Contributed by Yves Sintomer
maandag, 01 januari 2007 - Last Updated maandag, 28 mei 2007

Reeds in de Manuscripten van 1844 maakt de jonge Marx een kritiek van het geld. Ruilen betekent vergelijken. Om geruild te kunnen worden moeten de dingen onderling meetbaar, vergelijkbaar zijn. Geld maakt daarom abstractie van de particuliere natuurlijke en menselijke kwaliteiten. Deze kritiek heeft een onbetwistbare kracht, zegt Yves Sintomer, maar heeft een ontvoogde samenleving het dan niet meer nodig te vergelijken, te berekenen, de dingen onderling af te meten? Hij herleest de werken waarin de rijpere Marx zijn visie geeft op de communistische samenleving (De burgeroorlog in Frankrijk en De kritiek op het programma van Gotha). Denkt Marx de ontvoogde samenleving als een samenleving die boven elke ruilverhouding en berekening staat? En indien ja, is dat dan realistisch en wenselijk? Wat betekent dat voor vraagstukken zoals de rechtvaardigheid en de democratie in een ontvoogde samenleving?

De Kritiek op het programma van Gotha is één van de meest systematische kritieken van Marx op de idee dat een ontvoogde samenleving gebaseerd blijft op het onderling afmeten van de dingen. Marx kant zich radicaal tegen beloning naar verdienste. Hij eist dat een communistische samenleving hoger grijpt dan een samenleving gebaseerd op het recht.

Reeds in de socialistische samenleving overheersen de marktverhoudingen niet langer. Maar de productie en distributie worden er nog steeds georganiseerd op basis van een gemeenschappelijke meeteenheid, namelijk de hoeveelheid arbeid. Dit nieuwe recht, zoals elk recht, legt een zelfde norm op aan alle individuen. Daartoe wordt abstractie gemaakt van de individuele kwaliteiten die iedere mens uniek maken. Meer nog: vermits concrete individuen ongelijk begaafd zijn, wordt deze ongelijkheid bevestigd wanneer men deze individuen op basis van dezelfde maatstaf vergelijkt. Door ongelijke individuen als gelijken te behandelen “erkent het recht de individuele begaafdheden en, vervolgens, het rendement van deze begaafdheden als natuurlijke privilegies” .

Verder dan het recht?

Deze redenering bevat stimulerende intuïties, meer bepaald dat individuen geen verdienste hebben aan de kwaliteit van hun inbreng voor de gemeenschap. Die kwaliteit hangt immers af van natuurlijk toeval, en daarnaast van socioculturele gegevens, waarvoor de individuen niet verantwoordelijk zijn. Het heeft dus geen zin in ruil voor deze kwaliteit aan de maatschappij privilegies te vragen. Maar als we een meritocratie verwerpen, en het evenmin aan de markt willen overlaten de beloning van individuele activiteiten af te meten, hoe komt de band tussen individuen dan tot stand? Hoe gebeurt de erkenning van ieders activiteit? Om de nadelen te vermijden van een gelijke behandeling van ongelijke individuen stelt Marx voor dat het recht “niet gelijk zou zijn, maar ongelijk”. In zekere zin loopt hij vooruit op de idee van de positieve discriminatie. Het is duidelijk dat wie de ongelijkheid niet wil zien, de ongelijkheid bevestigt. Maar welke maatschappij is zo gelijk dat ze de ongelijkheid erkent zonder ze te bevestigen. Marx geeft een uitdrukkelijk antwoord op deze vraag: de volledig ontwikkelde communistische samenleving. De tekst is beroemd: “In een hoger stadium van de communistische samenleving, wanneer de onderdrukkende onderwerping van de individuen aan de arbeidsdeling zal verdwenen zijn, en zo de tegenstelling tussen handenarbeid en intellectuele arbeid; wanneer de arbeid niet enkel meer een middel zal zijn om te overleven, maar zelf de eerste vitale behoefte zal geworden zijn; wanneer met de veelzijdige ontwikkeling van de individuen ook de productiekrachten zullen aangegroeid zijn, en alle bronnen van collectieve rijkdom overvloedig opwellen, dan pas zal de beperkte horizon van het burgerlijk recht definitief kunnen overwonnen worden, en zal de samenleving op haar vlag kunnen schrijven: “van ieder volgens zijn mogelijkheden, voor ieder volgens zijn behoeften”

Deze definitie van de communistische samenleving bevat vier elementen: (1) de band tussen de individuen in de productie wordt niet gelegd via de markt, maar is er één van coöperatie; (2) de behoeften worden in die mate bevredigd dat arbeid niet enkel gericht is op het voldoen van de wezenlijke behoeften, maar zelf een bron van ontplooiing is, en op zich een behoefte; (3) deze samenleving is een samenleving van overvloed, bevrijd van de dwang van de natuurlijke behoeften;

(4) op deze basis zullen individuen onderlinge verhoudingen aanknopen die hoger staan dan juridische gelijkheid. Het verkeer tussen de mensen zal gebaseerd zijn op harmonie en volledige wederkerigheid die de vrije ontwikkeling toestaat van éénieder.

Deze vier punten, die onderling nauw verbonden zijn, stellen meer problemen dan ze oplossen.

Een maatschappij van overvloed?

De twee eerste elementen laten we buiten beschouwing. Wat het derde element betreft, de overvloed, kunnen we kort zijn. Dit begrip staat structureel tegenover het begrip schaarste, en beide begrippen staan in samenhang met het begrip behoefte. Er zijn minstens drie sociologische of filosofische benaderingen. In de bijbelse benadering van de vervloeking houdt het begrip schaarste in dat de mensen tot arbeid veroordeeld zijn, tot een moeizaam lijf-aan-lijfgevecht met de materie. Dit is duidelijk niet de invalshoek van Marx. In een tweede benadering houdt schaarste in dat individuen in een onderlinge concurrentiestrijd verwikkeld zijn om schaarse goederen . Marx lijkt deze benadering op zijn kop te zetten, door van de schaarste en de concurrentie die ermee samenhangt een tijdelijk historisch gegeven te maken, waaraan de mensheid zich onttrekt wanneer zij het stadium van de overvloed bereikt. Marx bekritiseert dat de economische concurrentie en de individuele bezitsdrang worden voorgesteld als een natuurlijk gegeven, gebaseerd op de onoverkomelijke schaarste. Maar Marx oefent deze kritiek uit in naam van de overvloed, wat problematisch is omdat hij op het terrein blijft van de stelling die hij bekritiseert. Hij aanvaardt met name de koppeling van "schaarste" en "strijd voor schaarse goederen" . Het tot een klassieker uitgegroeide werk van M. Sahlins heeft echter aangetoond dat de zogenaamde “primitieve” samenlevingen in de regel solidairder zijn dan de meer ontwikkelde. De concurrentiedruk is er oneindig veel kleiner. Iedere wil tot accumuleren en voor de controle over een eventueel maatschappelijk meerproduct ontbreekt, niet omdat er overvloed is, maar omdat maatschappelijke structuren zich verzetten tegen een ethiek van de arbeid en vooral van het rendement. Ondanks een situatie die dicht in de buurt ligt van de absolute schaarste, hebben individuen in “primitieve” maatschappijen de neiging minder tijd te besteden aan arbeid dan westerlingen, en veel meer aan het “niets doen”.

Socio-culturele criteria

Iedere definitie van schaarste en overvloed moet dus in verband worden gebracht met wisselende socio-culturele criteria, en niet met “objectieve” materiële of economische gegevens: een bepaalde toestand kan ervaren worden als relatieve “overvloed”, ook al is de kwantitatieve ontwikkeling van de maatschappelijke rijkdom eerder bescheiden . In dezelfde zin hangt de concurrentiele en egocentrische opstelling van individuen niet af van de ontwikkeling van de maatschappelijke rijkdom, maar van de wijze waarop die wordt georganiseerd en ervaren. Omdat in kapitalistische samenlevingen de maatschappelijke band in de productie er één is van concurrentie en overheersing, ontwikkelen zich individualiteiten met een possesieve instelling verwikkeld in de strijd om “schaarse” goederen. Daarom heeft de indrukwekkende ontwikkeling van de rijkdom in de westerse maatschappijen gedurende de laatste twee eeuwen niet geleid tot minder maar tot meer concurrentie. De sleutel tot het overstijgen van het possessieve individualisme ligt dus niet in een eindeloze ontwikkeling van de productiekrachten (of dat mogelijk is is nog een andere vraag), maar eerder in het uitbouwen van instellingen en morele normen die een zelfbeperking van de individuele en collectieve behoeften in de hand werken, en bijdragen tot de ontwikkeling van meer solidaire individuen .

Schaarste en de noodzaak van keuzen

In de derde benadering wordt schaarste verbonden met berekening: als er geen overvloed is, dan moet men berekenen, vergelijken, verdelen, prioriteiten vastleggen. De overvloed daarentegen staat toe "uit te geven zonder te rekenen", zoals de volksmond zegt . Maar zaken onderling vergelijken houdt niet noodzakelijk een bezitterige individualiteit in, of een verhouding gebaseerd op

de markt (deze benadering steunt dus op andere principen dan de tweede). Zelfs een samenleving waar solidariteit meer speelt dan concurrentie zal worden geconfronteerd met problemen van rechtvaardigheid, met de vraag of aan de ene zelfbeperking de voorkeur moet gegeven worden boven een andere... Hier heeft het begrip schaarste zeker zin, maar de draagwijdte is beperkt: schaarste is maar een bijzondere situatie binnen een globale benadering, die erkent dat de politieke, culturele en sociale ontwikkeling van een samenleving niet vanzelfsprekend is, maar integendeel conflicten, keuzen en debatten inhoudt, die niet herleid kunnen worden tot louter administratief technisch beheer van de maatschappij. Om het ene goed "overvloedig" te produceren, moet nog steeds beslist worden het eerder te produceren dan een ander. Indien men die kwestie niet wil laten oplossen door het onpersoonlijk spel van vraag en aanbod op de markt, dan is een politieke uitwisseling noodzakelijk. Maar bij Marx heeft het opheffen van de schaarste als gevolg dat een politiek debat niet meer nodig is.

Het recht en de politiek voorbij

We stellen dit vast wanneer we het vierde element bekijken in de beschrijving van de toekomstige communistische samenleving: “Van ieder volgens zijn mogelijkheden, voor ieder volgens zijn behoeften”. Wat is de draagwijdte van dit principe dat verondersteld wordt het verkeer te regelen tussen individuen in de communistische samenleving? Castoriadis zegt dat dit perspectief inhoudt dat ieder individu de eigen maatstaf wordt - “en vermits dat het geval is voor iedereen, is de regel of de wet zowel sociaal als individueel, concreet als universeel”. De verdelende rechtvaardigheid voorbij: “De regel is dezelfde voor allen, zonder dat dit leidt tot een becijferde pseudo-gelijkheid. De individuen zijn gelijk doorheen en juist omwille van de mogelijke kwantitatieve ongelijkheid van wat ze ontvangen, vermits ze allen ontvangen wat nodig is voor hun behoeften, waarover ze zelf best kunnen oordelen. Zo zijn ze zelf ook het best geplaatst om te oordelen over de arbeid die ze te leveren hebben” .

Het probleem is dat deze regel niet echt politiek is. Ze verwijst naar verhoudingen tussen individuen in een perspectief dat nauw aansluit bij de humanistische antropologie van de Manuscripten van 1844. De maat waarmee ontplooide individuen in een communistische samenleving hun mogelijkheden en noden meten kan geen probleem vormen: het resultaat valt spontaan samen met het algemeen belang. De maatschappij vormt een harmonieuze en geen conflictuele pluraliteit, voorbij de bemiddeling van de markt, maar ook van de politiek. Want in het andere geval zou men moeten discussiëren over de procedures en principes die de individuen toestaan te beslissen wat wordt geproduceerd, en hoe het wordt verdeeld. De oplossing van Marx is een truc, en eerder dan een oplossing te zoeken voor het probleem, wordt het probleem zelf ontkend. Door aan de wijze waarop de markt de dingen afmeet te willen voorbij gaan, wordt in feite de noodzaak van iedere afmeting ontkend, al was het een “geometrische” .

Rechtvaardigheid en zorg

Dat betekent niet dat we het principe “van ieder volgens zijn mogelijkheden, voor ieder volgens zijn behoeften” verwerpen omdat het niet zou werken. Er zijn situaties (bv het gezin) waar het voordelig is iedere gemeenschappelijke geformaliseerde maat te laten varen. Ook M. Sandel merkt op dat zelfs in de moderne samenleving het niet altijd en overal nodig is te werken met rechtsregels. De behoeften van individuen worden ook op een kwalitatieve manier bekeken, en soms kunnen ze op elkaar worden afgestemd zonder dat het nodig is ze aan elkaar af te meten. Rechtvaardigheid vormt een verbetering ten opzichte van onrechtvaardigheid, maar soms komt rechtvaardigheid in de plaats van situaties waar bekommernis om de andere, medeleven en solidariteit aan de basis lagen van het maatschappelijk verkeer. In het tweede geval vormt rechtvaardigheid niet altijd een vooruitgang, maar kan het een teken zijn dat oude solidariteitsbanden afsterven en vervangen worden door meer tegenstrijdige relaties tussen individuen, die elkaar als monaden ervaren . De idee zoveel mogelijk ruimte te scheppen voor sociale verhoudingen gebaseerd op zorg is dus krachtig. Het is echter een vergissing te denken dat een moderne samenleving kan gedacht worden als een grote familiale oikos of een uitvergrootte traditionele gemeenschap; dat zij voldoende eengemaakt

zou kunnen worden doorheen ethische waarden en politieke criteria, zodat productie en verdeling spontaan de communistische principes zouden volgen, zonder dat het nodig is één en ander af te meten en te vergelijken.

Marx had zeker gelijk wanneer hij er de nadruk op legde dat werkelijk zelfbeheer in de samenleving een basisstructuur vereist die een andere historische moraliteit bevordert dan veralgemeende concurrentie tussen individuen, die alleen of voornamelijk bekommerd zijn om hun eigen “rationele” belangen. Maar om in de maatschappij vast te leggen wat nuttig is, en hoe dus de menselijke en materiële mogelijkheden moeten worden aangewend, is toch een politieke en ethische keuze nodig, een “geometrische” vorm van onderlinge meetbaarheid. Los van iedere economische discussie of we nu een markt nodig hebben of niet, moet de sterke idee van het terugdringen van de maatstaf van de markt niet verward worden met de idee dat iedere onderlinge afmeting overbodig wordt - wat zou inhouden dat het politieke zelf overbodig wordt.

Globaal genomen ziet Marx dus niet dat moderne socialisatie- en individualisatieprocessen leiden tot levenskeuzen, voorkeuren en behoeften die niet kunnen begrepen worden als even zovele concrete incarnaties van het universele; zij leiden integendeel tot het steeds weer opduiken van verschillen en conflicten, zowel als van op consensus gebaseerde akkoorden en compromissen . Deze kwestie heeft belangrijke gevolgen voor de manier waarop de politiek wordt opgevat in een “ontvoogde” samenleving.

Over het algemeen stemrecht

Wanneer Marx in de jaren ’70 van de vorige eeuw weer het politieke vraagstuk bekijkt, werkt hij nieuwe begrippen uit vanuit de doorslaggevende ervaring van de Commune van Parijs. Door andere filosofen werd deze gebeurtenis, die de revoluties van de twintigste eeuw aankondigde, gemist. Marx daarentegen probeerde de zin ervan te vatten. Ik laat zijn historische en politieke analyse hier terzijde, en beperk mij tot het beeld van een ontvoogde samenleving dat Marx distilleert uit de ervaring van de Commune, en ik zoek meer bepaald hoe ons probleem daar weer opduikt.

Dictatuur van het proletariaat of sociale Republiek?

In de analyse van Marx is het uiteindelijk doel van de politieke revolutie die de Commune is, niet politiek maar sociaal: de afschaffing van de klassen en het instellen van het communisme. De politieke instellingen zijn slechts vormen, de inhoud situeert zich op het niveau van de productiewijze. Het ware geheim van de Commune is dat ze een “regering van de arbeidersklasse is, het resultaat van de strijd van de klasse van de producenten tegen de klasse van de eigenaars, de eindelijk gevonden politieke vorm die de economische ontvoogding zou toestaan van de Arbeid”. Het politiek niveau is hieraan ondergeschikt (ook al kent Marx er aansluitend bij zijn analyses van het bonapartisme een zekere autonomie aan toe). Daarom verwerpt Marx, om de politieke vorm van de Commune te bepalen, het begrip van de “sociale Republiek”. Soms doet hij de toegeving dat de Commune de “positieve vorm van deze Republiek” zou kunnen vormen . Maar de ervaring van de Commune kan geen genoegen nemen met een zo onbepaalde term, die zich ertoe beperkt het bijvoeglijk naamwoord "sociaal" toevoegen aan het zelfstandig naamwoord "Republiek", dat verwijst naar een klassement van de vormen van politieke regimes. Door niet te verwijzen naar de sociale macht zou men laten verstaan dat de politieke instelling een doel is op zich, of zelfs het wezenlijke doel. De politieke rationaliteit van de vorm van de Republiek zou van de sfeer van de politiek in de strikte zin uitgebreid kunnen worden naar de sociale sfeer. Het principe van de gelijkheid van de burgers bv, vastgelegd in het algemeen stemrecht of de verklaring van de rechten van de burger, zou zwaarder wegen dan de overheersing en uitbuiting, geworteld in de marktverhoudingen. Om dezelfde reden werkt Marx niet meer met het begrip van de “ware democratie”. Al vanaf oktober 1871 zal hij het begrip “revolutionaire dictatuur van het proletariaat” opnieuw oppikken, nadat hij het sinds 1852 sporadisch had gebruikt. Enkele jaren later gebruikt hij dit begrip opnieuw in de Kritiek op het Programma van Gotha. De wezenlijke beweging is er één is van de kapitalistische samenleving naar de communistische, en niet die van één politieke vorm naar een andere. Aan de

revolutionaire omvorming beantwoordt “een periode van politieke overgang”, de dictatuur van het proletariaat. De term dictatuur suggereert dat het om een autoritaire politieke vorm gaat, vermits de ene klasse de andere onderdrukt. Het is in die precieze betekenis dat men de polemieken moet begrijpen van Marx tegen de “oude democratische litanie” van het algemeen stemrecht, de directe wetgevende macht, het recht van het volk of de volksmilitie . Een verandering die zich beperkt tot het politieke niveau heeft weinig draagwijdte. De democratie is maar een schim van zelfregering zolang er klassen blijven bestaan en de maatschappij er fundamenteel één is van klassenoverheersing. Zij kan geen doel op zich zijn, en kan indien nodig eventueel worden opgeofferd aan de noden van de strijd van het proletariaat. Tenslotte zou deze democratische vorm wel eens overbodig kunnen blijken eenmaal men een klasseloze samenleving heeft.

Een regering van het volk door het volk

Maar de revolutie heeft een eigen politiek doel. De ontvoogding van het proletariaat kan niet eender welke vorm aannemen. “De arbeidersklasse kan er zich niet mee vergenoegen de staatsmachine zoals ze is over te nemen en voor haar eigen doelstellingen te laten werken. Het politiek instrument van haar slavernij kan niet het politiek instrument van haar ontvoogding zijn” . Welke vorm dan wel? Het antwoord van Marx, op dit punt zeer libertair, komt er in verschillende stappen.

De eerste stap is het verhaal van een wederrechtelijke inbezitneming. De staatsmachinerie is een kunstmatige macht, die niets anders is dan de sociale macht die de onderdrukkers zich hebben toegeëigend en gekeerd tegen de onderdrukten. Zoals de wereld van de productie zich opstelt tegenover de producenten als een vreemde kracht die hen onderdrukt, zo is de Staat niet de dienaar maar de meester van de samenleving. Zij plaatst zich boven haar. Van macht van de samenleving wordt zij macht over de samenleving. De historische analyse van het bonapartisme stelt slechts de veralgemeende tendens scherper van een verzelfstandiging van de Staat in de moderne maatschappijen .

De tweede stap in de analyse van Marx heeft echter een relativering tot gevolg van deze autonomie van de moderne Staat. Die autonomie reikt niet zover dat de verhouding infrastructuur - superstructuur op zijn kop wordt gezet. In laatste instantie verdedigt deze Staat niet anders dan de kapitalistische overheersing. De Staat mag dan wel de pretentie hebben de samenleving te overheersen, in feite is ze niets meer dan een parasitaire uitwas van deze maatschappij, en haar pretentie maakt van de Staat uiteindelijk niet meer dan een bedrog. Zij is slechts de laatste vorm - gedegradeerd en degraderend - van de kapitalistische overheersing, de enige die de strijd van de overheerste klassen nog aan banden kan leggen.

Dit kader laat ons toe de draagwijdte en de beperkingen te vatten van de derde stap in de kritiek van Marx van de Staat, namelijk de opslorping van de Staat in de samenleving. De universele draagwijdte van de ervaring van de Commune is dat zij radicaal de zin heeft omgekeerd van de administratieve, wetgevende en rechterlijke functies: de staatshiërarchie is afgeschaft, en de functionaris, meester van het volk en van de samenleving, wordt hun dienaar. Door de afschaffing van de klassenoverheersing schaft de Commune de verticale relatie bevel/gehoorzaamheid met de politieke overheid af. In de Kritiek op het programma van Gotha schrijft Marx dat “de vrijheid erin bestaat de Staat, die een organisme is boven de samenleving, om te vormen in een organisme dat er volledig aan ondergeschikt is” . Het optreden van de functionarissen wordt dan een neutraal gegeven in handen van de samenleving: we krijgen een “regering van het volk door het volk” in de sterke zin van het woord. De gemeentelijke Grondwet verwezenlijkt de eenheid van de Natie. Eerder dan het beeld van de vampier, dat hij gebruikte om het systeem van de grote industrie te beschrijven, verkiest Marx, wanneer hij het heeft over de Staat, het beeld van de parasiet die moet uitgeroeid worden,. We vinden de ene formule na de andere die doet denken aan de jeugdwerken van Marx. De Commune, schrijft hij, “was de overname voor en door het volk van haar maatschappelijk leven (…), de overname van de staatsmacht door de maatschappij als haar levende kracht” . Deze derde stap heeft als gevolg dat het politieke zonder meer wordt uitgeschakeld. Engels zal dit radicaal formuleren in de Anti-Dühring wanneer hij de post-kapitalistische samenleving

beschrijft als “de regering van de personen die wijkt voor de administratie van de zaken en de leiding van de productieoperaties” .

Algemeen stemrecht en onderlinge meetbaarheid

Welke concrete instellingen vinden we in Marx' analyses van De Commune? Het is de moeite van het onderlijnen waard dat hij zich uiteindelijk beperkt tot enkele grote principes. Hij voert een radicaal onderscheid in: de repressieve staatsorganen moeten zonder meer worden afgeschaft, terwijl de openbare functies die verband houden met de legitieme opdrachten van een centrale regering moeten behartigd worden door gemeentelijke ambtenaren. Maar de ambtenarij verandert drastisch van vorm. In de plaats van een permanente bureaucratie, die steunt op de hiërarchie en het geheim, benoemt de Commune functionarissen die op elk ogenblik kunnen worden benoemd en afgezet. Hun lonen zijn vergelijkbaar met die van arbeiders, en zij functioneren in een doorgedreven gedecentraliseerde structuur. Het beroepsleger wordt vervangen door het bewapende volk, de politie wordt omgevormd tot een gemeentepolitie, en de rechters worden verkozen en afzetbaar zoals de andere gemeenteambtenaren. De ambtenaren staan tegenover de Commune zoals de bedienden van een commercieel bedrijf tegenover de leiding van het bedrijf: volledig ondergeschikt. Het verschil is nochtans dat ze niet ondergeschikt zijn aan de top van het bedrijf, maar aan het volk in zijn geheel. De macht is er dus een van onder naar boven, en niet omgekeerd. De verkiezing door de bestuurden, en niet de hiërarchische benoeming wordt het algemeen werkingsprincipe van de ambtenarij. De controle door het volk vervangt schijnverantwoordelijkheid door echte verantwoordelijkheid. Het algemeen stemrecht, dat zich nu uitstrekt over alle aspecten van het politiek en administratief leven, speelt een essentiële rol .

De gemeentelijke vorm houdt de fusie in van de drie takken van de regering, de wetgevende, de uitvoerende en de rechterlijke. In zekere zin wordt daardoor maar tot uiting gebracht wat ook in de kapitalistische maatschappij in de grond reeds de realiteit is, omdat de verdeling van de machten er relatief is, want doorheen de verdeling van de machten overheerst het kapitaal. Maar het gaat niet enkel om een demystificatie. Om iets te parafraseren dat in de opeenvolgende Franse grondwetten voortdurend terugkomt, zou men kunnen zeggen dat de Commune volgens Marx “één en ondeelbaar” is. Zij is een “werkend organisme” waarvan de harmonie een opdeling van de machten zinloos maakt die verder reikt dan een louter technische taakverdeling.

Globaal genomen moeten we een ambivalent oordeel vellen over het politiek project van de Commune zoals Marx het voorstelt. Enerzijds is dit project gevestigd op het perspectief van een geleidelijke opheffing van de politieke overheersing, die vervangen wordt door de “macht van onder naar boven” van het volk. Dergelijk project vormt de kern van het democratisch avontuur. De uitbreiding van het algemeen stemrecht naar steeds meer domeinen zoals Marx wenste, is vandaag meer bepaald één van de strategische sleutels voor democratisering. Maar hij heeft meer oog voor de afschaffing van politieke overheersing van de ene klasse over de andere, dan voor het vestigen van de controle door het volk over de Staat. Hij denkt dat de afgevaardigde macht volledig kan verdwijnen ten voordele van de afvaardigende macht, wat hij als een actueel en niet tegenstrijdig doel voorstelt. Daarom is de voorstelling van Marx vatbaar voor kritiek. In zijn voorstelling is de afschaffing van de Staat in de weberiaanse zin het onmiddellijk en quasi spontaan gevolg van de politieke maatregelen genomen door de Commune. Meer bepaald wordt het legitiem openbaar geweld niet meer gemonopoliseerd door een specifieke instelling, maar wordt het integendeel uitgeoefend door het volk zelf.

Gevaren van de macht

Het probleem is niet dat Marx de noodzaak van een professionele vorming van de beheerders van de Commune onderschat. Hij is zich bewust dat dit moet gebeuren, maar de oplossing is niet problematisch, zij verdrinkt in de zichzelf ontplooiende macht van gans een volk. Marx vormt hier een rechtstreeks verlengstuk van de Verlichting: het weten is neutraal, het vormt een instrument in handen van een sociale macht, en is op zichzelf geen bron van een gedifferentieerde sociale macht.

Het technisch beheer en het gezag dat ermee gepaard gaat is niet gescheiden van de macht van de verenigde producenten, het is er slechts een instrument van . De Commune vergenoegt zich niet met het opheffen van de overheersing, zij heft ook de horizontale machtsrelaties op in de schoot van de verenigde producenten. Deze vinden impliciet op politiek vlak de menselijke kwaliteiten van samenwerking en vereniging terug, die zij ook aan de dag leggen in de productie.

Het thema van de opheffing van de scheiding van de machten toont hoe weinig gevoelig Marx is voor het gevaar van machtsmisbruik in de politieke structuren van de gemeente, of zelfs maar voor de vergissingen die kunnen gemaakt worden door het volk of in zijn naam. Eenmaal de parasiet uitgeroeid die de Staat is, vormt de volkscontrole door de vertegenwoordigers en de functionarissen van de gemeente een voldoende waarborg tegen iedere denkbare afwijking. Men herkent hier Rousseau, en zou parafraserend op deze laatste kunnen zeggen dat de wil van de gemeente steeds rechtlijnig is en steeds gaat in de zin van het openbaar belang. Voor Marx vormt de wijze waarop de macht vanonder uit vorm moet krijgen geen probleem. Daarom vormt de uitbreiding van het algemeen stemrecht naar de verkiezing van alle functionarissen de deux ex machina van de politieke instellingen: door te stemmen drukken de verenigde individuen hun sociaal wezen uit en vinden op natuurlijke wijze de weg naar een op samenwerking gebaseerde oplossing voor hun praktische problemen.

Wat is dat overigens voor een “recht” dat zo tot stand komt? Komt hier langs een achterpoortje dan toch niet de noodzaak binnen van berekening en afweging? Het algemeen stemrecht kan op politiek vlak de belichaming vormen van het paradigma van de onderlinge afweging, - zelfs rekenkundig, want het principe is “één mens, één stem”. Hoe kan Marx, die maatschappelijke afweging en berekening in het communisme bekritiseert, er het bevoorrecht instrument van maken om op politiek vlak aan de volkswil vorm te geven? Om dit te begrijpen moet men vatten dat voor Marx het algemeen stemrecht slechts een recht is in de zin van een metafoor. In de maatschappijen van de 19de eeuw vormt het algemeen stemrecht een doel waarmee het proletariaat de heersende orde kan betwisten, en rond zich een klassenblok kan vormen . In een ontvoogde maatschappij echter is de inzet van het algemeen stemrecht niet de vorming van een meerderheid en een minderheid. Het is niet de bedoeling de stemmen te gaan tellen, te zien waarheen de individuele en collectieve voorkeuren uitgaan, een conflict te beslissen tussen tegenstrijdige vragen, de rechten te waarborgen van eventuele minderheden. Dat is trouwens de reden waarom Marx zonder zichzelf tegen te spreken vier jaar later zal kunnen spreken over “de oude litanie” van het algemeen stemrecht. De stemming is in dit perspectief slechts een technische daad, geen politieke . Daarom is het ook niet nodig dat er juridische banden ontstaan tussen de burgers, of dat hen een geheel van rechten wordt toegekend. Het algemeen stemrecht volstaat als recht omdat het meer is dan een recht uitgeoefend door een verscheidenheid aan burgers: het is in laatste instantie de uitdrukking van de gemeenschappelijke wil van het onverdeelde corpus van verenigde producenten. Het heeft de problematiek van de onderlinge afweging achter zich gelaten. Met dergelijke visionaire benadering hoeft het niet te verbazen dat de idee van een geleidelijke opheffing van elke overheersing in de werkelijkheid het licht heeft gezien op een wel zeer vervormde wijze.

Een romantische utopie

Men moet niet te snel willen oordelen, en we hebben het werk van Marx vanuit een beperkte invalshoek bekeken. Men zou er zijn analyses moeten bij betrekken van de arbeid en van de kapitalistische rationaliteit, of zijn theorie van de collectieve actie. Op al die punten is de analyse van Marx zeer rijk. Maar dat belet niet dat zijn visie op de ontvoogde samenleving slechts begrepen kan worden in het globaal onhoudbaar kader van zijn jeugdige kritiek op de verdinglijking van de menselijke relaties. In het communisme beheersen de verenigde individuen op lucide wijze hun lot in het kader van een overvloedmaatschappij. De opheffing van sociale en politieke overheersing gaat gepaard met het verdwijnen van alle machtsverhoudingen in het algemeen. Gezag en politieke conflicten vormen geen probleem meer van zodra het particuliere en het algemeen belang op harmonieuze manier met elkaar samenvallen. Het probleem van de afweging vervalt.

De briljante kritiek op een sociaal systeem dat zich verzelfstandigd heeft tegenover de democratische machtsuitoefening van de burgers, en dat hen wetten en gedragspatronen oplegt waarbij hun subjectiviteit in de diepte geboetseerd wordt in de zin van een bezitterig individualisme, steunt in laatste instantie op de problematiek van een verzoening van de samenleving met zichzelf. Men kan aan deze romantische utopie verwijten dat ze, als ze het ontstaan van totalitaire samenlevingen al niet heeft in de hand gewerkt, ze toch barrières heeft opgeheven die het opkomen ervan hadden kunnen verhinderen. Verblind door een idealistische opvatting van de volksmacht hebben de revolutionaire bewegingen die geïnspireerd waren door het communistisch ideaal in feite het opkomen bevorderd van autoritaire bureaucratische samenlevingen. Marx heeft van de opheffing van de politiek een postulaat kunnen maken eenmaal het klassenconflict opgeheven. In tegenovergestelde zin moeten we stellen dat het niet mogelijk is een project van ontvoogding te laten slagen zonder criteria van maatschappelijke afweging die toestaan sociale en individuele conflicten op te lossen. De criteria zijn uiteraard steeds relatief en zij evolueren. De afweging berust niet noodzakelijkerwijze op rekenkundige gelijkheid, en de aanzetten tot positieve discriminatie vormen vanuit dat oogpunt interessante pogingen, mogelijke perverse neveneffecten buiten beschouwing gelaten. Maar men heeft steeds een vorm van afweging nodig. Indien men dat niet uitdrukkelijk in ogenschouw wil nemen, dreigt men zich bloot te stellen aan een terugkeer van juist datgene wat men wilde onderdrukken. Daarmee is meer dan ooit de noodzaak onderlijnd van een positieve theorie van het recht, van de rechtvaardigheid, en van de democratische instellingen en procedures.