriften de Romantiek onophoudelijk op de korrel neemt en de artistieke en morele superioriteit van het classicisme looft. Maar het valt moeilijk zijn uitspraken daarover naar de letter te nemen als we bedenken dat hij zich hartstochtelijk beroept op de erfenis van Hugo

en Michelet, alsook op het werk van de romantische dichters. In een tekst uit 1911 vermeldt hij in één adem Aeschylus, Pindarus, Sophocles, Virgilius, Ronsard, Corneille, Pascal, Racine, Lamartine, Hugo, Vigny, Michelet en de Musset¹. Zoals Simone Fraisse (in een bundel met als titel *Péguy, een romanticus ondanks zichzelf*) zeer goed aantoonde, vertoont de schrijftuur van Péguy, als in een spiegel, alle kenmerken van de Romantiek, die hij overigens bekritiseert: een overspannen sensibiliteit, chaos, overdaad. Als romanticus – met passie, overdrijving, dramatisering – vult hij de Romantiek aan. Zijn *Hymne aan de nacht* is van strekking volkomen vergelijkbaar met die van Novalis en het blijkt overduidelijk dat hij onbewust deel uitmaakt van de ‘romantische geest’. Henri Ghéon stelde in een kritische nota uit 1910 bovendien dat Péguy in die tijd de enige vertegenwoordiger was van ‘het ultraromantische type schrijver die zich aan zijn demon overgeeft’².

Deze uiteenlopende literaire aspecten van Péguy verwijzen in laatste instantie naar een diepere kern: de Romantiek als wereldvisie, die niet enkel zijn stijl en zijn schrijftuur beïnvloedt, maar ook zijn semiketterse religiositeit, zijn scherpe kritiek van de moderniteit en zijn mystiek socialisme.

Libertair socialisme

In een eerste periode, die loopt van 1897 – zijn eerste *Jeanne d’Arc*, opgedragen aan ‘allen die een menselijke dood gestorven zijn voor de instelling van de universele socialistische republiek’ – tot aan zijn religieuze bekering in 1907, is Péguy een socialist die doordrenkt is van het ethisch idealisme en een uitgesproken tegenstander is van het katholicisme. Als actieve verdediger van Dreyfus, definieert hij zichzelf soms als ‘anarchist’, en hij betuigt zijn broederlijke solidariteit met het Joodse volk, waaraan ‘we een aanzienlijk deel van de verbreiding van het socialisme, van het anarchisme en van de gerechtvaardigde revoltes te danken hebben’. Tijdens de Dreyfus-affaire klaagt hij hartstochtelijk de ‘infame praktijken van de jezuïeten’ aan, en stelt de ‘hypocrieten als Barrès’, de ‘hypocriete kerk’ en het religieus onderwijs aan de kaak. Maar als hij ook ‘het plichtsverzuim en de ontwijding van de sacramenten, de heiligschennis van de toediening van de communie in ruil voor broodbronnen’ aanklaagt, lijkt hij impliciet bepaalde religieuze waarden te aanvaarden, die hij door de clerus verraden acht³.

Zijn verwerping van het katholicisme zit bij Péguy echter veel dieper dan een simpele kritiek op de (onwaardige) houding van de Kerk tijdens de Dreyfus-affaire. Uit principe, uit morele en politieke overtuiging, kan hij op geen enkele manier het dogma van de eeuwige verdoemenis aanvaarden. Hij legt dit uit in een zeer mooie passage van een tekst uit 1900 (*Toujours de la grippe*): 'Ik val dus het christelijk geloof aan. Wat ons daarin het meest vreemd is - en laat mij het woord uitspreken - wat ons het meest weerzinwekkend, het meest barbaars overkomt, wat we nooit zullen aanvaarden, dat waarvoor de beste christenen weggevlucht zijn, of waar ze zich zwijgend van afgekeerd hebben... is het volgende: die vreemde combinatie van leven en dood die we verdoemenis noemen... Geen enkele mens die de menselijkheid werd meegegeven of ze zich heeft eigen gemaakt, zal dit ooit aanvaarden. Geen enkele burger die ook maar het elementairste gevoel van solidariteit bezit, zal dat aanvaarden. Aangezien we solidair zijn met de verworpenen der aarde... zijn we solidair met de eeuwig verdoemden. Wij aanvaarden niet dat er mensen onmenselijk behandeld worden... Nooit zullen we de verbanning - ook niet voor een beperkte tijd - van welke mens dan ook aanvaarden, hoe miserabel hij ook is. Laat staan dat we dan een eeuwige ballingschap zouden aanvaarden die iedereen treft. Het zijn niet enkel de individuele, bijzondere, nationale, internationale, politieke of sociale gebeurtenissen die gemaakt hebben dat de socialistische revolutie tegenover de reactie van de kerk is komen te staan. Die gebeurtenissen zijn gewoon de uitdrukking van een onoverkoombare en fundamentele tegenstelling, en ik zou haast zeggen dat ze er het symbool van vormen'⁴. Zelden heeft een socialist zo'n strenge morele aanklacht tegen het katholicisme uitgesproken.

Ondanks dit onvoorwaardelijk spiritueel verzet tegen de dogma's van de kerk, blijft Péguy het socialisme met het christendom vergelijken, en stelt hij het socialisme voor als het wereldse equivalent van de christelijke mystiek en schrijft hij het een ethisch eisenstelsel toe, vergelijkbaar met dat van een religie. Het heeft er alle schijn van dat in de spirituele huishouding van Péguy het socialistisch geloof de plaats inneemt van de godsdienst die hij heeft verworpen. Dezelfde tekst uit 1900, die de 'onoverkoombare tegenstelling' tussen het christelijk dogma en het socialisme poneert, trekt een parallel tussen de macht van de socialistische samenhang en 'de kracht van de christelijke samenhang, en in het bijzonder de katholieke samenhang', tussen de socialistische solidariteit en de christelijke naastenliefde (in de betekenis die Pascal aan deze term geeft). Meer nog: hij vraagt zich af of de solidariteit voor de socialisten, 'als je er de nodige wijzigingen bij denkt met betrekking

tot hun respectieve plaats in de samenleving, niet dezelfde functie vervult als indertijd God voor de christenen'. Omgekeerd, vergelijkt hij in een artikel uit 1902 (*De Jean Corte*) de verdoemenis met de maatschappelijke hel: 'Als we met het volk... over de hel spreken, dan bedoelen we precies dat de ellende in de economie net hetzelfde is als de hel in de theologie'⁵.

Péguy herneemt deze parallellen in zijn *Avertissement au Cahier Mangasarian* (1904), één van zijn meest verbazingwekkende teksten. Nadat hij zijn grootst mogelijke misprijzen heeft uitgedrukt voor het *combisme* – dit wil zeggen voor de 'antikatholieke burgerlijke politici' en voor de 'voltairiaanse burgerij' van de radicale partij -, besluit hij dat dit laag-bij-de-grondse politieke antiklerikalisme niet op kan toeren tegen de christelijke moraal en mystiek: enkel een socialistische moraal en enkel een libertair socialisme kunnen een dam opwerpen tegen de godsdienst. Met andere woorden: 'Een politiek verjaagt geen religie; een politiek verjaagt geen mystiek; een moraal verjaagt een religie; een sociale, een economische moraal verjaagt een mystiek. Tegenover dit eeuwige idee, tegen dit eeuwige, christelijke en meer bepaald katholieke idee van eeuwige zaligheid, kan men maar één idee plaatsen... maar één idee kan er zich mee meten: het socialistische, economische idee van het wereldse, in de tijd beperkte heil.' Men ziet hier al het idee ontkiemen dat in het centrum van zijn geschriften van de jaren 1908-1912 zal staan: enkel een mystiek socialisme kan zich meten met de christelijke mystiek – maar na 1908 zal het niet meer gaan om het verjagen van het ene door het andere, maar om een convergentie van de twee.

Hij schuift ook een andere analogie naar voor tussen de revolutie en het katholicisme: dit zijn niet enkel grootheden van dezelfde orde, maar ook, en veel diepgaander, 'grootheden van dezelfde soort, van dezelfde aard', in de mate dat ze allebei verwijzen naar een *traditie*. Op een typisch romantische – en paradoxale – manier, wijst hij op het onderscheid tussen de revolutie en een traditioneel instituut (zoals de katholieke kerk): 'Een revolutie is een minder volmaakte traditie die een beroep doet op een volmaktere traditie, ze is een oproep van een minder diepgaande traditie tot een meer diepgaande traditie, een terugdeinzen van de traditie, het overtreffen ervan in de diepte; een zoektocht naar dieperliggende wortels; letterlijk naar een hulpbron... Eigenlijk is een revolutie enkel een volledige revolutie wanneer ze een vollediger traditie is, een vollediger vorm van behoud, een vroegere traditie, die vollediger, echter, ouder en daardoor nog meer eeuwig is'⁶. Door dit erg ethisch gekleurde *revolutionaire traditionalisme* – 'De sociale revolutie zal moreel zijn of zal niet

zijn,' verkondigt hij in de *Cahiers de la Quinzaine* -, bekleedt Péguy een plaats in het veld van het socialistische denken in Frankrijk, die een zekere affiniteit vertoont met de 'moraal van de producenten' die zo geliefd was bij Proudhon en Sorel.

Aan de tegenpool van dit libertair socialistisch geloof dat gevoed wordt door de traditie, door deze 'revolutionaire krachten, door het dreyfusisme, door het socialisme en het *acratisme*' waar Péguy zich op beroept, bevinden zich volgens hem de politieke corruptie, de parlementaire en de regeringsintriges, de rituele staatscultus, de overheersing van de staat. Vandaar zijn openlijke vijandigheid tegenover de politiek van de radicale regeringen, dankzij dewelke 'alles wat de kerk verloren heeft door de staat gewonnen werd...; noch de rechtvaardigheid, noch de vrijheid hebben ook maar één streepje gewonnen'⁷.

Maar de politiek van regering en parlement vormt slechts één aspect van een veel algemener verval, dat als naam heeft: *moderne wereld*. Vanaf 1905 wordt de strijd tegen de moderne wereld in toenemende mate de cruciale inzet van zijn werk en van zijn activiteit aan het hoofd van de *Cahiers de la Quinzaine*. Het is een engagement dat voorafgaat aan zijn religieuze bekering en die waarschijnlijk voorbereid heeft; het gaat gepaard met een klassiek romantische idealisering van het verleden, en met name van de middeleeuwen. In een tekst uit 1905 (die lange tijd ongepubliceerd gebleven is), *Par ce demi-clair matin*, beweert Péguy dat het lot van de mensheid nooit zo erg bedreigd werd als sinds de aanvang van het verval van de moderne tijd. In tegenstelling hiermee, vertegenwoordigde de middeleeuwse maatschappij 'een volkomen gemeenschap, ik zou zeggen een perfect communisme'! De voorstanders van de moderne vooruitgang klagen de middeleeuwen aan als een tijd van immobilisme, van stagnatie; maar 'ondanks alle schijn, onder de vermeende inertie van de feodale maatschappijen, bestond er honderd keer meer beweging, honderd keer meer waarachtig leven; in de Franse feodale maatschappij van de middeleeuwen bestond er honderd keer meer innerlijk (organisch) leven dan in de huidige moderne maatschappij'⁸.

Het jaar 1905 markeert ook het begin van de nationalistische wending van Péguy – als reactie op het dreigende discours van keizer Willem II in Tanger – en meent hij in het Franse volk het nieuwe uitverkoren volk te ontwaren. Zijn hartstochtelijke antigermaanse gezindheid stopt echter net aan de rand van het revanchisme, want hij wijst elke invasieoorlog af: 'Indien ooit, hoe onmogelijk ook, een dictatoriale, militaristische en reactionaire regering

even openlijk een invasie van het Rijnland zou voorbereiden of uitvoeren, om de nationale, politieke en sociale vrijheden van de Duitsers te vernietigen... dan zullen wij de eersten zijn om niet enkel aan te sporen maar ook het voorbeeld te geven tot niet alleen de desertie maar tot de opstand en de revolte⁹.

In 1906 klaagt Péguy in de eerste aflevering van 'Situation' de 'onverbeterlijke burgerlijke' aard van de moderne wereld aan, alsook diens 'hooggeleerde boycot' van alles wat zijn overheersing betwist – reden waarom 'de intellectuele activiteiten in de moderne wereld minder talrijk zijn dan ze ooit in een andere wereld waren, minder aanzienlijk, minder vrij vooral, minder fris, minder nieuw, minder fonkelend'. Het moderne verval spaart zelfs de katholieke kerk niet, wier standpunt in de discussie met Renan en in andere gelijkaardige confrontaties 'meer modern dan christelijk is, soms helemaal modern en helemaal niet christelijk, en daarin ligt heel het geheim van haar huidige zwakte'¹⁰. Terwijl de begrippen 'burgerlijk' en 'modern' direct met elkaar verbonden worden, verschijnen de begrippen 'christelijk' en 'modern' reeds als twee tegengestelde en elkaar uitsluitende polen.

Christelijke religiositeit

Van 1907 tot 1912 wordt het socialisme van Péguy steeds meer doordrenkt met christelijke religiositeit. Zijn bekering tot het katholicisme – omstreeks 1907, expliciet geworden sinds hij ze aan zijn vriend Joseph Lotte in september 1908 had opgebiecht – is onomkeerbaar, maar hij weigert te breken met zijn verleden en zich te onderwerpen aan het gezag van de Kerk. Omdat hij – uit respect voor zijn vrouw, die atheïst gebleven was – zijn kinderen niet wilde laten dopen en zijn huwelijk niet wilde laten regulariseren, kon hij de sacramenten niet ontvangen en bleef hij uitgesloten van de religieuze praktijk. Hij blijft zich daarenboven verzetten tegen het dogma van de hellestraf. Dat is een thema dat op een obsessieve manier in zijn grote poëtische, religieus geïnspireerde werken terugkeert: *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* (1910) en *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* (1911). Zoals Romain Rolland opmerkt, wordt Péguy verscheurd tussen zijn vurig verlangen naar God en 'die gekmakende onmogelijkheid om een onrechtvaardige en onmenselijke God te aanvaarden, een God die vervloekingen uitspreekt'¹¹.

Hoewel verwoed katholiek, blijft Péguy daarom niet minder een onverbiddelijk criticus van de kerk en de geestelijkheid. In zijn ogen (in *Notre Jeunesse*, 1910), bestond de grootste misdaad van het modernisme erin de Kerk en het christendom zelf modern gemaakt te hebben, door ze om te vormen tot een 'godsdienst van de rijken'. Via haar 'verschrikkelijke en ellendige doeltreffendheid' is de moderne wereld erin geslaagd alles te moderniseren: 'Zij heeft de liefdadigheid en de zeden onbetrouwbaar gemaakt, zij heeft het christendom zelf onbetrouwbaar gemaakt.' Tussen het Franse christendom van de 15de eeuw, 'de tijd waarin er heiligheid bestond', en de wereld van de moderne katholieken, die 'erg modern zijn, tot in hun diepste wezen', gaapt een afgrond. Een van de uitdrukkingsvormen van dit moderne verval is de klerikale *politiek*, de manipulatie van de godsdienst door de clerus en de reactionairen, volkomen in strijd met de authentieke christelijke mystiek¹². Met een meedogenloze kwinkslag werd Péguy in 1911 door Ernest Lavisse (de directeur van de *Ecole normale*) beschreven als een anarchist die wijwater in zijn petroleum gedaan had. Men zou even goed de termen van deze vergelijking kunnen omkeren: Péguy was een anarchist die petroleum in het wijwater van de anderen gegoten heeft. In beide gevallen hebben we te maken met een erg heterodoxe mengeling van profane en sacrale vloeistoffen, wat verklaart waarom Péguy in het diepste van zijn hart buiten het christendom van zijn tijd gebleven is.

De aanklacht van Péguy tegen de moderne wereld – die na 1907 alleen nog maar scherper werd – was zowel geïnspireerd door socialistische als door christelijke argumenten: 'Men vergeet maar al te dikwijls dat de moderne wereld de burgerlijke wereld, de kapitalistische wereld is, onder een andere gedaante. Het is zelfs een amusant schouwspel te zien hoe onze antichristelijke, voornamelijk antikatholieke socialisten, zich niet bewust van de contradictie, dezelfde wereld bewieroken onder de benaming modern, en dezelfde wereld bekritisieren onder de benaming burgerlijk en kapitalistisch.' Kapitalisme en moderniteit zijn voor hem slechts twee kanten van dezelfde medaille, die onafscheidelijk, solidair en homogeen zijn. Waarom? Op de eerste plaats omdat in tegenstelling tot de 'oude wereld' – soortnaam die voor Péguy alle vormen van maatschappelijk leven sinds de oudheid tot aan het oude Frankrijk samenbrengt – waarin nog spirituele krachten bestonden (en waarin zelfs de tijdelijke krachten doordrongen waren van het spirituele), de moderne burgerlijke wereld maar één kracht kent: het geld. Daarom is deze wereld een 'groot lijk', dat alles wat het aanraakt neerhaalt: de stad, de mens, de liefde, de vrouw, het kind, de natie, het gezin¹⁴. Als men in één woord zou

moeten samenvatten waar het aan de moderne wereld ontbreekt, dan zou het dit zijn: de 'mystiek' – een term die voor Péguy duidelijk iets anders betekent dan een vorm van contemplatieve religiositeit: het is het actieve geloof, de militante overtuiging, de toewijding, het offer voor een zaak, voor een ideaal, voor absolute waarden – of ze nu van religieuze of van wereldse aard zijn. Maar de moderne wereld is de wereld van degenen die nergens in geloven ('zelfs niet in het atheïsme'), die zich nergens aan overgeven, die nergens offers voor brengen – *'Heel precies uitgedrukt: het is de wereld van degenen die geen mystiek kennen. En die daar trots op zijn.'* De *derepublikanisering* van Frankrijk en haar *dechristianisering* zijn twee noodzakelijk met elkaar verbonden vormen van deze moderne tendens, die 'een zelfde, één enkele diepe beweging van *demystificatie*' vormen. Vanuit dit standpunt zet de moderne wereld zich niet enkel af tegen het Franse ancien régime maar 'tegen alle oude culturen bij elkaar..., tegen alles wat cultuur is, tegen alles wat tot de stad behoort'¹⁵. Datgene wat door het positivistisch denken als 'demystificatie' betiteld werd, wordt door Péguy op een pejoratieve wijze hernomen met het neologisme 'demystificatie', een begrip dat veeleer verwijst naar 'domesticatie' (het temmen). Het beroemde onderscheid van Péguy tussen mystiek en politiek verwijst naar een gelijkaardige en equivalente tegenstelling tussen het premoderne (of het antimoderne) en het moderne.

De antimoderne polemie van Péguy zal verdiept en 'getheoretiseerd' worden in de grote (onuitgegeven) filosofische dialogen van de jaren 1909-1912: *Clio* en *Véronique*. Het gaat er niet enkel om de moderne wereld aan te klagen als 'het meedogenloze rijk van het geld', 'zonder enig voorbehoud, zonder beperking of zonder ophouden', als een wereld waarvan de onverbiddelijke almacht van het geld zelf de substantie is. Hij wil ook de andere aspecten aan het licht brengen, deze die aan de grondslag liggen van 'de diepe affiniteit en verwantschap... tussen de moderne wereld en het burgerlijke kapitalisme'. Die intieme band komt op een bijzonder duidelijke manier tot uiting in de theorie van de vooruitgang, de 'heersende theorie, indien men het al een theorie zou kunnen noemen', die 'in het centrum van de moderne wereld, van de filosofie en van de politiek en van de pedagogie van de moderne wereld' staat. Deze theorie, anorganisch in essentie, is een doctrine van de kapitalisatie, van de accumulatie – kortom, een theorie van de spaarkas. Ze veronderstelt een bepaalde opvatting van temporaliteit: een homogene tijd, een ruimtelijke tijd, een geometrische tijd, een mathematische tijd. Maar deze fictieve tijd is 'nu net zeer duidelijk de tijd van de spaarkas en van de grote kredietinstellingen...; het is de tijd van de reeks enorme winsten die door het kapitaal wordt

gegenereerd; het is de tijd van de termijnbetalingen en van de effecten, en van de angst voor de vervaldag; een echt homogene tijd omdat hij de ontelbare soorten van angstgevoelens en van rijkdom uitdrukt en ze omzet in homogene berekeningen, en uitdrukt in een homogene (mathematische) taal'. In tegenstelling tot de homogene tijd van de vooruitgang, 'die naar het beeld en de gelijkenis van de ruimte gemaakt wordt', die tot een 'absolute, oneindige' streep gereduceerd wordt, bestaat er de *organische* tijd van de culturen van het verleden, van zowel het heidendom als van het christendom. Het gaat hier om een totaal andere tijd, een tijd die gevormd wordt door een reële duur, 'die we duidelijk de *durée* van Bergson moeten noemen': het is de tijd van de herinnering, van het 'organisch zich herinneren', van de inwendige blik die achteromkijkt, van het werk van de kroniekschrijvers, en de schrijvers van memoires – een tijd die niet homogeen is maar die 'periodes van volheid en leegheid' kent¹⁶.

Dikwijls beklagen de critici en commentatoren van Péguy zich erover dat zijn kritiek van de moderne wereld onrechtvaardig is, veel te pessimistisch en overdreven. Zeldzamer zijn daarentegen diegenen die menen dat het hier om een uitzonderlijke manifestatie van scherpzinnigheid gaat. Hieronder vinden we ook revolutionairen – zoals Walter Benjamin, die op 15 september 1919 in een brief aan zijn vriend Gerschom Scholem schreef: 'Ik ben bezig met wat in Péguy te herlezen. Hier voel ik me thuis in een ongelooflijk vertrouwde taal. Ik zou zelfs durven zeggen: *geen enkel* geschrift heeft me ooit zo zeer geraakt door zoveel verwantschap, zoveel gemeenschappelijkheid... Een fantastische beheerste melancholie.' Er bestaat geen enkele aanwijzing waaruit we zouden kunnen besluiten dat Benjamin *Clio* (gepubliceerd in 1931) gelezen heeft, maar de parallel met zijn eigen kritiek van de vooruitgangsideologie en van het concept van een homogene en lineaire tijd, met name in de stellingen 'Over het concept geschiedenis' van 1940, is opvallend¹⁷. Om de antimoderne – en antikapitalistische – woede van Péguy, zijn pessimisme, zijn bitsheid, te verklaren, verwijzen sommigen naar zijn levensomstandigheden, en in eerste instantie naar zijn onzekere financiële situatie, naar zijn moeilijkheden om de *Cahiers de la Quinzaine* recht te houden, enz.¹⁸. Dit soort verklaringen lijkt ons wat te kortzichtig en in feite te oppervlakkig. Interessanter is de sociologische hypothese die door Romain Rolland geopperd wordt: de 'ongeneeslijke melancholie' van Péguy zou voortvloeien uit het 'fatale verval van zijn klasse' – de klasse der ambachtslieden – die uitgeschakeld wordt door 'de opkomst en het succes van de grote bedrijven, van de warenhuizen, van het industrieel en commercieel kapitalisme, van de wereld van het Geld'.

Bepaalde passages uit *L'Argent* loven de 'verering van het *goedgemaakte werk*' van de ambachtslui – die daarin verwant zijn aan de kathedralenbouwers -, de beroepseer, de liefde voor het werk van de vroegere arbeiders, en vooral de deugden van de kleinburgerij, die momenteel 'de ongelukkigste klasse van alle sociale klassen geworden is, de enige die momenteel echt werkt, de enige die bijgevolg de arbeidsdeugden intact gehouden heeft'. Dit lijkt de analyse van Romain Rolland te bevestigen¹⁹.

Een gelijkaardige gevoeligheid voor het ambachtelijke was niet weg te denken in de ideologie van het revolutionaire syndicalisme, waar Péguy in zeker opzicht erg bij aanleunde. We zijn echter van mening dat de kritiek van Péguy op de moderniteit een betekenis heeft die de angsten van een artisanale laag in verregaande mate oversteeg, de angsten van een sociale klasse die in verval was en waar hij effectief uit voortkwam - zoals we weten bekleedde zijn moeder stoelen. Op een bijzonder radicale wijze drukt zijn kritiek de gevoelens en de intuïties uit van verschillende sociale lagen – zowel die van het volk als die van intellectuelen – die zich geraakt voelen door het versnelde industriële moderniseringsproces dat Frankrijk sinds het einde van de 19de eeuw gekend heeft (het is geen toeval dat Péguy het begin van de moderne tijd situeert omstreeks 1880). Vanuit een theoretisch oogpunt vertegenwoordigt die kritiek in de schoot van de socialistische stroming (samen met Sorel) een van de eerste pogingen om de vooruitgangsideologie en haar epistemologische vooronderstellingen ter discussie te stellen.

Tot aan 1911 worden in de belangrijkste geschriften van Péguy het christendom en het antimodernisme nauw verbonden met het socialisme. Niettegenstaande hij aanzienlijk ver verwijderd is van de arbeiders- en van de socialistische beweging (zowel van de vakbond als van de politiek), en niettegenstaande zijn polemieken met Hervé, Jaurès of de CGT steeds meer een reactionair (en nationalistisch) karakter aannemen, wil hij zijn jeugd niet verloochenen. Zoals Henri Guillemin weinig inschikkelijk opmerkt, is Péguy 'niet tot de uiterste grens van zijn zelfverloochening gegaan. Hij was niet in staat dat te doen. Hij had niet de kracht zich daartoe voldoende te verlagen. De rechterzijde heeft hem een tijdje beschouwd als een ijverige waterdrager; vandaar de vriendelijke woordjes die hem aanvankelijk in de nationalistische kranten te beurt vielen. Dat heeft maar geduurd tot men er zich rekenschap van gaf... dat hij in *Notre Jeunesse* de grenzen getrokken had die men hem nooit over zou doen steken... Péguy hield teveel het been stijf, hij was niet in staat in een bepaalde richting te bewegen'²⁰. Zijn levensloop vertoont enige

verwantschap met die van Sorel, op enkele 'details' na: hij is nooit vervallen in antisemitisme (dat is overigens de reden van zijn breuk met de auteur van *Réflexions sur la violence*) en hij heeft nooit aanvaard zich aan te sluiten bij de *Action française*.

Péguy blijft in *Notre Jeunesse* trouw aan zijn verleden van *dreyfusard* en socialist en hij interpreteert dat verleden in het licht van zijn religieuze en antimoderne overtuigingen: 'Het staat vast dat er in heel ons socialisme zelf oneindig meer christendom schuilt dan in de hele Madelaine, Saint-Pierre-de-Chaillet, Saint-Philippe-du-Roule, Saint-Honoré-d'Eylau samen. Het is in eerste instantie een religie van de tijdelijke armoede. Het is dus, het is ongetwijfeld de religie die in de moderne tijd ooit het minst vereerd zal worden... Ons socialisme is nooit een parlementair socialisme noch een socialisme van de rijke parochie geweest. Ons christendom zal nooit een parlementair christendom noch een christendom van de rijke parochie worden.' Terugblikkend stelt Péguy dat de strijd voor kapitein Dreyfus een botsing tussen de christelijke mystiek en de politieke krachten van de kerk betekende, en een beweging van de socialistische mystiek die ingepalmd werd door de socialistische parlementaire politiek²¹.

Het begrip 'mystiek' wordt nu religieus gekleurd: 'Ons socialisme was en was niets minder dan een religie van de verlossing van de wereld. En tegenwoordig is dat nog steeds zo. We willen niets minder dan de tijdelijke verlossing van de mensheid via het uitzuiveren van de arbeiderswereld...' Het gaat niet enkel om christendom: Bernard Lazare, Joods anarchist, belichaamt meer dan iemand anders de socialistische dreyfusiaanse mystiek, voor Péguy is hij 'een van de grootste profeten van Israël', bij wie, ondanks zijn publiek beleden en eerlijk atheïsme, 'het eeuwige woord met een ongelooflijke kracht en zachtzinnigheid weerklonk, met een eeuwige kracht, met een eeuwige zachtzinnigheid, iets wat ik nergens anders ben tegengekomen'. Bij Bernard Lazare zijn de spirituele kracht, de afkeer voor de tijdelijke machten en de libertaire haat voor de staat met elkaar verbonden: hij was een mens, of veeleer een profet, 'voor wie het hele machtsapparaat, de staatsraison, de tijdelijke machten, de politieke, intellectuele en geestelijke machten niet opwogen tegen een revolte, tegen een beweging vanuit het zelfbewustzijn'²². Péguy was zowel een wederopbouwend als een utopisch romantisch antikapitalist en hij definieerde zijn socialisme als een doctrine van de *restauration* – een ambigue term die gauw aanleiding tot misverstand geeft: 'Ons socialisme was in essentie en daarenboven officieel een restauratie, en zelfs een algemene restauratie, een

universele restauratie.’ Nauwkeuriger gezegd, het had als doel ‘de restauratie van de arbeid en van de waardigheid van de arbeid, via een zuivering, via een organische, moleculaire vernieuwing van de wereld van de arbeid en daardoor van heel de industriële economische wereld’²³.

Péguy onderneemt een laatste keer in *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet* (1911) een poging om het socialisme – ‘ons socialisme’ – te redden van de politieke ontarding en van de bezoedeling door de moderniteit. Opnieuw weigert hij in te binden: ‘Wij zullen nooit één jota van ons verleden verloochenen.’ Tegenover dit verleden bestaat er geen ‘richtingwijziging’ noch een ‘omkeer’ of een ‘afkeer’, maar enkel een ‘verdieping’: omdat al tijdens de Dreyfus-affaire ‘ons socialisme een mystiek socialisme en een diepgaand socialisme was, in grote mate verwant aan het christendom, een stam die uit een oude wortelstok opgroeit, toen al letterlijk (en nog steeds) een religie van de armoede’²⁴. Deze bewering is zowel waar als onwaar. Ze is onwaar in de mate dat zijn denken vanaf 1905-1907 een onbetwistbaar conservatieve (en nationalistische) wending genomen heeft; ze is waar in de mate dat een ‘mystiek’ element al in het socialisme van zijn jeugd in een profane vorm aanwezig was. De continuïteit tussen de twee periodes wordt verzekerd door de romantische afkeer voor de kapitalistische moderniteit.

De wereld van de antichrist

Deze afkeer zal nog sterker worden tijdens de laatste twee jaren van zijn leven. Zo de twee essays van 1913 over *L'Argent* in feite de thema's hernemen die hij al eerder aangeroerd had, dan ziet men in zijn laatste grote tekst, *Note conjointe sur M. Descartes* (1914), nadrukkelijker dan voordien een ethische en filosofische, radicale en scherpe kritiek van de moderne kapitalistische *kwantificering* opduiken. Het geld, meester van de moderne wereld, heeft een universele omkoopbaarheid ingesteld, waarbij alle kwalitatieve waarden vernietigd worden, door alles wat ooit ‘soepel, vrij, levend, kosteloos, sierlijk en vruchtbaar’ was om te vormen tot een ‘berekbaar... vergelijkbaar, verkoopbaar en veil object’. Voor het geld wordt alles homogeen en inwisselbaar, en meteen valt heel de wereld ten prooi aan de commercie’. Elementen die in het begin niet koopbaar, telbaar, berekenbaar, meetbaar waren, zijn ‘telbaar, meetbaar, berekenbaar geworden: alles is verzilverbaar’. In één woord: ‘Heel het verval van de moderne wereld... spruit voort uit het feit dat waarden

die de antieke en de christelijke wereld als onverhandelbaar beschouwden, door de moderne wereld niet gewaardeerd worden. Het is dat universele verhandelen dat die universele ontwaarding heeft veroorzaakt.' Het geldt, dat een eenvoudig meet- en evaluatie-instrument had moeten zijn, heeft de hele waardeschaal vernietigd: 'Het instrument is de materie en het object en de wereld geworden.' Dit is voor Péguy 'een even nieuwe catastrofe... een even monsterlijke gebeurtenis... als wanneer het uurwerk zich in de plaats zou stellen van de tijd... en het getal met zijn rekenkunde de optelbare wereld zou worden'²⁵.

In de teksten van de laatste levensjaren van Péguy tekent er zich echter een nieuwe wending af. Meer dan voordien wordt het kwaadaardige karakter van de moderne wereld in religieuze termen gedefinieerd: het is de wereld van de antichrist, waarvan het spaarboekje de hoofdzaak vormt – 'net zoals het evangelie de complete verzameling van het christelijke denken' betekent. En meer nog dan voordien zoekt Péguy het alternatief in het verleden, in het oude Frankrijk, in de trouw en de heroïek van het christelijke ridderschap, in de christelijke en rechtvaardige oorlogen van de heilige Lodewijk. Het woord socialisme lijkt uit zijn woordenschat te verdwijnen en de beledigingen aan het adres van Jaurès ('agent van de Duitse partij') worden ronduit verfoeilijk²⁶. Dat hij al elke medewerking met Maurras en de *Action française* afwijst ('Al die grote vertegenwoordigers van het ancien régime die zich nog steeds onder ons bevinden'), komt doordat hij hen beschouwt als *reactionnaire modernisten*: 'Het zijn hoofdzakelijk moderne en over het algemeen modernistische mensen... Ze zijn reactionair, maar ze zijn oneindig minder conservatief dan wij.' Toch zijn bepaalde elementen uit zijn verleden – moet men zeggen: overblijfselen? – nog in zijn vertoog aanwezig. In *L'Argent suite* verklaart hij zich een laatste maal aanhanger van het socialisme, dat hij een 'economisch systeem voor een gezonde en rechtvaardige organisatie van de maatschappelijke arbeid' noemt, en belijdt hij zijn trouw aan de sociale revolutie: 'Ik ben een oude revolutionair... Ik ben voor de Commune van Parijs... Ik ben voor de politiek van Proudhon en voor de politiek van Blanqui, tegen de afschuwelijke kleine Thiers'²⁷.

De meest nationalistische en reactionaire facetten van Peguy's erfenis zullen gemanipuleerd worden door de ideologen van Vichy. Zijn diepste en meest radicale aspecten, zijn mystiek socialisme, zullen Emmanuel Mounier beïnvloeden en zo de christelijke Latijns-Amerikaanse linkerkzijde en de bevrijdingstheologie.



De communautaire utopie van Martin Buber

Martin Buber (Wenen 1878 - Jeruzalem 1965) – Filosoof, schrijver, bijbelkenner en psycholoog en een groot kenner van de joodse geschiedenis, religie en cultuur. Hij was actief in de zionistische beweging en emigreerde in 1938 naar Palestina. Onder invloed van Gustav Landauer zou hij zijn cultuurzionisme met een libertaire maatschappijopvatting verbinden en tot theoreticus van de kibboets worden.

Martin Buber (Wenen 1878 - Jeruzalem 1965) was een religieus geïnspireerd sociaal filosoof, militant zionist en *maître à penser* van de kibboetzimbeweging. Hij vervulde een pioniersrol in die beweging voor de ‘Terugkeer van het Jodendom’. Door zijn herontdekking van de chassidische legenden (1906-1908) en door zijn befaamde lezingen voor de Bar-Kokhba-kring in Praag (1909-1911), heeft hij op diepgaande wijze de moderne joodse spiritualiteit vernieuwd. De uitstraling van zijn – zowel politieke als religieuze – ideeën heeft een hele generatie Joodse intellectuelen getekend, van Praag tot Wenen, en van Boedapest tot Berlijn. Het beeld dat hij van het Jodendom gaf, verschilde radicaal zowel van het geassimileerde liberalisme – en van de *Wissenschaft des Judentums* – als van de orthodoxie: het was een romantische en mystieke religiositeit, doordrongen van sociale kritiek en gemeenschapsverlangen. Buber was een goede vriend van Franz Rosenzweig – met wie hij samenwerkte in een groots project van Duitse Bijbelvertaling – en van de libertaire filosoof Gustav Landauer. Hij speelde ook een rol in de spirituele evolutie van Gershom Scholem en van vele andere jonge zionisten uit de bewegingen *Hapoel Hatzair* (De jonge arbeider) of *Hashomer Hatzair* (De jonge garde). Franz Kafka stuurde hem zijn novellen en Georg Lukács besprak met veel sympathie zijn chassidische vertellingen. In feite waren er maar weinig Joodse denkers van het *Mitteleuropa* van die tijd die niet op een of ander moment in hun leven door de geschriften van Buber beïnvloed werden.

Messianisme

Een van de meest betekenisvolle aspecten van deze neoromantische interpretatie is het belang dat toegewezen wordt aan het *messianisme*. In zijn Praagse lezingen verklaarde Buber dat het messianisme ‘de diepste oorspronkelijke idee van het jodendom’ vormt. Het gaat hier om een aspiratie naar ‘een absolute toekomst die elke voorbije en huidige realiteit omvormt’, een toekomst die de komst van een ‘wereld van de eenheid’ ziet aanbreken¹. De messianistische komst zal volgens Buber niet in het hiernamaals gebeuren maar hier op aarde: weliswaar is het geen historische gebeurtenis maar toch ‘bereidt ze zich voor in de geschiedenis’. Buber ziet de komst van de Messias zowel in een utopisch als restitutionistisch perspectief. Ze is een mysterie ‘waarin het verleden en de toekomst, het einde der tijden en de geschiedenis met elkaar verbonden zijn [...]. Ze heeft de vorm van het absolute verleden en draagt de kiem van de absolute toekomst in zich’².

Op een volkomen heterodoxe manier ten opzichte van de rabbijnse tradities, heeft Martin Buber van *de actieve samenwerking van de mensen – in hun hoedanigheid van partners van God – aan de verlossing* de kern van zijn idee van het joodse messianisme gemaakt: ‘Het ongeformuleerde, ondogmatische centrale joods-theologische uitgangspunt, dat de achtergrond en de samenhang van elke doctrine en profetie vormt, is het geloof in de deelname van het menselijk handelen aan het werk van de verlossing van de wereld’³. De boodschap van het chassidisme zoals Buber dat interpreteert, bestaat erin dat de mens niet veroordeeld is tot wachten en contemplatie: zijn handelen dient gericht te zijn op de Verlossing, door de in de wereld verspreide goddelijke vonken te versterken en te bevrijden⁴. Wil dit zeggen dat God niet almachtig is, dat Hij de aarde niet *kan* redden zonder de hulp van de mensen? Nee, antwoordt Buber, dit betekent enkel dat Hij de verlossing niet *wil* zonder de deelname van de mensen: er werd aan de mensheid een ‘coöperatieve kracht’ (*mitwirkende Kraft*), een handelende ‘messianistische kracht’ (*messianistische Kraft*) verleend⁵.

Daarom zal hij, op een meer en meer categorische manier, het *messiaanse profetisme*, de eigenlijke joodse eschatologie, een plaats toewijzen tegenover het *apocalyptische profetisme*, een eschatologische opvatting van Indische oorsprong. De joodse eschatologie legt de voorbereiding van de Verlossing in handen van de mensheid, van de beslissingsmacht van elke aangesproken mens, terwijl het apocalyptisch profetisme de Verlossing opvat als een onwrikbare toekomst, een toekomst die tot in de kleinste details gedetermineerd is, en die de mensen slechts gebruikt als instrumenten⁶.

Volgens Buber is het messianisme met een hechte band verbonden aan de utopie van de gemeenschap. In een hulde-essay voor Gustav Landauer – *Der heilige Weg* – dat in 1919 gepubliceerd werd, merkt hij op: ‘De verwachting van de Messias is de verwachting van de ware gemeenschap.’ Maar veeleer dan over een verwachting, zou men moeten spreken over een *ageren*, omdat de toekomst afhangt van de mensen zelf: ‘Zolang het Rijk Gods niet gesticht is, zal het [het joodse volk] geen enkele mens als Messias erkennen, en niettemin zal het niet ophouden van de mens de Verlossing te verwachten, want het is aan de mens om de macht van God op aarde te funderen (*begründen*).’ Hij beschrijft deze ontwikkeling als een *actief messianisme*, een messianisme dat niet passief de komst van de Messias afwacht maar dat ‘de aarde wil voorbereiden op het Rijk Gods’. Buber erkent Jezus niet als de Messias, maar ziet in hem een authentieke joodse profeet, voor wie het komende Rijk Gods identiek

was aan 'het gemeenschappelijk leven van de mens, dat de perfectie heeft bereikt', dit wil zeggen 'de ware gemeenschap en, daardoor, de onmiddellijke soevereiniteit van God, zijn *Basileia*, zijn aardse rijk [...] Het Rijk Gods is de komende gemeenschap, de gemeenschap waarin allen die naar gerechtigheid hongeren, verzadigd zullen worden...'⁷.

Dialogoog

Martin Buber is iemand die, ondanks alle tegenkantingen en mislukkingen, niet ophield te geloven in het ideaal van een menselijk leven in gemeenschap. Op de eerste plaats tussen de volkeren. Hij heeft er hardnekkig voor gevochten dat de zionistische beweging de rechten van de Palestijnse Arabieren zou respecteren, opdat de twee volkeren elkaar wederzijds zouden erkennen en op dezelfde grond zouden samenleven in vrede en samenwerking. In overeenstemming met zijn filosofie van het 'Ik en gij' is hij tot aan zijn dood blijven ijveren voor de dialoog tussen Joden en Arabieren, tegen oplossingen die opgedrongen zijn door list, geweld of egoïstische zelfbevestiging.

Vanaf 1918 maakt hij in een brief aan zijn vriend Hugo Bergmann, die net als hij een zionistisch militant was, gewag van zijn vrees dat de zionistische beweging in de handen zou vallen van mensen die '(naar het Europese model) verwoede nationalist, imperialist, [...] op succes beluste koopmansgeesten' zouden zijn. En in 1919 benadrukt hij in een redactioneel van zijn tijdschrift *Der Jude* het belang van een 'duurzaam en vriendschappelijk akkoord met de Arabieren, in alle domeinen van het openbare leven', want de bevrijding van het Joodse volk was volgens hem niet mogelijk zonder een fundamentele ethische vereiste te respecteren: 'Gerechtigheid en waarheid tussen de volkeren onderling'⁸.

Vanaf 1925 zou Buber deel uitmaken van een beweging binnen het zionisme, de *Brit Shalom* (Vereniging voor de vrede)⁹ die streed voor het idee dat Palestina één grondgebied vormde dat toebehoorde aan twee volkeren die met elkaar zouden moeten samenleven en aan een gemeenschappelijke toekomst zouden moeten samenwerken. Bij de belangrijkste leden van deze kleine groepering die dikwijls tegen de officiële zionistische politiek inging, behoorden Gershom Scholem, Arthur Ruppin, Shmuel Hugo Bergmann, Robert Weltsch, Ernst Simon en Hans Kohn - die laatste vier waren allen vrienden van Buber.

Na het opdoeken van *Brit Shalom* zal diens strijd vanaf 1942 weer opgenomen worden door de organisatie *Ihoud* ('Eenheid') – die ijverde voor een binationale regering in Palestina, op basis van gelijke politieke rechten voor beide volkeren – waar we Buber en zijn vrienden terugvinden, alsook Henrietta Szold (oprichtster van de beweging *Hadassah*) en Judah Leib Magnès, rector van de Hebreeuwse Universiteit van Jeruzalem. Het was een zeer kleine minderheidsstroming, ook al konden haar standpunten gedurende enkele jaren op de steun rekenen van een belangrijk deel van de kibboetsbeweging, de *Hashomer Hatzair*.

Onafhankelijk van de constitutionele oplossing zoals die in die periode gezien werd – een binationale staat, een Joods-Arabisch federatie of confederatie –, benadrukte Buber altijd een zowel moreel als politiek principe: de twee volkeren, het Joodse en het Arabische, hebben evenveel recht om op hetzelfde grondgebied te leven. Zoals hij in 1947 schreef in een artikel met als titel 'Twee volkeren in Palestina': 'waar elk van de twee volkeren die naast elkaar, via elkaar, in Palestina leven, echt behoefte aan hebben, is zelfbeschikking, autonomie, de mogelijkheid vrij beslissingen te kunnen nemen'. Een halve eeuw later heeft dit principe niets van zijn actualiteit en deugdelijkheid verloren¹⁰.

In naam van een welomschreven ethische opvatting van de politiek – geïnspireerd door de Bijbelse en profetische idee van rechtvaardigheid – zal Buber de misdaden en onrechtvaardigheden die begaan werden in naam van de zionistische beweging die hij had helpen oprichten, aanklagen, zo bijvoorbeeld de slachtpartijen van Deir Yassin – door de Irgoun in 1948 – of die van Kfar Kassem – door grenswachten in 1956 – alsook de discriminerende maatregelen die door verschillende Israëlische regeringen tegen de Arabische minderheid genomen werden. Ten slotte zal hij, nog in 1961, in naam van de *Ihoud*, protesteren tegen de weigering van David Ben Gurion om het recht op terugkeer te erkennen van al was het maar van een gedeelte van de Palestijnse vluchtelingen van 1948¹¹.

De Golem

Vanuit dezelfde filosofie van de dialoog, die zijn standpunten over het Joods-Arabisch samenleven geïnspireerd hebben, heeft Martin Buber ook een aanzienlijke bijdrage geleverd aan de socialistische utopie, dit wil zeggen aan de

droom van een harmonieus samenleven van de individuen, dankzij de opbouw van een vrije, egalitaire en broederlijke samenleving, vrij van overheersing en uitbuiting. Buber was een utopist en hij verborg dat niet. Maar wat wil dat zeggen: een utopist? Volgens de respectabele *Oxford Concise Dictionary*, op p. 1183 van de editie van 1987, is dat een 'hartstochtelijk hervormer, die het aan praktische zin ontbreekt'. Dat is een zeer beperkende definitie. In feite is een utopist heel eenvoudig een voorstander van een sociaal rechtvaardige en menselijke samenleving die nog *nergens* (*u-topos* in het Grieks) bestaat.

Zoals elke grote denker van de utopie, van Thomas More tot Marx, is Buber op de eerste plaats een criticus van de bestaande gang van zaken. Zijn diagnose van de moderne maatschappij getuigt van een grote scherpzinnigheid en ze is van een verbazingwekkende actualiteit.

Om de ziekte waar onze beschaving aan lijdt, te beschrijven gebruikt Buber een oude joodse voorstelling, die verhaalt hoe een door de mens gecreëerd, kunstmatig wezen verandert in een monster met een ongecontroleerde en kwaadaardige kracht: de *Golem*. Sedert ongeveer een eeuw, schrijft hij in 1938 in het essay *Was ist der Mensch?*, zinkt de mensheid weg in een steeds dieper wordende crisis, die het gevolg is van haar onbekwaamheid om de wereld die zij zelf opgebouwd heeft, meester te blijven. Deze wereld is veel machtiger geworden dan de mensheid zelf. Het is een wereld die zich uit haar greep heeft bevrijd. Hij werpt zich op als een onafhankelijke macht, en de mensheid 'kent het woord niet dat de Golem die zij zelf heeft gecreëerd, zou kunnen temmen en buiten werking stellen'. Deze mislukking heeft zich in de moderne tijd gemanifesteerd in drie essentiële domeinen. Het eerste is dat van de techniek: de machines zijn geen aanhangsels meer van de menselijke arm, het zijn de mensen die er het aanhangsel, de uitbreiding van zijn geworden. De machines staan niet meer ten dienste van de menselijke arbeid, het is die arbeid die ten dienste staat van de machines. Het tweede is de economische sfeer: de productie en het gebruik van de goederen zijn ontsnapt aan elke rationele controle. Het derde omvat de politieke wereld: ook daar, zoals brutaal door de Eerste Wereldoorlog aangetoond werd, wordt het menselijk wezen geconfronteerd met het feit dat hij demonen voortgebracht heeft waarover hij geen meester meer is¹².

Wat is de oorsprong van deze situatie? Hij heeft het beschreven in zijn beroemde boek *Ik en jij* (1923) als de transformatie in een *vervreemd spookbeeld* van de wereld van het *Het* – de wereld van de uiterlijke dingen, een wereld aan

zichzelf overgelaten, dus beroofd van het contact met en de invloed van het *Gij*¹³. Dat is het groeiende lot van oude gemeenschapsvormen, van organische vormen waar er een direct, gemeenschappelijk leven tussen de mensen bestond, dat door elk individu ervaren werd als een lotsbestemming of een vitale traditie. De vernietiging van deze samenlevingsvormen, hun ontbinding, hun verlies aan spirituele betekenis heeft de moderne individuen op zichzelf terug geworpen, overgelaten aan hun diepe eenzaamheid, en heeft hen geconfronteerd met de vijandige wereld van hun eigen creaties¹⁴.

De prekapitalistische maatschappijen – bijvoorbeeld in de middeleeuwen – waren rijke, complexe en pluralistische structuren van sociale groepen: de gildes, corporaties en broederschappen, de kerken en kloosters, de dorpscoöperatieven en stadsliga's. De maatschappij bestond niet uit geïsoleerde individuen, maar uit gezelschappen, uit 'cellen' van in hoge mate autonome, met elkaar gefedereerde of geconfedereerde samenlevingsverbanden. Deze 'rijke' sociale structuur is 'door de dwang van de kapitalistische economie voortdurend verder uitgehold geworden, zodat het moderne industrialiseringsproces zich als een proces van atomisering' voltrok. Het sociale weefsel is bezig te vergaan en heel de maatschappij wordt 'amorf, ongeleed, structuurarm', terwijl de individuen overgeleverd worden aan wat Buber met een treffend beeld 'de massale of collectieve eenzaamheid' noemt. Met andere woorden: 'het tijdperk van het ontwikkelde kapitalisme heeft de structuur van de maatschappij gebroken' omdat 'het kapitaal enkel maar individuen tegenover zich wil hebben, en de moderne Staat helpt het daarbij door het leven van de groepen geleidelijk van hun autonomie te beroven'¹⁵.

Romantiek

De scherpe en indringende diagnose van Buber behoort ongetwijfeld tot een stroming die we *het romantische protest tegen de kapitalistisch/industriële moderne beschaving* mogen noemen, dit wil zeggen de culturele kritiek in naam van premoderne sociale, ethische of religieuze waarden. Maar in tegenstelling tot de meeste Duitse romantici en vele andere romantische Joodse denkers uit centraal Europa, zoals zijn vriend de libertaire socialist Gustav Landauer, of die andere moderne utopist, Ernst Bloch, tracht Martin Buber niet terug te keren naar het verleden, wilde hij niet terug naar de

middeleeuwen noch de vroegere gemeenschap herstellen. Zoals we dadelijk zullen zien, lijkt hem dat even weinig realiseerbaar als wenselijk.

Zijn diagnose van de kapitalistische maatschappij werd ongetwijfeld beïnvloed door de analyse van de grondlegger van de Duitse sociologie, Ferdinand Tönnies, die de overgang beschrijft van de traditionele *Gemeinschaft* (gemeenschap) naar de moderne *Gesellschaft* (maatschappij). De gemeenschapswereld – gezin, dorp, premoderne stad – is *organisch* en wordt geregeld door gebruiken, gewoontes en rituelen. De arbeid wordt gemotiveerd door het plezier van en de liefde voor het produceren, die tot uiting komen in de huishoudeconomie, de landbouw en het ambacht. De maatschappelijke verhoudingen worden gekenmerkt door onderlinge hulpverlening en wederzijds vertrouwen. En het geestesleven wordt gestuurd door de *Kultur*, dit wil zeggen door de religie, de kunst, de moraal en de filosofie. De maatschappelijke wereld daarentegen – de grootstad, de fabriek, de administratie – is *artificieel* en mechanisch. Ze wordt geregeld via het contract, de berekening, de speculatie en de winst. Die winst is het enige doel van de arbeid. Die laatste wordt gedegradeerd tot een eenvoudig middel in dienst van de moderne handel en industrie. Het maatschappelijke leven wordt verscheurd door het egoïsme en de hobbesiaanse oorlog van allen tegen allen, en dat alles in het kader van de constante en onomkeerbare ontwikkeling van de *Zivilisation* (de technisch-industriële vooruitgang)¹⁶.

Nieuwe gemeenschap

Buber staat niet veraf van deze kritische visie op de kapitalistische maatschappelijke modernisering, maar hij onderscheidt zich van Tönnies door de afkeer voor elk regressief nostalgisch verlangen. Vanaf 1900 kondigt hij in een van zijn eerste teksten – een lezing getiteld ‘De oude en de nieuwe gemeenschap’ – de grote lijnen aan van zijn theorie van de utopische gemeenschap. In dit document, dat vanuit sociaal en politiek standpunt echt baanbrekend is, ontwikkelt hij een vernieuwende en revolutionaire opvatting: de nieuwe *Gemeinschaft* zal niet, zoals de oude die door Tönnies beschreven werd, ‘presociaal’ zijn, maar veeleer *postsociaal*, dit wil zeggen dat het alle moderne vrijheden incorporeert, terwijl het de burgerlijke maatschappij en haar normen grotendeels zal overtreffen. Die nieuwe *Gemeinschaft* wijst het nuttigheidsprincipe af, ze verwerpt het zware juk van het utilitarisme

en van de gespecialiseerde arbeidsverdeling, die van de moderne *Gesellschaft* een wereld van slavernij maken, en zij zal dat allemaal vervangen door het creativiteitsprincipe, dat de individuen in staat zal stellen hun integrale menselijkheid te realiseren¹⁷.

Wat zijn de belangrijkste verschillen tussen de oude en de nieuwe gemeenschap? Volgens Buber berust de oude gemeenschap – stam, clan, corporatie, religieuze sekte – op dwang: ze aanvaardt slechts één ordewoord, dat spoedig tot dogma zal verstenen, en slechts één enkele mening, die spoedig een dwanggedachte zal worden. De nieuwe gemeenschap daarentegen zal een wereld worden van de grootste vrijheid, waarin de verscheidenheid aan opinies en persoonlijke levensexpressies even onontbeerlijk zullen zijn als vormen en kleuren. Terwijl de gemeenschappen uit het verleden gebaseerd waren op bloedverwantschap, zullen de gemeenschappen van de toekomst gebaseerd zijn op zielsverwantschap (*Wahlverwandschaft*), de vrije wederzijdse keuze van de individuen.

Het is enkel in deze nieuwe gemeenschap, zo besluit Buber in zijn lezing van 1900, dat ‘de oude en eeuwig nieuwe droom’ van de herleving zich kan voltrekken, in de mate dat ‘de krachtige vitale eenheid van het primitieve menselijke wezen (*Urmenschen*), die lange tijd gefragmenteerd en versnipperd was, kan terugkomen in een nieuwe vorm, op een hoger niveau, en verlicht door een creatief bewustzijn¹⁸.

Zo deze tekst misschien doordrongen is van de romantische nostalgie naar de verloren gegane primitieve gemeenschap, dan is het idee van een nieuwe – *postsociale* – gemeenschap toch de uitdrukking van het utopische en naar de toekomst gerichte karakter van zijn sociale filosofie. Akkoord, de sociale en economische inhoud van de gemeenschap blijft nog te onduidelijk, maar men ziet in deze vroege tekst hoe de utopie waar hij van droomt vorm begint te krijgen.

Paden in Utopia

Deze problematiek zal vervolgens in verschillende geschriften verder uitgewerkt worden, meer bepaald in *Paden in Utopia*, zijn belangrijkste boek op sociaal-politiek vlak. Zoals Emmanuel Levinas dat zo goed aangetoond heeft in zijn mooie voorwoord bij de Franse vertaling van het boek (1977),

is de reflectie van Buber over het socialisme gebaseerd op zijn filosofische antropologie, waarin 'de relatie van de mens tot zijn naaste opgevat wordt naar het beroemde model van het *Ik en gij*, vooral niet te verwarren met de objectivering en de overheersing'. Het model 'Ik en gij', zo merkt hij op, maakt het mogelijk 'het onderscheid tussen maatschappij en Staat scherp te stellen en zich een gemeenschap zonder "macht" voor te stellen'. Het essay over de utopie kan dus beschouwd worden 'als een sociologisch – en meteen ook socialistisch – verlengstuk van deze antropologie'¹⁹.

Dit werk, dat voor het eerst in 1946 in het Hebreeuws verscheen, was getiteld '*Netivot be Utopia*', 'Paden in Utopia'. Die titel is belangrijk. Het beeld dat hij kiest om de weg naar de utopie te beschrijven, is niet dat van een spoorlijn waar een hogesnelheidstrein overheen raast, een weg die door twee strakke ijzeren rails op voorhand getrokken werd, en waarover de locomotief van de geschiedenis onverstoort voortsnelt. Het gaat nog minder om een betonnen autosnelweg, waarop moderne en performante auto's met een helse vaart voorbij schieten. Het gaat om bescheiden paden, in het meervoud, waarop de individuen, de menselijke groepen, hun weg zoeken, over bergen en door wouden. Dikwijls zelfs langs onbestaande paden, zodat de weg in feite gevormd wordt door de stappen van de reizigers zelf, naarmate ze op de tast vorderen.

Het boek biedt op de eerste plaats een overzicht van de geschiedenis van het moderne socialisme, van Saint-Simon en Fourier, over Marx en Lenin, tot aan de kibboets. De voorkeur van Buber gaat uit naar het libertaire socialisme – Proudhon, Kropotkin en vooral Gustav Landauer, zijn jeugdvriend die op tragische wijze in mei 1919, bij het neerslaan van de Beierse Radenrepubliek, door militairen vermoord werd. Buber deelt met Landauer het idee dat men vanaf nu dient te beginnen met de opbouw van het socialisme, door socialistische landbouwcommunes te stichten, 'socialistische dorpen met dorpsateliers en dorpsfabrieken'. De proletarische revolutie is in zijn ogen noodzakelijk, maar haar rol zal er enkel in bestaan de maatschappij te bevrijden van de economische en politieke obstakels die haar reorganisatie in de geest van het gemeenschapsgevoel verhinderen. En vooral deelt hij met zijn vriend de afkeer voor elk onbuigzaam systeem: het socialisme, schrijft Landauer, dient zich te inspireren aan het Mozaïsche 'jubeljaar', in de zin van een 'ingrijpende verandering die zichzelf een permanent karakter toekent': 'De revolutie moet een integrerend onderdeel van onze maatschappelijke ordening worden, het fundament van onze grondwet.'²⁰

Met zijn streven naar een vrije gedecentraliseerde federatie van autonome gemeenschappen sluit Buber nauw aan bij de libertaire socialisten. Daarin zouden de individuen met elkaar verenigd zijn via verhoudingen gebaseerd op dialoog, wederkerigheid, samenwerking en onderlinge hulp. Maar Buber onderscheidt zich van hen in zijn opvattingen over de Staat: die beoogt hij niet zonder meer af te schaffen, zoals de anarchistische traditie dat wil. Wat hij voorstaat is het opheffen van de *Mehrstaat*, de buitensporige staat. Wat betekent deze term? In elk tijdperk zijn mensen, die in een bepaalde ruimte met elkaar samenleven, slechts tot op zekere hoogte in staat uit zichzelf een rechtvaardige orde in stand te houden en dus hun gemeenschappelijke zaken te beheren. Zolang de maatschappij een conglomeraat blijft van individuen, die geen enkele interne samenhang vertonen, kan ze enkel maar in stand gehouden worden via een 'staats'-principe, een principe van overheersing en dwang. Hoe groter de onbekwaamheid om op vrijwillige basis een rechtvaardige orde in te stellen, des groter zal de graad zijn van legale dwang, van de Staat dus. Elke macht die deze limiet overschrijdt, is buitensporig en dus nutteloos. Enkel de hernieuwing van de maatschappij via de oprichting van organische structuren – het 'cellulaire weefsel' – door de individuen te verenigen in kleine vrij aangegane groepsverbanden op basis van het leven in gemeenschap, creëert de voorwaarden om de Staat te beperken door hem terug te dringen, door het deel van de Staat op te lossen dat overbodig en op niets meer gebaseerd is...²¹.

Buber onderscheidt zich ook van de anarchisten in zijn belangstelling voor het werk van Marx, aan wie hij een van de belangrijkste hoofdstukken van zijn boek wijdt. Hij vraagt aandacht voor de jeugdgeschriften van Marx, waarin de politieke revolutie, de omverwerping van de heersende orde, enkel voorgesteld wordt als een noodzakelijk *middel* om tot het socialisme te komen: vanaf het ogenblik dat het socialisme zijn organiserende activiteit aanvat, zodra zijn eigen doel duidelijk wordt, 'ontdoet het zich van zijn politiek masker'. Marx zou met wat Buber 'het utopische socialisme' noemt, de aspiratie delen om het politieke principe te vervangen door het sociale principe. Buber bekritiseert Marx' hang naar het politieke centralisme en zijn ambivalentie tegenover de pogingen tot sociale vernieuwing (zoals de coöperatieven), maar hij toont ook aan hoe Marx in bepaalde sleutelteksten dicht in de buurt komt van het idee van communautaire regeneratie van de maatschappij. Dat is het geval in zijn geschriften over de Commune van Parijs (1871), waarin hij het ware communisme definieert als een gedecentraliseerde federatie van communes en coöperatieven, of in zijn brieven en nota's over Rusland

(1881) die, preciseerd Buber, geschreven zijn met ‘een bewonderenswaardige diepgang en integriteit’, en waarin de oude Russische landbouwgemeenschap voorgesteld wordt als het vertrekpunt voor de sociale regeneratie van het land en zijn ontwikkeling naar het socialisme dankzij de revolutie²².

De kibboets

De socialistische utopie heeft ook een aantal pogingen tot realisatie gekend. Buber toont vooral belangstelling voor twee experimenten die hem de belangrijkste lijken: de Russische revolutie en de collectivistische boerderijen in Palestina (de kibboetsen). Het eerste experiment is er volgens hem niet in geslaagd het socialisme op te bouwen omdat het revolutionair politiek centralisme van in den beginne de heropbouw van de maatschappij gedomineerd heeft. Lenin en zijn kameraden hebben de sovjets opgevat als instrumenten voor politieke macht, en niet als cellen voor een sociale regeneratie noch als de basis voor een autonome regering van producenten. ‘De bakstenen om het socialisme op te bouwen liggen nog in de oven,’ zei Lenin. Door zijn vasthouden aan het centralisme, becommentarieert Buber, kon Lenin de Sovjets niet erkennen en ze niet aanvaarden als die bakstenen. Hij kon de Sovjets niet helpen om die bakstenen te worden. Ze zijn het dan ook niet geworden²³.

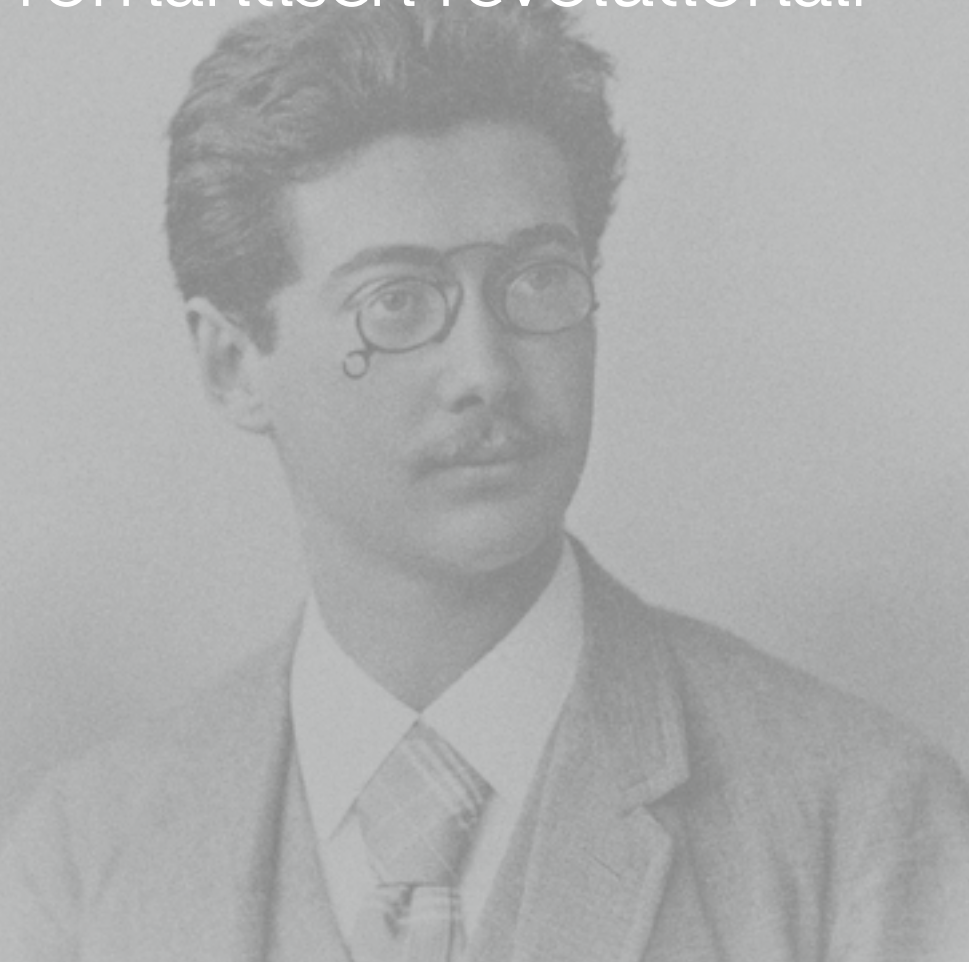
Wat de kibboets betreft, vindt Buber dat dit experiment, ondanks zijn beperkingen, misschien niet een succes is, maar toch wel ‘een voorbeeld van niet-mislukken’. Het was enkel hier dat er ware integrale coöperatieven, dat er authentieke socialistische gemeenschappen konden gecreëerd worden. Ze waren met elkaar gefedereerd en hadden de bedoeling een organisatorische en structurerende invloed op het geheel van de maatschappij uit te oefenen. In die hoedanigheid zouden ze een dynamische en duurzame ontwikkeling gekend kunnen hebben. Buber zag in het experiment van de *kibboetzim* een alternatief voor de mislukking van het socialisme in de Sovjet-Unie en een voorbeeld voor de naoorlogse Europese maatschappijen die, om hun economie weer op te bouwen, dan de weg van het socialisme zouden inslaan. Na een radicale socialisering van hun economie te hebben doorgevoerd – te beginnen met de onteigening van de grond – moesten deze samenlevingen kiezen tussen ofwel zich herstructureren tot een gemeenschap van gemeenschappen, ofwel zich als een amorfe maatschappij laten opsorpen door een almachtige Staat. Terzelfder tijd was Buber zich echter bewust van de

problemen en de contradicties van de kibboets. Met een profetische blik zag hij het voornaamste gevaar dat hen bedreigde: niet alleen ontsnapt de maatschappij die de kibboets omringt meer en meer aan de impact van de socialistische landbouwgemeenschappen, maar ze begint er zelf een grote invloed op uit te oefenen waardoor ze de kibboets dreigt te assimileren. Vijftig jaar later kan men enkel maar de gegrondheid van deze waarschuwing vaststellen²⁴.

Besluit

Het gaat er ons niet om de socialistische ideeën van Buber tot een nieuw paradigma of tot een na te volgen model uit te roepen. Het is niet moeilijk de problemen, de zwakheden en de grenzen van zijn reflectie te beklemtonen. Degenen die niet geloven in het einde van de geschiedenis, degenen die niet menen dat de huidige gang van zaken de enig mogelijke en definitieve weg van de menselijke maatschappij is, degenen die te lijden hebben onder een beschaving die solidariteit door competitiviteit en broederlijkheid door de hobbesiaanse oorlog van allen tegen allen vervangt, degenen die zich niet kunnen verheugen in de commercialisering en de monetarisering van alle menselijke relaties, degenen die de onrechtvaardigheid niet aanvaarden van een economisch en maatschappelijk systeem dat tweederde van de mensheid tot uitsluiting veroordeelt, degenen die in opstand komen tegen het 'economisch monster' dat de planeet overheerst, van het noorden tot het zuiden en van het oosten tot het westen – zij allen doen er goed aan een uitstap te wagen op de paden van de utopie die door Buber opgelegd werden.

Gustav Landauer, romantisch revolutionair

A black and white portrait of Gustav Landauer, a young man with dark, wavy hair, wearing round-rimmed glasses and a mustache. He is dressed in a light-colored suit jacket, a white shirt, and a patterned tie. The portrait is centered in the upper half of the page.

Gustav Landauer (1870-1919) – Duits anarchistisch denker. Trachtte socialisme en anarchisme te verzoenen. Uitgever van *Der Sozialist* (1895-1899 en 1909-1915) en bezieler van ‘De Socialistische Bond’ (1908-1914). Hij vatte het socialisme op als een proces van gemeenschapsvorming via de creatie van coöperatieven en nederzettingen. De revolutie waar hij voor pleitte ligt niet in de toekomst maar in het hier en nu, als een collectieve mogelijkheid dat dient ontwikkeld te worden. Werd op 2 mei 1919, 49 jaar oud, op gruwelijke wijze door contrarevolutionairen vermoord.

In het landschap van het moderne revolutionaire denken is de libertaire socialist Gustav Landauer (1870-1919) een merkwaardig personage. Weinigen hebben zo krachtig de *romantische* dimensie van de revolutie in al haar subversieve kracht uitgedrukt.

Wat is de Romantiek? In tegenstelling tot wat algemeen gedacht wordt kan ze niet gereduceerd worden tot een negentiende-eeuwse literaire school of tot een traditionalistische reactie op de Franse Revolutie – twee stellingen die we in ontelbare werken van beroemde specialisten van de literatuurgeschiedenis of van de politieke ideeëngeschiedenis terugvinden. Het is veeleer een vorm van sensibiliteit die alle domeinen van de cultuur omvat, een wereldvisie die loopt van de tweede helft van de 18de eeuw tot vandaag, een komeet waarvan de gloeiende ‘kern’ gevormd wordt door de revolte tegen de moderne industrieel/kapitalistische beschaving, in naam van bepaalde sociale en culturele waarden van het verleden. Nostalgisch naar een verloren – reëel of imaginair – paradijs, verzet de Romantiek zich met de melancholische energie van de wanhoop tegen de zucht tot kwantificeren van de burgerlijke wereld, tegen de reïficatie van de koopwaar, tegen de utilitaristische platitude en vooral tegen de *onttovering van de wereld*. Deze idealisering van het verleden geeft dikwijls aanleiding tot traditionalistische, conservatieve, zelfs reactionaire standpunten; maar dat is niet altijd het geval. Er bestaat in de geschiedenis van de Romantiek ook een *revolutionaire* stroming, die niet de *terugkeer* naar het verleden beoogt, maar langs een *omweg* in het verleden, de richting van een nieuwe toekomst wil inslaan. In de revolutionaire Romantiek, waartoe zowel Jean-Jacques Rousseau als William Blake, William Morris en Gustav Landauer behoren, wordt de nostalgie naar prekapitalistische tijden gericht op de utopische hoop om ooit in een vrije en egalitaire maatschappij te leven¹.

Socialistisch en libertair

Gustav Landauer was een anarchistische militant. Hij werd in het zuidwesten van Duitsland geboren op 7 april 1870 in een burgerlijk gezin van geassimileerde Joden. Hij was schrijver, filosoof, literair criticus, vriend van Martin Buber en van Kropotkin, redacteur van het libertaire tijdschrift *Der Sozialist* (1909-1915). In april 1919 zal hij volkscommissaris van cultuur in de kortstondige Radenrepubliek van Beieren worden, en, na de nederlaag van de revolutie

in München, zal hij op 2 mei 1919 door regeringstroepen vermoord worden. Zijn zeer originele werk werd door bepaalde moderne onderzoekers bestempeld als ‘een joods messianisme van anarchistische aard’². Gustav Landauer is op de eerste plaats een romantisch revolutionair en het is vanuit dit dubbele perspectief dat men zowel zijn messianisme als zijn libertaire utopie dient te benaderen³. In feite manifesteert zijn revolutionair romantisme zich in zijn wereldvisie op een haast ‘ideaaltypische’ wijze: men kan zich moeilijk een auteur voorstellen bij wie verleden en toekomst, conservatisme en revolutie zo hecht met elkaar verweven en zo nauw met elkaar verbonden zijn. Zo er in de culturele wereld van de twintigste eeuw één voltooid model van het utopisch/restaurerend denken bestaat, dan is het wel het werk van Landauer.

Zijn werk verbaast zowel vanwege zijn rijkheid als zijn geestelijke eenheid. Behalve *Die Revolution*, gepubliceerd in 1907 in een collectie sociologische monografieën die door Martin Buber uitgegeven werd, bestaan zijn belangrijkste geschriften uit een libertair sociaal-filosofisch werk: *Aufruf zum Sozialismus* (1911), een tweedelige studie over Shakespeare, die een klassieker van de Duitse literaire kritiek geworden is: *Shakespeare dargestellt in Vorträgen* (1920), een bundel artikelen tegen de oorlog: *Rechenschaft* (1919), en twee bundels literaire en politieke artikelen die Buber na de dood van zijn vriend publiceerde: *Werdende Mensch* (1921) en *Beginnen* (1924). We moeten daar een roman aan toevoegen, *Der Todesprediger* (1893), een bundel novellen, *Macht und Mächte* (1903), een filosofisch werk, *Skepsis und Mystik* (1903), een verzameling brieven over de Franse Revolutie, *Briefe aus der französischen Revolution* (1919), diverse vertalingen – Meister Eckhart, Etienne de la Boétie, Proudhon, Kropotkin – en twee delen correspondentie, *Gustav Landauer, sein Lebensgang in Briefen*, gepubliceerd door Buber in 1929⁴.

In een autobiografisch artikel uit 1913 beschrijft Landauer de sfeer van zijn jeugd als een revolutie tegen het ouderlijk gezag, als de ‘onophoudelijke botsing van een romantische nostalgie met de bekrompen geest van de kleinburgerlijkheid (*enge Philister schranken*)’⁵. Wat betekent Romantiek in zijn geval?

In zijn documenten in het Landauer-Archief in Jeruzalem kan men een nota vinden waarin hij zijn ideeën hierover uiteenzet: de Romantiek dient niet opgevat te worden als een ‘politieke reactie’ (Chateaubriand) of als een ‘patriottisch-Duitse mediëvistiek’, noch als een ‘literaire school’. Wat de Romantiek, Goethe, Schiller, Kant, Fichte en de Franse Revolutie met elkaar gemeen hebben, is dat ze alle antikleinburgerlijk waren (*Anti-Philister*) – een

term die in de culturele taal van de negentiende eeuw verwijst naar de enghed, de bekrompenheid en de vulgariteit van de burgerij⁶. Behalve op de romantische dichters – met name Hölderlin, die hij in een lezing van 1916 vergelijkt met de Bijbelse profeten! -, beroept hij zich in zijn geschriften vooral op Nietzsche. Maar in tegenstelling tot de auteur van de *Zarathoestra* en tot de meeste andere romantische critici van de moderne beschaving, is hij vanaf het begin socialistisch en libertair georiënteerd. Vandaar ook dat hij zich vereenzelvigd met Rousseau, Tolstoj en Strindberg, bij wie hij de harmonieuze versmelting van ‘revolutie en Romantiek, zuiverheid en gisting, heiligheid en waanzin’ meent te ontwaren⁷.

De gothische wereld

De romantische geschiedenisfilosofie van Landauer wordt op de meest treffende wijze uitgedrukt in het essay *Die Revolution* (1907), zijn enige geschrift dat in het Frans vertaald is. Het is een fascinerend werk, zelfs als zijn argumentatie soms verward is en het revolutionaire project veel te vaag blijft. In tegenstelling tot de socialisten van de Tweede Internationale gelooft Landauer niet in economische vooruitgang, of veeleer is hij van mening dat de technologische ontwikkelingen zich binnen het kader van het kapitalisme tegen de uitgebuitenen keren. Volgens hem ‘werden elke economische en technische vooruitgang, met de omvang die ze genomen hebben, geïntegreerd in een systeem van sociale ontwrichting wat maakt dat elke verbetering van de arbeidsmiddelen en elke verlichting van de arbeid de situatie van de arbeiders verslechtert’. Maar zijn belangrijkste kritiek van de ‘vooruitgang’, van de moderniteit en van het industriële tijdperk bestaat erin dat die naar de absolute overheersing leiden van de ‘echte Antichrist’, van ‘de doodsvijand van wat ooit het ware christendom of de levensgeest was’: de moderne Staat⁸.

Landauer behoort – net als William Morris, Ernst Bloch en anderen – tot een stroming binnen de Romantiek die we zouden kunnen definiëren als *gothisch revolutionair*, in de mate dat hij gefascineerd is door de middeleeuwse (katholieke) cultuur en maatschappij, waar hij een deel van zijn socialistisch project uit put. In volkomen tegenstelling tot het vooruitgangsgeloof dat in zijn tijd de arbeiders- en de socialistische beweging beheerste – zij zagen in de middeleeuwen enkel maar een tijd van bijgeloof en obscurantisme -, beschouwt hij de wereld van de christelijke middeleeuwen als ‘een cultureel hoogtepunt’.

een periode van bloei en volheid, die te danken was aan een samenleving die steunde op het principe van de sociale stratificatie. Bedoeld is daarmee een geheel dat bestaat uit talloze onafhankelijke sociale structuren – gilden, corporaties, broederschappen, liga's, coöperatieven, kerken, parochies – die zich op vrije basis met elkaar verenigden. Voor de libertaire filosoof was een van de belangrijkste kenmerken van de middeleeuwen – waarvan hij zich duidelijk een vrij geïdealiseerd beeld vormde - de afwezigheid van een almachtige Staat, wiens plaats ingenomen werd door de samenleving, een 'samenleving van samenlevingen'. Daarvan ontkent hij zeer zeker niet de duistere aspecten, maar hij tracht ze te relativiseren: 'Indien men mij tegenwerpt dat er ook deze of gene vorm van feodaliteit, van klerikalisme, van inquisitie bestaan heeft, en nog zoveel andere zaken, dan kan ik enkel maar antwoorden: "Ik weet het – maar toch..."'. Essentieel was in zijn ogen de hoge graad van beschaving van de gothische wereld, die te danken was aan de diversiteit van zijn structuren en aan zijn eenheid: een zelfde geest bezielde de individuen en hield hen hogere doeleinden voor⁹.

'Een tijd van verval en dus van overgang'

Alles van de moderne tijd, die in de 16de eeuw aanvangt, is daarentegen in zijn ogen 'een tijd van verval en dus van overgang', een tijd van 'breuk met de verenigende betovering die het maatschappelijk leven vervulde', kortom, een tijd waarin de geest plaats moest ruimen voor de autoriteit en de Staat. Hij kent in deze nefaste omkering een doorslaggevende rol toe aan Martin Luther, die hij beschouwt als een van de belangrijkste verantwoordelijken voor 'de scheiding tussen leven en geloof en de vervanging van de geest door het georganiseerde geweld'. Hij vergeeft hem niet partij te hebben gekozen voor de heren tegen de opstandige boeren en 'het principe van het cesarisme' te hebben bekrachtigd, waarmee de onaantastbare autoriteit van de prinsen wordt bedoeld. Terloops gezegd, deze felle antipathie voor de stichter van de Hervorming werd door vele van de toenmalige Duitse socialisten gedeeld, van Karl Kautsky tot Ernst Bloch¹⁰.

Op deze lange weg, die loopt van de neergang van de (middeleeuwse) christelijke gemeenschapsgeest naar de opgang van de nieuwe gemeenschapsgeest

van de socialistische toekomst, zijn de revoluties het enige moment van authenticiteit, het enige echte 'geestesbad': 'Zonder die voorbijgaande regeneratie zouden we niet verder kunnen leven, zouden we gedoemd zijn te verkommeren.' De voorloper van de antiautoritaire revoluties is volgens Landauer de profeet Peter Chelcicky uit de 16de eeuw, een aanhanger van de Tsjechische ketter Johannes Hus: 'een christelijke anarchist die zijn tijd ver vooruit was', die in de Kerk en in de Staat 'de doodsvijanden van elk christelijk leven' zag. De eerste moderne en belangrijkste revolutie is de Boerenoorlog van Thomas Münzer en de wederdopers, die 'voor het laatst, en voor lange tijd, geprobeerd hebben het leven, heel het leven, te veranderen', en 'te grondvesten wat in de tijd van de geest bestaan had'. Hun strijd werd voortgezet door de christelijke monarchomachen (publicisten die in de 16de en 17de eeuw de onbeperkte vorstelijke macht bestreden, *vert.*) en door alle anticentralistische bewegingen die getuigen van 'inspanningen door de traditie om de oude instellingen van de federatie van de ordes en de parlementen opnieuw te vestigen en te verbreden'¹¹.

Toch had Landauer geen vertrouwen in wat hij 'staatsrevoluties' noemde, waar zowel de Engelse revolutie – waarvoor hij enkel misprijzen had –, als de Amerikaanse en de Franse revolutie onder vielen. Deze laatste vindt in zijn ogen alleen genade omdat ze het principe van de broederlijkheid verkondigde: 'Er zijn woorden waarvan het volstaat ze in de sfeer te plaatsen waarin ze ontstaan zijn, opdat ze meteen hun laag stof verliezen en ze bevrijd zijn van de spot van de frivoliteit en de bekrompenheid. Een van die woorden is "broederlijkheid". Die is vanuit de Franse Revolutie tot ons gekomen samen met de vreugde die deze revolutie de mensen verschafte. Ze hebben toen beseft dat ze broeders hadden en, niet te vergeten, zusters.' Zo al deze revoluties uiteindelijk vastgelopen zijn, komt dat niet alleen door de ambitie en de partijdigheid van hun leiders, of door de omsingeling van de Republiek door zijn vijanden, maar omdat het niet mogelijk is 'de maatschappelijke problemen op te lossen met een politieke revolutie'¹².

Utopie

Hoe staat het dan met de utopie? Na het beroemde *Socialisme van utopie tot wetenschap* van Friedrich Engels (1877), is *Die Revolution* een van de eerste boeken in het Duits die in het begin van de twintigste eeuw opnieuw een

positieve betekenis toeschrijft aan het begrip utopie en er de belangrijkste drager van een revolutionaire politieke theorie van maakt. Landauer definieert niet duidelijk wat hij onder utopie verstaat, maar hij beschrijft haar als 'een principe dat in verre tijden opduikt, dat met reuzenstappen over de eeuwen heen holt, om de toekomst in te duiken'. Terwijl de gebruikelijke benaderingen utopieën enkel opvatten als een beeld van een wenselijke toekomst, plaatst de auteur van *Die Revolution*, dankzij zijn romantische ingesteldheid, de dialectiek tussen het verleden en de toekomst volop in het licht. Elke utopie bevat 'de vurige herinnering aan alle gekende vorige utopieën'¹³. Hoe komen utopieën tot stand? Door 'een combinatie van inspanning en streven van de individuele wil. Die twee zijn altijd heterogeen en op zichzelf aangewezen. Maar in een crisismoment dat ervoor zorgt dat het enthousiasme en de opwindende kristalliseren, ziet men ze samensmelten tot één geheel', met het oog op het creëren van een maatschappelijk leven zonder onrechtvaardigheid, door zich te verzetten tegen de 'topie', tegen het uitgestrekte conglomeraat van maatschappelijk leven dat in een toestand van relatieve stabiliteit verkeert. Wat de revolutie betreft, zij is slechts 'de weg die loopt van de ene topie naar de andere', en die van de ene relatieve stabiliteit in een andere relatieve stabiliteit overgaat. Dit is een stelling die bedenkelijk in de buurt komt van een nietzscheaanse geschiedenisopvatting, namelijk die van de eeuwige terugkeer, waarin elke utopie op haar beurt een 'topie' wordt. Wat blijft er in een dergelijk circulair perspectief over van het socialisme? Landauer lijkt te suggereren dat hij de komst van het libertaire socialisme niet verwacht van de politieke revolutie maar van een sociale revolutie die hij ziet als een soort sociale en radicaal spirituele regeneratie¹⁴. Ondanks een zekere conceptuele en theoretische onduidelijkheid gaat dit baanbrekende essay een grote invloed uitoefenen op de hernieuwde reflectie over de utopie in het begin van de twintigste eeuw, met name in de werken van Ernst Bloch en Karl Mannheim.

Regeneratie

Aufruf zum Sozialismus van 1911 ontwikkelt en concretiseert de thema's van *Die Revolution*. Landauer valt rechtstreeks de vooruitgangsfilosofie, die liberalen en marxisten van de Tweede Internationale met elkaar gemeen hebben, aan: 'Geen enkele vooruitgang, geen enkele techniek, geen enkele virtuositeit zal ons het heil en het geluk brengen.' Hij verwerpt 'het geloof in

de ontwikkeling van de vooruitgang (*Fortschrittsentwicklung*) van de Duitse marxisten en stelt er zijn eigen opvattingen over de historische verandering tegenover: 'Volgens ons wordt de menselijke geschiedenis niet voortgedreven door anonieme processen, en ze is niet louter een opeenhoping van ontelbare kleine gebeurtenissen. [...] Daar waar de mensheid iets hoogs en groots is overkomen, iets dat alles omver wierp en totaal nieuw was, bleek het onmogelijke en het ongelooflijke [...] de ommekeer gebracht te hebben.' Het moment van die plotse intrede van het nieuwe bleek nu net bij voorkeur de revolutie, het moment dat 'het ongelooflijke, het mirakel zich verplaatst naar het rijk van het mogelijke'¹⁵.

Net zoals bij de 'klassieke' romantici, bekleedt de middeleeuwse *Gemeinschaft* een ereplaats in de restaurerende problematiek van Landauer. In *Aufruf zum Sozialismus* komt hij terug op de spirituele deugden van de christelijke middeleeuwen – in hun universeel 'katholieke' en niet in hun 'Duits patriotische' dimensie –, die tijd van 'schitterende hoogtepunten', waarin 'de geest een betekenis, een schijn van heiligheid en een zegening aan het leven geeft'. Hij ziet in de middeleeuwse gemeentes en verenigingen de uitdrukking van een authentiek en rijk spiritueel sociaal leven, dat hij plaatst tegenover de moderne Staat – 'die hoogste vorm van geesteloosheid (*Ungeist*)' – en hij verwijt het marxisme de affiniteit te ontkennen tussen het toekomstige socialisme en bepaalde sociale structuren van het verleden zoals de middeleeuwse stadsrepublieken, de rurale Mark en de Russische Mir¹⁶.

En toch is Landauer helemaal geen nostalgicus. Hij wil geen terugkeer naar het verleden. In tegenstelling tot Novalis en andere conservatieve romantici, denkt hij er niet aan om de middeleeuwse christenheid te herstellen. Als overtuigd anarchist beroept hij zich op de erfenis van De La Boétie, Proudhon, Kropotkin, Bakoenin en Tolstoj, en plaatst hij tegenover de gecentraliseerde Staat de *regeneratio* van de maatschappij door de vorming van een nieuw netwerk van autonome structuren, geïnspireerd door prekapitalistische gemeenschappen. Het gaat hem niet om een terugkeer naar het middeleeuwse verleden, maar om iets ouds in een nieuwe vorm te gieten en een *Kultur* te scheppen met de middelen van de *Zivilisation*¹⁷.

Concreet betekent dit dat de gemeenschapsvormen van het verleden, die de eeuwen van maatschappelijk verval overleefd hebben, 'de kiemen en de levenskristallen (*Lebenskristalle*) van de komende socialistische cultuur' moeten worden. De rurale gemeenschappen, met hun overblijfselen van

oude gemeenschappelijke eigendom en hun autonomie tegenover de Staat, vormen de basis voor de reconstructie van de maatschappij; de socialistische militanten zullen zich in de dorpen vestigen en de geest van de 15de en 16de eeuw helpen heropleven – de geest van de ketterse boeren en van de opstandelingen van het verleden. En ze zullen de (door het kapitalisme verbroken) eenheid tussen landbouw, industrie en ambacht, tussen handen- en geestesarbeid, tussen onderwijs en vorming, herstellen¹⁸.

In een essay over Walt Whitman vergelijkt Landauer deze Amerikaanse dichter met Proudhon en benadrukt hij dat ze beiden ‘conservatieve en revolutionaire geest, individualisme en socialisme’ verenigen¹⁹. Deze definitie is tevens van toepassing op zijn eigen sociale wereldvisie, waarvan de utopische dialectiek de voorouderlijke traditie en de hoop voor de toekomst, een romantisch conservatisme en een libertaire revolutie, met elkaar verbindt. Zoals Martin Buber in het hoofdstuk ‘Landauer’ van zijn boek *Paden in Utopia* opmerkt: ‘Wat hem voor ogen staat, is nu net een revolutionair conservatisme; een revolutionaire keuze van de elementen van het sociale wezen die het waard zijn behouden te blijven en die bruikbaar zijn voor een nieuwe constructie.’²⁰.

Religieus atheïsme

In sommige commentaren van bepaalde tijdgenoten wordt men getroffen door het *religieuze aura* dat men Landauer verleent. Martin Buber verwijst naar hem als erfgenaam van de joodse profeten en martelaars van het verleden, en Hans Kohn hemelt hem op als ‘een messianistisch visionair in de traditie van de profeten’. Zelfs de sceptische Karl Mannheim is door Landauer gefascineerd en ziet in hem de meest typische vertegenwoordiger van het radicale anarchisme dat hij ziet als een *moderne vorm van het chiliasme*, ‘een temperament van demonische heftigheid (*Seelenhaltung von dämonischer Tiefe*)’²¹.

Tegenover de vooruitgangsfilosofie, die liberalen en sociaaldemocraten met elkaar gemeen hebben, werkt Landauer een geschiedenisopvatting uit die zowel geïnspireerd is door de Duitse romantici als door het joodse messianisme. In een analyse van de geschriften van Landauer als typische representant van het libertaire millenarisme – ‘chiliasme’ is de term die hij

gebruikt -, toont Karl Mannheim aan dat deze denkwijze elk vooruitgangsbegrip, elke voorstelling van vooruitgang afwijst. In het kader van een 'kwali-tatieve differentiatie van de tijd' wordt de revolutie ervaren als een *doorbraak* (*Durchbruch*), een abrupt moment (*abrupten Augenblick*), een *ervaring van het nu* (*Jetzt-Erleben*)²². Deze analyse is des te indrukwekkender omdat ze niet enkel van toepassing is op Landauer maar ook, op enkele nuanceringen na, op Walter Benjamin en op verschillende andere Duits-Joodse denkers.

In de messianistische geschiedenisopvatting van Landauer bekleden de Joden een speciale plaats: hun functie (*Amt*), hun roeping (*Beruf*) of taak (*Dienst*), bestaat erin bij te dragen aan de maatschappijverandering en aan de totstandkoming van een nieuwe mensheid. Waarom de Jood? Landauer antwoordt daarop in een tekst die veel discussie in de Joodse kringen van centraal Europa opgeroepen heeft, vanwege zijn legitimatie van de diaspora: 'Als een wilde kreet die over de wereld opklinkt en als een zacht gefluister in ons binnenste, zegt ons onweerlegbaar een stem dat de Jood enkel samen met de mensheid verlost kan worden en dat dit één en hetzelfde is: zowel in verbanning en verspreiding wachten op de Messias als de Messias van de volkeren zijn'²³.

Het gaat hier, wel te verstaan, om een klassieke vorm van *paria-messianisme*, dat in het spirituele domein het 'negatieve privilege' (Max Weber) van het pariavolk omkeert. Maar voor Landauer is deze Joodse roeping nog ouder dan de diaspora: zij gaat terug tot de bronnen van de Bijbel. In een commentaar op Strindberg, gepubliceerd in 1917, bevestigt hij het bestaan van twee grote profetieën in de geschiedenis: 'Rome, de overheersing van de wereld en Israël, de redding van de wereld'. In de Joodse traditie, die nooit de belofte van God aan Abraham vergeet - de verlossing van het Joodse volk samen met die van alle volkeren -, ziet hij de uitdrukking van een messianistische opvatting, geloof en wil²⁴.

Terwijl de spiritualiteit van Buber deze van het religieuze geloof in zijn strikte betekenis is, hoort dat van de Joods-Duitse anarchistische filosoof veeleer tot het ambigue domein van het *religieuze atheïsme*. Landauer weigert te geloven in een 'God boven de aarde en boven de wereld' (*überirdischen und überweltlichen Gott*); in de lijn van Feuerbach en van Marx stelt hij dat God door de mens geschapen is en niet omgekeerd²⁵. Men zou hem dus kunnen rangschikken bij het atheïsme. Maar dat belet hem niet het socialisme te definiëren als een religie: 'Het socialisme is de betrachtning het

gemeenschappelijke leven van de mensen naar de vrije vereniging in een gemeenschappelijke geest te voeren, dit wil zeggen naar een religie...²⁶. Het gaat hier inderdaad om de etymologische betekenis van het woord: *re-ligare*, mensen met elkaar verbinden.


Arbeidersraden

Als resoluut tegenstander van de Eerste Wereldoorlog, en dit vanaf het begin van de oorlog, reageert Landauer met hartstochtelijke hoopvolle verwachtingen op de Oktoberrevolutie van 1917 in Rusland, die hij beschouwt als een uiterst belangrijke gebeurtenis, ook voor de toekomst van de Joden²⁷. In een brief aan Buber van 5 februari 1918 legt hij zijn standpunt uit. In tegenstelling tot zijn vriend, die zijn ogen blijft richten op Jeruzalem, schrijft hij: 'Mijn hart heeft zich nooit door dat land aangetrokken gevoeld, en ik denk niet dat het de noodzakelijke geografische voorwaarde is voor een Joodse *Gemeinschaft*. De gebeurtenis die voor ons echt van belang is, misschien zelfs van doorslaggevend belang, is de bevrijding van Rusland [...] op dit ogenblik vind ik het ondanks alles beter dat Bronstein geen professor is aan de universiteit van Jaffa [in Palestina] maar veeleer Trotsky in Rusland'²⁸.

Vanaf het ogenblik dat de revolutie in Duitsland uitbreekt (november 1918), begroet hij enthousiast 'de Geest van de Revolutie', die hij qua actie vergelijkt met de Bijbelse profeten²⁹. In januari 1919 schrijft hij een nieuw voorwoord voor de heruitgave van *Aufruf zum Sozialismus*, waarin zijn messianisme in al zijn dramatische intensiteit, zowel apocalyptisch/religieus als utopisch-revolutionair, tot uiting komt: 'De chaos heerst [...] de geesten ontwakken [...] mogen wij uit de revolutie een religie ontvangen, de religie van de daad, van het leven, van de liefde, die zalig maakt, die verlost, die overwint.' In zijn ogen zijn de arbeidersraden die in Europa tot ontwikkeling komen 'organische delen van het volk dat zijn lot in eigen handen genomen heeft (*selbst-bestimmend*)' en het is waarschijnlijk dat hij ze beschouwde als een nieuwe vorm van de autonome gemeenschappen van de middeleeuwen³⁰.

Dit verklaart waarom hij zich engageert in de efemere Radenrepubliek van Beieren (april 1919), waarin hij gedurende slechts enkele dagen volk-commissaris voor openbaar onderwijs zal worden. Op het moment van de val van de Radenrepubliek, op 2 mei 1919, wordt hij door de witte gardes

gevangengenomen en vermoord. In een artikel dat hij onmiddellijk daarna schrijft, brengt Martin Buber hem een laatste hulde: 'Gustav Landauer heeft als een profeet van de komende mensengemeenschap geleefd en is als haar martelaar gevallen'³¹.



Marxisme en Romantiek bij José Carlos Mariátegui

José Carlos Mariátegui (1894-1930) – Peruaanse marxist, journalist en geëngageerde intellectueel. Oprichter in 1928 van de Socialistische Partij van Peru. Trachtte een originele weg naar het socialisme voor de Latijns-Amerikaanse landen uit te werken, waarbij de cultuur van de Indianen en het probleem van de landverdeling centraal staan. Zijn denkbelden werden in de zestiger jaren herontdekt en oefenden een grote invloed uit op de bevrijdingstheologie.

José Carlos Mariategui (1894-1930) is niet enkel de belangrijkste en meest *vernieuwende* Latijns-Amerikaanse marxist, maar ook een denker wiens werk door zijn kracht en originaliteit een *universele* draagwijdte bezit. Zijn ketters marxisme vertoont veel affiniteit met dat van enkele grote auteurs van het westerse marxisme, met name Gramsci, Lukács of Walter Benjamin.

De essentie van Mariategui's heterodoxie en het specifieke van zijn marxistisch filosofisch en politiek discours, bestaat uit een niet weg te cijferen *romantische* kern.

Marxisme en Romantiek

In een berucht artikel uit 1941 klaagde V.M. Miroshkevski, een vooraanstaand Sovjetgeleerde en raadgever bij het Latijns-Amerikaans Bureau van de Komintern, het 'populisme' en het 'romantisme' van Mariategui aan. Voor de woordvoeder van de (stalinistische) orthodoxie volstond het Mariategui van deze doodzonde – *Romantiek* – te beschuldigen, om definitief en onweerlegbaar aan te tonen dat diens denken buiten het marxisme viel¹.

Welnu, het is tijd dat men er zich rekenschap van geeft dat Romantiek en marxisme helemaal niet met elkaar in tegenstrijd zijn. Ze zijn perfect compatibel en kunnen elkaar wederzijds verrijken. Mariategui levert daar een schitterend voorbeeld van.

De revolutionaire Romantiek is een cruciale maar ondergesneeuwde dimensie van het denken van Marx en Engels. In hun geschriften komt het in verschillende vormen tot uiting. De belangrijkste daarvan is wellicht de manier waarop ze het moderne communisme zien als het herstel van bepaalde kenmerken van de primitieve gemeenschappen. Zoals Marx het in zijn brief van 1881 aan Vera Zassoulitsch schreef, zou de revolutionaire afschaffing van het kapitalisme 'de terugkeer (*Rückkehr*) van moderne maatschappijen naar het "archaïsche" type van gemeenschapsbezit' betekenen, of preciezer gezegd, 'een heropleving van het archaïsche maatschappijtype in een hogere vorm'. Een heropleving die bijgevolg alle technische verwezenlijkingen van de moderne Europese beschaving integreert². Het gaat hier voor hem niet louter om een historische verwijzing: in landen waar – zoals in Rusland – de landbouwgemeenschap erin geslaagd was zich te handhaven (minstens toch

gedeeltelijk), zou ze rechtstreeks het vertrekpunt kunnen vormen voor de overgang naar het socialisme.

Het was heel bewust in strijd met deze ideeën van Marx, die nogal wat gemeen hadden met die van de Russische populistten, dat Plekhanov zijn zogenaamd ‘orthodox marxistische’ doctrine zal formuleren. Daarin hemelt hij de vooruitgang van het kapitalisme op en poneert hij de onontkoombare noodzaak van een democratisch/burgerlijke historische fase, waar Rusland door moet gaan om zijn feodale en Aziatische achterstand in te lopen. Dit is een mensjevistisch dogma dat in verschillende uiteenlopende vormen verkondigd werd door alle critici van Mariategui, en met name door de stalinisten.

Sedert het einde van de 19de eeuw duiken er aldus twee stromingen in het marxisme op. Een positivistische en evolutionistische stroming, voor wie het socialisme niets anders is dan de voortzetting en de bekroning van de industriële/burgerlijke beschaving; Plekhanov, Kautsky en hun volgelingen in de Tweede en de Derde Internationale deelden deze opvatting. Daartegenover staat een stroming die we *romantisch* willen noemen, voor zo ver die de ‘illusies van de vooruitgang’ bekritiseert en een utopisch-revolutionaire dialectiek tussen een prekapitalistisch verleden en een socialistische toekomst schetst. Die tweede opvatting vinden we bijvoorbeeld terug bij auteurs gaande van William Morris tot aan de hedendaagse Engelse marxisten (E.P. Thompson, Raymond Williams), en van Lukács en Bloch tot aan Walter Benjamin en Herbert Marcuse.

Het is tot deze stroming dat ook José Carlos Mariategui behoort. Hij is daarin heel origineel. Zijn gedachtegoed valt te situeren in een Latijns-Amerikaanse context, die erg verschilt van die in Engeland en centraal Europa. Tijdens zijn verblijf in Europa heeft Mariategui zich gelijktijdig het marxisme en bepaalde aspecten van het eigentijdse romantische denken toegeëigend: Nietzsche, Bergson, Miguel de Unamuno, Sorel, het surrealisme.

De illusies van de vooruitgang

De romantisch/revolutionaire wereldvisie van Mariategui zoals hij dit formuleert in zijn beroemd essay uit 1925, *Twee levensopvattingen*, stelt ‘de evolutionistische, historicistische, rationalistische filosofie’ met zijn ‘bijgelovige

voortgangscultus' en zijn zucht naar een terugkeer van de avontuurlijke geest, tegenover de heroïsche mythen, de Romantiek en het 'donquichotisme' (een term die hij overneemt van Miguel de Unamuno). In deze benadering schaart hij zich achter de socialistische denkers die, zoals Georges Sorel, de illusies van de voortgang afwijzen. Twee romantische stromingen die deze 'platte en comfortabele' positivistische ideologie verwerpen, botsen met elkaar in een strijd op leven en dood: het rechtse, fascistische romantisme, dat wil terugkeren naar de middeleeuwen, en het linkse, communistische romantisme, dat wil vooruitgaan tot aan de utopie. De 'romantische energien van de westerse mens' werden door de oorlog wakker geschud en hadden in de Russische Revolutie hun uitdrukking gevonden, wat aan de socialistische doctrine 'een strijdende en mystieke geest' verleende³.

In een ander 'programmatisch' artikel uit dezelfde periode, *De Mens en de Mythe*, verheugt Mariategui zich over de crisis van het rationalisme en de instorting van het 'middelmatige positivistische bouwwerk'. Tegenover de 'gedesillustreerde geest' van de burgerlijke beschaving, waar Ortega y Gasset het over heeft, deelt hij de 'verrukte geest' (Romain Rolland) van de scheppers van een nieuwe beschaving. De mythe (in de soreliaanse betekenis) is zijn antwoord op de *Entzauberung der Welt* (Weber) en op het verlies aan zingeving. Hij drukt dit uit in de volgende verbazingwekkende passage vol romantische exaltatie, die een voorafschaduwing lijkt van de bevrijdingstheologie: 'Het burgerlijke inzicht vergenoegt zich in een rationalistische kritiek van de methode, de theorie en de techniek van de revolutionairen. Hoe kortzichtig! De kracht van de revolutionairen zit niet in hun wetenschap; zij komt voort uit hun geloof, hun passie, hun wil. Dat is een religieuze, mystieke, spirituele kracht. Het is de kracht van de Mythe. Het revolutionaire gevoel... is een religieus gevoel. De religieuze motiveringen hebben zich verplaatst van de hemel naar de aarde. Ze zijn niet goddelijk, maar menselijk en sociaal'⁴.

Waar voor Weber de antithese van het rationeel/bureaucratische in het charisma ligt, daar is voor Mariategui de Romantiek de tegenpool voor de politieke routine: 'In normale en rustige periodes is de politiek een administratieve en bureaucratische zaak. Maar in het huidig tijdperk van neoromantiek, in dit tijdperk van de heropleving van de Held, van de Mythe en van de Actie, is de politiek niet langer het systematische beroep van de bureaucratie en de wetenschap.' Deze cultus van de Held en van de Mythe (alles met hoofdletter) ontbreekt het niet aan een zekere ambiguïteit – wat bevestigd wordt door bovenstaande passage die uit een artikel komt over D'Annunzio⁵. Maar

Mariategui – die duidelijk afstand neemt van het ‘dannunzianisme’ – verliest nooit zijn bakens en hij veegt de politieke grenzen binnen het romantische krachtveld niet uit.

Eén van de wezenlijke thema’s van het romantische protest tegen de burgerlijke beschaving is de kritiek van de *mechanisering van de wereld*, die bij John Ruskin een krachtige expressie vindt, die volledig ondergedompeld is in de nostalgie naar de arbeid uit vroegere tijden. Een echo van deze opstelling vinden we terug bij Mariategui (net zoals bij die andere socialistische volgeling van Ruskin, William Morris). In *Zeven pogingen de Peruviaanse realiteit te verstaan* (1928) schrijft Mariategui: ‘De misvorming van de arbeid is qua doelstelling en essentie een gevolg van de verslaving van de mens door de machine en de vernietiging van het handwerk door de industrialisering. Hervormers, van John Ruskin tot Rabindranath Tagore, verwijten het kapitalisme het afstompend gebruik van de machine. Het machinisme, en vooral het taylorisme, hebben van de arbeid iets weezinwekkends gemaakt. Echter alleen omdat ze de arbeid gedegradeerd en verlaagd hebben, door hem van zijn creatieve kracht te beroven.’

Terwijl Ruskin droomde van de artisanale arbeid uit de tijd van de kathedraalen, loofde Mariategui de Incasamenleving waarin de arbeid ‘liefdevol verricht’ werd en als de ‘hoogste deugd’ werd beschouwd⁶.

Surrealisme

Het spreekt vanzelf dat voor Mariategui Romantiek niet enkel filosofisch, politiek en sociaal is, maar ook *cultureel en literair*. Beide aspecten zijn volgens hem overigens redelijk met elkaar verbonden: hij maakt een onderscheid tussen ‘de klassieke of rustige tijden’ en de ‘romantische of revolutionaire tijden’⁷. Maar dwars door het romantische culturele veld loopt volgens Mariategui een breuklijn. Hij ziet een splitsing die even radicaal is als die tussen de twee vormen van politiek romantisme: de splitsing tussen het oude romantisme – door Mariategui soms eenvoudigweg als ‘de Romantiek’ aangeduid – en het nieuwe romantisme of de neoromantiek.

Het oude romantisme, dat fundamenteel individualistisch is, komt voort uit het liberalisme van de 19de eeuw: een van de laatste hedendaagse

representanten ervan uit die tijd is Rainer Maria Rilke, wiens extreem subjectivisme en zuivere lyriek zich tevredenstellen met de contemplatie. Maar momenteel zijn we getuige van ‘de geboorte van een nieuw romantisme. Het gaat hier niet meer om een romantisme dat ontsproten is aan de schoot van de liberale revolutie. Het heeft een andere impuls, een andere geest. Daarom noemt men het neoromantiek’⁸. Dit nieuwe, postliberale en collectivistisch romantisme is volgens Mariategui nauw verbonden met de sociale revolutie.

In de hoofdstukken in *Zeven pogingen* die aan literatuur gewijd zijn, bekleedt de tegenstelling tussen die twee vormen van romantisme een belangrijke plaats in de kritiek van Peruviaanse schrijvers en dichters. In verband met Cesar Vallejo merkt Mariategui bijvoorbeeld op: ‘De Romantiek van de 19de eeuw was in essentie individualistisch; de Romantiek van de 20ste eeuw is daarentegen op een spontane en logische manier socialistisch.’ Andere dichters, zoals Alberto Hidalgo, blijven de gevangene van de oude Romantiek, die ingehaald worden door het revolutionaire epos dat ‘een nieuwe romantiek aankondigt dat zich bevrijd heeft van het individualisme van de op zijn einde lopende Romantiek’⁹.

In elk geval vindt de nieuwe romantiek in de ogen van Mariategui zijn meest radicale culturele uitdrukking in het *surrealisme*. Hij volgt met de grootste belangstelling de initiatieven van de surrealistische beweging, die in zijn ogen ‘niet louter een literair, maar een complex geestesfenomeen is. Het gaat hier niet om een artistieke stijl maar om een protest van de geest.’ Wat hem aantrekt bij de vrienden van André Breton (van wie hij verschillende teksten in zijn tijdschrift *Amauta* zal afdrukken) is hun categorieke veroordeling – ‘als één blok’ – van de rationalistische/burgerlijke beschaving. Het surrealisme is een neoromantische beweging en een doctrine met een subversieve roeping: ‘Door zijn geest en zijn actie werpt het zich op als een nieuwe romantiek. Door zijn revolutionaire verwerping van het kapitalistische denken en van de kapitalistische maatschappij valt het op politiek vlak historisch samen met het communisme’¹⁰. Hij neemt het surrealisme in verdediging tegen zijn Franse rationalistische critici zoals Emmanuel Berl: ‘Het surrealisme, dat van Berl het verwijt krijgt dat het zich teruggetrokken heeft in een clubje van de wanhoop, in een literatuur van de wanhoop, heeft in feite een veel groter begrip opgebracht voor en een veel duidelijker begrip ontwikkeld van de taak van de Geest’¹¹. In een commentaar in een van zijn laatste artikelen (maart 1930) bij het *Tweede Manifest van het Surrealisme*, benadrukt hij nogmaals de relatie tussen surrealisme en Romantiek: ‘De beste passage is wellicht die

waarin André Breton de band legt tussen de Romantiek en de surrealistische revolutie, en dat met een historisch besef van de Romantiek dat duizend keer helderder is dan dat van vele geleerden over de Romantiek en het classicisme in hun dikwijls zo banale studies¹².

Deze twee vormen van Romantiek worden bij Mariategui niet bekeken door een dogmatische bril waarmee hij het hele culturele veld zou lezen: bepaalde auteurs en bepaalde stromingen lijken tot geen van beide polen te behoren. Onder deze 'niet te classificeren' figuren bevindt zich een denker waarvan Mariategui dikwijls de standpunten en kritische zin looft: Miguel de Unamuno, die pleitte voor 'een terugkeer van het donquichotisme, een terugkeer van de Romantiek', en wiens opvatting van het leven als een permanente strijd 'meer revolutionaire geest bevat dan vele tonnen socialistische literatuur'¹³.

Sorel

Vele Europese revolutionairen probeerden het verstikkende dwangbuis van het marxistisch positivisme van de Tweede Internationale te doorbreken en zetten zich af tegen diens economisme, diens 'progressistisch' evolutionisme en diens kortzichtige geloof in de wetenschap. In de jaren 1917-1920 behoorden Lukács, Gramsci en Walter Benjamin daartoe. Net als zij was Mariategui gefascineerd door Sorel, die bij uitstek het romantisch socialisme vertegenwoordigde, met inbegrip van diens ambivalenties en tijdelijke ideologische regressies. In tegenstelling echter tot deze drie denkers, die zich geleidelijk van hun oorspronkelijk 'sorelianisme' zouden verwijderen, zal Mariategui hardnekkig trouw blijven aan zijn allereerste intuïtie.

Zoals Robert Paris zeer goed aantoont, is het onbegonnen werk om deze ontmoeting te beschrijven in termen van 'invloed': is niet elke 'invloed' ook een 'keuze'¹⁴? Mariategui koos voor Sorel omdat hij de Franse auteur als onoverbiddelelijk criticus van de illusies van de vooruitgang en als pleitbezorger van een heroïsche en voluntaristische interpretatie van de revolutionaire mythe nodig had om de positivistische en deterministische banalisering van het historisch materialisme te bekampen.

In feite gaat het om veel meer dan een keuze. Tot op een bepaald punt heeft Mariategui de Sorel die hij nodig had *uitgevonden*. Hij heeft er een personage van gemaakt dat (soms) erg ver verwijderd was van zijn reële historische referent. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer hij van Sorel een denker maakt die een doorslaggevende invloed zou uitgeoefend hebben op de intellectuele vorming van Lenin – een verband dat puur denkbeeldig is, dat nergens op gebaseerd is, en zeker niet op de weinige verwijzingen van Lenin naar Sorel. Zoals men weet beschouwde de bolsjevistische leider de auteur van *Réflexions sur la violence* vooral als een ‘warhoofd’¹⁵. Minder uit de lucht gegrepen maar even verbazingwekkend is de bewering, die verschillende keren terugkomt, volgens welke Sorel, ‘tegen de evolutionistische en parlementaire degeneratie van het socialisme’ in, in het begin van de 20ste eeuw ‘de terugkeer naar de dynamische en revolutionaire opvatting van Marx’ zou vertegenwoordigd hebben¹⁶. Door van Sorel de ontbrekende schakel tussen Marx en Lenin te maken, brak Mariategui doelbewust met de orthodoxe opvatting van het marxisme en met diens geschiedenis¹⁷.

De bijdrage van Sorel aan Mariategui’s project van romantische revitalisering van het marxisme zit in het ‘mystieke’ element. Die term neemt in zijn geschriften een betekenis aan die erg dicht in de buurt komt van Charles Péguy (Mariategui lijkt die auteur niet te kennen) wanneer die het heeft over een tegenstelling tussen ‘mystiek’ en ‘politiek’. Dat mystieke element is zoiets als een revolutionaire en gesecculariseerde vorm van religieuze emotie. Vanaf het artikel *De Mens en de Mythe* uit 1925 ziet Mariategui in Sorel een denker die ‘het religieuze, mystieke en metafysische karakter van het socialisme’ weet te erkennen. Hij citeert in dit verband een passage uit *Réflexions sur la violence* waarin er sprake is van de ‘analogie’ tussen de religie en het revolutionaire socialisme¹⁸. Dit thema zal ontwikkeld worden in een sleutelpassage van *Verdediging van het Marxisme* (1930): ‘Via Sorel eigent het marxisme zich de substantiële elementen en verworvenheden van filosofische stromingen van na Marx toe. Sorel overstijgt de rationalistische en positivistische grondslagen van het socialisme van zijn tijd en hij vindt bij Bergson en bij de pragmatisten ideeën die het socialistische denken nieuw leven inblazen. Hij schrijft aan het socialisme opnieuw een revolutionaire missie toe. Die opdracht zou stilaan verwaarloosd zijn geworden als gevolg van de intellectuele en spirituele verburgerlijking van de partijen en hun parlementsleden, die op filosofisch vlak genoeg nemen met het platste historicisme en het meest benepen evolutionisme. De theorie van de revolutionaire mythen, die op de

socialistische beweging de ervaring van religieuze bewegingen toepast, legt de grondslagen van een filosofie van de revolutie...¹⁹.

Het spreekt vanzelf dat Mariategui geen kerk of religieuze sekte van het socialisme wil maken. Wat hij wil is de *spirituele en ethische* dimensie van de revolutionaire strijd naar boven halen: het ('mystieke') geloof, de solidariteit, de morele verontwaardiging, het totale ('heroïsche') engagement met inbegrip van het risico en het gevaar voor het eigen leven. Het socialisme is volgens Mariategui een kernelement van een poging tot *herbetovering van de wereld* via de revolutionaire actie.

Ondanks al zijn bewondering voor Sorel, blijft hij voor Mariategui slechts een theoretisch referentiepunt. Vanuit het standpunt van de *politieke praktijk* is het *bolsjewisme* volgens hem de kracht die aan de strijd van het proletariaat een 'romantische energie' verschaft²⁰. Sorelisme en bolsjewisme lijken hem erg verwant vanwege hun revolutionaire geest, hun afwijzen van het parlementaire reformisme en hun romantisch *voluntarisme*. Als voorbeeld van de tegenstelling tussen het authentieke marxisme van de bolsjewisten en het positivistisch determinisme van de sociaaldemocratie, schrijft Mariategui in *Verdediging van het Marxisme*: 'Men schrijft aan Lenin een uitspraak toe die door Unamuno in zijn *Doodsstrijd van het Christendom* opgehemeld wordt: toen iemand hem de opmerking maakte dat zijn streven tegen de realiteit inging, zou Lenin gezegd hebben: "Des te erger voor de realiteit!" Waar het marxisme zich revolutionair toonde – dit wil zeggen daar waar het een echt marxisme was – heeft het zich nooit onderworpen aan een passief en strak determinisme²¹.

We kunnen ons alleen maar verbazen over de merkwaardige analogie tussen deze formulering en die welke we tegenkomen in een Hongaars artikel van Lukács dat in 1919 gepubliceerd werd (en dat Mariategui zeker niet gekend heeft): in Brest-Litovsk trokken Lenin en Trotsky zich zeer weinig aan van de zogenaamde 'feiten'. Wanneer de 'feiten' zich tegen de revolutionaire ontwikkeling verzetten, dan antwoorden de bolsjewisten met de woorden van Fichte: 'Des te erger voor de feiten'²².

Hoewel het bolsjewisme ongetwijfeld een aanzienlijke mate van voluntarisme bevat, dan is de 'donquichotterie' van Lenin zoals Mariategui hem beschrijft (of de 'fichteaanse' Lenin van Lukács) toch in verregaande mate een denkbeeldige creatie.

Incacommunisme

Het is vooral vanwege zijn analyse en plannen in verband met *Peru* dat Mariategui door zijn ideologische censoren beschouwd werd als een ‘romantisch’ denker. Enerzijds, omdat hij niet akkoord ging met de stelling van de Komintern voor wie een ‘burgerlijk democratische en antifeodale’ maatschappijverandering – dit wil zeggen een vorm van kapitalistische vooruitgang – een noodzakelijke fase vormde om de dringende problemen van de volksmassa’s – ondermeer van de boeren – in Peru op te lossen. Mariategui beschouwde daarentegen de *socialistische* revolutie als het enige alternatief voor de overheersing door het imperialisme en de grootgrondbezitters. Anderzijds omdat hij meende dat deze socialistische oplossing zou kunnen uitgaan van de *gemeenschapstradities van de boerenbevolking van de Andes*, vanuit de overblijfselen van het ‘Incacommunisme’ – een plan dat volgens Miroshkevsky verwant was met dat van de Russische populisten²³.

Charles Péguy, de eminente ‘mystieke’ en romantische socialist, schreef het volgende: ‘Een revolutie is een oproep die een minder volmaakte traditie richt tot een meer volmaakte traditie, een oproep van een minder diep ingeplante traditie tot een veel dieper gewortelde traditie, een terugwijken van de bestaande traditie, een soort overstijgen ervan, maar dan in de diepte; een zoektocht naar dieperliggende bronnen; in de letterlijke betekenis van hulpbron...’²⁴. Deze opmerking is woord voor woord toepasselijk op Mariategui: tegen het conservatieve traditionalisme van de oligarchie, tegen het naar het verleden gerichte romantisme van de elites en tegen de nostalgie naar de koloniale periode, roept Mariategui een oudere en dieperliggende traditie aan: die van de inheemse precolombiaanse beschaving. ‘Het Inca-verleden is onze geschiedenis binnen gestapt, niet als een eis van traditionalisten maar van revolutionairen. In dit opzicht betekent het een nederlaag voor het kolonialisme. [...] De revolutie heeft zich meester gemaakt van onze oudste traditie’²⁵.

Deze traditie heeft Mariategui ‘Incacommunisme’ genoemd. Het is een term die tot discussie aanleiding geeft²⁶. Laten we er evenwel aan herinneren dat ook de marxiste Rosa Luxemburg, die moeilijk van ‘populisme’ en van ‘romantisch nationalisme’ verdacht kan worden, het sociaaleconomisch regime van de Inca’s als ‘communistisch’ definieerde. In haar *Inleiding tot de kritiek van de Politieke Economie* – een boek dat in 1925 (in Duitsland) gepubliceerd werd en dat Mariategui zeer waarschijnlijk niet gekend heeft – beschrijft ze het

Incarijk als een maatschappij die bestaat uit twee communistische sociale formaties waarvan de ene een agrarische maatschappij is die door de andere uitgebuit wordt. Rosa Luxemburg spreekt vol lof over de 'democratische communistische instellingen van de Peruviaanse *marca*' en ze verheugt zich over het 'bewonderenswaardige verzet van de Indianen van Peru en over de agrarische communistische instellingen die tot in de 19de eeuw zijn blijven voortbestaan'²⁷. Mariategui zei niets anders, behalve dat hij geloofde dat die gemeenschappen tot in de twintigste eeuw bestaan hebben.

Zijn analyse steunt op de Peruviaanse historicus Cesar Ugarte, volgens wie de basis van de Inca-economie gevormd werd door de *ayllu*, een groep gezinnen die door verwantschap met elkaar verbonden waren en die gemeenschappelijk grondbezit kenden, en door de *marca*, een federatie van *ayllus* die het gemeenschappelijk bezit van water, weiden en bos kenden. Mariategui maakt een onderscheid tussen de *ayllu*, die in de loop van de millennia door anonieme massa's gevormd was geworden, en het unitaire economische systeem dat gesticht was door de Incakeizers. In zijn *Zeven pogingen* benadrukt Mariategui de economische efficiëntie van deze collectivistische landbouw en het materiële welzijn van de bevolking, en hij besluit: 'Het Incacommunisme – dat niet kan miskend of ondergewaardeerd worden omdat het tot ontwikkeling kwam onder het autocratische regime van de Inca's – kan dus als een agrarisch communisme aangeduid worden.' Hij wijst de lineaire en eurocentrische geschiedenisopvatting af die door de overwinnaars opgelegd werd en stelt dat de koloniale verovering de agrarische Inca-economie vernietigd en gedesorganiseerd heeft, zonder ze door een hogere vorm te vervangen²⁸.

Betekent dit een romantische idealisering van het verleden? Misschien. In elk geval maakte Mariategui een radicaal onderscheid tussen het agrarische en despotische communisme van de precolombiaanse beschavingen en het hedendaagse communisme, erfgenaam van de materiële en geestelijke verworvenheden van de moderniteit. In een lange voetnoot, die in feite een van de sterke momenten van het boek *Zeven pogingen* is, brengt hij de volgende verduidelijking aan, die, zeventig jaar later, nog niets van haar actualiteit verloren heeft: 'Het moderne communisme is iets anders dan het Incacommunisme. [...] Ze zijn alle twee producten van verschillende menselijke ervaringen en behoren tot verschillende historische periodes. Ze werden ontwikkeld door twee niet met elkaar te vergelijken beschavingen. Die van de Inca's was een agrarische beschaving. Die van Marx en Sorel is een industriële beschaving. [...] In de huidige tijd zijn autocratie en communisme

onverenigbaar, maar dat geldt niet voor primitieve maatschappijen. Vandaag kan een nieuwe orde geen enkele morele vooruitgang van de moderne maatschappij verwerpen. Het huidige socialisme – andere tijden kenden andere vormen van socialisme onder uiteenlopende benamingen – is de antithese van het liberalisme; maar het is wel uit zijn schoot geboren en het voedt zich met zijn ervaringen. Het huidige socialisme misprijst geen enkele van de intellectuele verworvenheden van het liberalisme. Het veracht enkel maar zijn beperkingen en klaagt ze aan²⁹.

Vanwege deze overwegingen zal Mariategui alle ‘romantische’ pogingen (in de regressieve betekenis van het woord) om naar het Incarijk terug te keren, bekritisieren en verwerpen. Zijn *concrete dialectiek* tussen heden, verleden en toekomst stelt hem in staat zowel te ontsnappen aan de evolutionistische dogma’s van de vooruitgang als aan de naïeve en nostalgische illusies van een bepaald ‘*indigenisme*’ (van het Franse *indigène*, inheems. *Vert.*)

De ‘comunidad’

Net zoals de meeste revolutionaire romantici integreert Mariategui in zijn socialistische utopie de menselijke verworvenheden van de Verlichtingsfilosofie en van de Franse Revolutie, alsook de meest positieve aspecten van de wetenschappelijke en technische vooruitgang. Hij vocht de juistheid aan van de dromerijen over het herstel van de *Tawantinsuyo* (het Incarijk). In het programma van de Peruviaanse Socialistische Partij, die hij in 1928 oprichtte, schreef hij: ‘De elementen voor een socialistische oplossing voor het landbouwvraagstuk vindt het socialisme zowel in het voortbestaan van inheemse gemeenschappen als in de grote landbouwbedrijven. [...] Net zoals de aanmoediging tot vrije ontplooiing van het inheemse volk en tot een creatief gebruik van haar krachten en haar geest, betekent dit absoluut geen romantische en antihistorische tendens tot reconstructie of heropleving van het Incasocialisme. Het Incasocialisme paste in vandaag volledig achterhaalde omstandigheden, waarvan we enkel de gewoontes van coöperatie en van socialisme van de inheemse boeren kunnen overnemen als een bruikbaar element in het kader van een echt wetenschappelijke productietechniek³⁰.

Hij benadrukt niettemin de uitzonderlijke vitaliteit van deze tradities, ondanks de ‘individualistische’ druk die de verschillende regimes, van de

Kolonie tot aan de Republiek, erop uitoefenden: tegenwoordig vindt men nog ‘robuuste en moeilijk uit te roeien’ praktijken van coöperatie en solidariteit die de ‘empirische uitdrukking van een communistische geest’ zijn. Wanneer de uitbuiting of de grondverdeling de gemeenschap lijkt te vernietigen, dan ‘vindt het inheemse socialisme altijd de middelen om opnieuw gemeenschappen te vormen’. Deze tradities van onderlinge hulp en van collectieve productie getuigen van de aanwezigheid in de gemeenschappen ‘van wat Sorel “de spirituele elementen van de arbeid” noemt³¹.

Het stoutmoedigste en meest onorthodoxe voorstel van Mariategui, dat de meeste tegenwerpingen zal oproepen, is dat hij, uitgaande van zijn historische analyses van het ‘Incacommunisme’ en steunend op zijn antropologische waarnemingen van de overlevende collectieve praktijken, de overstap maakt naar een *politieke strategie*. Die inheemse gemeenschappen ziet hij als het uitgangspunt voor een eigen weg van de Indo-Amerikaanse landen naar het socialisme. Mariategui zou deze nieuwe strategie uitwerken in een aantal stellingen voor de Latijns-Amerikaanse Conferentie van Communistische Partijen (Buenos Aires, juni 1929), onder de merkwaardige titel ‘Het rassenprobleem in Latijns-Amerika’.

Om zijn heterodoxie aanvaardbaar te maken, verwees Mariategui eerst naar de officiële documenten van de Komintern: ‘Het VIde congres van de Communistische Internationale heeft voor de volkeren met een rudimentaire economie nogmaals erkend dat het mogelijk moet zijn om direct te beginnen met de organisatie van een collectieve economie, zonder de lange evolutie te moeten doorlopen die andere volkeren gekend hebben.’ Vervolgens poneert hij zijn romantisch/revolutionaire strategie op basis van de rol die hij aan de inheemse communautaire tradities toewijst: ‘Wij zijn van mening dat van alle “achtergebleven” volkeren geen enkel zozeer aan zulke voordelige voorwaarden voldoet als het oorspronkelijke Incavolk om, onder de hegemonie van de proletarische klasse, het primitieve agrarische communisme, dat in concrete structuren voortleeft en een diep gewortelde collectivistische geest vertoont, om te vormen tot een van de meest solide grondslagen van de collectivistische maatschappij zoals die door het marxistisch communisme nagestreefd wordt³².

Vertaald in de concrete bewoordingen van de landbouwhervorming in Peru, betekent deze strategie de onteigening van de grote *latifundia* ten voordele van de inheemse gemeenschappen: ‘De “gemeenschappen”, die onder de

grootste onderdrukking werkelijk een verbazingwekkend weerstands- en overlevingsvermogen getoond hebben, vertegenwoordigen een natuurlijke factor in de socialisatie van de grond. De inheemse bevolking kent diep gewortelde gewoontes van coöperatie. [...] De “gemeenschap” kan zich met een minimum aan inspanningen omvormen tot een coöperatieve. De oplossing voor het landbouwvraagstuk in de *sierra* ligt in de toewijzing aan de “gemeenschappen” van de grond van de *latifundia*³³.

Dit standpunt, dat door zijn critici als ‘kleinburgerlijk socialisme’ gebrandmerkt werd, kwam in feite overeen met wat Marx in zijn brief aan Vera Zassoulitsch suggereerde (en die Mariategui zeker niet had gelezen). In beide gevallen vinden we de diepe intuïtie – van romantische oorsprong – dat het moderne socialisme, onder meer in landbouwlanden, *geworteld* moet zijn in de inheemse tradities, in het collectieve geheugen van de boeren en het volk, in de sociale en culturele overblijfselen van het prekapitalistisch gemeenschapsleven, in praktijken van onderlinge hulp, solidariteit en gemeenschappelijk bezit van de rurale *Gemeinschaft*.

Zoals Alberto Flores Galindo opmerkt, is het essentiële kenmerk van het marxisme van Mariategui – in tegenstelling tot dat van de orthodoxen van de Komintern – het verwerpen van de vooruitgangsideologie en van het lineaire en eurocentrische beeld van de wereldgeschiedenis³⁴. Mariategui werd door zijn critici nu eens beschuldigd van ‘europeaniserende neigingen’ (door apristen), dan weer van ‘nationalistisch romantisme’ (door stalinisten). In feite is zijn gedachtegoed een poging om dit soort dualisme, vastgeroest tussen het universele en het bijzondere, op een dialectische manier te overstijgen.

In een sleuteltekst, *Verjaardag en balans*, in 1928 gepubliceerd in het tijdschrift *Amauta*, formuleert hij deze poging in enkele paragrafen, die zijn politieke filosofie treffend samenvatten en die veel weg hebben van zijn boodschap voor de komende generaties van Peru en van Latijns-Amerika. Hij vertrekt vanuit het universele karakter van het socialisme: ‘Het socialisme is ongetwijfeld geen Indo-Amerikaanse doctrine. [...] Maar zelfs als het in Europa is ontstaan, dan nog is het niet specifiek eigen aan Europa. Het is een mondiale beweging waaraan geen enkel land dat zich in de invloedssfeer van de westerse beschaving bevindt, ontsnapt. Met een kracht en met middelen die nooit eerder voorhanden waren, leidt deze beschaving naar de universaliteit.’

Maar hij benadrukt terzelfder tijd de specificiteit van het socialisme in Latijns-Amerika, dat in zijn eigen verleden geworteld is: 'Het socialisme ligt ingebed in de Amerikaanse traditie. De meest ontwikkelde primitieve communistische organisatie die de geschiedenis kent, is die van de Inca's. Wij willen zeer zeker niet dat het socialisme in Amerika een afgietsel of een kopie zou zijn. Het moet een heroïsche creatie zijn. Wij moeten met onze eigen realiteit, in onze eigen taal, het Indo-Amerikaanse socialisme tot leven roepen. Ziedaar een opdracht een nieuwe generatie waardig³⁵.

De generatie die na de dood van Mariategui haar stempel heeft gezet op het Latijns-Amerikaanse communisme, heeft echter veeleer de weg van het afgietsel en de kopie gekozen. Zal zijn romantische oproep tot de 'heroïsche creatie' bij het begin van de 21ste eeuw misschien eindelijk gehoor vinden?

Tot besluit. Zowel op het vlak van de theorie als op dat van de politieke strategie, van de cultuur of van het landbouwvraagstuk, van de geschiedenis of van de ethiek... waait door het oeuvre van Mariategui een machtige revolutionair-romantische wind, die zijn marxistische wereldbeschouwing zijn unieke en visionaire spirituele kracht verleent.

De romantische utopie van Walter Benjamin

Walter Benjamin (1892-1940) – Duits estheticus en filosoof. Vlucht in 1933 naar Frankrijk. Zijn geschriften over Brecht – met wie hij bevriend was -, over Baudelaire, over het kunstwerk in het tijdperk van zijn technische reproduceerbaarheid, en zijn onafgewerkt project over de Parijse passages vormen de expressie van een originele, kritische reflectie over de moderne beschaving. Zijn stellingen ‘Over het begrip van de geschiedenis’ resumeren in een poëtische en allegorische vorm zijn belangrijkste filosofische opvattingen.

Walter Benjamin (1892-1940) was geen uitgesproken ‘utopisch’ denker. In tegenstelling tot zijn vriend Ernst Bloch was hij minder bekommerd om het ‘principe hoop’ dan om de dwingende noodzaak *het pessimisme te organiseren*. Hij was minder geïnteresseerd in ‘een gouden toekomst’ dan in de gevaren die de mensheid bedreigen. Met een nuttig onderscheid dat Daniel Bensaïd suggereert in een van zijn laatste boeken, zouden we kunnen zeggen dat hij niet zozeer een *orakel* was dat een onontkoombare (utopische) toekomst voorspelt als wel een *profeet* die zijn oproepen in de voorwaardelijke wijze formuleert: de catastrofe valt niet af te wenden *indien (tenzij)...*¹.

Utopische beelden

In de sleutelmomenten van zijn werk vinden we niettemin sterke utopische verwijzingen die onafscheidelijk verbonden zijn met zijn geschiedenisopvatting. Duidelijk geïnspireerd (vanaf 1924) door het marxisme, behouden ze echter een libertaire inslag en bieden ze een opening tot heterodoxe probleemstellingen, zoals de verhouding tot de natuur en de gelijkheid tussen man en vrouw, waardoor ze verbazingwekkend actueel zijn.

Als tegendraadse denker vatte Walter Benjamin de utopie niet op als het resultaat van vooruitgang, niet als de bekroning van een historische evolutie naar een betere toekomst. Zijn utopisme werd geschraagd door een romantische sensibeleit die duidelijk contrasteerde met de positivistische en evolutionistische toekomstopvattingen. Is het toeval dat een van de eerste artikels die Benjamin publiceerde precies getiteld was: *Romantik* (1913)? Daarin roept hij op tot de opleving van een *nieuwe Romantiek* en roemt hij de romantische aspiraties als ‘niet te evenaren’ verworvenheden van de moderne cultuur².

Een andere tekst uit dezelfde periode (tijdens zijn leven niet uitgegeven) – *Dialog über die Religiosität der Gegenwart* – herneemt verschillende thema’s van de romantische kritiek op de moderniteit: de transformatie van de menselijke wezens tot ‘arbeidsmachines’, de hopeloze onderwerping van de mensen aan het maatschappelijk mechanisme en vooral de vervanging van ‘revolutionair-heroïsche inspanningen’ van het verleden door de meelijwekkende hoop van de evolutie en van de vooruitgang (*Fortschritt*) – ‘vergelijkbaar met die van een krab’³.

De laatste opmerking onthult de draai die Benjamin aan de romantische traditie geeft: de aanval op de vooruitgangsideologie gebeurt niet in naam van een conservatisme dat op het verleden gericht is, maar in naam van de *revolutie*. We vinden deze subversieve draai terug in zijn lezing over *Das Leben der Studenten* (1914), een verbazingwekkend document, dat haast alle ideeën aansnijdt die hem tijdens zijn leven zullen bezighouden. Voor Benjamin zijn de echte vragen die de maatschappij zich stelt niet van technische aard maar bestaan ze uit ‘de metafysische problemen van Plato en Spinoza, van de romantici en van Nietzsche’. Van deze ‘metafysische’ problemen bekleedt die van de historische temporaliteit een centrale plaats. Tegenover ‘de vormloze tendens van vooruitgang’, gebaseerd op een geschiedenisopvatting die ‘enkel het min of meer snelle ritme onderkent’, volgens welk ‘mensen en tijdperken zich voortbewegen op de weg van de vooruitgang’, stelt hij de kritische kracht van *utopische beelden*, zoals het revolutionaire idee van 1789 en het messianistische rijk. De utopische verbinding van messianisme en revolutie, die hier voor het eerst opduikt, zal een van de essentiële vluchtpunten van zijn denken worden.

Tot de utopie hoort ook wat hij in deze tekst ‘de tolstojaanse geest’ noemt, te weten zijn oproep om zich in dienst van de armen te stellen: ‘een geest ontstaan uit de opvattingen van de diepzinnigste anarchisten en in de christelijke kloostergemeenschappen’. In een typisch revolutionair-romantisch geformuleerde ellips verwijst het religieuze verleden naar de utopische toekomst, onder de gecumuleerde socialistische, christelijke en libertaire inspiratie van de Russische schrijver⁴.

Messianisme

Benjamin is geïnteresseerd in de messianistische dimensie die schuilt in de Duitse Romantiek van het begin van de 19de eeuw. In zijn doctoraalscriptie over *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1919) schrikt hij er niet voor terug te beweren dat de historische essentie van de Romantiek ‘gezocht moet worden in het romantisch messianisme’, dat hij nogmaals in verband brengt met het idee van revolutie. Hij ontdekt deze dimensie vooral in de jeugdgeschriften van Novalis en Friedrich Schlegel – van wie hij de volgende opmerkelijke passage citeert: ‘het revolutionaire verlangen het rijk Gods te verwezenlijken is... het begin van de moderne geschiedenis’⁵.

Wat is de verhouding tussen de twee 'utopische beelden', het messianistische rijk en de revolutie? Zonder de vraag onmiddellijk te beantwoorden, snijdt Benjamin deze kwestie aan in een tekst die tijdens zijn leven onuitgegeven bleef en die waarschijnlijk dateert uit de jaren 1921-1922: het *Theologisch-politiek fragment*. In een inleidende passage lijkt hij een radicaal onderscheid te maken tussen de sfeer van het historische worden en die van de Messias: 'niets [kan] historisch verlangen uit zichzelf naar het messianisme verwijzen'. Maar onmiddellijk daarna bouwt hij over deze schijnbaar onoverbrugbare afgrond een dialectische brug, een broze loopplank die rechtstreeks geïnspireerd lijkt te zijn door bepaalde paragrafen uit *Der Stern der Erlösung* (1921) van Franz Rosenzweig – een boek waarvoor Benjamin de grootste bewondering had. De dynamiek van het profane, die hij definieert als 'het zoeken naar geluk van de vrije mensheid' – te vergelijken met de 'grote werken van bevrijding' van Rosenzweig – kan 'de komst van het messianistische rijk begunstigen'. De formulering van Benjamin is minder expliciet dan die van Rosenzweig, voor wie de ontvoogdende activiteit 'de noodzakelijke voorwaarde voor de komst van het Rijk Gods' vormt. Maar het gaat om dezelfde onderneming, die een bemiddeling poogt te bewerkstelligen tussen de bevrijdende, historische, 'profane' strijd van de mensen – als uitdrukking van hun utopisch verlangen naar geluk – en de voltrekking van de messiaanse belofte⁶.

Hoe zal dit gistende mengsel van messianisme, utopisme en Romantiek sporen met het historisch materialisme?

De brandende lont

Het is pas vanaf 1924, wanneer hij *Geschichte und Klassenbewusstsein* van Lukács leest – en het communisme ontdekt als het ware kijkend door de mooie ogen van Asja Lacis – dat het marxisme stilaan zijn geschiedenisopvatting zal heroriënteren en herstructureren. Vanaf zijn bekering tot het marxisme in de loop van de jaren 1920, vat Benjamin de utopie op als *een maatschappij zonder klassen en zonder autoritaire macht*. Hoewel hij dicht bij de communisten aanleunt, zal hij toch een zekere kritische afstand bewaren. Tussen 1926-1927 bezocht hij de Sovjet-Unie. Terwijl hij zijn bewondering voor bepaalde aspecten van het sovjetexperiment niet verbergt, constateert hij niettemin de opkomst van bureaucratische tendensen. In zijn *Moskauer Tagebuch* lijkt hij de analyses van de linkse oppositie over de Sovjet-Russische 'thermidor'

te onderschrijven: 'Men tracht de dynamiek van het revolutionaire proces te stoppen – men is, of men dat nu wil of niet, tot de restauratie overgegaan'⁷.

Het historisch materialisme zal niet de plaats innemen van zijn 'antivoortgang intuïtie', die romantisch/utopistisch en messianistisch geïnspireerd is. Het historisch materialisme zal zich volgens hem met deze 'antivoortgang intuïtie' *verbinden*, en aldus een *kritische eigenschap* verwerven die het radicaal zal onderscheiden van het 'officiële' marxisme dat in die tijd overheerste.

Die koppeling zal zich voor de eerste keer manifesteren in het boek *Eenrichtingstraat*, geschreven tussen 1923 en 1926. Onder de titel 'Brandmelder' vinden we de volgende historische waarschuwing voor de vooruitgang: als de omverwerping van de bourgeoisie door het proletariaat 'niet voor een bepaald, bijna uit te rekenen tijdstip van de economische en technische ontwikkeling voltrokken [is] (gasoorlog en inflatie zijn ervan de signalen), dan is alles verloren. Voordat de vonk het dynamiet heeft bereikt, moet de brandende lont worden doorgesneden'⁸.

In tegenstelling tot het linkse voortgangsgeloof (revolutie als 'natuurlijk' of 'onvermijdelijk' resultaat van de economische en technische vooruitgang of van de 'tegenstelling tussen productiekrachten en productieverhoudingen'), vat Benjamin de revolutie op als de *onderbreking* van een historische evolutie die tot een catastrofe leidt.

Het pessimisme organiseren

Omdat hij dit catastrofale gevaar meent te voorzien, bekent Benjamin zich in zijn artikel over het surrealisme uit 1929 tot het *pessimisme*: een revolutionair pessimisme dat niets gemeen heeft met de fatalistische resignatie, en nog minder met het Duitse, conservatieve, reactionaire en prefascistische *Kulturpessimismus* (Carl Schmitt, Oswald Spengler, Moeller van den Bruck). Benjamins pessimisme staat hier in dienst van de ontvoogding van de onderdrukte klassen. Hij is niet geïnteresseerd in de 'ondergang' van de elites of van het land, maar in de bedreigingen die de technische en economische vooruitgang – aangestuurd door het kapitalisme - voor de mensheid betekenen.

Volgens Benjamin lijkt niets onbeduidender dan het *optimisme* van de burgerlijke partijen en van de sociaaldemocratie, wier politiek programma slechts als een ‘slecht lentegedicht’ klinkt. Als een soort antidosis tegen dit ‘onbewuste optimisme’, ‘dit optimisme van dilettanten’, geïnspireerd door de ideologie van de lineaire vooruitgang, ontdekt hij in het *pessimisme* het werkzame punt waar surrealisme en communisme samensmelten⁹. Het spreekt vanzelf dat dit pessimisme niets te maken heeft met een gevoel van contemplatie. Het is *een actief, een ‘georganiseerd’, een praktisch pessimisme*, dat er helemaal op gericht is om met alle mogelijke middelen de komst van het *ergste* te voorkomen.

Men kan zich afvragen waaraan het concept pessimisme, toegepast op de communisten, kan refereren. Is hun doctrine, die in 1928 de lof zong van de overwinningen van de opbouw van het socialisme in de Sovjet-Unie en die de spoedige ondergang van het kapitalisme voorspelde, geen mooi voorbeeld van een optimistische illusie? In feite ontleende Benjamin het begrip ‘organisatie van het pessimisme’ aan een boek dat hij ‘uitmuntend’ vond, namelijk *La Révolution et les intellectuels* (1928) van de dissidente communist Pierre Naville. Naville leunde aan bij de surrealisten (hij was een van de redacteurs van het tijdschrift *La Révolution Surréaliste* geweest), en had op dat moment voor een politiek engagement gekozen in de Franse communistische partij. Tot die keuze wilde hij ook zijn vrienden aanzetten.

Welnu, voor Pierre Naville is het pessimisme, ‘de bron van de revolutionaire methode van Marx’, het enige middel om te ‘ontsnappen aan de onbenuligheden en teleurstellingen van een tijd vol compromissen’. Hij wees het ‘platte optimisme’ van een Herbert Spencer af – die hij met de beminne-waardige eigenschap ‘monsterlijk bekrompen hersentjes’ begiftigde – of van een Anatole France, wiens ‘schandelijke scherts’ hij aanklaagt. Hij besluit: ‘men dient het pessimisme te organiseren’, ‘de organisatie van het pessimisme’ is het enige ordewoord dat ons belet te verkommeren¹⁰.

Het is onnodig te preciseren dat dit hartstochtelijk pleidooi voor het pessimisme weinig gemeen heeft met het Franse communisme van die tijd. In feite zou Pierre Naville spoedig (1928) uit de Partij uitgestoten worden. De logica van zijn anti-optimisme zal hem in de rangen van de linkse (‘trotskistische’) communistische oppositie doen belanden, waarvan hij een van de belangrijkste leiders zal worden.

De pessimistische geschiedenisfilosofie van Benjamin komt bijzonder scherp tot uiting in zijn visie op de Europese toekomst: *'Pessimisme over de hele linie. Door en door. Wantrouwen ten aanzien van het lot van de literatuur, wantrouwen ten aanzien van het lot van de vrijheid, wantrouwen ten aanzien van het lot van de Europese mensheid, maar bovenal wantrouwen, wantrouwen en nog eens wantrouwen ten aanzien van elk vergelijk: tussen de klassen, tussen de volkeren, tussen de individuen. En onbegrensd vertrouwen alleen in I.G. Farben en de vreedzame perfectionering van de Luftwaffe'*¹¹.

Door deze kritische visie was Benjamin in staat zich rekenschap te geven van de catastrofes die Europa te wachten stonden. Benjamin deed dit intuïtief maar met een bijna griezelige scherpzinnigheid. De ironische uitdrukking *'onbegrensd vertrouwen'* vatte dat perfect samen. Maar zelfs hij, de meest pessimistische van allen, kon niet voorzien welke vernielingen de Luftwaffe nog zou aanrichten in de steden en bij de burgerbevolking van Europa. Nog minder kon hij zich voorstellen dat I.G. Farben nauwelijks twaalf jaar later berucht zou worden door de fabricatie van het gas Zyklon B, dat gebruikt werd om de genocide te 'rationaliseren', noch dat diens fabrieken honderdduizenden arbeidskrachten uit de concentratiekampen zouden tewerkstellen. Nochtans had Benjamin, als enige van alle marxistische denkers en leiders van die tijd, het voorgevoel van de reusachtige rampen die in de schoot van de industrieel/burgerlijke beschaving konden ontstaan.

Een libertaire dimensie

Hoewel aanhanger geworden van het marxisme, stelt Benjamin zich de communistische utopie niet voor zonder een libertaire dimensie, een moment van roes en spontaniteit die hij belichaamd ziet in het surrealisme: *'Sinds Bakoenin heeft Europa geen radicaal vrijheidsbegrip meer gekend. Bij de surrealisten vind je dat idee opnieuw.'*¹²

Deze utopisch-libertaire sensibele, dit anti-autoritarisme, deze ongerustheid over de *heerschappij* – en niet alleen die van de economische uitbuiting – zijn enkele van de kenmerken die het marxisme van Benjamin onderscheiden van de ideeën die in die tijd de Duitse en Europese linkerzijde beheersten.

In de loop van de eerste helft van de jaren 1930 lijken de romantische en utopische thema's verdwenen te zijn. In de plaats daarvan was er een meer 'productivistische', meer 'technische' visie gekomen, die nauwer aansloot bij het sovjetmarxisme. In zijn werken van de jaren 1935-1940 treden ze echter met volle kracht terug op het voorplan.

Zijn romantische protest tegen de kapitalistische modernisering gebeurt steeds in naam van een geïdealiseerd – reëel of mythisch – verleden. Aan welk verleden refereert de marxist Benjamin in zijn kritiek van de burgerlijke beschaving en van de illusies van de vooruitgang? Waar er in de theologische geschriften van zijn jeugd dikwijls sprake is van de Bijbelse Tuin van Eden, vervult in de jaren 1930 het primitieve communisme deze rol, zoals dat trouwens ook het geval was bij Marx en Engels, als discipelen van Maurer, Morgan en Bachofen.

Het idee van het verloren paradijs – het primitieve communisme van de marxistische theorie, het matriarchaat volgens Bachofen, het 'vroegere leven' van Baudelaire – duikt in Benjamins laatste geschriften veelvuldig op en schraagt het idee dat hij zich vormt van de utopie, als een maatschappij zonder klassen, zonder staat, *en zonder patriarchale heerschappij*. Dit laatste aspect dient te worden benadrukt, want het komt maar zelden voor in het marxisme van de jaren 1930.

De bespreking van Bachofen, die Benjamin in 1935 (in het Frans) heeft geschreven, is een van de belangrijkste sleutels voor het begrijpen van zijn utopie, die zowel van marxistische als van libertaire, romantische en 'matriarchale' inspiratie is. Het werk van Bachofen, zo schrijft hij, put uit 'romantische bronnen'. Het heeft marxisten en anarchisten (als Elisée Reclus) gefascineerd door zijn 'beeld van een communistische maatschappij op de drempel van de geschiedenis'. Hij verwerpt de conservatieve (Klages) en fascistische (Baümler) interpretaties, en verwijst naar de freudiaans-marxistische opvattingen van Erich Fromm. Hij onderstreept dat Bachofen 'met een niet eerder geziene diepgang, de bronnen onderzocht had die, door de eeuwen heen, het libertaire ideaal voedde waarop Reclus zich beriep'. Ook Engels en Paul Lafargue waren aangetrokken door de werken van de Zwitserse antropoloog over de matriarchale samenlevingen, waarin een hoge graad van democratie en burgerlijke gelijkheid zou bestaan hebben, naast vormen van primitief communisme die een ware 'omverwerping van het autoriteitsbeginsel' betekenden¹³.

Ongetwijfeld denkt Benjamin aan Bachofen wanneer hij in *Parijs, hoofdstad van de 19de eeuw* (1935) schrijft dat de toekomstdromen altijd ‘gepaard’ (*vermählt*) worden aan elementen uit de oergeschiedenis (*Urgeschichte*), dit wil zeggen uit een primitieve ‘klasseloze maatschappij’. Opgeslagen in het collectief onbewuste, geven de ervaringen van deze maatschappij ‘in onderlinge verhouding tot het nieuwe, de aanzet tot het ontstaan van de utopie’¹⁴.

In de archaische maatschappijen van de *Urgeschichte* bestond ook een harmonische band tussen mens en natuur, die door de ‘vooruitgang’ verbroken is geworden. Er is een naam, die Benjamin als de hoop ziet op een komende verzoening met de natuur, en dat is *Fourier*. Zijn werk vormt volgens Benjamin een model van de samensmelting van het oude met het nieuwe in een utopie die nieuw leven inblaast in de primitieve (*Uralte*) symbolen van het verlangen¹⁵.

Gelijkaardige thema’s worden gesuggereerd in zijn essays over Baudelaire. Benjamin interpreteert het ‘vroegere leven’, dat de dichter oproept, als een verwijzing naar een primitief en paradijselijk tijdperk, waarin de authentieke ervaring nog voorkwam en waarin de religieuze ceremonies en de feesten de versmelting van het individueel verleden met het collectief verleden mogelijk maakten. ‘*De “correspondances” zijn de gegevens van het herinneren, niet de gegevens van de geschiedenis maar die van de prehistorie. De grootsheid en het belang van de feestdagen wortelen in het feit dat ze de ontmoeting met een “vroeger leven” mogelijk maken*’¹⁶. Rolf Tiedemann merkt terecht op dat voor Benjamin het idee van de ‘*correspondances*’ op utopie slaat, waarin een verloren paradijs geprojecteerd wordt naar de toekomst¹⁷.

Een terugkeer naar Marx

Het is vooral in het *Passagen-Werk* en in de verschillende teksten van de jaren 1936-1940 dat Benjamin zijn geschiedenisopvatting zal uitwerken, door steeds radicaler afstand te nemen van de ‘illusies van de vooruitgang’, die het Duitse en Europese denken beheersten. In 1937 zou hij in het beroemde *Zeitschrift für Sozialforschung* - het tijdschrift van de Frankfurter Schule (die toen al naar de VS uitgeweken was) - een artikel publiceren dat opgedragen was aan de historicus en verzamelaar Edward Fuchs. Hierin bekritiseert hij het sociaaldemocratisch marxisme als een mengeling van positivisme,

darwinistisch evolutionisme en vooruitgangscultus: *'Hij kon in de evolutie van de techniek alleen maar de vooruitgang van de natuurwetenschappen zien en niet de sociale achteruitgang [...]. De energie die de techniek voorbij deze drempel tot ontwikkeling brengt is destructief. Zij stelt de techniek van de oorlog en de voorbereiding ervan door de media op de eerste plaats'*¹⁸.

Benjamin heeft als doel de tegenstelling tussen het marxisme en de burgerlijke geschiedenisfilosofieën te verdiepen en te radicaliseren, het revolutionair potentieel van het marxisme aan te scherpen en zijn kritische inhoud op een hoger peil te brengen. Het is in deze geest dat hij een scherpe definitie geeft van de ambitie van het project dat hij met *Passagen-Werk* nastreeft. *'Het methodologisch doel van dit werk kan ook beschouwd worden als de mogelijkheid van een historisch materialisme dat in zich het idee van vooruitgang vernietigd (annihiliert) heeft. Het is precies in het verzet tegen de gewoontes van het burgerlijk denken dat het historisch materialisme zijn oorsprong vindt'*¹⁹. Een dergelijk programma impliceert niet een of ander 'revisionisme', maar veeleer, zoals Karl Korsch dat heeft proberen te doen in zijn eigen boek – een van de belangrijkste referentiepunten van Benjamin –, een terugkeer naar Marx zelf.

Benjamin was er zich van bewust dat deze lectuur van het marxisme zijn wortels had in de romantische kritiek van de industriële beschaving, maar hij was ervan overtuigd dat ook Marx daar zijn inspiratie gevonden had. Voor deze heterodoxe interpretatie van de bronnen van het marxisme vindt hij steun in de *Karl Marx* (1938) van Korsch: *'Heel treffend, en niet helemaal zonder ons te doen denken aan de Maistre of aan Bonald, zegt Korsch het volgende: "Aldus zit in de theorie van de arbeidersbeweging ook een stuk 'ontgoocheling' die na de grote Franse revolutie geuit werd door de eerste theoretici van de contrarevolutie en vervolgens door de Duitse romantici, en die dankzij Hegel een sterke invloed uitoefenden op Marx."*²⁰.

Fourier

Welke plaats toekennen aan de utopische dimensie in dit geheel van radicale kritiek van de vooruitgangsideologieën? Het *Passagen-Werk* bevat een terugblik op Fourier en Bachofen als emblematische figuren van de nieuwe en van de oude harmonie. Benjamin associeert heel nauw de opheffing van de

uitbuiting van de menselijke arbeid met die van de natuur, en hij vindt in de 'gepassioneerde' arbeid van wat Fourier de 'harmoniens' noemt het utopische model van een geëmancipeerde activiteit. 'Het spel tot de canon maken van een arbeid die niet meer uitgebuit wordt,' schrijft hij, 'is één van de grootste verdiensten van Fourier. Een arbeid waarvan de ziel aldus gevormd wordt door het spel is niet langer gericht op de productie van waarden maar op een betere natuur.' Het is tegen deze prijs dat we het ontstaan meemaken van 'een wereld waarin de actie de zuster is van de droom'. Over Bachofen zegt hij dat diens visie van een matriarchale maatschappij-inrichting het beeld van de natuur als voedstermoeder plaatst tegenover de moorddadige (*mörderische*) opvatting van de uitbuiting van de natuur, een opvatting die sinds de 19de eeuw onze samenleving beheerst.²¹

In zijn *'Passagen-Werk'* uit Benjamin zijn wantrouwen ten aanzien van Saint-Simon, die hij beschouwt als een voorloper van de moderne technocraten, en ten aanzien van de saintsimonistische utopieën, die 'de sociale tegenstellingen doen verwateren in de sprookjeswereld die de vooruitgang ons over de nabije toekomst voorhoudt'. Daarentegen is hij gefascineerd door Fourier. Zonder diens persoonlijke beperkingen te willen verdoezelen – zijn chauvinisme, zijn antisemitisme, zijn onbegrip ten aanzien van de uitbuiting -, bewondert hij niettemin zijn 'antropologisch materialisme'. Verre van hem tegenover het marxisme te plaatsen, haalt hij zorgvuldig alle passages aan waarin Marx en Engels 'de immense opvattingen over de mens' roemen, of de geniale 'intuïties van een nieuwe wereld' van de bedenker van de *phalanstère*.

Zijn bewondering voor Fourier zal in de loop van de jaren 1930 enkel maar toenemen, zoals we kunnen vaststellen als we de eerste versie van het essay *Parijs, hoofdstad van de 19de eeuw* vergelijken met de laatste. In de versie van 1935 betitelde hij de architecturale omvorming van de Parijse passage tot falanstère nog als 'reactionair'. In de versie van 1939 echter vergelijkt hij Fourier met Hegel vanwege zijn radicale afkeer van de kleinburgerlijke wereld. Hij voegt er het volgende aan toe, waarmee hij suggesties uit het *Passagen-Werk* herneemt: 'Één van de meest opvallende kenmerken van de fouriëristische utopie is het idee dat de uitbuiting van de natuur door de mens, die in een latere periode zo verbreid is, hem vreemd is'²².

Claire Demar

De enige figuur uit het saintsimonisme die in zijn ogen genade vindt, is Claire Demar. Door haar revolutionair en feministisch engagement dat radicaal breekt met de politieke dubbelzinnigheden van de *Ecole* (met name wat de manvrouwverhouding betreft), is zij geen typisch vertegenwoordigster van deze stroming. Hij vermeldt haar niet in het hoofdstuk over de saintsimonisten, maar in dat over het 'antropologisch materialisme'. Dat concept is tamelijk duister maar we zouden het misschien kunnen definiëren als een soort revolutionair hedonisme dat Benjamin zowel toeschrijft aan Jean Paul, als aan Georg Büchner, aan utopische socialistten als Fourier en aan de surrealistten.

Benjamin heeft zeer aandachtig *Ma loi d'avenir* (1834) gelezen, waarvan hij verschillende fragmenten citeert, en waarbij hij korte opmerkingen plaatst. Volgens hem hoort Claire Demar tot het antropologisch materialisme, zowel door haar voorkeur voor het maatschappelijk moederschap – de 'wet van de toekomst' – boven het zogenaamd natuurlijke moederschap ('de wet van het bloed'), als door haar gewaagde voorstel van een vrije vereniging van man en vrouw gebaseerd op 'de toets van de materie door de materie, de test van het vlees door het vlees'²³.

Tegenover de kleinzielige aanvallen van de bourgeoisie – vertegenwoordigd door het boek van Firmin Maillard, 'De legende van de geëmancipeerde vrouw' – neemt Benjamin de verdediging van Claire Demar op zich en hij vergelijkt haar met Fourier door de overeenkomst van hun strijd tegen de instelling van het huwelijk ('voor de burgemeester en voor de priester') te onderstrepen. Hij lijkt haar pleidooi voor het 'mysterie' van de seksuele betrekkingen te steunen tegenover de eis van 'openbaarheid' in de saintsimoniaanse 'Tribune des femmes'. Ten slotte ziet hij haar als een vooraanstaande vertegenwoordigster van de strijd van het matriarchaat tegen het patriarchaat, wanneer zij suggereert het huwelijk te vervangen door veel lossere man-vrouwverhoudingen. Een zeer betwistbare interpretatie, maar die ongetwijfeld te maken heeft met de probleemstelling die Benjamin bij Bachofen gevonden had, en waardoor voor hem het matriarchaat hetzelfde is als gelijkheid tussen man en vrouw²⁴. Deze opmerkingen blijven fragmentarisch, in de vorm van korte commentaren tussen twee citaten. Toch blijven ze zeer opmerkelijk: wie van de marxisten en/of revolutionaire denkers van de jaren 1930 kende of verwees in positieve

zin naar de iconoclastische geschriften van deze opzienbarende feministische revolutionaire vrouw?

De catastrofe

Zoals men weet, is het in de stellingen *Over het begrip van de geschiedenis* (1940) – geschreven kort voor zijn tragische zelfmoord aan de Spaanse grens in de Pyreneeën – dat Benjamin een laatste maal, in een uiterst compacte en rijke allegorische vorm, de belangrijkste thema's van zijn sociale filosofie en zijn revolutionaire utopie zal samenbrengen en uitdiepen.

In de kern van zijn geschiedenisopvatting ligt het concept catastrofe besloten. In een van de voorbereidende nota's van de Stellingen van 1940 stelt hij vast: 'De catastrofe is de vooruitgang, de vooruitgang is de catastrofe. De catastrofe is het continuüm van de geschiedenis'²⁵. De gelijkstelling van vooruitgang aan catastrofe heeft op de eerste plaats een *historische* betekenis: vanuit het standpunt van de onderdrukten is het verleden niets meer dan een oneindige reeks *catastrofale nederlagen* – de slavenopstand, de Boerenoorlog, juni 1848, de Commune van Parijs, de Berlijnse opstand van januari 1919. Dit zijn voorbeelden die dikwijls opduiken in de geschriften van Benjamin voor wie 'deze vijand nog niet heeft opgehouden te overwinnen' (stelling VI). Maar deze vergelijking heeft ook een duidelijke *actuele* betekenis: want 'op dit ogenblik heeft de vijand nog steeds zijn triomftocht niet beëindigd' (stelling VI): de nederlaag van de republikeinen in Spanje, het Molotov-Ribbentrop-pact, de triomfantelijke invasie van de nazi's in Europa.

Het fascisme bekleedt vanzelfsprekend een centrale plaats in de historische reflectie van Benjamin in zijn Stellingen. Voor hem is het geen ongeval van de geschiedenis, geen 'uitzonderlijke toestand', niet iets dat in de 20ste eeuw niet mogelijk zou kunnen zijn, geen absurditeit vanuit het standpunt van de vooruitgang. Benjamin verwerpt dergelijke illusies en verlangt vurig naar 'een geschiedenistheorie van waaruit het fascisme kan verklaard worden'²⁶, hij bedoelt daarmee een theorie die begrijpt dat de irrationaliteiten van het fascisme slechts de keerzijde zijn van de moderne instrumentele rede. Het fascisme trekt de uiterste consequenties uit de typisch moderne combinatie van technische vooruitgang en sociale regressie.

Terwijl Marx en Engels volgens Benjamin ‘de flitsende intuïtie’ hadden van de komende barbarij in hun voorspelling van hoe het kapitalisme zou evolueren²⁷, waren hun epigonen van de 20ste eeuw niet in staat een *moderne*, industriële, dynamische barbarij, in het hart zelf van de technische en wetenschappelijke vooruitgang, te begrijpen – en er zich dus efficiënt tegen te verzetten.

Onderbreking van de geschiedenis

Benjamin zocht naar de wortels, de methodologische beginselen van dit catastrofale onbegrip dat bijgedragen heeft tot de nederlaag van de Duitse arbeidersbeweging in 1933. Hij viel de vooruitgangsideologie aan in al haar componenten: het darwinistische evolutionisme, het determinisme van het natuurwetenschappelijke type, het blinde opportunisme – dogma van de ‘onvermijdelijke’ overwinning van de Partij -, de overtuiging ‘mee te zwemmen met de stroom’ (de technische ontwikkeling); in één woord, het comfortabele geloof in een automatische, continue, oneindige vooruitgang die gebaseerd is op de kwantitatieve accumulatie, op de ontwikkeling van de productiekrachten en op de steeds grotere macht over de natuur. Hij meent in die talloze elementen een leidraad te ontdekken, die hij aan een radicale kritiek onderwerpt: de homogene, lege en mechanische opvatting van de historische tijd, die hij vergelijkt met de beweging van een uurwerk.

Tegenover deze lineaire en kwantitatieve visie plaatst Benjamin een *kwalitatieve* opvatting van de tijd, enerzijds gebaseerd op de *herinnering*, anderzijds op de *messianistische en revolutionaire onderbreking van de continuïteit*. De revolutie is het profane equivalent van de messianistische onderbreking van de geschiedenis, ‘een messianistisch stil zetten van het gebeuren’ (stelling XVII). De revolutionaire klassen, leest men in stelling XV, zijn er zich op het moment dat ze in actie komen ervan bewust ‘het continuüm van de geschiedenis open te breken’²⁸.

De utopie is bij Benjamin niet los te koppelen van deze kwantitatieve/messianistische tijdsopvatting, in frontale en openlijke tegenstelling tot het evolutionisme van wat hij het ‘vulgair marxisme’ van de sociaaldemocratie noemt, met zijn cultus van de technische ontwikkeling, van de industrie en van de heerschappij over en exploitatie van de natuur. In zijn ogen is deze ideologie – die niets meer is dan de geseclariseerde vorm van de oude protestantse

arbeidsethiek – een voorafspiegeling van de moderne technocratie en contrasteert ze onheilspellend met de socialistische utopieën van vóór 1848. We vinden hier Fourier terug, wiens ‘fantasierijke verbeelding’, in vergelijking met deze positivistische ideologie van de exploitatie van de natuur, blijk geeft van ‘een verrassend gezonde geest’. Benjamin is gevoelig voor de poëzie en de betovering van de fouriëristische dromen, en hij interpreteert ze als een utopische intuïtie van een andere, niet-destructieve en niet-moorddadige verhouding tot de natuurlijke omgeving: *‘Volgens Fourier zou de welgeaarde maatschappelijke arbeid tot gevolg moeten hebben dat vier manen de aardse nacht verlichten, dat het ijs zich van de polen terugtrekt, dat het zeewater niet meer zout smaakt en de roofdieren in dienst van de mensen treden. Dat alles illustreert een vorm van arbeid die, verre van de natuur uit te buiten, in staat is haar te verlossen van de scheppingen die als mogelijkheden in haar schoot sluimeren’*²⁹.

De romantische nostalgie naar een oorspronkelijke harmonie zit vervat in de kern van de beroemde stelling IX, die als in het brandpunt van een lens het hele document samenvat. Men dient deze mysterieuze en fascinerende tekst te lezen als een *allegorie* waarin elk sacraal beeld een profane – in de baudelairiaanse betekenis – ‘correspondant’ bezit: de onheilbrengende storm die ons uit het paradijs verjaagt en die in de loop van de geschiedenis puinhoop op puinhoop stapelt, beantwoordt aan het begrip *vooruitgang*. Het is moeilijk niet de conclusie te trekken dat dit verloren paradijs, vernietigd door de vooruitgangscatastrofe, in profane taal iets anders zou zijn dan de egalitaire prehistorische samenleving, de primitieve gemeenschap die vrij is van elke vorm van overheersing, waarvan zowel de historicus van het matriarchaat, de verdoemde dichter (Baudelaire, *vert.*), als de vaders van het socialisme droomden³⁰.

Indien het primitieve communisme beantwoordt aan het verloren paradijs, dan correspondeert de utopie van de klasseloze maatschappij met het messianistische koninkrijk, en de socialistische revolutie met de messianistische onderbreking van de geschiedenis³¹. Het gaat er niet om naar het verleden terug te keren. De nostalgie naar de verloren communautaire wereld, de melancholie ten aanzien van de vernielingen van de moderniteit worden bij Benjamin een kritische en subversieve energie die hij inzet voor de utopische en messianistische hoop en voor de revolutionaire strijd voor een gëmancipeerde toekomst.



Verlichting van de Romantiek: Theodor Adorno en Ernst Bloch

Theodor W. Adorno (1903-1969) – Duits socioloog, filosoof en muziektheoreticus, bekend van zijn kritische theorie van de maatschappij. Vooraanstaand lid van de zgn. Frankfurter Schule. – Ernst Bloch (1885-1977) – Duits marxistisch filosoof. Met zijn hoofdwerk *Das Prinzip Hoffnung* (3 delen: 1953-1959) ontwikkelt hij een filosofie van de hoop en geeft hij een wijsgerige grondslag van de utopische verwachtingen.

Verlichting en Romantiek worden maar al te dikwijls voorgesteld als denkvormen die elkaar uitsluiten. Met dit korte essay willen we in het werk van twee kritische theoretici van de twintigste eeuw, Theodor Wiesengrund Adorno en Ernst Bloch, ook twee onderscheiden denksporen tonen die kunnen leiden tot een dialectiek tussen de *Aufklärung* en de romantische revolutie.

Romantiek en Verlichting: een valse tegenstelling

Vele specialisten, zowel voor- als tegenstanders van de Romantiek, definiëren haar in tegenstelling tot de *Aufklärung*, als een beweging die het abstracte rationalisme van de Verlichting afwijst. Zo stelt Isaiah Berlin in een briljant essay over ideeëngeschiedenis de Romantiek voor als een manifestatie van de *Tegenverlichting*. Auteurs als Hamman, Herder en hun romantische volgelingen, van Burke tot Bergson, zouden de basisbeginselen van de Verlichtingsfilosofie – universaliteit, objectiviteit, rationaliteit – afwijzen en hun geloof betuigen in de intuïtieve geestelijke krachten en in de organische vormen van het maatschappelijk leven¹. Deze interpretatie onthult een aspect dat ongetwijfeld bij vele romantische auteurs aanwezig is, maar de eenvoudige tegenstelling Romantiek/*Aufklärung* is veel te beperkt. Het volstaat eraan te herinneren dat voor Isaiah Berlin het meest markante voorbeeld van de Verlichtingsfilosofie, dat de romantici willen vernietigen, het denken is van... Jean-Jacques Rousseau. Dan beseft men hoe dubbelzinnig de verhouding is tussen beide wereldvisies. Zij sluiten elkaar helemaal niet zo radicaal uit als veelal gedacht wordt. Wat de twee door Berlin aangehaalde auteurs betreft, kunnen we zeggen dat hun relatie tot de *Aufklärung* verre van identiek is: terwijl Hamman de *Aufklärung* zonder omhaal afwijst, staat Herder in verschillende opzichten dicht bij de Franse Verlichtingsbeweging (vooral bij Diderot). Vele latere romantici, zoals Shelley, Heine of Hugo, kunnen in feite helemaal geen tegenstanders van de Verlichting genoemd worden. Tot op zekere hoogte kan men zelfs bepaalde vormen van Romantiek – te beginnen bij Rousseau – beschouwen als een radicalisering van de sociale kritiek van de Verlichting. Bij de auteurs die we als ‘revolutionair-romantisch’ kunnen karakteriseren, zien we altijd dat ze zich bepaalde waarden van de Verlichting toe-eigenen, wat inderdaad gepaard gaat met een kritiek op bepaalde aspecten van de Verlichting, namelijk degene die het meest door de burgerlijke rationaliteit besmeurd zijn.

Het revolutionair-romantisme van Ernst Bloch

Ik heb geluk gehad Ernst Bloch (1885-1977) persoonlijk gekend te hebben. Onze ontmoeting vond plaats in 1974 in zijn appartement in Tübingen, dat niet ver verwijderd is van de school (het *Stift*) waar – zoals hij graag in zijn geschriften herhaalde – in 1789 de jonge Hegel, Schelling en Hölderlin een vrijheidsboom geplant hadden om de Franse Revolutie te vieren.

Tijdens ons gesprek werd ik in het bijzonder door één van zijn opmerkingen getroffen. Het vormt als het ware een samenvatting van de standvastige trouw die hij gedurende zijn hele leven aan het idee van de utopie betuigd heeft: 'De wereld zoals die bestaat *is niet waar*. Er bestaat een tweede waarheidsopvatting, die niet positivistisch is, die niet gebaseerd is op een vaststelling van de feiten [...]; maar die veeleer waardegeladen (*Wertgeladen*) is, zoals bijvoorbeeld in het concept "een echte vriend" of zoals in de uitdrukking *Tempestas poetica* van Juvenalis. Het gaat over een storm zoals die in een boek staat beschreven, een poëtische storm, zoals de realiteit die niet kent, een storm die tot het uiterste gaat, een radicale storm. Dus een *echte* storm, esthetisch, poëtisch gezien. Met de uitdrukking "een echte vriend" zit men in de morele sfeer. En zo die niet beantwoordt aan de feiten – en voor ons, marxisten, zijn feiten enkel maar gestolde momenten in een ontwikkelingsproces -, welnu, dan: *des te erger voor de feiten (um so schlimmer für die Tatsachen)*, zoals de oude Hegel zei².

De dagdroom van de utopie vormt sinds zijn eerste geschriften, *Geist der Utopie* in 1918 en *Thomas Münzer, theoloog van de revolutie* in 1921, de kern van Blochs denken. In zijn werken is een romantische dimensie uitdrukkelijk aanwezig, zowel via de radicale en onverbiddelijke kritiek van de industrieel/burgerlijke beschaving als via de verwijzingen naar tradities van het verleden. In zijn eerste boek gaat de virulente kritiek van de moderne burgerlijke beschaving – die wereld van de 'transcendentale ontworteling' – gepaard met een ongebreidelde lof van de middeleeuwse christelijke cultuur en meer bepaald van de gothische kunst, die in haar schoot 'het centrale vuur' zou dragen 'dankzij hetwelk het diepste organische wezen en het diepste geestelijke wezen tegelijkertijd tot rijpheid komen'³.

Bloch definieerde zijn eerste boeken, en meer in het bijzonder de *Thomas Münzer*, als *revolutionair-romantische* werken. Ik ben van mening dat deze definitie van toepassing is op heel zijn oeuvre, dus zowel op zijn jeugdwerk als op zijn werk uit rijpere jaren, *Das Prinzip Hoffnung*.

*Das Prinzip Hoffnung*⁴ is het belangrijkste boek van Ernst Bloch en is ongetwijfeld een van de belangrijkste boeken van het emancipatiedenken van de twintigste eeuw. Het is een monumentaal werk (meer dan 1600 pagina's) en het heeft de auteur een groot deel van zijn leven beziggehouden. Geschreven tussen 1938 en 1947 tijdens zijn ballingschap in de VS, zal hij het een eerste keer bewerken in 1953 en een tweede keer in 1959. Als gevolg van zijn veroordeling als 'revisionist' door de autoriteiten van de DDR, zal de auteur Oost-Duitsland tijdens de bouw van de Berlijnse muur (1961) uiteindelijk verlaten⁵.

Niemand heeft ooit een dergelijk boek geschreven. Met eenzelfde visionaire bezieling, worden de presocratici met Hegel vermengd, de alchemie met de verhalen van Hoffmann, de ofithische ketterij met het messianisme van Sabbatai Zvi, de kunstfilosofie van Schelling met het marxistisch materialisme, de opera's van Mozart met de utopieën van Fourier. We slaan op goed geluk het boek open. Daar is er sprake van de renaissance-mens, van het materiebegrip bij Paracelsus en Jakob Böhme, van *De heilige familie* van Marx, van de kennisleer van Giordano Bruno en van Spinoza's boek *Tractatus ter verbetering van het verstand*. De geleerdheid van Bloch is zó encyclopedisch dat er maar weinig lezers in staat zijn elk thema uit de drie boekdelen met kennis van zaken te beoordelen. Zijn stijl is dikwijls hermetisch maar bezit een sterke suggestieve kracht. Het is aan de lezer om te leren hoe hij de schitteringen moet filteren van de juwelen en de edelstenen, die de wijsgeer met een poëtische en soms hermetische pen over zijn werk uitzaait.⁶

In tegenstelling tot andere denkers van zijn generatie – te beginnen bij zijn vriend György Lukács – is Bloch zijn jeugdintuïties trouw gebleven en heeft hij nooit het revolutionair-romantisme van zijn eerste geschriften afgezworen. Zo vinden we in *Das Prinzip Hoffnung* talrijke verwijzingen naar *Geist der Utopie*, met name naar het utopie-idee als anticiperend bewustzijn, als figuur van het 'voor-verschijnen'.

De filosofie van de hoop van Bloch is bovenal een theorie van het *nog-niet-zijn* in zijn diverse verschijningsvormen: het nog-niet-bewuste van het menselijk wezen, het nog-niet-gewordene van de geschiedenis, het

nog-niet-gemanifesteerde in de wereld. De centrale paradox van *Das Prinzip Hoffnung* schuilt in het feit dat het hier gaat om een sterke tekst die helemaal gericht is op *wat komen gaat*, op het *Novum*, op het nog-niet-zijn, maar dat het werk bijna niets zegt over... de toekomst. Er wordt praktisch nooit een poging ondernomen om zich de komende menselijke samenleving in te beelden, noch ze te voorspellen of uit te tekenen – behalve in de klassieke termen van het marxistisch perspectief: een maatschappij zonder klassen en onderdrukking. Sciencefiction of de moderne futurologie interesseren hem helemaal niet. Afgezien van de meest theoretische hoofdstukken, vormt het boek in feite een immense en fascinerende reis door het *verleden*, op zoek naar beelden van verlangen en naar landschappen van hoop, die verspreid liggen in sociale, medische, architecturale, technische, filosofische, religieuze, geografische, muzikale en artistieke utopieën.

De inzet van deze zeer bijzondere vorm van typisch romantische dialectiek tussen verleden en toekomst ligt in *de ontdekking van de toekomst in de aspiraties van het verleden* – in de vorm van een *niet ingeloste belofte*: ‘De barrières tussen toekomst en verleden stuiken aldus vanzelf in elkaar, niet geworden toekomst wordt zichtbaar in het verleden, terwijl een gewroken en nadien als erfenis ontvangen verleden, een bemiddeld en tot een goed einde gebracht verleden, zichtbaar wordt in de toekomst⁷. Het gaat er dus niet om weg te zinken in een dromerige en melancholische *contemplatie* van het verleden, maar om in dit verleden een frisse bron voor revolutionaire actie te ontdekken, voor een *praxis* die gericht is op de realisatie van de utopie.

Terloops gezegd: ondanks zijn toenmalige bewondering voor de Sovjet-Unie (vóór 1956) – en zijn gebrek aan kritiek tegenover het bureaucratische en dictatoriale systeem van het Oostblok – verwarde Bloch het ‘reëel bestaande socialisme’ niet met die concrete utopie, die in zijn ogen een onvoltooide latente tendens bleef, een wensbeeld dat nog niet gerealiseerd was. Zijn wijsgerig systeem was volledig gebaseerd op de categorie van het nog-niet-zijn, en niet op de rationele legitimatie van enige ‘reëel bestaande’ staat.

Het noodzakelijke complement van het naar de toekomst gerichte anticipatieve denken is de blik op *de huidige wereld*. De felle aanklacht van de industrieel/kapitalistische beschaving en van haar wandaden vormt een van de belangrijkste (en soms miskende) thema’s van *Das Prinzip Hoffnung*. Bloch brandmerkt de ‘pure schande’ en de ‘hardvochtige onwaardigheid’ van wat hij ‘de huidige zakenwereld’ noemt – een wereld ‘die over het algemeen in het

teken van fraude staat', waarin 'de zucht naar winst elke andere menselijke impuls verstikt'. Hij bekritiseert ook de kille en functionele moderne steden, die geen thuis meer bieden – geen *Heimat*, een van de sleutelbegrippen van zijn boek – maar 'woonmachines' geworden zijn, waarin de mens gereduceerd wordt 'tot de toestand van gestandaardiseerde termieten'. De moderne bouwwerken ontbreekt het aan elk ornament en aan elke organische lijn en ze wijzen de gothische erfenis van de levensboom af, ze gelijken op kristallen van de dood zoals de Egyptische piramides die uitgebeeld hebben. Uiteindelijk wordt in de functionele architectuur 'het kille voorkomen van de wereld van de automatisering, van zijn door de arbeid verdeelde mens en van zijn abstracte techniek' weerspiegeld en zelfs verdubbeld⁸.

Er bestaat bij Bloch ook een sensibiliteit die we 'pre-ecologisch' zouden kunnen noemen en die rechtstreeks geïnspireerd wordt door de romantische natuurfilosofie, met zijn *kwalitatieve* opvatting van de natuurlijke wereld. Het is met de opkomst van het kapitalisme, van de ruilwaarde en van de commerciële berekening, dat we volgens Bloch getuige zijn van het 'vergeten van het organische' en van het 'verlies van betekenis van de kwaliteit' in de natuur. Goethe, Schelling, Franz von Baader, Joseph Molitor en Hegel zijn enkele vertegenwoordigers van een terugkeer van het kwalitatieve, die zich als reactie op dit vergeten aan het ontwikkelen is. Habermas had geen ongelijk toen hij Ernst Bloch een 'marxistische Schelling' noemde, omdat hij de romantische natuurfilosofie en het historisch materialisme in een unieke combinatie met elkaar tracht te verbinden⁹.

De dialectiek Romantiek/ Verlichting bij Bloch

Het marxisme van Bloch is vrij heterodox. Terwijl Marx afstand nam van de utopie en Engels in een beroemde brochure uit 1888 de overgang van het socialisme 'van utopie naar wetenschap' voorstond, aarzelt Bloch niet die volgorde om te draaien. Hij ontkent weliswaar niet de noodzaak van wetenschap: het socialisme kan enkel maar zijn revolutionaire rol vervullen in de niet van elkaar te scheiden eenheid van soberheid en verbeelding, van rede en hoop, van de rechtlijnigheid van de detective en het enthousiasme van de dromer – met andere woorden, van de Verlichting en van de Romantiek. Volgens een

beroemde uitdrukking dient men de koude stroming met de warme stroming van het marxisme te verbinden, want allebei zijn ze onmisbaar. Bloch brengt evenwel tussen beide een duidelijke hiërarchie aan: de koude stroming is er *voor de warme stroming* en staat er in dienst van¹⁰.

Een treffend voorbeeld van deze dialectiek tussen Verlichting en Romantiek levert Blochs relatie tot de religie. Enerzijds is de rationele, demystificerende kritiek – dit wil zeggen de koude stroming – onmisbaar om de ideologische manipulaties van de conservatieve Kerken aan te klagen wanneer die via de religie – veranderd in *opium van het volk* – de macht van de heersers legitimeren. Anderzijds bestaat de rol van de warme stroming erin om in de religies *het surplus aan utopie* te redden. De religie waar Bloch zich op beroept is – om een van zijn favoriete paradoxen te hernemen – een atheïstische religie. Het gaat hier om een rijk Gods zonder God, die de Meester van de Wereld van zijn hemelse troon stoot en hem vervangt door een ‘mystieke democratie’: ‘Het atheïsme is zo weinig de vijand van de religieuze utopie dat het er zelfs de vooronderstelling van vormt: *zonder atheïsme kan het messianisme niet plaatsvinden*’¹¹.

Toch wil Bloch zijn religieus atheïsme voor elk vulgair materialisme behoeden en neemt hij afstand van de ‘slechte onttovering’ van de meest banale vorm van Verlichting – die hij *Aufklärlicht* noemt en die hij onderscheidt van de *Aufklärung* – en van de burgerlijke secularisatiedoctrines. Het gaat voor hem niet op de banaliteiten van het vrije denken tegenover het geloof te plaatsen. Hij wil de schatten van de hoop en de inhoud van het godsdienstig verlangen redden, door ze naar het immanente te verplaatsen. Want het gaat hier om schatten waaronder men in de meest diverse vormen het *idee van communisme* tegenkomt: van het primitieve communisme van de Bijbel (herinnering aan nomadengemeenschappen) tot het monastieke communisme van Joachim van Flores en tot aan het chiliastische communisme van de millenaristische ketterijen (albigenzen, hussiten, taboriten, wederdopers). Om de aanwezigheid van deze traditie in het moderne socialisme aan te duiden, besluit Bloch zijn hoofdstuk over Joachim van Flores fijntjes met een weinig bekend en erg verrassend citaat van de jonge Friedrich Engels: ‘Het zelfbewustzijn van de mensheid is de nieuwe Graal waarrond de volkeren vreugdevol samenkomen [...] Onze taak bestaat erin ridders van deze Graal te worden, daarvoor het zwaard te omgorden, en vol vreugde ons leven op het spel te zetten in de laatste heilige oorlog die zal gevolgd worden door het duizendjarige rijk van de vrijheid’¹².

Theodor Adorno en de romantische kritiek

In tegenstelling tot Bloch is Adorno (1903-1969) geen romantisch denker, maar in de *Dialectiek van de Verlichting* erkent hij de – welteverstaan partiële en beperkte – legitimiteit van de door de romantici geformuleerde kritiek op de moderniteit en de Verlichting: als louter instrumentaliteit, ‘als eenvoudige constructie van middelen, is de Verlichting zeker even destructief als in de verwijten van de romantici doorklinkt’. Zelfs de meest reactionaire Romantiek – zoals bijvoorbeeld de katholieke contrarevolutie – had tegenover de *Aufklärung* gelijk wanneer het aantoonde hoe de vrijheid door toedoen van de markteconomie omgevormd werd in haar tegendeel. In een andere passage brengt hij opnieuw hulde aan de helderziendheid van de ‘romantische reactionairen’, om dan perfect dialectisch te besluiten: ‘De kritiek van de katholieke contrarevolutie zal bewijzen dat ze tegenover de *Aufklärung* gelijk had, net zoals de *Aufklärung* tegenover het katholicisme gelijk had’¹³.

Adorno (samen met Horkheimer) neemt afstand van (conservatieve) cultuurcritici als Aldous Huxley, Karl Jaspers of Ortega y Gasset. Maar hij deelt niettemin hun typisch romantische bezwaren tegen de burgerlijke moderniteit: het verval van de cultuur, de transformatie van kunst tot een consumptieartikel, de ‘vernietiging van de goden en van de kwaliteit’, de veralgemeende kwantificering, de reductie van elke waarde tot ‘abstracte hoeveelheden’. Kortom, optellen is de canon van de *Aufklärung* geworden en de heersende rede beschouwt alles wat zich niet schikt naar de criteria van de berekening en het nut als verdacht. Hier en daar bemerkt men zelfs een zekere nostalgie naar het pre-industriële Duitse verleden, toen vele dingen uit het culturele domein ‘buiten het marktmechanisme bleven dat de westerse wereld overspoeld heeft’. Vanuit dit standpunt, dat sterk doordrenkt is van romantische kritiek, zal *Dialectiek van de Verlichting* een onverbidelijke aanklacht tegen de moderne (kapitalistische) rationaliteit formuleren: ‘Onder de uitbreiding van de burgerlijke wareneconomie wordt de duistere horizon van de mythe verlicht door de zon van de calculerende rede, waarvan het kille licht het zaad van de barbarij doet ontkiemen’¹⁴. We kunnen ons moeilijk een dramatischer en pijnlijker omkering voorstellen van het verlichtingsbeeld van de Zon der Verlichting die de wereld beschijnt en de obscurantistische duisternis verjaagt...

In bepaalde opzichten stond Adorno niet veraf van het culturele elite denken van de Duitse universitaire mandarijnen van het eind van de 19de eeuw, met hun vijandigheid tegenover de positivistische en utilitaristische waarden van een moderne massamaatschappij die overheerst wordt door de technologie en de markt, ook al onderscheidt hij er zich radicaal van door zijn marxistisch sociaal standpunt, zijn esthetisch modernisme en zijn afkeer van elke restauratie van aristocratische privileges van het verleden¹⁵.

De grootsheid maar tevens de beperktheid van de naar het verleden gerichte of 'reactionaire' kritiek van de vooruitgang en van de Verlichting worden volgens Adorno geïllustreerd door twee twintigste-eeuwse auteurs waarvan hij de geschriften grondig onderzoekt: Aldous Huxley en Oswald Spengler.

Adorno boog zich over Huxley in een lezing van 1942, die afgedrukt werd in *Prismen*, en waarin hij de inhoud van Huxley's beroemde dystopische roman *Brave New World* onder de loep neemt. Volgens Adorno is dat werk de uitdrukking van het paniekgevoel van de intellectueel die geconfronteerd wordt met de schok die de machinerie van de universele en exclusieve warenverhouding bij hem heeft veroorzaakt. Het is waar, Huxley heeft de verdienste niet toe te geven aan het infantiele geloof volgens hetwelke 'zogenaamde excessen van de technologische beschaving vanzelf gecompenseerd zouden worden door een onomkeerbare vooruitgang'. In zijn utopie 'worden bepaalde waarnemingen over de huidige stand van de beschaving tot in hun afschrikwekkende logica doorgetrokken'. Toch is zijn boek op de keper beschouwd mislukt. Als reactionair 'miskent hij de humane belofte van de beschaving' en de positieve ('ongetwijfeld problematische en ontoereikende') dimensie van de verdinglijking (reïficatie). Als puritein maakt hij geen onderscheid tussen bevrijding en achteruitgang van de seksualiteit. Daarenboven leunt hij aan bij de 'romantische filisters' en stelt daardoor de techniek tegenover de mensheid, de machine tegenover de mens. Hij verwacht 'beperking van de productieverhoudingen, de introductie van een productief apparaat in naam van de winst' met 'een intrinsieke kwaliteit van de productiekrachten'. Kortom, hij komt op voor een 'ondoordacht individualisme', voor een laatromantisme en een 'nihilistische' moraal, omdat hij 'de idee van een *praxis* die de vervloekte continuïteit doorbreekt, niet in zijn reflectie integreert'¹⁶.

We kunnen deze kritiek niet anders dan onrechtvaardig vinden. Ze is te partieel opdat men zich rekenschap zou kunnen geven van de rijkdom en de kracht van de roman, en ze is gebaseerd op veel te weinig... adornaanse premissen.

Zou hij ook Beckett of Kafka verwijten dat ze de idee van een omwentelingspraxis niet in hun reflectie geïntegreerd hebben? In deze merkwaardige tekst vinden we passages die veeleer doen denken aan de aanvallen van iemand als Lukács op het 'nihilisme' en het 'ondoordachte individualisme' van moderne schrijvers, dan aan de literaire esthetica van de wijsgeer van de negatieve dialectiek...

Paradoxaal genoeg benadert Adorno de 'Pruisische socialist' (toen nog geen nationaalsocialist) en conservatieve ideoloog Oswald Spengler met meer begrip dan de Engelse romanschrijver. Zeer zeker, de sympathie van Spengler gaat ontegensprekelijk uit naar de heersende klassen en zijn geschiedenisfilosofie legitimeert de bestaande stand van zaken: 'net zoals Comte maakt hij van het positivisme een metafysica, maakt hij van de onderwerping aan het bestaande liefde voor het noodlot, maakt hij van het conformisme een kosmische gevoeligheid. Maar toch hoort Spengler 'tot die theoretici van de extremistische reactie van wie de kritiek op het liberalisme in meerdere opzichten op een hoger peil staat dan die van de progressieve critici', die nooit de huidige mogelijkheid van een terugval in de barbarij ernstig hebben genomen.

De vergetelheid waarin de auteur van *Der Untergang des Abendlandes* na zijn dood is terechtgekomen, is onterecht: 'Spengler heeft geen tegenstander van zijn formaat gevonden: die vergetelheid lijkt meer op terugkrabbelen'; als we de kritiek van vóór 1922 bekijken, dan wordt het duidelijk 'hoezeer de Duitse geest gefaald heeft tegenover een tegenstander die de historische kracht van het verleden in zich leek samen te bundelen'. Zijn intellectuele scherpzinnigheid stelde Spengler in staat 'de ambiguïteit van de Verlichting in het tijdperk van de universele overheersing' te voorzien. Zijn 'specifieke voorspellingen zijn al even verbazingwekkend'. Of het nu gaat over de kunst, de pers, de oorlog of de economie; de manier waarop de gebeurtenissen zich hebben voorgedaan 'beantwoordt vrij nauwkeurig aan de voorspelling van Spengler'¹⁷.

Wat men ook moge denken over deze verbazingwekkende overwaardering van Spengler (en, parallel daaraan, de overdreven onderwaardering van Huxley), het is duidelijk dat Adorno dit soort romantische kritiek van de conformistische vooruitgangsideologieën ernstig neemt – zonder daarom hun reactionaire en soms antiverlichtingspremissen ook maar enigszins te aanvaarden.

Uiteindelijk is Adorno veeleer bezig met een *interne kritiek van de Verlichting* dan van de Romantiek. Dat blijkt impliciet uit de *Dialectiek van de Verlichting* en wordt nadien in verschillende andere geschriften expliciet uitgewerkt. Bijvoorbeeld in het essay 'Cultuurkritiek en maatschappij' (geschreven in 1949). Daarin neemt Adorno resoluut afstand van een conservatieve *Kulturkritik* die de Verlichting in haar geheel lijkt te verwerpen: 'Men schrijft de fout toe aan de Verlichting als dusdanig, niet aan de Rede als instrument van de reële macht; vandaar het irrationalisme van de cultuurkritiek.' Die laatste begrijpt niet dat 'de verdinglijking van het leven niet te wijten is aan *te veel* maar aan *te weinig* Verlichting en dat de verminkingen die de huidige particularistische rationaliteit de mensheid toebrengt, de littekens zijn van de totale irrationaliteit'¹⁸. Het gaat er dus wel degelijk om de erfenis van de *Aufklärung* te redden door een substantiële humane rationaliteit een draagvlak te bezorgen dat ruimer is dan de zuiver instrumentele rede van de moderne kapitalistische wereld.

De dialectiek Verlichting/ Romantiek bij Adorno en zijn kritiek door Bloch

Deze fundamentele keuze belet Adorno nochtans niet zich te scharen achter de legitieme aspecten van de *Kulturkritik*: 'wil ze niet in economisme verzan- den [...] dan is de dialectische theorie verplicht de cultuurkritiek te integreren, omdat ze waar is in de mate ze de niet-waarheid tot zelfbewustzijn brengt.' Daarom is bijvoorbeeld 'de aanklacht van Spengler die stelt dat de geest en het geld hand in hand gaan, juist'¹⁹.

Hier raken we eigenlijk echt aan Adorno's dialectiek tussen Verlichting en Romantiek. In een bepaald opzicht staat zijn strategie ten aanzien van de romantische cultuur feitelijk recht tegenover die van Bloch. Ze wordt in een prachtige en verhelderende passage in *Minima Moralia* aldus gedefinieerd: 'Een van de taken – en niet de minste – waarmee het denken geconfronteerd wordt bestaat erin alle reactionaire argumenten tegen de westerse bescha- ving ten dienste te stellen van de progressistische *Aufklärung*.' We kunnen heel de geschiedenisfilosofie van Adorno beschouwen als een poging om dit

programma te realiseren. In een lezing uit 1962 over vooruitgang formuleerde hij het als volgt: 'een theorie van de vooruitgang moet integreren wat er relevant is in de scheldpartijen tegen het vooruitgangsgeloof als tegengif voor de mythologie die de vooruitgang ondermijnt'.

Deze strategie impliceert een houding tot het verleden die zich grondig onderscheidt van de romantische, met de negentiende-eeuwse restauratie verwante, benadering: het doel is niet het behoud van het verleden maar de realisatie van alle hoop uit het verleden. Dat betekent dat de overblijfsels van de oude preburgerlijke wereld slechts waarde hebben als gist voor het nieuwe. We zijn hier niet zo heel ver verwijderd van Bloch.

Merkwaardigerwijze ziet Adorno in het kamp van de romantische vooruitgangskritiek enkel de reactionaire, conservatieve, contrarevolutionaire stroming – een benadering die hij deelt met de meeste marxistische auteurs, onder meer met Lukács, die de uitdrukking 'romantisch antikapitalisme' bedacht heeft om er een naar het verleden gerichte cultuur mee aan te duiden. Adorno lijkt er zich niet van bewust te zijn dat er in dit zelfde culturele veld een romantisch/revolutionaire sensibeleiteit bestaat, die loopt van Rousseau en Blake tot Ernst Bloch en Walter Benjamin.

De diepe sympathie van Adorno voor Bloch, maar ook een zekere gereserveerdheid, komen tot uiting in twee artikelen die hij aan de filosoof van de hoop gewijd heeft: een essay uit 1960 over de heruitgave van *Spuren* (uit 1921), en een ander, uit 1965, naar aanleiding van *Geist und Utopie*. In het eerste artikel brengt Adorno een warme hulde aan Blochs utopisme: 'Hij is een van de zeer zeldzame filosofen die niet angstig terugdeinzen voor het idee van een wereld zonder heerschappij of hiërarchie'. In het tweede artikel, met als titel 'Handvat, kruik en de eerste ontmoeting', vinden we een ontroerende en verbazingwekkende bekentenis vanwege een denker die zo dikwijls van 'pessimisme' en 'defaitisme' beschuldigd werd: *Geist der Utopie* van Bloch 'kwam me voor als een unieke revolutie tegen het defaitisme dat zich in het denken (...) verspreidt. Ik heb me dit motief zodanig toegeëigend, en dit voorafgaande aan welke theoretische inhoud ook, dat ik denk niets geschreven te hebben dat er niet impliciet of openlijk aan herinnert'²⁰. Een indrukwekkende schuldbekentenis!


Zijn wantrouwen komt echter tot uiting ten aanzien van wat hij aanduidt 'als de betwistbare neiging van Bloch naar het occulte'. Hij vergelijkt *Geist*

der *Utopie* overigens met ‘een laat toverboek uit de 18de eeuw’, geschreven door Nostradamus zelf²¹... Het lijkt mij hier om een misverstand te gaan. De belangstelling, meer zelfs, de fascinatie van Bloch voor de gnostische ketterijen of voor de Kabbala spruit niet echt voort uit zijn instemming met het ‘occultisme’, maar uit de poging om – op dit terrein net zoals op het terrein van de religie of de mythologie – het *teveel aan utopie*, de waakdroom, te redden.

Voor Adorno lijkt het moeilijk de betekenis van de Romantiek in het werk van Bloch te vatten. Hij merkt inderdaad zijn verwantschap met Schelling op, en de aanwezigheid, in de kern van zijn utopieconcept, van een ‘nostalgie naar een onherroepelijk verleden, waar men in alle ernst de terugkeer niet van kan verlangen’. Hij brengt deze sympathie van Bloch voor het rustieke en het ouderwetse niet in verband met de romantische traditie maar vergelijkt ze met het expressionisme van de *Blaue Reiter*. Overigens zou Bloch uiteindelijk een ‘expressionistische filosoof’ zijn, die protesteert tegen de verdinglijking van de wereld²². Deze definitie is veel te beperkt, niet enkel omdat het expressionisme als artistieke beweging veel te heterogeen was om van een ‘filosofie’ te kunnen spreken, maar ook omdat de filosofische en politieke ambitie van Bloch de historische en culturele beperktheid van het expressionisme in verregaande mate oversteeg.

Ondanks zijn duidelijke sympathie en een aantal fundamenteel juiste intuïties, had Adorno het moeilijk om bepaalde aspecten van het denken van Bloch te vatten. Dat verhinderde hem om het bestaan van een revolutionair-romantische stroming te erkennen, een stroming die bepaalde verworvenheden van de Verlichting integreert en de basis zelf van de moderne (kapitalistische) beschaving afwijst.

Tot besluit. Zowel bij Bloch als bij Adorno kan men een dialectiek *sui generis* zien tussen de Romantiek (als *Weltanschauung*) en de *Aufklärung*. Wel verschillen ze – bijna grondig – van elkaar. Terwijl Bloch de kracht van de kritiek van de Verlichting ten dienste wil stellen van de ‘warme stroming’ van de Romantiek, beoogt Adorno daarentegen de geest van verzet van de Romantiek ten dienste te stellen van de doelstellingen van de Verlichting... Het staat iedereen vrij te oordelen of die twee benaderingswijzen al dan niet compatibel of complementair zijn.



Explosieve lading. Surrealisme en revolutionaire Romantiek

Surrealisme – Revolutionaire, literaire en artistieke beweging. De ontdekking van de ‘écriture automatique’, een automatisch schrijven waarbij de ratio uitgeschakeld wordt en onbewuste associaties opgeroepen worden, zou de toetssteen van het surrealisme worden, theoretisch verwoord in het *Surrealistisch manifest* van André Breton in 1924. De droom, het onderbewuste en de verbeelding zouden een centrale rol spelen. Vanaf het begin waren de surrealisten overtuigd van de noodzaak van een sociale en economische omwenteling.

Als we van oordeel zijn dat de Romantiek een komeet is waarvan de gloeiende 'kern' bestaat uit de revolte tegen de moderne industrieel/kapitalistische beschaving, dan is het surrealisme het meest treffende en meest fascinerende voorbeeld van een romantische stroming in de twintigste eeuw. Van alle culturele bewegingen van die eeuw is het de beweging die de betrachtting om de wereld te 'herbetoveren' in de hoogste mate tot uitdrukking heeft gebracht. Het is ook de beweging die de revolutionaire dimensie van de Romantiek het radicaalst belichaamd heeft. De revolte van de geest en de sociale revolutie, het leven veranderen (Rimbaud) en de wereld omvormen (Marx): dat zijn de twee lichtbakens die de surrealistische beweging vanaf haar ontstaan geleid hebben en haar gestimuleerd hebben tot een permanent onderzoek van subversieve culturele en politieke praktijken. Ten koste van talrijke afsplitsingen en deserties, heeft de kern van de groep rond André Breton (1896-1966) en Benjamin Péret (1899-1959) nooit zijn onverzettelijke afkeer voor de bestaande maatschappelijke, morele en politieke orde opgegeven, noch zijn autonomie, die het jaloers bewaakte. En dat ondanks het feit dat de surrealistische beweging verschillende stromingen van de revolutionaire linkerzijde steunde of er sympathie voor koesterde. Er was eerst het communisme en de toetreding van Breton tot de Franse Communistische Partij in 1927. Vervolgens het trotskisme met het bezoek van Breton aan Trotsky in Mexico in 1938 en hun gezamenlijke oproep 'Naar een onafhankelijke revolutionaire kunst'. Ten slotte het anarchisme en de medewerking van de surrealisten van 1951 tot 1953 aan het blad 'Le Libertaire', orgaan van de Fédération Anarchiste van Georges Fontenis.

Radicaal

Het verzet van de surrealistische beweging tegen de moderne kapitalistische beschaving is niet rationeel noch gematigd. Het is radicaal, onvoorwaardelijk, onwrikbaar. In een van hun eerste documenten, *La révolution d'abord et toujours* (1925), verklaren de stichters van het surrealisme: 'Overall waar de westerse beschaving heerst zijn alle menselijke bindingen, behalve als het eigenbelang hun bestaansreden was, gestopt met de 'harde contante betaling'. Al meer dan een eeuw is de menselijke waardigheid gedegradeerd tot de rang van ruilwaarde... Wij verwerpen de wetten van de Economie en de Ruil, wij verwerpen de slavernij van de Arbeid...'¹.

Veel later, wanneer Breton op dit prille begin van de beweging terugblijkt, merkt hij op: 'Op dat moment is de surrealistische weigering totaal, absoluut ongeschikt om zich politiek te laten kanaliseren. Alle instellingen waarop de moderne wereld gebaseerd is en die de Eerste Wereldoorlog tot gevolg hadden, beschouwen wij als abnormaal en weerzinwekkend.'².

Deze viscerale afwijzing van de sociale en institutionele moderniteit belet de surrealisten niet te verwijzen naar de culturele moderniteit, de zelfde waarop Baudelaire en Rimbaud zich beriepen.

Het grootste mikpunt van de surrealistische aanval op de westerse beschaving is het abstracte en bekrompen rationalisme, de realistische platitude, het positivisme in al zijn vormen³. Vanaf het eerste *Surrealistisch manifest* (1924) klaagt Breton de houding aan die erin bestaat 'onder de vlag van de beschaving, onder het voorwendsel van de vooruitgang' alles te verbannen wat ook maar iets uitstaans heeft met dit drogbeeld; tegenover dit steriel cultureel perspectief poneert hij zijn geloof in de almacht van de droom⁴. Het zoeken naar een alternatief voor deze beschaving zal in heel de geschiedenis van het surrealisme aanwezig blijven, ook in de jaren 1970, toen een groep van Franse en Tsjechische surrealisten (onder de verantwoordelijkheid van Vincent Bounoure) *La Civilisation surréaliste* (Paris, Payot, 1976) zou publiceren⁵.

Het verlangen om radicaal te breken met de westerse burgerlijke maatschappij bracht Breton er in de loop van de jaren 1920 toe om toenadering te zoeken tot de ideeën van de Oktoberrevolutie, zoals uit zijn bespreking van Leon Trotsky's *Lenin* blijkt. Indien hij in 1927, samen met vele van zijn vrienden, tot de Franse Communistische Partij toetreedt, dan behoudt hij toch, zoals hij in de brochure *Au Grand Jour* uitlegt, het 'recht op kritiek'. Enkele jaren later, in 1935, zal deze kritiek leiden tot een breuk met de stalinistische variant van het communisme en met enkele van zijn surrealistische vrienden die voor de Sovjet-Unie van Stalin gekozen hadden (Louis Aragon!) – en zou hij toenadering zoeken tot de linkse oppositie (Trotsky).

Een ondergrondse stroming

Het spreekt vanzelf dat zijn marxisme niets gemeen heeft met de officiële Vulgata van de Komintern. Men zou het misschien kunnen definiëren als een

‘gothic marxisme’, dit wil zeggen als een historisch materialisme dat gevoelig is voor het wonderbaarlijke, voor het zwarte momentum van de revolte, voor de inspiratie die als een bliksemschicht de hemel van de revolutionaire actie opensplijt. Met andere woorden, een lectuur van de marxistische theorie geïnspireerd door Rimbaud, Lautréamont en de Engelse gothic novel (Lewis, Maturin), zonder ook maar één ogenblik de dwingende noodzaak uit het oog te verliezen de burgerlijke wereld te bestrijden. Het kan paradoxaal lijken om *Het Kapitaal* en *Het Kasteel van Otranto*, *De oorsprong van het gezin* en *Une saison en enfer*, *Staat en revolutie* en *Melmoth*, als communicerende vaten met elkaar te verbinden. Toch is het door deze wat speciale werkwijze dat de onrustbarende originaliteit van André Bretons marxisme duidelijk wordt.

Net zoals bij José Carlos Mariategui, bij Walter Benjamin, bij Ernst Bloch en bij Herbert Marcuse – allen auteurs die door het surrealisme gefascineerd waren –, behoort het marxisme van André Breton tot een ondergrondse stroming, namelijk die van het romantisch marxisme, die, in weerwil van de reusachtige dammen die de orthodoxie opgeworpen heeft, door heel de twintigste eeuw loopt. Ik versta daar een denkvorm onder die gefascineerd wordt door bepaalde culturele waarden van het prekapitalistische verleden, die de kille en abstracte rationaliteit van de moderne industriële beschaving afwijst – maar die deze nostalgie opvat als een essentieel element in de strijd voor de revolutionaire transformatie van de huidige wereld. Het is waar dat alle romantische marxisten in opstand komen tegen de burgerlijke onttovering van de wereld. Die onttovering is immers het logische en noodzakelijke resultaat van de kapitalistische kwantificering, mercantilisering en reïficatie van de sociale verhoudingen. Dat neemt niet weg dat de romantisch/revolutionaire poging om ‘het leven te veranderen’ via de verbeelding zich wel het schitterends in het surrealisme uit.

Breton en zijn vrienden hebben nooit hun diepe verbondenheid met de romantische traditie van de 19de eeuw verborgen – zowel met de Duitse (Novalis, Arnim) als met de Engelse (de gothic novel) of de Franse (Hugo, Petrus Borel). Wat betekent het romantisme voor de surrealisten? Niets lijkt hen verwerpelijker dan de kleingeestige academische benadering die er een ‘literair genre’ van maakt. Dit is wat Breton zegt in zijn lezing in Haïti over *Het vrijheidsbegrip bij de romantici* (1945): ‘Het schoolse beeld dat men ons van het romantisme vraagt te maken is een vervalst beeld. Het gebruik van nationale categorieën en de absurde laatjes waarin men de literaire genres stopt, beletten ons om van de romantische beweging een algemeen beeld te krijgen’⁶ In

feite is de Romantiek een wereldvisie – in de betekenis van Weltanschauung – die door de landen en de eeuwen loopt: ‘Als geestestoestand en als temperament, met als functie uit het niets een nieuwe algemene wereldopvatting te stichten, overstijgt de Romantiek de – zeer beperkte – vormen van voelen en uitdrukken die nà haar zijn gekomen [...]. Uit de stroom van werken die er het resultaat van zijn of die erbij aanleunen, met name via het symbolisme en het expressionisme, blijkt de Romantiek een continuüm te vormen’⁷.

De plaats van het surrealisme in deze lange tijdscontinuïteit van de Romantiek is te zien als een ‘geestestoestand’. In een kritiek op de pompeuze officiële herdenkingslechtigheden naar aanleiding van honderd jaar Franse Romantiek in 1930, schrijft Breton in zijn *Tweede manifest van het surrealisme*: ‘Wij, surrealisten, zeggen dat wij historisch gezien best de staart van de Romantiek willen zijn, maar dan wel een echte grijpstaart. In 1930 echter is de essentie van de Romantiek in feite de totale verloochening van die overheid en haar feesten. Honderd jaar worden, betekent voor de Romantiek de prille jeugd. Wat ten onrechte de heroïsche periode van de Romantiek genoemd wordt, moet in alle eerlijkheid slechts aangezien worden als de stamelende geluiden van een wezen dat zijn lust pas nu via ons manifesteert...’⁸.

We kunnen ons in de twintigste eeuw geen duidelijker verkondiging van de actualiteit van de Romantiek voorstellen.

De romantische erfenis

Het zou meer dan verkeerd zijn uit deze expliciete verklaring van verwantschap te concluderen dat het romantisme van de surrealisten hetzelfde zou zijn als dat van de dichters en denkers van de 19de eeuw. Door zijn methodes, zijn artistieke en politieke keuzes en de gevoelens die de gedragingen van de surrealisten beheersen, gaat het om iets radicaal nieuws, dat in al zijn dimensies volkomen bij de cultuur van de twintigste eeuw behoort. Het kan geenszins beschouwd worden als een eenvoudige heruitgave, of, nog erger, als een imitatie van de oorspronkelijke Romantiek.

Natuurlijk houden de surrealisten van de romantische erfenis van het verleden er een erg selectieve lectuur op na. Wat hen aantrekt in de ‘gigantische façades van Hugo’, in bepaalde teksten van Musset, in Aloysius Bertrand, in

Xavier Forneret, in Nerval, is, zoals Breton schrijft in *Le merveilleux contre le mystère* (1936), de ‘wil tot totale emancipatie van de mens’. Het gaat hem ook bij ‘een groot aantal romantische en postromantische schrijvers’ – zoals Borel, Flaubert, Baudelaire, Daumier of Courbet – om de ‘zeer spontane haat tegen de typische bourgeois’, het ‘verlangen tot absolute compromisloosheid tegenover de heersende klasse’. De overheersing van die klasse is ‘een soort lepra; wil men vermijden dat de meest waardevolle menselijke verworvenheden van hun betekenis beroofd worden en enkel maar zouden bijdragen aan het elke dag steeds groter wordende verval van de mensheid, dan volstaat het niet meer de zweep te laten klakken, maar dan moet men op een goeie dag het mes erin zetten⁹’.

Hetzelfde geldt voor de Duitse romantici. Breton heeft wel degelijk kennis genomen van de ‘tamelijk verwarde maar ultrareactionaire doctrine’ van Novalis in diens essay *Europa of de christenheid* (1799), of van de vijandige standpunten tegenover de Franse Revolutie van Achim von Arnim. Maar dat belet niet dat hun werken, echte bliksemschichten, door hun kritiek op de scheiding tussen de realiteit en de verbeelding, de funderingen van de burgerlijke culturele orde onderuit halen¹⁰. Hun denken verkrijgt aldus een diepe utopische/subversieve dimensie, zoals bijvoorbeeld wanneer Novalis in zijn filosofische fragmenten ‘het bij uitstek magische postulaat onderschrijft – en dat doet in een vorm die elk voorbehoud uitsluit: “Het is aan ons om de wereld in overeenstemming te brengen met onze wil”¹¹’.

Ook de passie van de surrealisten voor de premoderne tradities en culturele werken zal selectief zijn: zonder aarzelen zullen de surrealisten zich laten inspireren door de alchemie, de kabbala, de magie, de astrologie, de zogenaamde primitieve kunst van Oceanië of van Amerika, de Keltische kunst¹². Al hun activiteiten op dit vlak beogen het overschrijden van de begrenzingen van de ‘kunst’ als gescheiden, geïnstitutionaliseerde, ornamentele activiteit, om zich te engageren in het grenzeloze avontuur van het opnieuw betoveren van de wereld. Als revolutionairen die zich baseren op de geest van de Verlichting, van Hegel, en vooral van Marx, zijn ze evenwel de meest verbeter en meest onverzoenlijke tegenstanders van de waarden die in de kern van de romantisch-reactionaire cultuur schuilen: de godsdienst en het nationalisme. Zoals in het *Tweede manifest van het surrealisme* gesteld wordt: ‘Alles moet gedaan worden, elk middel is goed om de verankerde begrippen gezin, vaderland en godsdienst te vernietigen.’ Aan de ingang van het verloren paradijs van het surrealisme staat met vurige letters het welbekende libertaire motto: Ni Dieu ni Maître!

Magie

Laten we twee voorbeelden nemen van die surrealistische herinterpretatie van 'archaïsche' of prekapitalistische elementen: de magie en de zogenaamde primitieve kunst¹³.

André Breton definieert in *L'art magique* het begrip magie als 'het geheel van menselijke verrichtingen die de opperste macht over de natuurkrachten nastreven via geheime, min of meer irrationele praktijken'. Ze veronderstelt 'het protest, zelfs de revolte'; ook de trots, aangezien ze erkent dat de mens over natuurkrachten 'beschikt'. De religie hoort daarentegen tot de sfeer van de berusting, van de smeekbede en van de boete: 'haar nederigheid is totaal, omdat ze aanzet tot dankbaarheid jegens de macht die geweigerd heeft de tegenspoed af te wenden'¹⁴.

In zijn religieuze, theocratische, klerikale, institutionele vorm en als systeem van autoritaire verboden, kan het sacrale in de ogen van de surrealisten enkel maar met ironie, minachting of zwarte humor een niet te onderdrukken verlangen oproepen naar transgressie, ontwijding en ontheiliging. Heiligschennis en godslastering zijn de mooiste vormen van hoffelijkheid ten aanzien van de heilige monsters.

Breton ontleent het begrip magische kunst aan Novalis. Het is deze 'zeer grote' romantische auteur die deze woorden gebruikt heeft om te verwijzen naar de kunst die hij wilde vooruithelpen, en die zowel geworteld was in het verleden als doorkruist wordt door een 'sterke drang naar de toekomst': 'In de betekenis die hij [Novalis] eraan geeft, kan men niet enkel het product van een eeuwenoude, bezonken ervaring verwachten, maar ook zijn opheffing ten voordele van de uitzonderlijke samensmelting in één wezen van de meest heldere stralen van de geest en van het hart'¹⁵. Volgens Breton komt elke kunst voort uit de magie. Hij stelt voor om onder specifiek magische kunst enkel maar die kunst te verstaan die 'op de ene of andere manier weer de magie oproept waar ze zelf door opgeroepen is geworden'. Wat heeft de oude magiër met de moderne surrealistische kunstenaar gemeen? In zijn onderzoek naar de magische kunst oppert Breton dat 'zowel de een als de ander rekent op de mogelijkheden en de middelen om de wereld te betoveren'¹⁶.

De magie werd aanvankelijk veroordeeld, vervolgd – de heksenjacht! – en verbannen door de institutionele religie, die haar vervangen heeft door het

sacrale, het heilige, het eerbiedwaardige, dat gezien werd als een gescheiden en onaantastbaar domein. Ze werd vervolgens uitgewist door de kapitalistisch/industriële beschaving, die systematisch alles verwerpt of vernietigt wat niet berekenbaar en kwantificeerbaar is en wat niet tot koopwaar kan omgevormd worden. De onderneming van de totale onttovering van de wereld, die volgens Max Weber de burgerlijke moderniteit karakteriseert, heeft niet enkel de magie uit het menselijk leven verdreven, maar alles wat zou kunnen ontsnappen aan het enge en beperkte kader van de instrumentele rede.

Dat de magie een onweerstaanbare aantrekkingskracht op de surrealisten uitoefent, komt niet omdat zij via rituele daden de natuurkrachten zouden willen controleren. Wat hen in de zogenaamde 'primitieve' magische praktijken – zoals de alchemie en andere hermetische kunsten – aantrekt, is de immense poëtische geladenheid die daarin schuilt. Deze geladenheid – in de betekenis van een springlading – wordt door hen aangewend om de bestaande culturele orde en zijn positivistisch conformisme te ondermijnen. Uit de verschillende vormen van magie springen gensters die het kruitvat kunnen doen ontbranden en de surrealistes aldus kunnen helpen in hun uitzonderlijk subversieve onderneming van herbetovering van de wereld.

Primitieve kunst

Hetzelfde geldt, *mutatis mutandis*, voor de zogenaamde primitieve kunst. De aandacht voor de zogenaamd 'primitieve' culturen is een steeds terugkerende tendens in de Romantiek, waar ze, zoals bij Jean-Jacques Rousseau, de revolutionaire kritiek van de moderne beschaving kan inspireren. Marx en Engels verborgen hun bewondering niet voor de egalitaire en democratische levenswijze van de volkeren die zich nog in het stadium van het 'primitieve communisme' bevonden, zoals de inheemse stammen van Noord-Amerika. Engels laat zich in *De oorsprong van het gezin, van de particuliere eigendom en van de staat* (1884) ruimschoots inspireren door de werken van de Amerikaanse antropoloog Lewis Morgan, die in zijn geschriften de lof zingt van de vrije en solidaire wereld van de primitieve gens, zoals hij die beschrijft in de Confederatie van de Irokezen. Hier volgt een passage uit het werk van Morgan, die door Engels geciteerd wordt, en die op zijn beurt – in een verwijzing naar de twee vorige auteurs – door Breton aangehaald wordt in zijn lezing over de Romantiek in Haïti (1945): 'Sedert de intrede van de beschaving

is de rijkdom zo ontzaglijk toegenomen, in zo veel vormen, met zulke ruime toepassingen en werd het beheer ervan zo meesterlijk in het belang van de bezitters gevoerd, dat voor het volk deze rijkdom een niet te overweldigende macht is geworden. (...) Democratie in het bestuur, broederschap in de maatschappij, gelijkheid van rechten, algemene geestelijke ontwikkeling zullen de eerstvolgende hogere trap van de maatschappij inluiden. Dat zal een vernieuwing zijn – maar in een hogere vorm – van de vrijheid, gelijkheid en broederschap van de oude gentes¹⁷.

De surrealisten zijn echter niet enkel geïnteresseerd in de levenswijze van de zogenaamde primitieve volkeren maar ook, en vooral, in de spirituele inhoud van hun kunstwerken. De kunst van Oceanië vertegenwoordigt volgens Breton – in zijn beroemd artikel *Océanie* van 1948 – ‘de grootste betrachting sinds mensenheugenis om rekenschap te geven van de verstrengeling van het fysieke en het mentale, om het dualisme van de waarneming en de weergave te overstijgen’. Hij gaat zelfs zo ver te suggereren dat wat de surrealisten in het begin – namelijk in de loop van de jaren 1920 – nastreefden ‘niet te scheiden is van de verleiding, van de fascinatie’ die er van de werken van de inheemse volkeren van Amerika, van de Noordpool of van Nieuw Ierland uitgaat. Waarin schuilt deze aantrekkingskracht? Ziehier wat Breton daarover in dezelfde tekst stelt: ‘Het wonderbaarlijke, met alles wat dat veronderstelt aan verrassing, pracht en flitsend uitzicht op iets anders dan wat we kunnen kennen, heeft in de plastische kunsten nooit dezelfde triomfen gekend als die uitzonderlijk hoogstaande kunstobjecten uit Oceanië¹⁸’.

Het is ook de buitengewone geladenheid met subjectiviteit van de zogenaamde primitieve kunst die de surrealisten in verleiding brengt. Dit schrijft Vincent Bounoure (*Le surréalisme et les arts sauvages*, 2001) – surrealist en expert in primitieve kunst – over de bijzondere schittering, de ‘doordringende straling’ van de ogen van beeldhouwde figuren uit Oceanië: ‘Er bestaat geen realiteit waarvoor Oceanië gevoeliger geweest is dan de kracht van de subjectiviteit (het mana uit de oude woordenschat der etnologen) die door de blik uitgedrukt wordt. Die stimulerende blik is iets waar het Griekenland totaal aan ontbrak: Hegel hield niet op met verwijten aan het adres van die marmeren ogen, de leegheid van de blik van de Griekse goden. Het is opvallend dat de expressiviteit van de blik aan de volkeren uit Oceanië het gebruik van midde-len gesuggereerd heeft die vreemd zijn aan de beeldhouwkunst die zelf, nog steeds volgens Hegel, niet bij machte is het inwendige licht uit te drukken. Oceanië heeft ontelbare soorten materiaal gebruikt om de zeggingskracht

van deze sculpturen aan te scherpen. De kaurischelpen, de zaadkorrels en de bessen, de parels, het paarlemoer die in de oogholtes gezet worden, bezielen stuk voor stuk de subjectiviteit van Oceanië¹⁹.

De politieke opstand

Voor degenen die zouden twijfelen aan de intrinsiek revolutionaire aard van het surrealistisch romantisme, illustreert een bijzonder treffend voorbeeld de explosieve geladenheid van de boodschap die Breton en zijn vrienden verkondigen, en haar capaciteit om, in gunstige omstandigheden, de opstandige geest aan te wakkeren. Het gaat om de lezing die André Breton tijdens zijn verblijf in 1945-1946 in Haïti hield.

Laten we eerst even de (weinig bekende) feiten van die gebeurtenis vermelden. De lezing van Breton (december 1945) in Port-au-Prince over het surrealisme – die de volgende hartstochtelijke uitspraak bevat: ‘wij vinden de bevrijding van de mens de conditio sine qua non voor de bevrijding van de geest’ – heeft een passionele belangstelling bij de Haïtiaanse jongeren en studenten opgewekt. In januari 1946 publiceren ze een speciale uitgave van hun tijdschrift *La Ruche* – opgericht door de dichters René Depestre, Jacques Stéphane Alexis en Gérard Bloncourt –, gewijd aan het surrealisme, waarin ook de tekst van de conferentie van Breton was opgenomen. De publicatie wordt verboden door de dictatuur van president Elie Lescot – een marionet van de VS –, die verschillende redacteurs laat arresteren, waardoor er een studentenstaking uitbreekt, die in het opstandige klimaat dat Haïti op dat ogenblik kende, op een algemene staking uitloopt, waarbij de president omvergeworpen wordt. In hun commentaar op deze gebeurtenissen hebben verschillende waarnemers, onder wie René Depestre, gewezen op de rol van de lezing van André Breton, die als een soort vonk in dit kruitvat gefungeerd heeft²⁰.

De revolutionaire ambitie van de surrealisten – net zoals die van bepaalde romantici – reikt ongetwijfeld veel verder dan enkel de omvorming van de politieke of sociale structuren. Dat neemt niet weg dat ze ook de politieke opstand omvat, de daad van het verbreken van de ketenen, als een essentieel moment van het geloof in emancipatie.



De Zwarte Romantiek van Guy Debord

Guy Debord (1931-1994) – Frans revolutionair theoreticus, cineast en schrijver. De ‘Lettristische Internationale’ (1952-1957) en vervolgens de ‘Situationistische Internationale’ (1957-1972) vormden het theoretische en praktische platform van waaruit hij zijn ideeën verkondigde. Met de publicatie van ‘De spektakelmaatschappij’ in 1967 zou hij een ganse generatie beïnvloeden en een genadeloze kritiek leveren op een wereld waarin de consument door een stortvloed van indrukken en voorstellingen tot de rol van passieve toeschouwer veroordeeld wordt.

Guy Debord (1931-1994) is nooit lid geweest van een surrealistische groep. Maar de *Internationale lettriste* van de jaren 1950, waarvan hij een van de oprichters was, beschouwde zich niettemin als erfgenaam van de surrealistische stroming. Anderzijds stelde hij ook voor ze te radicaliseren¹. 'We hebben tot in den treuren herhaald dat het vroegere eisenprogramma van de surrealististen – om enkel maar dit voorbeeld te geven – ons als een minimumprogramma voorkwam, waarvan we de hoogdringendheid desondanks niet uit het oog mogen verliezen' (Debord, *Potlatch*, nr 6, 1954). De enige poging tot samenwerking tussen de *Internationale lettriste* en de surrealististen – gericht tegen de herdenkingsplechtigheid bij de honderdste verjaardag van de geboorte van Rimbaud in 1954 – liep op een mislukking uit, en werd gevolgd door heftige wederzijdse aanvallen. Debord en zijn vrienden zullen daarentegen in 1955-1956 wel samenwerken met het Belgische surrealistische tijdschrift *Les Lèvres nues*, dat geleid werd door Marcel Mariën en Paul Nougé, die weliswaar op gespannen voet stonden met de surrealististen van Parijs².

Ondanks de polemieken en de wederzijdse excommunicaties, kunnen we enkel maar een diepgaande geestesverwantschap vaststellen tussen de poging tot culturele subversie van Debord en die van André Breton en zijn vrienden. In een recente studie over de auteur van *De spektakelmaatschappij* wordt dan ook terecht opgemerkt: 'We kunnen nooit genoeg benadrukken hoeveel Debord en zijn vrienden verschuldigd zijn aan het surrealisme van de jaren 1920 en 1930: het volstaat het eerste het beste surrealistisch pamflet te lezen, het kleinste artikel in *Littérature*, of om het even welke brief van een surrealist, om zich daar rekenschap van te geven. Deze overduidelijke verwantschap zal nooit door de situationisten vermeld worden³. Er dient evenwel opgemerkt te worden dat Debord in zijn geschriften van de jaren 1980 en 1990 de verdediging van André Breton op zich neemt en dat hij het systematische gebruik van de term 'Paus' in verband met Breton als 'een belachelijk en schandelijk argument' aanklaagt.

Tussen Debord en Breton bestaan uiteraard verschillen. Debord is veel rationalistischer en sluit veel dichter aan bij het Franse materialisme van de Verlichting. Naast de uiterst poëtische en subversieve doelstelling om de scheiding tussen 'kunst' en 'handelen' op te heffen, naast de trotse houding van verzet, weerspanning en *négativité*, hebben Debord en Breton de *romantisch revolutionaire* sensibiteit gemeen.

Een helse machine

Guy Debord is een moeilijk te ontmythen helse machine. En toch heeft men het geprobeerd. En probeert men het nog steeds. Men tracht hem te neutraliseren, te verzachten, te esthetiseren, te banaliseren. Niets helpt. De dynamiet blijft erin en riskeert te exploderen in de handen van degenen die hem willen ontmythen.

Hier volgt een recent voorbeeld, namelijk het boek van Cécile Guilbert *Pour Guy Debord*, in een collectie onder redactie van Philippe Sollers. Debord zou enkel maar een 'dandy schrijver' zijn met een schitterende stijl: 'alles wat van hem overblijft is literatuur'. In zijn werk zou in feite 'de ethiek opgeslorpt worden in de esthetica'. Hoe kan een revolutionair boek met als titel *De Spektakelmaatschappij* passen in een dergelijke aseptische benadering? Heel eenvoudig, door het af te voeren: het is niet zo belangrijk want als 'onpersoonlijk theoretisch werk' is het niet geschreven in de eerste persoon enkelvoud. Overigens draagt het te veel het stempel van de zinsbouw en het woordgebruik van de jonge Marx en van Hegel, wat zijn mooie stijl verminkt heeft: 'Nadat hij die grote Duitsers losliet, vertoonde zijn proza daar de sporen van. En ten goede.' In plaats van aan Hegel en Marx te refereren verkiest de auteur van dit essay Rivarol en Ezra Pound. Een kwestie van stijl wellicht⁴.

Anderen daarentegen behouden enkel het werk uit 1967, of veeleer zijn titel, en reduceren zijn stellingen tot een banale kritiek van de massamedia. Welnu, Debord verstond onder 'spektakelmaatschappij' niet enkel de tirannie van de televisie - de meest oppervlakkige en directe uitdrukking van een veel dieperliggende realiteit - maar heel het economische, sociale en politieke systeem van het moderne kapitalisme (en van zijn bureaucratische kopie in Oost-Europa), dat gebaseerd is op de transformatie van het individu tot een passieve toeschouwer van de beweging van de koopwaar, en van de gebeurtenissen in het algemeen. Dat systeem scheidt de individuen van elkaar, net zoals de materiële productie doet. Die laatste neigt ertoe om voortdurend alles wat isolement en scheiding met zich brengt te herscheppen, van de auto tot de televisie. Het moderne spektakel, zo schreef Guy Debord in een van die prachtige formuleringen die hem kenmerken, is 'een episch veld', maar dat niet, zoals de Ilias, de lof zingt van de mensen en hun wapenen, maar van 'de waren en hun begeertes' (*De Spektakelmaatschappij*, § 66)

Het is een evidentie, maar het dient tegenwoordig met kracht herhaald te worden: Guy Debord was marxist. In vergelijking met de heersende stromingen van het marxisme in Frankrijk veeleer orthodox, en enorm vernieuwend. Open voor libertaire ingevingen. Maar hij beriep zich niettemin op het marxisme. Zijn analyse van het spektakel is veel verschuldigd aan *Geschichte und Klassenbewusstsein* van Lukács, die de omvorming van de menselijke wezens in toeschouwer van de zelfbeweging van de waren al in het centrum van zijn theorie van de verdinglijking geplaatst had. Net zoals Lukács ziet Debord in het proletariaat het voorbeeld van een kracht die in staat is om weerstand te bieden aan de verdinglijking: dank zij de praktijk, de strijd, de activiteit, breekt het emancipatorische project met de contemplatie. Vanuit dit standpunt bezien vormen de arbeidersraden, door de opheffing van de scheiding tussen product en producent, tussen besluitneming en uitvoering, de radicale antithese van de spektakelmaatschappij⁵.

Tegen alle neutralisering en castraties in moet men de essentiële stelling blijven herhalen: het werk van Guy Debord - dat men zich de volgende eeuw nog zal herinneren - werd geschreven door iemand die zichzelf beschouwde als een 'beroepsrevolutionair op het vlak van de cultuur'. Onder zijn invloed heeft het situationisme, die dissidente tak van het surrealisme, de beste tradities van het radencommunisme verenigd met de libertaire geest van het anarchisme, in een beweging voor de radicale omvorming van de maatschappij, van de cultuur en van het dagelijkse leven - een beweging die mislukt is, maar waar de verbeelding die 1968 kenmerkte, een aantal van haar meest vermetele uitingen aan te danken heeft.

Men kan kritiek leveren op Guy Debord: een aristocratische geest, opgesloten in een trotse eenzaamheid; een bewonderaar van de barok en van sluwe politieke strategen (Machiavelli, Castiglione, Baltazar Gracian, kardinaal de Retz); hij was vrij megalomaan en verborg allesbehalve, zeker niet op het einde, zijn mateloze pretentie het enige vrije individu in een slavenmaatschappij te zijn. Maar men moet ook dit erkennen: in tegenstelling tot zo vele anderen van zijn generatie heeft hij nooit, in welke vorm dan ook, aanvaard zich met de bestaande orde te verzoenen.

Romantiek

Een van de redenen van de fascinatie die van zijn geschriften uitgaat, is precies zijn *onbuigbaarheid*, die, heel romantisch, een sombere schittering uitstraalt. Met Romantiek bedoel ik niet, of toch niet uitsluitend, een literaire school uit de 19de eeuw, maar iets dat veel weidser en dieper is: de grote stroming van protest tegen de moderne kapitalistische/industriële beschaving, in naam van waarden uit het verleden, een protest dat aanvangt in het midden van de 18de eeuw met Jean-Jacques Rousseau en dat, over de Duitse Frühromantik, en vervolgens het symbolisme en het surrealisme, tot in onze huidige tijd voortduurt. Het gaat hierbij, zoals Marx zelf al opgemerkt had, om een kritiek die het kapitalisme als een schaduw vergezelt, sinds zijn geboorte en tot aan de (gezegende) dag van zijn dood. Als structuur van sensibiliteit, als denkwijze, als wereldvisie, beslaat de Romantiek alle terreinen van de cultuur - de literatuur, de poëzie, de kunst, de filosofie, de historiografie, de theologie, de politiek. Verscheurd tussen nostalgie naar het verleden en droom van de toekomst, klaagt het de verwoestingen van de burgerlijke moderniteit aan: de onttovering van de wereld, de mechanisering, de verdinglijking, het feit dat alles in cijfers moet worden uitgedrukt, de ontbinding van de menselijke gemeenschap. Ondanks een voortdurende verwijzing naar een verloren gegaan gouden tijdperk, is de Romantiek niet noodzakelijk gericht op een herstel van het verleden: in de loop van haar lange geschiedenis heeft de Romantiek evenzeer reactionaire als revolutionaire vormen gekend⁶.

Het is tot deze laatste traditie, die utopisch en subversief is, en die loopt van William Blake tot William Morris en van Charles Fourier tot André Breton, dat Guy Debord behoort. Hij heeft nooit opgehouden de ideologieën van de 'modernisering' aan te klagen en belachelijk te maken, zonder één ogenblik te vrezen van 'anachronisme' beschuldigd te worden: 'Wanneer "absoluut modern zijn" een speciale wet geworden is die de tiran heeft afgekondigd, dan vrees de eerlijke slaaf het meest van al ervan te worden verdacht het verleden te verheerlijken' (*Panegyrique*, 1989).

Debord heeft ook nooit een zekere nostalgie naar prekapitalistische vormen van 'gemeenschap' verborgen. De ruilwaarde en de spektakelmaatschappij hebben de menselijke gemeenschap, die gebaseerd was op een directe ervaring van de feiten, op een ware dialoog tussen de individuen en op een gemeenschappelijke actie om de problemen op te lossen, tot ontbinding gebracht. Hij vermeldt dikwijls de gedeeltelijke realisaties van de

authentieke gemeenschap in het verleden: de Griekse polis, de middeleeuwse Italiaanse republieken, de dorpen, de wijken, de volkscafé's. Door (op een impliciete manier) het beruchte onderscheid van Ferdinand Tönnies tussen 'Gesellschaft' en 'Gemeinschaft' over te nemen, klaagt hij het spektakel aan als 'een maatschappij zonder gemeenschap' (*De Spektakelmaatschappij*, § 154). In de *Commentaires sur la société du spectacle* van 1988 stelt hij deze teloorgang op een bittere manier vast: 'Want er bestaat geen agora meer, er bestaat geen algemene gemeenschap meer; zelfs geen beperkte gemeenschappen met middengroepen of met autonome instellingen, met kamers en café's voor arbeiders van één enkel bedrijf'.

Een subversieve traditie

Om de Zwarte Romantiek - in de betekenis van de achttiende-eeuwse Engelse 'gothic novel' - van Guy Debord te illustreren, neem ik één enkele tekst als voorbeeld: het scenario van de film *In girum immus nocte et consumimur igni*. Het is een schitterende tekst, zowel poëtisch, filosofisch, sociaal als politiek. Zowel het scenario op zich als de beelden functioneren op complementaire wijze in het kader van een iconoclastisch - in de restrictieve zin van het woord - gebruik van de klassieke film. Het woord heeft een intrinsieke waarde, onafhankelijk van de functie van het beeld. Het is in dit opzicht betekenisvol dat Debord deze tekst, tot in 1990, afzonderlijk uitgegeven heeft, zonder het scenario, en er enkel maar een aantal nota's onderaan de pagina toegevoegd heeft.

Terwijl de film samengesteld werd uit filmische citaten, is ook de tekst volgepropt met citaten die nu eens hun bron vermelden (Clausewitz, Marx, Swift), dan weer hun bronnen verdoezelen (de Bijbel, Victor Hugo). Maar in feite zijn die bronnen niet zo belangrijk. Als meester en als theoreticus die de kunst verstaat om de zaken een onverwachte wending te geven, behandelt Debord de citaten zoals struikrovers de goederen van hun slachtoffers. Hij ruikt de geciteerde passages uit hun context om ze te integreren in zijn discours, en verleent ze aldus een nieuwe betekenis.

Als beroepsprovocateur begint Debord zijn scenario met een regelrechte aanval op zijn publiek. Een publiek dat, voor het overgrote deel, samengesteld is uit geprivilieerde gesalarieerden van de warenmaatschappij, instemmende

slachtoffers van de spektakelmaatschappij, die niet in staat zijn zich te onttrekken 'aan de concurrentie van de pronkzuchtige consumptie van het niets'. Maar daar ligt niet zijn belangrijkste doelstelling. Hij vertelt hoe er in het Parijs van de jaren vijftig een project van totale subversie ontstond. De titel van de film, een Latijns palindroom (een 'palindroom' is een woord of een zin die je zowel van links als naar rechts kunt lezen, n.v.) - 'Wij dolen rond door de nacht en worden verteerd door het vuur' - resumeert in een ambigu beeld de gevoelens en dilemma's van een groepje jongeren dat als embleem had 'het verwerpen van alles wat gewoonlijk aanvaard wordt'. Een groep die in de voorste rangen van een 'aanval op de orde van de wereld' terecht was gekomen, een soort avant-garde van mei '68. En hoewel de vijand niet uitgeschakeld werd, bleven de wapens van de jonge strijders wel degelijk geplant 'in de keel van het systeem van de heersende leugens'⁷.

Het is niet enkel de poëtische kracht, de filosofische originaliteit, de kritische rechtlijnigheid, de superbe raakheid die aan het scenario zijn fascinerende kracht verlenen, maar ook de passie en de verbeelding van een denken die hun inspiratie uit de subversieve traditie van de Zwarte Romantiek halen.

Antimodernisme

Zoals zijn romantische voorvaderen kent Debord enkel maar misprijzen voor de moderne samenleving: hij houdt niet op er de 'slechte, ongezonde en lugubere bouwsels' van aan te klagen, haar technische innovaties die meestal enkel maar in dienst staan van de ondernemers, haar 'gemoderniseerd analfabetisme', haar 'spectaculaire bijgelovigheden' en vooral haar 'vijandig landschap', dat beantwoordt aan het 'concentratiekampfatsoen van de huidige industrie'. Hij is meedogenloos scherp voor het door Hausman beïnvloede moderniserende urbanisme van de vijfde republiek, dat de stad op een sinistere wijze wilde aanpassen aan de dictatuur van de auto. Een politiek die volgens Debord verantwoordelijk is voor de dood van de zon, voor de verduistering van de Parijse hemel door 'de valse mist van de milieuvervuiling' die permanent 'de mechanische circulatie van de dingen, in deze vallei van verlatenheid' bedekt. Hij kan bijgevolg niet anders dan 'de huidige gemeenschap, in zijn burgerlijke of in zijn bureaucratische versie' afwijzen, en hij ziet voor deze tegenstellingen geen andere uitweg dan 'de opheffing van de klassen en de staat'⁸.

Dit revolutionaire antimodernisme gaat gepaard met een nostalgische blik op het verleden - en het is van weinig belang of het hierbij gaat om 'het antieke verblijf van de koning van Ou', dat tot ruïne vervallen is, of om het Parijs van de jaren '50, dat op zijn beurt - dank zij het huidige urbanisme - in een compleet opengebroken ruïne herschapen werd. De hartverscheurende spijt om 'schoonheden die niet meer terugkomen', om tijden waarin 'de sterren niet gedooft werden door de vordering van de vervreemding', de fascinatie voor 'de edele dames, de ridders, de wapens, de liefdes' van een vervlogen tijd, lopen als een ondergronds gekabbel door heel de tekst⁹.

Maar het gaat niet om een terugkeer naar het verleden. Weinig twintigste-eeuwse auteurs zijn er in geslaagd om even goed als Guy Debord de nostalgie om te vormen tot een explosieve kracht, tot een giftig wapen tegen de orde van het hedendaagse bestaan, en tot een revolutionaire doorbraak naar de toekomst. Wat hij beoogt is niet de terugkeer naar een gouden tijdperk, maar 'de formule om de wereld omver te werpen'. Deze zoektocht zouden hijzelf en zijn vrienden eerst ondernemen door de theorie en de praktijk van het "ronddolen" (les dérivés). Een soort van 'jacht naar een andere noodlottige Graal', met zijn 'verrassende ontmoetingen' en zijn 'gevaarlijke betoveringen' - waardoor ze de hand hebben kunnen leggen op 'het geheim hoe te verdelen wat verenigd was'¹⁰.

'Gevaarlijke betovering'. Die uitdrukking is belangrijk. Indien het ethos van de moderne beschaving, zoals Max Weber terecht opgemerkt heeft, *die entzauberung der Welt* is, dan is de Romantiek op de eerste plaats een - soms wanhopige - poging om de wereld te herbetoveren. Hoe dat moest gebeuren? Terwijl de conservatieve romantici dromen van een religieuze restauratie, aarzelen de zwarte romantici, van Charles Mathurin tot Baudelaire en Lautréamont, niet om zich te scharen achter de faustiaanse Mefistofeles, de 'geest die steeds ontkent'.

Avonturier

Dit is ook het geval voor Guy Debord en zijn vrienden. Zij zijn handlangers van de negatieve dialectiek, zij hebben 'de partij van de Duivel' gekozen, 'dit wil zeggen van het historisch kwaad dat leidt tot de vernietiging van de bestaande toestand'... Tegenover een gecorrumpeerde maatschappij die

pretendeert eengemaakt, harmonieus en stabiel te zijn, is het hun vurige wens om 'de geheime afgezanten van de Prins der Tweedracht' te worden. En geconfronteerd met de 'bedrieglijke helderheid van een omgekeerde wereld', willen zij de discipelen zijn van de 'prins der duisternis'. 'Mooie titel, op de keper beschouwd: het systeem van de Verlichting kent er tegenwoordig zulke eervolle niet toe.'¹¹.

Net zoals de romantische dichters (Novalis), verkiest Debord de symbolen van de nacht boven die van een Aufklärung die te veel gemanipuleerd wordt door de heersende klasse. Maar terwijl voor de romantici het favoriete nachtelijke licht dat van de maan is - zoals in het beroemde vers van Tieck dat in twee woorden het literaire en filosofische programma van de eerste Duitse Romantiek samenvat: *die mondbeglänzte Zaubernacht* -, voor de scenarist van *In girum imus nocte consumimur igni* gaat het veeleer om de gloed van een brand: 'Ziedaar hoe langzamerhand een nieuw tijdperk van brandstichtingen uit de vlammen oprijst, een tijdperk waarvan geen van de nu levenden het einde zal zien: de gehoorzaamheid is dood'¹².

Likken de vlammen nu al aan de muren van het fort van het spektakel? Kan men al, zoals Debord in 1979 dacht, de Babylonische inscriptie 'Mane, Mane, Tekel, Fares' op de muren ontwaren? Misschien. In elk geval had hij geen ongelijk om te besluiten: 'De dagen van deze maatschappij zijn geteld; haar redenen en verdiensten zijn gewogen en te licht gevonden; haar bewoners zijn verdeeld in twee partijen, waarvan de ene wil dat zij verdwijnt'¹³.

Trouw aan het gebod van de Zwarte Romantiek, is Guy Debord een soort avonturier van de twintigste eeuw geweest. Maar hij behoorde tot een bijzondere soort, die met de volgende woorden in een oproep van de Lettristische Internationale in 1954 gedefinieerd werd, en die onder meer ondertekend werd door 'Guy-Ernest Debord': 'Avonturier is veeleer iemand die ervoor zorgt dat avonturen gebeuren, dan iemand die door avonturen overvallen wordt'¹⁴.

Deze spreuk zou als motto voor zijn leven kunnen staan.

Eindnoten

De emancipatorische kracht van de verbeelding

- (1) K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Marx Engels Werke*, Bd. 42, Berlin 1983 (1953). K. Marx, *Pre-capitalist Economic Formations*, with an Introduction by Eric Hobsbawm, London 1964.
- (2) Marx schrijft in het voorwoord van *Zur Kritik der Politische Ökonomie*, Marx Engels Werke, Bd. 13, Berlin 1971, p. 9: 'In groszen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden.' In de *Grundrisse* (p. 383-421) maakt Marx hier een verdere uitwerking van.
- (3) 'All peoples travel what is basically the same path. (...) The development of society proceeds through the consecutive replacement, according to definite laws, of one socio-economic formation by another.' O. Kuusinen ed., *Fundamentals of Marxism-Leninism*, London 1961, p. 153.
- (4) Hoewel Hobsbawm vanaf de jaren zestig wereldfaam verwierf en hij zijn lidmaatschap van de Britse CP nooit verzeeg, werd zijn werk in de Sovjet-Unie niet uitgegeven.
- (5) *Das Kapital*, deel I, hoofdstuk 25, *Marx Engels Werke*, Bd 23, Berlin 1962.
- (6) De waardering van Marx en Engels voor de pre-kapitalistische samenlevingen werd met name gewekt door de studie van het werk van Georg Ludwig von Maurer (1790-1872) – de historicus van de oude Germaanse gemeenschappen, en dat van de Amerikaanse antropoloog Lewis Morgan (1818-1881).
- (7) Vgl. de brief van Karl Marx aan Vera Zassoulitch, 8 maart 1881, MECW, vol. 24, p. 346. Hier noteerde hij dat 'deze dorpsgemeenschap het steunpunt voor de sociale wedergeboorte van Rusland is'.
- (8) György Lukács deed dat in een essay over Fyodor Dostoyevsky. 'Über den Dostojevski Nachlass', *Moskauer Rundschau*, Moskou, März 1931.
- (9) O. Ruhle, 'Der autoritäre Mensch und die Revolution (Eine Antwort)' (1925), in: Idem, *Zur Psychologie des proletarischen Kindes*, Frankfurt am Main 1975, p. 141.

Romantiek versus kapitalisme

- (1) Geciteerd in *European Romanticism: Self-Definition*, ed. L.R. Furst, London, Methuen, 1980, p. 34.
- (2) *The Complete Poetry of William Blake*, ed. D. Erdman, Berkeley, University Press of California, 1982, p. 95-96.
- (3) P. Van Tieghem heeft de grootste bijdrage geleverd aan de verbreiding van dit begrip in Frankrijk, met name in zijn *Préromantisme*, 2 delen, Paris, Rieder-Alcan, 1924-1930.
- (4) J. Bousquet, *Anthologie du XVIII^e siècle romantique*, Paris, Pauvert, 1972, p. 18 en p. 118.

- (5) K. Polanyi, *La Grande Transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983, p. 70.
- (6) De relatie tussen Romantiek en Verlichting in de achttiende eeuw en later, is complex. De tegenstelling tussen beide bewegingen is verre van totaal, en vele romantische geschriften kunnen opgevat worden als radicalisering of als uitbreidingen van de problematiek van de Verlichting.
- (7) Zie de verzameling essays die door Max Blechman uitgegeven werd: *Revolutionary Romanticism*, San Francisco, City Lights, 1999. We zouden hier ook een romantisch ecologie aan moeten toevoegen, waarvan een interessant voorbeeld geleverd wordt door het recente werk van Joel Kovel, een ecosocialistische criticus die zich baseert op William Blake en William Morris. Zie zijn *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?*, New York, Zed Books, 2002.

De jonge Lukács en Dostojevski

- (1) Paul Honigsheim, 'Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg', *Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie*, 1926, 5, nr 3, p. 284.
- (2) Fritz K. Ringer, *The Decline of German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1964, p. 3.
- (3) Paul Honigsheim, *On Max Weber*, New York, Free Press, 1968, p. 85.
- (4) Karl Jaspers, 'Heidelberger Erinnerungen', *Heidelberger Jahrbücher*, 5, 1961, p. 5.
- (5) Paul Honigsheim, 'Der Max-Weber-Kreis...', p. 284.
- (6) Marianne Weber, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1926, p. 474.
- (7) Gyorgy Lukács, 'Eszetikai Kultura' (1910), in *Művészet es trasadalom* (Kunst en maatschappij), Boedapest, Gondolat, 1969, p. 71.
- (8) Lukács, Brief aan Félix Bertaux (maart 1913), *L'Homme et la Société*, nr 43-44, 1977, p. 55.
- (9) Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché, étude sur la vision tragique dans les 'Pensées' de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955, p. 40.
- (10) Geciteerd door Honigsheim, *On Max Weber, o.c.*, p. 27.
- (11) Lukács, *A Modern drama története*, Boedapest, Franklin, 1911, vol. II, pp. 156-157, geciteerd door F. Feher, 'Die Geschichtsphilosophie des Dramas, die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des untragischen Dramas. Scheidewege der Dramentheorie des jungen Lukács', in *Die Seele und das Leben*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1977, p. 27.
- (12) Cfr. György Markus, 'Lukács' erste Asthetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács', in *Die Seele und das Leben*, p. 195.
- (13) Béla Balázs, 'Notes from a Diary (1911-1921)', *New Hungarian Quarterly*, 1972, nr 47, p. 173.
- (14) Lukács, 'Zsido miszticizmus', 1911, nr 2, pp. 256-257.
- (15) Lukács, 'Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief', *Neue Blätter* (Berlin), 1912, nr 5-6, p. 83.
- (16) Getuigenis van Paul Honigsheim, *On Max Weber*, p. 91.

- (17) Lukács, 'W. Solovjeff, Ausgewählte Werke, Band II, Jena 1916', *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1916-17, 42, p. 978.
- (18) Lukács, 'Ariadne auf Naxos' (1916), in *Paul Ernst und Georg Lukács: Dokumente einer Freundschaft*, Emsdetten, Verlag Lechte, 1974, p. 56.
- (19) *Dostojewski-Notizen*, onuitgegeven, p. 12.
- (20) *Dostojewski-Notizen*, p. 10. *Niels Lyhne* is de titel van een naturalistische roman van de Deense schrijver Jens Peter Jacobsen, gepubliceerd in 1880. Het atheïsme van zijn hoofdpersoon wordt gekenmerkt door een gelatenheid tegenover de realiteit, een passief individualisme, en de overtuiging van de absolute eenzaamheid van de mens en van de onmogelijkheid tot versmelting van de zielen – met andere woorden: een wereldvisie die haaks op die van Dostojewski staat.
- (21) Boris Savinkov, *Souvenirs d'un terroriste*, Paris, Payot, 1931, p. 60. Savinkov benadrukt tezelfdertijd dat Kaliayev niets gemeen had met de officiële godsdienst en dat hij de bijstand van een priester bij zijn executie afgewezen had.
- (22) Ropschin, *Kon Bledny*, Nice, 1913, p. 106.
- (23) Zie over dit onderwerp J. Scherrer, *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901-1917)*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1973.
- (24) Cfr. *Paul Ernst und Georg Lukács*, pp. 64-74.
- (25) *Dostojewski-Notizen*, p. 143.
- (26) Paul Ernst, 'Weiteres Gespräch mit Georg (von) Lukács' (1917) in *Paul Ernst und Georg Lukács*, p. 128.
- (27) Paul Ernst, *Gedanken zur Weltliteratur*, p. 340.
- (28) Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918), Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pp. 298-299. Deze passage bevindt zich in een hoofdstuk met de opmerkelijke titel: 'Karl Marx, der Tod und die Apokalypse'.
- (29) Lukács, 'A konservatív es progresszív Idealizmus vitaja', *Huszadik-Szazad* (1918), als bijlage van ons werk *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de Lukács, 1909-1929*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977, pp. 304-306.
- (30) Lukács, 'A bolsevizmus mint erkölcsi problema', *Szabad Gondolat*, 1918, als bijlage bij ons werk *Pour une sociologie des intellectuels...*, p. 310, door ons onderstreept.
- (31) Lukács, 'A bolsevizmus...', p. 311. Cfr. Dostojewski, *Crime et Châtiment*, Flammarion, 1965, Vol. I, p. 237.
- (32) Volgens de Hongaarse dichteres Anna Lesznai, 'vond zijn bekering plaats tussen twee zondagen: Saül werd Paulus'. Geciteerd door David Kettler, 'Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolution of 1918-19', *Telos*, 1971, nr 10, pp. 68-69.
- (33) Lukács, 'Taktik und Ethik', in *Werke*, Berlin, Luchterhand 1969, t. II, pp. 52-53.
- (34) Ernst Bloch, *Thomas Münzer* (1921°), Paris, Julliard, 1964, p. 169.
- (35) Het gaat om het artikel 'Über den Dostojewski Nachlass', *Moskauer Rundschau*, maart 1931. Zie in dit verband ons interview met Ernst Bloch (1974) als bijlage van ons werk *Pour une sociologie des intellectuels...*, p. 295. De versie van Lukács over hun meningsverschillen is enigszins anders en, wat opmerkelijk is, voor hem zit de kern van het conflict in de kwestie

van het *mysticisme van Bloch*: in zijn gesprekken met zijn discipelen in Boedapest (onder meer met György Markus), in de loop van de laatste jaren van zijn leven, liet Lukács doorscheren dat hun relatie in de loop van de jaren 1920 verkoelde, na een artikel van Bloch over de godsdienstfilosofie van Hegel, dat doordrenkt zou zijn van een ‘ondraaglijk mysticisme’ (getuigenis van G. Markus aan de auteur). Het is mogelijk dat Lukács refereerde aan de uitgebreide editie van *Geist der Utopie* uit 1923, waarin Bloch Hegel bekritiseert, daarbij verwijzend naar de Duitse mysticus Franz von Baader (*Geist der Utopie* [1923], Frankfurt/M, Surhrkamp, 1973, p. 231).

Franz Kafka en het libertaire socialisme

- (1) Cfr. Lucien Goldmann, ‘Matérialisme dialectique et histoire de la littérature’, *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, p. 45-64.
- (2) Max Brod, *Franz Kafka, eine Biographie*, Frankfurt-am-Main, Fischer, 1976; Michal Mares, ‘Comment j’ai connu Franz Kafka’, gepubliceerd als bijlage in Klaus Wagenbach, *Franz Kafka. Années de jeunesse (1883-1912)*, Paris, Mercure de France, 1967; Gustav Janouch, *Gesprekken met Kafka*, Harlekijn, Westbroek 1981.
- (3) Ritchie Robertson, *Kafka, Judaïsme, Politics, and Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 140-141: ‘Indien men onderzoek doet naar de politieke overtuiging van Kafka, dan is het in feite verkeerd te denken in termen van de gebruikelijke antithese tussen links en rechts. De meest toepasselijke context is de ideologie die Michael Löwy gedefinieerd heeft als “romantisch antikapitalisme”. [...] Het romantisch antikapitalisme (om de term van Löwy te gebruiken, hoewel ‘anti-industrialisme’ exacter zou zijn) kent verschillende stromingen [...] maar als algemene ideologie overstijgt het de links-rechtstegenstelling.’
- (4) Ik heb getracht de Romantiek te analyseren in mijn boek *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L’évolution politique de Lukács 1909-1929*, Paris, PUF, 1976 (geciteerd door Robertson naar de Engelse vertaling, gepubliceerd in 1979 in Londen) en meer recentelijk, met mijn vriend Robert Sayre, in *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
- (5) André Breton, voorstelling van Kafka in zijn *Anthologie de l’humour noir*, Paris, Le Sagittaire, 1950, p. 263.
- (6) Voor een meer gedetailleerde analyse van het anarchisme en van het anarchisme in het werk van Kafka, verwijs ik naar mijn boek *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988, hoofdstuk V.
- (7) André Breton, ‘Paratonnerre’, inleiding tot *Anthologie de l’humour noir*, o.c., p. 11.
- (8) Franz Kafka, ‘Lettre au Père’, 1919, in *Préparatifs de noce à la campagne*, Paris, Gallimard, 1957, p. 165 en 179.
- (9) Milan Kundera, ‘Quelque part là-derrrière’, *Le Débat*, nr 8, juni 1981, p. 58.
- (10) Franz Kafka, *Amerika*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1956, p. 15, 161.
- (11) Franz Kafka, ‘In der Strafkolonie’, *Erzählung und kleine Prosa*, New York, Schocken Books, 1946, p. 113-181.
- (12) Walter Benjamin, ‘Lettre à G. Scholem’, 1938, *Correspondance*, Paris, Aubier, 1980, II, p. 248.
- (13) André Breton, *Anthologie de l’humour noir*, Paris, Le Sagittaire, 1950, p. 263.

- (14) Franz Kafka, *Le Château*, Paris, Gallimard, 1972, p. 562.
- (15) Cfr. Walter Benjamin, *Essais sur Brecht*, Paris, Maspero, 1969, p. 132. [De GPOe was de benaming van de geheime dienst onder Stalin. *Vert.*]
- (16) Franz Kafka, *Der Prozess*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1979, p. 9.
- (17) Franz Kafka, *Le Procès*, Paris, Gallimard, 1985, p. 316.
- (18) Hannah Arendt, *Sechs Essays*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1948, p. 133.
- (19) Franz Kafka, *Le Procès, o.c.*, p. 98 [onderstreept door mij ML].
- (20) Franz Kafka, *ibidem*, p. 283, 309, 325 en 'In der Strafkolonie', *Erzählung und kleine Prosa*, New York, Schocken Books, 1946, p. 181.
- (21) Zoals Michel Carrouges terecht opmerkt, 'wijst Kafka het corporatistische standpunt van de mensen van de wet, van die hoogopgeleide en welopgevoede mensen die het waarom van de wet menen te begrijpen, af. Hij bekijkt hen daarentegen, zij en de wet, vanuit het standpunt van de onderdrukte massa armen die de wet ondergaan zonder ze te begrijpen. Maar aangezien hij Kafka is, tilt hij deze naïeve, dagelijkse onwetendheid op tot de hoogte van een superieure ironie, overlopend van mededogen en humor, van mysterie en scherpzinnigheid. Hij ontmaskert alles wat er aan menselijke onwetendheid in de juridische kennis en wat er aan menselijke kennis in de onwetendheid van de onderdrukten bestaat.' (Michel Carrouges, 'Dans le rire et les larmes de la vie', *Cahiers de la Compagnie Madeleine Renaud, Jean-Louis Barrault*, Paris, Julliard, okt. 1957, p. 19.)

Marx

- (1) A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Paris, PUF, 1955, vol. 1, p. 67-69, 75, 93-97, 103. We vinden een interessante analyse van de invloed van de Romantiek op de gedichten van de jonge Marx in L.P. Wessell, Jr., *Karl Marx, Romantic Irony and the Proletariat. The Monopoetic Origins of Marxism*, Baton Rouge, Louisiana State UP. Jammer genoeg bestaat het grootste deel van het boek in een volkomen arbitraire poging om het politieke denken van Marx te reduceren tot een 'mythopoëzie'.
- (2) F. Engels, 'Die Lage Englands' (1844), in K. Marx, F. Engels, *Werke*, 1, Berlin, Dietz Verlag, 1961, p. 538, 542.
- (3) T. Carlyle, *Chartrism*, London, 1840, p. 34, genoteerd door Marx in het cahier *Excerpthefte B35AD89a*. Dit onuitgegeven cahier bevindt zich in het *Marx-Engels Archief* van het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, waar wij het hebben kunnen raadplegen.
- (4) In K. Marx, F. Engels, *Werke*, 7, o.c., p. 255 (door ons onderlijnd).
- (5) F. Engels, 'Brief aan Miss Harkness', april 1888, in K. Marx, F. Engels, *Briefwechsel*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, p. 481.
- (6) In K. Marx, F. Engels, *Ueber Kunst und Literatur*, Berlin, Verlag Bruno Henschel, 1958, p. 231.
- (7) K. Marx, F. Engels, *Manifeste communiste*, Paris, Ed. Costes, 1953, p. 99, 102-103.
- (8) P. Breines, 'Marxism, Romanticism, and the Case of Georg Lukács: Notes on Some Recent Sources and Situations', *Studies in Romanticism*, nr 16, Fall 1977, p. 476.

- (9) Bijlage bij F. Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Paris, Ed Sociales, 1975, p. 328-329. Over de verhouding van Marx tot Maurer en Morgan, zie L. Krader, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, Frankfurt, Verlag Ullstein, 1976.
- (10) Engels voegt hier, wel te verstaan, aan toe: 'niet in zijn vroegere hoedanigheid, die verouderd is, maar in een vernieuwde vorm' – F. Engels, 'La Marche', 1882, in *L'Origine de la famille, o.c.*, p. 323.
- (11) F. Engels, *L'Origine de la famille, o.c.*, p. 105. Het commentaar dat hierop volgt nuanceert dit enthousiasme: 'Dit is een kant van de zaak, maar laten we niet vergeten dat deze organisatie tot de ondergang gedoemd is.'
- (12) *Ibid.*, p. 104, 106.
- (13) K. Marx, F. Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin Dietz Verlag, 1953, p. 408.
- (14) K. Marx, 'The Future Results of the British Rule in India' (1853), in *On Colonialism*, London, Lawrence and Wishart, z.d., p. 90.
- (15) Bijlage bij *L'Origine de la famille, o.c.*, p. 333 (door ons onderstreept).
- (16) Zie K. Mannheim, 'Das konservative Denken', art. cit., p. 425, 438, 440, 486, 497, 504, 507 en volgende.
- (17) Zie E. Fischer, *Marx in his Own Words*, London, Penguin Press, 1970, p. 15; A. Gouldner, *For Sociology: Renewal and Critique of Sociology Today*, London, Penguin Press, 1973, p. 339; M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, Norton Library, 1973, p. 314; I. Meszaros, *Marx' Theory of Alienation*, London, Merlin Press, 1970, p. 48-61; J. Habermas, 'What does Socialism mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for New Thinking on the Left', *New Left Review*, nr 183, sept.-okt. 1990, p. 15.
- (18) Dit thema wordt gesuggereerd naar aanleiding van de kritiek op de technologische instrumentalisering, door A. Gouldner, *o.c.*, p. 338.
- (19) K. Marx, *National-Oeconomie und Philosophie* (1844), in *Frühschriften*, S. Landshut ed., Stuttgart, Kröner Verlag, 1953, p. 240, 243, 255, 299, 301, 303.
- (20) Id., *Le Capital*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, livre 1, p. 269.
- (21) K. Marx, *Le Capital, o.c.*, p. 259, 266, 268, 304, 306.
- (22) K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, p. 592-600.
- (23) Id., *Frühschriften, o.c.*, p. 248.

Rosa Luxemburg

- (1) R. Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, London, Routledge and Kegan Paul Ltd., p. 189, 193, 202, 209.
- (2) Id., *Introduction à l'économie politique* (afgekort *IEP*), Paris, Anthropos, 1970. Het gaat hier om een manuscript dat in de gevangenis geschreven werd, op basis van notities van haar cursus politieke economie aan de Duitse sociaaldemocratische partijsschool (1907-1914). Dit is ongetwijfeld een onafgewerkte tekst, maar het is niettemin verbazingwekkend dat de hoofdstukken over de primitieve communistische maatschappij en over haar ondergang meer bladzijden beslaan dan alle hoofdstukken die gewijd zijn aan de warenproductie en

de kapitalistische economie samen. Deze ongewone manier om de politieke economie te behandelen is wellicht de reden waarom dit werk door de meeste marxistische economen (E. Mandel, auteur van het voorwoord bij de Franse uitgave, vormt een uitzondering) en zelfs door de biografen van R. Luxemburg (behalve P. Fröhlich) genegeerd werd. Het Marx-Engels-Lenin-Stalin Instituut van Oost-Berlijn, verantwoordelijk voor de heruitgave van de tekst in 1951, beweert in zijn voorwoord zelfs dat het hier gaat om een 'populaire voorstelling van de fundamentele kenmerken van de kapitalistische productiewijze', waarbij het vergeet dat haast de helft van het boek in feite gewijd is aan de primitieve commune...

- (3) R. Luxemburg, *IEP*, p. 83. Zoals E. Mandel opmerkt, 'wordt het grootste gedeelte van het boek in beslag genomen door de verklaring van de fundamentele verschillen tussen een economie die gebaseerd is op de productie van gebruikswaarde, met het oog op de bevestiging van de behoeften van de producenten, en een economie die gebaseerd is op de warenproductie'. ('Préface', *IEP*, p. XVIII.)
- (4) R. Luxemburg, *IEP*, p. 73, 138.
- (5) *Ibid.*, p. 141, 155.
- (6) R. Luxemburg, *IEP*, p. 91.
- (7) *Ibid.*, p. 133, 180.
- (8) *Ibid.*, p. 80. Deze passage lijkt een idyllische visie op de traditionele Indische maatschappijstructuur te suggereren; in een ander hoofdstuk van het boek erkent R. Luxemburg echter dat er boven de rurale communes een despotische macht en een kaste van bevoorrechte priesters bestaat, wat uitbuitingsverhoudingen en sociale ongelijkheid veroorzaakt. (*IEP*, p. 157-158.)
- (9) R. Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, o.c., p. 376, 380.
- (10) *Id.*, p. 92, 201.
- (11) G. Badia, *Rosa Luxemburg, journaliste, polémiste, révolutionnaire*, Paris, Ed. Socialers, 1975, p. 498, 501.
- (12) R. Luxemburg, *IEP*, p. 178.
- (13) *Ibid.*, p. 142-143.
- (14) *Ibid.*, p. 170: 'Met de Russische dorpsgemeenschap komt er een einde aan de bewogen geschiedenis van het primitieve agrarische communisme, de cirkel sluit zich. Was het in zijn beginperiode een natuurlijk product van de maatschappelijke evolutie, en de beste garantie voor economische vooruitgang en voor materiële en intellectuele welvaart van de maatschappij, dan zou de landbouwgemeenschap een instrument van de politieke en economische achteruitgang worden. De Russische boer wordt gezeseld door de leden van zijn eigen gemeenschap die in dienst staan van het tsaristisch absolutisme. Dit is de meest wreedaardige historische kritiek op de enge grenzen van het primitieve communisme en de meest treffende uitdrukking van het feit dat ook de maatschappelijke vorm onderworpen is aan de dialectische regels: rede wordt redeloos, en weldaad wordt een plaag.'
- (15) *Ibid.*, p. 133.

Het mystieke socialisme van Charles Péguy

- (1) C. Péguy, 'Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet' (1911), *Oeuvres en prose* (afkorting *OP*), vol. 2 (1909-1914), Paris, La Pléiade, 1968, p. 994.

- (2) S. Fraisse, 'Péguy entre le nouveau classicisme et l'appel romantique', in S. Fraisse (org.), *Péguy, un romantique malgré lui*, Paris, Lettres Modernes, Minard, 1985, p. 28-41.
- (3) C. Péguy, 'Notes politiques et sociales' (artikelen uit *La Revue blanche*, 1899), in *Cahiers de l'Amitié Charles Péguy*, Paris, 1957, p. 53-86.
- (4) C. Péguy, 'Toujours de la grippe', *OP*, 1, p. 192-193. Zie ook 'Jean Coste', van 1902, waarin er sprake is van 'een zeer groot aantal ernstige jongeren [die] het katholieke geloof opgegeven heeft, op de eerste plaats, enkel en alleen, of vooral, omdat ze het bestaan of het behoud van de hel niet aanvaardt'.
- (5) Id., *OP*, 1, p. 174, 184, 185, 499.
- (6) C. Péguy, *OP*, 1, p. 1359-1361, 1377-1378.
- (7) C. Péguy, 'Orléans vue de Montargis' (1904), *OP*, 1, p. 675. De uitdrukking 'libertair socialisme' duikt op in 'Avertissement au Cahier Mangasarian', o.c., p. 1363. Voor een gedetailleerde en genuanceerde studie van de verwantschap van Péguy met het anarchisme, zie G. Leroy, *Péguy entre l'ordre et la révolution*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1981, p. 152-156.
- (8) C. Péguy, *Oeuvres en prose complètes*, Paris, La Pléiade, 1988, II, p. 153.
- (9) C. Péguy, 'Les suppliants parallèles' (1905), *OP*, 1, p. 922.
- (10) Id., 'De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes' (1906), *OP*, 1, p. 1016, 1025, 1028, en 'De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne' (1906), *OP*, 1, p. 1037.
- (11) R. Rolland, *Péguy*, Paris, Albin Michel, 1944, p. 213.
- (12) C. Péguy, *Notre Jeunesse* (1910), Paris, Gallimard, 1957, p. 33, 156-157, 161, 171.
- (13) Zie J. Bastaire, *Péguy l'insurgé*, Paris, Payot, 1975, p. 10, 132.
- (14) C. Péguy, 'De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle' (1907), *OP*, p. 1137-1142, 1147, 1158.
- (15) Id., *Notre Jeunesse*, o.c., p. 15-17.
- (16) C. Péguy, 'Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne' (1909-1912), *OP*, 1, p. 127-131, 180-181, 286, 299-300.
- (17) W. Benjamin, *Correspondance*, vol. 1, 1910-1928, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 200. Zie de brief aan Scholem van 23 juli 1920: 'Herinnert u zich dat ik u in Iseltwald over Péguy sprak?... Eén enkele vraag: zal ik er in slagen integraal het essentiële van wat hij gedaan heeft te kunnen lezen, zodat ik in een artikel mijn bewonderende en waarderende instemming kan betuigen?' (p. 224-225). Zie ook de interessante studie van H. Tiedemann-Bartels, "'La mémoire est toujours de la guerre". Benjamin et Péguy', in H. Wismann (org.), *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Cerf, 1986, p. 133-143, en de opmerkelijke commentaren over deze twee denkers in het boek van D. Bensaïd, *Moi, la Révolution*, Paris, Gallimard, 1989.
- (18) Zie G. Leroy, *Péguy entre l'ordre et la révolution*, o.c., p. 199-200.
- (19) R. Roland, *Péguy*, o.c., II, p. 60, en C. Péguy, 'L'Argent' (1913), *OP*, 2, p. 1106-1107.
- (20) H. Guillemin, 'Enfant de lumière ou fils des ténèbres', in *Les Critiques de notre temps et Péguy*, Paris, Garnier Frères, 1973, p. 108.
- (21) C. Péguy, *Notre Jeunesse*, o.c., p. 133-134.

- (22) *Ibid.*, p. 88, 110, 118-119, 122.
- (23) *Ibid.*, p. 153-155.
- (24) C. Péguy, 'Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet', *OP*, 2, p. 1032, 1055.
- (25) C. Péguy, 'Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne' (1914), *OP*, 2, p. 1504-1509.
- (26) C. Péguy, *OP*, 2, p. 1240, 1248, 1421-1425, 1434, 1519-1521.
- (27) Id., 'L'Argent suite' (1913), *OP*, 2, p. 1124-1125, 1241, 1260. Nochtans lijkt het erop dat de belangrijkste reden van zijn steun aan de Commune te vinden was in de afwijzing van de capitulatie in de oorlog tegen Pruisen.

De communautaire utopie van Martin Buber

- (1) M. Buber, *Judaïsme*, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 27, 41.
- (2) M. Buber, *Das messianische Mysterium* (Jesaja 53), onuitgegeven lezing in Berlijn, 6 april 1925, Buberarchief van Jerusalem, Ms Var 350, 64 Zayin, p. 7.
- (3) M. Buber, *Das messianische Mysterium...*, p. 9.
- (4) M. Buber, *Die Legende des Baalschem*, Berlin, Schocken Verlag, 1932, p. 36-37.
- (5) M. Buber, *Die Chassidische Bücher*, Berlin, Schocken Verlag, 1927, p. XXIII-XXVII.
- (6) Het onderscheid gaat terug tot de eerste geschriften van Buber over het profetisme. Zie bijvoorbeeld de lezing van 1930 over 'Twee haarden van de joodse ziel' in *Kampf um Israel*, Berlin, Schocken Verlag, 1933, p. 50-67. Een beknopte formulering vindt men in *Paden in Utopia. Het utopisch socialisme en de vernieuwing van de maatschappij*, Utrecht: Bijleveld, 1972, p. 19-20.
- (7) M. Buber, 'La voie sacrée' (1919), in *Judaïsme*, p. 92, 100-102. Cfr. Het origineel in het Duits: *Der heilige Weg*, Frankfurt am Main, Rütten & Loening, 1920, p. 17-19, 36, 40-41.
- (8) M. Buber, *Une terre et deux peuples. La question judéo-arabe*, Textes réunis et présentés par Paul Mendes-Flohr, Paris, Lieu Commun, 1987, p. 55, 58, 60.
- (9) Zie over de *Brit Shalom* de artikelen van Gershom Scholem die gepubliceerd werden in het tijdschrift van de beweging, *Sheifotenou*, vertaald in het Frans in G. Scholem, *Le Prix d'Israël*, textes réunis et présentés par Michel Valensi et Patricia Farazzi, Paris-Tel Aviv, Editions de l'éclat, 2003.
- (10) M. Buber, *Une terre et deux peuples*, p. 261.
- (11) M. Buber, *Une terre et deux peuples*, p. 273-274.
- (12) M. Buber, *Between Man and Man*, London, Kegan Paul, 1947, p. 158.
- (13) M. Buber, *Ik en gij*, Utrecht: Bijleveld, 1966, p. 66.
- (14) M. Buber, *Between Man and Man*, p. 157-158.
- (15) M. Buber, *Paden in Utopia*, p. 23-24, 146.
- (16) F. Tönnies, *Communauté et Société*, Paris, PUF, 1944.
- (17) M. Buber, P. Mendes-Flohr; Bernard Susser, 'An Unpublished Buber Manuscript', 'AJS Review', Association for Jewish Studies, Cambridge, Massachusetts, vol. 1, 1976, p. 54. Dit belangrijke document werd pas in 1976 voor het eerst uitgegeven en is nog altijd niet in het Frans vertaald.

- (18) *Ibid.*, p. 55-56.
- (19) Emmanuel Levinas, 'Préface', in M. Buber, *Utopie et Socialisme*, Paris, Aubier, 1977, p. II. Er dient te worden opgemerkt dat Levinas in de jaren 1970 overtuigd was van de actualiteit van Bubers boek, een periode waarin 'de veroordeling van het stalinisme - door dezelfde maatschappij die het voortgebracht had' - de mensen hun geweten aan het wankelen gebracht heeft, wat het onderzoek naar 'nieuwe syntheses' op het vlak van het socialisme mogelijk gemaakt heeft (*ibid.*, p. 8).
- (20) M. Buber, *Paden in Utopia*, p. 70. Het citaat komt uit het boek *Aufruf zum Sozialismus* (1911) van Landauer.
- (21) M. Buber, *Paden in Utopia*, p. 60-61.
- (22) *Ibid.*, p. 95-114.
- (23) *Ibid.*, p. 131-132. In de laatste tien bladzijden van het hoofdstuk 'Lenin en de vernieuwing van de maatschappij' is er sprake van Stalin. Buber schijnt er zich niet van bewust te zijn dat er een grondig verschil bestaat tussen het stalinistische totalitarisme en het leninistische autoritarisme: in zijn analyse houdt hij geen rekening met de grote zuiveringen, noch met het kampstelsel van de politieterror.
- (24) M. Buber, *Paden in Utopia*, p. 149-156. Daar staat tegenover dat Buber, ondanks zijn gevoeligheid voor deze kwestie, zich niet bewust lijkt te zijn van de problemen die gepaard gaan met de inschakeling van de kibboets in een nationalistisch project van 'kolonisatie' van het Palestijnse grondgebied.

Gustav Landauer, romantisch revolutionair

- (1) Ik verwijs voor dit onderwerp naar mijn boek (samen met Robert Sayre) *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
- (2) Ulrich Linse, *Gustav Landauer und die Revolutionszeit (1918-1919)*, Berlin, Karin Kramer Verlag, 1974, p. 28.
- (3) Over het romantisme van Landauer, zie het werk van Eugen Lunn, *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley, University of California Press, 1973.
- (4) Na de herontdekking van zijn gedachtegoed in de loop van de jaren 1960 en 1970 zouden er in Duitsland andere bundels met teksten van Landauer verschijnen.
- (5) G. Landauer, 'Vor funfundzwanzig Jahren' (1913), *Rechenschaft*, Keulen, 1924, 2. Auflage, p. 135.
- (6) Gustav Landauer Archiv, ms. Var. 432, Bibliotheek van de Hebreeuwse Universiteit van Jeruzalem. Het gaat over dossier nr 14, getiteld 'Die deutsche Romantik in der Literatur'. Om zijn argumentatie te onderbouwen, citeert hij de volgende passage van de romanicus Friedrich Schlegel: "De Franse Revolutie, de wetenschapstheorie van Fichte en de "Wilhelm Meister" van Goethe vormen de geestelijke stromingen van deze tijd."
- (7) G. Landauer, 'Dem Grösten Schweizer' (1912), *Werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schriften*, Potsdam, Gustav Kiepenhauer Verlag, 1921, p. 136-137.
- (8) G. Landauer, *La Révolution* (1907), Paris, Champ Libre, 1974, p. 85, 96, 180.
- (9) *La Révolution*, p. 54-66.

- (10) *Ibid.*, p. 96-101. Voor de Italiaanse marxist Antonio Gramsci daarentegen, die in een katholiek land leefde, is de protestantse Reformatie een relevant model dat de moderne arbeiders- en socialistische beweging kan inspireren.
- (11) *Ibid.*, p. 78-81, 97, 103, 107, 167.
- (12) *Ibid.*, p. 173, 175.
- (13) We kunnen deze definitie vergelijken met die van de godsdienstsocioloog Jean Séguy: de utopie is een ideale vorm die, tegen het heden, een beroep doet op het verleden, met het oog op een andere toekomst. Ze kan zowel regressief als progressief zijn; in het laatste geval wordt het verleden niet gereproduceerd door de toekomst maar wordt het erdoor voortgestuwd naar een steeds open volkomenheid. (Jean Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Cerf, 1999.)
- (14) *La Révolution*, p. 18-26.
- (15) G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* (1911), Berlin, Paul Cassirer, 1919, p. 11, 44, 108, en voorwoord bij de heruitgave van 1919, p. X.
- (16) G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, p. 9, 20, 43. Landauer lijkt niet te weten dat Marx en Engels precies in de Germaanse mark en in de Russische mir steunpunten zagen voor een ontwikkeling naar het socialisme. Zie over dit onderwerp mijn boek (met Robert Sayre) *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, o.c.
- (17) G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, p. 6, 100, 102. De term *Kultur* verwijst in het Duitse sociale denken van rond de eeuwwisseling naar een geheel van traditionele culturele, artistieke, religieuze en sociale waarden, terwijl *Zivilisation* verwijst naar de moderne wereld van wetenschap, technologie en industriële productie.
- (18) *Aufruf zum Sozialismus*, p. 46-47, 87, 145-146, 149.
- (19) Gustav Landauer, 'Walt Whitman' (1907), *Werdende Mensch*, p. 190.
- (20) Martin Buber, *Utopie et Socialisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, p. 89.
- (21) M. Buber, 'Landauer und die Revolution', *Masken*, Heft 18/19, 1919, p. 290-291; Hans Kohn, 'Gustav Landauer', *Jüdisches Lexikon*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1928, p. 965; Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/M, Verlag Schülte-Bumke, Fünfte Auflage, 1969, p. 210.
- (22) K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 196.
- (23) G. Landauer, 'Sind das Ketzergedanken?', *Werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schriften*, Potsdam, Gustav Kiepenhauer Verlag, 1921, p. 125.
- (24) G. Landauer, 'Strindbergs Historischen Miniaturen' (1917), *Werdende Mensch*, o.c., p. 284.
- (25) G. Landauer, 'Gott und der Sozialismus' (1911), *Werdende Mensch*, p. 30-35.
- (26) G. Landauer, 'Volk und Land' (1907), *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*, Keulen, Marcan-Block Verlag, 1924, p. 30.
- (27) J.H. Heydorn, 'Geleitwort', in G. Landauer, *Zwang und Befreiung*, Keulen, Hegner Bücherei, 1968, p. 15.
- (28) Deze brief werd niet gepubliceerd in de bundel die door Buber in 1928 uitgegeven werd. Hij bevindt zich in de postuum in 1972 gepubliceerde briefwisseling (*Martin Buber Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, I: 1897-1918, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1972, p. 258).
- (29) Geciteerd in Ulrich Linse, *G. Landauer und die Revolution*, o.c., p. 63.

- (30) Cfr. G. Landauer, *Vorwort zur neuen Ausgabe* (1919), *Aufruf zum Sozialismus*, p. VII, VIII, X, XVII, en Brief aan Hans Cornelius, 20 maart 1919, *Briefe*, II, p. 403. Cfr. Ook Heinz Joachim Heydom, 'Geleitwort', G. Landauer, *Zwang und Befreiung*, o.c., p. 30.
- (31) M. Buber, 'Landauer und die Revolution', *Masken*, nr 19, 1919, p. 290-291. Buber vergelijkt Landauer met zijn voorgangers, de joodse profeten en martelaren van het verleden, en met de door de Romeinen gekruisigde Christus.

Marxisme en Romantiek bij José Carlos Mariategui

- (1) Zie V.M. Mirosheski, 'El "populismo" en el Peru. Papel de Mariategui en la historia del pensamiento social latino-americano', 1941 in J. Arico (dir.), *Mariategui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Mexico, Cuadernos de Pasado y Presente, 1977, p. 66. Mirosheski beschrijft de stellingen van Mariategui over het agrarisch Incacollectivisme als 'nationalistisch romantisme'.
- (2) Karl Marx, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1961, t. 19, p. 386. Marx voegt er in hetzelfde fragment aan toe: 'Dus hoeft men geen schrik te hebben van het woord "archaisch".' Voor een meer gedetailleerde benadering van het begrip Romantiek en van diens bijdrage aan het marxisme, verwijs ik naar mijn boek (samen met Robert Sayre) *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1993.
- (3) José Carlos Mariategui, 'Dos concepciones de la vida', *El Alma Matinal*, Lima, Amauta, 1971, p. 13-16.
- (4) José Carlos Mariategui, 'El Hombre y el Mito' [1925], *El Alma Matinal*, o.c., p. 18-22.
- (5) José Carlos Mariategui, 'D'Annunzio y el Frascismo' [1925], *La Escena Contemporanea*, Lima, Amauta, 1975, p. 23. Het standpunt van Mariategui zou kunnen samengevat worden met de paradox waarmee dat artikel begint: 'D'Annunzio is geen fascist. Maar het fascisme is dannunziaans' (p. 18).
- (6) José Carlos Mariategui, *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* [1928], Lima, Amauta, 1976, p. 154.
- (7) José Carlos Mariategui, 'Brief aan de surrealistische dichter Xavier Abril, 6 mei 1927', in *Correspondencia*, Lima Amauta, 1984, vol. I, p. 275.
- (8) José Carlos Mariategui, 'Rainer Maria Rilke' [1927], *El Artista et la Epoca*, Lima, Amauta, 1973, p. 123.
- (9) José Carlos Mariategui, *7 Ensayos...*, o.c., p. 308; 315.
- (10) José Carlos Mariategui, 'El gupo surrealista y "Clarté"' [1926], *El Artista y su Epoca*, o.c., p. 42-43. De verwantschap met het artikel van Walter Benjamin over het surrealisme [1929] is opvallend. Zie ook het artikel 'Arte, revolución y decadencia' van november 1926 waarin opnieuw de klassieke periode, waarin de politiek gereduceerd wordt tot het beleid en het parlement, in tegenstelling staat tot de romantische tijd, waarin de politiek in het leven op de eerste plaats komt, 'zoals door hun gedrag aangetoond wordt door Louis Aragon, André Breton en hun medestanders van de "surrealistische revolutie" – de beste vertegenwoordigers van de Franse avant-garde – die oprukken naar het communisme' (*El Artista et la Epoca*, Lima, Minerva, 1980, p. 21.)
- (11) José Carlos Mariategui, *Defensa del marxismo*, Lima, Amauta, 1976, p. 124.

- (12) José Carlos Mariategui, 'El balance del surrealismo' [1930], *El Artista y su Epoca*, o.c., p. 51. Mariategui onderhield een briefwisseling met twee Peruviaanse surrealistische dichters, Xavier Abril en Cesar Moro, van wie hij gedichten in het tijdschrift *Amauta* publiceerde. Klaarblijkelijk wilde hij ook André Breton aanschrijven, aangezien hij diens adres in Parijs aan Xavier Abril vroeg. Zie de brief van X. Abril aan J.C. Mariategui van 8/10/1928, in J.C. Mariategui, *Correspondencia*, Lima, Biblioteca Amauta, 1984, vol. II, p. 425.
- (13) José Carlos Mariategui, "La agonía del cristianismo" de Don Miguel de Unamuno' [1926], *Signos y Obras*, Lima Amauta, 1975, p. 117-120. Zie ook het artikel 'Don Miguel de Unamuno y el Directorio' [1924], waarin hij erkent dat de Spaanse denker onmogelijk kan 'gerangschikt' worden: 'Unamuno is geen orthodoxe revolutionair, want er bestaat niets in orthodoxe vorm.'
- (14) Robert Paris, 'Un "Sorelismo" ambiguo' in J. Arico (dir.), *Mariategui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, p. 156.
- (15) Zie bijvoorbeeld *Defensa del marxismo*, p. 43. Cfr. Over dit onderwerp het hierboven aangehaalde artikel van Robert Paris, p. 159-161.
- (16) José Carlos Mariategui, *Defensa del marxismo*, o.c., p. 20-21.
- (17) Zie over dit onderwerp het verhelderende commentaar van Osvado Fernandez Diaz, *Mariategui o la experiencia del otro*, Lima, Amauta, 1994, p. 126.
- (18) José Carlos Mariategui, 'El Hombre y el Mito', *El Alma Matinal*, o.c., p. 22-23.
- (19) José Carlos Mariategui, *Defensa del marxismo*, o.c., p. 21.
- (20) José Carlos Mariategui, 'Dos concepciones de la vida', *El Alma Matinal*, o.c., p. 15.
- (21) José Carlos Mariategui, *Defensa del Marxismo*, o.c., p. 66-67.
- (22) Georg Lukács, 'Taktik und Ethik' [1919], *Frühschriften II*, Neuwied, Luchterhand, 1968, p. 69. Zie over deze verwantschap Rober Paris, *La formación ideológica de J.C. Mariategui*, p. 147.
- (23) V.M. Miroshesky, o.c., p. 70.
- (24) Charles Péguy, *Oeuvres en Prose*, Gallimard, La Pléiade, 1968, p. 1359-1361.
- (25) José Carlos Mariategui, 'La tradición nacional' [1927], *Peruanicemos el Peru*, Lima, Amauta, 1975, p. 121.
- (26) Zie Robert Paris, 'José Carlos Mariategui et le modèle du "communisme" inca', *Annales*, jaargang 21, nr 1, sept.-okt. 1966.
- (27) Rosa Luxemburg, *Introduction à la critique de l'économie politique*, Paris, Anthropos, 1966, p. 141; 145; 155.
- (28) José Carlos Mariategui, *7 Ensayos...*, o.c., p. 54; 55; 80. Het boek van Ugarte dat door Mariategui geciteerd wordt, is *Bosquejo de la Historia Economica del Perú*.
- (29) José Carlos Mariategui, *7 Ensayos...*, o.c., p. 78-80.
- (30) José Carlos Mariategui, 'Principios programmaticos del partido socialista' [1928], *Ideología y Política*, Lima, Amauta, 1971, p. 161.
- (31) José Carlos Mariategui, *7 Ensayos...*, o.c., p. 83; 345.
- (32) José Carlos Mariategui, 'El problema de las razas en America Latina' [1929], *Ideología y Política*, p. 68.
- (33) *Ibid.*, p. 81-82.

- (34) Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariategui. La polémica con la Komintern*, Lima, Desco, 1982, p. 50.
- (35) José Carlos Mariategui, 'Aniversario y Balance' [1928], *Ideología y Política*, p. 248-249.

De romantische utopie van Walter Benjamin

- (1) Daniel Bensaïd, *Marx l'intempestif*, Paris, Fayard, 1995, p. 71-72.
- (2) Walter Benjamin, 'Romantik' [1913], in *Gesammelte Schriften* (voortaan GS), Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1977, II, p. 46.
- (3) Walter Benjamin, 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart', GS, II, p. 16-34.
- (4) Walter Benjamin, 'La vie des étudiants', *Mythe et violence*, Paris, Denoel, 1971, p. 37; 42.
- (5) Walter Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 8.
- (6) Walter Benjamin, 'Fragment théologico-politique', *Poésie et Révolution*, Paris, Denoel/Lettres Nouvelles, 1971, p. 150. Cfr. Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 1982, p. 339.
- (7) Walter Benjamin, 'Moskauer Tagebuch', GS, VI, p. 338.
- (8) Walter Benjamin, *Sens Unique*, Paris, Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau, 1978, p. 205-206.
- (9) Walter Benjamin, 'Le surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligence européenne' [1929], *Mythe et Violence, o.c.*, p. 312.
- (10) Pierre Naville, *La révolution et les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1965, p. 76-77; 110-117.
- (11) Walter Benjamin, 'Le surréalisme', *art. cit.*, p. 312.
- (12) Walter Benjamin, 'Le surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligence européenne', *Mythe et Violence, o.c.*, p. 310. Over de relatie tussen anarchisme en marxisme bij Benjamin, zie de scherpzinnige analyse van Irving Wohlfarth: 'hij voelde niet de behoefte om tussen die fronten te kiezen. Regelmatig legt hij de nadruk op zijn anarchistische sympathieën net op het ogenblik waarin hij toenadering zoekt tot het communisme, om ze in een gemeenschappelijke ruimte/grens te behouden' (I. Wohlfarth, 'Der Destruktive Charakter – Benjamin zwischen den Fronten', in G. Lindner, *Links hatte noch alles zu enträtseln... Walter Benjamin im Kontext*, Frankfurt, Syndikat, 1978, p. 8).
- (13) Walter Benjamin, 'Johan Jakob Bachofen' [1935], GS, II, I, p. 220-230.
- (14) Walter Benjamin, 'Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts' [1935], GS, V, I, p. 47.
- (15) *Ibid.*, p. 47.
- (16) Walter Benjamin, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, vertaling J. Lacoste, Paris, Payot, 1983, p. 155; 189-191.
- (17) Rolf Tiedemann, 'Nachwort', in Walter Benjamin, *Charles Baudelaire*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1980, p. 205-206.
- (18) Walter Benjamin, GS, III, p. 474.
- (19) Walter Benjamin, 'Passagenwerk', GS, V, p. 574.
- (20) *Ibid.*, GS, V, p. 820.

- (21) *Ibid.*, GS, V, 1, p. 456.
- (22) *Ibid.*, GS, VI, 1, p. 47; 64. En, GS, VI, 2, p. 716-718; 771; 779; 784.
- (23) *Ibid.*, GS, VI, 2, p. 973-974.
- (24) *Ibid.*, p. 974-975; 978.
- (25) *Ibid.*, I, 3, p. 1244 (voorbereidende notities voor de Stellingen).
- (26) *Ibid.*
- (27) *Ibid.*, II, 2, p. 488.
- (28) Volgens Habermas is er tegenspraak tussen de geschiedenisfilosofie van Benjamin en het historisch materialisme. Volgens hem bestond Benjamins fout erin dat hij – ‘als met een monnikskap op het hoofd’ – ‘een anti-evolutionistische historische opvatting’ aan het historisch materialisme wilde opleggen, een historisch materialisme ‘dat met de vooruitgang rekening houdt, niet enkel in het domein van de productiekrachten maar ook in dat van de overheersing.’ (Cfr. J. Habermas, ‘L’actualité de W. Benjamin. La critique: prise de conscience ou préservation’, *Revue d’esthétique*, nr 1, 1981, p. 121). Wat volgens Habermas een fout is, is net de bron van de bijzondere waarde van Benjamins geschiedenisfilosofie, en van zijn vermogen om een eeuw te begrijpen die gekenmerkt wordt door de vervlechting van moderniteit en barbarij.
- (29) Walter Benjamin, ‘Thèses sur la philosophie de l’histoire’, *Poésie et révolution*, o.c., p. 283.
- (30) *Ibid.*, p. 281-282.
- (31) Zoals Benjamin onderstreept in één van zijn voorbereidende notities voor de Stellingen: ‘men moet het concept klassenstrijd zijn ware Messiaanse gezicht (*echtes messianisches Gesicht*) teruggeven, in het belang zelf van de revolutionaire politiek van het proletariaat’ (GS, I, 3, p. 1232).

Verlichting van de Romantiek: Theodor Adorno en Ernst Bloch

- (1) Isaiah Berlin, ‘The Counter-Enlightenment’, in *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Oxford University Press, 1981, p. 6-20.
- (2) Ik heb dit interview afgedrukt als bijlage bij mijn boek *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L’évolution politique de Lukács 1909-1929*, Paris, Presses universitaires de France, 1976, p. 294.
- (3) Ernst Bloch, *Geist der Utopie* [1918], Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1985, p. 28-32; 41-42.
- (4) Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, Paris: Gallimard, 1976, drie delen, voortaan PE.
- (5) Vanaf december 1956 schreef *Neues Deutschland* het officiële partijorgaan: ‘de filosofie van Bloch staat objectief in dienst van reactionaire politieke doelstellingen’ (geciteerd in A. Münster, inleiding tot *Tagträume von aufrechten Gang. Sechs Interviews mit E. Bloch*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, p. 11).
- (6) Zie het artikel van Jack Zipes in *Telos* nr 58, 1983. De desbetreffende bladzijde bevindt zich in hoofdstuk 41 (‘Wenslandschappen’) van deel II, in de sectie met als titel ‘Bruno of het oneindige kunstwerk’.

- (7) PE, I, p. 16.
- (8) PE, I, p. 183, en II, p. 204-205; 298; 349-352.
- (9) PE, I, p. 17; en II, p. 266; 293; 410. Zie J. Habermas, 'Un Schelling marxiste', *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 193-214.
- (10) Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (voortaan PH), Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1979, III, p. 1606-1621.
- (11) Idem, p. 1408; 1412-1413; 1524. Het gaat hier om een thema dat uitvoerig uitgewerkt wordt in het boek *Atheïsmus im Christentum*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.
- (12) PE, II, p. 66-67; 82-87; en PH, III, p. 1454; 1519-1526; 1613.
- (13) Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1874, p. 57; 100. [Nederlandse vertaling: *Dialectiek van de Verlichting*, Nijmegen, SUN, 1987.]
- (14) *Idem*, p. 17-25; 141; 169.
- (15) Cfr. Eugen Lunn, *Marxism and Modernism: an Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno*, Berkeley, California University Press, 1982, p. 211-212. Volgens Lunn was Adorno een 'linkse mandarijn' die gestuwd werd door een 'aristocratisch/socialistisch' antikapitalisme.
- (16) Theodor Adorno, *Prismes*, Paris, Payot, 1986, p. 82-101.
- (17) *Idem*, p. 37-58.
- (18) *Idem*, p. 12.
- (19) *Idem*, p. 13; 16.
- (20) Theodor Adorno, *Notes sur la littérature*, Paris, Champs Flammarion, 1999, p. 168; 387.
- (21) *Idem*, p. 164; 385.
- (22) *Idem*, p. 164; 393.

Explosieve lading. Surrealisme en revolutionaire Romantiek

- (1) *La Révolution surréaliste*, nr 5, 1925. De tekst is ondertekend door een groot aantal kunstenaars en intellectuelen van de groepering, waaronder Breton, Aragon, Eluard, Leiris, Crevel, Desnos, Péret, Soupault, Queneau, enz.
- (2) André Breton, 'La Claire Tour' [1951], in *La Clé des champs*, Paris, 10/18 en J.-J. Pauvert, 1967, p. 42.
- (3) Zoals Marie Dominique Massoni, redactrice van het surrealistische tijdschrift *SURR (Surréalisme, utopie, rêve et révolte)*, gepubliceerd in Parijs in de jaren 1990, terecht opmerkt, delen de surrealisten met de romantici 'de afwijzing van de reductie van de wereld tot zijn mathematische, logische, nuttige, verifieerbare, kwantificeerbare, kortom burgerlijke sokkels', alsook de afwijzing van het 'cartesianisme, de filosofie bij uitstek van de burgerlijke sciëntist'. M.D. Massoni, 'Surrealism and Romanticism', in Max Blechmann, *Revolutionary Romanticism*, San Francisco, City Lights, 1999, p. 194.
- (4) André Breton, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1967, p. 19; 37.
- (5) Een hardnekkig gerucht, dat na verloop van tijd het verpletterende gewicht en de granieten consistentie van een dogma aangenomen heeft, wil doen geloven dat het surrealisme als

- beweging en als collectieve actie in 1969 verdwenen is. Indien bepaalde leden van de surrealistische groep van Parijs (rond Jean Schuster) het inderdaad nodig vonden om in dat jaar de groep te ontbinden, dan hadden anderen (rond Vincent Bounoure) besloten om voort te gaan met het surrealistische avontuur. Momenteel, in 2002, bestaat er een collectieve surrealistische activiteit, niet enkel in Parijs, maar ook in Praag, Madrid, Stockholm, Leeds en Chicago.
- (6) André Breton, 'Evolution du concept de liberté à travers le romantisme' [1945], *Conjonction, Surréalisme et Révolte en Haïti*, nr 194, juin 1992, p. 82.
- (7) André Breton, 'Perspective Cavalière' [1963], *Perspective Cavalière*, Paris, Gallimard, 1970, p. 227.
- (8) André Breton, *Manifestes du surréalisme*, o.c., p. 110.
- (9) André Breton, 'Le merveilleux contre le mystère' [1936], in *La Clé des champs*, o.c., p. 10 en 'Position politique de l'art' [1935], in *Position politique du surréalisme*, Paris, Denoel-Gonthier, 1972, p. 25-26. We vinden een interessante analyse over de relatie van de surrealisten tot de Duitse Romantiek in het recente boek van K.H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1989, p. 48-61. Over de band tussen het surrealisme, de Romantiek en de studentenrevolte van de jaren 1960, zie het essay van R. Faber, 'Frühromantik, Surrealismus und Studentenrevolte, Oder die Frage nach dem Anarchismus', in *Romantische Utopie, Utopische Romantik*, (ed. R. Faber), Hildesheim, Gerstenberg, 1979, p. 336-358.
- (10) André Breton, 'Introduction' [1933] tot Achim d'Arnim, *Contes Bizarres*, Paris, Julliard, 1964, p. 18; 20; 21.
- (11) André Breton, 'Sur l'art magique' [1957], *Perspective Cavalière*, o.c., p. 142.
- (12) Zoals Marie Dominique Massoni opmerkt, 'zet de kracht van het verlangen en van het wonderbaarlijke hen [de surrealisten] op de weg naar het hermetisme, net zoals dat met de romantici dat vóór hen gebeurde. Vanaf "Entrée des médiums" tot aan de schilderijen van Camacho of van Stejskal, lopen de surrealisten in het spoor van de alchemist Eugène Canseliet of van de esoterische traditie, en bevrijden ze het van zijn occultistische onzin dat dikwijls erg in trek was bij de romantici. Breton heeft op zijn grafsteen laten aanbrengen: "Ik zoek het goud van de tijd". De verwijzing naar de Romantiek, net zozeer als naar de alchimie, is overduidelijk.' (*Revolutionary Romanticism*, o.c., p. 197).
- (13) In dezelfde geest heb ik de plaats van de mythe in het surrealisme behandeld in mijn boek (samen met Robert Sayre), *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
- (14) André Breton, *L'art magique*, Paris, Phébus, 1991, p. 27.
- (15) André Breton, 'Sur l'art magique', *Perspective Cavalière*, o.c., p. 140.
- (16) Ibid., p. 27; 261.
- (17) André Breton, 'Evolution du concept de liberté à travers le romantisme', *Conjonctions*, p. 90. Voor een opmerkelijke analyse van de Etnologische Schriften van Marx en van zijn belangstelling voor Lewis Morgan, zie het essay van de Noord-Amerikaanse surrealist Franklin Rosemont, 'Karl Marx and the Iroquois', *Arsenal*, Chicago, Black Swan Press, 1989.
- (18) André Breton, 'Océanies' [1948], *La Clé des champs*, o.c., p. 278-280.
- (19) Vincent Bounoure, *Le surréalisme et les arts sauvages*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 204. Bounoure – de stuwende kracht achter de voortzetting van het surrealistisch avontuur nà

1969 – verklaart de fascinatie van de surrealisten voor de kunst van Oceanië in de volgende bewoordingen: ‘De systematische toevlucht, waar de surrealisten hun programma van gemaakt hebben, tot de krachten van de geest die in de loop van de verschillende millennia van onze zogenaamde beschaving langzaam verstikt werden, hun afkeer voor deze verbroekeling en verminking, hebben hen er ongeduldig toe gedreven open te staan voor de geheimen die hen gereserveerd leken voor de Oceaniërs en die door de formele creaties doorschemerden.’ (Ibid., p. 285).

- (20) René Depestre, ‘André Breton in Port-au-Prince’, in Michael Richardson (ed.), *Refusal of the Shadow. Surrealism and the Caribbean*, London, Verso, 1996, p. 232. De vreugde was van korte duur: na enkele dagen vrijheid werd het regime van Lescot vervangen door een militaire junta, die André Breton zo snel mogelijk uit Haïti zou uitwijzen...

De Zwarte Romantiek van Guy Debord

- (1) Lettrisme: beweging van dadaïstische inspiratie die in 1946 door de Roemeense (maar in Parijs wonende) schrijver Isidore Isou opgericht werd en die de zelfdestructie van artistieke vormen beoogde – bijvoorbeeld door de poëzie te reduceren tot zijn uiterste element, de letter. Guy Debord werd in 1952 lid van het lettrisme, wat zijn film *Hurlements en faveur de Sade* beïnvloedde, en hij richt in dat zelfde jaar samen met enkele vrienden, onder meer Gil Wolman, de *Internationale lettriste* op. Van 1954 tot 1957 zal de IL het tijdschrift *Potlatch* publiceren, alvorens de IL opgaat in de Situationistische Internationale (1957).
- (2) *Les Lèvres nues*: Belgisch surrealistisch tijdschrift (1954-1960), uitgegeven door Marcel Mariën (1920-1993), schrijver, dichter, collagist en cineast, waaraan deelnamen de schrijvers Paul Nougé, oprichter van het Belgisch surrealisme, Louis Scutenaire, de schilder René Magritte, maar ook Guy Debord.
- (3) Shigenobu Gonzalvez, *Guy Debord ou la beauté du négatif*, Paris, 1998.
- (4) Cécile Guilbert, *Pour Guy Debord*, Paris: Gallimard, 1996.
- (5) Cf. Anselm Jappe, *Guy Debord*, Marseille: via Valeriano, 1996. Waarschijnlijk het beste boek dat totnogtoe over deze auteur verschenen is.
- (6) Voor een meer gedetailleerde discussie over de paradoxale aard van de romantiek verwijs ik naar het boek van Robert Sayre en mezelf, *Révolte et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Parijs: Payot, 1992.
- (7) G. Debord, ‘In Girum Imus Nocte et Consumimur Igni’, in *Oeuvres cinématographiques complètes*, Parijs: Editions Champ libre, 1978, pp. 224, 257, 264.
- (8) Ibid. pp. 193, 202, 212, 220-21.
- (9) Ibid. pp. 217, 219, 221, 255.
- (10) Ibid. pp. 247-249.
- (11) Ibid. pp. 249, 251.
- (12) Ibid. p. 242.
- (13) G. Debord, *Voorwoord bij de vierde Italiaanse editie van La Société du spectacle*, Amsterdam: Uitgeverij De Lantaarn, z.j., p. 19.
- (14) ‘Une idée neuve en Europe’, *Potlatch*, nr 7, augustus 1954, p. 46.

Herkomst van de teksten

'Introduction. Romantisme versus capitalisme'

Michael Löwy et Robert Sayre, 'Esprits de feu. Figures du romantisme anti-capitaliste, Paris, Editions du Sandre, 2010.

'Le jeune Lukács et Dostoievski'

Michaël Löwy, 'Le jeune Lukács et Dostoievski', *Revue de l'Université de Bruxelles*, nr 3-4, 1979.

'Franz Kafka et le socialisme libertaire'

Michael Löwy, 'Franz Kafka et le socialisme libertaire', *L'Homme et la Société*, nr 125, juillet-septembre 1997. (ingekort)

'Marx'

Michael Löwy et Robert Sayre, 'Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité', Paris, Payot, 1992.

'Rosa Luxemburg'

Michael Löwy et Robert Sayre, 'Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité', Paris, Payot, 1992.

'Le socialisme mystique de Charles Péguy'

Michael Löwy et Robert Sayre, 'Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité', Paris, Payot, 1992.

'L'utopie communautaire de Martin Buber'

Michael Löwy, 'Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie', Paris, Editions de l'éclat, 2010; Michael Löwy, 'L'utopie communautaire de Martin Buber', in *Comment vivre ensemble?*, 'Colloque des intellectuels juifs', Paris, Albin Michel, 2001.

'Gustav Landauer, révolutionnaire romantique'

Michael Löwy, 'Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie', Paris, Editions de l'éclat, 2010; Michael Löwy, 'Gustav Landauer, révolutionnaire romantique', *Tumultes*, Université de Paris 7, Editions Kimé, nr 20, 'Révolution. Entre tradition et horizon', sous le direction de Anna Kupiec, avril 2003.

'Marxisme et romantisme chez José Carlos Mariategui'

Michael Löwy et Robert Sayre, 'Esprits de feu. Figures du romantisme anti-capitaliste', Paris, Editions du Sandre, 2010; Michael Löwy, 'Marxisme et romantisme chez José Carlos Mariategui', *Actuel Marx*, nr 25, 1999.

'L'utopie romantique de Walter Benjamin'

Michael Löwy et Robert Sayre, 'Esprits de feu. Figures du romantisme anti-capitaliste', Paris, Editions du Sandre, 2010; Michael Löwy, 'L'utopie romantique de W. Benjamin', *Raison Présente*, nr 121, 1997.

'Lumières du romantisme: Theodor Adorno et Ernst Bloch'

Michael Löwy et Robert Sayre, 'Esprits de feu. Figures du romantisme anti-capitaliste', Paris, Editions du Sandre, 2010; Michael Löwy, 'Lumières du romantisme: T.W. Adorno et Ernst Bloch', *Europe*, nr 912, avril 2008.

'Charge explosive. Surréalisme et romantisme révolutionnaire'

Michael Löwy et Robert Sayre, 'Esprits de feu. Figures du romantisme anti-capitaliste', Paris, Editions du Sandre, 2010; Michael Löwy, 'Charge explosive. Surréalisme et romantisme révolutionnaire', *Europe*, nr 900, avril 2004.

'Le romantisme noir de Guy Debord'

Michael Löwy, 'L'Etoile du matin. Surréalisme et marxisme', Paris, Editions Syllepse, 2000.

Inhoudsopgave

| | |
|---|-----|
| Voor een marxisme zonder dogma of orthodoxie | 5 |
| De emancipatorische kracht van de verbeelding | 10 |
| Inleiding. Romantiek versus kapitalisme | 14 |
| De jonge Lukács en Dostojevski | 31 |
| Franz Kafka en het libertaire socialisme | 45 |
| Marx | 55 |
| Rosa Luxemburg | 69 |
| Het mystieke socialisme van Charles Péguy | 76 |
| De communautaire utopie van Martin Buber | 91 |
| Gustav Landauer, romantisch revolutionair | 104 |
| Marxisme en Romantiek bij José Carlos Mariategui | 116 |
| De romantische utopie van Walter Benjamin | 131 |
| Verlichting van de Romantiek: Theodor Adorno en Ernst Bloch | 146 |
| Explosieve lading. Surrealisme en revolutionaire Romantiek | 159 |
| De Zwarte Romantiek van Guy Debord | 169 |
| Eindnoten | 178 |
| Herkomst van de teksten | 197 |

Socialisme 21

Socialisme 21 is een beweging die actief ijvert voor en nadenkt over een socialisme van de 21ste eeuw: een democratisch en feministisch ecosocialisme. Socialisme 21 staat voor een socialistisch denken dat kritisch is voor zijn eigen verleden en dat bruikbaar is om de wereld van vandaag te veranderen. Socialisme 21 vindt de verscheidenheid van politieke opinies en opvattingen over socialisme verrijkend en staat open voor dialoog en voor samenwerking.

~ www.socialisme21.be

Grenzeloos

Grenzeloos is een website en tijdschrift uitgegeven door de Nederlandse organisatie socialistische alternatieve politiek en komt op voor democratie, ecosocialisme en feminisme. Grenzeloos bericht vanuit het kloppende hart van de vakbonden, de anti-oorlogsbeweging, de internationale solidariteit, feministische en queerbewegingen, de globaliseringsbeweging en de strijd voor een ander Europa.

~ www.grenzeloos.org

Uitgeverij Ernest Mandel

Ernest Mandel (1923-1995) stond zijn hele leven voor de uitwerking en verdediging van een open en revolutionair marxisme. Mandel schreef tal van referentiewerken, zoals *De economische theorie van het marxisme*, *Het laatkapitalisme* of *Power and money*. Ernest Mandel behoorde ook tot de leiding van de Vierde Internationale. Het Uitgeverij Ernest Mandel (UEM) wil die erfenis bewaren via de uitgave en verspreiding van hedendaagse marxistische publicaties. Het UEM is verbonden met de SAP (Socialistische Arbeiderspartij).

~ www.sap-rood.be

Eerder verschenen bij Socialisme 21:

~ Socialisme en democratie in de 21ste eeuw, Matthias Lievens, 2010

~ De markt voorbij. Voor een hedendaagse politieke ecologie, André Gorz, 2011