



MARXISME ALS UTOPIEËN. IDEOLOGIEËN IN EVOLUTIE.

In zekere zin zijn we allen gevangenen van onze opvoeding. Het begrip utopie doet mij meteen aan drie geschriften denken : Sir Thomas More's *Utopia*, Friedrich Engels' *Socialisme, wetenschappelijk en utopisch*, en Karl Mannheims *Ideologie en utopie*.

In feite weerspiegelen deze drie werken drie nogal uiteenlopende betekenissen/gebruiksvormen van het begrip utopie, die teruggaan op drie verschillende momenten van de geschiedenis van het moderne wereldsysteem zoals dat in zijn intellectuele stromingen tot uiting komt.

More liet ons niet in het onzekere over het utopische gehalte van zijn *Utopia*, de plaats die nergens is :

Zolang je privébezit hebt en zolang geld de maat van alle dingen is, is het niet mogelijk dat een natie op een rechtvaardige of gelukkige wijze wordt geregeerd. Want rechtvaardigheid kan niet bestaan in een land, waar al de beste zaken in het leven in handen zijn van de slechtste burgers; en niemand kan gelukkig zijn waar het bezit tot een minderheid beperkt is, omdat deze minderheid altijd op haar ongemak is en de meerderheid in grote ellende verkeert.

Daarom denk ik na over de wonderlijk wijze en heilige instellingen van de inwoners van Utopia, die zo goed geregeerd worden met zo weinig wetten. Onder hen wordt de deugd beloond, en toch wordt alles gelijk gedeeld en hebben alle mensen meer dan genoeg.

Voor More was Utopia dus heel eenvoudig de kritiek van de kapitalistische realiteit in naam van het gelijkheidsideaal. More zei verder ook duidelijk dat hij geloofde dat deze kritiek tot sociale actie kon leiden die de situatie zou verbeteren. Als goed ambtenaar geloofde More dat wettelijke hervormingen de utopie tot stand konden brengen.

We mogen twee elementen van More's *Utopia* niet over het hoofd zien. Een ervan is de homogeniteit. Dit wordt duidelijk in de eerste re-

gels van de beschrijving van de geografie van de utopie :

Op het eiland zijn er vierenvijftig steden, elk van hen ruim en prachtig, met dezelfde taal en gebruiken, instellingen en wetten. Inzover de ligging het toelaat, zijn ze allemaal volgens hetzelfde grondplan gebouwd en hebben ze hetzelfde uitzicht. De dichtsbijgelegen zijn minstens vierentwintig mijl verwijderd en de verst afgelegen zijn niet zo ver dat een mens op één dag niet van de een naar de ander kan wandelen.

Deze homogene egalitaire wereld bestaat uit mensen van hoog moreel gehalte - "bij een tweede veroordeling wegens echtbreuk wordt men terdood gebracht" - die overdag hard werken als landbouwers of vaklieden en die tijdens hun vrije tijd waarde hechten aan intellectuele en culturele activiteiten, en die er aan denken een deel van de collectieve overschot te gebruiken om een intellectuele en culturele elite in stand te houden.

Ten tweede valt op dat ze, naast deze homogeniteit, op Utopia ook één kleine vorm van ongelijkheid kennen, iets wat zonder veel ophef in de beschrijving ingeschoven wordt. Het blijkt dat ook op Utopia een deel "vuil en zwaar werk" moet verricht worden. En daarvoor zijn er slaven. En voor het gevaarlijk werk worden huurlingen aangeworven "die ontzettend veel betaald worden". Dat schijnt te komen omdat Utopia maar één enkel land is, en niet de hele wereld. Het land is heel goed beveiligd tegen alle gevaar van invasie door zijn natuurlijke omgeving, een detail dat zo belangrijk is dat More er zijn beschrijving mee begint. Utopia is een groot eiland in de vorm van een halve maan, waar de bewoners langs de enorme binnenkust wonen van de baai die gevormd wordt door de horens van de halve maan die elf mijl van elkaar verwijderd liggen.

Door zandbanken aan de ene kant en rotsen aan de andere, is de ingang tot de baai heel gevaarlijk. Ongeveer in het midden van het kanaal is er één rots die boven het water uitsteekt, en die dus op zich niet gevaarlijk is; bovenop die rots werd een toren gebouwd waar een garnizoen in gelegerd is. Daar de andere rotsen onder de waterlijn liggen, zijn ze heel gevaarlijk voor de scheepvaart.

Alleen de inwoners van Utopia kennen de vaargeulen, zodat een vreemdeling er bijna niet binnenkan zonder één van hun loodsen; en zelfs zij zouden niet veilig kunnen binnenvaren zonder zich te richten

op een paar bakens aan de kust. Wanneer ze deze bakens zouden verzetten, zouden ze daardoor zelfs de grootste vijandelijke vloot in de ondergang kunnen lokken.

Door die goede bescherming tegen vijandige vloten zou men kunnen denken dat Utopia isolationistisch was. Maar het schijnt dat Utopia demografische problemen heeft en daardoor onder druk staat, zich uit te breiden. In het begin wordt die druk opgelost door verschuivingen tussen de huishoudens en later tussen de steden (maar binnen het eiland). Toch is dat soms niet voldoende :

En wanneer de bevolking op het eiland de norm overschrijdt, dan worden burgers uit elke stad aangeworven en sticht men een kolonie met dezelfde wetgeving op het vasteland in de buurt, waar de inboorlingen veel onbezet en braakliggend land hebben. Die inboorlingen die met de kolonisten uit Utopia willen samenwonen worden opgenomen. Wanneer zo'n vermenging plaatsvindt, versmelten de twee volkeren langzamerhand en zonder probleem en delen ze hetzelfde levenspatroon en dezelfde gebruiken, wat voor beiden erg voordelig is. Want door hun politiek doen de mensen van Utopia het land overvloed voor allen opbrengen, een land dat tot dan toe te dor en te arm leek om zelfs de inboorlingen te voeden. Maar als de inboorlingen niet onder dezelfde wetten willen leven, verdrijven de burgers van Utopia hen van het land dat ze voor zich opeisen en als ze zich verzetten wordt er oorlog tegen ze gevoerd. De burgers van Utopia zeggen dat het volkomen gerechtvaardigd is oorlog te voeren tegen mensen die het land braak laten liggen en aan anderen het gebruik ervan verbieden die, volgens de natuurwet, erdoor zouden moeten gevoed worden.

More heeft nooit duidelijk gezegd hoeveel vreemd land de egalitaire burgers van Utopia aan hun macht onderworpen hebben door middel van "enorm goed betaalde" huurlingen. Het betalen van de huurlingen lijkt voor hen een heel goed gebruik te zijn van hun vele geld, daar ze "goud en zilver op alle mogelijke manieren verachten".

Deze hernieuwde lectuur van Mores *Utopia* maakt Engels' houding tegenover de latere Utopisten heel begrijpelijk. Utopia was eenvoudig het hoogtepunt in het denken van het burgerlijke "rijk van de rede". Het was een soort van socialisme, dit wil zeggen, een egalitair gemeenschapsleven, dat

· de uitdrukking is van de absolute waarheid, rede en rechtvaardigheid,

en dat enkel moet ontdekt worden om de wereld te veroveren op eigen kracht.

En daar de absolute waarheid onafhankelijk is van tijd, ruimte en de historische ontwikkeling van de mens, is het louter toeval wanneer en waar die ontdekt wordt.

Maar deze "eeuwige rede was in werkelijkheid niets anders dan het geïdealiseerde inzicht van de achttiende-eeuwse burger, die op dat ogenblik bourgeois aan het worden was". Ze weerspiegelde daarom de belangen van die bourgeoisie als een sociale klasse die dominant geworden was. Voor Engels was utopie dus, kort gezegd, een ideologie, die klassegebonden was zoals alle ideologieën.

Voor Engels was wetenschap het tegenovergestelde van utopie; dus was wetenschappelijk socialisme het omgekeerde van utopisch socialisme. Wetenschappelijk socialisme was het produkt van de ontwikkelingen in de werkelijke kapitalistische wereld :

De klassestrijd tussen het proletariaat en de bourgeoisie kwam op in de meest ontwikkelde landen van Europa, in verhouding, enerzijds, tot de ontwikkeling van de industrie en, anderzijds, de onlangs veroverde suprematie van de bourgeoisie...

Van dat ogenblik af was het socialisme niet langer een toevallige ontdekking van een of ander ingenieus brein, maar de noodzakelijke uitkomst van de strijd tussen twee historisch ontwikkelde klassen - het proletariaat en de bourgeoisie.

Vandaar dat voor Engels subjectieve hersenspinsels over de morele maatschappij zowel intellectueel irrelevant waren als politiek schadelijk. Utopie als concept was waardeloos. In het beste geval was het een subjectieve fantasie, maar de maatschappelijke transformatie was een objectief proces dat zich afspeelde buiten het bereik van de hervormingsgezinde technocraten :

Terwijl de kapitalistische produktiewijze steeds meer de grote meerderheid van de bevolking in proletariërs verandert, schept het de macht die zal gedwongen worden de revolutie te maken, als ze zelf niet wil ten onder gaan. Het proletariaat grijpt de politieke macht en verandert de produktiemiddelen in staatseigendom.

En dan? Daarop volgde Engels' enige (en beroemde) beschrijving

van de toekomst :

De eerste daad waardoor de staat zichzelf werkelijk tot de vertegenwoordigster maakt van de hele maatschappij - wanneer ze de produktiemiddelen in de naam van de maatschappij in beslag neemt - is tegelijkertijd haar laatste onafhankelijke daad als staat. Staatstussenkomst wordt overbodig op het ene terrein na het andere en sterft vanzelf uit; de regering van personen wordt vervangen door de administratie van dingen (zaken) en door het gedrag van het productieproces. De staat wordt niet 'afgeschaft', maar sterft af.

In tegenstelling tot More praat Engels zelfs niet over de verhouding van deze socialistische zone, waarin de staat is afgestorven, met de rest van de wereld.

Er is geen natuurlijke vesting in de vorm van een halve maan; er zijn geen huurlingen; er is ook geen imperialisme. Zonder twijfel een utopischer utopie dan Mores *Utopia*.

Karl Mannheim zag zichzelf noch als de zelfzekere ambtenaar noch als de zelfzekere revolutionair maar als de zelfzekere intellectueel. Tegenover een wereld waarin het nazisme en het fascisme succes boekten, ontgoocheld over de benaderingen van More én Engels, zocht hij en dacht hij ook een andere weg naar een betere wereld te hebben gevonden.

Mannheims basisinstrument was het onderscheid tussen twee soorten van intellectuele constructies, ideologieën en utopieën. Zijn uitgangspunt, zei hij, was de marxistische theorie "die voor het eerst de juiste nadruk legde op de rol van de klassepositie en de klassebelangen in het denken". Maar, ging hij verder, het daaruit volgende relativisme stelde ons voor een epistemologisch dilemma (kennistheoretisch dilemma?):

Eens dat we ingezien hebben dat alle historische kennis relationeel is en slechts kan worden geformuleerd met een verwijzing naar de positie van degene die observeert, worden we opnieuw geconfronteerd met de taak, te onderscheiden wat in dat soort kennis waar en vals is. Dan komt de vraag op: welke sociaal standpunt tegenover de geschiedenis geeft ons de beste kans op zoveel mogelijk waarheid? In elk geval moeten we de ijdele hoop opgeven dat we de waarheid zullen vinden in een vorm die onafhankelijk is van een historisch en sociaal bepaalde reeks betekenissen.

Toch loste Mannheim het probleem dat hij stelde niet echt op. Enerzijds stelde hij Alfred Webers "maatschappelijk ongebonden intelligentia" voor als het optimale standpunt om de waarheid te vinden en noemde hij ze een "onverankerde, *relatief* klasseloos stratum". Maar zelfs Mannheim drukte het woord 'relatief' cursief, en de thesis kan nauwelijks verdedigd worden. Het is om te beginnen te zeer in eigen dienst, en dat is precies wat het begrip ideologie nu net wil aanklagen. En zelfs afgezien van de vraag, wie dan wel de dragers van deze synthetische waarheid zouden zijn, blijft Mannheim ook zwak wat de criteria voor waarheid betreft. Hij argumenteerde dat een theorie "verkeerd is, wanneer ze in een gegeven praktische situatie begrippen en categorieën gebruikt die, als ze ernstig begrepen werden, de mensen zouden beletten om zichzelf aan die historische situatie aan te passen". Maar dat verschuift het probleem slechts. Want hoe en door wie zullen we te weten komen wat een 'aanpassing' is en, nog meer, wat het zou moeten zijn?

Mannheim had het probleem onderkend in Engels' theorie over utopisme als een ideologie, maar hij was er niet geslaagd het te doen verdwijnen. Hij had meer succes met zijn discussie over het begrip utopie en wat hij de utopische mentaliteit noemde.

Hij begon met de opmerking dat, wanneer we de utopische mentaliteit definiëren als één die "niet past in de realiteit waarin ze ontstaat" en dus inefficiënt is, we tegen windmolens vechten. Want er bestaan geestesgesteldheden die niet alleen "de realiteit overstijgen", maar die ook en tegelijkertijd "de boeien van de bestaande orde verbreken". Het is die mentaliteit (waaruit de inefficiëntie geweerd is) waartoe hij het gebruik van de term utopie zou beperken. Voor Mannheim zijn het juist de ideologieën die moeten gedefinieerd worden als die "ideeën die hun situatie overstijgen maar die er nooit in slagen *de facto* hun vooropgestelde inhoud te verwezenlijken". In dit verband kan Engels wel gelijk gehad hebben, toen hij de utopieën van Saint-Simon, Fourier en Owen als pure ideologieën bestempelde. Maar de vraag blijft, of Marx een utopist was in de zin van Mannheim?

Mannheim zelf beëindigde deze discussie op een merkwaardige, maar provocatieve toon. Hij vatte de geschiedenis van de utopische gedachte in het moderne wereldsysteem samen en hij onderscheidde daarin vier 'vormen' van de utopische mentaliteit: het orgiastische chili-asme van de Anabaptisten, de liberaal-humanitaire idee, de conservatieve idee en de socialistisch-communistische utopie.

Dit lijkt wel een ongewone volgorde om deze vier vormen te bespre-

ken, tot we gewaarworden dat Mannheim ze plaatst op een ontwikkelingslijn naar steeds grotere historiciteit en bepaaldheid.

Het chiliasme is een totaal ahistorische wereldvisie, waarin verleden noch toekomst bestaan. Alles is tegenwoordig en alles is mogelijk.

Wij bevinden ons in ruimte en tijd altijd in een of ander hier en nu, maar vanuit het standpunt van de Chiliastische ervaring, is de positie die we innemen slechts toevallig. Voor de echte Chiliast wordt het heden de bres waardoor datgene wat voordien inwendig was naar buiten barst en, plotseling, de buitenwereld verovert en verandert.

Het liberalisme bracht ons dichter bij het tijd-ruimtelijke hier en nu maar nog steeds in een vorm die "beroep deed op de vrije wil en het gevoel levend hield van iets onbepaalds en onvoorwaardelijks. In het conservatisme was de toenadering tot het hier en nu voltooid.

In dit geval was de utopie, vanaf het begin, ingebed in de bestaande realiteit... Het is ofwel in ons als een 'stilzwijgend werkende kracht' (Savigny), die we subjectief gewaarworden, of het is een entelechie die zich ontwikkeld heeft in de collectieve scheppingen van de gemeenschap, het volk, de natie, of de staat als een innerlijke vorm die, grotendeels, als uiterlijke vorm kan waargenomen worden.

Voor Mannheim was de socialistisch-communistische utopie in zekere zin de ware *Aufhebung* van dit proces.

Voor de socialist wordt de economisch-sociale structuur van de maatschappij de absolute realiteit. Het wordt de drager van die culturele totaliteit die de conservatieven reeds als een eenheid gespeurd (aangevoeld) hebben ...

De utopie die het dichtst de historisch-sociale situatie van deze wereld benadert, openbaart dit niet alleen door haar doel steeds meer binnen het kader van de geschiedenis te plaatsen, maar door de onmiddellijk tastbare sociaal-economische structuur te verheffen en te spiritualiseren. Wat hier in feite gebeurt is een merkwaardige assimilatie van de conservatieve idee van determinisme met de progressieve utopie die ernaar streeft de wereld te veranderen.

De merkwaardige maar erg eigentijdse en relevante manier waarop Mannheim zijn historische panorama afsloot, was de suggestie van een

historische opeenvolging van sociale bewegingen. Naarmate hun klasbasis breder wordt en ze meer succes boeken, wordt hun standpunt historisch heel concreet en dus conservatief (maar waarom niet socialistisch-communistisch, daar hij net ervoor aangetoond had dat dit het meest historisch concrete was van de vier wereldvisies?).

Zodoende eindigde Mannheim op een pessimistische toon, juist dat wat zijn hele boek had willen bestrijden.

De socialistische gedachte, die tot dan toe alle utopieën van haar tegenstanders als ideologieën ontmaskerd heeft, behandelde nooit het probleem van de gedetermineerdheid van haar eigen positie. Ze heeft deze methode nooit op zichzelf toegepast en haar eigen verlangens als absoluut bestempeld. Het is nochtans onvermijdelijk dat ook hier het utopische element verdwijnt naarmate het gevoel van gedetermineerdheid toeneemt. Zo komen we tot een situatie waarin het utopische element, in zijn verscheidene vormen, zichzelf (tenminste in de politiek) totaal vernietigd heeft. Wanneer we proberen de reeds bestaande tendensen door te denken en ze in de toekomst te projecteren, dan krijgt Gottfried Kellers voorspelling - "De uiteindelijke triomf van de vrijheid zal onvruchtbaar zijn." - een onheilspellende betekenis, tenminste voor ons.

De ideologie is dood of ligt op sterven, zei Mannheim. Het marxisme heeft ze ontmaskerd en begraven. Prachtig! Maar de utopie ligt ook op sterven. En als ze sterft, zal het rationalisme zichzelf kapotgemaakt hebben.

Zo, na een lange, moeizame maar heroïsche ontwikkeling, net op het hoogtepunt van het bewustzijn, wanneer de geschiedenis niet langer een blind noodlot is en steeds meer een schepping van de mens zelf wordt, zal de mens, met het opgeven van de utopieën, zijn wil kwijtraken om de geschiedenis te maken en daardoor ook zijn vermogen om ze te begrijpen.

* * *

Ik heb de verschillende betekenissen van de term utopie nogal uitvoerig behandeld om ze in relatie te brengen met de verschillende marxismen. Daar het marxisme een wereldbeschouwing is die met een sociale beweging verbonden is, is het vanaf het begin ononderbroken

aangevallen geworden. Maar het werd aangevallen om twee op het eerste gezicht tegengestelde redenen. Enerzijds omdat het (te) utopisch was, en anderzijds omdat het niet of onvoldoende utopisch was. Zoals we gezien hebben, hangt alles af van de inhoud die we aan de begrippen utopie én marxisme geven.

Volgens mij zijn er drie marxistische periodes. De eerste is de periode van Marx zelf, van de jaren 1840 tot aan zijn dood in 1883. Niet dat zijn dood op zich een keerpunt was, maar ze maakte de ontwikkeling mogelijk van een trend die al bestond maar die onmogelijk formeel kon uitgewerkt worden zolang hij leefde. Bij zijn dood begon de periode van het 'orthodoxe marxisme'.

Het orthodoxe marxisme is een merkwaardig en heel specifiek fenomeen. Het was het produkt van de historische ervaring van de Duitse Sociaal-Democratische partij (rond 1880-1920) plus de historische ervaring van de Bolsjevieken (rond 1900-1950). Het was, kort gezegd, Kautsky plus Lenin plus Stalin, min of meer. Het werd een betrekkelijk vastgelegde reeks ideeën die op haar slechtste momenten tot een catechismus werd gereduceerd. En zoals alle catechismussen had het de enigszins ontredderde kenmerken van een reeks eeuwige, onveranderlijke waarheden die af en toe herzien werden om te beantwoorden aan de meest vluchtige politieke belangen. Het was, om een Franse metafoor te gebruiken, *histoire structurelle* gezien door het prisma van *histoire événementielle*.

Het orthodoxe marxisme was het marxisme van de partijen.² We kunnen zeggen dat het begonnen is op het Congres van Gotha, waarvan het platform Marx woedend gemaakt heeft. Het stierf een trage maar pijnloze dood in de Tweede Internationale en werd formaal begraven in Bad Godesberg in 1959. Het stierf een stuiptrekkende en pijnlijke dood in de Derde Internationale, net als de Derde Internationale zelf. Het kreeg de genadeslag in het Geheime Rapport van Chrustsjew op het Twintigste Partijcongres in 1956, ondanks het feit dat zijn geest nog steeds hier en daar op aarde rondwaart (zoals bijvoorbeeld in de Portugese KP). Wanneer ik zeg dat het orthodoxe marxisme dood is, bedoel ik uiteraard dat het stierf als utopie. Als ideologie heeft het heel wat weerstand geboden, ondanks Mannheims enigszins naïeve veronderstelling dat het feit dat Marx de ideologieën ontmaskerd heeft zou volstaan om alle moderne ideologieën ongeloofwaardig en dus onleefbaar te maken.

De derde marxistische periode begon ergens in de jaren vijftig en is nog steeds aan de gang. Het is de periode van de duizend marxismen,

de periode van een explosie van het marxisme.³ In deze periode is er niet alleen geen orthodoxie; men kan zelfs niet beweren dat één van de versies domineert. Het marxisme wordt gebruikt om zoveel verschillende wereldbeschouwingen te dekken dat zijn inhoud erg verwaterd schijnt te zijn. We hebben een linguïstische transformatie bereikt die vergelijkbaar is met die uit de tijd toen Konstantijn het christendom tot de officiële godsdienst van het Romeinse Rijk uitriep. Was er enige vorm van heidendom waaraan geen christelijk kleurtje kon gegeven worden?

En toch zijn er natuurlijk zelfs onder die duizend marxismen, nog marxistische marxismen die nog steeds kritisch staan tegenover de bestaande kapitalistische werkelijkheid, die nog steeds op zoek zijn (opnieuw op zoek) naar een utopie zonder welke we, zoals Mannheim zo juist zegt, de wereld niet kunnen begrijpen.

In de periode van Marx was de marxistische utopie in feite de *Utopia* van More. Het was op de eerste plaats een kritiek van de kapitalistische realiteit in naam van een mogelijk menselijk alternatief - een mogelijk alternatief dat slechts hoefde te worden verkondigd om binnen een relatief korte historische periode te worden gerealiseerd. Engels kon afgeven op Saint-Simon zoveel hij wilde, maar alles wat hij zei gold evengoed voor de geschriften van Marx en Engels zelf. Ze waren inderdaad bijzonder Saint-Simonistisch met hun visie van een morele, produktivistische, intellectuele utopie⁴ (die, zoals we gezien hebben, More al in zijn pionierswerk had uitgewerkt).

De politiek van deze eerste marxistische periode was, tenslotte, essentieel Chiliastisch. Op zekere dag zou de arbeidersklasse opstaan, de revolutie maken en dan zou de staat afsterven. Toen dit niet gebeurde in 1848, schreef Marx erg gedetailleerde, diepzinnige en subtiële analyses om uit te leggen waarom het ogenblik nog niet rijp geweest was. Maar vandaag weten we dat de Parijse Commune niet de voorbode was van een latere politieke ontwikkeling, maar de laatste stuiptrekkingen van het chiliastische socialisme.

Het marxisme van de periode van het orthodoxe marxisme verwierp in feite de utopie van de periode van Marx. Het kwam erop aan dit te doen zonder het te zeggen. Bernstein bekende het. Kautsky, Lenin en Stalin ontkenden dit luidkeels, maar deden het toch. Het marxisme was niet langer de uitdrukking van een chiliastische broederschap maar die van georganiseerde partijen die in de reële wereld actief waren. Natuurlijk was de organisatie soms gedwongen clandestien. Maar toch streefde ze naar een heel concreet en werelds doel - de staatsmacht,

dwz. de controle over het apparaat van een bepaalde soevereine staat.

De orthodoxe marxisten spraken over utopie in de geest van Engels. Utopie betekende de onpraktische voorstellen van naïeve, ongeduldige of verradelijke anderen. Utopie was een ideologisch bedrog. De partij belichaamde niet de wensvervulling (geen dagdromerij), maar wetenschap, die rationeel was, geordend en efficiënt.

Uiteraard waren de interne debatten over de beste rationele, geordende en efficiënte politiek zachtjes gezegd eerder heftig. Dit veroorzaakte trouwens de scheuring tussen de Tweede en de Derde Internationale.

Kon men niettemin een utopische mentaliteit onderkennen in die partijen van het orthodoxe marxisme die het begrip zelf verwierpen? Ja, net als dat kan in het pamflet van Engels. Impliciet was de utopie aanwezig in de zelden beschreven maar duidelijk waargenomen klasselose maatschappij die aan het eind van de geschiedenis zou komen, net om de hoek. Je zou daar geraken door in het hier en nu te wandelen (of te rennen) op het rationele, geordende en efficiënte pad dat de partij had aangelegd. Je moest je slechts concentreren op de problemen van vandaag, die al je aandacht moesten krijgen, en de utopie zou wel voor zichzelf zorgen. Op een goeie dag, kort na de revolutie, zouden we ontdekken dat de regering over personen vervangen was door de administratie van zaken. We zouden onze ogen uitwrijven en een lofzang aanheffen. Maar op dit ogenblik, kameraden, moeten we opnieuw aan de slag om de revolutie waar te maken, door de politieke positie van de partij te versterken.

De marxistische utopie van de periode van de duizend marxismen is een utopie die op zoek is naar zichzelf. De opinie over utopie komt overeen met het perspectief van Mannheim. Men is het erover eens dat de marxistische utopie van de eerste periode inefficiënt was en daarom geen echte utopie. Wat de marxistische utopie van de tweede periode betreft, gaat men akkoord dat hier en nu belangrijk is en dat men de utopische ideologieën moet ontmaskeren, maar men dringt erop aan, deze analyse ook op het orthodoxe marxisme toe te passen. Dit is wat men voorheeft met de nooit eindigende kritiek op 'het reëel bestaande socialisme'.

Net als Mannheim wil de marxistische utopie van de periode van de duizend marxismen zich voorstellen als de oplossing van dit dilemma, als een utopie die efficiënt is maar toch meer dan louter ideologie. Maar als je de vraag stelt, hoe je weet dat deze nieuwe utopie echt een efficiënte, niet-ideologische 'aanpassing' van de werkelijkheid is, dan moet

je antwoorden dat dit nog niet bewezen is. Maar de periode van de duidend marxismen is nog niet voorbij; ze is pas begonnen.

* * *

Deze drie periodes van het marxisme zijn geen louter toeval. Van Marx weten we dat ideeëncomplexen die met sociale bewegingen verbonden zijn het produkt zijn van bredere historische processen. Het is daarom niet verrassend wanneer we merken dat deze drie periodes van het marxisme samenvallen met drie periodes van de sociale wetenschappen die chronologisch ongeveer ermee overeenkomen en die ook verband houden met de drie betekenissen/gebruiksvormen van utopie.

De sociale wetenschappen zijn pas laattijdig ontstaan. De christelijke theologie had de Griekse filosofie geabsorbeerd en onderworpen. De moeilijke wedergeboorte van de filosofie in het christelijke Europa als een kenniscategorie die los stond van de theologie, was het resultaat van een uitgerekte inspanning om een arena te scheppen waarin de moderne wereld kon geanalyseerd worden als een veranderende, zich ontwikkelende realiteit, in tegenstelling tot de theologische waarheden die per definitie eeuwigheidswaarde hadden. Het succes en de limieten van deze inspanning kunnen gemeten worden aan het feit dat tegen het einde van de achttiende eeuw de intellectuele autonomie van alles wat onder de naam filosofie schuilging duidelijk bereikt was, en men niets anders verlangde dan een formeel, ritueel erkennen van het bestaan van God. Maar de beperking bestond erin dat deze kennis nog altijd filosofie bleef, dat wil zeggen dat het steeds opnieuw gedwongen was om de analyse van de wereld te formuleren in termen van het menselijk potentieel, het goede dat het ware is. Zo was geschiedenis een instructieve wetenschap en een sociaal onderzoek dat zich concentreerde op hetgene gedaan moest worden. In die zin was Mores *Utopia* een voorbeeld van sociale wetenschap par excellence van die eerste periode. En dat waren ook de werken van Rousseau en Hegel. Het is waarschijnlijk het verstandigst om de klassieke economen tot en met Marx te beschouwen als het hoogtepunt van deze filosofische periode van de sociale wetenschappen, en tegelijkertijd als het begin van de volgende periode.

De volgende periode was die van de wetenschap. Haar geboortedatum was de Franse Revolutie (niet die van de conceptie) en het geboortetrauma was diep. Eerder dan de wereld te willen veranderen dwong

de Franse Revolutie ons, de wereld anders te gaan bekijken. De gebeurtenissen van 1789 tot 1815 maakten er ons allen van bewust dat instellingen kunnen veranderd worden. Het toonde ons ook de onheilbare spanning van het moderne wereldsysteem tussen zijn globale structuren (de netwerken van de wereldeconomie, het interstaten systeem, de cultuur van de universele wetenschap) en zijn politieke arena's (de beginnende natiestaten met hun grenzen en de eigenheden die ze in hun belang moesten ontwikkelen). Om de utopie te scheppen was er meer nodig dan het beschrijven van de utopie. Nu werd dit trouwens als tijdverlies aangezien. Nu moest er hier-en-nu gewerkt worden op een rationele, geordende en efficiënte wijze. Dit betekende dat men de geschiedenis moest schrijven "zoals ze echt gebeurd was". Dit betekende een analyse die wetenschappelijk was - logisch, empirisch, gequantificeerd. Dit betekende een korps van onderzoekers die gespecialiseerd en professioneel getraind waren in de vele zogenaamde disciplines die nu een naam kregen en die geïnstitutionaliseerd werden aan de universiteiten en in de bredere academische wereld van internationale wetenschappelijke verenigingen.

Het betekende uiteraard de verwerping van de utopie als een ideologie. Wat is het verschil tussen Engels die Saint-Simon verwerpt en Weber die oproept tot een waarde vrije sociologie? Wat is het verschil tussen de partij van het orthodoxe marxisme als de enige woordvoerder van het wetenschappelijke socialisme, verbonden met de onophoudelijke, ononderbroken partij-activiteit als het enige zinvolle pad naar de revolutie, en het korps van professionele sociale wetenschappers als de enige woordvoerders van de wetenschappelijke methode, verbonden met de onophoudelijke, ononderbroken vorsingsactiviteit als het enige zinvolle pad naar de wetenschappelijke waarheid? Aan het einde staat, net over de horizon, dezelfde impliciete utopie.

Men heeft de intellectuele geschiedenis van de negentiende en twintigste eeuw willen schrijven als die van een gigantische strijd tussen liberalisme en marxisme. Het liberalisme domineerde de staatsstructuren en de universiteiten (vooral de sociale wetenschappen) en het marxisme vertegenwoordigde de oppositie, buiten de staatsstructuren (tenminste tot 1917) en grotendeels buiten de universiteiten (tenminste tot heel onlangs). Maar interessanter dan het verschil tussen deze twee reusachtige *Weltanschauungen* zijn de vele elementen die ze gemeenzaam hadden en die deel uitmaken van wat men zich zou kunnen indenken als de gigantische liberaal-marxistische consensus die de basis vormde van zowel de sociale wetenschappen aan de universiteiten en

het orthodoxe marxisme. Beide aanvaarden ze de moderne staat als de basiseenheid waarin de sociale werkelijkheid zich afspeelde en beide deden ze dat eerder impliciet dan expliciet. Beide aanvaardden ze de Bacon-Newtoniaanse versie van wetenschap als de enige mogelijke rationele wereldbeschouwing en beide wijdde ze zich toe aan haar vervulling. Beide verbonden ze de succesrijke manipulatie van de wereld met de arbeid van een elite die volgens intellectuele criteria bepaald was. En boven alles geloofden ze allebei in de hoogste geldigheid van de vooruitgang - die wenselijk en mogelijk was, die evolutionair was (voor de marxisten was de revolutie een noodzakelijk moment in een evolutionaire overgang) en onvermijdelijk. In de idee van de onvermijdelijke vooruitgang school hun gemeenschappelijke utopische mentaliteit.

Vandaag zitten we in de derde periode van de sociale wetenschap. Ze heeft geen duidelijke naam. Na de filosofische en wetenschappelijke sociale wetenschap zitten, of komen we aan in de periode die men zou kunnen definiëren als die van de sociale wetenschap als de interpretatie van een proces. Het is moeilijk te zeggen wanneer deze periode begon. Ze begon ergens na WO II, misschien niet vóór de jaren zestig. We zijn nog steeds in de grote ebbe en vloed van de overgang.

Deze nieuwe sociale wetenschap verwerpt 'de filosofie' als een ideologische utopie om dezelfde redenen als de wetenschappelijke sociale wetenschap. Maar ze noemt de wetenschappelijke sociale wetenschap evengoed een ideologie. Ze zoekt (opnieuw hetzelfde thema) naar een oplossing van het dilemma door uit te kijken naar een echte efficiënte utopie - een sociale wetenschap die noch een ethische instructie noch waarde vrij is, een sociale wetenschap die ons echt efficiënt kan helpen ons aan de wereld 'aan te passen'. Het is een sociale wetenschap die 'op zoek is naar een methode'. Ze vertrekt vanuit de verwerping van de utopie die impliciet is in de liberaal-marxistische consensus van de tweede periode. De eenheid van analyse wordt zelf een onderzoeksobject. Ze staat sceptisch tegenover de Bacon-Newtoniaanse wetenschap⁵ als de enige definieerbare vorm van wetenschap. Ze staat sceptisch tegenover de bewering dat het korps van wetenschappers stevig moet geïsoleerd worden van de massa wiens belangen ze beweren te dienen. En ze kijkt vooral met enige twijfel naar onze aanvaarde opinie van vooruitgang. Ze doet dit niet uit naam van een neo-conservatisme dat ontkent dat de vooruitgang mogelijk of zelfs wenselijk is, maar in oppositie tegen de idee dat vooruitgang evolutionair en onvermijdelijk is. Vooruitgang als mogelijk maar niet onvermijdelijk, achteruit-

gang als mogelijk maar te vermijden - dit opent opnieuw de deur naar de utopie en het herstelt en imponeert zelfs de noodzakelijkheid van de historische keuze. Het enige probleem is het feit dat deze keuze hoegenaamd niet makkelijk is.

* * *

We kunnen we dan besluiten omtrent de vele utopieën, de vele marxismen en de vele sociale wetenschappen? Eerst en vooral dat we ons aan het begin van deze derde periode van utopieën, marxismen en sociale wetenschappen niet kunnen vastklampen aan de verworven wijsheid van de tweede periode. Natuurlijk is er wijsheid, maar we moeten ze in kleine stukjes scheuren om die opnieuw op een bruikbare manier te componeren. Als we dat niet doen, geraken we nog verder in de enorme impasse waarin zowel het orthodoxe marxisme als de wetenschappelijke sociale wetenschap sinds de jaren zestig zijn terechtgekomen.

Ten tweede moeten we direct (expliciet) over onze utopieën denken. Mannheim had volledig gelijk toen hij tot de conclusie kwam dat, wanneer we de utopie verwerpen, we ook de rationele wil verwerpen. En hij had ook gelijk toen hij zei dat een inefficiënte utopie niet het recht had, een utopie te worden genoemd. Maar hij misleidde ons waarschijnlijk, toen hij ideologie en utopie tegen elkaar opstelde, alsof ze in zekere zin alternatieven waren.

Utopieën zijn altijd ideologisch.⁶ Hierin hadden Engels (en Marx) gelijk, zolang men eraan denkt dat ze ongelijk hadden met hun impliciete utopie dat er ooit een eind kon komen aan de geschiedenis, dat er ooit een wereld zou komen zonder ideologieën. Als we willen vooruitgaan, dan geloof ik dat we niet alleen de contradictie moeten aanvaarden als de sleutel om de sociale werkelijkheid te verklaren, maar dat we ook moeten aanvaarden dat ze we er nooit uit zullen geraken, iets wat het orthodoxe marxisme niet accepteerde. De contradictie is de condition humaine en onze utopie moeten we niet gaan zoeken in de afschaffing ervan maar in het wegnemen van de vulgaire, brutale en onnodige gevolgen van de materiële ongelijkheid, iets wat volgens mij intrinsiek mogelijk is.

In deze zin is de utopie een proces, dat steeds het betere definieert op een manier die steeds kritisch is tegenover de bestaande werkelijkheid. Van nature kan zo'n definitie nooit het werk zijn van een paar (weinigen) in naam van de anderen (velen) maar kan het alleen gedaan

worden door velen in eigen naam. Wanneer er zijn die deze visie utopisch vinden, hebben ze gelijk, maar in de betekenis van de agent van een efficiënte, rationele transformatie. Noch een maatschappelijk vrijblijvende intelligentsia noch een partij, om het even welke, kan deze transformatie teweegbrengen - wat niet betekent dat ze er geen rol in kunnen spelen.

Het is juist onze opgave om de activiteiten van de intelligentsia (de sociale wetenschap) en de activiteiten van politieke organisaties in een kader te plaatsen waarin ze, in spanning en samenwerking, de historische keuzen illustreren in plaats van ze te maken. Verschilt in zo'n situatie het marxisme van de periode van de duizend marxismen erg veel van de intellectuele en sociale opgaven van de sociale wetenschap van de derde periode? Volgens mij zijn ze gelijkaardig en overlappen ze elkaar, al zijn ze niet identiek. Het is de politieke taak een strategie voor verandering uit te werken die efficiënt is, in de zin van een utopie. Onze huidige strategieën zijn in feite mislukt en ze dreigen ons naar een nieuwe historische periode van ongelijkheid en even beperkte vrijheid te leiden als de voorafgaande periode. Het is de intellectuele taak, een methodologie te scheppen die het ongrijpbare zal grijpen, een proces waarin A nooit A is, waarin de contradictie intrinsiek is, waarin de totaliteit kleiner is dan het deel en waarin de interpretatie het objectieve is. Ook dat is utopisch, maar alleen zo'n intellectuele utopie zal de politieke utopie mogelijk maken. Beide taken zijn elkaars spiegelbeeld en daardoor niet van elkaar te scheiden.

Nota's

1. Dit werd onlangs beweerd door E.K. Hunt (1984) zonder referentie naar Mannheim.
2. Norbert Elias deed me de suggestie, daarom liever te spreken van 'het marxisme van de partijen' i.p.v. 'orthodoxe marxisme', om de materiële basis van deze ideeën te onderstrepen.
3. O.m. het artikel van Lefebvre (1980).
4. Meldolesi (1982)
5. Dit gaat samen met een beweging in de natuurwetenschappen. Prigogine en Stengers (1984).
6. Hierbij denken we aan Norbert Elias' verklaring waarom Mannheim utopie wou onderscheiden van ideologie: "Ik heb me vaak afgevraagd of het feit dat Mannheim aan het begrip utopie, dat toch zeker ook een ideologisch karakter heeft, een soort van speciale plaats geeft buiten de ideologieën, spijs zijn idee dat alle theorieën ideologisch zijn, of dit niet te maken had met zijn instinctieve zoektocht naar een uitweg voor het socialisme uit de implicaties die het gevolg

waren van zijn (Mannheims) relativering ervan als een ideologie". (1984, 35)

Bibliografie

Elias, Norbert, (1984), "Notizen zum Lebenslauf", in P. Gleichmann et al., hrsg. *Macht und Zivilisation*, Frankfurt/Main, 9-82.

Engels, Friedrich, (1880), *Socialisme: Utopian and Scientific*.

Hunt, E.K. (1984), "Was Marx a Utopian Socialist?", *Science and Society*, XLVIII, 1, Spring, 90-97.

Lefebvre, Henri (1980), "Marxism Exploded", *Review IV*, 1, Summer, 19-32.

Mannheim, Karl, (1936), *Ideology and Utopia*. New York: Harvest (originele Duitse uitgave in 1929).

Meldolesi, Luca (1982), *L'utopia realmente esistente: Marx e Saint-Simon*. Bari: Laterza.

More, Sir Thomas (1975), *Utopia*. Trans. by Robert M. Adams. New York: W.W. Norton.

Prigogine, I. & Stengers, E. (1984). *Order Out of Chaos*. New York: Bantam.