

**Jasper Schaaf**

## **De dialectisch-materialistische filosofie van Joseph Dietzgen**



- *Alles betwijfelen en alles geloven zijn twee even gemakkelijke oplossingen, die ons beide ontslaan van nadenken.* - Henri Poincaré[1]
- *Die Philosophie, zur Zeit Jacob Böhmes noch reiner Schuster, macht einen Fortschritt, wenn sie die Gestalt des Lohgerbers annimmt!* - Friedrich Engels[2]

# Inhoudsopgave

## Voorwoord

### Deel I

De dialectisch-materialistische filosofie van Joseph Dietzgen. Introductie

#### 1 Inleiding

1.1 Joseph Dietzgen, propagandist van het revolutionaire marxisme. Beknopte levensschets

1.2 Een eerste schets van J. Dietzgens filosofie

1.3 Een zestal centrale vragen over de filosofie van J. Dietzgen

1.4 Door J. Dietzgen gekende werken van Feuerbach, Marx en Engels

#### 2 Moeilijkheden bij het beoordelen van J. Dietzgens filosofie

2.1 J. Dietzgen als dialectisch materialist

2.2 J. Dietzgen en de dialectiek

2.3 Agnosticisme, inductivisme en de werkzaamheid van het verstand

2.4 De begrippen kwantiteit en kwaliteit

2.5 Causaliteit

2.6 J. Dietzgens ontologisch waarheidsbegrip

2.7 Herhaling als didactisch middel

#### 3 Proletarische ‘Logik’ versus burgerlijke ideologie

3.1 De politieke kleur van J. Dietzgens denken

3.2 De arbeidersfilosoof Joseph Dietzgen

#### 4 De historische grondslag van J. Dietzgens denken

4.1 ‘Das Akquisit der Philosophie’

4.2 Een van Hegel onafhankelijke ‘herontdekking’ van de materialistische dialectiek

4.3 In hoeverre kan J. Dietzgens filosofie spinozistisch worden begrepen?

### Deel II

De dialectisch-materialistische filosofie van Joseph Dietzgen. Kennistheorie en ontologie

#### 5 Dialectische ontologie als vrucht van de kennistheoretische beschouwingen

5.1 J. Dietzgens standpunt over de eenheid van de wereld

5.1.1 Verscheidenheid en eenheid als het bijzondere en algemene

5.1.2 De wereld in haar eenheid begrepen

5.1.3 De ontwikkeling van het dialectisch denken bij J. Dietzgen in de dialectiek van het algemene

en het bijzondere

5.2 Hoe J. Dietzgen het transcendentaal idealisme en de agnosticistische kennistheorie bekritiseert

5.2.1 J. Dietzgen en de filosofie van Kant

5.2.2 De kritiek op neokantianisme en agnosticisme als impuls tot het ontwikkelen van een materialistische ontologie

5.2.3 De ontwikkeling van het dialectisch denken bij J. Dietzgen in zijn kritiek op de beperking van het verstand

5.3 Hoe de materialist J. Dietzgen andere materialisten bekritiseert

5.3.1 J. Dietzgens intellectuele worsteling met materialistische opvattingen

5.3.2 De ontwikkeling van het dialectisch denken bij J. Dietzgen in zijn reflectie op de tegenspraak tussen idealisme en materialisme

6 J. Dietzgen over de betekenis van het vraagstuk van de verhouding van zijn en bewustzijn. Zijn bijdrage tot opheldering van dit vraagstuk

6.1 De verhouding van zijn en bewustzijn

6.2 J. Dietzgens opvatting van het begrip materie

6.3 De veronderstelde weerspiegelingsopvatting in het werk van J. Dietzgen

6.4 J. Dietzgens waarheidsbegrip

6.5 Kennis als begripsmatige indeling van de werkelijkheid

6.6 J. Dietzgens standpunt over 'aangeboren' kennis, of hoe het vraagstuk van de verhouding van materie en bewustzijn ook kan worden benaderd

Deel III

Joseph Dietzgen, Ludwig Feuerbach, Karl Marx en Friedrich Engels

7 De filosofie van J. Dietzgen belicht in verhouding tot die van Feuerbach en Marx

7.1 De terminologie van Feuerbach en J. Dietzgen

7.2 De filosofie van Ludwig Feuerbach of: De filosofische onthulling van het wezen van de schijn

7.3 De begrippen bijzonder en algemeen in Feuerbachs filosofie

7.4 De betekenis van Feuerbachs werk voor J. Dietzgens filosofie

7.5 J. Dietzgens denken is niet zonder meer een 'marxistische filosofie' te noemen

7.6 Een tussentijdse balans. De positie van J. Dietzgens filosofie in verhouding tot het denken van Feuerbach, Marx en Engels

7.7 Problematische begripsontwikkeling in J. Dietzgens betoog

7.7.1 Concretisering als moment van een dialectische kentheorie

7.7.2 Objectieve bepaaldheid van de subjectiviteit

7.7.3 De rol van de negativiteit in de werkelijkheid en in het kenproces

7.7.4 Nawoord

## Deel IV

J. Dietzgens filosofie als praktische ideologie van de arbeidersklasse en als filosofie van het wetenschappelijk socialisme

### 8 Moraal en theologie als ideologisch vraagstuk

8.1 Ethiek in ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’

8.2 De ethiek van de vooruitgang

8.3 Het vrijheidsbegrip in J. Dietzgens werk

8.4 Politiek-filosofische religiekritiek

### 9 De betekenis van Marx’ economisch werk voor J. Dietzgens filosofie

9.1 Marx’ economisch werk filosofisch begrepen

9.2 Marx’ ‘Kapital’ verdedigd

9.3 Joseph Dietzgen versus Henry George: ‘Das Kapital’ verdedigd, de filosofie verklaard

### 10 J. Dietzgens politieke ideeën en de verdediging van het marxisme binnen de Duitse en Amerikaanse arbeidersbeweging

10.1 De toekomst van de sociaaldemocratie

10.2 J. Dietzgen en de ideeën van Ferdinand Lassalle onder de Duitse arbeiders

10.3 De opgave om een weg te vinden tussenreformisme en anarchisme

10.4 J. Dietzgen over Dühring

10.5 Joseph Dietzgen: propagandist van het marxisme

### 11 De filosofie van Dietzgen, dietzgenisme en marxisme

11.1 De problematische grondslag van de socialistische beweging

11.2 Het dietzgenistisch revisionisme van E. Dietzgen en E. Untermann

11.3 De filosofie van J. Dietzgen als raadselachtig probleem

11.4 Het werk van J. Dietzgen in het ‘Hollandse marxisme’

11.5 A. Pannekoeks Dietzgen-interpretatie

11.6 H. Roland Holst en W. Wolda over Dietzgens werk

11.7 Enkele andere Nederlandse auteurs over J. Dietzgens werk

11.8 J. Dietzgens werk en Lenins ‘Materialisme en empiriocriticisme’

### 12 Nabeschouwing

J. Dietzgens filosofie en de actualiteit van een politieke discussie over kennistheorie en metafysica

### Literatuur

### Zusammenfassung

### Summary

---

[1] H. Poincaré, *Wetenschap en hypothese*, Meppel, Amsterdam 1979, p. 30.

[2] K. Marx, F. Engels, *Werke* (MEW), Bd. 31, Berlin 1974, p. 388, Brief aan Marx, 26 nov. 1867.

## Voorwoord

Joseph Dietzgen (1828-1888), filosoof en leerlooier. Marx noemt hem ‘onze filosoof’, de filosoof van de arbeiderspartij, en schrijft dat Dietzgen een van de geniaalste arbeiders is die hij kent.[1] Onder vroegere socialisten is zijn werk vrij bekend. Deze ‘arbeidersfilosoof’ en vriend van Marx staat hier in de belangstelling.[2]

Wat kan men in deze studie verwachten? Het gaat niet in de eerste plaats om Dietzgens leven, noch om de tijd waarin hij leeft; wel om zijn filosofie. Deze wordt onderzocht met het oog gericht op latere interpretaties. De bedoeling is om aan het eind van deze tekst tot een oordeel over deze interpretaties te komen, gebaseerd op de bespreking van de inhoud van Dietzgens filosofie. Bij de bedoelde interpretaties is de relatie van Dietzgens denken tot de ideeën van Marx en Engels in het geding. De vraag hiernaar komt relatief laat aan de orde. De studie verkrijgt zo een opbouw waarin eerst de aandacht wordt gevestigd op Dietzgens denken, daarna op de relatie tot het gedachtegoed van Marx en Engels.

Dietzgen leeft in de periode waarin in Duitsland de kapitalistische maatschappijvorm in een beginfase verkeert. Deze begint zich snel, zij het niet zonder crises, te ontwikkelen. In deze periode van de geschiedenis, waarin met het zichtbaar worden van nieuwe maatschappelijke verhoudingen nieuwe inzichten mogelijk en noodzakelijk worden, is Dietzgen een opvallende figuur. Hij is werkman en arbeider, die zich onderscheidt door niet alleen te spreken over de veranderingen die hij meemaakt, maar zich de taak te stellen deze verklaarbaar te maken. Het is daarom begrijpelijk dat Marx hem de filosoof van de partij van de arbeidersklasse noemt, ‘unser Philosoph’.[3] Lenin meent dat Dietzgens marxistische filosofie voor arbeiders toegankelijk is en raadt hen aan deze te bestuderen, zij het dat deze studie met de nodige voorzichtigheid zou moeten plaatsvinden, omdat Dietzgens werk niet altijd met de leer van Marx en Engels in overeenstemming zou zijn.[4]

In Dietzgens tijd is niet alleen de arbeidersklasse ontstaan en ontwikkelt deze zich verder als klasse, [5] maar neemt ook de behoefte aan theoretisch begrip van deze verandering toe. Bij de arbeidersklasse, vooral in Duitsland, is de vraag naar ‘Bildung’ enorm. Talloze ‘Arbeiterbildungsvereine’ ontstaan en deze leiden bepaald geen kortstondig leven. De organisatorische ontwikkeling van de Duitse arbeidersbeweging in de sociaaldemocratische partij en in de vakbonden is nauw verbonden met het zich toe-eigenen van het klassiek nationaal cultureel erfgoed, vooral van de Duitse geschiedenis en literatuur. Men denken bijvoorbeeld aan de betekenis van F. Mehring bij het ontwikkelen van de wereldbeschouwing van de arbeidersklasse. Deze toe-eigening gaat samen met een interesse in de nieuwste ontwikkeling van de natuurwetenschappen, zeker daar waar directe wereldbeschouwelijke consequenties zichtbaar worden, zoals in de theorie van C. Darwin. Dit betekent dat de Duitse arbeidersbeweging in deze periode een duidelijke tendens kent tot theoretisch-wereldbeschouwelijke fundering van haar politiek program.

De goeddeels autodidacte filosoof Dietzgen drukt in zijn geschriften de vormings- en scholingsbehoefte uit van de Duitse arbeiders. Hij gaat evenwel een aanzienlijke stap verder dan de meeste bewuste arbeiders van zijn tijd door te komen tot eigen theorievorming, waardoor de algemeen bestaande drang naar ‘Bildung’ bij hem een geheel eigen gestalte krijgt. In het leerproces van de arbeidersklasse bewijst Dietzgen dat arbeiders zichzelf kunnen scholen en dit proces theoretisch onder woorden kunnen brengen. Als klasse kunnen de arbeiders zelf de wereld, de politiek en het productieproces leren begrijpen. Bij Dietzgen vallen maatschappelijk bewustzijn en groeiend zelfbewustzijn van de arbeidersklasse samen. Door dit laatste niet slechts te begrijpen, maar ook schriftelijk uit te drukken, wil Dietzgen ingrijpen in het bewustzijn van de arbeiders. Zijn werk poogt aldus een fundament voor het zelfbewustzijn van de nieuwe klasse te bieden, als

verwoording van de mogelijkheid tot welbewuste eigen reflectie op het proces van groeiend zelfbewustzijn.

In zijn geschriften gaat Dietzgen van een proletarisch klassestandpunt uit. Hij begrijpt het historisch belang van de burgerlijke klasse, alsmede van het feit dat daartegenover en in samenhang ermee de arbeidersklasse zich constitueert. Van beide klassen wil hij betekenis en ideologie begrijpen. Hij vindt hier een aanzet tot de ontwikkeling van een dialectische denkwijze, die gaandeweg meer tot ontplooiing komt. In het revolutiejaar 1848 signaleert de jonge Dietzgen de diepgewortelde ideologische klassentegenstelling. In 1887 herinnert hij zich die bewustwording als doorslaggevende drijfveer van zijn eigen ontwikkeling.[6] Zijn filosofie brengt op deze wijze het zelfbewustzijn van de klasse tot uitdrukking die weet van knecht heer te moeten worden en die daarom moet leren van de burgerlijke klasse. De arbeidersklasse moet de betekenis van de eigen klassepositie leren begrijpen. In de politiek-ideologische constituering van de arbeidersklasse[7] vervult Dietzgen aldus een bijzondere rol. Hij wil, mét anderen, het ontstaan van een klasse-ideologie van de arbeidersklasse verdedigen, en tegelijk, en daarin onderscheidt Dietzgen zich van de meeste tijdgenoten, onderzoeken op welke wijze dit proces van bewustwording zich moet voltrekken. Dat maakt hem tot filosoof. Het gaat derhalve om een bewustwording op twee niveaus waarvan de ‘objectieve’ en ‘subjectieve’ zijden, het ontstaan van een ideologie van de arbeidersklasse en het bewust en systematisch bijdragen hieraan, in samenhang moeten worden ontwikkeld. Dit verklaart Dietzgens uitspraken over de waarde van ‘Das Kapital’ voor het ‘Bildungs’- en bewustwordingsproces van de arbeidersklasse. Aan Marx schrijft hij: ‘Sie sprechen es zum erstenmal in klarer, unwiderstehlicher Form aus, was von jetzt ab die bewußte Tendenz der geschichtlichen Entwicklung sein wird, nämlich die bisher blinde Naturmacht des gesellschaftlichen Produktionsprozesses dem menschlichen Bewußtsein zu unterordnen.’[8]

De ontwikkeling van het klassebewustzijn van de arbeidersklasse is een leerproces dat een kennisname van feiten overstijgt. De filosofische component is hier: het proces van bewustwording van de verzelfstandiging van de arbeidersklasse als klasse op metaniveau als een zelfbewust bewustwordingsproces reconstrueren. Dietzgen deelt met de arbeiders de drang naar ‘Bildung’, en beschouwt dit met velen van hen als een algemeen bewustwordingsproces van de arbeiders en van de mensheid. Hij vraagt zich bovendien af wat de dieperliggende aard van dit algemene proces is. Pas als men deze kent kan die bewustwording tot volle klaarte komen. Dit vraagstuk ter hand nemend, komt bij Dietzgen het inzicht in de dialectische aard van de maatschappelijke ontwikkeling en bewustwording meer en meer in een samenhangende filosofie tot uitdrukking. Dietzgens denken vormt zich met betrekking tot het inzicht in de dialectiek in een omgekeerde richting als dat van Marx, die met behulp van een al ontwikkeld dialectisch begrippenapparaat de eenheid van maatschappelijke ontwikkeling, klassebewustzijn en klassenstrijd begrijpt.

Dietzgen schrijft zijn werk later dan de Duitse agitator van het communisme W. Weitling en spreekt een taal van een verder liggende periode. Terwijl Weitling het erom te doen is de arbeiders bewust te maken van hun klassepositie, hun ogen wil openen en daarop een perspectief wil baseren, gaat Dietzgen verder door zijn theorie aan het wetenschappelijk socialisme te verbinden. Gaat het Weitling om vrijheid en gerechtigheid, Dietzgens inzet is bevrijding en waarheid.[9]

In Dietzgens denken en wijze van uitdrukken spelen directe ervaringen en contacten met het ‘dorpsproletariaat’, het proletariaat van de in opkomst zijnde grote industrie, en met het Amerikaanse ‘emigrantenproletariaat’ een rol. Hij kent de uitdrukkingwijzen en bewustzijnsvormen van de zich vormende klasse. Het bijzondere, misschien unieke van Dietzgens activiteit is de manier waarop hij hiermee omgaat. Hij extrapoleert het bewustwordingsproces

vanuit de stand van zaken in de 'Arbeiterbildungsvereine' naar een wetenschappelijk socialisme in de tijd waar het utopisch socialisme weliswaar over zijn hoogtepunt is, maar nog dominant aanwezig blijkt te zijn.

Dietzgens bewustzijn deelt in de overgangsverhoudingen waarin het kapitalisme en het industrieel proletariaat in Duitsland ontstaan, die nieuwe theoretische invalshoeken mogelijk maken. Bijzonder is dat hij beseft dat de klassieke filosofie gekend moet worden om de filosofie überhaupt te kennen. Hij verwerpt niet slechts het oude, om vervolgens iets nieuws te ontwerpen, maar maakt de verandering zelf tot thema in een tijd waarin Hegel nauwelijks meer wordt gelezen. Dietzgen probeert de in veel opzichten beslissende maatschappelijke veranderingsprocessen en daarmee samenhangende ideologische veranderingen in een theoretische samenhang te brengen, consequent Marx' voorwoord bij 'Zur Kritik der politischen ökonomie' volgend.[10] Hij wil doordringen tot een nieuw wetenschappelijk inzicht waarin de praktische ervaringen van de arbeiders als klasse tijdens de opkomst van de kapitalistische maatschappij in de periode 1800-1870 worden meegewogen.

In de geschiedenis van het socialistisch denken neemt Dietzgen een eigen positie in. Hij is geen representant van 'het socialisme voor Marx', maar ook niet van dat van 'na Marx'. Hij is als tijdgenoot van Marx een der zeer weinigen die zich, op Marx en de arbeidersbeweging zich oriënterend, uitvoerig met filosofie bezighouden. Inhoudelijk leidt Dietzgens inspanning tot de presentatie van een materialistische dialectiek en een dialectisch-materialistische kennistheorie.

Deze studie is als volgt onderverdeeld. Deel I en II, hoofdstuk 1 tot en met 6, bevatten na een nadere inleiding in de problematiek en een precisering van de probleemstellingen, een analyse van de inhoud van Dietzgens filosofie.

Het IIIe deel, hoofdstuk 7, beschouwt de onderlinge verhoudingen tussen de ideeën van Feuerbach, Marx en Engels, en Dietzgen. Deze theoretische problematiek is mede van belang om tot een beoordeling te komen van de 'dietzgenisme'-discussies die in het begin van deze eeuw plaatsvinden binnen de arbeidersbeweging. Dietzgen laat zich zowel door Feuerbachs werk als door dat van Marx inspireren. Als introductie van zijn filosofie was dus de behandeling van de verhouding van beider invloed op Dietzgens werk goed verdedigbaar geweest. Toch is ervoor gekozen eerst Dietzgens denken filosofisch-systematisch tot zijn recht te laten komen en pas dan op genoemde problematiek in te gaan.

Deel IV biedt een uitwerking naar de ethische, religie-kritische en economisch-filosofische kant van Dietzgens werk en de betekenis van zijn filosofie voor de geschiedenis van de revolutionaire arbeidersbeweging. Dit deel geeft bovendien meer zicht op belangrijke aspecten van de verhouding tussen het denken van Dietzgen, Feuerbach en Marx. Het sluit af met een beschouwing over interpretaties omtrent Dietzgen na diens dood.

Citaten van Dietzgen worden in het Duits weergegeven. Dietzgen heeft een eigen stijl van uitdrukken. Het leek wenselijk deze in de tekst te behouden. Tijdens het schrijven van de uiteindelijke tekst heb ik gearzeld bij de vraag: weinig of veel citeren? Weinig Dietzgen zelf aan het woord laten heeft tot nadeel dat men vrijwel geen indruk krijgt van zijn tegenwoordig immers vrijwel onbekende geschriften en men zijn authentieke stijl voor een belangrijk deel mist. Veel citeren werkt onleesbaarheid in de hand. Uiteindelijk heb ik toch gekozen voor een presentatie van vrij veel tekstfragmenten van Dietzgen, ondanks mogelijke nadelen.



Dietzgen doet pakkende uitspraken. Daarnaast herhaalt hij zich vaak in net iets andere termen, ook bij verschillende onderwerpen. Dit maakt bij een bespreking van zijn filosofie herhaling soms onvermijdelijk, al is geprobeerd dit zoveel mogelijk te voorkomen. Enige herhaling heeft ook een voordeel: bij sommige citaten kan zichtbaar worden gemaakt dat achter Dietzgens vaak bondige uitspraken een wereld van ideeën schuil gaat.

Bij de lezer wordt enige kennis van de marxistische filosofie verondersteld. Rest mij hen te bedanken die het schrijven van deze tekst kritisch ondersteunden.[11]

---

[1] MEW, Bd. 32, Berlin 1973, p. 575. Bij de beoordeling van Dietzgens werk plaatst Marx ook kritische kanttekeningen.

[2] Voor kennisname van Dietzgens filosofie kan men raadplegen: J. Dietzgen, Schriften in drei Bänden (DS), Bd. I, II, III, Berlin 1961, 1962, 1965. Deze uitgave van werken van Dietzgen bevat niet alle geschriften. Er ontbreken diverse korte tijdschrift- en krantenartikelen. Vrij recente titels over Dietzgens leven en werk zijn:

- O. Finger, Joseph Dietzgen, Beitrag zu den philosophischen Leistungen des deutschen Arbeiterphilosophen, Berlin 1977.
- H.-D. Strüning (Hrsg.), "Unser Philosoph" Josef Dietzgen, Frankfurt am Main 1980.
- G. Huck, Joseph Dietzgen (1828-1888), Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Sozialismus im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1979.

Genoemde Schriften in drei Bänden zullen hier als standaard bij citaten en verwijzingen worden aangehouden. Titel en deelnummer van deze uitgave worden in de noten sterk verkort weergegeven. Er is geprobeerd de notatie in de noten zo te ordenen dat elk hoofdstuk zo goed mogelijk 'los' leesbaar en controleerbaar is. In de noten van elk hoofdstuk wordt de titel van elke bron eenmaal (vrijwel) volledig gegeven, daarna in een verkorte notatie vermeld. Alleen de bronnen (boeken, periodieken) worden cursief weergegeven, ook in de verkorte notatie; titels van hoofdstukken en artikelen (e.d.) zijn doorgaans niet gecursiveerd. Zie tevens de lijst van geraadpleegde literatuur. Verder gemaakte keuzes m.b.t. de notatie laat ik korthedshalve achterwege.

[3] Zie hierover bv.: H.-D. Strüning (Hrsg.), "Unser Philosoph" Josef Dietzgen, Frankfurt am Main 1980, p. 5. Marx noemde Dietzgen zo toen hij hem in 1872 voorstelde aan de deelnemers van het congres te Den Haag van de 'Internationale Arbeiterassoziation' (IAA), waar Dietzgen gedelegeerde was namens de Duitse SDAP. Deze partij werd vaak 'Eisenacher' partij genoemd, naar de plaats waar zij was opgericht.

[4] Zie W.I. Lenin, Werke, Bd. 19, Berlin 1977, p. 63.

[5] Over de diverse aspecten die bij het ontstaan en de ontwikkeling van de arbeidersklasse als klasse een rol speelden, zie bv. H. Zwahr, Proletariat und Bourgeoisie in Deutschland, Studien zur Klassendialektik, Köln 1980.

[6] Eigen uitspraken van Dietzgen hierover vindt men in J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 4. Aufl., Berlin 1930, 2. Buch, pp. 257-260. In 'Vorrede' bij 'Das Akquisit der Philosophie', 1887.

[7] Over de politiek-ideologische constituering van de arbeidersklasse, zie ook H. Zwahr, 'Konstituierung der Arbeiterklasse als Forschungsproblem', in M. Hahn, H.J. Sandkühler (Hrsg.), Subjekt der Geschichte, Theorien gesellschaftlicher Veränderung, Köln 1980, p. 19.

[8] DS III p. 400, brief aan Marx van 24 okt./7 nov. 1867. De dubbele notering van de datum heeft te maken met de verzending van de brief vanuit St. Petersburg. In het tsaristische Rusland gold nog de Juliaanse kalender. In DS wordt soms een dubbele notering gebruikt voor brieven van Dietzgen uit zijn Russische periode. Deze wordt echter niet consequent aangehouden. Ik houd me aan de data zoals in DS vermeld.

[9] In dit verband zijn ook de verschillen tussen Weitling en Marx relevant. Zie hierover A. Meyer, 'Nachwort', in W. Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit*, mit einem Nachwort hrsg. v. A. Meyer, Stuttgart 1974, p. 355. Van dit boek van Weitling verschijnt de eerste druk in 1842. Engels schrijft over de ('utopische') Engelse en Franse, en de eerste Duitse socialisten, Weitling inbegrepen, dat zij het socialisme zien als de uitdrukking van de absolute waarheid, rede en gerechtigheid. Het socialisme behoeft volgens deze socialisten slechts ontdekt te worden om op eigen kracht de wereld te veroveren. Daar, vervolgt Engels, de absolute waarheid onafhankelijk is van tijd, ruimte en historische ontwikkeling is het zuiver toeval wanneer en waar zij wordt ontdekt. Zie MEW, Bd. 20, Berlin 1975, pp. 18-19. Deze karakterschets even verder volgend, kan men de vraag stellen of Dietzgen werkelijk boven een dergelijk vroeg-socialistisch denken uitstijgt. In voorliggende studie zal blijken dat hij dit ongetwijfeld wel doet, maar hierin niet altijd consequent is. Enerzijds ziet Dietzgen zijn theorie als theorie van de arbeidersklasse, gaat hij principieel uit van een streng wetenschappelijk-socialistische stellingname, en gaat zijn dialectiek uit van de historiciteit van de wereld en het denken over de wereld. Inconsequent is dat Dietzgens filosofie niet in een duidelijk verband met deze historiciteit wordt ontwikkeld. Bovendien is ook de idee dat de waarheid, eenmaal gekend, haar eigen weg gaat, die als het ware automatisch doorzet en dus in hoge mate onafhankelijk van de historische en materiële voorwaarden daartoe is, een rationalistisch verlichtingsidee dat bij Dietzgen doorwerkt. Anders gezegd, Dietzgen verwacht, als leerling van Feuerbach, wel erg veel van bewustwording op zich. Hiertegenover staan echter uitspraken waar Dietzgen realistisch het moeizaam verlopend bewustwordingsproces onder ogen ziet, bv. als hij stelt dat Marx' theoretische therapie nog te sterk is voor deze wereld en de bevolking de waarheid in 'homeopathische' hoeveelheden toegediend moet krijgen. Kortom, Dietzgens positie is een andere dan die van Weitling van een aantal jaren eerder, al worden nog enkele utopisch-rationalistische trekken zichtbaar, of in ieder geval niet nadrukkelijk buiten het betoog gesloten.

[10] Zie MEW, Bd. 13, Berlin 1975, pp. 8-11.

[11] In verschillende stadia van mijn onderzoek heb ik gebruik mogen maken van kritische opmerkingen van mijn promotor Prof. Dr. Hans Heinz Holz, referent Jeroen Bartels, en van Jos Lensink, Herman Meijer, Betsy van Oortmarssen, Detlev Pätzold, Henk Schaaf en Piet Steenbakkers. Op het IISG te Amsterdam hielp de heer Götz Langkau me bij de inzage in authentieke brieven van Dietzgen; ook daarvoor dank. Aan het vertalen van de samenvatting hebben Karin Gellinek, Gerard Kingma en Arjo Vanderjagt bijgedragen.

Samenstelling promotiecommissie: Prof. Dr. V.M. Bader, Prof. Dr. L.W. Nauta, Prof. Dr. G.H. ter Schegget

# Deel I

## De dialectisch-materialistische filosofie van Joseph Dietzgen. Introductie

### Hoofdstuk 1

### Inleiding

#### 1.1 Joseph Dietzgen, propagandist van het revolutionaire marxisme.

##### Beknopte levensschets

Peter Joseph Dietzgen wordt geboren in Blankenburg in de buurt van Keulen op 9 december 1828 in een familie van leerlooiers. Hij blijft, trouw aan de familietraditie, het leerlooiervak beoefenen. Later schrijft hij handarbeider te zijn; tevens is hij eigenaar van verschillende kleinere en voor die tijd middelgrote leerlooierijen. Na de lagere school bezoekt Dietzgen korte tijd de 'Bürgerschule' en een half jaar een 'Lateinschule', maar hij is verder in sterke mate autodidact. Tijdens het werk in de leerlooierij bestudeert hij in de werkplaats Goethe en Schiller, daarnaast economie, socialistische literatuur, de Franse taal en filosofie. Hij leest er werken van Aristoteles, Kant en Fichte.[1] Wat betreft zijn filosofische scholing noemt Dietzgen zichzelf in een brief aan Marx autodidact; zo kenschetst hij althans zijn gedachten over 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' als 'meine autodidaktische Gedanken'. [2]

Dietzgen houdt zich het liefst ver van het dagelijkse politieke werk, hoewel hij zich tegelijkertijd op de hoogte blijft stellen van de dringendste politieke vraagstukken en hierover kortere stukken schrijft. Zelf meent hij dat het vele 'Unterhandeln, Disponieren, Befehlen' dat bij het dagelijkse politieke werk hoort, hem niet de rust geeft te schrijven en de daarbij behorende stof te zoeken.[3] Als het echter nodig is toont hij zich bereid politieke taken te aanvaarden.

Op 20-jarige leeftijd wordt hij ten tijde van de Duitse revolutie van 1848-1849 in zijn dorp Uckerath politiek actief. Deze activiteiten bepalen mede zijn groeiende filosofische interesse.[4] Het werk van Feuerbach en Marx leert hij al vrij vroeg kennen. Van Marx leest hij bijvoorbeeld in 1848 stukken in 'Die Neue Rheinische Zeitung', en het 'Manifest der Kommunistischen Partei' wordt in 1852 bestudeerd. Op 6 juni 1849 vertrekt Dietzgen, mede vanwege de repressie in Duitsland, voor de eerste keer naar Amerika. Daar leeft hij als leerlooiergezels, schilder, leraar. Hij reist als 'tramp' rond, te voet of per schip, om in 1851 weer terug te keren naar Uckerath.[5] In 1853 trouwt hij en begint een kruidenierszaak annex bakkerij annex leerlooierij, weer in de omgeving van Keulen, in Winterscheid. In 1859 gaat Dietzgen opnieuw naar de Verenigde Staten. Vanaf dat moment krijgt hij meer connecties in communistische kringen zoals met Friedrich Adolph Sorge. Ook ontstaat hernieuwd contact met zijn jeugdvriend Albert Komp, die op zijn beurt Wilhelm Weitling kent.[6]

In 1861 schrijft Dietzgen het eerste van hem bewaard gebleven artikel. Het gaat over het slavenvraagstuk in de Verenigde Staten.[7] In datzelfde jaar keert hij weer naar Duitsland terug om zijn vaders leerlooierij over te nemen. Hij bestudeert nu nieuwe methoden in de leerlooierij en deze deskundigheid maakt het hem mogelijk om van 1864 tot 1868 als 'technisch leider' in de 'Wladimirsche' leerfabriek te St. Petersburg te gaan werken.[8] Hij slaagt erin de productiecijfers in korte tijd drastisch te verhogen door het invoeren van nieuwe productietechnieken.[9]

In Rusland krijgt Dietzgen contact met Duitse emigranten van de emigrantenvereniging 'Palme' en publiceert politiek-economische artikelen voor het 'Palmbblatt'. In deze artikelen verwerkt hij Marx' economisch werk en al spoedig na het verschijnen van diens politiek-economisch hoofdwerk ook 'Das Kapital'. Tijdens zijn verblijf in Rusland schrijft Dietzgen zijn bekendste boek, 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit'. Dit komt in 1869 uit, nadat hij het manuscript eerst aan Marx en Engels heeft laten lezen. Overigens had hij reeds in 1855 een manuscript klaar, over de aard van de moraal, dat hij Feuerbach zond.[10] Deze tekst is niet bewaard gebleven. Feuerbach heeft hem in die periode een lange brief teruggeschreven, die Dietzgen bewaart, maar tot zijn spijt in de jaren tachtig kwijt raakt.[11]

Vanaf de eerste publicaties, in 1866, zal Dietzgen zich zijn leven lang inzetten voor de arbeidersbeweging. Hij houdt zich in de eerste plaats bezig met het uiteenzetten en verdedigen van zijn dialectisch-materialistische filosofie en van Marx' werk, vooral diens economisch werk. Als een der eersten verdedigt hij 'Das Kapital', dat hij al zes weken na verschijning uitleest, in een recensie die uitkomt in 'Demokratisches Wochenblatt'. [12] Dietzgen zou nadien in veel socialistische tijdschriften schrijven, zoals 'Der Volksstaat', 'Vorwärts', 'Der Sozialdemokrat', 'Die Neue Zeit', de onder de socialistenwet illegaal verschenen 'Die Laterne', de 'New Yorker Volkszeitung', 'Der Sozialist', 'Vorbote' en de 'Chicagoe Arbeiter-Zeitung'.

Sinds 1867 heeft Dietzgen contact met Marx. Talrijk worden de contacten overigens niet. Hij heeft, voor zover bekend, van 1867 tot 1882 een dertiental brieven aan Marx geschreven. In september 1869 bezoekt Marx Dietzgen, die inmiddels uit Rusland weer naar het Rijnland is teruggekeerd. Hij werkt te Siegburg in de van zijn oom geërfd leerlooierij. Dietzgen richt er een kleine sectie van de Ie Internationale op en is actief in de Eisenacher partij, die zich mede op Marx oriënterende 'Sozialdemokratische Arbeiterpartei'. In 1872 neemt hij als afgevaardigde deel aan het Haagse congres van de Internationale. Vlak voor het invoeren van de Duitse 'socialistenwet', in 1878, wordt Dietzgen drie maanden gevangen gezet vanwege zijn 'opruimende' rede: 'Die Zukunft der Sozialdemokratie'. [13] Later volgt vrij spraak; de brochure wordt wel in beslag genomen. Ondanks zijn karaktertrek zich het liefst ver te houden van het dagelijkse partijwerk, laat hij zich in 1881 kandidaat stellen voor een Rijksdagzetel. Hij wordt niet verkozen. Aan het eind van de jaren zeventig en het begin van de jaren tachtig is Dietzgen een gewaardeerd partijlid. Bovendien trekt zijn filosofie belangstelling, bijvoorbeeld van studenten uit Bonn die hem komen opzoeken. Economisch gaat het hem echter bergafwaarts. Een belangrijke oorzaak hiervan is de opkomst van de grote industrie, waardoor zijn middelgroot bedrijf in een steeds moeilijker concurrentiepositie komt. Ook financiële hulp aan anderen kost Dietzgen veel. [14]

Voor de derde maal besluit Dietzgen daarom naar de andere kant van de oceaan te emigreren. Hij vertrekt in 1884, woont tot 1886 in Hoboken bij New York en daarna in Chicago. Met de leiding van de Amerikaanse socialistische arbeiderspartij botst het keer op keer, waarbij Dietzgen een revolutionaire marxistische koers verdedigt. [15] In 1884 en 1885 werkt hij mee aan het partijblad 'Der Sozialist'. Korte tijd nadat hij in Chicago is komen wonen, zijn aldaar grote demonstraties voor de achturendag en tegen politierepressie, georganiseerd door de daar toentertijd vooral anarchistisch-socialistisch en syndicalistisch georiënteerde arbeidersbeweging. Op 4 mei 1886 wordt een bom gegooid, waarop de politie het vuur opent en later diverse arbeidersleiders en redactieleden van arbeiderskranten arresteert. [16] Tegen acht arbeidersleiders, waaronder A. Parsons en A. Spies, wordt een proces gevoerd en hoewel geen bewijs van schuld wordt geleverd, worden zeven van de acht ter dood veroordeeld, van wie twee het vonnis veranderd zien in levenslang. Een van de terdoodveroordeelden vindt de dood in zijn cel. Vier anderen worden daadwerkelijk opgehangen.

Wanneer op het hoogtepunt van de strijd de arbeidersbeweging en arbeiderspers in Chicago door massale arrestaties van haar leiding is beroofd, biedt Dietzgen aan de redactie van drie anarchistisch-socialistische bladen op zich te nemen, al wijken zijn opvattingen af van de ideeën van de gearresteerde arbeiders. Deze daad van Dietzgen, die van grote moed getuigt en door de politie met openlijke repressie tegen zijn gezin wordt beantwoord, leidt tot de nodige discussie. Temeer omdat Dietzgen hierbij sommige verschillen tussen het wetenschappelijk socialisme en het anarchisme naar de achtergrond schuift waardoor zijn eigen stellingname in het geding komt.[17] Van hun kant verdedigen redactieleden van deze bladen Dietzgen tot aan zijn dood. Dit is het geval wanneer Dietzgen door J. Most, overgegaan van de sociaaldemocratie[18] naar het anarchisme, wordt aangevallen. De redactie van de ‘Chicagoer Arbeiter-Zeitung’ schrijft dan: ‘Aber wenn Herr Most oder seine Freunde in dieser Weise argumentieren, dann möchten wir sie wenigstens darauf hinweisen, daß Herr Dietzgen schon für den Sozialismus kämpfte und litt, als Herr Most noch in der Wiege lag. Herr Dietzgen hat für die Sache der Arbeiter in den letzten vierzig Jahren mindestens ebensoviel und wahrscheinlich noch mehr getan als Herr Most – nur mit dem Unterschied, daß Herr Dietzgen selbst seinem besten Freunde nichts davon erzählt.’[19]

De laatste jaren van zijn leven houdt Dietzgen zich intensief met filosofie bezig en ontstaan ‘Das Akquisit der Philosophie’ en ‘Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie’. Dietzgen laat meer dan honderd geschriften na: enkele boeken, diverse reeksen van brieven, artikelen en ‘preken’, en veel korte krantenartikelen.

Op 15 april 1888 sterft hij. Dietzgen wordt begraven naast de vermoorde arbeidersleiders, de ‘martelaars van Chicago’. Zijn graf is nog altijd te vinden naast het voor hen opgerichte monument.

## 1.2 Een eerste schets van J. Dietzgens filosofie

Dietzgen formuleert zijn filosofie in de eerste plaats als kennistheorie: ‘Unsere Weltanschauung, welche die Wahrheit nicht in einem höheren oder niederen Geiste, sondern in der unendlichen Leiblichkeit anschaut, ist, sofern sie neu ist, eine neue Erkenntnistheorie.’[20] Hij vraagt hierin niet alleen naar de aard en reikwijdte van de kennis. Door het proces van kennisverwerving te beschouwen in het grotere verband van de materialistisch geïnterpreteerde werkelijkheid en de vraag te stellen naar de aard van die werkelijkheid betreedt Dietzgen ontologisch-metafysisch terrein. De dringende vraag die hem voortdrijft is hoe uit de hem bekende filosofie tot een ‘proletarische Logik’ te komen, die geldigheid voor de toekomst heeft. Het gaat hem om een filosofie, om een wereldbeschouwing van de arbeidersklasse.

Tijdens het ontwikkelen van zijn ideeën bouwt Dietzgen, ook naar eigen zeggen, voort op de filosofische opvattingen van Feuerbach en Marx. Ten dele bouwt hij voort op kantiaanse terminologie, terwijl hij zich daarnaast polemisch afzet tegen de kantiaanse idee dat de werkelijkheid zelf onkenbaar is. Niet alleen staat Dietzgens werk in een polemische relatie tot agnosticistische[21] filosofen, evenzeer bestaat een kritische verhouding tot het materialisme van de 18e eeuw en het zich op de natuurwetenschappen oriënterende materialisme van zijn tijd, met name dat van L. Büchner en E. Haeckel. Deze kritiek resulteert bij Dietzgen nooit in een massieve afwijzing van ideeën van anderen. Steeds probeert hij momenten ervan te bewaren. In die zin denkt Dietzgen synthetisch.

In overeenstemming met Engels, maar al voor diens ‘Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie’ uitkomt, signaleert Dietzgen dat het vraagstuk van de verhouding van zijn en denken de geschiedenis van de filosofie beheerst en derhalve als ‘rode draad’ van de filosofie moet worden opgevat. Het antwoord op de vraag of de wereld of de idee het

bepalende moment van de werkelijkheid vormt, is in laatste instantie fundamenteel voor de inhoud en de ontwikkeling van de filosofie.[22] Hier ligt, aldus Dietzgen, de sleutel van het begrip van de zich definitief doorzettende vooruitgang van de filosofie die resulteert in het ontstaan van een wetenschappelijke kennistheorie.

Dietzgen ontwikkelt een eigen dialectische denkwijze wanneer hij onherroepelijke, metafysisch versterkte waarheden afwijst. Naar zijn mening is alleen de totaal-samenhang, die in voortdurende ontwikkeling is, absoluut. Deelwaarheden zijn relatief, zijn slechts waar onder bepaalde verhoudingen of in een bepaalde relatie. Elke onwaarheid draagt een waarheid in zich.

Zoekend naar het bepalende in de verhouding van zijn en denken wil Dietzgen idealistische en reeds bestaande materialistische posities vermijden. Beide gaan zijns inziens uit van een dogmatisch, zoals hij het noemt, 'überschwenglich' standpunt. De term 'überschwenglich' gebruikt Dietzgen vaak. Deze heeft bij hem een sterke geladenheid in de betekenis van overdreven, bovenmatig, buitensporig, maar dat heel letterlijk genomen: los van of naast de realiteit staand, boven de realiteit uitgaand, dus niet reëel. Dit kritisch uitgangspunt voert hem op een lange weg van een voortschrijdende behandeling van centrale kentheoretische en ontologische vragen. Evenzeer zet Dietzgen zich in veel artikelen in de arbeiderspers in voor een praktische toepassing van deze 'proletarische Logik'. Niet in de laatste plaats verzet hij zich bij praktische vragen tegen zijns inziens metafysisch versterkte formele scheidslijnen. Hij wil de arbeiders de procesmatige eenheid der dingen uitleggen.

Het hoofdwerk van Dietzgen 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' is een analyse van het denken als kenactiviteit, waarvan het vormen van algemene begrippen op basis van bijzondere zintuiglijke gegevens de essentie vormt. De mogelijkheid om tot kennis te komen bestaat in de noodzaak en de reëel bestaande vaardigheid op te stijgen van het bijzondere naar het algemene: 'Somit ergibt die Analyse des Denkvermögens das letztere als Fähigkeit, aus dem Besonderen das Allgemeine zu erforschen.'[23] Dietzgens betoog over de verhouding van het bijzondere en het algemene, en de opvatting dat het wezenskenmerk van het denkvermogen is dat dit het bijzondere algemeen kan vatten, brengt de vraag met zich mee in hoeverre hij een inductivistisch of empiristisch standpunt inneemt, in strijd met de eigen kenschets van zijn filosofie als dialectische theorie.

In de latere 'Briefe über Logik', in 'Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie' en in 'Das Akquisit der Philosophie' wordt de fundamentele materiële eenheid van de wereld met al haar onderscheiden verschijnselen tot kernproblematiek. Dietzgen formuleert een filosofische eenheidsleer met als uitgangspunt de materialistisch opgevatte totale werkelijkheid, 'das Weltall'. Dit monisme ligt volgens Dietzgen in het verlengde van zijn kennistheorie.

Kortere kentheoretische stukken gaan in op het sterker opkomende neokantianisme en vormen van agnosticisme, wanneer deze richtingen ook in de arbeidersbeweging meer vaste voet aan de grond krijgen. F.A. Langes 'Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart', in 1866 verschenen, kan men als kenmerkend begin van die tendens beschouwen.[24] Dietzgen verwerpt in die stroming vooral de metafysisch-religieuze resten, die hij erin meent te signaleren. Hij doelt dan op het onkenbare 'Ding an sich', dat naar zijn mening geïnterpreteerd kan worden als een mysterieus geheim achter de 'gewone' gekende dingen en aldus een basis vormt voor religie, door Dietzgen soms als bijgeloof aangeduid. Het nieuwe door het kantianisme geïnspireerde agnosticisme laat een dergelijk 'Ding an sich' misschien wel los, maar houdt vast aan 'das Unbegreifliche', als het om kennis van wezenlijke kenmerken van de wereld gaat. Dat komt

volgens Dietzgen neer op het voort laten bestaan van een filosofische basis van een principieel geheim met behulp waarvan de religie via een achterdeur bestaansrecht wordt gegeven.

Dietzgen probeert de wetenschappelijke ontwikkelingen van zijn tijd te volgen. Deze interesse draagt bij tot zijn filosofie. Soms haalt hij voorbeelden aan uit de wetenschappelijke literatuur. Bij A. von Humboldt, J. von Liebig of M. Müller vindt hij voorbeelden van filosofische of filosofisch interpreteerbare uitspraken van wetenschappers. De concrete inhoud van de natuurwetenschappelijke ontwikkeling, die in Dietzgens tijd in Duitsland een turbulente ontwikkeling kent, speelt daarentegen geen grote rol in zijn geschriften. Het gaat Dietzgen steeds om filosofie. Hij wil een filosofisch totaalbegrip van de werkelijkheid verwerven en inzicht hoe het denken zich tot deze werkelijkheid verhoudt. De natuurwetenschap alleen kan een dergelijk begrip niet verwerven, hoe fundamenteel de natuurwetenschappelijke inzichten ook zijn als bijdrage en zelfs als voorwaarde om het gezochte filosofische begrip te vinden.[25] Dietzgens dialectisch monisme strookt met een positieve waardering voor C. Darwin: 'Darwin hat nicht nur die Naturwissenschaft bereichert, sondern auch der Logik einen unschätzbaren Dienst geleistet.'[26] Economisch baseert hij zich volledig op Marx' werk.

Wanneer Dietzgen eigentijdse filosofische vragen op eigentijdse wijze probeert te beantwoorden, introduceert hij termen die anderen toentertijd niet of weinig gebruikten. Al vroeg noemt hij het moderne socialisme 'wetenschappelijk socialisme'. [27] Binnen de marxistische traditie spreekt hij als eerste of als een der eersten letterlijk over 'Erkenntnistheorie'. Vrijwel zeker is Dietzgen de eerste die op schrift de filosofie van het wetenschappelijk socialisme, oftewel van de sociaaldemocratie van zijn dagen, dialectisch materialisme noemt.[28] Engels schrijft in 'Feuerbach' dat merkwaardigerwijs de materialistische dialectiek niet alleen door Marx en hemzelf, maar nadien ook door Dietzgen werd herontdekt, onafhankelijk van hen en zelfs van Hegel.[29] Men zal zien dat Dietzgens herontdekking niet volledig onafhankelijk van hen plaatsvond. Maar wel duidt Engels hiermee aan hoe Dietzgen door eigen inspanning een bijdrage leverde aan de ontwikkeling van het dialectisch-materialistisch denken.

### 1.3 Een zestal vraagstellingen over de filosofie van J. Dietzgen

In deze studie worden verschillende vragen gesteld die de inhoud en opbouw ervan bepalen. V. Wrona wees er bij de herdenking van Dietzgens '150e verjaardag' op dat zijn geschriften 'fündig' zijn.[30] Niet alleen is Dietzgens filosofie een rijke vindplaats aan gedachten. Ook over de historische wortels en inspiratiebronnen van zijn denken, en over de Dietzgen-receptie aan het begin van deze eeuw is het laatste woord nog niet gezegd. Voorliggende tekst zoekt een antwoord op een zestal vragen. De eerste drie probleemstellingen worden vooral in hoofdstuk 5 behandeld, de volgende in respectievelijk de hoofdstukken 6, 7 en 8.

1 – Dietzgen legt in toenemende mate nadruk op de samenhang of eenheid van al het bestaande. Het is onomstreden dat Dietzgens filosofie monistisch kan worden genoemd. De vraag is hoe Dietzgen het vraagstuk van de verhouding van eenheid en verscheidenheid van de wereld benadert. Samenhangend daarmee is van belang: hoe formuleert Dietzgen de eenheid van al wat is, en wat is de plaats en rol van het kenproces daarin? Hierbij speelt de historisch en filosofisch-systematisch van belang zijnde vraag mee: wat drijft Dietzgen ertoe zo op zijn monisme te hameren?

2 – Het afwijzen van het kantiaanse 'Ding an sich' en zijn polemieek met het opkomend neokantianisme is voor Dietzgen geen bijkomstigheid. Wanneer een opvatting aan de orde komt waarin principiële 'grenzen van de kennis' worden geponeerd, klimt Dietzgen in de pen. De vraag is hoe Dietzgen de agnosticistische oplossing van het vraagstuk van de problematische eenheid van de

wereld bekritiseert en wat de kennistheoretische en ontologische consequenties daarvan zijn. Hiermee samenhangend wordt bekeken in hoeverre het naar voren komen van ontologische vraagstellingen en oplossingen bij Dietzgen in de tijd traceerbaar is.

3 – Dietzgen noemt zijn filosofie dialectisch materialisme. Tegelijk bekritiseert hij ‘de materialisten’ van zijn tijd. Aan de orde komt de vraag welke kritiek hij naar voren brengt en welke uitspraken over de verhouding van zijn en denken hij doet waardoor Dietzgen zijn filosofie toch als materialisme kan blijven bestempelen. Bovendien: waarom laat Dietzgen zich negatief over ‘de materialisten’ uit?

4 – De vraag naar de verhouding van zijn en denken wordt door Dietzgen als voor de filosofie historisch fundamenteel behandeld.[31] Hoe ziet hij dit? Wat is zijn oplossing en waarop baseert Dietzgen zijn dialectisch-materialistisch standpunt? Dit vierde complex van vragen zal worden beschreven in nauw verband met de eerste drie hier genoemde probleemstellingen. Want we zullen zien dat Dietzgens behandeling van de eerstgenoemde problematieken hem dwingt explicieter op de verhouding van zijn en denken in te gaan en als materialist kleur te bekennen. In die zin wordt ook iets gezegd over de chronologie in Dietzgens werk.

5 – Kernvraag, hoewel op het eerste gezicht van een andere orde, is de vraag naar Dietzgens originaliteit. In de arbeidersbeweging, bijvoorbeeld tijdens het ‘dietzgenisme-debat’ in het begin van onze eeuw, varieerden de standpunten hierover van ‘niets nieuws onder de zon’ tot ‘dé filosofie van het proletariaat’. Soms meende men dat Dietzgens filosofie in wezen dezelfde als die van Feuerbach was, anderen beoordeelden deze als marxistisch, nog anderen weer als de enige originele filosofie van het wetenschappelijk socialisme. Er is veel over gesproken en geschreven, maar nooit is een systematische afweging gemaakt waarin duidelijk wordt hoe Dietzgens filosofie zich precies verhoudt tot het denken van Feuerbach en tot de ideeën van Marx en Engels. Het zoeken naar een beantwoording van de laatste vraag was een drijfveer tot het verrichten van deze studie.

6 – In literatuur over de theorie van de sociaaldemocratie in de eerste decennia van haar bestaan wordt soms Dietzgens ethiek naar voren gehaald. Juist omdat Marx en Engels weinig afgeronde ethische beschouwingen hebben nagelaten zoekt men soms aansluiting bij Dietzgen als ethicus van het proletariaat. Ook critici van de revolutionaire sociaaldemocratie bespreken, als het ethiek betreft, soms Dietzgens werk. Daarom wordt de vraag bekeken wat de samenhang is tussen Dietzgens morele opvattingen en zijn kentheoretisch en ontologisch werk. En: zijn ethiek werd wel als ‘utilistisch’ beschouwd.[32] Is dit terecht?

Bij de behandeling van deze probleemstellingen staat Dietzgens eigen wijze van filosoferen, zijn theoretische inzet centraal. Samenhangende vragen die op zich grotendeels buiten deze probleemstellingen vallen worden doorgaans niet behandeld, soms echter wel kort aangeduid. Zo wordt geen omvattend historisch kader geschetst van denken en handelen van de Duitse arbeidersbeweging in de vorige eeuw. Bovendien worden de opkomst van de Duitse natuurwetenschappen, de ‘Materialismusstreit’ in de jaren vijftig en zestig, alsmede de opkomst van het Duitse agnosticisme en de terug-naar-Kant-beweging niet behandeld, alleen slechts aangestipt voor zover het voor een goed begrip van Dietzgens denken nodig is.[33]

Dietzgen wordt wel de arbeidersfilosoof genoemd. In zijn filosofische en politieke teksten zijn Dietzgens ideologie-opvatting en een bewuste verbondenheid met de strijd en toekomst van de arbeidersklasse bindende factoren. Vanwege de band met de arbeidersklasse zou men hem inderdaad arbeidersfilosoof kunnen noemen, temeer omdat Dietzgen zich bewust is van de



noodzaak het groeiend zelfbewustzijn van de opkomende arbeidersklasse wetenschappelijk te helpen ontwikkelen. Daarbij pretendeert Dietzgen fundamentele vragen systematisch te behandelen. Sterker nog, het leveren van een bijdrage aan de systematisering en verwetenschappelijking van de filosofie en kennis in het algemeen ziet hij als belangrijke doelstelling van zijn werk.[34] Deze twee constatering brengen met zich mee dat bij de behandeling van de probleemstellingen zowel ideologisch-historische als systematische of filosofisch-analyserende momenten aanwezig moeten zijn. Een strikte scheiding van deze beide momenten zou Dietzgens werk en de uitleg van zijn drijfveren tekort doen. Hiermee samenhangende nadelen komt men in deze studie over Dietzgens denken ongetwijfeld tegen. Als we echter geen van deze beide invalshoeken uitsluiten neemt de kans op inzicht in het geheel van Dietzgens denken toe.

#### 1.4 Door J. Dietzgen gekende werken van Feuerbach, Marx en Engels

Bij de vraagstellingen die in deze studie centraal staan is die naar de verhouding van Dietzgen tot Feuerbach en tot Marx en Engels als kernvraag benoemd. Om deze vraag te kunnen beantwoorden is het nodig te weten welke van hun geschriften Dietzgen heeft gekend. Zijn levensgeschiedenis en publicaties overziende, kan men aannemen dat hij heel wat van de in zijn tijd bekende en toentertijd gepubliceerde filosofische geschriften heeft bestudeerd en zeker ook uit secundaire bronnen heeft geput. Hij leest werken van Kant, Fichte, Feuerbach, Marx en Engels, later Hegel en misschien Spinoza, maar zeer waarschijnlijk de 'Ethica' niet. Welke geschriften van Feuerbach, Marx en Engels kan Dietzgen hebben gelezen?

Feuerbach redigeert tijdens zijn leven zelf zijn 'Sämtliche Werke'. [35] Dietzgen, die meermalen van zijn waardering voor Feuerbach getuigt en diens invloed op zijn eigen denken erkent, heeft ongetwijfeld over de 'Sämtliche Werke' de beschikking gehad. Deze uitgave bevat alle voornaamste werken van Feuerbach, waaronder 'Zur Kritik der hegelschen Philosophie', 'Das Wesen des Christentums', en 'Grundsätze der Philosophie der Zukunft'. [36]

Van Marx heeft Dietzgen al artikelen kunnen lezen in de 'Neue Rheinische Zeitung' en later bestudeert hij het 'Manifest der kommunistischen Partei'. In Rusland leest Dietzgen 'Vorbote', het Duitstalige orgaan van de Internationale. [37] Grondig bestudeert hij 'Zur Kritik der politischen ökonomie'. Engels schrijft over dit boek enkele recensies in 'Das Volk', waarbij hij ingaat op Marx' dialectiek. Dit blad kwam echter alleen in Engeland uit en Dietzgen zal dit niet hebben gekend. Naar men kan aannemen kent Dietzgen vanaf de eerste contacten met Marx in 1867 de meeste van de daarna verschenen werken van Marx en Engels, en artikelen die worden gepubliceerd in 'Demokratisches Wochenblatt' en later in 'Der Sozialdemokrat'. Opvallend is dat hij in 1876 een filosofische opmerking uit Engels' voorwoord van 'Die Lage der arbeitenden Klasse in England' aanhaalt. [38] Dit boek kent dan slechts één Duitse druk, van 1845. Dietzgen kan van anderen of uit een bibliotheek een exemplaar hebben bemachtigd. Engels' 'Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie', dat eerst in 'Die Neue Zeit' verschijnt, heeft Dietzgen nog gelezen; de 'thesen' van Marx over Feuerbach die Engels pas in 1888 publiceert waarschijnlijk niet meer. Vroegere werken van Marx en Engels als de 'ökonomisch-philosophische Manuskripte' en 'Die deutsche Ideologie', die pas na Dietzgens dood zijn gepubliceerd, heeft hij niet gekend.

Van de werken uit de tijd waarin de grondslag tot stand kwam van Marx' historisch en dialectisch materialisme, de periode van circa 1841-1845, kent Dietzgen dus Feuerbachs werken goed en die van Marx niet. Nergens in Dietzgens werk is op te maken dat hij Marx' 'Misère de la philosophie', in 1847 verschenen, heeft gelezen. [39] Van de in de periode van 1848 tot 1867 verschenen geschriften van Marx en Engels kent hij sommige, na 1867 kan hij van het meeste nieuw uitkomend werk kennis nemen. Men moet hierbij bedenken dat Dietzgen geen academisch filosoof is en van

academische bibliotheken waar eventueel vroegere werken van Marx en Engels aanwezig zijn, niet of nauwelijks gebruik heeft gemaakt, zeker niet voor 1869 wanneer ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ verschijnt.[40]

Termen, ontleend aan door Dietzgen gekende literatuur, worden vaak nogal vrijelijk gebruikt, bijvoorbeeld door deze een bijzonder accent te geven. En vrijwel alleen de namen van auteurs met wie Dietzgen in een directe polemische verhouding treedt worden genoemd, afgezien van namen van algemeen bekende filosofen en politici. Daarmee houden meestal de verwijzingen en citaten op. Er wordt in zijn geschriften maar sporadisch verwezen en Dietzgens werk getuigt vaak van een tamelijk vrij associërende en niet-academische stijl van filosoferen. Daardoor zijn bronnen die direct of indirect meespelen niet altijd goed traceerbaar. Zelden geeft Dietzgen weer van wie hij leert en wat hij aan begrippen van anderen en van de geschiedenis van de filosofie ontleent, al bestaan er uitzonderingen op deze regel, zoals referenties naar natuurwetenschappers als Humboldt. Men zou zich bijvoorbeeld af kunnen vragen of Dietzgen iets ontleent aan de arbeider-theoreticus en mede-grondlegger van het Duitse socialisme Weitling. Dietzgen schrijft echter niet over Weitling.[41] Met betrekking tot dergelijke inspiratiebronnen valt weinig meer te zeggen dan dat Dietzgen in het algemeen goed op de hoogte was van werken van zijn tijdgenoten. Een volledig betrouwbare historisch-tekstuele reconstructie van Dietzgens begrippenapparaat is moeilijk te maken. Zo blijven naast passages waar een directe invloed aannemelijk te maken is, plaatsen staan waar het onduidelijk is of en in hoeverre het eigen denken van Dietzgen betreft.

---

[1] Zie E. Dietzgen, ‘Josef Dietzgen. Ein Abriß seines Lebens von Eugen Dietzgen’ (Abriß), in J. Dietzgen, *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. E. Dietzgen, 4. Aufl., Berlin 1930, 1. Buch, p. VIII. Zie eveneens H.-D. Strüning, ‘Dietzgens Leben und Wirken in der internationalen Arbeiterbewegung’, in H.-D. Strüning (Hrsg.), ‘Unser Philosoph’ Josef Dietzgen, Frankfurt am Main 1980, p. 15.

[2] Zie J. Dietzgen, *Schriften in drei Bänden (DS)*, Bd. III, Berlin 1965, p. 411, brief aan Marx van 22 mei/3 juli 1868.

[3] Zie (F.A. Sorge), *Briefe und Auszüge aus Briefen von Joh.Phil. Becker, Jos. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx u.A. an F.A. Sorge und Andere*, Stuttgart 1906, p. 283.

[4] Zie ‘Vorrede’ bij ‘Das Akquisit der Philosophie’ (Akquisit), 1887. In J. Dietzgen, *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. E. Dietzgen, 2. Buch, pp. 257-260.

[5] Zie E. Dietzgen, ‘Abriß’, p. X.

[6] G. Huck, *Joseph Dietzgen (1828-1888), Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Sozialismus im 19. Jahrhundert (Joseph Dietzgen)*, Stuttgart 1979, p. 34.

[7] ‘Schwarz oder Weiß?’, in J. Dietzgen, *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. E. Dietzgen, 3. Buch, pp. 63-66.

[8] Zie G. Huck, ‘Joseph Dietzgen’, p. 42.

[9] Zie E. Dietzgen, ‘Abriß’, p. XI.

[10] Zie DS III pp. 397-398, brief aan Feuerbach van 24 juni 1855. Dietzgen schrijft hierin ook dat hij gedurende een aantal jaren de werken van Feuerbach ‘eifrig’ heeft bestudeerd.

[11] Zie G. Huck, ‘Joseph Dietzgen’, p. 49. Dietzgen beklagt zich er bij Sorge over dat hij waardevolle brieven van Marx en Feuerbach kwijt is geraakt. Zie (F.A. Sorge), *Briefe und Auszüge aus Briefen von Joh.Phil. Becker, Jos. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx u.A. an F.A. Sorge*, Stuttgart 1906, p. 206. Wat betreft Feuerbach gaat het waarschijnlijk om één brief.

[12] Zie DS I pp. 1-14.

[13] Zie DS II, pp. 79-98.

[14] Zie E. Dietzgen, ‘Abriß’, p. XIII.

[15] Zie G. Huck, ‘Joseph Dietzgen’, pp. 147 e.v.

[16] Zie hierover o.m. D. Fricke, *Kleine Geschichte des ersten Mai*, Berlin 1980, pp. 9 e.v. Over wie de bom gooide is in de loop der tijd veel geschreven: was het een anarchist of een politieprovocateur? In D. Roediger, F. Rosemont (ed.), *Haymarket Scrapbook*, Chicago 1986, pp. 71-73, maakt P. Avrich in 'The Bomb-thrower, A new candidate', aannemelijk dat de bom toch door een anarchistische arbeider is gegooid. Bewezen worden zal het waarschijnlijk nooit.

[17] Zie ook hoofdstuk 10.

[18] Deze term was in die tijd gemeengoed onder socialisten en communisten en heeft nog niet de betekenis die hij kreeg sinds de breuk in de socialistische arbeidersbeweging. Ik houd deze term aan zoals die toentertijd werd gebruikt.

[19] DS III pp. 313-314, Onderschrift bij J. Dietzgen, 'Herr Most', 1888.

[20] DS II p. 391, "Verkappte Theologie", 1883.

[21] De term agnosticistisch zal vaker worden gebruikt. Dit begrip is in de Nederlandse taal niet gebruikelijk. Gangbaar zijn wel het begrip agnostisch, dat duidt op een (principeel) 'niet-weten' en het begrip agnosticisme dat sinds T.H. Huxley betekent: de leer dat men niets met zekerheid kan weten over dat wat de onmiddellijke ervaringskennis te buiten gaat. Op het laatste doorgaande: strikt genomen kan in deze opvatting de wereld of de natuur als totaliteit niet als kenbaar worden aangenomen, noch het bestaan van een God, de eerste of de diepste oorzaak der dingen. Deze opvatting houdt vaak in dat men zich bewust onthoudt nog langer te proberen metafysische raadsels op te lossen. Aangezien sinds het ontstaan van het agnosticisme als min of meer omschreven leer, uitgaande van een principeel 'niet-weten', deze zich heeft ontwikkeld tot een expliciete richting, lijkt me de term agnosticistisch duidelijk wanneer naar een dergelijke welbewuste opvatting wordt verwezen.

Gezien vanuit het perspectief van Dietzgens denken kunnen we er niet omheen het begrip agnosticisme te gebruiken, als aanduiding van een aan Dietzgens filosofie tegengestelde richting. Vidoni schrijft dat Huxleys darwinisme natuurwetenschappelijk een materialistisch standpunt vertegenwoordigt. Huxley ziet de ontstaansbasis van de planten- en dierenwereld in elementaire fysische en chemische wetmatigheden. Tegelijk stelt Huxley nadrukkelijk dat het filosofisch materialisme een grote vergissing is. Zie F. Vidoni, *Ignorabimus!*, Emil du Bois-Reymond und die Debatte über die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis im 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1991, p. 137. Bij Dietzgen ligt het laatste omgekeerd. Hij erkent de materiële basis van de natuurwetenschappelijke ontwikkeling, leidt echter i.t.t. Büchner c.s. niet alleen hiervan een filosofisch materialisme af, maar ontwikkelt een filosofisch materialisme vanuit meerdere gezichtspunten, waaronder vooral een reflectie op de verhouding van zijn en denken. Aldus ontstaat Dietzgens denkbeweging wel onder invloed van de 19e-eeuwse Duitse discussie onder filosofen en natuurwetenschappers. Hij neemt echter een andere positie in.

Wanneer in deze studie bepaalde denkers als agnosticistisch en in laatste instantie als idealistisch worden geïnterpreteerd, slaat deze term op hun opvatting over de 'laatste' filosofische vragen. Zo meent E. du Bois-Reymond dat uiteindelijk enkele 'Welträtsel' onoplosbaar zijn. Deze betreffen het ontstaan en het wezen van kracht en materie, en ten tweede het ontstaan van de mogelijkheid van bewuste waarneming, en daarmee de mogelijkheid van bewustzijn in het algemeen. Op een concreter kennisniveau denkt Du Bois-Reymond vaak materialistisch. Zo schrijft hij: 'Bewußtsein is an materielle Vorgänge gebunden.' In E. du Bois-Reymond, *über die Grenzen des Naturerkennens; Die sieben Welträtsel*, 'Zwei Vorträge', Leipzig 1903, p. 72. Du Bois-Reymond wordt op grond van dergelijke uitspraken soms onder het natuurwetenschappelijk materialisme gerangschikt, bv. door S. Wollgast, in 'Einleitung des Herausgebers', in E. du Bois-Reymond, *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*, Hamburg (1974), pp. V. e.v. Wanneer men op hem dit begrip toepast moet zijn positie duidelijk worden onderscheiden van het 'vulgaire', in ieder geval kentheoretisch veel minder kritische materialisme van Büchner, Vogt en Moleschott.

- [22] Zie DS I p. 305.
- [23] DS I p. 47, 'Kopfarbeit'.
- [24] Wanneer men de Duitse filosofische discussie beziet en verder kijkt dan de directe invloeden in de arbeidersbeweging, betekent niet alleen het werk van Lange het begin van het neokantianisme. Men moet dan ook noemen: E. Zeller, *über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, 1862, en O. Liebmann, *Kant und die Epigonen*, 1865.
- [25] Zie DS II p. 238 en pp. 243-244.
- [26] DS II p. 160, 'Briefe über Logik'. De brieven stuurt Dietzgen aan zijn zoon Eugen in de Verenigde Staten. Ze zijn ook voor publicatie bedoeld en verschijnen in die tijd in de 'New Yorker Volkszeitung'. Zie G. Huck, 'Joseph Dietzgen', p. 140.
- [27] Zo heet een artikel uit 1873 'Der wissenschaftliche Sozialismus', zie DS I pp. 303-314.
- [28] Wel zijn bij Engels formuleringen te vinden die ook in de richting van het gebruik van deze term gaan. Het letterlijk noemen ervan gebeurt waarschijnlijk het eerst door Dietzgen. Hij gebruikt dit begrip trouwens slechts vier keer. Zie 'Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie' (Streifzüge), 1887, waar Dietzgen bij Engels aansluit en tegenover het metafysische materialisme het dialectische zet. Zie bij Dietzgen DS III pp. 62, 74, 75 en 79 (79-80). Al deze passages staan in één hoofdstuk van 'Streifzüge', 'Materialismus contra Materialismus'. Op zich hecht Dietzgen er schijnbaar niet veel waarde aan de filosofie van het wetenschappelijk socialisme een naam te geven. In de polemiek met het 'andere' materialisme blijkt echter dat een dergelijke aanduiding wel nodig is om de eigen positie duidelijk te maken. In de literatuur over het marxisme staat soms ten onrechte dat deze term door G.W. Plechanov is geïntroduceerd. Zie bv. de bespreking van B. Tromp van L. Kolakowski, *Geschiedenis van het Marxisme*; in Bijlage Vrij Nederland, Amsterdam 19 sept. 1981.
- [29] Zie K. Marx, F. Engels, *Werke (MEW)*, Bd. 21, Berlin 1975, p. 293.
- [30] V. Wrona, 'Josef Dietzgen und der wissenschaftliche Sozialismus', in H.-D. Strüning (Hrsg.), "Unser Philosoph" Josef Dietzgen, Frankfurt am Main 1980, p. 180.
- [31] Zie 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit'; bv. de paragraaf 'Geist und Materie' in het vierde hoofdstuk; DS I pp. 90-95. Hij stelt meer dan eens dat deze vraag als een rode draad door de geschiedenis van de filosofie loopt.
- [32] Zie bv. A. Mankes-Zernike, *Over historisch materialistische en sociaal democratische ethiek*, Amsterdam 1918, pp. 59 e.v.
- [33] Zie hierover bv. F. Vidoni, *Ignorabimus!*, Emil du Bois-Reymond und die Debatte über die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis im 19. Jahrhundert.
- [34] Dietzgen spreekt meer dan eens hierover, en ziet wat dit betreft een verwantschap tussen zijn eigen ideeën en Marx' werk. Zie bv. DS I pp. 4 en 22 en DS III p. 400.
- [35] L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Bd. 1-10, Leipzig 1846-1866.
- [36] In het tweede en zevende deel.
- [37] Zie G. Huck, 'Joseph Dietzgen', p. 83.
- [38] Zie DS I p. 344.
- [39] Dietzgen noemt Proudhon slechts één keer, nl. in 'Der wissenschaftliche Sozialismus', 1873. Zie DS I p. 309. Hij verwijst hier naar Engels, waarschijnlijk naar 'Zur Wohnungsfrage' waar Dietzgens artikel mooi bij aansluit. Zie MEW, Bd. 18, Berlin 1973, p. 218. Engels refereert hier aan 'Das Kapital', zie MEW, Bd. 23, Berlin 1979, pp. 99-100. De Duitse uitgave 'Das Elend der Philosophie' verscheen pas in 1885.
- [40] In zijn laatste Duitse periode, ca. 1880, bezoeken studenten uit Bonn Dietzgen te Siegburg. Een van hen, Bruno Wille, beschrijft later dat hij voor hem boeken meenam uit de universiteitsbibliotheek van Bonn. Zie E. Dietzgen, 'Abriß', p. XVII.
- [41] De naam Weitling komt in de registers van de werken van Dietzgen niet voor. Wel is bekend

dat Dietzgens vriend A. Komp persoonlijk ook met Weitling bevriend was. Men kan aannemen dat Dietzgen een en ander van het leven en werk van Weitling afwist en dat aan het niet noemen van diens naam geen directe conclusie kan worden verbonden m.b.t. Weitling als mogelijke inspiratiebron.

## Hoofdstuk 2

### **Moeilijkheden bij het beoordelen van J. Dietzgens filosofie**

In Dietzgens filosofie mist men een zorgvuldig verklaarde, consistente terminologie. Vaak lijken gekozen formuleringen ‘en passant’ opgekomen te zijn. Aan de ene kant ziet men een reeks van herhalingen in wisselende bewoordingen waaruit een ‘bedoeling’ goed kan worden opgemaakt. Anderzijds roept een nadere analyse van bepaalde termen twijfels op. Dietzgens werk is vaak fragmentarisch. Misschien is het gechargeerd, maar men zou kunnen zeggen dat eigenlijk alleen ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ een tamelijk duidelijke systematische opbouw kent. En op de opbouw hiervan hadden Marx en Engels al kritiek. Engels schreef over het ontwerp van dit boek: ‘Die Terminologie ist natürlich noch sehr konfus, daher Mangel an Schärfe und häufige Wiederholungen in neuen terms.’[1] Dit gebrek betekent een bron van mogelijke tegenstrijdige interpretaties en beoordelingen van Dietzgens werk. Daardoor is het risico van of een te welwillende, of een te beperkte, dan wel een te negatieve interpretatie levensgroot aanwezig.

Lenin, die Dietzgen beschouwt als marxist en als dialectisch-materialistisch filosoof, stelt dat bij Dietzgen foutieve formuleringen voorkomen.[2] Sindsdien is bij bespreking van Dietzgens werk het wijzen op zwakten daarin standaard geworden, in ieder geval binnen de marxistische filosofie die de leninistische traditie voort wil zetten. Hierbij bestaat het gevaar Lenin, die Dietzgen juist ook hoog waardeert, al te voortvarend in bepaalde conclusies te volgen. Lenin leest Dietzgen wel uitgebreid, maar schrijft niet bijzonder veel over hem. Wanneer men nu het bestaan van ‘zwakke’ passages bij Dietzgen accentueert loopt men het risico te vervallen in een al te eenvoudige enerzijds/anderzijds-benadering waar passages die bevallen als stap vooruit in de filosofie worden gezien, en opmerkingen die niet aanstaan als een zwakke formulering. Dietzgen interpreteren is óók omgaan met de aldus optredende spanning, zoals die ontstaan is in de interpretaties van de leninistische traditie.

Het is goed op voorhand al enkele mogelijk problematische begrippen en interpretatieproblemen te bezien.

#### **2.1 J. Dietzgen als dialectisch materialist**

De term dialectisch materialisme is bij Dietzgen op zijn plaats omdat hij zelf zijn filosofie zo noemt. Die eigen lezing accepteren betekent niet dat Dietzgens filosofie in alle punten overeenstemt met het filosofisch systeem zoals dat in het marxisme na Marx, Engels en Lenin is ontwikkeld. In die zin kan Dietzgens filosofie als een vroege vorm van dialectisch materialisme worden begrepen. Als we willen pogen een vergelijking te maken met het dialectisch materialisme van Marx en Engels, die Dietzgen immers zelf als leermeesters beschouwt, blijkt de vraag naar Dietzgens positie niet gemakkelijk eenduidig te beantwoorden. Cruciaal bij de beantwoording is hoe Dietzgen op materialistische wijze de eigen aard en werkzaamheid van het denken weet te bepalen. Daarover zijn in zijn werk enige moeilijk met elkaar te rijmen uitspraken te vinden. Dat Dietzgen in ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ letterlijk het materialisme afwijst is niet het probleem, want dergelijke uitspraken betreffen het oudere 18e-eeuwse materialisme en dat van bijvoorbeeld L. Büchner en E. Haeckel. Problematischer zijn uitspraken die het denken karakteriseren of die betrekking hebben op de verhouding van zijn en denken, die verschillende interpretaties toelaten.

Dietzgen duidt het vraagstuk van de verhouding van zijn en denken aan als een rode draad van de geschiedenis van de filosofie, maar elders meldt hij quasi-nonchalant dat het er niet zo veel toe doet of zijn filosofie idealistisch of materialistisch wordt genoemd. I.S. Narski is van mening dat men het denken tegelijk moet bepalen als materieel en ideëel.[3] Dat wil zeggen dat beide zijden van het denken in één enkele denkbeweging begrepen moeten worden wil men het denken dialectisch-materialistisch verklaren. Dietzgen doet uitspraken die met deze opvatting overeen stemmen. Er bestaan echter evenzeer passages waar voornamelijk de materialiteit van het denken wordt benadrukt, terwijl omgekeerd soms een wat eenzijdige nadruk op het ideële karakter van het denkproces de boventoon voert. Bij het accent op de immateriële kant van de 'Kopfarbeit' ziet Dietzgen het gevaar van het metafysisch idealisme opduiken. Dat doet hem een enkele keer uitwijken naar formuleringen die verwant lijken aan een niet-dialectische materialistische opvatting, waarin zowel de doorwerking van het 18e-eeuwse Franse materialisme, van Feuerbachs denken, als van het natuurwetenschappelijk georiënteerde materialisme zichtbaar is. Uitgezonderd de ideeën van Feuerbach worden deze varianten elders nadrukkelijk aangevochten. Op nog andere plaatsen lijkt Dietzgen Hegels objectief idealisme materialistisch om te keren. Zo schrijft hij dat er maar één vorm van denken bestaat, namelijk die van de menselijke geest, die de 'Geist der Welt' is.[4]

Dietzgen wil vooral, zeker in het begin van zijn gepubliceerde werk, de tegenspraak tussen het bestaande idealisme en het 'materialisme' opheffen. Hij gaat daarbij zover dat hij helemaal wil vermijden zijn eigen positie als materialistisch of idealistisch te erkennen. Dat lukt echter principieel niet en dit gegeven drijft hem keer op keer in de richting van het formuleren van dialectisch-materialistische uitgangspunten. Wanneer een scheiding van denken en wereld niet bestaat moet aan de wereld als reëel fundament van alles wat bestaat worden vastgehouden. En als het denken een rol van betekenis speelt moet het in verband met de wereld worden gedacht. Het resultaat van de denkbeweging die uit deze spanning ontstaat is het nieuwe materialisme dat door Dietzgen wordt aangeduid als het sociaaldemocratisch of dialectisch materialisme.

## 2.2 J. Dietzgen en de dialectiek

Er bestaan 'überall übergänge oder Vermittlungen; bildlich gesprochen, gibt es überall Flüssigkeiten, worin sich die Substanzen auflösen; es gibt überall Zusammenhänge, sowohl zwischen den Stoffen und Kräften als zwischen den Leibern und Geistern.'[5] Dietzgen zoekt in alle vraagstukken die hem bezighouden samenhang, beweging en 'Vermittlung'. Het streven tegenstellingen van de tot dusver bestaande filosofie op te lossen dwingt hem tot dialectische oplossingen te komen. Dietzgens eenheidsstreven brengt echter met zich mee dat bestaande tegenstellingen worden weggevlakt. Terwijl bij Hegel, Marx en Engels de tegenstelling tot object van onderzoek wordt, poneert hij direct zijn oplossing. Geheel onbemiddeld[6] zijn Dietzgens oplossingen niet, omdat ze ontstaan vanuit reflectie op bestaande filosofische problemen en door anderen gegeven antwoorden. Zijn eigen antwoorden zijn echter dikwijls inhoudelijk niet concreet bemiddeld: vaak komt hij zonder veel inleiding rechtstreeks tot een 'oplossing', waarin de tegenstelling zonder meer 'verdwenen' is. De tegenstelling wordt niet als drijvende kracht in veranderingen ontwikkeld, maar de beide tegenstrijdige kanten van een tegenstelling worden vaak direct en abstract als eenheid geformuleerd. In die zin wordt de structuur van de dialectische tegenspraak door Dietzgen niet ontwikkeld. Hij is zich wat dit betreft van zijn beperking bewust en vraagt Marx meer dan eens een dialectiek te schrijven. Tot Dietzgens spijt kan Marx zijn toezegging in dezen niet nakomen vanwege zijn economisch werk, dat hem intensief bezighoudt.[7]

Dietzgen blijkt de gave te hebben een dialectische denktrant te winnen uit de door hem gestelde theoretische opgaven, hoewel er anderzijds geen sprake is van een systematische dialectische begripontwikkeling. Dietzgens autodidactische kracht houdt, zó bezien, een theoretische zwakte in.

## 2.3 Agnosticisme, inductivisme en de werkzaamheid van het verstand

Dietzgens betoog laat zich lezen als één lange polemieek tegen religieuze relicten in wetenschap en filosofie. Deze bestaan naar zijn idee op subtiële wijze voort in vormen van agnosticisme, zoals in de denkbeelden van wetenschappers als E. du Bois-Reymond en zelfs in Haeckels monisme. Maar sommige van zijn eigen uitspraken laten een agnosticistische interpretatie toe. Een voorbeeld hiervan is de formulering dat alle dingen ‘aus Wirkungen zusammengesetzt sind’, die verbonden is met de bewering dat ook het denken een ervaren ding is zoals andere dingen: ‘Die Menschenseele ist ein Erfahrungsgegenstand wie jeder andere.’[8] In hoeverre wordt de werkelijkheid hier tot een ervaring gereduceerd, waarachter toch nog een onkenbare realiteit schuil gaat? Gezien vele uitspraken elders, zou Dietzgen zich onmiddellijk tegen deze interpretatie verzetten: een ding heeft een eigen realiteit, is kenbaar, en het menselijk verstand heeft bovendien een eigen werkzaamheid. De nadruk op de dingen als ‘werking’ is vooral gericht tegen het benoemen van metafysische, absolute oorzaken verborgen achter de verschijnselen, die Dietzgen als niet-dialectisch en als in wezen religieus beschouwt. Dietzgen is de filosoof van de ene wereld, die alle twee-werelden- of meer-werelden-opvattingen bestrijdt.

Dit monisme is een empiristische noch inductivistische reactie op het agnosticisme. De werkzaamheid van het verstand reconstrueert de eenheid van de wereld. Dit is echter niet geheel onproblematisch. Aan de ene kant is Dietzgen sterk onder de indruk van filosoferende wetenschappers als J. von Liebig, die het inductivisme hoog in hun vaandel voeren.[9] Een hoofdpunt blijft voor hem het kenproces te zien als een proces van het veralgemenen van bijzondere gegevens. Hoe uit de bijzondere gegevens de algemene begrippen tot stand worden gebracht wordt evenwel niet kritisch uitgewerkt. Inductie, het ontwikkelen van algemene of abstracte begrippen op basis van bijzondere ervaringsgegevens, is dé methode van de moderne wetenschap, meent Dietzgen. Daartegenover wijst hij echter nadrukkelijk een wetenschapsopvatting af, waarin men meent onbevooroordeeld feiten bijeen te kunnen sprokkelen en zo kennis te kunnen vergaren. In een van zijn eerste brieven aan Marx schrijft hij ironisch over Büchner. Büchner stelt: ‘Now what I want is, – facts.’ Dietzgen reageert: ‘..., but he does not know what he wants’.[10] Het gaat de wetenschap niet zozeer om feiten als wel om verklaringen van de feiten. In dezelfde trant verwijst Dietzgen naar het voorwoord van de eerste druk van Marx’ ‘Das Kapital’: ‘Mit Seziernesser, Mikroskop und Experiment mag noch viel zu entdecken sein; aber das macht die logische Tätigkeit nicht überflüssig.’[11]

## 2.4 De begrippen kwantiteit en kwaliteit

In Dietzgens kentheorie worden sommige formuleringen onvoldoende uitgelegd. De lezer moet dan naar betekenis en draagwijdte ervan raden. Zeker de arbeiders, voor wie Dietzgen toch begrijpelijk wil zijn, zullen hem moeilijk hebben kunnen begrijpen wanneer hij schrijft dat de zintuiglijkheid absoluut kwalitatief is en geen kwantiteit bezit, terwijl de functie van het denkvermogen er in bestaat absoluut kwantitatief te zijn: ‘Die Praxis, die Erscheinung, die Sinnlichkeit ist absolut qualitativ, d.h., sie hat keine Quantität, keine Grenzen im Raume und in der Zeit, dagegen aber ist ihre Qualität absolut mannigfaltig. So unzählig wie die Teile einer Sache, so unzählig sind ihre Eigenschaften. Die Funktion des Denkvermögens, der Theorie besteht umgekehrt darin, absolut quantitativ zu sein, Quantitäten nach Willkür, in unbegrenzter Zahl zu schaffen, jede Qualität der sinnlichen Erscheinung als Quantität, als Wesen, als Wahrheit, zu begreifen. Jeder Begriff hat ein Quantum sinnlicher Erscheinung zum Gegenstand. Jeder Gegenstand kann vom Denkvermögen nur als Quantum, als Einheit, als Wesen oder Wahrheit er- oder begriffen werden. Das Begriffsvermögen produziert im Kontakt mit der sinnlichen Erscheinung das, was erscheint, was wesenhaft, was wahrhaft, was gemeinschaftlich oder allgemein ist.’[12] De gekozen formulering is



beknopt, maar met dialectische spanning: de termen kwaliteit en ‘unbegrenzter Zahl’ komen direct naast elkaar te staan, zo ook kwantiteit en wezen. Het begrip kwantiteit als tegenstelling van kwaliteit loopt parallel aan het begrip wezen dat tegenover verschijnsel of verschijningsvorm staat. Dat is onverwacht. Onverwacht en onbemiddeld worden ogenschijnlijk niet passende begrippen gekoppeld. Dietzgen vergist zich echter niet. Hij lijkt Kants categorieënleer te volgen waar onder het begrip kwaliteit het oordeel met betrekking tot de erkenning van de realiteit of niet-realiteit der dingen valt, en onder het begrip kwantiteit de logische termen het algemene, het bijzondere en het enkelvoudige.[13]

Het algemene begrip wordt als kwantiteit, als begrenzing, bepaling, dus ook als beperking, ontleend aan de in de zintuiglijkheid aangetroffen werkelijkheid. De werkelijkheid is ‘in unbegrenzter Zahl’ gegeven. Dietzgen geeft hieraan een interpretatie die voor zijn eigen kennisopvatting van belang is: in de waarneming wordt de realiteit zelf gegeven, maar de ordening die in het kenproces noodzakelijk moet bestaan wordt mede door het denken bepaald. Men kan zeggen: Dietzgen probeert aldus de agnosticistische zijde van de filosofie van Kant te overwinnen en daarbij de ordenende rol van het denken te bewaren. Voor Dietzgen is het algemene oordeel het meest treffende oordeel over het wezen der dingen, het oordeel over dat wat verschijnt.

Daarmee komen we op een ander opvallend punt in deze passage. Het denken produceert, of liever: reproduceert, datgene wat verschijnt. Dietzgen meent dat de objectieve realiteit in de reële wisselwerking tussen zijn en denken werkelijk wordt gekend. Op deze wijze denkt Dietzgen zintuiglijkheid en kwaliteit consequent als eenheid, als band tussen subjectiviteit en de materiële werkelijkheid. Schrijvend aan Marx stelt Dietzgen dit net even anders: ‘Der Stoff erscheint, und die Erscheinungen sind stofflich. Der Unterschied zwischen Schein und Wesen ist nur quantitativ.’[14] Ook hier geldt: de stof, de realiteit is als verschijningsvorm in de kennis gegeven. Het onderscheid, dat wil zeggen ordening of maat, is kwantitatief en wordt door het verstand noodzakelijk aangebracht. Om te kennen moet er ‘constructief’ worden geordend, onderscheiden, afgebakend, dus formeel, ‘kwantitatief’, ‘afstand’ worden genomen van de ‘kwaliteit’. Het denken vormt kwantitatief een negatie van de werkelijkheid, van ‘de kwaliteit’. De functie van het denken is: kwantitatief te zijn, in de zin van beperkend, zonder dat daarmee het realiteitskarakter van de kennis wordt losgelaten. Zonder maat is de wereld niet hanteerbaar, ideëel noch praktisch. Immers, de werkelijkheid is altijd omvattender dan het denken. Het verstand brengt daarom maat aan, al blijft het gaan om kennis die reëel is.

Deze maat is relatief. Dietzgen onderscheidt absolute kwantiteit, als kenmerk van de oneindige realiteit, van de zojuist besproken maat die het verstand moet aanbrengen: ‘Ganz wahr, ganz allgemein ist nur das Sein überhaupt, das Weltall, die absolute Quantität.’[15] Hij vervolgt direct: ‘Die wirkliche Welt dagegen ist absolut relativ, absolut vergänglich, unendlich scheinbar, eine unbegrenzte Qualität.’ De realiteit wordt ons aanvankelijk als een wirwar van talloze verschijningsvormen in de ‘Sinnlichkeit’ gegeven. Het wezen der dingen, door het denken geproduceerd, is het algemene begrip dat het denken wel moet vormen om het reëel gegeven ‘ding’ ook als reële kennis te reproduceren. Het wezen van het ding verschijnt, maar in de kentheorie wordt dit in een dubbele structuur weergegeven, namelijk op het niveau van het verschijnen, waarin de dingen als realiteit, kwalitatief, worden gegeven, en op het niveau van het abstractieproces waarin het reeds verschenen ‘wezen’ als wezen, namelijk begripsmatig, in een maat die het verstand kan bevatten, wordt geproduceerd. In dergelijke korte bewoordingen, ongetwijfeld te bondig om voor een lezer die zich voor het eerst in kennistheorie verdiept echt duidelijk te zijn, probeert Dietzgen zo aan het objectieve en subjectieve karakter van de kennis recht te doen.

De dingen zelf, die in de ‘Sinnlichkeit’ als verschijningsvormen zijn gegeven, vormen het reële uitgangspunt van alle oordeelsvorming. In dit uitgangspunt ligt, ondanks de door Dietzgen van Kant overgenomen terminologie, kritiek op het kantianisme besloten. De realiteit, als kenbare eenheid begrepen, of het kwalitatieve gaat vooraf aan alle kennen. ‘Der Idealismus andererseits vergißt über dem quantitativen Unterschied die qualitative Einheit. Er ist überschwenglich, macht die relative Trennung zu einer absoluten.’[16] Het is de wereld zelf die als totaal van bijzonderheden door de mensheid, deel van die wereld, wordt gekend. In die zin is een scheiding onmogelijk.

Lenin tekent in de ‘Philosophische Hefte’ aan dat voor Feuerbach kwaliteit en gewaarwording ‘ein und dasselbe’ zijn.[17] Het gaat hier om dezelfde betekenissen als in Dietzgens reflectie. De term kwaliteit slaat op het gegeven zijn van het zijnde als zodanig en kwantiteit op de nadere bepalingen die het denkvermogen hierin weet te onderscheiden. In die zin passen kwantiteit en wezen goed bij elkaar, want het wezen der dingen wordt door het denken als algemeen begrip bepaald op basis van bijzondere gegevens, gegeven in de gewaarwording. Hoe treffend het gevonden begrip is, het is een door de mens ontwikkeld begrip. Het ding ‘zelf’ of liever de wereld zelf is altijd rijker, omvattender dan het meest treffende begrip ervan. In die zin is het denken altijd vervreemding van de werkelijkheid, abstractie. Daarom karakteriseert Dietzgen het denken als een abstraheringproces en het denkvermogen als abstraheringvermogen. Iets als wezenlijk aanduiden geschiedt door het menselijk denken, al ligt de ervaring ten grondslag aan dit actieve denkproces. Met dit ‘kwantitatieve’ proces leert de mens de wereld hanteerbaar te maken. Zonder onderscheid kan niet worden gedacht, ook al weten we dat alles uiteindelijk in samenhang bestaat: ‘Denkkunst ist Scheidekunst im Zusammenhang.’[18]

## 2.5 Causaliteit

Een term die tot verschillende interpretaties heeft kunnen leiden op grond van enkele niet eenduidige formuleringen, is Dietzgens causaliteitsbegrip. Dietzgen constateert – ook hier speelt waarschijnlijk het verwerken van de ideeën van Kant een rol, die stelt dat Hume hem uit zijn dogmatische sluimer had gewekt – dat het begrip oorzaak vaak een ‘überschwengliche’, een bovennatuurlijke betekenis heeft in de idealistische filosofie. Men zoekt kennis over een oorzaak of werking, een ‘ding’ verborgen achter de verschijnselen. Een dergelijk kennisideaal is gericht op het vinden van dé oorzaak, zowel in het wetenschappelijke als in het ideologische vertoog. Men zoekt God, een onbewogen beweger, in ieder geval een absoluut begin.

Dietzgens opvatting is dat er geen absolute en isoleerbare oorzaak bestaat. Hij gaat uit van de oneindige materie, natuur of werkelijkheid. Er bestaat een oneindige keten van oorzakelijkheid en complexe wisselwerkingen. In het kenproces echter moet iets bepaald worden, anders bestaat er geen kennis. Dus moet het denken oorzaken, werkingen, hoofd- en bijzaken in de ontwikkeling vaststellen, en ook hun specifieke samenhang bepalen, al is die vaststelling in belangrijke mate kunstmatig. Anders gezegd, deze bepalingen zijn relatief en subjectief gekleurd. De beweging van de materie zelf, als continue stroom van oorzakelijkheid, is niet relatief, maar absoluut. In Dietzgens wereldbeeld past geen ‘Ding an sich’ en geen oorzaak ‘an sich’, maar daarmee komt de objectieve of reëel bestaande oorzakelijkheid of wisselwerking nog niet op losse schroeven te staan. De afwijzing van oorzaken ‘an sich’ betekent voor Dietzgen afwijzing van de klassieke metafysica en de religie, en het aanvaarden van een objectieve dialectiek van universele wisselwerking.[19] Dietzgen relativiseert aldus de kennis van oorzaken in die zin dat er geen enkele absolute oorzaak los van de gekende werkelijkheid kan bestaan. Hij ontkent echter niet de causaliteit zelf: ‘so verlangen wir von der Ursache, daß sie wirklich, daß sie Ursache einer objektiv gegebenen Wirkung sei.’[20] Het causaliteitsbegrip moet van zijn religieus-metafysisch karakter worden ontdaan.[21] In het verlengde van deze inzet treft men in enkele passages een radicalisering aan van Dietzgens

afwijzing van het metafysisch causaliteitsbegrip, waardoor de objectief materiële kant van het causaliteitsbegrip soms geheel vervangen schijnt te worden door causaliteit als denkcategorie. Daardoor ontstaat een tegenspraak tussen een subjectivistische kennisopvatting en de stelling van een objectieve kenmogelijkheid van reële causaliteit.

Dietzgen verzet zich tegen het ondialectisch isoleren van oorzaken en gevolgen, alsmede tegen een scheiding van de oorzakelijkheid zoals die in de zintuiglijkheid is gegeven en de wijze waarop het denken hiermee opereert. De oorzaken hebben weer andere oorzaken en zijn als moment in het hele natuurproces gegeven.[22] Dietzgen beschouwt het ‘wereldproces’ als één geheel waar alles onder valt, maar kiest soms formuleringen die bij elkaar behorende categorieën onnodig scheiden. Over de waarneming der dingen schrijft hij: ‘Können wir die Dinge sehen? Nein, wir sehen nur die Wirkung der Dinge auf unsere Augen.’[23] Een dergelijk ‘neen’ is onnodig apodictisch, zeker wanneer dit vergeleken wordt met zijn uitspraken over het kenproces als afbeeldingsproces van de realiteit in het denken.[24] Bovendien lijkt door dit ‘neen’ de mogelijkheid open gelaten te worden dat achter die werking toch nog een ongekend ‘Ding an sich’ schuilgaat.

H. Roland Holst tendeert in haar Dietzgen-verklaring naar een uitleg waarin causaliteit slechts een categorie van het denken is.[25] De oorzaken worden door het denkvermogen in verbinding met het zintuiglijk materiaal verwekt, zo stelt zij. Een dergelijke formulering drukt niet uit dat de oorzaken, ‘verwekt door het kenvermogen’, de werkelijk bestaande materiële samenhang op een of andere wijze weerspiegelen. Roland Holst schrijft in dit verband tevens dat volgens Dietzgen het aannemen van de causaliteit niets anders is dan een menselijk hulpmiddel ter oriëntatie van de ervaringen. Dit ‘niets anders’ doet Dietzgen geen recht. Er wordt zo een eenzijdig accent gelegd op één facet van zijn ideeën over de verhouding van oorzaak en gevolg. Daarentegen gaat hij uit van de mogelijkheid reële kennis te vormen en beschouwt hij kennis principieel als proces van benadering van de waarheid. Het laatste impliceert dat het begrip causaliteit een materiële werkzaamheid moet weerspiegelen.

Als er geen absolute oorzaak bestaat, geen mystieke oorzaak, geen absoluut begin, dan bestaat er volgens Dietzgen toch wel degelijk een reële objectieve oorzakelijkheid, een beweging van de dingen in hun samenhang. In ‘Das Akquisit der Philosophie’ heet het XIe hoofdstuk ‘Die Kategorie der Ursache und Wirkung ist ein Hilfsmittel der Erkenntnis’.[26] Een hulpmiddel voor het denken, dat wel, maar daarmee wordt de objectieve basis voor het causaliteitsbeginsel nog niet ontkend door Dietzgen. Een expliciete erkenning daarvan geeft hij, uitleggend dat: ‘Die Kategorie der Ursache und Wirkung (...) eine gute Erklärungstheorie (ist), wenn sie nur das philosophische Bewußtsein begleitet, wie die ganze Natur ein unendliches Meer von Verwandlungen ist, die weder von einem großen noch von vielen kleinen Schöpfern geschaffen werden, sondern sich selbst erschaffen.’[27] De objectief samenhangende verandering der dingen en de totaliteit hiervan, de natuur, ligt ten grondslag aan de mogelijkheid om in het kenproces te komen tot een ‘kunstmatige’ indeling van de dingen in oorzaken en gevolgen. De nadruk ligt op objectiviteit in het kader waarvan de subjectieve werkzaamheid van het denken wordt begrepen en niet op subjectiviteit alleen.[28]

## 2.6 J. Dietzgens ontologisch waarheidsbegrip

Een laatste voorbeeld van een begrip dat verwarring kan scheppen bij het lezen van Dietzgen is de term waarheid. Het waarheidsbegrip houdt over het algemeen een kwalificatie van kennis in. Dietzgen nu kent aan dit begrip een dubbele betekenis toe. Soms duidt waarheid bij hem inderdaad op een kwalificatie van verkregen kennis, betreft het een oordeel over de adequaatheid ervan. Vaker staat het begrip waarheid voor de totaliteit, niet zozeer of alleen voor de totaliteit van de kennis, maar voor de totaliteit van alle bestaande ‘dingen’ in hun samenhang. Het begrip waarheid is dan

een ontologische categorie. De kennis van de mens is een proces van toenadering tot de waarheid. Waarheid krijgt een dubbele betekenis, namelijk van groei van reële kennis, en van de wereld zelf die door het denken meer en meer wordt begrepen. Het is geen geheimzinnige achter de feiten verscholen waarheid, maar het heelal met alles wat daarbij hoort, dat de mens, zelf daarvan deel uitmakend, steeds beter leert begrijpen.

De waarheid is zo groot, zegt Dietzgen, dat zij absoluut alles omvat.[29] De 'Logik' of dialectiek is de wetenschap of filosofie die zich met de waarheid als totaliteit bezighoudt. Dietzgens 'Logik' leert dat 'der Geist ein Stück des Gesamtdaseins' is, deel is van de totale waarheid.[30] Hij lijkt de term 'Logik' mede op Hegels filosofie te baseren. De logica is het zich ontwikkelend omvattend begrip van de zich ontwikkelende alles omvattende waarheid. In principe sluit geen enkel deel van de waarheid zich voor het menselijk denken af. Dietzgen verzet zich tegen politieke en wetenschappelijke 'Professoralweisheit' waarin de principiële beperktheid van het verstand wordt gepredikt. Dit is een terugkerend thema in zijn werk, omdat hij van mening is dat men door het prediken van die beperktheid de arbeiders in iets mystiek-alomvattends en hogers wil laten geloven en men daardoor de kracht van het eigen denkvermogen zou kunnen onderschatten. De kennis die de mensheid heeft verworven, inclusief de kennis van de wetenschappen, is daarentegen de algemeen omvattende, zich steeds verder ontwikkelende kennis van de gehele werkelijkheid. Dit kan niet anders, omdat de mens in de werkelijkheid leeft en 'sinnlich' met de realiteit verbonden is.

Eerder is opgemerkt dat Dietzgens begrip 'Qualität' slaat op het gegeven zijn van het zijnde als zodanig. Met betrekking tot het door Dietzgen ontologisch geladen begrip waarheid zou veel verduidelijkt zijn wanneer hij het in 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' gebruikte begrip 'Qualität' in verband gebracht zou hebben met het begrip 'Wahrheit', en hierbij een logische analyse van de verhouding van absolute en relatieve waarheid gegeven zou hebben. Een dergelijke analyse ontbreekt evenwel. Aldus biedt Dietzgens werk een abstracte theorie, terwijl niet altijd de samenhang van gehanteerde begrippen wordt ontwikkeld. Dietzgen laat weinig van zijn eigen theorievormingsproces zien, behalve dat vaak duidelijk is met wie wordt gepolemiseerd. De polemische vorm neemt dan de plaats in van een eigen consistente redenering, althans op papier.

## 2.7 Herhaling als didactisch middel

Om zijn filosofie begrijpelijk te maken kiest Dietzgen vaak voor aansprekende taal en voor herhalingen.[31] In 'Briefe über Logik' beweert hij zelfs dat eigenlijk alle brieven herhalingen zijn van hetzelfde onderwerp.[32] In 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' verklaart Dietzgen waarom herhalingen nodig zijn: 'Mein Objekt ist demnach möglichst simpel und speziell, so absolut einfach, daß mir seine mannigfaltige Darstellung schwer und häufige Wiederholungen beinahe unvermeidlich wurden.'[33] Ook schrijft hij: 'Die Wissenschaft, die ich nachfolgend vortrage, ist ihrem Umfang nach sehr beschränkt, jedoch um so tiefer gegründet und bedeutungsvoll genug in ihren Konsequenzen. Damit, dünkt mir, entschuldigt sich das öftere Vorbringen derselben Sätze in veränderter Form.'[34] Dat wil niet zeggen dat Dietzgen langdradig is. Hij weet vaak met prachtige voorbeelden zijn opvattingen te onderbouwen. Een probleem is eerder dat hij in veranderende formuleringen soms nog niet duidelijk maakt wat hij precies bedoelt, of dat een nauwkeurige uitspraak gevolgd wordt door een minder precieze. Lenin stelt dat 'zwakke' uitspraken van Dietzgen doorgaans door 'sterke' worden gecorrigeerd, maar het omgekeerde komt net zo goed voor. Dietzgen gebruikt de herhaling als middel om 'zwakten' in zijn denken te overwinnen. Aan F.A. Sorge schrijft hij: 'Allerdings wünsche ich mir auch ein geschultes Publikum; ich hätte dann noch viel zu sagen, was ich jetzt verschweigen muß. Indessen hat die Sache auch so ihren Reiz: ich bin genötigt, die Gedanken bis zur vollendeten Klarheit durchzuarbeiten. Wenn das nicht immer

gelingt, ist meine Schwäche schuld daran. Da ich nun Gelegenheit habe, mich zu wiederholen, habe ich auch Gelegenheit, mich und die Darstellung zu vervollkommen.’[35]

Dietzgen kiest bewust een aansprekende taal. Wat dit betreft is het geen toeval dat de artikelenserie ‘Die Religion der Sozialdemokratie’ in preken is onderverdeeld. De mensen zijn gewend naar preken te luisteren, en al is de boodschap anders, zij moet beklijven. Deze bewust populaire vorm maakt Dietzgens werk vaak des te aardiger om te lezen, maar ongewild ontstaat wel het risico in een nieuw dogmatisme te vervallen, omdat de gebruikte terminologie niet goed kan worden getoetst. Daarvoor is Dietzgen uiteindelijk een te weinig systematisch denker.

---

[1] K. Marx, F. Engels, Werke (MEW), Bd. 32, Berlin 1973, p. 195, brief van Engels aan Marx van 6 nov. 1868.

[2] Zie vooral ‘Materialisme en empiriocriticisme’. In W.I. Lenin, Werke (LW), Bd. 14, Berlin 1977. Zie bv. pp. 242-243.

[3] I.S. Narski, Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik, Berlin 1973. Zie het hoofdstuk ‘Das Problem von Materie und Bewußtsein’, pp. 245-274.

[4] J. Dietzgen, Schriften in drei Bänden (DS), Bd. II, Berlin 1962, p. 56, ‘Die Grenzen der Erkenntnis’, 1877.

[5] DS III p. 183, ‘Briefe über Sozialismus an eine Jugendfreundin’, 1887.

[6] Hiermee duid ik op het dialectische begrip ‘Vermittlung’. Dit wordt wel vertaald met ‘vermiddeling’ of ‘bemiddeling’. Hier wordt gekozen voor de term ‘bemiddeling’ en de afgeleiden ‘bemiddeld’ en ‘onbemiddeld’.

[7] Zie m.n. DS III p. 411, brief van Dietzgen aan Marx van 22 mei/3 juli 1868. Hierin staat dat Marx hem meedeelde na het verschijnen van het tweede deel van ‘Das Kapital’ aan een ‘Dialektik’ te willen werken. Zoals bekend, kwam Marx echter met zijn economisch werk nooit helemaal gereed, door de omvangrijke opzet van ‘Das Kapital’.

[8] DS II p. 425, ‘Ein paar Worte über die Menschenseele’, 1886.

[9] Zie bv. DS I p. 4.

[10] DS III p. 401, Dietzgen aan Marx 24 okt./7 nov. 1867.

[11] DS II p. 161, ‘Briefe über Logik’. Zie bij Marx, MEW, Bd. 23, Berlin 1979, p. 12.

[12] DS I p. 63, ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ (Kopfarbeit), 1869.

[13] Zie I. Kant, Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 3, ‘Kritik der reinen Vernunft’, Darmstadt 1983, pp. 111 e.v. Dietzgen las al vroeg Aristoteles en Fichte. Aristoteles’ categorieënleer en metafysica lijkt bij Dietzgen hier vrijwel geen rol te spelen. De studie van werk van Fichte kan wel ondersteunend zijn geweest bij de latere Kant-interpretatie. Ook bij Fichte duidt de term kwaliteit op het realiteitskarakter van ‘ich’ en ‘nicht-ich’ en slaat de term kwantiteit op begrenzing, bepaling van de realiteit. Zie bv. J.G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer (1794), Hamburg 1979, pp. 75 en 125. Op p. 126: ‘...; denn ehe etwas schlechthin bestimmt, d.h. der Begriff der Quantität darauf angewendet werden kann, muß es der Qualität nach vorhanden sein.’ Hegel, die Dietzgen tijdens het schrijven van ‘Kopfarbeit’ nog niet heeft gelezen, beschrijft het begrip ‘Qualität’ ook als een term die betrekking heeft op het bestaan van iets als zodanig, op de eerste onmiddellijke bepaling, waarmee elke analyse moet beginnen. Zie bv. G.W.F. Hegel, ‘Wissenschaft der Logik’, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, Frankfurt am Main 1978, p. 81. Hegel schrijft ook: ‘Wenn ich sage Qualität, sage ich die einfache Bestimmtheit; durch die Qualität ist ein Dasein von einem andern unterschieden, oder ist ein Dasein; es ist für sich selbst, oder es besteht durch diese Einfachheit mit sich.’ In G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, nach dem Originalausgabe hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, p. 45.

[14] DS III p. 402, brief aan Marx van 24 okt./7 nov. 1867.

[15] DS I p. 64, 'Kopfarbeit'.

[16] DS I pp. 93-94, 'Kopfarbeit'.

[17] Zie LW, Bd. 38, Philosophische Hefte, Berlin 1973, p. 316. Het is een korte samenvattende aantekening: 'Qualität und Empfindung sind ein und dasselbe, sagt Feuerbach. Das Erste und Ursprüngliche ist die Empfindung und in ihr zwangsläufig auch die Qualität (...)' Lenin tekent dit aan bij 'Plan der Dialektik (Logik) Hegels'. In het werk van Hegel slaat het begrip kwaliteit op de bepaling van het zijnde als zijnde, en de term kwantiteit op de door het denken aangebrachte maat daarin of algemene beoordeling daarvan. Zie ook G.W.F. Hegel, Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Hamburg 1975, pp. 106-120. In wezen is Feuerbachs gelijkstelling van waarneming en kwaliteit een kritiek op Hegel. Feuerbach houdt daarin weliswaar vast aan het begrip kwaliteit als aanduiding van de eerste bepaling van het zijnde in het denken, maar benadrukt de 'Sinnlichkeit' als fundament van deze eerste bepaling.

Lenins hierboven genoemde verwijzing is waarschijnlijk gebaseerd op Feuerbachs 'Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie' waarin Hegels speculatief idealisme wordt bekritiseerd. Dit is een van de schaarse teksten van Feuerbach waar het begrip kwaliteit een rol speelt. Men leest hier: 'Die Metaphysik ist die esoterische Psychologie. Welche Willkür, welche Gewalttat, die Qualität für sich, die Empfindung für sich zu betrachten, beide in besondere Wissenschaften entzweizureißen, als wäre die Qualität etwas ohne Empfindung, die Empfindung etwas ohne Qualität.' In L. Feuerbach, Gesammelte Werke, hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 9 Berlin 1982, p. 246. Op pp. 251-252 staat: 'Das Sein, mit dem die Philosophie beginnt, kann nicht vom Bewußtsein, das Bewußtsein nicht vom Sein abgetrennt werden. Wie die Realität der Empfindung die Qualität und umgekehrt die Empfindung die Realität der Qualität ist, so ist auch das Sein die Realität des Bewußtseins, aber ebenso umgekehrt das Bewußtsein die Realität des Seins – das Bewußtsein erst das wirkliche Sein. Die reelle Einheit von Geist und Natur ist nur das Bewußtsein.' Hoewel Dietzgen hier mogelijk bij Feuerbach aansluit, ligt het toch meer voor de hand Kant als inspiratiebron voor zijn gebruik van de termen kwaliteit en kwantiteit aan te nemen. Feuerbach gebruikt de term kwaliteit, maar in genoemde tekst niet het begrippenpaar kwaliteit en kwantiteit, dat Dietzgen wel kan ontleen aan Kants begripsmatige indeling van het proces van het oordelen.

[18] DS II p. 341, 'Briefe über Logik'.

[19] Bij Dietzgen bestaat hier wel het probleem dat de objectieve dialectiek als determinant van het kenproces in de kennistheorie wordt onderbelicht. Zie hierover hoofdstuk 7. Bovendien worden de categorieën van de objectieve dialectiek als zodanig niet vaak benoemd, laat staan verder ontwikkeld. Dat Dietzgen wel uitgaat van een dialectische ontwikkeling van de materialistisch geïnterpreteerde werkelijkheid wordt op diverse plaatsen in zijn werk, meestal kort, aangeduid. In 'Kopfarbeit' schrijft Dietzgen: 'Das Bewußtsein generalisiert den Widerspruch. Es erkennt, daß die ganze Natur, das gesamte Sein im Widerspruch lebt, daß alles, was da ist, das, was es ist, nur durch Mitwirkung eines anderen, eines Gegensatzes ist.' DS I p. 53.

[20] Zie DS I p. 85.

[21] Engels wijst er ook op dat het vasthouden aan een strikt doorgevoerd causaliteitsbeginsel, als 'unverrückbare Verkettung von Ursache und Wirkung', neerkomt op een 'Art Notwendigkeit' die niet loskomt van een 'theologischen Naturauffassung'. Een dergelijk idee van causaliteit wordt als metafysisch afgewezen. Ook bij Engels leidt dit niet tot een subjectivistische of tot een transcendentale opvatting van het causaliteitsprincipe. Hij stelt: 'Erst von dieser universellen Wechselwirkung kommen wir zum wirklichen Kausalitätsverhältnis.' Deze opvatting lijkt op de vooral in het latere werk van Dietzgen neergelegde visie waarin de universele wisselwerking als ontologische basis wordt aangenomen. Engels vervolgt: 'Wer Kausalität leugnet, dem ist jedes Naturgesetz eine Hypothese und unter anderm die chemische Analyse der Weltkörper durch das prismatische Spektrum ebenfalls. Welche Seichtigkeit des Denkens, dabei stehnzubleiben!' In

MEW, Bd 20, p. 499, 'Dialektik der Natur, Notizen und Fragmente'.

[22] Zie hierover bv. DS I p. 86. Zie eveneens bv. DS I p. 88 waar Dietzgen in een 'monistisch' betoog schrijft over het objectieve karakter van de oorzakelijkheid, op basis waarvan het denken causaliteit begripsmatig reconstrueert: 'Wirkungen sind Folgen. Da nun in der Natur alles nacheinander folgt, alles einen Vorgänger hat oder Folge ist, mögen wir das Natürliche, Sinnliche, Wirkliche absolute Wirkung nennen, wo an sich nirgends eine Ursache zu finden ist, es sei denn, daß unser Denkvermögen dies gegebene Material durch Ursachenermittlung systematisiert.'

Bij Dietzgens bespreking van het principe van oorzaak en gevolg spreekt de terminologie van Kant mee. Het gaat hierbij niet zozeer over Kants derde probleem-antinomie die de verhouding van causaliteit (noodzakelijkheid) en vrijheid aan de orde stelt (zie I. Kant, Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 4, 'Kritik der reinen Vernunft', (2. T.), Darmstadt 1983, pp. 488 e.v.), maar over de daaraan voorafgaande vraag naar de kentheoretische status van het begrip causaliteit. Volgens Kant kennen wij niet de werkelijke werking der dingen, maar is het begrippenpaar oorzaak en gevolg een a priori begrip van het verstand dat de ervaring mede bepaalt. In 'Prolegomena' schrijft Kant met betrekking tot de causaliteit in paragraaf 27: 'Gleichwohl bin ich weit davon entfernt, diese Begriffe als bloß aus der Erfahrung entlehnt, und die Notwendigkeit, die ihnen vorgestellt wird, als angedichtet, und vor bloßen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, daß sie uns die Grundsätze aus denselben a priori vor aller Erfahrung fest stehen, und ihre ungezweifelte objektive Richtigkeit, aber freilich nur in Ansehung der Erfahrung haben.' In I. Kant, Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 5, 'Schriften zur Metaphysik und Logik', Darmstadt 1983, p. 178. Het causaliteitsbeginsel heeft aldus volgens Kant wel een 'objectieve' grond, maar slechts met het oog op, en derhalve in verband met de ervaring. Een mogelijke objectieve bepaaldheid van de causaliteit in de wereld zelf wordt geplaatst aan de kant van de onkenbare wereld 'an sich'. Het begrip causaliteit houdt bij Kant een 'objectieve' status, maar dan als noodzakelijke denkcategorie. Volgens Dietzgen bestaan 'dingen' enerzijds wel 'für mich', zij hebben namelijk in de kennis wel de beperkingen die het verstand met zich meebrengt, maar anderzijds zijn dergelijke beperkingen niet principieel maar eerder praktisch of historisch. Ondanks praktische beperkingen worden 'de dingen' zelf gekend, maar niet als 'Dinge an sich', want dat zijn metafysische gedachteconstructies.

[23] DS I p. 41, 'Kopfarbeit'. Het begrip werking is voor verschillende uitleg vatbaar. Wanneer deze werking materialistisch verklaard kan worden betekent dit een niet-agnosticistisch standpunt. Wanneer de 'werking' het laatste verklarende begrip is, is er sprake van een fenomenalistische of agnosticistische uitleg. Het probleem is hier vooral dat Dietzgen zegt dat de 'Dinge' niet zichtbaar zijn, terwijl uit zijn uitleg elders duidelijk wordt dat hij doelt op een opvatting van 'Dinge an sich', en wil stellen dat deze niet bestaan en per definitie niet zichtbaar kunnen zijn. De 'dingen' bestaan slechts in hun verband, namelijk in natuurlijke, maatschappelijke en psycho-sociale samenhang. Derhalve is er ook nooit één (absolute) oorzaak en bestaat er geen ding in absolute zin, nl. ontdaan van zijn ontwikkeling en context. Maar die samenhang is reëel en het ding wordt daarin wel gekend, of liever gekend in-zijn-samenhang.

Zou men nu, Dietzgens werk overziende, hoewel m.i. niet terecht, kiezen voor een fenomenalistische interpretatie van de desbetreffende uitspraak, dan zou tot een overeenkomst tussen Helmholtz en Dietzgen kunnen worden geconcludeerd. Ter toelichting het volgende.

H. von Helmholtz, 1821-1894, is vooraanstaand Duits wetenschapper, arts, fysioloog en fysicus. Hij zet zich in om de filosofie van impulsen vanuit de natuurwetenschap te voorzien. Helmholtz draagt bij de filosofie na het einde van de klassieke filosofie in Duitsland weer te verlevendigen, waardoor haar maatschappelijke betekenis toeneemt. Als een der eerste onderzoekers in Duitsland stelt hij dat de natuurwetenschap een duidelijke uiteenzetting van haar grondbeginselen nodig heeft. Filosofisch is er in belangrijke opzichten verwantschap tussen Helmholtz' opvattingen en het kantianisme,

waardoor hij wel gezien wordt als een van de grondvesters van het neokantianisme. Helmholtz benadrukt echter, in tegenstelling tot Kant, de kenbaarheid van de wereld en wijst a-priorische uitgangspunten af. Alle begrippen zijn volgens Helmholtz terug te voeren op de ervaring of moeten erop terug te voeren zijn. Hier is een parallel tussen Helmholtz' en Dietzgens ideeën zichtbaar. Een verschil is dat Helmholtz in zijn natuurwetenschappelijk-materialistische oriëntatie soms een kantiaanse terminologie gebruikt bij vraagstukken waar Dietzgen met klem het kantianisme afwijst. Anders dan bij Dietzgen, en inconsequent m.b.t. zijn eigen empirisch uitgangspunt en standpunt over de kenbaarheid van de wereld, houdt Helmholtz vast aan de op Kant gebaseerde scheiding tussen wezen en verschijningsvorm. Op deze wijze formuleert hij een onkenbaar wezen van de dingen en meet hij het kenvermogen toch weer een begrensdheid aan. Men kan concluderen dat volgens Helmholtz de werkingen der dingen kenbaar zijn, maar het wezen van de dingen niet. Dietzgen daarentegen wijst juist consequent elke scheiding tussen de dingen 'für mich' en 'an sich' af. Het wezen der dingen verschijnt, is voor het denken doorgrondelijk. Dit is geen wezen 'an sich', want alles bestaat in samenhang. Wanneer Dietzgen spreekt over de 'werking' van de dingen bedoelt hij dat het 'ding' zich in zijn werking aan ons toont. Het ding is voor Dietzgen een realiteit die werkelijk wordt gekend. Dietzgen reduceert de dingen niet tot verschijnsel of indruk, maar is bang in formuleringen terecht te komen die het bestaan van een 'Ding an sich' zouden suggereren. Een 'Ding an sich' beschouwt Dietzgen als metafysisch abstractum dat staat voor de onkenbaarheid der dingen. Voor Dietzgen is, anders dan bij Helmholtz, 'das Wesen der Dinge' een theoretische uitdrukking van de in de ervaring gegeven wereld zelf.

In Dietzgens werk wordt niet duidelijk of hij Helmholtz' geschriften heeft gelezen. Helmholtz wordt niet genoemd, maar anderzijds stelt Dietzgen zich goed op de hoogte van filosofische geschriften van natuurwetenschappers. Filosofisch belangrijke geschriften van Helmholtz verschijnen nadat Dietzgen zijn 'Kopfarbeit' reeds heeft gepubliceerd. Helmholtz' bekende natuurwetenschappelijke uiteenzetting 'über die Erhaltung der Kraft' stamt echter al van 1847.

[24] Dat het hier om een onnauwkeurige uitspraak gaat en Dietzgen hier met 'Dinge' 'Dinge an sich' bedoelt, lijkt bevestigd te worden in de eerste brief aan Marx waarin staat: 'Wir sehen wohl nicht die Dinge "selbst", sondern nur ihre Wirkungen auf unsere Augen. Der Stoff ist unvergänglich, das heißt nur, überall u(nd) zu allen Zeiten ist Stoff. Der Stoff erscheint, und die Erscheinungen sind stofflich. Der Unterschied zwischen Schein und Wesen ist nur quantitativ.' In DS III p. 402, brief van 24 okt./7 nov. 1867. Wanneer Dietzgen 'selbst' schrijft, lijkt hij 'an sich' te bedoelen, al kan men staande houden dat dit 'selbst' geen heldere kwalificatie is. We zien niet een mysterieus wezen van de dingen, meent Dietzgen, maar de dingen zoals ze in samenhang met andere 'dingen' en in samenhang met het kennend subject bestaan. Hij meent dat een wezen 'an sich' of iets 'an sich' helemaal niet bestaat of kan bestaan, omdat iets 'an sich' iets is zonder context, wat onmogelijk kan bestaan. Dit gegeven doet niets af aan het materiële bestaan der dingen. Het gaat Dietzgen om een kentheoretische kritiek op ieder 'bijgeloof', dat mysterieuze zaken zoekt achter de 'gewone' wereld der verschijnselen.

[25] Zie H. Roland Holst, Josef Dietzgens Philosophie, gemeinverständlich erläutert in ihrer Bedeutung für das Proletariat, München 1910, p. 9. Nederlandse vertaling, Rotterdam 1910, blz. 8. Over causaliteit zegt Roland Holst op blz. 8: 'Niets anders dan een dergelijk menselijk hulpmiddel ter oriëntering bij zijne ervaringen is ook het aannemen van de causaliteit, van die categorie of indeeling van het denken, welke in ieder verschijnsel de werking eener oorzaak, en in iedere oorzaak het een verschijnsel te weeg brengende ziet. Deze categorie is voor den modernen wetenschappelijken mensch van de hoogste beteekenis geworden. (...) Echter moeten wij ons in het wezen der oorzaken niet bedriegen, en ons er steeds bewust van blijven, dat wij de oorzaken niet met de zinnen waarnemen, maar met het hoofd, dat zij, hoewel in verbinding met het materiaal door de zintuigen bijeengebracht, toch door het denkvermogen worden verwekt.' Dietzgen haalt



inderdaad de actieve kant van het denkproces naar voren, maar schermt zich meer van een subjectivistische of agnosticistische benadering af dan uit Roland Holsts woorden spreekt. In 'Kopfarbeit' staat: 'In derselben Weise verfährt die Vernunft, indem sie die Ursachen gegebener Veränderungen ermittelt. Ursachen werden wir nicht durch Sehen, Hören, Fühlen, nicht sinnlich gewahr. Ursachen sind Produkte des Denkvermögens. Sie sind allerdings nicht dessen reine Produkte, sondern sind gezeugt vom Denkvermögen in Verbindung mit sinnlichem Material. Dies sinnliche Material gibt der also erzeugten Ursache ihre objektive Existenz. Wie wir von der Wahrheit verlangen, daß sie Wahrheit einer objektiven Erscheinung, so verlangen wir von der Ursache, daß sie wirklich, daß sie Ursache einer objektiv gegebenen Wirkung sei.' DS I p. 85. Roland Holst sluit bij deze passage aan wanneer zij schrijft over de oorzaken die 'hoewel in verbinding met het materiaal door de zintuigen bijeengebracht, toch door het denkvermogen worden verwekt.' Maar zij accentueert de schepping van de oorzaken door het denkvermogen, daar waar Dietzgen het accent legt op het feit dat de oorzaken geen zuivere creaties zijn, maar er een objectief gegeven werking aan ten grondslag ligt. Het lijkt een klein verschil. Dit leidt echter wel tot een andere kentheoretische en ontologische positie. In zijn verdere werk houdt Dietzgen aan zijn standpunt vast. Hij probeert zijn kennistheorie af te scherm van een 'geheime' oorzaak 'an sich', maar ook van een mechanisch-materialistische causaliteitsopvatting waarin de keten van gevolgen van oorzaken teruggedenerend uiteindelijk toch nog eindigt in dé oorzaak der oorzaken. Ook wijst hij een eenzijdig sensualistische opvatting af die stelt dat oorzaken direct (theoretisch onbemiddeld) voor de waarneming toegankelijk zouden zijn. Dietzgen wil het 'constructieve' aspect van de begripsvorming laten zien. Tegelijk tracht hij de dialectische wisselwerking en samenhang, het geheel van oorzaken en gevolgen, onder woorden te brengen en aldus vast te houden aan de materieel-objectieve basis die alle ervaring fundeert. En hoewel Dietzgen niet altijd eenduidig is, blijft overeind dat Roland Holst Dietzgen ten aanzien van het begrip causaliteit te subjectivistisch uitlegt. Een dergelijke te eenzijdige interpretatie van Dietzgens werk door Roland Holst is echter eerder uitzondering dan regel. Overigens corrigeert zij haar hier genoemde interpretatie ten dele door aan het eind van haar opmerkingen die de subjectiviteit van het principe van causaliteit benadrukken, te stellen: 'dat de oorzaak niet eenzijdig is, dat zij niet voortkomt uit de kracht van één bepaalden werkenden factor, maar totaal-werking is, samenhang, immanente methode der opeenvolging.' Zie blz. 9. Roland Holsts 'kenniskritische' relativering van Dietzgens causaliteitsopvatting is daarmee echter nog niet geheel overwonnen, want deze blijft los staan van deze daarna gegeven bepaling van de werking van oorzaak en gevolg op het niveau van de werkelijkheid zelf. In Dietzgens werk wordt de eenheid van zijn en denken zo sterk benadrukt dat de kenbaarheid der dingen centraal komt te staan, en dus de subjectief benoemde causale werking ook een uitdrukking moet zijn van een objectief proces.

[26] DS III p. 256, 'Das Akquisit der Philosophie' (Akquisit), 1887.

[27] DS III p. 260, 'Akquisit'.

[28] Dietzgen denkt het begrip causaliteit als begrip dat deelverschijnselen in hun ontwikkeling, als moment van de ontwikkeling van de kosmos, in kaart helpt brengen. Dit blijkt ook uit: 'Daraus ist zu lernen, daß die Wissenschaft von der Kausalität, wenn auch für alle Welt, doch nicht für das Weltall gilt. Wenn es feststeht, daß alle Weisheit Weltweisheit ist, dann darf man auch mit dem Kausalbegriff nicht über die Welt hinausfliegen.' In DS II p. 228, 'Briefe über Logik'. Het begrip van oorzaak en gevolg is volgens Dietzgen m.b.t. de wereld toepasbaar, maar niet óp het 'Weltall', want dan zouden we weer een externe oorzaak zoeken, bv. een 'onbewogen beweging'.

[29] Zie DS II p. 163.

[30] Zie DS II p. 167.

[31] Zie bv. DS II p. 186 en de 'Vorrede' van 'Akquisit' in J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 4. Aufl., Berlin 1930, 2. Buch, pp. 259-260.

[32] Zie DS II p. 232.

[33] DS I p. 18. Marx stelt Dietzgens herhalingen niet zo op prijs en schrijft dat hij bang is dat Dietzgen zich door een teveel aan herhaling zal blameren, vooral ook omdat de herhaling in 'Kopfarbeit' samengaat met een gebrek aan dialectische ontwikkeling en er sprake is van 'Drehn im Kreise'. Zie brief van Marx aan Engels, 4 okt. 1868; MEW, Bd. 32, p. 174. Dietzgen moet daarom z.i. zijn gedachten meer samenvatten. Het is niet onwaarschijnlijk dat Dietzgen zijn opmerking in de 'Vorrede' plaatst in reactie op Marx' kritiek op het ontwerp van zijn boek, omdat deze hem, getuige de correspondentie met Engels, heeft aangeraden herhalingen te vermijden en de tekst in te korten. In 'Briefe über Logik' schrijft Dietzgen dat 'Wiederholung' soms noodzakelijk is. Zie DS II pp. 148 en 232.

[34] J. Dietzgen, 'Vorrede' bij 'Das Akquisit der Philosophie' (Akquisit), 1887. In J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 2. Buch, pp. 259-260.

[35] Jos. Dietzgen an Friedrich Adolph Sorge, 15 juli 1885, in (F.A. Sorge), Briefe und Auszüge aus Briefen von Joh.Phil. Becker, Jos. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx u.A. an F.A. Sorge, Stuttgart 1906, p. 206. Het komt ook voor dat Dietzgen zich verontschuldigt voor een uitweiding en dan doet alsof het om bijzaken gaat, maar daarna uitlegt waarom het toch een belangrijke kwestie is. Zie DS I p. 358.

## Hoofdstuk 3

# Proletarische ‘logik’ versus burgerlijke ideologie

### 3.1 De politieke kleur van J. Dietzgens denken

Dietzgen is van mening dat ieder denken ideologisch gekleurd is, klassegebonden is. Verder vindt hij dat vrijwel alle bestaande filosofieën de menselijke kenmogelijkheden op een of andere wijze als te beperkt voorstellen. Deze kritiek is politiek. Als het verstand te beperkt wordt gedacht staat de deur op een kier voor religieus bijgeloof, omdat achter de reikwijdte van het verstand dan nog een andere ‘wereld’ kan worden gedacht. Dietzgen pleit, evenals Feuerbach, tegen een bijgeloof zoals dat door kerk en machthebbers wordt gepredikt. Wanneer een absoluut, alles omvattend idee tegenover het menselijke verstand wordt geplaatst, wordt het gewone menselijke denken ondergeschikt. De idee wordt in dat geval idealistisch ‘überschwenglich’ vergroot, de kennis van de wereld daarentegen verkleind. Daarom vereist een algemeen politiek-praktisch doel algemene kennis van de wereld als totaliteit, en van de maatschappij en de economie. Het aantonen van de mogelijkheid van dergelijke kennis is voor Dietzgen een belangrijke inzet. Er bestaan, als dat inzicht wordt bereikt, geen principiële belemmeringen meer voor verwetenschappelijking van het socialisme, zodat de werkelijke bevrijding van de mensheid als een reële mogelijkheid kan worden uitgelegd.

Op kritiek dat filosofie en sociaaldemocratie totaal verschillende zaken zijn reageert Dietzgen met een principiële stellingname: ‘Die Sozialdemokratie erstrebt keine ewigen Gesetze, keine bleibenden Einrichtungen oder festgeronnenen Formen, sondern im allgemeinen das Heil des Menschengeschlechts. Geistige Erleuchtung ist das unentbehrliche Mittel dazu. Ob das Erkenntnisinstrument ein begrenztes, d.h. ein untergeordnetes, ob die wissenschaftlichen Erforschungen wahre Begriffe, Wahrheit in höchster Form und letzter Instanz liefern oder ob nur armselige “Surrogate”, welche das Unbegreifliche über sich haben – die Erkenntnistheorie also ist eine eminent sozialistische Angelegenheit.’[1]

Deze politieke nadruk is wezenlijk voor Dietzgen. Enerzijds heeft de praktische sociaaldemocratische politiek volgens hem het meest algemene theoretische inzicht nodig om in alle opzichten de onderdrukking van het volk te kunnen doorbreken. Andersom voldoen alleen de partij en de klasse die onvoorwaardelijk dit doel stellen aan de voorwaarden die algemene kennis mogelijk maken, en moeten zij meehelpen een theorie te bewerkstelligen die volledige openheid van zaken geeft. Deze verbinding van kentheoretische reflectie en socialistische politiek is een ideologisch uitgangspunt voor Dietzgen: “Proletarier aller Länder, vereinigt euch!” Zu diesem Zweck lernt die ‘Idee’ kennen! Ihr werdet dann wahrhaftige, verständnisvolle Materialisten.’[2] In dit ideologisch verband ziet Dietzgen een belangrijke legitimatie van het belang van filosofie als zodanig. Filosofie betreft in laatste instantie praktische vragen, al doen deze zich ook in abstracte vorm voor. Wat betreft de betekenis van de filosofie: ‘Die Volkssache als Endzweck und die Logik als elementarste, abstrakteste, als Endwissenschaft sind in der Tat so innig verschlungen wie Pflanze und Botanik oder wie die Gesetze und die Jurisprudenz.’[3]

De heersende klassen vertegenwoordigen volgens Dietzgen een beperkt belang en zijn op grond daarvan gericht op een beperkt deel van de waarheid. In tegenstelling tot de heersende klassen richt

de arbeidersklasse, die alle klassentegenstellingen wil opheffen, zich in haar streven naar kennis principieel op de volle waarheid. Daarom heeft alleen de theorie van het wetenschappelijk socialisme de diepste theoretische waarheden binnen haar bereik. Dietzgen stelt in dit verband in de 'Vorrede' van 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit': 'Der leidende, der vierte, der Arbeiterstand ist insoweit erst der wahre Träger dieses Organs, als die herrschende Stände durch ihre besonderen Klasseninteressen verhindert sind, das Allgemeine anzuerkennen. (...) Objektive Erkenntnis setzt subjektiv theoretische Freiheit voraus.'[4]

Het laatste wordt soms nogal eenvoudig voorgesteld. Tegenover de ideologische bevangenheid van de machthebbers en het kapitaal stelt Dietzgen de ideologische onbevangenheid van de arbeidersklasse, hetgeen eigenlijk strijdig is met zijn eigen opvatting die ervan uitgaat dat denkvormen afhankelijk zijn van de omstandigheden waarin men leeft, wat een totale ideologische onbevangenheid uitsluit. Dietzgen stelt: 'Der Mensch des vierten Standes ist endlich "reiner" Mensch. Sein Interesse ist nicht mehr Klassen-, sondern Masseninteresse, Interesse der Menschheit.'[5] Dietzgen ziet op grond van zijn opvatting een direct verband tussen filosofie en praktijk: '..., also die Spezialfrage der Philosophie nach den "Grenzen der Erkenntnis", berührt ganz fühlbar die Knechtschaft des Volks.'[6] Als werkmans, in direct contact met zijn dorps- en stadgenoten, weet hij hoe het geloof een praktische rol speelt. Dietzgen ziet dat geloofsvragen, politieke en wetenschappelijke vragen nauw vervlochten zijn. Daarom vindt hij het bewuste begrip van de wereld en de wetenschappelijk onderbouwde mogelijkheid tot verandering van de wereld zo belangrijk voor het zelfbewustzijn van de strijdende arbeidersklasse.

Van de feodale en burgerlijke wereld zegt Dietzgen: 'Die Weisheit der anti-sozialistischen Welt ist nicht einheitlich, ist ein induktives und deduktives Gemisch. Man kennt das Induzieren, aber man kennt das System der Induktion nicht.'[7] Hiermee bedoelt hij dat het niet-socialistische denken een mengelmoes van wetenschap en geloof is: empirisch-inductieve wetenschapsbeoefening gaat in de praktijk, tegenstrijdig, samen met idealistische en religieuze vooroordelen, waarin 'deductief' de wereld van een absolute oorzaak, God, wordt afgeleid.

Het wetenschappelijk-socialistisch perspectief zet Dietzgen in tegen kleinburgerlijke ideologen: 'Die Pastoren und Professoren stimmen überein, dem menschlichen Intellekt die absolute Erkenntnisfähigkeit, die Möglichkeit einer unbedingten Klarheit abzusprechen und ihm den Charakter des beschränkten Untertanenverstandes durchaus erhalten zu wollen.'[8] Als Dietzgen zo spreekt gaat hij met plezier nog even gedreven door, want die ideologen, die het volk zo sterk beïnvloeden, dwarsbomen de weg naar bevrijding. Echter: 'Gegenüber solchen unverbesserlichen Mystikern liegt es der Sozialdemokratie ob, für die radikale Unbeschränktheit der menschlichen Intelligenz einzutreten.' Dietzgen ziet dat optreden als klassenstrijd en spreekt er plastisch over als passeerden dominees en professoren als een legerschaar direct voor zijn ogen: 'Professoren sind Feldherren geworden im Lager der bösen. Auf dem rechten Flügel kommandiert Treitschke, v. Sybel im Zentrum, und links Jürgen Bona Meyer, Doktor und Professor der Philosophie in Bonn. Letzterer lieferte jüngst in der Berliner "Gegenwart" ein geschriebenes Maulgefecht wider den "Unglauben unserer Zeit", wider die Religion der Sozialdemokratie.'[9] Daartegen vormt de dialectisch-materialistische filosofie het juiste verweer. 'Sozialdemokratische Materialisten handeln nur mit und von dem, was der Mensch erfahrungsmäßig wahrnimmt. Dazu gehört auch sein eigener Geist, das Denk- und Vorstellungsvermögen. Das Erfahrungsmäßige nennen wir Wahrheit und machen es allein zum Objekt der Wissenschaft.'[10]

Dietzgen schuwt niet te stellen dat de juiste maatschappijverandering die is waarin een adequate algemene theorie leidt tot een algemene, totale verandering. Daar mag men niets van afdingen, want

een a priori zoeken naar middenwegen is het afschuwelijkste wat hij zich kan voorstellen, vanwege het benepene van die middenwegen en om het feit dat dergelijke middenwegen als politiek instrument worden gebruikt om daarmee op subtiele wijze de volle waarheid achter te houden en de volledige bevrijding van het volk te blokkeren.[11] In een van zijn polemische stukken schrijft Dietzgen: ‘Wenn jemals die sozialdemokratische Partei zu einer derartigen Schwachheit mißleitet werden könnte, möchte ich der erste bei einem wenn noch so kleinen Häuflein sein, um die rote, die radikale Fahne zu retten, und wenn nicht der Gegenwart, dann doch der Zukunft sie vorantragen. Mäßigung! Ja, soweit sie der Zweck erfordert. Liebe, Milde, Versöhnung! Ja, wenn der Zweck erreicht ist. Aber kein fauler Friede vorher, keine Verwässerung, keine Weichmüligkeit.’[12]

Het verkrijgen van een wetenschappelijk maatschappij-inzicht is volgens Dietzgen moeilijk, omdat de hoofden der mensen met vooroordelen zitten volgepropt. Marx’ medicijn, ‘Das Kapital’, is eigenlijk te sterk voor deze wereld: ‘Das Schweigen der Journale (over het verschijnen van “Das Kapital”) hat mich längst ennuyiert, aber die Köpfe der Menschen sind nun einmal so mit Vorurteilen vollgepfropft, daß Licht ihnen nur in sehr winzigen homöopathischen Dosen beigebracht werden kann. Was Sie (Marx) geben, ist zu stark für diese vernagelte Welt.’[13]

Door het emancipatorisch klasse-inzicht en de samenhangende wereldbeschouwing van de arbeidersbeweging te versterken wil Dietzgen bijdragen tot de bevrijding van zijn klasse. Dit is een sterk theoretische, wellicht subjectivistische invalshoek, die lijkt op Feuerbachs theoreticistische oplossing van het vervreemde menselijke denken.[14] Met betrekking tot de maatschappelijke ontwikkeling oriënteert Dietzgen zich als vanzelfsprekend op Marx’ historisch materialisme. In deze oriëntatie, die op de achtergrond steeds meespeelt, vindt hij een afweer tegen een mogelijk subjectivistische tendens in zijn denken, ook al reflecteert hij de praktijk van de arbeidersbeweging niet binnen zijn filosofisch betoog. Dit vormt een tegenstrijdige tendens in Dietzgens werk. Hij is op het niveau van de kentheoretische reflectie tegelijk wel en niet georiënteerd op de strijd van de arbeidersbeweging. De oriëntatie op maatschappelijke en historische ontwikkelingen ontbreekt wanneer het Dietzgen gaat om zijn uitleg van de inhoudelijke bepaling van een ideaal verlopend denkproces. De dan gevonden inductieve methode wordt abstract-algemeen aan de hand van slechts enkele begrippen bepaald. Vervolgens bestaat wel een concreet-historische oriëntatie als het de toepassing betreft van met de juiste methode verworven kennis op de maatschappelijke verhoudingen. Tenslotte speelt deze oriëntatie weer een te beperkte rol wanneer Dietzgens opvatting lijkt te suggereren dat kennis direct op maatschappelijke verhoudingen kan ingrijpen, bemiddelende factoren althans niet tot onderwerp van studie worden gemaakt.

In zijn filosofie maakt Dietzgen soms ‘en passant’ opmerkingen aangaande zijn opvattingen over de sociaaldemocratische arbeiderspartij, de partij van de arbeidersklasse. Hij wil, net als Marx en Engels, een hecht georganiseerde arbeidersbeweging, die vooral gefundeerd wordt door een hechte en consequente theorie. De theoretische basis hiervan is een ‘Klassenlogik’, die het kenproces waarin waarheid wordt gewonnen erkent als proces van het vormen van algemene begrippen uit wetenschappelijk-empirisch verkregen gegevens. Dat filosofische fundament toont dat de politieke taak van de arbeidersklasse en haar partij algemeen is. Op die manier verbindt Dietzgen zijn proletarische filosofie of filosofie van de arbeidersbeweging met algemeen menselijke idealen. De filosofie van de arbeidersklasse herdefinieert de algemeen menselijke doelen en veralgemeent het socialistisch strijdperspectief. Algemene humaniteit is het doel dat uiteindelijk op basis van het bevechten van bijzondere sociale doelen moet worden bereikt. Dietzgen heeft hooggespannen verwachtingen van een juist theoretisch inzicht dat de partij en de arbeidersklasse in principe al zouden hebben, maar dat de ‘leden’ nog verder moeten verwerven. Ongetwijfeld staat hij hier dicht bij een klassiek verlichtingsideaal waarin de mens zijn eigen onmondigheid inziet en overwint.[15]

De hooggespannen verwachtingen van het effect van het theoretisch inzicht kunnen gepaard gaan met een zekere onderwaardering voor de sociaaldemocratische partij als strijdorganisatie van de zich emanciperende arbeidersklasse. Partij en beweging worden in een dergelijke visie vooral de organen die de langgekoesterde menselijke idealen zullen gaan vervullen. Dit is zonder enige twijfel een belangrijke ingang om partijprincipes te ontwikkelen en te verdedigen. Er bestaat hiermee evenwel het risico dat deze bewustwording als uniek en eenduidig moment van verlichting wordt opgevat, in plaats van als een proces dat dialectisch, dus ook op tegenstrijdige wijze, hand in hand gaat en meegroeit met de strijd van de arbeidersbeweging en met de ontwikkeling van de kapitalistische naar een socialistische maatschappijvorm.[16] Dietzgen bereflecteert de wereld en de maatschappij als totaliteit. In zijn benadering klinkt het besef door dat een korte-termijn-politiek van de sociaaldemocratie alleen niet voldoende is. De verhouding van het hier en nu en de langere termijn verdient echter een nadere theoretische problematisering, die men bij Dietzgen vergeefs zoekt. Er blijft hier een taak liggen voor een filosofie, die een lange-termijn-perspectief van emancipatie van de mensheid verbonden ziet met de strijd van de arbeidersklasse.

Wanneer de ‘Logik’ ‘Klassenlogik’ is kan de partij van de arbeidersklasse daar niet omheen, al lijkt een dergelijke filosofie in de dagelijkse politieke praktijk niet altijd nodig te zijn. Dietzgen ziet de wereldbeschouwing van de sociaaldemocratie als een logisch gesloten geheel, dat wil zeggen dat deze een alomvattende consistente samenhang vormt. Gesloten, niet afgesloten, duidt op de mogelijkheid de gehele werkelijkheid logisch te bestrijken, en op de opgave een consistente filosofie te ontwikkelen. Deze taak sluit in principe uit dat er verschillende filosofieën binnen de partij als gelijkwaardig naast elkaar staan. Immers, de ene theorie doet, meent Dietzgen, minder recht aan de wetenschappelijke en wereldbeschouwelijke verworvenheden dan de andere. De partij moet uitspraken doen over waarheid en onwaarheid, wanneer men tenminste aan de funderende ideeën van het wetenschappelijk socialisme vast wil houden. Slechts één wereldbeschouwing kan logisch de meest ware zijn, ‘weil die sozialdemokratische Weltanschauung ein vollendetes System ist, ...’[17]

G. Huck schrijft in zijn Dietzgen-biografie dat volgens Dietzgen de sociaaldemocratische partij niet de rol toebedeeld zou zijn van brug tussen theorie en praktijk.[18] Dit klopt in zoverre, dat Dietzgen de verhouding van theorie en praktijk nogal ‘unvermittelt’ denkt. Het gaat om het juiste inzicht en dit is deel van de beweging naar het communisme. Dit inzicht lijkt direct toepasbaar te zijn in de praktijk, ongeacht wie dit toepast en in welke situatie men het toepast. Daar waar Dietzgen echter over de sociaaldemocratie en over de arbeiderspers schrijft, stelt hij nadrukkelijk dat filosofie en sociaaldemocratie geen ‘separate Dinge’ zijn. Hier doelt hij ook op de partij; de band tussen partij en beweging enerzijds en theorie anderzijds wordt als ondeelbaar beschouwd. In die zin heeft de partij ten aanzien van de theorie als de drager van het wetenschappelijk socialisme wel een functie, al maakt Dietzgen niet helemaal duidelijk op welke wijze deze functie gestalte moet krijgen. Hij meent: ‘Die Partei als solche wird nie aus den Augen verlieren, daß es die Basis der demokratischen Allgemeinheit ist, der sie ihre vielbewunderte und nicht genug zu preisende Einhelligkeit verdankt.’[19] En, zegt hij, zoals de theorie één geheel vormt, zo moet de partij gesloten opmarcheren om het einddoel te bereiken. Dat is de lering die moet worden getrokken uit een ‘tausendjährige’ geschiedenis.[20]

### 3.2 De ‘arbeidersfilosoof’ Joseph Dietzgen

Marx noemt ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ een ‘Logik des Arbeiterstandes’.[21] Bij het lezen van Dietzgens bijdrage aan de verwetenschappelijking van het socialisme dringt zich een vergelijking op met Engels, die de ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wetenschap beschrijft. Dietzgens filosofie richt zich tegen ‘verouderde’ filosofische stellingnames en burgerlijke

ideologieën, die het denken verbrokkelen, ontcrachten, en daarmee het zicht op een wezenlijke verandering van de maatschappij ontnemen. Bovendien zegt Dietzgen dat het moderne socialisme of communisme wetenschappelijk is, in tegenstelling tot het vroegere socialisme en communisme waar het gevoel met betrekking tot de oneerlijke verdeling van goederen vaak de grondslag van de leer vormde, eerder dan kennis van de historische maatschappelijke beweging.[22] Om de 'proletarische Logik' te leren, is een lange weg te gaan. Het gaat erom de onbewuste ontwikkeling, het sluimerend klassestandpunt tot bewustzijn te brengen. Dat ziet Dietzgen als een van Marx' bijzondere verdiensten.[23] Hij beschouwt Marx' 'Zur Kritik der politischen ökonomie' en 'Das Kapital' als zo bijzonder waardevol, omdat deze werken op politiek-economisch terrein een 'Logik' bieden, met andere woorden de algemene dialectische wetmatigheden beschrijven. Soms gaat Dietzgen hierin zo ver dat het schijnt dat de wereld al vrijwel communistisch is, maar alleen de mensen dat nog niet zien.[24] Dus, dat de onbewuste ontwikkeling al in hoge mate van voltooiing zou zijn, maar nog 'slechts' onbewust.

Dietzgen wordt wel de arbeidersfilosoof genoemd, nadat Marx hem op het Haagse congres van de Internationale in 1872 voorstelde als 'unser Philosoph', de filosoof van de revolutionair socialistische arbeidersbeweging. Deze kwalificatie is omstreden, want beroepsmatig was hij een deel van zijn leven handarbeider-ambachtsman en kleine ondernemer. Hij was bovendien beter geschoold dan de meeste industriearbeiders van zijn tijd. Daarmee hoeft het beeld van Dietzgen als arbeidersfilosoof nog niet per se te worden losgelaten, omdat hij vanuit de maatschappelijke positie van de arbeiders mogelijkheden bloot probeert te leggen om tot een diepgaande filosofie te komen, een filosofie die op haar beurt bijdraagt tot bevrijding van de arbeidersklasse.

Het formuleren van een theoretisch zelfbewustzijn van een opkomende klasse ontstaat niet als vanzelfsprekend. Misschien droeg zelfs het feit dat Dietzgen maatschappelijk balanceerde op de rand van twee klassen, de burgerlijke en de proletarische, wel bij aan het toch uitzonderlijke proces van bewustwording bij de autodidact die Dietzgen in hoge mate was. Een sterk ontwikkeld proletarisch besef is het theoretisch centrum van waaruit Dietzgen alle nieuwe maatschappelijke en theoretische verschijningsvormen benadert. De arbeidersfilosoof Dietzgen representeert de beginnende bewustwording van de arbeidersklasse, vormt deze tot een hoog abstract niveau van zelfbewustzijn en geeft inhoud aan de toekomst van de sociaaldemocratie als algemene bewustwording van de arbeidersklasse en van de mensheid. Theoretische bewustwording is ook van eminent praktisch belang, want: 'Philosophie und Wissenschaft werden ihren Einfluß auf das Volk nie verlieren.'[25]

---

[1] J. Dietzgen, *Schriften in drei Bänden (DS)*, Bd. II, Berlin 1962, pp. 50-51, 'Die Grenzen der Erkenntnis', 1877. De mening waar Dietzgen op reageert, dat filosofie en sociaaldemocratie kritisch gescheiden dienen te worden, was naar voren gebracht in een schrijven aan de redactie van 'Vorwärts'. Zie DS II pp. 49-50. Deze uitspraak van Dietzgen staat niet op zichzelf. Bv. in 'Die Religion der Sozialdemokratie' schrijft Dietzgen in 1874: 'Um diesen anmaßlichen Eigennutz in vernünftige Schranken zurückweisen zu können, ist es geboten, das Verhältnis des Geistes zur Materie klar zu verstehen. Diese Philosophie ist demnach eine ganz nahe Angelegenheit des Arbeiterstandes.' In DS I p. 226.

[2] DS III p. 338, 'Materialismus', 1888.

[3] DS II p. 143, 'Briefe über Logik', 1880-1884.

[4] DS I p. 19, 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' (Kopfarbeit), 1869.

[5] DS I p. 20, 'Kopfarbeit'.

[6] DS II p. 50, 'Die Grenzen der Erkenntnis'.

- [7] DS I p. 244, 'Die Religion der Sozialdemokratie', 1870-1875.
- [8] DS II p. 26, 'Das Unbegreifliche', 1877.
- [9] DS I p. 368, 'Sozialdemokratische Philosophie', 1876-1877.
- [10] DS I p. 372, 'Sozialdemokratische Philosophie'.
- [11] Zie DS I, p. 378. In 'Sozialdemokratische Philosophie' schrijft Dietzgen: 'Die Sozialdemokraten sind der festen Überzeugung, daß die klerikalen Jesuiten viel harmloser sind wie die "liberalen". Unter allen Parteien ist die Partei der Mitte die abscheulichste. Bildung und Demokratie gebraucht sie wie eine nachgemachte Etikette, um dem Volk ihre gefälschte Ware zu insinueren und das echte Produkt in Mißkredit zu bringen.'
- [12] DS II p. 48, 'Herr Adolf Samter', 1877.
- [13] DS III p. 408, brief aan Marx van 20 mei 1868.
- [14] Hiermee doel ik op de tegenstrijdigheid bij Feuerbach dat hij een idealistische oplossing m.b.t. de emancipatie van de mens baseert op een materialistische beschouwing.
- [15] Dietzgens aansluiting bij verlichtingsidealen komt duidelijk naar voren in het artikel 'Leuchtende Vorfahren' dat op 12 en 26 sept. 1885 verscheen in het Amerikaanse blad 'Der Sozialist'. Dietzgen verbindt hierin verlichtingsidealen met de moderne sociaal-democratische idealen en met zijn eigen ideologische inzet: 'Die geistige Aufklärung, die Lessing, Lassalle, Marx und alle anderen großen Geister in die Welt gebracht haben, waren nicht sowohl wegen der Geistigkeit, als wegen ihrer materiellen Wirksamkeit ruhm- und preiseswert, herrlich, prächtig, göttlich.' Hij eindigt met de stelling: 'Aufklärende Wissenschaft über das Generalverhältnis des Menschengesistes zur Wahrheit ist der einzige Weg, allen pfäffischen Mystizismus zu beseitigen.'
- [16] Deze kritiek ligt in het verlengde van Marx' Feuerbachkritiek. Dat het erop aankomt de wereld te veranderen, houdt – naast het directe appel tot actieve inzet tot verandering – tevens in, dat in dit veranderingsproces de mogelijkheden groeien om de wereld te interpreteren. Feuerbach loopt in de ontwikkeling van zijn filosofie vast door de oplossing van de maatschappelijke vervreemding vrijwel geheel op een ideologisch niveau te zoeken. Alleen al het vinden van de 'juiste' ideeën zal niet kunnen lukken, wanneer deze niet hand in hand met een zich ontwikkelende praktijk worden ontwikkeld. Wanneer in die zin de praktijk in de theorievorming ontbreekt blijft men waarschijnlijk in een idealisme gevangen. Consequentie ervan is dat de bijbehorende kennistheorie onvoldoende plaats inruimt voor de rol van het praktisch omvormende handelen en de praktijk in het algemeen. Bovendien wordt dan de praktijk in de theorie onvoldoende ontwikkeld als blijvende drijfveer van de theoretische en ideologische ontwikkeling.
- [17] Zie DS I p. 380.
- [18] Zie G. Huck, Joseph Dietzgen (1828-1888), Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Sozialismus im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1979, p. 80.
- [19] DS II p. 82, 'Die Zukunft der Sozialdemokratie', 1878.
- [20] Zie DS II pp. 82-83.
- [21] Dietzgen schrijft, in een brief van 20 maart 1870, aan W. Liebknecht dat Marx dit werk zo noemt. Zie W. Liebknecht, Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten, Bd. I, '1862-1878', hrsg. v. G. Eckert, Assen 1973, p. 295.
- [22] Zie DS I pp. 303-304.
- [23] Zie DS III p. 404. Dietzgen schrijft Marx, 20 mei 1868: 'Ich verdanke Ihnen das Verständnis für die geschichtliche Bewegung der Menschheit, ein Schatz, der mich über sehr viele Widerwärtigkeiten des Lebens und über alle Erbärmlichkeiten meiner Zeit und meiner Umgebung emporhebt. Noch mehr: Indem Sie mir einen Einblick in das allgemeine Wesen der bürgerlichen Ökonomie eröffneten, befähigten Sie mich gleichzeitig, meinen Privatstandpunkt innerhalb dieser Gesellschaft mit Bewußtsein zu besitzen.' In een eerdere brief stelde Dietzgen, dat Marx de onbewuste historische ontwikkelingstendens tot bewustzijn had gebracht; zie DS III p. 400.



[24] Zie J. Dietzgen, 'Daß der Sozialist kein Monarchist sein kann', 1873, in C. Stephan, "Genossen, wir dürfen uns nicht von der Geduld hinreißen lassen!", Aus der Urgeschichte der Sozialdemokratie, 1862-1878, Frankfurt am Main 1977, pp. 283-293. Op pp. 286-287 schrijft Dietzgen: 'Die wissenschaftliche Wahrheit ist paradox, sie lehrt uns, daß die bürgerliche Arbeit einen gesellschaftlichen, einen sozialen oder kommunistischen Charakter hat.' De paradox is scherp gezien, de formulering in de laatste bepaling is echter ongenueanceerd, zeker voor iemand die goed thuis is in Marx' historisch-materialistisch werk. Wanneer de 'bürgerliche Arbeit' al een communistisch karakter zou hebben komt de vraag in het geding hoe een klaarblijkelijk maatschappelijk gedetermineerde ontwikkeling zich verhoudt tot een welbewust ingrijpen van een klasse die in die ontwikkeling een hoofdrol moet spelen. Wat is de rol van het bewustzijn, van het actieve subject, van de arbeidersklasse? Is een actieve rol van de arbeidersklasse überhaupt nodig? Dit complex van vragen wordt door Dietzgen niet geanalyseerd. Elders, op p. 292, schrijft Dietzgen: 'Ohne uns in die Details zu verlieren, ist doch soviel klar, daß die großen Bedingungen kommunistischer Wirtschaft faktisch vorhanden sind.' Deze uitspraak is problematisch: al komt de kapitalistische maatschappij tot volle ontwikkeling, inclusief bijbehorende tegenstellingen en problemen, dan nog zijn politieke organisatie en bepaalde voorwaarden en gebeurtenissen ter verwezenlijking van de communistische maatschappijvorm nodig, anders laat het omvormingsproces zelf zich niet goed denken. In die zin behoren ook de ontwikkeling van het bewustzijn en politieke organisatie, inclusief de problemen hiervan, tot de 'großen Bedingungen'.

[25] DS III p. 304, 'Philosophie', 1887.

## Hoofdstuk 4

# De historische grondslag van J. Dietzgens denken

Hieronder komen enkele facetten van Dietzgens denken in relatie tot de geschiedenis van de filosofie aan bod. Belangrijke te onderzoeken verbanden, zoals de verhouding van Dietzgens denken tot Kant en neokantiaanse tendensen, tot andere materialistische filosofen en de voor ons onderwerp zo belangrijke verbanden met Feuerbachs en Marx' denken, worden nog afzonderlijk behandeld.

### 4.1 'Das Akquisit der Philosophie'

Directe verwijzingen naar werk van anderen zijn in Dietzgens geschriften betrekkelijk schaars. Of hij bepaalde gedachten ontleent aan anderen, en wie dat eventueel zijn, kan dikwijls moeilijk worden nageetrokken. Engels refereert hieraan wanneer hij opmerkt dat Dietzgens werk soms geniaal is, als men er zeker van zou zijn dat hij zijn opvattingen zelf heeft gevonden.[1] Zeker is dat Dietzgen sommige formuleringen op Kant en de kantianen, Feuerbach en Marx baseert, en daarnaast soms termen uit de niet-dialectische materialistische traditie gebruikt. Daarnaast spelen secundaire bronnen een rol, zoals werken van de door Hegel en Kant beïnvloede filosofiehistoricus K. Fischer.[2]

Al vroeg leest Dietzgen Aristoteles, Kant en Fichte.[3] Sporen van zijn Aristoteles-lectuur zijn terug te vinden in Dietzgens behandeling van kennis als weerspiegeling van de realiteit en in zijn opvatting van kennis als categoriale indeling van de werkelijkheid. In hoeverre Dietzgen geïnspireerd is door Fichte is niet zeker. Naar het werk van Fichte wordt nauwelijks inhoudelijk verwezen. Ongetwijfeld zijn eerder Kant en het kantianisme een bron van vruchtbare reflectie, tenminste in de tijd dat Dietzgen zijn eerste hoofdwerk schrijft.

Een eigen formulering van Dietzgen treffen we aan in de constatering dat het vraagstuk van de verhouding van zijn en denken de meest wezenlijke inhoud van de geschiedenis van filosofie vormt. Dit vraagstuk beschouwt hij als de rode draad van alle theorievorming in de filosofie: 'Die Debatte zwischen Idealismus und Materialismus (...) bildet den Inhalt der Philosophie. Der Gegensatz zwischen Denken und Sein, zwischen Ideal und Material ist das Objekt, dessen Überwindung ihre Aufgabe darstellt.'[4] Hij wijst erop dat deze vraag historisch de inhoud van de filosofie vormt, waaraan hij klassieke namen verbindt als Leibniz, Kant, Fichte en Hegel. In de marxistische literatuur wordt soms gesteld of gesuggereerd dat pas sinds Engels' 'Feuerbach', in 1886 in 'Die Neue Zeit' verschenen, de fundamentele betekenis van dat vraagstuk duidelijk gesteld zou zijn.[5] Beter kan men stellen dat de betekenis van dit vraagstuk steeds duidelijker werd uitgelegd en ook Dietzgens originaliteit hier betrekkelijk is. Een expliciete formulering ervan als historisch fundamenteel vraagstuk zien we bij Feuerbach, Dietzgen en met grotere nadruk op het belang hiervan bij Engels. In Dietzgens werk bestaat een zekere tegenstrijdigheid: hij herkent dit fundamentele vraagstuk als een historisch essentieel vraagstuk, maar probeert zelf een klip en klaar antwoord te vermijden door zijn materialistisch geformuleerde oplossing niet consequent als materialistisch te bestempelen, uit vrees met het 'vulgair' materialisme te worden vereenzelvigd.

Door Feuerbach wordt het historische en fundamentele karakter van dit vraagstuk, meer dan als aanzet, verwoord. In zijn 'Vorlesungen über das Wesen der Religion' staat: 'Die Frage, ob ein Gott die Welt geschaffen, die Frage nach dem Verhältnis überhaupt Gottes zur Welt, ist die Frage nach dem Verhältnis des Geistes zur Sinnlichkeit, des Allgemeinen oder Abstrakten zum Wirklichen, der Gattung zu den Individuen; ...'[6] Even verder: 'Ich bemerke aber, daß diese Frage zu den wichtigsten und zugleich schwierigsten Fragen der menschlichen Erkenntnis und Philosophie gehört, wie schon daraus erhellt, daß die ganze Geschichte der Philosophie sich eigentlich nur um diese Frage dreht, daß der Streit der Stoiker und Epikuräer, der Platoniker und Aristoteliker, der Skeptiker und Dogmatiker in der alten Philosophie, der Nominalisten und Realisten in dem Mittelalter, der Idealisten und Realisten oder Empiristen in neuerer Zeit nur auf diese Frage hinausläuft.'

De conclusie dat de verhouding van denken en materie het fundamentele vraagstuk van de filosofie is, springt hier wellicht minder in het oog dan later bij Engels. Maar Marx, Engels en Dietzgen, met het besef te leven op een breukvlak der tijden, konden hier de betekenis van dit vraagstuk herkennen. Dit vraagstuk is fundamenteel omdat het de positie van de mens in de wereld en in de geschiedenis betreft. Het gaat niet alleen in abstracto om de verklaring van de verhouding van zijn en denken, maar de vraag naar de kwaliteit van het denken, menselijke eigenschap bij uitstek, wordt gesteld. Daarmee wordt eveneens de vraag gesteld naar de mogelijkheid van vrijheid en van een moraal, naar de vrije wil en naar de kracht en reikwijdte van het handelen van de mens. De vraag naar de verhouding van zijn en denken raakt de ethiek, en raakt de vraag naar de waarheid van het geloof. Denkers als Spinoza, Leibniz, Kant, Rousseau en Hegel beseffen dit. Daarom was het atheïsmeverwijt aan Spinoza vanwege zijn substantieeler zo fel.

Wanneer het gaat om de filosofisch-historische erkenning van dit vraagstuk, betreft dit vooral het benoemen van dit vraagstuk als fundamenteel, niet het diepe besef dat het bij de vraag naar de verhouding van zijn en denken om essentiële zaken gaat, om de vraag naar de mens zelf. Dat het hier genoemde vraagstuk expliciet als fundamenteel wordt erkend, en bovendien als fundamenteel voor de geschiedenis van de filosofie, is onvermijdelijk geworden na de filosofische uiteenzettingen en polemieken van Descartes, Spinoza, Leibniz, Berkeley, Hume en tijdgenoten, Kant, Fichte, en na Hegels diepgaande ontwikkeling van het idealistische gezichtspunt.

Kant bespreekt in zijn werk Berkeleys subjectief idealisme en Humes kentheoretisch scepticisme. Hij spreekt over het zoeken naar een antwoord op de 'transzendente Hauptfrage': 'Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine anderen als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierete. Ich dagegen sage: Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellungen die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren.'[7]

In Fichtes werk zien we duidelijk uitgedrukt dat het vraagstuk van de tegenstelling tussen idealisme en materialisme fundamenteel is. De nadruk bij hem ligt op de logische behandeling ervan, en niet zozeer op een historische plaatsbepaling. Dit betekent overigens niet dat Fichte het historisch karakter van deze vraag volledig zou zijn ontgaan. Tussen beide gezichtspunten van het subjectief idealisme en wat hij het dogmatisme noemt, onderkent Fichte een logisch onoverbrugbare kloof. De filosofie moet zich derhalve voor het ene of het andere logische uitgangspunt uitspreken, want: 'Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direkt widerlegen: denn ihr Streit ist ein Streit über das erste, nicht weiter abzuleitende Prinzip; ...'[8] Bovendien gaat het niet om twee

willekeurige opvattingen: ‘Es sind, wovon man durch das Gegenwärtige eben überzeugt werden sollte, nur diese beiden philosophischen Systeme möglich.’[9]

En Fichte stelt: ‘Jeder konsequente Dogmatiker ist notwendig Fatalist; er leugnet nicht das Faktum des Bewußtseins, daß wir uns für frei halten; denn dies wäre vernunftwidrig; aber er erweist aus seinem Prinzip die Falschheit dieser Aussage. – Er leugnet die Selbständigkeit des Ich, auf welche der Idealist baut, gänzlich ab, und macht dasselbe lediglich zu einem Produkte der Dinge, zu einem Akzidens der Welt; der konsequente Dogmatiker ist notwendig auch Materialist.’[10] Als het ‘dogmatisme’ consequent wordt ontwikkeld is dit een filosofisch materialisme: ‘Der Strenge nach – und so verfährt der konsequente Dogmatismus, der zugleich Materialismus wird, müßte die Seele gar kein Ding, und überhaupt nichts, sondern nur ein Produkt, nur das Resultat der Wechselwirkung der Dinge unter sich sein.’[11] Deze formulering betekent een aanzet die ‘Dinge onder zich’ als ontwikkeling, dus historisch en dialectisch op te vatten. Tegenover het dogmatisch-metafysisch vasthouden aan het materialistische of empirisch-realistische standpunt en tegenover het doorwerken ervan in Kants ‘Ding an sich’ stelt Fichte zijn subjectief idealisme: ‘Das Ding an sich wird zur völligen Chimäre; es zeigt sich gar kein Grund mehr, warum man eins annehmen sollte; und mit ihm fällt das ganze dogmatische Gebäude zusammen.’[12]

De voorbeelden uit het werk van Kant, Fichte en Feuerbach tonen hoe Dietzgen bij anderen bouwstenen voor zijn eigen kentheorie en ontologie kan vinden. Hij hamert er meer dan eens op dat zijn filosofie de wijsgerige geschiedenis verwerkt. Zijn dialectisch-monistisch inzicht ziet hij als het ‘Akquisit’, het resultaat van de verworvenheden van de bestaande, elkaar tegensprekende filosofieën. In ‘Das Akquisit der Philosophie’ beschrijft Dietzgen met vlotte pen hoe het in de geschiedenis van de filosofie in wezen ging om de vraag naar de status van de kennis. Kennis is het ‘Spezialobjekt’ van de filosofie.[13]

De vraag wat kennis is en vermag is al gesteld door Thales, Pythagoras en Plato. Wat is sindsdien gewonnen? ‘Hat denn die Hochmütige bisher nichts gewonnen? Wo, was ist ihr Akquisit?’[14] Na Plato volgt Aristoteles, die meer ‘Sinn für die äußere Welt’ toont, daarna F. Bacon, Kant en anderen. De ‘Quintessenz’ van de geschiedenis van de filosofie is het groeiend inzicht in hoe de verbinding bestaat tussen ons denken met het werkelijke, zintuiglijk ervaren materiële leven. Wat hiermee verworven wordt, meent Dietzgen, is de systematiek van de wetenschap die leidt tot het min of meer exacte systeem van ‘Anordnung’ van gegevens. Die maakt het de filosofie mogelijk precies te belichten wat het kennisvermogen doet en kan.

‘Die gesamte Kulturbewegung hat den Philosophen auf die Strümpfe geholfen.’[15] Hiermee is Dietzgens historisch uitgangspunt gegeven, dat schijnbaar onproblematisch uitloopt op het juiste inzicht in de verhouding van zijn en denken. Dit ‘Akquisit’ is nu voorhanden: ‘Das vornehmlichste Akquisit bei der Lösung dieses Problems ist die sich in unseren Tagen immer heller und präziser geltend machende Erkenntnis, daß die Natur des menschlichen Intellektes mit der Gesamtnatur von einer Gattung, von einer Art oder einem Geschlecht ist. (...) Das gehört vornehmlich zur philosophischen Errungenschaft, daß wir nun definitiv und bis in alle Einzelheiten hinein spezialisiert wissen, daß der Menschegeist ein bestimmter, begrenzter Teil des unbegrenzten Kosmos, der Natur oder des Universums ist.’[16]

## 4.2 Een van Hegel onafhankelijke ‘herontdekking’ van de materialistische dialectiek

Engels schrijft in ‘Feuerbach’ dat Dietzgen de materialistische dialectiek nog eens heeft ontdekt, onafhankelijk van hen alsook van Hegel.[17] Hij verwijst hierbij naar ‘Das Wesen der menschlichen

Kopfarbeit'. Zelf meldt Dietzgen Marx in de tijd waarin hij dit boek schrijft, dat hij Hegel nog niet heeft gelezen.[18] Marx schrijft vervolgens Engels dat Dietzgen de pech heeft uitgerekend Hegel niet te hebben bestudeerd.[19] Bijna vijftien jaar later schrijft Dietzgen Marx dat hij bezig is Hegel te bestuderen,[20] waarop Marx nogal schamper reageert: de ongelukkige Dietzgen is 'rückwärts "vorangegangen" und richtig bei der Phänomenologie "angekommen"'. Marx houdt de 'casus für unheilbar'.[21] Dietzgen blijft met Hegel worstelen, ondanks zijn al eerder verworven dialectisch-materialistische ideeën.

Ondanks de late Hegelstudie erkent Dietzgen van meet af aan Hegels invloed op zijn navolgers Feuerbach, Marx en Engels. Indirect heeft, via het werk van Feuerbach en waarschijnlijk nog sterker via Marx' 'Zur Kritik der politischen ökonomie', 'Das Kapital' en bijvoorbeeld het 'Manifest der kommunistischen Partei', Hegels dialectiek kunnen doorwerken in Dietzgens denken. Marx' economie is volgens hem op een grondige filosofie gebaseerd.[22] In de allereerste correspondentie tussen Dietzgen en Marx is dit al onderwerp van gedachtewisseling. Marx bevestigt Dietzgens inzicht, in zijn eerste brief aan Marx uitgesproken, en reageert: 'Wenn ich die ökonomische Last abgeschüttelt, werde ich eine "Dialektik" schreiben. Die rechten Gesetze der Dialektik sind schon im Hegel enthalten; allerdings in mystischer Form. Es gilt diese Form abstreifen.'[23] Zeker na de tweede druk van 'Das Kapital' weet Dietzgen hoe sterk Hegels dialectiek bij Marx doorwerkt, in 'ontmystificeerde' gedaante en materialistisch 'umgestülpt'.

In 1873, wanneer hij waarschijnlijk net van het nawoord bij de tweede druk van 'Das Kapital' kennis heeft kunnen nemen, schrijft Dietzgen 'Der wissenschaftliche Sozialismus', waarin hij het wetenschappelijk karakter van het moderne socialisme uiteenzet en opmerkt dat het moderne socialisme Hegel tot uitgangspunt neemt van de klassebewuste filosofie. Hij meent: 'Das Hegelsche System zum Ausgangspunkt der materialistischen Methode zu machen, könnte allerdings widerspruchsvoll scheinen, weil dort bekanntlich "die Idee" eine noch hervorragendere Stellung einnimmt als in irgendeinem anderen spekulativen System. Aber die Hegelsche Idee will und soll sich realisieren, sie ist also ein verkappter Materialist. Und ebenso umgekehrt erscheint dort die Realität in der Kappe der Idee oder des logischen Begriffes.'[24] Dietzgen legt niet uit waarom juist Hegels systeem geschikt is om als uitgangspunt voor de materialistische methode te dienen. Het is een van die opmerkingen die van meer begrip lijken te getuigen dan Dietzgen expliciet verwerkt, maar die evenzeer de vraag oproepen in hoeverre de eraan verbonden consequenties worden gezien. Bovendien vraagt het voorstellen van 'die Hegelsche Idee' als 'ein verkappter Materialist' om een nadere uitleg, wanneer men wil proberen deze vanuit een materialistisch uitgangspunt positief te benutten. In ieder geval betreft het, getuige Dietzgens woorden, het inzicht dat de materie de voorwaarde voor de idee is en daarom de idee met reële materieel bepaalde inhoud geladen is. De uitspraak dat de realiteit verschijnt in de gedaante van de idee herinnert aan Marx' opmerking dat Hegels systeem of dialectiek zich ook laat omkeren, en aan Engels die meent dat Hegels objectief idealisme uiteindelijk slechts een naar methode en inhoud idealistisch op zijn kop gezet materialisme vertegenwoordigt.[25]

Wanneer Dietzgen in 1882 Hegel bestudeert deelt hij Marx mee dat hij hierdoor 'in der dialektischen Erkenntnis' goede vooruitgang boekt.[26] Hij vindt de inleiding van de 'Phänomenologie' van wezenlijk belang, en over de inhoud ervan beweert Dietzgen dat hij de zaak nu helderder ziet dan Hegel zelf destijds. Met name Hegels waarheidsbegrip zet hem aan het denken. Waarheid is volgens Dietzgen het 'omnipotente Weltall'.[27] Niet de absolute, alles omvattende idee, maar de absolute, alles omvattende materiële werkelijkheid is de objectieve en absolute waarheid. Ook bij Dietzgen is er aldus sprake van een omkering van de uitgangspunten van Hegels dialectisch stelsel.

Hegels historisch-dialectisch begrip wordt door Dietzgen in Marx' politiek-economische analyse herkend: 'Wir haben das dem listigen Weltgeist zu danken, der den Eigennutz der Kapitalisten für die Verwirklichung seiner Zwecke braucht.'[28] Het eigenbelang van de kapitalisten dient ongewild uiteindelijk nog een ander doel. De maatschappelijke ontwikkeling, waarin de belangrijkste dragers ervan, de kapitalisten en arbeiders, zich aanvankelijk nog niet bewust zijn van hun eigen rol, zet zich door en wordt in Marx' werk volledig inzichtelijk gemaakt. Hegel leert ons de 'Weltgeist' kennen. De materialistische lezing van Hegels werk leert de 'Geist' kennen als het menselijk denken, dat de 'Geist der Welt' is.[29]

Deze gedachte van Dietzgen overstijgt het kantiaans subjectivisme omdat deze uitdrukt dat alle vormen van denken noodzakelijk verbonden zijn met de wereld en dat de wereld hierin werkelijk wordt gekend. De onbegrensdeheid van het kenproces als uitdrukking van de onbegrensde wereld wordt op basis van de Hegellezing beter begrepen, omdat Hegel de ontwikkeling van de idee als alles omvattende beweging heeft begrepen. Hegels 'mysterieuze' uitdrukkingwijze moet door de sociaaldemocratie worden gerectificeerd. Dan leert men kennen wat Hegels 'Geist' werkelijk is.

Aan Hegel wordt nog enkele keren gerefereerd, getuige de opmerking naar aanleiding van de bekende uitspraak uit 'Grundlinien des Rechts': 'Hegel behauptet, in der Welt sei alles vernünftig, also auch Widersprüche. Unter konservativen Scheine verbirgt sich darin eine sehr revolutionäre Erkenntnis, welche die "destruktiven" Geister sich zunutze machen, um den Weisen und ihrer stabilen unlebendigen, ungeordneten Ordnung, die keinen Widerspruch vertragen kann, gründlich zu widersprechen.'[30] Elders trekt Dietzgen conclusies uit Hegels filosofie met betrekking tot de vraag van de verhouding van zijn en denken: 'Hegel hat recht: Die Vernunft sitzt im Kopfe, sie ist in aller Welt, "alles ist vernünftig". Ich wiederhole: Das All ist "der wahre Jacob".'[31] De 'ware Jacob' wordt er vaker bijgehaald. Dietzgen doelt op de oplossing van de vraag naar de verhouding van zijn en denken, die gevonden kan worden door de materiële werkelijkheid, die de subjectiviteit bepaalt en omvat, als uitgangspunt te nemen.

Dietzgen schrijft in 1867 aan Marx dat het fundament van de wetenschap in het algemeen bestaat uit de kennis van het denkproces.[32] Hegel biedt een vergelijkbaar inzicht, meent hij kennelijk, wanneer hij later schrijft: 'und wenn nun Hegel zeigte, "daß es nur darauf ankommt, unsern eigenen Geist zu begreifen, um damit auch den Geist der Welt zu erfassen", so sind wir vollkommen einverstanden.'[33]

Volgens Dietzgen geeft Hegel de zelfontwikkeling van de natuur de meest omvattende theoretische grondslag. Daarom waardeert hij diens werk zo, wanneer hij Hegel en Darwin vergelijkt. 'Hegel hat die Entwicklungslehre viel universeller vorgetragen als Darwin.'[34] Darwin doorbreekt metafysische scheidlijnen in de zologie, Hegel universeel. Deze vergelijking gaat weliswaar niet geheel op, want Darwin beweegt zich op zijn terrein, zoals Hegel op het zijne. Dietzgen richt zich hier echter eigenlijk tegen Haeckel die zijn natuurmonisme van de evolutietheorie afleidt. Haeckels natuurmonisme is te beperkt, zo meent Dietzgen, omdat hierin de kernvragen van de filosofie, en met name de actieve rol van de subjectiviteit daarin, eenzijdig worden behandeld. Hier tegenover erkent Dietzgen Hegels verdienste vanwege de universaliteit van zijn filosofie. Hij verbindt vervolgens deze beoordeling met zijn kritiek op Kant.[35] Kants metafysische kloof tussen een kenbare wereld en de dingen 'an sich' wordt in Hegels universele benadering opgeheven, althans: '(...) unser Hegel hat dazu einen sehr wesentlichen Beitrag geliefert.'[36]

Weinig positief is Dietzgens oordeel wanneer hij spreekt over Hegels theoretische ontwikkeling van het begrip. Hij stelt in dat verband dat Hegels idealisme neerkomt op een 'undurchdringlichen

Mysticismus' en schrijft: 'Der "wahre Begriff" ging damals noch über alles. Diesen "Begriff" läßt Hegel sich wälzen und winden und drehen, als wäre es nicht ein natürliches Kind, sondern ein metaphysischer Lindwurm.'<sup>[37]</sup> Voor Dietzgen zijn alle vormen van begripsontwikkeling in laatste instantie een 'natürliches Kind'. Hij meent dat Hegels idealistische analyse van de ontwikkeling van het begrip in bepaalde opzichten een vooruitgang betekent, maar bekritiseert de idealistische vorm ervan.

Toch had juist het 'wälzen, winden, drehen' van het dialectisch begrippenapparaat vanuit een materialistische invalshoek gezien Dietzgen een preciezere wetenschappelijke uitdrukking van zijn eigen materialistische dialectiek kunnen bezorgen.

### 4.3 In hoeverre kan J. Dietzgens filosofie spinozistisch worden begrepen?

Verscheidene auteurs hebben Dietzgen spinozistisch geïnterpreteerd, de Nederlandse sociaaldemocrate C. Huygens voorop, al in 1902. Recenter beschrijft P. Vranicki Dietzgens latere werk als terugval van een consequent materialisme naar spinozisme.<sup>[38]</sup>

Voor Dietzgen benadrukt de eenheid van al wat is. Dat deze filosofie waarin alle verschijnselen vanuit het ene gezichtspunt van het 'Weltall' worden begrepen soms met het monisme van Spinoza is vergeleken, is niet onbegrijpelijk. De term monisme was in Duitsland in zwang en het is niet ondenkbaar dat Dietzgen zich in zijn eigen denken en woordkeuze hier laat inspireren door darwinistische monisten als E. Haeckel, L. Noiré en anderen, bij wie Spinoza's filosofie doorwerkt.<sup>[39]</sup>

Zelf vindt Dietzgen Spinoza belangrijk voor de strijd tegen de beperkte en vóór de 'universellen Geist'. Hij schrijft dat de nieuwe kentheoretische denkmethode van de sociaaldemocratie de verschijnselen van de wereld 'unter dem Gesichtswinkel des Universums, sub specie aeternitatis' bestudeert.<sup>[40]</sup> Uitspraken waarin het intellect als attribuut 'des Weltsubjektes' wordt voorgesteld of die waarin Dietzgen tegen de materialisten van de 'alte Schule' zegt dat alles 'sub specie aeternitatis' moet worden begrepen, zou Dietzgen niet gedaan hebben zonder de filosofie van Spinoza op z'n minst enigszins te kennen, al kan hij deze termen ook via Feuerbach hebben gekend.<sup>[41]</sup> In dit licht is Dietzgens expliciete kritiek op de antropomorfistische wereldbeschouwing interessant.<sup>[42]</sup> Daarin werkt Feuerbachs religiekritiek door, maar ook in Spinoza's 'Ethica' treft men een kritiek aan op het antropomorfisme.<sup>[43]</sup>

Dietzgen lijkt niet direct door Spinoza te zijn beïnvloed, al herkent hij later een verwantschap in beider monistisch denken. Hij leest, waarschijnlijk vrij laat, Spinoza's 'Vertoog over de verbetering van het verstand'. Afgezien hiervan baseert hij zich klaarblijkelijk op secundaire literatuur, wat enkele onvolkomenheden in zijn Spinoza-weergave met zich meebrengt. Zo stelt Dietzgen dat volgens Spinoza de oneindige substantie twee attributen heeft,<sup>[44]</sup> terwijl Spinoza zelf spreekt over een oneindig aantal attributen, waarvan slechts twee worden gekend. Strijdig met Spinoza's eigen ideeën is verder Dietzgens interpretatie dat modi afstammen van de substantie, en slechts een accidenteel bestaan hebben. Spinoza erkent de mogelijkheid van het bestaan van oneindige en eeuwige modi en ziet de relatie tussen substantie en modi niet in termen van afstamming; modi zijn bestaanswijzen van de substantie. Verder past Dietzgens standpunt dat Spinoza het denken ziet als een 'mysteriser Behalter der Wahrheit'<sup>[45]</sup> slecht bij Spinoza, die het denken niet mysterieus opvat, zijn attributenleer echter strikt logisch wil doordenken. Wat dit betreft zou Dietzgen na studie van de 'Ethica' misschien nog meer overeenkomsten tussen zijn eigen leer en Spinoza's denken hebben ontwaard.

In 'Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie' sluit Dietzgen aan bij Spinoza's opvatting dat er één oneindige substantie bestaat.[46] Dit begrip substantie gebruikt hij zelf over het algemeen niet, maar Spinoza's uitdrukking vindt hij acceptabel. Alle eindige dingen 'stammen von ihr ab', zijn 'Modi' van de substantie; hierin verklaart Dietzgen het met Spinoza eens te zijn. Want zoals de natuurwetenschap laat zien, is alles afhankelijk van de 'Ewigkeit des Stoffs und die Unvergänglichkeit der Kraft'. Spinoza's opvatting over het bestaan van twee oneindige absolute attributen van de ene absolute substantie wijst Dietzgen af: ' – Das ist gefehlt, namentlich das absolute Denken hat nichts für sich. Auch mit der absolute Ausdehnung ist wenig gesagt. (...) Unsere heutige Wissenschaft vom Denken und vom Gedanken geht über die spinozistische an Klarheit und Bestimmtheit weit hinaus. Wir wissen nunmehr, daß das Denken oder Bewußtsein kein mysteriöser Behälter der Wahrheit ist, ...'[47] Dus met betrekking tot de verhouding van zijn en denken meent Dietzgen Spinoza te moeten corrigeren.

De spinozistische uitleg van de verschijningsvormen van de absolute natuur wordt door Dietzgen geaccepteerd, maar naast de 'substantie' en haar verschijningsvormen mag men geen begrippen of 'dingen' accepteren die de status van het absolute hebben. Alleen de totale samenhang en haar ideële uitdrukking kan men als absoluut, onbeperkt, onbegrensd of oneindig definiëren. 'Die Welt oder das Absolute oder die Natur oder das Universum oder wie man sonst das Ding der Dinge, das Einzige und Unendliche noch nennen will, dehnt sich endlos aus, im Raume und in der Zeit; aber dennoch ist jedes Räumchen des Raumes und jedes Stückchen der Zeit, wie auch jedes andere Ding, was darin enthalten, ein individuelles, veränderliches, vergängliches, beschränktes Ding, und macht das Denken von dieser Beschränktheit und Endlichkeit keine Ausnahme.'[48]

Dietzgen vindt de dialectisch-materialistische kentheorie nauwkeuriger dan de spinozistische. Want de mysterieuze uitdrukking die Dietzgen bespeurt in de spinozistische opvatting met betrekking tot het denken of bewustzijn, en het nog ondialectische begrip 'absolute Ausdehnung', worden in de kentheorie overwonnen. Het denken is weliswaar een oneindig kenvermogen, dat 'aber doch nicht unendlicher sein will als jeder andere besondere Stoff und jede andere Kraft.'[49] Oneindige kennismogelijkheid houdt bij Dietzgen materiële gebondenheid, en in die zin veranderlijkheid, eindigheid en beperktheid in. Dietzgen verwerpt aldus de spinozistische oneindige 'attributen', waarin hij een verouderd metafysisch restant ziet.

Spinoza's bepaling van de substantie als God en natuur leidt tot een dubbel perspectief waarin zijn werk kan worden uitgewerkt, hetgeen daadwerkelijk is gebeurd in idealistische en materialistische filosofieën.[50] Beide gezichtspunten leiden in een consequente uitleg tot bepaalde tegenstrijdigheden in Spinoza's werk.

Uitgaande van een materialistische of idealistische interpretatie kan niet worden ontkomen aan de idee dat uiteindelijk de materiële werkelijkheid de ideële werkelijkheid bepaalt, of omgekeerd. Spinoza gaat uit van een parallellisme tussen denken en lichamelijke werkzaamheid, niet van een directe wederzijdse invloed.[51] Als dit parallellisme consequent wordt genomen is het de vraag of er uiteindelijk een monisme over kan blijven. Dietzgen denkt hier wezenlijk anders over, al wordt bij hem de tegenspraak tussen zijn en denken niet in alle opzichten systematisch ontwikkeld. Naar zijn mening ontstaat het denken uit de natuur en is de invloed van de materiële werkelijkheid op het denken als ideële activiteit primair, terwijl de omgekeerde invloed van het denken op de materiële werkelijkheid secundair is.

Dietzgen spreekt niet over een substantieeler, wél over een wereldbeschouwing waarin de wereld zelf het ene bepalende beginsel is. Ook Spinoza blijft niet bij de substantie als abstractum alleen



staan. Hij wil in de 'Ethica' nadere bepalingen afleiden en uitwerken. Volgens Dietzgen zijn het abstracte begrip 'Weltall', en andere begrippen die de materiële totaliteit uitdrukken, uiteindelijk gebaseerd op bijzondere gegevens. In zijn latere werk kiest hij echter dikwijls formuleringen waarin dergelijke totaliteitsconcepten los lijken te staan van funderende nadere bepalingen en de vraag naar het primaat naar de achtergrond verdwijnt. Wanneer het laatste gebeurt wordt een spinozistische interpretatie in de hand gewerkt, ondanks 'corrigerende' uitspraken elders. Zo schrijft Dietzgen in 'Briefe über Logik' dat wereld en 'Geist' bij elkaar horen en dat dit inzicht de duizenden jaren oude strijd tussen materialisten en idealisten oplost: 'Unsere Antwort lautet klipp und klar: Beides gehört zusammen, ist in Summa ein Ding und das Ding aller Dinge. Der Geist und die Natur sind zwei Attribute der einen Substanz.' [52] Dietzgen gebruikt zo Spinoza's terminologie om zijn monisme uit te drukken, zij het op een vrij onzorgvuldige manier, omdat bij Spinoza de natuur een naam is voor de ene bestaande substantie.

Spinoza draagt bij tot de ontwikkeling van een aan de wetenschap gerelateerde monistische filosofie, waardoor een abstracte 'holistische' eenheidsleer kan worden vermeden. Dietzgen waardeert hem sterk vanwege het ideologisch belang dat hij bij Spinoza herkent. De arbeiders moeten met behulp van zijn eigen kennistheorie leren beter te denken. Zij moeten tot een ideologisch klassenbegrip komen om zich theoretisch te wapenen in de strijd voor bevrijding. In dit kader past Spinoza's 'Vertoog over de verbetering van het verstand'. [53] Dat werk kan helpen richting te geven aan praktische veranderingen, omdat Spinoza strijdt tegen het beperkte denken en voor de 'universellen Geist'. In het 'Vertoog' prijst Dietzgen vooral de praktische antimetafysische uitwerking van de dialectische samenhang der dingen.

Spinoza zegt, aldus Dietzgen, dat men om een hamer te verkrijgen het ijzer moet smeden en men om het ijzer te smeden een hamer nodig heeft. [54] Dit betekent niet dat de mensen geen macht hebben om het ijzer te smeden. Want langzamerhand kan men van het ene het andere maken. Dietzgen prijst Spinoza hierbij om zijn scherpzinnigheid en merkt op: 'An diesem Gedankengang bewundere ich die geniale Erkenntnis, daß der Hammer nicht das begrenzte Instrument ist, wofür der ungeschulte Menschenverstand es hält.' [55] Spinoza legt de universele dialectische samenhang en de relatie van het eindige met het oneindige proces van verandering van de wereld bloot. Het is niet de spinozist Dietzgen die hier dweept met zijn bron, het is de 19e-eeuwse autodidactische monist en dialecticus die ziet hoe een filosofische voorganger op zijn wijze met hetzelfde vraagstuk bezig was.

---

[1] In een brief van Engels aan Marx van 6 nov. 1868, in K. Marx, F. Engels, Werke (MEW), Bd. 32, Berlin 1973, p. 195.

[2] Dietzgen refereert aan K. Fischer in 'Das Unbegreifliche', 1877, in J. Dietzgen, Schriften in drei Bänden (DS), Bd. II, Berlin 1962, p. 29 en in 'Das Akquisit der Philosophie' (Akquisit), 1887, in DS pp. 273-274. Fischer, die o.m. een uitgebreide zesdelige 'Geschichte der neuern Philosophie' schreef, was aanvankelijk door Hegels denken beïnvloed, maar was tevens een van de filosofen die Kant weer in de belangstelling brachten. Kants filosofie werd door Fischer onder de aandacht van zijn lezerspubliek gebracht door deze in het vierde en vijfde deel van zijn 'Geschichte', uitgegeven in 1860, uitvoerig te beschrijven. Daarmee gaf hij een impuls tot het ontstaan van het neokantianisme. Over Fischer, zie bv. O. Finger, 'Kant und der Neukantianismus im sozialistisch-kritischen Urteil des deutschen Arbeiterphilosophen Joseph Dietzgen', in H. Ley, P. Ruben, G. Stiehler (Hrsg.), Zum Kantverständnis unserer Zeit, Beiträge marxistisch-leninistischer Kantforschung, Berlin 1975, p. 511. In 'Das Unbegreifliche' bespreekt Dietzgen Fischers opvatting als kantiaans of als een filosofie die het 'onbegrijpelijke' predikt. Dietzgen schrijft, na erop gewezen

te hebben dat de filosofen die hij hier bekritiseert Kant 'nachplappern', nababbelen: 'Also doch! sprichst du von Dingen, die kein Mensch verstehen kann. Da sind die Unbegreiflichkeiten wieder da. Guten Morgen, Herr Fischer!' Vooral de eerste zin hier is van belang: Dietzgen wijst vaker op het ongerijmde, de interne inconsistentie, die bestaat wanneer men spreekt over onkenbare dingen.

[3] Zie H.-D. Strüning, 'Dietzgens Leben und Wirken in der internationalen Arbeiterbewegung', in H.-D. Strüning (Hrsg.), "Unser Philosoph" Josef Dietzgen, Frankfurt am Main 1980, p. 15.

[4] DS I, p. 305, 'Der wissenschaftliche Sozialismus', 1873.

[5] Zie bv. T.I. Oiserman, Die philosophischen Grundrichtungen, Berlin 1976, op p. 8: 'Vor allem verweisen wir auf die unstrittige, aber bei weitem nicht immer begriffene Tatsache, daß die marxistische These über die Grundfrage der Philosophie nicht einfach die Konstatierung einer empirischen, augenscheinlichen Tatsache ist, sondern die theoretische Formulierung einer bestimmten Entdeckung, die Friedrich Engels machte. Nur wenige Philosophen vor Marx näherten sich der theoretischen Einsicht, daß es eine den unterschiedlichen und einander widersprechenden philosophischen Lehren gemeinsame Grundfrage gibt.' In hetzelfde werk erkent Oiserman dat Fichte ziet dat in de filosofie feitelijk twee wegen openstaan die of het denken of de natuur als uitgangspunt moeten kiezen. Zie p. 52. M.i. moet men dan Fichte expliciet noemen als een van de filosofen die het hierboven genoemde inzicht 'näherten'. De term benaderen is m.i. nog te zwak. Fichte toont in zijn werk een diep inzicht in het fundamenteel theoretische karakter van de tegenstelling tussen denken en zijn, en tussen idealisme en materialisme. In G. Klaus, M. Buhr (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch, 11. Aufl., Leipzig 1975, lezen we op p. 506: 'Die Grundfrage der Philosophie beherrscht in mehr oder weniger ausgeprägter Form die ganze Geschichte des philosophischen Denkens, wenn sie explizit auch erst durch den dialektischen Materialismus, nämlich von Engels, formuliert worden ist.' Naast de verwijzing naar Engels' 'Feuerbach' wordt over Feuerbachs 'Das Wesen der Religion' vermeld dat daarin een aanzet wordt gegeven tot het stellen van het fundamentele vraagstuk. De term 'aanzet' m.b.t. de passage van Feuerbach waarop hier wordt geduid, getuigt m.i. van een onderwaardering van Feuerbachs inzicht.

[6] L. Feuerbach, Gesammelte Werke (FW), hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 6, 'Vorlesungen über das Wesen der Religion', Berlin 1981, p. 136. Zie verder deze hele 'Vorlesung', pp. 126-137.

[7] I. Kant, 'Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können', in I. Kant, Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 5, 'Schriften zur Metaphysik und Logik', Darmstadt 1983, p. 152. In deze uitgave staat overigens '(...) die übrige Dinge', zonder verdere toelichting. Ik neem aan dat dit op een vergissing berust of een niet-actuele spelling betreft en heb daarom in het citaat 'übrigen' opgenomen, zoals dit in minstens één andere uitgave het geval is, nl. 'Prolegomena' (etc.), hrsg. v. K. Vorländer, Hamburg 1969, p. 41.

[8] J.G. Fichte, 'Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre' (Wissenschaftslehre), 1797, in R. Bubner (Hrsg.), Deutscher Idealismus, Stuttgart 1978, p. 133.

[9] 'Wissenschaftslehre', p. 129.

[10] 'Wissenschaftslehre', p. 134.

[11] 'Wissenschaftslehre', p. 141.

[12] 'Wissenschaftslehre', p. 135.

[13] Zie DS III pp. 189-193.

[14] DS III p. 191, 'Akquisit'.

[15] DS III p. 195, 'Akquisit'.

[16] DS III p. 197, 'Akquisit'.

[17] Zie MEW, Bd. 21, Berlin 1975, p. 293.

[18] Zie DS III p. 411, brief van 22 mei/3 juli 1868.

[19] Zie MEW, Bd. 32, p. 198.

[20] Zie DS III p. 434, brief aan Marx, 3 jan. 1882.

- [21] MEW, Bd. 35, Berlin 1973, p. 31, aan Engels, 5 jan. 1882.
- [22] Zie DS III p. 400, brief aan Marx van 24 okt./7 nov. 1867.
- [23] MEW Bd. 32, p. 547, brief van 9 mei 1868. Dit is het enige brieffragment dat van de brieven van Marx aan Dietzgen bewaard gebleven is. Bovenstaand fragment is bewaard gebleven omdat Dietzgen dit publiceerde in zijn artikel 'Sozialdemokratische Philosophie', 1876-1877. Zie DS I p. 342. Dietzgen sprak tegenover Marx de wens uit dat deze een 'Dialektik' zou schrijven met de filosofische grondslagen van Marx' denken. Zie DS III p. 411, brief van 22 mei/3 juli 1868. In deze derde brief aan Marx refereert Dietzgen aan een toezegging van Marx om een dergelijk werk te schrijven, echter pas op het moment waarop het werken aan zijn economische studies achter de rug zou zijn. Dietzgen spreekt in laatstgenoemde brief daarom de wens uit dat Marx zijn werk aan het tweede deel van 'Das Kapital' spoedig klaar zal hebben. Marx echter schudde zijn 'economische last', het afschrijven van 'Das Kapital', nooit van zich af en schreef geen 'Dialektik' als systematisch afgerond filosofisch werk.
- [24] DS I p. 313, 'Der wissenschaftliche Sozialismus'.
- [25] Zie MEW, Bd. 23, Berlin 1979, p. 27 en MEW, Bd. 21, p. 277.
- [26] Zie DS III p. 434, brief aan Marx, 3 jan. 1882.
- [27] Zie DS III p. 435, brief aan Marx, 3 jan. 1882.
- [28] DS II p. 351, 'Briefe über Logik', 1880-1884.
- [29] Zie DS II pp. 55-56.
- [30] DS II p. 214, 'Briefe über Logik'.
- [31] DS II p. 260, 'Briefe über Logik'.
- [32] Zie DS III p. 400.
- [33] DS II pp. 55-56, 'Die Grenzen der Erkenntnis', 1877.
- [34] DS III p. 96, 'Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie' (Streifzüge), 1887. Iets daarvoor leest men in 'Streifzüge': 'Unserm Hegel gebührt das Verdienst, die Selbstentwicklung der Natur auf umfassendster Grundlage aufgestellt, die Wissenschaft in generellster Weise von der Klassenanschauung emanzipiert zu haben. Darwin kritisiert die übernommene Klassenanschauung zoologisch, Hegel universell.' In DS III p. 87.
- [35] Zie DS III pp. 104-107.
- [36] DS III p. 107, 'Streifzüge'.
- [37] DS III p. 267, 'Akquisit'.
- [38] De gedachte van een nauw verband tussen Dietzgens filosofie en die van Spinoza vindt men o.m. in:
- C. Huygens, 'Dietzgens Philosophie', Die Neue Zeit, 21. Jrg., 1. Bd., Stuttgart 1902-1903, pp. 197-207.
  - L.D. Easton, 'Empiricism and ethics in Dietzgen', Journal of History of Ideas, XIX, New York 1958. Op p. 86 staat dat Dietzgens 'search for the cosmic dimension of human good finally let him to an explicit defense of pantheism. In this he was influenced by Feuerbach and especially Spinoza'.
  - P. Vranicki, Geschichte des Marxismus, Frankfurt am Main 1972, zie p. 252. Vranicki schrijft hier m.b.t. Dietzgens filosofie: 'Obwohl er konsequent dialektisch begriffen hatte, daß die Erscheinungen nicht für sich isoliert sind und daß man die Natur nicht als ein System fertiger Dinge, sondern als Prozeß verstehen muß, zeigte er in der Grundproblematik des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, von Geist und Materie mangelhafte Präzision, die ihn vom konsequenten Materialismus zum Spinozismus zurückbrachte.'
- [39] Over de invloed van Spinoza in Duitsland ten tijde van Dietzgen, zie M. Grunwald, Spinoza in Deutschland, Berlin 1897, pp. 240 e.v. Dietzgen verwijst enkele keren naar Noire en noemt diens monisme inconsequent omdat Noire vasthoudt aan het bestaan van twee attributen van het zijn. Noire is daarom een 'unklarer Dualist', meent Dietzgen. Zie DS II p. 239. Zie hoofdstuk 5 over

Dietzgens vergelijkbare kritiek op E. Haeckel.

[40] Zie DS III p. 75.

[41] Zie DS II p. 237 en DS III p. 235. Wat betreft Feuerbach, zie bv. FW, Bd. 9, 'Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie', p. 245.

[42] Zie DS II p. 237. Dietzgen meent: 'Weil der Mensch Machwerke schafft, denen ein planmäßiger Gedanke vorhergeht, hat die philosophische Betrachtungsweise "vorausgesetzt, daß das Ganze aus einem Gedanken stamme", eine anthropomorphistische Voraussetzung, welche bei näherer Einsicht in die Sachlage sich als grundverkehrt darstellt. Die planmäßigen Gedanken unserer Machwerke sind Kopien natürlicher Originale und "freie Schöpfungen des Geistes" nur in beschränktem Sinne.' Dietzgen reageert hier op F.A. Trendelenburg (1802-1872).

[43] Zie B. de Spinoza, *Ethica*, Op meetkundige wijze uiteengezet, Amsterdam 1923, pp. 42-43. Dit is de editie verzorgd door W. Meijer. De kritiek op het antropomorfisme staat in het aanhangsel bij het eerste deel. Dietzgen heeft, getuige zijn weergave van Spinoza, de 'Ethica' zelf niet bestudeerd, maar heeft Spinoza's opvatting over het antropomorfisme misschien wel in secundaire literatuur gelezen.

[44] Zie DS III p. 55.

[45] Zie DS III p. 55.

[46] Zie DS III pp. 55-56.

[47] DS III pp. 55-56, 'Streifzüge'.

[48] DS III p. 55, 'Streifzüge'.

[49] Zie DS III p. 56.

[50] In de dialectisch-materialistische traditie is vaak gepoogd Spinoza materialistisch te duiden, zie bv. Deborin en Seidel (e.a.) in:

- A. Deborin, 'Die Weltanschauung Spinozas', in A. Thalheimer, A. Deborin, *Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus, Reden und Aufsätze zur Wiederkehr seines 250. Todestages*, Wien, Berlin 1928, pp. 40-74. Deborin sluit in dit stuk in sommige opzichten aan bij Plechanovs visie op het marxisme als vorm van spinozisme. Zie ook G.W. Plechanov, *Fundamentele vraagstukken van het marxisme*, Ned. ed., Moskou 1975, p. 21: 'Het spinozisme van Marx en Engels was dus het nieuwste materialisme.'

- H. Seidel (Red.), *Marxismus und Spinozismus, Materialien einer wissenschaftlichen Konferenz*, Leipzig 1981. Op verschillende plaatsen, bv. p. 3, spreekt men hier van Spinoza's materialistisch monisme.

Marx, in de 'Einleitung' bij *Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie*, Rohentwurf, 1857-1858, Berlin 1974, p. 12, interesseert zich in het verlengde van Hegels filosofie vooral voor de dialectiek bij Spinoza en buit als zodanig diens 'omnis determinatio est negatio' uit. Dat Marx Spinoza's werk kende blijkt uit de excerpten die hij van diens werk maakte. Zie K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, 4. Abteilung, 'Exzerpte, Notizen, Marginalien', Bd. 1, 'Exzerpte und Notizen bis 1842', Berlin 1976. Over Marx' Spinoza-receptie zie ook: F.E. Schrader, 'Substanz und Begriff, Zur Spinoza-Rezeption Marxens', uitgegeven als Mededelingen, nr. XLVII, vanwege Het Spinozahuis, Leiden 1985.

[51] Zie hierover o.m. H.G. Hubbeling, *Spinoza*, Baarn 1978, pp. 85-86.

[52] DS II p. 195, 'Briefe über Logik'.

[53] Zie DS II pp. 281-284. Terzijde: in Spinoza, 'Vertoog over de verbetering van het verstand en over de weg waarlangs dit het best tot ware kennis van de dingen kan worden gebracht', in (B. de) Spinoza, *Korte Geschriften*, Amsterdam 1982, p. 452, staan dialectische passages. Spinoza schrijft hier over de 'tegenstrijdigheid van de dingen' en over de mogelijkheid dat de mens op basis van een juist inzicht invloed kan uitoefenen.

[54] Zie DS II pp. 283-284. Dit beeld van Spinoza is overigens niet origineel, maar is waarschijnlijk

gebaseerd op Descartes' Regulae. Zie K. Schuhmann, 'Methodenfragen bei Spinoza und Hobbes: Zum Problem des Einflusses', in W.N.A. Klever e.a. (ed.), *Studia Spinozana*, vol. 3, Hannover, Alling 1987, p. 69.

[55] DS II p. 284, 'Briefe über Logik'.

## **Deel II**

# **De dialectisch-materialistische filosofie van Joseph Dietzgen. Kennistheorie en ontologie**

### **Hoofdstuk 5**

## **Dialectische ontologie als vrucht van kennistheoretische beschouwingen**

In dit hoofdstuk komen drie samenhangende vraagstukken aan bod. Hoe behandelt Dietzgen de verhouding van verscheidenheid en eenheid van de wereld zoals deze in het proces van kennisverwerving is gegeven? Hoe luidt de kritiek op het agnosticistische antwoord op de vraag naar de eenheid van de wereld? Welk standpunt neemt hij vanuit de eigen materialistische positie in ten opzichte van andere materialisten? Bij deze vragen wordt veel van Dietzgens kennistheorie verklaard. Dietzgen meent hierin de sleutel te vinden voor de oplossing van de filosofische kernproblemen. In zijn eerste brief aan Marx schrijft hij: ‘Das Fundament aller Wissenschaft besteht in der Erkenntnis des Denkprozesses.’[1] Marx tekent ‘Bravo!’ aan in de kantlijn bij deze opmerking van Dietzgen. In het verlengde hiervan lezen we later bij Engels in ‘Feuerbach’ een vergelijkbare stelling: ‘...; die Wahrheit lag nun in dem Prozeß des Erkennens selbst’.[2]

### **5.1 J. Dietzgens standpunt over de eenheid van de wereld**

De term kennistheorie, die een deelgebied van de filosofie betreft, komt in de eerste helft van de 19e eeuw naar voren en raakt de tweede helft ervan in zwang.[3] Dietzgen stelt als een der eersten in de arbeidersbeweging het probleem van de kennis principieel aan de orde. Een analyse van het kenproces is praktisch en ideologisch in het belang van de arbeidersklasse. De te ontwikkelen kentheorie is nodig om schijn van waarheid te kunnen onderscheiden. Deze theorie raakt een algemeen doel: het gaat om het vinden van een fundament voor ware kennisontwikkeling, dat wil zeggen voor alle wetenschappen. Dietzgen zoekt een filosofische invalshoek die eenheid in de wetenschappen kan bewerkstelligen. Deze eenheid brengt hij misschien wat al te eenvoudig onder woorden door in één grotendeels gelijkkluidende abstracte terminologie te oordelen over heel uiteenlopende onderwerpen als ethiek, politiek, en disciplines als taaltheorie en antropologie.[4]

Dietzgen: ‘Es gilt nicht allein von physischen, es gilt auch von geistigen, es gilt metaphysisch von allen Dingen, daß sie das, was sie sind, nicht “an sich”, nicht im Wesen, sondern nur im Kontakt mit anderem, in der Erscheinung sind. In diesem Sinne mögen wir sagen: die Dinge sind nicht, sondern sie erscheinen, und erscheinen so unendlich mannigfaltig, wie andere Erscheinungen mannigfaltig sind, mit denen Raum und Zeit sie in Kontakt bringen.’[5] De dingen bestaan volgens Dietzgen alleen in samenhang met het andere, en bestaan slechts in de ‘Erscheinung’.[6] Deze uitspraken plaatst hij nevenschikkend, hoewel beide niet noodzakelijk op hetzelfde neerkomen. Dat de dingen alleen in hun ‘Erscheinung’ bestaan houdt volgens Dietzgen in dat de dingen alleen in eenheid, namelijk in wisselwerking met al het andere bestaan. Wanneer wij denken en spreken over de dingen, bestaan de dingen bovendien in een wisselwerking met het menselijk kenvermogen. De dingen worden in het kenproces werkelijk gekend; dat wil tegelijk zeggen: door het denkvermogen

actief ideëel gereproduceerd. Dit realiteitskarakter van de kennis zegt nog weinig over de waarheid van verworven kennis op een bepaald moment, maar geeft wel duidelijkheid over de reële mogelijkheid adequate kennis te verwerven.

De eenheid van de wereld, de eenheid zoals die in het kenproces tot uitdrukking komt, is principieel en reëel, niet toevallig of onverklaarbaar. Een wezen van de dingen als pure abstractie, als een 'Ding an sich', is naar Dietzgens mening zowel ondenkbaar als onbestaanbaar. In de 'Erscheinung' komt de menigvuldigheid of het bijzondere van de dingen en hun eigenschappen naar voren. De samenhang daarvan wordt door het denken ontdekt, strikt genomen herontdekt, want deze is voorwaarde voor zowel het bestaan van de dingen als het denken over de dingen.

Het menigvuldige, de veelheid is een noodzakelijk moment van het kenproces. Het denken kan niet alles ineens kennen. Eenheid moet in en vanuit de verscheidenheid worden herwonnen. Het wezen der dingen, zo beschrijft Dietzgen in zijn eerste hoofdwerk, wordt als algemeen begrip gevonden in de veelheid van bijzondere gegevens die in het verstand verschijnen. Het wezen is, wanneer de wetenschap haar werk goed heeft gedaan, zowel een wezen van de dingen zelf, namelijk een gekend reëel 'deel' van de werkelijkheid, als een door het verstand verworven begripsmatig geheel.

Dietzgen beschrijft aldus de kentheoretische begrippen wezen en verschijningsvorm als een eenheid. Er is geen ruimte voor een onkenbaar wezen los van verschijnselen, dat als diepere oorzaak achter de verschijnselen aanwezig is. De dingen zelf worden gekend, subjectief, dus worden ook 'bijgekleurd' om te kunnen passen binnen het op dat moment aanwezige denkkader. Het is onze kennis van de dingen. Het wezen der dingen verschijnt in onze kennis, maar niet vanzelf. Het moet als begrip actief worden geproduceerd door het kennend subject. De diepere verbanden en bewegingsvormen van de 'dingen' zal men als begrip van de eenheid van de menigvuldige verschijnselen moeten verwerven.

In het vroege werk van Dietzgen ligt de nadruk op het wezen der dingen als kennisproduct, dat gebaseerd is op de 'sinnlich' ervaren werkelijkheid. Hierbij richt hij zich soms impliciet, soms expliciet tegen het kantianisme, en gebruikt tegelijk Kants terminologie. Enerzijds zegt hij dat 'das Wesen, das Ding an sich im Unterschiede von den Erscheinungen nur ein Gedankending ist', namelijk een gedachteconstructie die 'slechts' afgeleid is van de wereld zelf. Anderzijds houdt Dietzgen soms aan het begrip wezen vast als begrip dat direct duidt op de realiteit, om het objectieve waarheidskarakter van de kennis niet op losse schroeven te zetten. Hierdoor gebruikt hij in feite dit begrip in een dubbele betekenis, namelijk een enkele keer als aanduiding van de objectieve waarheid en meestal als begripsmatige reconstructie hiervan.[7] Over de realiteit en de ideële beschrijving ervan schrijft hij: 'Die sinnlichen Quantitäten, die Dinge der Welt, besitzen alle außer ihrem Scheine auch eine Wahrheit oder hinter der Erscheinung ein Wesen. Die Wesen der Dinge sind so zahllos, wie die Sinnlichkeit nach Raum und Zeit unendlich teilbar ist. Jeder kleine Teil der Erscheinung hat sein eigenes Wesen, jeder besondere Schein seine allgemeine Wahrheit. Die Erscheinung produziert sich in Kontakt mit den Sinnen, die Wesen oder Wahrheiten in Kontakt mit unserem Erkenntnisvermögen.'[8] Van belang is dat Dietzgen schrijft 'in contact met' het kenvermogen, en niet 'door' het kenvermogen.

### 5.1.1 Verscheidenheid en eenheid als het bijzondere en algemene

De verhouding van de verscheidenheid van de zintuiglijke gegevens en de eenheid in de kennis wordt door Dietzgen in eerste instantie benaderd vanuit een beschrijving van wat het verstand precies doet met de zintuiglijke ervaringsgegevens. Dit wordt verduidelijkt door te beschrijven hoe in de moderne natuurwetenschap wordt gewerkt en hoe het hier mogelijk is tot zulke grote

resultaten te komen. Door de werkwijze van de wetenschappen te bestuderen, waarschijnlijk vooral in wat Engels noemt 'diverse populäre Schundschriften über Naturwissenschaften',[9] en in concreto door kennis te nemen van het werk van mensen als A. von Humboldt en J. von Liebig, krijgen Dietzgens ideeën aangaande zijn 'Theorie des Denkvermögens' duidelijker vorm. Deze theorie verklaart het wezen van de dingen in zijn algemeenheid.[10] Het betreft geen 'Ding an sich', maar een samenvattende ordening door het verstand van de zintuiglijke gegevens, waarin de wereld zelf wordt gekend. Dit lijkt een eenvoudig antwoord, dat volgens Dietzgen echter door vooral ideologische barrières historisch moeilijk te verwerven was. Wanneer aldus het wezen van de dingen van zijn geheimzinnigheid is beroofd, blijft het noodzakelijk om de term wezen te handhaven. Deze duidt immers op de eenheid der dingen, als begripsmatige reconstructie geconstitueerd in het kenproces. Het denkvermogen in contact met de verschijnselen die in de zintuiglijkheid zijn gegeven produceert het wezen der dingen, produceert waarheid.[11] Het denkvermogen alleen kan het wezen der dingen niet produceren.

Deze visie op de ontwikkeling van algemeen-theoretische begrippen uit bijzondere gegevens biedt volgens Dietzgen het fundamentele inzicht in de algemene methode van de ontwikkeling van kennis. 'Ist die Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen die generelle Methode, die Art und Weise überhaupt, mit welcher die Vernunft Erkenntnisse fördert, so ist damit die Vernunft vollständig erkannt als die Fähigkeit, dem Besonderen das Allgemeine zu entnehmen.'[12] Dit geldt voor ieder denken, zowel het wetenschappelijke als 'der instinktive Begriff'. Met dit laatste duidt Dietzgen waarschijnlijk alledaagse kennis aan en kennis die aan een wetenschappelijke analyse voorafgaat. Uit het zintuiglijke, bijzondere, soms 'het concrete' genoemd, wordt het algemene of abstracte begrip ontwikkeld.[13] Dietzgen drukt dit als volgt uit: 'Erkannten wir nun vorhin, daß sowohl der instinktive Begriff wie auch seine wissenschaftliche Analyse überall aus dem Sinnlichen, Besonderen, Konkreten das Abstrakte oder Allgemeine entwickelt, so heißt das mit anderen Worten: Das Gemeinschaftliche aller separaten Denkakte ist darin gefunden, daß sie an ihren Gegenständen, welche in sinnlicher Leiblichkeit mannigfaltig erscheinen, das Allgemeine, die generelle Einheit aufsuchen. (...) Somit ergibt die Analyse des Denkvermögens das letztere als Fähigkeit, aus dem Besonderen das Allgemeine zu erforschen.'[14]

Indachtig Feuerbachs invloed op Dietzgen, waaraan ook de formulering 'sinnlicher Leiblichkeit' herinnert, zou men kunnen zeggen dat Feuerbach het abstractieproces opvat als proces van vervreemding, namelijk als vervreemdende bewustwording vanuit bijzondere gegevens of omstandigheden en dat Dietzgen Feuerbachs idee nog verder veralgemeent en het abstractieproces ziet als de essentie van alle 'Kopfarbeit'. Het bewustwordingsproces wordt door Feuerbach in de eerste plaats in zijn negatieve werking begrepen. Dit proces kan op basis van Dietzgens filosofie worden beoordeeld als een activiteit met zowel een positieve als een negatieve functie, vooral afhankelijk van een goed 'inductief' verloop van het abstraheringsproces. Als Dietzgen op deze wijze verder lijkt te denken vanuit Feuerbachs filosofie brengt dit ook een beperking met zich mee: het negatieve als onwaar, ideologisch of religieus bewustzijn komt bij Dietzgen al te eenvoudig lijnrecht tegenover een positief beoordeeld bewustwordingsproces te staan.

Denkvermogen is abstractievermogen. Volgens Dietzgen is het gehele kenproces, dus ook de wetenschap een proces van vorming van algemene begrippen. Het inductieprincipe is weliswaar reeds lang bekend als wetenschappelijke methode, maar dat daarin de sleutel ligt om het gehele kenproces te verklaren is naar zijn mening een verworvenheid van de sociaaldemocratische filosofie. Hij beschrijft dit zo: 'So hat auch alles Wissen eine gemeinschaftliche generelle Form: die induktive Methode nämlich. Daß die Induktion die einzige, die allgemeine Form der Wissenschaft, daß sie anwendbar ist auf alle Probleme, auf alle Objekte, dies Bewußtsein gibt der



Sozialdemokratie jene systematische Sicherheit, jene geistige Überlegenheit, welche die Augen unserer Gegner vor Erstaunen glotzen macht. (...) Die Induktion ist in der Naturwissenschaft eine bekannte Sache; daß aber eine systematische Weltweisheit darin enthalten ist, berufen, die gesamte Windbeutelerei, die religiöse, die philosophische und politische auszutreiben, ist eine sozialdemokratische Neuigkeit.’[15]

Dergelijke voor Dietzgens filosofie centrale uitspraken roepen vragen op. Mede door de filosofie van Feuerbach wordt Dietzgen op het spoor geholpen ‘Sinnlichkeit’ radicaal tot uitgangspunt te nemen en alle kennis als afgeleide daarvan te beschouwen. Het speculatief idealisme wordt afgewezen en door een materialistische gedachtegang vervangen. Het wezen der dingen wordt pas in een consequent inductivistisch-realistische opvatting begrepen: ‘Der Fundamentalsatz der sozialistischen Induktion lautet: Keine idealen Prinzipien, keine Offenbarung, keine nationale Begeisterung, keine Schwärmerei, weder die Idee des Göttlichen, des Gerechten noch des Freien, sondern materielles Interesse regiert die Menschenwelt.’[16] Dietzgens nadruk op inductie als de ware kenmethode gaat er echter zonder meer van uit dat wat hij onder inductie verstaat direct duidelijk is. Nergens werkt hij dit begrip uit, al stelt hij een enkele keer, wellicht wat clichématig, dat het denken ook van de deductieve methode gebruik maakt, die ondergeschikt is aan de inductieve.[17] In wezen komt zijn inductieleer erop neer dat alle kennis op ‘weltliche’ ervaring berust en dat het denken hierin ordent en door middel van algemene begrippen tot kennis komt.

Niet alleen Feuerbachs denken, maar eveneens de kennisname van de empirische wetenschap van zijn tijd, met name van uitspraken van Liebig, lijken Dietzgens inductivistisch accent te hebben bewerkstelligd. Aan Liebig wordt instemmend gerefereerd: ‘Liebig sagt: “Die induktive Methode, welche das Altertum weder kannte noch übte, hat seit ihrer Erscheinung die Welt umgestaltet. Die Schlüsse, zu denen man nach dieser Methode kommt, sind weiter nichts als der geistige Ausdruck für Erfahrungen und Tatsachen.”’[18] Dietzgen omarmt in deze uitspraak de inductieve methode als de wetenschappelijke methode bij uitstek.[19] Zijn opvatting is wat dit betreft verwant aan een vrij algemeen geldend filosofiebegrip dat de vroege arbeidersbeweging in die tijd deelt met de vooruitstrevend-liberale en vrijzinnige burgerij. Zo wordt F.A. Lange, schrijver van ‘Geschichte des Materialismus’ en van ‘Die Arbeiterfrage’ in 1870 te Zürich op een nieuw gevormde leerstoel voor ‘inductieve filosofie’ benoemd.

De inductivistische inzet leidt tot een ander accent dan bij Engels, die stelt dat ‘die Empirie der Beobachtung allein’ nooit voldoende de noodzakelijkheid of wetmatigheid in de beweging der dingen of verschijnselen kan bewijzen.[20] Dietzgen verklaart niet eenduidig in welk opzicht zijn inductivisme afwijkt van dat van wetenschappers van zijn tijd die vanuit hun werk filosofie als achterhaald beschouwen omdat een goede waarneming met een logische conclusie alles zou oplossen.

Hij maakt echter ook opmerkingen die een aanzet vormen van een correctie op een blind inductivisme. Men vindt een ‘Systematische Weltweisheit’ in het inzicht dat alle theorievorming gebaseerd moet zijn op zintuiglijke gewaarwording. Anders gezegd vormt het logisch opstijgen van het bijzondere naar het algemene de basis van de wetenschappen. Algemene theorievorming, verklarende systematisering van de kennis is het doel; de wetenschap mag derhalve niet bij ‘losse’ feiten stil blijven staan. Kennis is meer dan een optelsom van feiten. Daarom schampert Dietzgen op ‘Der fade Büchner’ die in zijn ‘Kraft und Stoff’ als parool aanheft: ‘Now what I want is, – facts.’ Die uitspraak betekent dat men niet weet wat men wil, meent Dietzgen. Marx vindt de karakterisering van L. Büchners wijze van filosoferen als ‘fade’ (laf, smakeloos) prachtig en tekent aan: ‘well said!’ Het gaat niet om feiten maar om verklaringen van feiten.[21] Kennis kan door

reflectie op grond van de ervaringsfeiten worden verworven en niet door het verzamelen van feiten alleen. Daarom moet over het kennisproces worden nagedacht en een kennistheorie worden ontwikkeld. Op basis van dit inzicht propageert Dietzgen de waarde van de filosofie tegenover sommige natuurwetenschappers en tegenover posities in de toenmalige arbeidersbeweging, die filosofische theorievorming als achterhaald beschouwen.

Omdat Dietzgen geneigd is de inductieve methode te verabsoluteren als fundament van wetenschappelijke verklaringen is het zinvol na te gaan of hij iets zegt over filosofen als F. Bacon en J.S. Mill.[22] Mill wordt door Dietzgen eenmaal en alleen als econoom besproken. Bacon wordt vaker genoemd, en wel als de filosoof die de mensheid wakker schudde, waarmee de filosofie de tijd van het nuchtere denken inging. Met een zeker recht, gezien Dietzgens kritiek op het speculatief-idealistisch denken, wordt Bacon voor zijn eigen filosofie ingeschakeld. Hij ziet zelfs een directe lijn van Bacon naar Marx wat betreft de toepassing van de inductieve methode als de methode van het materialisme: ‘Marx, der Wortführer des wissenschaftlichen Sozialismus, erringt dagegen die herrlichsten Erfolge, indem er das logische Naturgesetz, die Erkenntnis von der absoluten Gültigkeit der Induktion auf Disziplinen anwendet, die bisher spekulativ mißhandelt wurden. Bacon von Verulam verkündet schon 1620 in seinem “Novum Organon” die induktive Methode als den Erlöser aus der unfruchtbaren Scholastik, als den Felsen, auf dem die moderne Naturwissenschaft fundamentiere. Wo es nun um konkrete Erscheinungen, sozusagen greifbare Dinge sich handelt, hat diese Methode des Materialismus den Sieg längst errungen.’[23]

Een uitgewerkte beoordeling van Bacon als stamvader van het moderne empirisme en het inductieve denken geeft Dietzgen niet. Hij richt zich sporadisch expliciet tegen het empirisme. Idealisten zien het intellect als enige of voornaamste bron van kennis en waarheid, maar anderzijds: ‘Die Empiristen fehlen, wenn sie Wahrheit und Erkenntnis einzig in der anderweitigen Welt suchen, ohne das geistige Instrument zu beachten, mittels dessen sie ihre Schätze haben.’[24] De hier gekozen formulering is een Dietzgen typerend understatement. Het empirisme zegt wel iets over het verstand. Hij bedoelt ongetwijfeld dat deze richting het proces van kennisverwerving niet doorgrondt en de ‘Kopfarbeit’ er onvoldoende is onderzocht in relatie tot de werkelijkheid. In ieder geval laat Dietzgens uitspraak zien dat hij theoretisch dieper tracht te zoeken dan het empirisme in zijn ogen heeft gedaan.

Wanneer Dietzgen concreter over een bepaald wetenschappelijk resultaat schrijft, blijkt dat hij kennisverwerving niet gelijk stelt aan abstractie alleen, of aan een slechts samenvattende denkbeweging. Polemiserend met E. de Laveleye over de theoretische methode van ‘Das Kapital’ betoogt hij bijvoorbeeld, dat Marx’ werk de ware eenheid vormt van waarnemen, denken en een consequente verdere reflectie vanuit gegeven feitenmateriaal.[25] In het verlengde hiervan ligt zijn, overigens niet uitgewerkte, kritiek op Comtes positivismisme. Dit is achterhaald, want dit interpreteert slechts de feiten, terwijl de ‘Marxianer’ vooral met betrekking tot de religie al lang niet meer alleen de feiten interpreteren, maar ook tot grondige theorievorming over de samenhang der dingen zijn gekomen. De ‘Comteïsten’ zijn in Duitsland ‘von den Marxianern oder Communisten weit überholt’.[26]

De nadruk op het kennisproces als abstractieproces en de antispeculatieve inzet tendeert naar een te eenvoudig inductivisme, dat niet goed past bij het verdere betoog, waarin Dietzgen streeft naar een theoretisch beeld van de totaliteit. Deze tegenspraak vormt een blijvend spanningsveld in Dietzgens werk. Het denken brengt de zintuiglijke gegevens onder één noemer. Dietzgen lijkt evenwel in zijn verklaring waarneming en denken in twee chronologische fases op te delen, waardoor de onverbreekelijke eenheid tussen denken en zintuiglijke waarneming wordt verbroken. Dit hangt bij

Dietzgen samen met een gebrekkige reflectie op het praktisch ingrijpen van de mens en op de geschiedenis, en de daarin te vinden samenhang met de ontstaansbasis van specifieke denkvormen, zoals de wetenschap. Dietzgens kentheorie scheidt waarneming en denken te sterk van de menselijke praktische activiteit zoals deze historisch gestalte krijgt, en die de plaats van de mens in de totale samenhang zichtbaar maakt. Dit resulteert in de trits waarneming, denken en handelen, in hoge mate gepresenteerd als chronologische reeks, terwijl deze vormen van menselijke activiteit in werkelijkheid op elk moment van het kenproces met elkaar zijn vervlochten. Waarneming en denken worden dan eigenlijk weer als 'zuivere' activiteit opgevat. Dietzgen wil zó direct-concreet-praktisch en antispeculatief denken, dat hij meent in een enkele denkbeweging de ware structuur van het kenproces te kunnen blootleggen. Het lijkt alsof de zintuiglijke waarneming geheel zuiver kan zijn, alsof de waarneming een ongefilterd beeld kan geven van de realiteit en het denken dat alleen 'even' hoeft te ordenen.

Dietzgens opvatting reikt verder dan het empirisme wanneer hij tot een 'einheitlich' totaal-begrip van de werkelijkheid wil komen. De term inductieve methode of inductief systeem ligt in zijn werk dicht bij 'materialistische theorie'. De inductieve methode alleen blijkt niet toereikend te zijn, omdat het erom gaat het totale kennisproces te verklaren, al zal Dietzgen zich nooit expliciet zó over het inductivisme uitlaten. Het is eerder zo dat hij ziet dat de inductieve methode moet worden aangevuld en daardoor krijgt het begrip 'System der Induktion' een bredere betekenis dan gangbaar is.

Alles moet 'einheitlich', samenhangend worden doorgrond, waarbij overeind blijft dat alle vormen van kennis uiteindelijk op ervaring berusten: 'Nach religiösem System ist der liebe Gott "letzter Grund". Idealistische Freimaurer glauben alles mit der Vernunft begründen zu können. Befangene Materialisten[27] suchen in heimlichen Atomen den Grund alles Bestehenden, während die Sozialdemokraten alles induktiv begründen. Wir besitzen die prinzipielle Induktion, d.h. wir wissen, daß nicht deduktiv, daß aus der Vernunft keine Belehrung zu schöpfen, sondern nur mittels Vernunft aus der Erfahrung Kenntnisse zu holen sind. Letztere Art der Begründung ist allerdings auch anderen Leuten bekannt, aber es fehlt die systematische Kenntnis der Sache, es fehlt die Konsequenz. Die Weisheit der anti-sozialistischen Welt ist nicht einheitlich, ist ein induktives und deduktives Gemisch. Man kennt das Induzieren, aber das System der Induktion kennt man nicht.'[28]

In de kenactiviteit vindt de ideële reconstructie van het bijzondere naar het algemene plaats waardoor de algemene materiële samenhang van alles wat bestaat wordt blootgelegd. De ideële reconstructie is geënt op de reële bestaande samenhang. Kennis is gebaseerd op 'inductie', op reële ervaringen. Het is een proces van reconstructie, van 'Annäherung', een op-weg-zijn naar het vinden van een steeds juister en omvattender begrip. Dit proces wordt aldus impliciet historisch begrepen. Ontegenzeggelijk ligt onder Dietzgens kentheorie een ontologische opvatting die uitgaat van de materialiteit en eenheid der dingen. Deze komt aanvankelijk incidenteel naar voren. Toch verklaart juist deze veronderstelling dat Dietzgens inductief systeem meer is dan een empiristisch inductivisme. Bovendien verklaart die veronderstelling waarom Dietzgen later schijnbaar moeiteloos overstapt van een kentheoretisch naar een explicieter ontologisch betoog.[29]

### 5.1.2 De wereld in haar eenheid begrepen

Hoewel 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' in de eerste plaats een kennistheorie presenteert, zijn er ontologische begripsbepalingen in aanwezig. Vrij gemakkelijk gaat Dietzgen van de algemeen filosofische beschrijving van het denken als proces, over op de inhoud van het denken. Het algemeen theoretische begrip komt naar voren als een reële, doch in de praktijk beperkte

weergave van complexe standen van zaken, of beter, van verhoudingen, die in een algemene samenhang worden begrepen.

Begrippen als oorzaak en gevolg, geest en materie, en kracht en stof zijn dergelijke algemeen theoretische begrippen die 'physische Verhältnisse' uitdrukken.[30] De 'Kritik der Vernunft, die Wissenschaftslehre oder Logik', waarmee Dietzgen zijn eigen filosofie bedoelt, maakt het mogelijk een speculatief-metafysische interpretatie van deze algemeen theoretische begrippen te overwinnen en te vervangen door een met de wetenschap niet strijdige materialistische metafysica. Met het oog hierop schrijft hij: 'Insofern das Erkenntnisvermögen ein physisches Objekt, ist die Kenntnis desselben eine physische Wissenschaft. Insofern jedoch wir mittelst dieses Vermögens alle Dinge erkennen, wird die Wissenschaft desselben zur Metaphysik. Wenn die wissenschaftliche Analyse der Vernunft die gewöhnliche Anschauung von ihrem Wesen umkehrt, so zieht diese spezielle Erkenntnis notwendig eine generelle Umkehr unserer gesamten Weltanschauung nach. Mit der Erkenntnis vom Wesen der Vernunft ist die solange gesuchte Erkenntnis vom "Wesen der Dinge" gegeben.'[31]

Dietzgen benadrukt dat het juiste begrip der dingen dialectisch in het zintuiglijk contact met de werkelijkheid moet ontstaan. In de 'Sinnlichkeit', het zintuiglijk contact wordt de eenheid van werkelijkheid en denken materialistisch uitgedrukt en hierop wordt het begrip van het denken als ontwikkeling, als 'Annäherung' gebaseerd. Vanuit dit uitgangspunt kan worden beweerd dat de dingen niet bestaan, maar verschijnen. Het betreft dan al ideële entiteiten, reconstructies, 'Gedankendingen'. Dat wat verschijnt bestaat, namelijk in zoverre het verschijnt, in zoverre het bestaat in eenheid met het 'andere', in samenhang.[32] Iets kan niet 'an sich' bestaan. Wat zich in het denken aandient als verschijnsel, bestaat ook, namelijk als eenheid van objectieve realiteit en subjectieve activiteit. Dit wordt uitgelegd aan het begrip warmte. Warmte kunnen we 'zelf', 'an sich', niet waarnemen. We zien de uiteenlopende verschijningsvormen van warmte. De som van haar verschillende werkingen, dat is de warmte zelf. Met betrekking tot het totaal van de verschillende 'Wirkungen' van warmte schrijft hij: 'das ist die Wärme selbst, die Wärme ganz und gar. Das Denkvermögen erfaßt diese Verschiedenheit im Begriff als Einheit.' Daarom: 'Das Denkvermögen im Kontakt mit den Erscheinungen der Sinnlichkeit produziert die Wesen der Dinge.'[33]

Dialectisch van grondtoon is, dat Dietzgen hier één geheel van processen beschrijft waarin de natuur het verschijnsel, in dit geval warmte, produceert, het kennend subject dit als warmte ervaart en alleen het denkvermogen tot het begrip warmte kan komen. Anders dan volgens strikt empiristisch-inductivistische opvattingen, kan de essentie van de dingen zelf worden uitgedrukt, maar alleen in relatie tot het kennend subject. Dietzgen zet zich hiermee af tegen het speculatieve en ondialectische 'Ding an sich', maar erkent de objectieve realiteit van de warmte als werking, effect, beweging. Het zoeken naar het 'Wesen der Dinge' moet niet worden opgegeven, maar we moeten weten wat we zoeken en waar we dit moeten zoeken. Dietzgen meent dat het verhelderen van deze vraagstellingen en het vinden van antwoorden op deze vragen pas mogelijk wordt aan de hand van een grondige analyse van het denkproces.

In de periode 1877-1878 treedt een kentering op in de uitdrukkingsvormen die Dietzgen kiest, met een accentverschuiving van kentheorie naar ontologie. De toenemende kracht van het neokantianisme en andere agnosticistische varianten, met name gepropageerd door Duitse natuurwetenschappers met filosofische interesse, stelt Dietzgen voor de opgave zich opnieuw uit te spreken en zijn filosofie verder te expliciteren. Opnieuw, omdat Dietzgen van meet af aan polemiseert met het kantianisme. Al in 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' is, vooral

impliciet, een ontologische eenheidsopvatting aanwezig, in hoofdzaak dezelfde als de latere. In dit werk staat reeds dat het denken ‘alles, was ihm gegenübertritt, als einzelnen Teil eines größeren Ganzen versteht’.[34] Dat dit ‘Ganze’ de grondslag van het denken vormt wordt aanvankelijk slechts enkele keren kort aangeduid: ‘Ganz wahr, ganz allgemein ist nur das Sein überhaupt, das Weltall, die absolute Quantität. Die wirkliche Welt dagegen ist absolut relativ, absolut vergänglich, unendlich scheinbar, eine unbegrenzte Qualität. Alle Wahrheiten sind nur Bestandteile dieser Welt, Teilwahrheiten.’[35] Dit geeft Dietzgens opvatting weer dat de wereld in absolute zin de enige waarheid is, die oneindig veel vormen van bijzondere kennis voor de mens mogelijk maakt, waaruit het menselijk denken zelf weer de eenheid van de wereld moet construeren. Verder schrijft Dietzgen over de ‘Wahrheit oder Wirklichkeit’ waaraan ‘die Wahrheit unseren Ideen oder Gedanken’ zich moeten aanpassen. Dit anticipeert op zijn omvattend waarheidsbegrip waarmee hij de totaliteit der ‘dingen’ uitdrukt.[36] Deze relatief korte opmerkingen passen opmerkelijk goed bij het latere ontologisch accent en Dietzgens sinds 1877 uitgesproken materialistisch monisme.

‘Der Gedanke, der Intellekt, ist leibhaftig vorhanden, er existiert, und sein Dasein hängt als ein Teil des Gesamtdaseins mit der ganzen Welt einartig zusammen. – Das ist der Kardinalpunkt der nüchternen Logik.’[37] Monistisch, ‘einheitlich’, systematisch en logisch, dat zijn in Dietzgens werk verschillende uitdrukkingen van dezelfde eenheidsleer. Het ‘Denkinstrument’ moet men niet isoleren van de wereld, van de veelzijdige samenhang tussen uiteenlopende verschijnselen. ‘Die alte metaphysische Logik war so eingenommen von ihrem Objekt, daß ihr die Abstammung, die Verwandtschaft und der Zusammenhang mit den gemeinen, weltlichen Dingen für den exquisiten Geist zu gemein dünkte. Sie war überschwenglich, und deshalb mußte auch ihr auserlesenes Objekt mit einer überschwenglichen Welt in Verbindung stehen.’[38] Dietzgen vooronderstelt in het latere werk de kentheorie. Kennistheorie en ontologie vallen samen in één complex van uitdrukkingen, op basis van het feit dat de wereld in eenheid bestaat: ‘Der Weltzusammenhang ist das Alpha und ist das Omega, er ist der Ursprung aller Dinge, das Erste, das Letzte und Höchste; der Weltzusammenhang ist das “göttliche” Wesen, an dem sich die Wissenschaft erbaut.’[39]

De begrippen bijzonderheid en algemeenheid, en bijbehorende termen van Dietzgens kentheorie, bieden hem een structuur voor een ontologische terminologie. Het zijn uitdrukkingen van verschillende momenten van het weerspiegelingsproces van het denken; het proces waarin de werkelijkheid ideëel wordt gereconstrueerd. De categorieën van het algemene en het bijzondere staan model voor het universum en zijn delen. Er bestaat een parallelle structuur in Dietzgens kentheoretisch en ontologisch betoog, in samenhang met zijn weerspiegelingsopvatting. ‘Im Universum sind alle Teile Ursachen und alle Teile erwirkt, erzeugt, geschaffen, und dennoch ist kein Schöpfer, kein Erzeuger, keine Ursache vorhanden. Das Allgemeine erzeugt das Besondere, und letzteres erzeugt wechselwirkend das Allgemeine. Die Kategorie des Allgemeinen und des Besonderen, des Universums und seiner Teile ist diejenige, welche alle anderen Denkformen “aufgehoben in sich enthält”. Um den Denkprozeß zu erklären, will derselbe als Teil des Gesamtprozesses erklärt sein.’[40]

De categorieën van het universum en het algemene zijn de meest algemene ontologische respectievelijk kentheoretische begrippen die alle andere ‘aufgehoben in sich enthalten’. In de dialectiek van het algemene en het bijzondere vindt Dietzgen de sleutel tot oplossing van iedere filosofische problematiek. ‘Er, der Denkprozeß, und seine Erkenntnis ist eine Besonderheit im allgemeinen Kosmos. Wie sich nun das Allgemeine zum Besonderen verhält, dies Verhältnis ist die klare unzweideutige Kategorie aller Kategorien.’[41]

Uit de ontwikkeling van de filosofie en de wetenschappen concludeert Dietzgen dat het ‘Akquisit der Philosophie’, het voornaamste resultaat van de tot dan verrichte filosofische arbeid, het inzicht is in de ‘Gesamtnatur’ der dingen en in de wijze waarop deze kan worden gekend. Dit valt samen met het ‘inductief’ inzicht dat algemene kennis met veel moeite uit het bijzondere is verworven.

Dietzgens ideeën gaan in de richting van een constatering door Engels in ‘Anti-Dühring’ over het moeizaam verworven inzicht in de materiële eenheid van de wereld: ‘Die Einheit der Welt besteht nicht in ihrem Sein, obwohl ihr Sein eine Voraussetzung ihrer Einheit ist, da sie doch zuerst sein muß, ehe sie eins sein kann. Das Sein ist ja überhaupt eine offene Frage von der Grenze an, wo unser Gesichtskreis aufhört. Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität, und diese ist bewiesen nicht durch ein paar Taschenspielerphrasen, sondern durch eine lange und langwierige Entwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaft.’[42]

Zowel Engels als Dietzgen meent dat de fundamentele vraag naar de eenheid van de wereld, door Parmenides met zoveel klem gesteld en sindsdien een rode draad in het westerse denken, pas kan worden opgelost wanneer de empirische feiten en de verscheidenheid der verschijningsvormen van de wereld in eenheid worden verklaard. Als consequentie hiervan begrijpt Engels de subjectieve en objectieve dialectiek in één ‘übergreifende’, alles omvattende samenhang, waarin de wereld materialistisch als dialectische ‘Gesamtzusammenhang’ wordt opgevat, die het primaat heeft.[43] Engels gebruikt in zijn analyse van de dialectiek soms vergelijkbare termen als Dietzgen, zoals het ‘Weltall in seiner Entwicklung’.[44]

Dietzgen accentueert in zijn monisme het ‘Weltall’ of de eenheid van alles wat bestaat en zet hiermee ‘metafysisch’ een belangrijke stap. De 19e eeuw had een grote differentiatie van verschijningsvormen opgeleverd, zowel natuurwetenschappelijk als maatschappelijk. Pogingen de samenhang van de wereld te begrijpen verdwenen naar de achtergrond of de objectieve werkelijkheid werd in laatste instantie als onkenbaar beschouwd. Aan het propageren van de onkenbaarheid van de totaliteit en eenheid was zonder twijfel ook deze differentiatie debet.

Terwijl Marx maatschappelijk de vraag van de eenheid der dingen, de maatschappelijke samenhang centraal stelt, pakt Dietzgen in zijn werk de filosofische vraag op naar de eenheid van alles wat bestaat. Naar zijn mening zijn de uitdrukkingsvormen omtrent de eenheid der dingen van de oudere filosofie en de religie nog gebrekkig. Conclusie: ‘Du sollst bei allen Dingen niemals den Gesamtzusammenhang außer acht lassen.’[45]

### 5.1.3 De ontwikkeling van het dialectisch denken bij J. Dietzgen in de dialectiek van het algemene en het bijzondere

*- Wissen ist Kontakt einer Verschiedenheit. -*

Kernpunt van Dietzgens kennistheorie is: ‘Das Denkvermögen im Kontakt mit den Erscheinungen der Sinnlichkeit produziert die Wesen der Dinge.’[46] Hieruit blijkt dat het begrip ‘Sinnlichkeit’ niet slechts staat voor het feit dat de werkelijkheid zintuiglijk wordt gekend. Het begrip ‘Sinnlichkeit’ drukt de kennisverhouding van zijn en denken uit, gezien vanuit het perspectief van het denkend subject. Dit begrip fungeert als synthese van enerzijds de wereld en anderzijds het denken dat zelf begrippen produceert. In het denken verschijnt de wereld zelf, ‘Qualität’, doordat de zintuiglijkheid, wezenskenmerk van het subject, de wereld toegang verschaft tot het denken, of andersom, de wereld kenbaar maakt. ‘Sinnlichkeit’ wordt als een dialectisch begrip gebruikt, als ‘bemiddeling’ van zijn en denken. Dit begrip maakt het voor Dietzgen mogelijk materialistisch te filosoferen en tegelijk vast te houden aan de eigen werkzaamheid van het denken als

begripsvormende activiteit. Vandaar: ‘Sinnlichkeit’ als ‘Praxis’, die als beweging onbegrensd en onbepaald is, ‘absolut kwalitatief’, en die als ‘Qualität’ ‘absolut mannigfaltig’ is, gegevens in een onbepaalde hoeveelheid bijzonderheden aandraagt.[47]

‘Sinnlichkeit’ is de wezenlijke menselijke eigenschap die het denken mogelijk maakt ‘absolut kwantitatief’ te zijn, dus zelf maat aan te geven, te ordenen, zelf de wereld als wezen, als begrip van de ‘Qualität’ te winnen. De waarheid is derhalve een waarheid van het denken, maar op basis van ‘Sinnlichkeit’, van het dialectisch intermediair dat zijn en denken verbindt.

Reeds in zijn eerste hoofdwerk, waar de term monisme nauwelijks aan de orde is, denkt Dietzgen zo al sterk ‘synthetisch’, waarbij kentheoretisch ‘Sinnlichkeit’ een kernbegrip is, en tegelijk de wereld, de realiteit als ‘Qualität’, het primaat heeft. ‘Sinnlichkeit’, antropologisch-filosofische strijdterm van Feuerbach in zijn polemieken met het hegelianisme en in zijn religiekritiek, wordt bij Dietzgen tot kentheoretisch centrum, én tot basis van zijn metafysica. Door ‘Sinnlichkeit’ centraal te stellen wordt de kenbaarheid der dingen een centraal uitgangspunt, en is voor het onkenbare per definitie geen enkele plaats meer over, waardoor Dietzgen strijdlustig met speculatief idealisme, religie en bijgeloof kan polemiseren.

Ondanks dat de wereld in menigvuldigheid gegeven is, de realiteit is immers niet ineens kenbaar, blijft de eenheid voorondersteld. Zowel in het kenproces, in de eenheid van het bijzondere en het algemene, als in de realiteit veronderstelt Dietzgen een eenheid van eenheid en verscheidenheid. In feite lopen een kentheoretische en een ontologische redenering parallel. In Dietzgens werk treedt een reeks van begrippen op, die op verschillende niveaus met betrekking tot het denken of de wereld naar voren komt, zoals eenheid-veelheid/verscheidenheid, algemeen-bijzonder, wezen-verschijningsvorm/het bijzondere, kwaliteit-kwantiteit, absoluut-relatief, maat-het maatloze, en dergelijke. Op een andere manier treedt eveneens een parallelle redenering op: van de wereld als ‘wezen’ wordt een zelfde structuur aangenomen als van het wezen als begrip, met andere woorden, de wereld wordt in het denken weerspiegeld. Daarmee schept Dietzgen eenheid tussen zijn kentheorie en zijn eerst grotendeels nog impliciete ontologie.

Wanneer er sprake is van een parallelle structuur in een reeks van begrippen moet bij het lezen van Dietzgen worden vastgehouden aan de verschillende invalshoeken die hij noemt. Vanuit het perspectief van het zijnde hebben begrippen soms een omgekeerde, gespiegelde, inhoud, dan vanuit het perspectief van het denken. Daarom kan Dietzgen zeggen dat de ‘Sinnlichkeit’ absoluut kwalitatief is, en tegelijk dat het denken produceert wat ‘wahrhaft’ is.[48] Vanuit het perspectief van het zijnde gedacht staat het aspect van ‘Qualität’, de wereld zelf vooraan in de redenering. Deze is echter ‘absolut mannigfaltig’ gegeven aan het denken. De wereld is ‘aanvankelijk’ in singuliere gegevens in het denken aanwezig. Het denken verwerkt die gegevens en produceert opnieuw het wezen, ideëel: ‘Jeder Gegenstand kann vom Denkvermögen nur als Quantum, als Einheit, als Wesen oder Wahrheit er- oder begriffen werden.’ Vanuit het perspectief van het denken wordt het kwalitatieve, de wereld, in het bijzondere gevonden, dus indirect. Dit direct nog onbegrijpelijke, ‘onomvattelijke’, moet nog door het denken worden begrepen. Daartoe moet het denken zelf maat aanbrengen, wat alleen kan door begrippen te vormen: het denkvermogen heeft als functie ‘jede Qualität der sinnlichen Erscheinung als Quantität, als Wesen, als Wahrheit, zu begreifen.’

Het denken neemt de bijzondere ‘sinnliche’ gegevens tot uitgangspunt, maar overstijgt het bijzondere karakter in het produceren van algemene begrippen. Het wezen der dingen, in laatste instantie van de wereld, wordt ideëel bepaald. Vandaar Dietzgens nadruk: denken is het algemene ontwikkelen. De wereld wordt opnieuw als wereld gedacht, waarbij aan het realiteitskarakter van dit

denken kan worden vastgehouden. Zo ontstaat een dubbel perspectief waarin én een ontologie is geïmpliceerd, én zijn en denken in één kentheoretische weerspiegelingsrelatie zijn verbonden. Wat dit betreft zijn Dietzgens begrippen van eenheid en verscheidenheid, en van het algemene en het bijzondere, dialectische noties: zij drukken een dubbele verhouding uit, die in de realistisch opgevatte ‘Sinnlichkeit’ tot een enkele verhouding wordt samengesmeed, tot eenheid van zijn en denken.

De kentheoretische verhouding van het bijzondere en het algemene wordt door Dietzgen opgevat als bijzondere eigenschap van een alles omvattend dynamisch proces. Zijn opvatting overstijgt een eenvoudige inductie: ‘Wissen ist Kontakt einer Verschiedenheit.’[49] In een notendop drukt Dietzgen hiermee een besef van dialectische verhoudingen uit: het begrip weten houdt reeds een vorm van eenheid van zijn en denken in, het contact drukt kennen als beweging uit, de verscheidenheid is het noodzakelijke uitgangspunt van de kennis. Dus: op basis van de ‘Sinnlichkeit’ wordt begripsmatig opgestegen naar het algemene, dat de waarheid inhoudt die alleen de denkactiviteit vermag te vinden. De verscheidenheid of het moment van het bijzondere blijft in de eenheid van het denken voortbestaan: ‘Mit dem Wissen ist Trennung, ist Subjekt und Objekt, ist Mannigfaltigkeit in der Einheit gegeben.’[50] Dietzgen benadert het kenproces van twee zijden, vanuit het perspectief van het bijzondere, en vanuit de invalshoek van de eenheid of het algemene. Het bijzondere, de verscheidenheid, dat zijn de feiten in hun enkelvoudigheid. Het algemene is de essentie der dingen in hun samenhang die het denken opnieuw moet produceren.

Zo, wat schematisch gesteld, kan men de verscheidenheid het uitgangspunt van de kennis noemen. Het contact, waarin de verscheidenheid, de ‘dingen’ naast elkaar, in het vizier komt, biedt de reële grondslag van het algemene, van het theoretische begrip. De beweging op basis van de bestaande eenheid van zijn en denken, begrepen als denkbeweging, is de ‘antithese’, de tegenspraak van pure verscheidenheid. De kennis die de eenheid der dingen in zich opneemt, waarin het moment van het bijzondere wordt meegedacht, is het resultaat of synthese. Het theoretische begrip is dan ontwikkeld, het is eindresultaat van de denkbeweging.

Dietzgen ontwikkelt zo een idee van samenhang van eenheid en verscheidenheid, waarin zowel de wereld zelf als het denken dat de wereld begrijpt als beweging wordt gedacht. Volgens deze visie wordt steeds verscheidenheid geproduceerd, maar blijft een principiële eenheid bestaan, en wordt deze als theoretisch resultaat ‘opnieuw’ ontwikkeld. De ‘Sinnlichkeit’ die het denken een oneindige verscheidenheid van gegevens biedt is het ideële uitgangspunt, het algemene is het resultaat. Het waarheid producerende denken is als denkbeweging ‘bemiddeling’. Alle denken en handelen draait om deze beweging. Het ‘Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ is de beweging die het algemene produceert. Het denkvermogen, zegt Dietzgen, is het orgaan van het algemene.[51] De term orgaan moet men niet te ‘passief’ opvatten; het gaat om de denkbeweging. Als deze wordt begrepen wordt de sleutel gevonden om de verhouding van zijn en denken te begrijpen. Noodzakelijkerwijs streeft het denken naar algemeenheid. Het contact, de directe en onlosmakelijke eenheid van het denkvermogen, het orgaan dat de samenhang kan denken, met de wereld, als verzameling van het vele, vormt de eenheid van zijn en denken. Het contact is de aanvankelijk nog onbereflecteerde eenheid van zijn en denken, die het denken als eenheid reconstrueert. Dit contact is de kentheoretische voorwaarde om de eenheid van zijn en denken te doorgronden.

Vasthoudend aan de centrale plaats die het weten inneemt als contact van het denken met de bijzondere informatie die de wereld biedt, wordt ook duidelijker hoe Dietzgen kan schrijven: ‘Ursachen sind Produkte des Denkvermögens.’[52] Het denken is hier geenszins vrij, doch volgt het keurslijf waarin de informatie, die de wereld nu eenmaal biedt, ons dwingt. Ondanks de grote rol



van het denkvermogen bij het verklaren van de werkelijkheid geeft Dietzgen uiteindelijk niet veel ruimte aan een vrij construerend denken. In die zin is Dietzgen geen constructivist. Het denken nu vormt algemene begrippen, maar is even noodzakelijk analytisch, want alleen het bijzondere, de verscheidenheid vormt een toegankelijke basis voor het denken. Verscheidenheid moet ook worden gedacht. De wereld moet in oorzaken en gevolgen uiteen worden gelegd. Anders is de wereld een ongedifferentieerd geheel, wetenschappelijk bezien een onbegrepen eenheid. Daarom schrijft Dietzgen: ‘Denkkunst ist Scheidekunst im Zusammenhang.’[53]

Zonder aanvankelijk Hegels werk grondig te kennen bevat Dietzgens werk dialectische momenten. [54] Willen we de vraag beantwoorden hoe Dietzgen zijn dialectische inzichten ontwikkelt, dan stuiten we in zijn geschriften op het volgende schematisme:

1 – Dietzgens werk geeft blijk van historisch inzicht in de wetenschapsontwikkeling, al wordt de historiciteit niet tot thema gemaakt. Dietzgen kent in grote trekken de geschiedenis van de filosofie, leest Kant, Feuerbach en Marx, en daarnaast ook in zijn tijd actuele filosofische beschouwingen die op de natuurwetenschappen zijn georiënteerd, zoals van J. von Liebig, A. von Humboldt, E. du Bois-Reymond, C.W. von Nägeli, L. Büchner en E. Haeckel.

2 – Dietzgen bekijkt kritisch wat hij ziet als overaccentuering van bepaalde verschijnselen in de geschiedenis van filosofie en politiek. Zo zijn er filosofieën die hun laatste verklaring niet vinden in de totale samenhang der dingen, maar bijvoorbeeld in het fysiologische, of in de idee. Een dergelijk ‘überschwenglich’ accent vormt de basis voor richtingen als het natuurwetenschappelijke materialisme en het objectief idealisme.

3 – Aftastend, bijna intuïtief, vindt Dietzgen dat een dergelijke accentuering niet kan leiden tot een reëel inzicht in het totaal van de veranderende verhoudingen. Hij wil extreme tegenstellingen vermijden omdat die de totaliteit niet kunnen omvatten. Zo leidt te veel nadruk op het algemene tot een onwetenschappelijke benadering, tot het idealistisch voorop stellen van een abstract-algemeen begrip. Dat wordt gesproken over een ‘intuïtief’ vatten van de dialectiek houdt ook in dat niet altijd precies valt na te gaan hoe bewust-theoretisch Dietzgen de materialistische dialectiek ‘herontdekt’ en ontwikkelt. Er ontbreken aantekeningen die eventueel gemaakt zouden kunnen zijn bij het lezen van werken van anderen. Nooit wordt helemaal duidelijk hoe Dietzgens redeneringen tot stand zijn gekomen. Het resultaat is een filosofie die soms heel helder is, maar waarvan de systematische structuur onvoldoende is ontwikkeld.

4 – Dietzgen streeft een eenheidsopvatting na om een eenzijdig accent te overwinnen. Zijn monisme moet een totaalbeeld van de werkelijkheid funderen.

5 – Dietzgen probeert belangrijke aspecten te bewaren van theorieën die hij als eenzijdig en ‘überschwenglich’ afwijst. In beperkte of geborneerde opvattingen, van wat voor ideologische huize ook, liggen reële momenten van waarheid verborgen.

6 – Dit alles resulteert in een dialectische opvatting over de verhouding van eenheid en verscheidenheid, en in een genuanceerd standpunt over tegenstellingen waarbij absolute tegenstellingen worden afgewezen.

Bij het ontwerp van ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ merkt Engels op dat er vonken dialectiek in zitten.[55] De dialectiek van eenheid en verscheidenheid wordt in Dietzgens filosofie van de samenhang der dingen ontwikkeld. De concretisering hiervan uit zich vooral in vonken die

plotseling oplichten, en vervolgens al te vaak weer verdwijnen in een herhaling van abstract-algemene formuleringen over de universele samenhang.

Op basis van de bijzondere verschijnselen opstijgen naar het algemene begrip, dat is de opgave van de wetenschappen. Deze geldt ook voor de verscheidenheid van de filosofische richtingen, die als aspecten van de zich ontwikkelende wereldbeschouwelijke inzichten in het door Dietzgen geconcipieerde dialectisch materialisme worden 'opgeheven'. Hij meent: 'Die ganze philosophische Geschichte ist ihrem Kern nach nur ein Ringen nach logischer Weltanschauung.'<sup>[56]</sup> Vaak is Dietzgen bevreesd een 'kind met het badwater' weg te gooien. Wanneer hij de onjuistheid van bijvoorbeeld de religieuze metafysica heeft verklaard, doet hij vervolgens enorm zijn best tal van gezichtspunten van dezelfde ideologie te redden. Als het waar is dat de wereld door materiële belangen wordt geregeerd zullen ook onjuiste opvattingen nog veel rijkdommen in zich bevatten, omdat ook deze met reële interesses samenhangen. Deze verhouding van gebondenheid aan een bepaalde tijd en aan reële belangen, en de daarmee samenhangende relatieve waarheid en onwaarheid worden als moment van de beweging van de geschiedenis van het denken erkend. Hieraan ligt de gedachte ten grondslag dat al het werkelijke dat in de historische eenheid van de wereld naast en na elkaar bestaat, het continuüm van het ware wezen van de wereld uitdrukt. Alles wat onder gezichtspunten van menigvuldigheid en verscheidenheid wordt waargenomen of gedacht vormt hiervan slechts een moment. Deze gedachte staat in de traditie van Spinoza en Leibniz, zoals Feuerbach in 'Geschichte der neueren Philosophie' heeft uiteengezet. Op deze eenheid in alle verscheidenheid komt het aan, meent Dietzgen: 'Also nochmals, meine Herren: die Welt ist dialektisch, sowohl einig oder einheitlich im Wesen als mannigfaltig in der Erscheinung; alle Verschiedenheit ist graduell.'<sup>[57]</sup>

## 5.2 Hoe J. Dietzgen het transcendentiaal idealisme en de agnosticistische kennistheorie bekritiseert

### 5.2.1 J. Dietzgen en de filosofie van Kant

Al vroeg in zijn werk blijkt het kantianisme voor Dietzgen van betekenis te zijn bij het ontwikkelen van zijn eigen ideeën. In het in Rusland in 1868 verschenen artikel 'Die Wissenschaft und das Handwerk' citeert Dietzgen een hem geliefde passage van Kant waarin de 'sichern Gang einer Wissenschaft' als maatstaf voor alle kennis wordt genomen.<sup>[58]</sup> De 'Kapital'-recensie en zijn eerste hoofdwerk vermelden Kant op dezelfde wijze als kroongetuige van Dietzgens opvatting dat de politieke economie en de wereldbeschouwing van de arbeidersklasse als wetenschap begrepen moeten worden om deze werkelijk tot wetenschap te kunnen ontwikkelen.<sup>[59]</sup> Kant wijst aan het einde van de 'Kritik der reinen Vernunft' op het systematisch karakter van de wetenschap: 'Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntnis allererst zu Wissenschaft, d.i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht, ...'<sup>[60]</sup> Dietzgen begint 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' met de uitspraak: 'Systematisierung ist das Wesen, ist der generelle Ausdruck für die gesamte Wissenschaft.'<sup>[61]</sup>

In het kentheoretisch werk kiest Dietzgen een terminologie die aan de ene kant aan een Kant-interpretatie doet denken, maar waarin primair principiële kritiek op Kants agnosticisme wordt geleverd. Het valt op dat Dietzgen weinig blootgeeft van de achtergrond van zijn Kant-verwerking. Naar de 'Materialismusstreit' en naar de agnosticistische reacties op bestaande vormen van materialisme wordt aanvankelijk niet verwezen, wel naar posities die in discussies in Duitsland onder natuurwetenschappers en filosofen worden ingenomen. Expliciete verwijzingen naar personen die aan deze discussies deelnemen volgen pas later, in de periode waarin in de

sociaaldemocratische pers de echo ervan doorklinkt. Waarschijnlijk is deze weerklank binnen de sociaaldemocratie de reden dat Dietzgen zich geroepen voelt te reageren, want de inhoudelijke verwerking van de polemiek tussen natuurwetenschappelijk georiënteerd materialisme en neokantianisme geeft hij al in zijn eerste boek.

De afwijzing van Kants agnosticisme roept opnieuw de vraag op of Dietzgen anderzijds een empiristische positie vermijdt. Het risico van een dergelijke positie neemt hij op z'n minst voor een deel van Feuerbach over.[62] Er is echter ook winst: Feuerbachs nadruk op de zintuiglijkheid slaat goeddeels Kants kenniskritiek over, terwijl Dietzgen, niet onproblematisch weliswaar, Kant juist bespreekt. Hij stelt het probleem van de kennis weer centraal. De subjectiviteit moet worden begrepen in een adequate kennistheorie, die tevens de verhouding van zijn en denken doorziet. De verklaring van de subjectiviteit wordt bij Dietzgen een principieel vraagstuk, meer dan bij Feuerbach het geval is.

Evenals Feuerbach neemt Dietzgen de empirie tot uitgangspunt; de waarnemingsgegevens lijken probleemloos gegeven te zijn. Pas dan, zo lijkt het, gaat het kenvermogen met zijn subjectief omvormende werk beginnen en ontstaat kennis. Dit lijkt op het kentheoretisch naïeve vertrekpunt dat Kant probeerde te overwinnen, bijvoorbeeld toen hij schreef: 'Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, ...'[63]

Kortom, Kant erkent de ervaring als begin van elke kennis, maar die ervaring zelf wordt al door het kenvermogen gekleurd. Dietzgen gaat in zijn kennistheorie niet in op de gevolgen van de kleuring van de ervaring door het verstand. Daardoor ontstaat een onopgeloste tegenstrijdigheid tussen een sensualistisch accent en een benadering die uitgaat van een dialectische verhouding van zijn en denken waarin het denken noodzakelijk moet worden gedacht als instantie die alle stadia van het denkproces waarin kennis wordt verworven bijkleurt, zoals we zien in Dietzgens weerspiegelingsopvatting en in zijn causaliteitsbegrip. Een theorie die uitgaat van de reële kenbaarheid der dingen op grond van de ervaring en die tegelijk de subjectieve werkzaamheid van het kenvermogen erkent zal ook de invloed van die werkzaamheid op de ervaring zelf moeten onderzoeken. Wanneer dit niet gebeurt wordt het kenproces veel eenvoudiger weergegeven dan het zich feitelijk voltrekt.

Deze vereenvoudiging van de kentheorie verklaart waarom de later door A. Pannekoek, H. Gorter en anderen met lof overladen verklaring van Dietzgen van het kenproces als het proces van de ontwikkeling van het bijzondere naar het algemene een wat naïeve indruk achterlaat. De analyse van de verhouding van de waarnemingsactiviteit tot de denkactiviteit, en de gedachte dat het waarnemingsproces en de denkactiviteit zelf veranderbaar zijn, worden vergeten in Dietzgens betoog.

Kants idee, dat in de door het denken geordende waarneming de werkelijkheid zelf niet wordt 'gezien', hoeft niet per se te worden gedeeld, om toch te erkennen dat hier een probleem wordt geschetst dat in een nieuwe kennistheorie opnieuw moet worden geformuleerd en bereflecteerd. K. Vorländer beschrijft in een weergave van Kants denken de bloem die we zien als bundel voorstellingen, samengesteld uit waarneming en verstandelijk denken.[64] Ook het kantiaanse begrip 'Anschauung' is 'al' transcendentaal gezuiverd en duidt niet op directe, onbemiddelde waarneming van een direct toegankelijke realiteit.

P. Natorp stelt: ‘So bleibt “Anschauung” nicht länger als denkfremder Faktor in der Erkenntnis dem Denken gegenüber- und entgegenstehend, sondern sie ist Denken, nur nicht blosses Gesetzesdenken, sondern volles Gegenstandsdenken; sie verhält sich zum Denken des Begriffs, wie zum Gesetze der Funktion die Funktion selbst in ihrer Ausübung, im Vollzug.’[65] Een materialistische zienswijze die de bloem als reëel bestaand en reëel kenbaar opvat, heeft hier met een noodzakelijk op te lossen vraagstuk te maken. Een bijdrage hiertoe vindt men misschien door de ken-akt niet zozeer als een directe en eenmalige gebeurtenis op te vatten, maar door de feitelijke historische groei van de kennis te bestuderen en op basis daarvan verder te redeneren naar een vereenvoudigd, abstract model van de verhouding van waarneming en denken. De eigen rol van het denken mag hierbij geenszins worden gebagatelliseerd. Door echter met Feuerbach de ‘Sinnlichkeit’ als uitgangspunt te nemen en niet Kants analyse van de waarneming als ‘Anschauung’, slaat Dietzgen een problematisch aspect van het kenproces over. In zijn kentheorie lijkt de toegankelijkheid van de wereld voor het denken direct te zijn. Als dit waar was zou de wetenschap, na alle ideologische bevangenheid van zich geworpen te hebben, ineens vooruitgaan.

Wanneer Dietzgen de denkactiviteit chronologisch ná de waarnemingsactiviteit lijkt te plaatsen, maar zich gedeeltelijk wel door Kants terminologie laat leiden, ontstaat vervolgens ook een ander probleem. De objectkant van het kenproces wordt niet ontwikkeld. ‘Het object’ geeft de eerste impuls, het wordt als realiteit in het denken ‘sinnlich’ ingevoerd en het denken vormt hieruit de kennis in de vorm van algemene theoretische begrippen. De veranderlijkheid, historiciteit en ‘weerbarstigheid’ van het gekende object vallen goeddeels weg in Dietzgens kentheoretische beschouwing. Historiciteit speelt wel een rol, echter in hoge mate buiten de eigenlijke kentheoretische analyse. In zijn ontologische uitspraken houdt Dietzgen zich meer met de objectkant van het denkproces bezig. Dit komt vaak neer op een vrij directe ponering van de kenbare realiteit als dynamische totaliteit zonder verdere kennistheoretische uitwerking.

Vanwege het risico met het beperkte materialisme te worden vereenzelvigd, noemt Dietzgen zich niet graag materialist. Anderzijds staat hij ver van het idealistisch uitgangspunt, wijst hij het ‘Ding an sich’ als speculatief abstractum af, en komt tot een formulering die de onbeperkte van de menselijke kennis inhoudt. Dietzgen: ““Gleichwohl”, sagt Kant, “sind auch die Dinge etwas an sich, denn sonst würde der ungereimte Widerspruch folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was erscheint.” Doch nein! die Erscheinung ist von dem was erscheint nicht mehr und nicht weniger verschieden, wie der 10 Meilen lange Inhalt eines Weges vom Wege selbst, oder wie Stiel nebst Klinge vom Messer verschieden sind. Ob wir am Messer auch Stiel und Klinge unterscheiden, so ist doch das Messer nichts außer Stiel und Klinge. Das Wesen der Welt ist absolute Veränderlichkeit. Erscheinungen erscheinen – voilà tout.”[66] Dietzgen wijst op de onverbreekelijke eenheid van wat verschijnt en het door ons gekende verschijnsel. Beide zijn niet te scheiden.

Niet zozeer Dietzgens reflectie op Kants werk, als wel de polemiek met de neokantianen zal hem definitief expliciet heenhelpen over het dode punt dat als het ware tussen Feuerbachs materialisme en het speculatief idealisme ligt. Vanaf dat moment wordt de agnosticisme-kritiek omvattender bepaald. Dát Dietzgen van begin af aan Kants agnosticisme afwijst is vanuit Feuerbachs standpunt gedacht consequent. Wanneer de zintuiglijkheid de essentie is van de mens en de basis vormt van alle denkactiviteit, kan van een achter de verschijnselen bestaande realiteit geen sprake zijn. In de kritiek op de opvatting dat de kennis principieel begrensd is, maakt Dietzgen deze opvatting duidelijker. Tegenover de altijd al afgewezen twee wereldenopvatting van Kant stelt Dietzgen dan een in positieve termen gesteld alternatief, de monistische positie, van waaruit hij steevast zijn betoog opzet.

Keer op keer wijst Dietzgen erop dat een twee wereldenopvatting de deur op een kier laat voor religie. Zelf gaat hij daarentegen uit van een kenbare totaliteit zonder enig principieel geheim, achterliggende mystieke oorzaak of ‘onbewogen beweging’. Een tweewerelden-opvatting isoleert niet alleen abstract het ‘Ding an sich’. Maar evenzeer kan een zuiver denken niet bestaan, omdat denken intentioneel moet zijn: ‘Dem Wesen nach beschränkt sich unsere Arbeit auf den Nachweis, daß reine Vernunft ein Unding ist, daß die Vernunft Inbegriff der einzelnen Erkenntnisakte ist, welche nur vermeintlich reine, d.h. allgemeine, tatsächlich aber und notwendig immer nur praktische, d.h. besondere Erkenntnisse inbegreift.’[67]

Dietzgen kiest de zijde van Kant tegenover de scepticus Hume inzake het begrip causaliteit, omdat volgens hem de begrippen oorzaak en gevolg een ‘viel intimeres Verhältnis’ uitdrukken dan een ‘zufälliger Nacheinanderfolge’.[68] Hij is het met Kant eens dat de strenge noodzakelijkheid die het begrip causaliteit uitdrukt een a priori gegeven categorie van het denken is, die de ervaring te boven gaat. Dit laatste is gericht tegen materialisten die de ‘Autonomie des Geistes leugnen’ en via de ervaring achter de oorzaken der dingen menen te kunnen komen.[69] Hij richt zich hier tegen een metafysische benadering van het principe van oorzaak en gevolg, waarin men zoekt naar absolute beginpunten. Zijn weerstand is gericht tegen het zoeken naar een abstracte mystieke oorzaak, die als een geheim ‘Ding an sich’ functioneert, en die niet in de samenhangende verschijnselen van de wereld wordt gezocht, maar achter de verschijnselen verscholen ligt.

Eigenlijk, getuige de context, bestrijdt Dietzgen vooral een mechanisch-materialistische opvatting waarin op verkapt wijze in laatste instantie wordt gezocht naar dé oorzaak, die men zoekt in een natuurwetenschappelijke wet die steeds maar niet gevonden blijkt te kunnen worden. Dat materialisme neemt in een dergelijke absolute oorzaak in wezen een ‘Ding an sich’ aan, iets absoluuts dat niet in samenhang met de wereld bestaat. Mét Kants kritiek op een vulgaire causaliteitsopvatting bestrijdt Dietzgen aldus een kantiaans relic. Hiermee laat hij zien dat de stap van een mechanisch materialisme naar een agnosticistisch standpunt, die ook daadwerkelijk wordt gezet in de Duitse materialisme-discussie, makkelijk genomen wordt. In dit kader schrijft hij: ‘..., daß die Notwendigkeit und Allgemeinheit, welche das Verhältnis von Ursache und Wirkung voraussetzt, eine unmögliche Erfahrung darstellt.’[70]

Dietzgen vindt het bij deze passage niet nodig om een noodzakelijke samenhang van categorieën van het denken en de realiteit te formuleren. Kennelijk is voor hem de ‘sinnliche’ band van in de ervaring gegeven werkelijkheid en de werkzaamheid van het denken zo’n evident uitgangspunt, dat de mogelijke kantiaanse interpretatie van deze passage op de koop toe wordt genomen. De nadruk ligt hier op het begrip causaliteit als noodzakelijke categorie van het denkvermogen. Vanuit de ervaring alleen kan die noodzakelijkheid niet voldoende worden verklaard. Hij erkent de noodzaak het begrip causaliteit algemeen te funderen en volgt daarom Kants oplossing, een concessie aan Kants agnosticisme suggererend. Dietzgens relatieve erkenning van Kants gelijk leidt echter niet noodzakelijk tot een vorm van subjectief idealisme, want hij kan in zijn filosofie het bovengenoemd ‘a priori’ begrijpen als een voor het denken noodzakelijke uitdrukking van de bestaande eenheid van zijn en denken.

Zo kantiaans als in deze formuleringen drukt Dietzgen zich verder niet meer uit. Zijn filosofie wordt een andere richting uitgedreven door zijn afwijzing van het ‘Ding an sich’ als onwetenschappelijk metafysisch of religieus residu. In ‘Briefe über Logik’ maakt Dietzgen nog wel een duidelijke opmerking met betrekking tot Kants causaliteitsopvatting. Dietzgen spreekt daarin uit dat de wereldsamenhang het funderende moment in de kennisontwikkeling is, en komt dan op Kant terug: ‘Nach unsere Logik ist das Weltall die Wahrheit und alles und jedes hat teil daran. (...)

Um Dich das Generalwunder des Absoluten verstehen zu lehren und Deine Denkweise von jedem Spezialwunder zu befreien, berufe ich mich auf Kants "Vernunftkritik". Sie lehrt, daß unser Intellekt nur in Gemeinschaft mit den anderweitigen Naturerscheinungen zu einer Erkenntnisquelle wird. Nur blieb seine Kritik in der Kausalität als Wunderquelle stecken. Er zeigte damit, daß er in der Denkkunst nur noch Ringer, nicht Herrscher war. Der kausale Schluß, daß, wo Erscheinungen sind, etwas sein muß, was erscheint, ist gewiß recht; aber was Kant dabei dachte, daß dies Etwas überschwenglich oder metaphysisch geartet, daß, wo Erscheinungen sind, auch etwas ganz Verschiedenes, Apartes, Wunder- und Geheimnisvolles sein muß, war ein grundverkehrter Schluß.[71] Ondanks de aan het einde uitgesproken fundamentele kritiek geeft Dietzgen eigenlijk nog steeds een positief oordeel over de betekenis van Kants filosofie. Het oordeel namelijk dat de belangrijkste vragen van de filosofie, die met name de verhouding van zijn en denken betreffen, alleen kunnen worden opgelost als Kants analyse van de subjectiviteit wordt meegewogen.

Kants radicale copernicaanse wending, die leidt tot een transcendentiaal idealisme, dat de basis vormt van latere agnosticistische standpunten, is voor Dietzgen een uitdaging.[72] Het standpunt van 'grenzen aan de kennis' moet worden weerlegd, maar hoe is dit mogelijk in een kennistheorie die kritisch wil zijn? Dietzgen antwoordt: de menselijke geest is de geest van de wereld.[73] De wereld drukt zich als kennis uit in het menselijke denken over de wereld. Menselijk denken en de wereld mogen niet metafysisch worden gescheiden. En ook: het menselijk denken kan niet bestaan zonder betrokkenheid op de wereld, anders kan er niet worden gedacht én gehandeld.

Deze opvatting drukt Dietzgens materialistisch monistische kentheorie uit. Materialistisch, de wereld bepaalt het kenproces. 'Unsere Weisheit ist Weltweisheit in dem doppelten Sinne: Welt ist das, was gewußt, unterschieden, analysiert wird, und die Welt ist es, welche das Wissen, Unterscheiden usw. mittels unseres Intellektes praktiziert.'[74] Dietzgen sluit aan bij een bestaand idee uit de Verlichting waarin 'Weltweisheit' een strijdterm is tegen de theologie en waarin een speculatief-universele wijsheid wordt vervangen door de idee dat alle wijsheid en kennis uit de wereld stamt.

Het kantiaans dualisme ontnemt het zicht op de eenheid die door de wereld wordt gevormd: 'Die Kantsche Vernunftkritik hat die Universalität der Wahrheit nicht erkannt. Sie statuierte noch zwei Welten und zwei Wahrheiten ohne Einheit.'[75] Volgens Dietzgen leidt deze opvatting tot een scheiding van enerzijds een 'Untertanenverstand' en aan de andere kant een 'enorme und abnorme Geist des "Herrn"'. Hij meent om deze reden dat Kants 'Ding an sich' een ideologische betekenis heeft. Iets onbegrijpelijks kan voor ons niet bestaan en kan derhalve geen plaats hebben in een wetenschappelijk onderbouwde metafysica. Dietzgen spreekt soms cynisch over de naar zijn mening religieuze acceptatie van het onbegrijpelijke of 'überschwengliche'. Kennelijk omdat hij meent dat het kantianisme een subtiele en aantrekkelijke mogelijkheid vormt voor de religie om te ontsnappen aan wetenschappelijke kritiek.

In Marx' werk wordt Hegels dialectiek materialistisch 'omgekeerd' en ook Dietzgens ontologische uitspraken lijken een 'omkering' van Hegels filosofie in te houden. De term omkering wijst op structurele overeenkomsten onder erkenning van een ander primaat. In dit verband zou men kunnen stellen dat in Dietzgens kennistheorie momenten van Kants werk materialistisch worden 'omgekeerd'. [76] Vooral in het aangrijpingspunt van Dietzgens kritiek op Kant met betrekking tot het begrip 'noumenon' of 'Gedankending' is dit het geval. Engels is dit niet ontgaan. In de brief aan Marx waarin hij Dietzgens eerste boek beoordeelt, merkt hij op: 'Die Darstellung des Dings an sich als Gedankending wäre sehr nett und sogar genial, wenn man sicher wäre, daß er's selbst erfunden.' [77] In Kants filosofie kan het ding zoals dat in het denken bestaat niet vanuit de wereld

worden begrepen, of beter: blijft de ordening van het bestaande een gesloten boek. Dietzgen gebruikt de term ‘Gedankending’ in het kader van zijn kritiek op de opvatting dat de dingen zelf voor de mens onproblematisch zijn gegeven.[78]

Het ‘Gedankending’ is volgens hem het ding zoals wij dat in ons denken ontwikkelen. Maar de wereld verschijnt wel degelijk in onze denkactiviteit. Het ‘Gedankending’ is de min of meer adequate weerspiegeling van de wereld in ons denken. Men kan zeggen dat Dietzgens begrip ‘Gedankending’ twee vliegen in één klap slaat. Ten eerste houdt het in dat begrippen de wereld weerspiegelen, dus dat de wereld zelf als een ‘ding’ in het denken gegeven is. Ten tweede leidt een begrip als ‘Gedankending’ een soort leven als een ding in het denken. Dus het denken kan hier in de denkactiviteit mee ‘handelen’. Zo wordt de subjectiviteit in het begrip ‘Gedankending’ als activiteit begrepen. In Dietzgens ‘Gedankending’ wordt zowel aan Kants subjectivisme vastgehouden als aan de reële weerspiegelingsinhoud van begrippen en denkcategorieën. In dit opzicht kan men Dietzgens term ‘Gedankending’ een dialectisch-materialistisch begrip noemen. Voor Kant is het ‘Ding an sich’ een ‘noumenon’, een ‘Gedankending’ in de zin van slechts een noodzakelijke denkconstructie. Voor Dietzgen zijn de wereld of ‘de dingen’ ook ‘Gedankendinge’, noodzakelijke denkconstructies, maar worden in deze termen de wereld en de dingen zelf uitgedrukt.

Bij Kant is in laatste instantie geen criterium meer te vinden om de adequaatheid van de beelden der dingen in het denken vast te stellen. Dietzgen nu meent dat dit in abstracto ook niet kan, maar dat de wetenschappen al zoekend wel degelijk een adequater beeld der dingen scheppen. De wereld verschijnt in het denken, ook al is de daadwerkelijk verkregen kennis aan beperkingen onderhevig. Daarmee worden bij Dietzgen deze beperkingen tot slechts praktische, tijdelijke en niet-principiële beperkingen en verwerpt hij Kants transcendentale standpunt waarin uitsluitend subjectieve denkvormen de ‘Anschauung’ en de inhoud van de kennis bepalen.

Kants opvatting van de ervaring als uitgangspunt voor de kennisontwikkeling onder de gelijktijdige erkenning van de actieve rol van het kennend subject spreekt Dietzgen aan. De zintuiglijk ervaren verschijnselen vormen ‘das notwendige Material des Denkens.’[79] Terwijl Kant zijn kentheorie als onderbouwing van een mondige ethiek ziet, waarvan Dietzgen de positieve werking erkent,[80] ziet Dietzgen deze theorie ook als een laatste restant van ‘onmondig’ denken, gezien de inperking van de menselijke kennis en van de mogelijkheid tot rationele verandering van de wereld. Zonder Kant zou Dietzgens kennistheorie er echter anders hebben uitgezien.

## 5.2.2 De kritiek op neokantianisme en agnosticisme als impuls tot het ontwikkelen van een materialistische ontologie

*- Wer Unbegreifliches begreifen will, treibt Eulenspiegelei. -*

In Dietzgens eerste brief aan Marx blijkt dat zijn kentheoretische ideeën in 1867 al een sterke mate van afronding hebben bereikt. Niet onaannemelijk is dat deze beïnvloed zijn door de eerste teksten die Kant opnieuw onder de aandacht brengen, vanaf 1862, wanneer E. Zellers ‘über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie’ verschijnt. In zijn Kant-verwerking en de kritiek op het ‘Ding an sich’ als religieus-metafysisch restant geeft Dietzgen al de essentie van een kritiek op het neokantianisme. Door het sterker wordende agnosticisme wordt hij gedwongen zich diepgaander met het karakter van de dingen en de wereld bezig te houden, met het ontwikkelen van ontologische ideeën.

Dietzgens voornaamste stelling tegenover het neokantianisme is: er bestaan geen principiële grenzen van het menselijke kenvermogen. Wel bestaan natuurlijke begrenzingen: ‘Allerdings gibt es

Unverständliches, Unbegreifliches, es gibt Grenzen unseres Erkenntnisvermögens; aber nur in dem hausbackenen Sinne, wie es Unsichtbares und Unhörbares, wie es Grenzen für Auge und Ohr gibt. Jedes Ding hat seine natürliche Grenze, so auch der Intellekt. (...); aber keine Grenze in dem unverständigen Sinne der Metaphysik, welche mit dem Namen Grenze oder Schranke einen Mangel ausdrückt. Mangelhaft ist das Exemplar einer Sache im Verhältnis zu anderen Exemplaren derselben Gattung; aber generaliter sind die Dinge vollkommen.’[81] Men zou kunnen zeggen: kennis is in principe oneindig, maar is praktisch-historisch beperkt door de aard van de gekende realiteit zelf enerzijds, en door subjectieve en objectieve historisch-praktische factoren anderzijds. Dietzgen stelt dat het agnosticisme berust op een tautologie: het onkenbare kan niet gekend worden. Hij meent: ‘Wer Unbegreifliches begreifen will, treibt Eulenspiegelerei.’[82] Het is onzinnig principiële onkenbaarheid vast te willen stellen, daar waar praktisch steeds meer binnen het theoretisch-wetenschappelijke bereik valt. De nieuwe kantiaanse filosofie bestendigt de religie. Dietzgen is met de ‘Alt- und Neukantianer (...) nur nicht einverstanden mit der trübseligen Resignation, mit dem schiefen Blick in die höhere Welt, womit sie die Lehre begleiten.’[83]

De ontwikkeling van een aanvankelijk kennistheoretisch accent naar meer nadruk op de materiële eenheid van alles wat is, als basis van de kennisontwikkeling, betekent geen breuk in Dietzgens werk; er bestaat een duidelijke continuïteit in zijn denken. In latere Dietzgen-interpretaties speelt het verschuivend accent bij Dietzgen een rol, in samenhang met de voorkeur die de interpreten hebben voor een kentheoretische of ontologische benadering van de marxistische filosofie.[84] Door de kritiek op het opkomend neokantianisme en agnosticisme wordt Dietzgen gedwongen aspecten van zijn denken te expliciteren die eerder vooral impliciet aanwezig zijn. Na in het opkomend neokantianisme in de jaren 1877-1878 een polemisch aangrijpingspunt gevonden te hebben, wordt in Dietzgens werk het begrip natuur, de wereld, het ‘All’ of de materialistisch opgevatte totaliteit tot omvattende categorie. Dit verklarende begrip geeft dan op zijn beurt, meer expliciet dan in Dietzgens eerdere werk, een fundering voor zijn kennistheorie.

Bij Dietzgen is deze relatieve overgang vrij makkelijk te volgen. Het bijbehorende jaartal is 1877. [85] Eerder, in de tweede brief aan Marx schrijft Dietzgen: ‘Und gerade das, denke ich, und Sie werden beistimmen, ist das Beste unserer gemeinschaftlichen Anschauungsweise, daß sie lehrt, alles, was da ist, als notwendiges Glied des Ganzen zu verstehen, daß sie uns versöhnt mit der einzelnen Mangelhaftigkeit durch das Bewußtsein, das Vollkommene im Ganzen zu besitzen.’[86] Deze zinsnede zou goed in Dietzgens latere werk passen. Maar kennelijk vindt Dietzgen een uitgebreide behandeling van de hier neergelegde opvatting in ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ niet nodig.

Vanaf 1873 volgen meer uitspraken die blijk geven van ontologische interesse, zoals in een kritiek op D.F. Strauß: ‘Die Welt systematisch-wissenschaftlich, neu oder antireligiös zu begreifen, dazu ist der Straußsche “krasse”, wie der kleinbürgerliche Materialismus überhaupt, viel zu flachköpfig. Man soll allerdings nicht schimpfen, ohne die Berechtigung nachzuweisen.’[87] Daarna volgen soms korte uitspraken die aanduiden dat het in de filosofie ook moet gaan om ‘Welterklärung’, de verklaring van het ‘Weltprozeß’ en dat het onbegrijpelijke ‘monströs’ is.[88] In 1876 spreekt Dietzgen over het object van de filosofie als: ‘das All mit seinem gesamten Inhalt’.[89]

In de jaren 1876-1877 verschijnt Dietzgens serie artikelen ‘Sozialdemokratische Philosophie’. Hier zien we de accentverschuiving ontstaan die leidt naar de definitieve nadruk op het ‘ontologisch-metafysisch’ aspect. De denkbeweging die deze accentuering vormt, is in wezen eenvoudig. Dietzgen gaat zich duidelijk richten tegen het opkomend neokantianisme. Dit leidt ertoe dat tegenover de onkenbaarheid van de wereld haar kenbaarheid wordt uitgesproken. Deze uitspraak



komt volgens Dietzgen inhoudelijk neer op een materialistische erkenning van het primaat van de wereld als totale samenhang, waarbinnen het denken een plaats heeft. In de zesde en zevende aflevering van 'Sozialdemokratische Philosophie', van september 1876 en mei 1877,[90] wordt deze denkbeweging voltrokken. In het laatste deel van mei 1877 verwijst Dietzgen nadrukkelijk naar zijn 'monistische Weltanschauung', de leer van de eenheid van de natuur en de eenheid van 'Geist' en 'Materie'. [91] Het gaat hierbij niet zozeer om een samenhang van dingen of begrippen in het algemeen, maar om de eenheid van de natuur die de basis vormt voor alles wat bestaat en voor het denken.

Dietzgen erkent, wanneer hij over het neokantianisme gaat schrijven, het belang van deze opkomende richting. Het is niet een enkeling die zich tot Kant bekeert, maar het gaat om 'vielen Dutzend Musikanten. Alle blasen auf derselben Flöte dieselbe Reitaite: "Zurück bis auf Kant."' [92] Dietzgen onderscheidt een positieve en een bekritiseerbare zijde van Kants denken en merkt op dat zij die 'terug naar Kant' willen diens denken gebruiken omdat daarin 'ein Pförtchen gelassen, wohindurch sich wieder etwas Metaphysik zurückschmuggeln läßt'. [93] Het neokantianisme houdt vast aan de mogelijkheid van een 'übergeschnappte Wahrheit'. Positief blijft voor Dietzgen dat Kant ertoe bijdraagt de oude metafysica op te heffen, al laat hij een achterdeurtje open voor bijgeloof, het onkenbare 'Ding an sich', dat als het onkenbare en onbegrijpelijke een nieuw leven tegemoet gaat.

In de kritiek op het neokantianisme grijpt Dietzgen terug op zijn eerder gegeven visie op Kant en vraagt zich, een antwoord reeds suggererend, af: 'Warum können die Dinge "für uns" und die Dinge "an sich", oder Schein und Wahrheit, nicht von demselben empirischen Stoff, von derselben Natur sein?' [94] Als conclusie volgt: 'Das Ganze regiert den Teil, die Materie den Geist, wenigstens in der Hauptsache, wenn auch nebensächlich wiederum die Welt vom Menschengeist regiert wird. In diesem Sinne also mögen wir die materielle Welt als höchstes Gut, als erste Ursache, als Schöpfer Himmels und der Erde lieben und ehren.' [95]

Na 'Sozialdemokratische Philosophie' volgen spoedig de polemische stukken 'Das Unbegreifliche', 'Die Grenzen der Erkenntnis', 'Das Licht der Erkenntnis' en 'Unsere Professoren auf den Grenzen der Erkenntnis'. Deze zijn doorgaans scherp geschreven en vormen een hoogtepunt van Dietzgens werk. Centraal staat nu: de neokantiaanse professoren 'plappern' Kant na in het uitspreken van een principiële beperking van de 'Erkenntnisfähigkeit'. Daar tegenover stelt Dietzgen communistisch: 'Zur radikalen Umgestaltung der unsittlichen herrschenden Weltordnung ist das energische Bewußtsein von der unbeschränkten Fähigkeit der menschlichen Intelligenz erfordert.' [96]

Het menselijke denken is het denken van deze onuitputtelijke wereld en is in staat haar te kennen. Dietzgen beschouwt het uitgaan van de neokantiaanse kennisbeperking, in vergelijking met zijn eigen opvatting, als het inschenken van surrogaat in plaats van koffie. [97] Hij richt zich tegen agnosticisten en neokantianen als E. du Bois-Reymond, R. Virchow, C.W. von Nägeli, F.A. Lange en J.B. Meyer. Dietzgen vraagt zich af wat deze beweging maatschappelijk representeert en ziet haar als strijdig met de voorwaartse beweging van de sociaaldemocratie. Het valt hierbij op dat Dietzgens eerder gevormde materialistische kennistheorie het hem relatief makkelijk maakt in een vroeg stadium met deze geactualiseerde kritiek te komen.

Dat Dietzgens eerste hoofdwerk deze continuïteit bewerkstelligt, maakt het makkelijker een zeker gebrek in zijn betoog bloot te leggen. Bij de bespreking van het opkomende neokantianisme grijpt Dietzgen direct op zijn kritische Kant-interpretatie terug. Het gevaar kan bestaan dat het relatief nieuwe van het neokantianisme en agnosticisme hem ontgaat, waardoor zijn kritiek te algemeen

blijft, terwijl de principieel reeds verworven stellingname ook aan de hand van nieuwe ontwikkelingen moet worden geconcretiseerd en verdedigd. Hierbij moet wel worden bedacht dat bij het schrijven van ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ de eerste op Kant teruggrijpende geschriften al zijn verschenen, en hij die toen misschien al heeft gebruikt bij het ontwikkelen van zijn eigen filosofie.

In Dietzgens polemieek met de filosofie van het ‘onkenbare’ komen de volgende typerende aspecten aan de orde:

1 – Het merkwaardige van het direct teruggrijpen op een filosoof die reeds grondig is ‘verwerkt’, met name door Hegel.

2 – Het sterkere accent op de onkenbaarheid van de dingen dan in Kants eigen werk.

3 – De deels impliciete en deels expliciete kritiek van de nieuwe agnosticistische opvattingen op het materialisme van Marx en Engels en op het wetenschappelijke socialisme.

4 – Het opvullen door het neokantianisme van een ideologisch vacuüm in een tijd van belangrijke maatschappelijke en wetenschappelijke veranderingen, en de hieruit volgende concurrerende positie ten opzichte van Marx’ ideeën, zowel binnen als buiten de Duitse sociaaldemocratie.

5 – Dietzgens instemming met de neokantiaanse kritiek op de filosofisch dubieuze manier waarop het natuurwetenschappelijk georiënteerde materialisme gebruik heeft gemaakt van het vacuüm dat ontstond na het verval van het hegelianisme in de periode van de opkomst van de natuurwetenschappen in Duitsland. Deze instemming gaat samen met kritiek op het doorslaan naar het andere uiterste van het neokantianisme, waardoor dit in een subjectivisme vervalt.

In het artikel ‘Das Unbegreifliche’ treedt Dietzgen op voor de radicale onbeperkteid van de menselijke intelligentie. Het onbegrepen kan begrijpelijk worden. Grenzen van het kennen bestaan alleen voor zover het grenzen zijn die de natuur oplegt.[98] In ‘Die Grenzen der Erkenntnis’, waar Dietzgen ingaat op een anonieme reactie op ‘Das Unbegreifliche’, voelt hij zich gedwongen met dit onderwerp door te gaan. Voor het eerst refereert hij hier aan Langes werk.[99] Dietzgen is het met Lange oneens dat het wezen van de materie onbegrijpelijk is. Tevens bespeurt hij een ideologisch en maatschappelijk verband, want ‘die Spezialfrage der Philosophie nach den “Grenzen der Erkenntnis”, berührt ganz fühlbar die Knechtschaft des Volks.’[100] Daaruit volgt Dietzgens meest geciteerde uitspraak van de kennistheorie als eminent socialistische zaak. De ‘verkehrten Welt’ moet duidelijk worden gemaakt.[101] Het menselijk denken kan die taak volbrengen, omdat dit denken wezenlijk gericht is op deze ene wereld, omdat het daar zelf deel van uitmaakt en zich daar niet los van kan maken.

Het direct na ‘Die Grenzen der Erkenntnis’ verschenen ‘Das Licht der Erkenntnis’ gaat met dezelfde idee verder: ‘Dasein ist das Absolute, was überall und ewig ist; das Denken nur eine besondere beschränkte Form desselben.’[102] Dus toch een beperking? Ja, omdat de wereld of de totaliteit meer is dan het denken over de wereld en omdat geen ding totaal, in alle aspecten, in alle verhoudingen en onder alle perspectieven te kennen is. Maar daarmee is het menselijke verstand nog geen ‘armer Schlucker’. De toegankelijkheid van de wereld wordt hiermee niet in absolute zin ingeperkt.

### 5.2.3 De ontwikkeling van het dialectisch denken bij J. Dietzgen in zijn kritiek op de beperking van het verstand

Dietzgens kennistheorie leert: een oneindige stroom van gegevens wordt door het denken samengevat in algemene begrippen. Die algemene begrippen zijn de op dat moment zo adequaat mogelijke uitdrukking van de oneindige reeks bijzondere gegevens. Andere kennis kan niet bestaan. Vanuit beperkte kennis ontstaat het onbeperkte kenproces van de oneindige wereld. Dietzgen stelt hiermee welbewust terzijde wat hij beschouwt als verouderde metafysica: 'Die ganze Metaphysik, welche Kant als Frage nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bezeichnet, findet ihre endgültige Abfertigung in unserem System, durch die Erkenntnis, daß Verstand und Vernunft ein absolut induktives Vermögen ist. D.h. die Welt ist vollkommen begriffen, wenn wir die erfahrenen Dinge nach ihren generellen Eigenschaften in Klassen, Arten, Begriffe, Gattungen usw. ordnen oder einteilen.' [103] Dietzgen ziet zijn kentheorie als alomvattend, omdat de methode van het denken en de aard van het denken volledig kan worden begrepen en de kennis inhoudelijk onbeperkt is. In dat kader spreekt hij over een systeem dat absoluut inductief is, omdat alles kan worden doorgrond.

Wanneer Dietzgens betoog een meer ontologisch karakter aanneemt wordt dit kentheoretisch begrip van oneindigheid verdiept. De realiteit wordt als oneindige totaliteit gekwalificeerd, die in bijzondere gegevens wordt gekend, en in de theoretische ontwikkeling als materiële, oneindige, totale samenhang wordt gereconstrueerd. Die gegevens zijn zelf weliswaar beperkt en stellen de wetenschap voor problemen, maar zijn tegelijk onbeperkt gegeven. Dat maakt het de mensheid mogelijk de bijzonderheden in het denken steeds weer op andere wijze met elkaar te verbinden en zo inzicht in de totale samenhang te verwerven. Het beperkte begrip bepaalt de wetenschappelijke weg naar het algemene begrip. De totaliteit is oneindig, maar alleen in eindige verschijnselen gegeven. Zo is de verhouding eindig-oneindig dialectisch te begrijpen. Beide begrippen vormen een eenheid die hun negatieve bepaling ten opzichte van elkaar in laatste instantie opheft. Eindigheid en oneindigheid sluiten elkaar niet uit, maar bepalen elkaar.

Een 'Ding an sich' kan niet als zodanig gegeven zijn, en alle kennis begint met ervaringsgegevens; dit volgt uit Kants filosofie. [104] Neokantianen gaan nog verder in de transcendentale denkwijze en kunnen vanuit dat gezichtspunt ook het 'Ding an sich' loslaten, al resteert dan als begrip van eenheid hooguit een intersubjectieve overtuiging. De kentheoretische nadruk van Kant wordt door hen omgevormd tot een radicaal subjectivisme. Dietzgen meent dat wel reële kennis van de werkelijkheid verkregen kan worden. Hij verwerpt Kant niet 'rücksichtslos', maar buit kantiaanse gezichtspunten uit tegen materialisten die het 'subjektive Element' verwaarloosden.

Du Bois-Reymond noemt in zijn lezing 'über die grenzen des Naturerkennens' een aantal fundamentele vragen en acht een aantal beantwoordbaar. De vragen naar oorsprong en wezen van materie en kracht, alsmede over de diepste oorsprong van het bewustzijn zijn echter volgens hem principieel onbeantwoordbaar. [105] Dietzgen vindt formulering van de vraagstelling idealistisch-metafysisch en om deze reden de vragen onbeantwoordbaar. Wanneer men vanuit de ontwikkelingssamenhang van de wereld dergelijke vragen stelt, is in filosofische zin een antwoord mogelijk, namelijk een dat de dialectische samenhang van kracht en stof, en van zijn en denken blootlegt in plaats van verhult. Dan is er sprake van een ander type vragen. Er wordt niet meer gevraagd naar het ene absolute begin, maar naar de absolute samenhang der dingen. Deze benadering leidt, ook de stand der natuurwetenschap overziende, naar materialistische antwoorden op ontologisch en kennistheoretisch gebied. Het logisch uitgangspunt van de vraagstelling is beslissend. Du Bois-Reymond maakt de verscheidenheid bij voorbaat tot uitgangspunt door de werkelijkheid op te splitsen in absolute categorieën. Dietzgen meent een antwoord te vinden door

bij alle vragen, dus reeds in de vraagstelling zelf, de eenheid van de wereld te veronderstellen. Het zoeken naar een absoluut begin is het zoeken naar iets geïsoleerds, naar een gegeven dat niet meer in samenhang staat. Dat is het principe van het mechanisch denken dat op een enkele laatste oorzaak uit 'wil' komen, dat ook bestaat in de ideeën van het mechanisch materialisme. Dit principe werkt nog door bij Du Bois-Reymond.[106] Volgens Dietzgen kunnen gegevens niet worden gevonden noch consequent gedacht zonder ze in één samenhang te denken. Dit dialectisch uitgangspunt vormt Dietzgens antwoord op vormen van agnosticistisch denken inzake ontologisch-kentheoretische vragen én, zoals we zullen zien, op materialisten als Büchner en Haeckel.

### 5.3 Hoe de materialist J. Dietzgen andere materialisten bekritiseert

Dietzgens filosofie kan als een materialistische metafysica worden gekenschetst. Hij is van mening dat zijn werk de vragen van de 'oude' metafysica opnieuw als vraagstuk begrijpt en de principiële kant van die vragen oplost. Soms verontschuldigt hij zich daarbij voor een 'ongeschoolde' uitdrukkingwijze, maar gaat niet zo ver dat hij eigen oplossingen als filosofische en wetenschappelijke waarheid relateert. Steeds als Dietzgen zich 'in een bepaalde zin' materialist noemt vertelt hij erbij dat het nieuwe sociaaldemocratische materialisme anders is dan het oudere en het geboorneerde materialisme. In tegenstelling tot de 'andere' materialistische scholen wil Dietzgen zich concentreren op het begrijpen van het kenvermogen.

Hij schrijft: 'Den Materialisten, die alle Autonomie des Geistes leugnen, die durch Erfahrung Ursachen zu finden meinen, ist zu entgegnen, daß die Notwendigkeit und Allgemeinheit, welche das Verhältnis von Ursache und Wirkung voraussetzt, eine unmögliche Erfahrung darstellt.'[107] Anders gezegd, alleen in het denken wordt de reële wereldsamenhang in termen van oorzaak en gevolg bepaald. Immers, pure oorzaken en pure gevolgen bestaan niet, zijn 'Gedankendinge', reconstructies. Oorzaken en gevolgen veronderstellen per definitie een groter verband. Na deze passage stelt Dietzgen duidelijk dat de 'unsinnliche abstrakte Allgemeinheit' slechts binnen een veld van zintuiglijk gegeven verschijnselen te verwerven is. Het verstand kan alleen door denkactiviteit tot kennis komen. Het 'andere' materialisme analyseert deze activiteit onvoldoende, waardoor het op een naïef standpunt staat. Feitenkennis alleen is nog geen wetenschap, want de feiten moeten worden verklaard, dat is: in hun samenhang begrepen. In dat licht komt Dietzgen tot het volgende negatieve oordeel: 'Konsequente Materialisten sind pure Praktiker, ohne Wissenschaft.'[108] Een zuivere praktijk zonder denken is met zichzelf in tegenspraak, want een praktijk veronderstelt denken. Vandaar de kritiek op Büchner dat deze niet weet wat hij wil. Zuivere feiten, los van het denken, zijn voor de mens onbestaanbaar.[109] Zuiver practicisme bestaat niet.

Dat Dietzgen de activiteit van het denken betreft in zijn filosofische kritiek op het door hem bekritiseerde materialisme is een belangrijk gegeven. Het overwegend mechanische, natuurwetenschappelijk georiënteerde materialisme behandelt vragen naar de verhouding lichaam-geest voornamelijk als een vraag naar de genese van de geest, of bespreekt de hersenactiviteit als chemisch proces. Men zoekt naar de oorzaak, die in een natuurwetenschappelijke wetmatigheid wordt gezocht.

Dietzgen kiest in zijn werk een filosofische benadering die meer gezichtspunten in de fundering van een kritisch materialisme betreft, en de verhouding van zijn en denken centraal stelt. Hij erkent hiermee de geschiedenis van de filosofie als een blijvende waarde, die niet door de natuurwetenschap kan worden opgeheven. Dietzgen denkt principieel antireductionistisch. Niet alleen een fysiologische of chemische eerste oorzaak wordt afgewezen, maar hij wijst het zoeken naar een eerste oorzaak als zodanig af als een verouderd religieus denken. Zijn monisme daarentegen accentueert de algehele samenhang, waarmee hij wel miskent dat in de

natuurwetenschap in bepaalde gevallen wél het ene verschijnsel tot het andere zou kunnen worden gereduceerd. In die zin kan de filosofie een natuurwetenschappelijk materialisme niet zomaar opheffen.

Dietzgens kritisch, filosofisch materialisme brengt een belangrijke claim naar voren wat betreft de noodzaak tot theorievorming. Een socialist heeft niet voldoende aan gezond verstand en ervaring alleen. De totaliteit van de wereld als samenhangend geheel, waarbinnen zowel de natuur als de maatschappij wordt begrepen, moet worden verklaard. Die welbegrepen eenheid moet de theoretische basis vormen voor de sociaaldemocratische politiek. Kan inzicht in de totale verhoudingen worden verkregen, dan kunnen op basis daarvan inhoud en betekenis van verschillende niet-proletarische ideologieën beter worden ingezien. Daarom moeten de menselijke kenmogelijkheid en het feitelijke kenproces in hun tegenstrijdige verschijningsvormen worden onderzocht. Dit onderzoek is voor de strijdende arbeidersklasse geen luxe: ‘Gewiß, die Arbeiterklasse kann sich vereinigen und organisieren ohne weitere Spitzfindigkeit. Der Unterschied zwischen dem Arbeiter und seinem Ausbeuter ist stellenweise faustdick, so daß es keiner geschärften Sinne bedarf, um ihn zu erkennen. Erkenntnis ist kaum nötig, der Instinkt reicht aus. – Im Groben, ja! Aber die instinktive Grobheit ist doch nicht ausreichend. Wir haben mit Intelligenz und Bildung, mit Wissenschaft und Philosophie zu rechnen. Sie sind da, und Heil uns, daß sie da sind!’[110]

### 5.3.1 J. Dietzgens intellectuele worsteling met materialistische opvattingen

Dietzgen bekritiseert het 18e-eeuwse Franse materialisme en voor hem eigentijdse materialisten als Büchner en Haeckel.[111] De laatsten stellen de nieuwste natuurwetenschappelijke en biologische ontdekkingen zo centraal dat de natuurwetenschap zelf, met een daaraan verbonden materiebegrip, oude metafysische raadsels lijkt te kunnen overwinnen. Wanneer Dietzgen erkent dat een filosofie, die zowel idealistische als agnosticistische posities consequent afwijst, materialistisch moet zijn, behoudt hij zijn aarzeling zich materialist te noemen. Het is dezelfde terughoudendheid die we bij Feuerbach aantreffen. Zich klip en klaar uitspreken voor het materialisme brengt het risico met zich mee vereenzelvigd te worden met een geborneerd denken dat zich geen kritische theorie van het kenvermogen heeft eigen gemaakt.

Kortom, Dietzgen wil zich geen materialist noemen, maar komt niet onder een positiebepaling uit. Wij noemen ons materialisten, maar zouden ons ook idealisten hebben kunnen noemen, stelt hij eens. Het lukt Dietzgen niet een begrip te vinden dat beter dan ‘materialisme’ de verklaring van de theoretisch gevonden materiële eenheid van al wat bestaat kan uitdrukken. Omdat Dietzgen de tegengestelde posities van idealisme en materialisme als fundamenteel beschouwt, moet hij uiteindelijk kiezen voor één van beide, anders zou de tegenstelling niet werkelijk fundamenteel zijn.

Wanneer Dietzgen het agnosticisme bekritiseert blijft de kritiek op het ‘andere’ materialisme een belangrijk uitgangspunt. Dat materialisme legitimeerde het subjectivisme door het ontbreken van een kennistheorie, door zijn onkritisch uitgangspunt. Aldus hangen Dietzgens kritiek op dat materialisme en de polemiek met agnosticistische ideeën nauw samen.[112] Zijn diepgewortelde en historisch begrijpelijke aarzeling om expliciet aan de materie het primaat toe te kennen in de verhouding van materie en denken, en om zijn filosofie materialistisch te noemen, leidt tot problematische uitspraken.[113] Hij bekritiseert ‘metaphysischen Materialisten des vorigen Jahrhunderts und ihre heutigen Nachzügler’ in onder meer de volgende samenvattende uitspraak: ‘Mit anderen Worten, den alten Materialisten ist die Materie das erhabene Subjekt und alles Weitere untergeordnetes Prädikat.’[114] Dietzgen kiest een opvallend kritische toon, die evenwel in de context helder is, want hij verwijt deze materialisten het ‘Prädikat’, dat wil zeggen de ‘Kopfarbeit’

te onderschatten binnen de verhouding van zijn en denken. Deze materialisten onderkennen niet dat de verhouding van zijn en denken dialectisch is. Bovendien reduceren zij het materiële tot het ‘Wägbare und Tastbare’.

In zijn kritiek op dit materialisme kiest Dietzgen een formulering die waarschijnlijk van Feuerbach afstamt, maar diens materialistisch standpunt afvlakt door in dezelfde context niet duidelijk te erkennen dat de materie het primaat heeft. Feuerbach spreekt in ‘Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie’ en in ‘Grundsätze der Philosophie der Zukunft’ herhaaldelijk over het materialistisch opgevatte zijn als subject, waarvan het denken predicaat is. Zo schrijft hij: ‘Das Wahre Verhältnis vom Denken zum Sein ist nur dieses: Das Sein ist Subjekt, das Denken Prädikat, aber ein solches Prädikat, welches das Wesen seines Subjekts enthält.’[115]

Deze voorkennis overwegend, valt des te meer Dietzgens aarzeling op om een primaat te benoemen, waarbij het risico bestaat dat de wereld als totaliteit onverklaard blijft. De aarzeling blijkt opnieuw wanneer hij toevoegt dat het ‘alte bornierte’ materialisme ‘übersieht, daß das Verhältnis von Subjekt und Prädikat ein durchaus variables Verhältnis ist.’[116] In dezelfde tekst erkent Dietzgen elders wel een primaat. Hij wil dan het idealistisch en materialistisch uitgangspunt in een hogere eenheid laten opgaan, in een uitgesproken materialistische filosofie. Door deze probleemstelling wordt hij gedreven zijn filosofie ‘dialectisch-materialistisch’ te noemen.

Geïnspireerd door het voorwoord van Marx’ ‘Kapital’ stelt Dietzgen: ‘Mit Seziermesser, Mikroskop und Experiment mag noch viel zu entdecken sein; aber das macht die logische Tätigkeit nicht überflüssig.’[117] Die ‘logische Tätigkeit’ is belangrijk in deze passage, die voor Dietzgen een heuristische betekenis heeft en die hij meermalen aanhaalt. Een werkelijk omvattende filosofie moet de subjectieve, logische ‘Tätigkeit’ doorgronden en in die zin een kennistheorie vormen. Hier ligt het kernpunt van de kritiek op de ‘andere’ materialisten die door een gemis aan een dergelijke theorie niet consequent monistisch en materialistisch kunnen denken: ‘Nun ja, die Materialisten versäumten bisher, das subjektive Element unserer Erkenntnisse in Rechnung zu bringen und nahmen ohne Kritik die sinnlichen Objekte für baare Münze. Dieser Fehler sei repariert.’[118] De term ‘Kritik’ slaat op Kant en heeft een meer dan bijkomstige betekenis, omdat Dietzgen Kant inzet tegen ‘die Materialisten’. Hij ondervangt hiermee voor een deel de theoretische weerloosheid van Feuerbachs sensualisme tegenover Kants kritiek. Dit is temeer van belang omdat het risico van deze weerloosheid ook in zijn eigen werk bestaat. Beweerde kennis van feiten kan volgens hem niet zonder meer voor ‘baare Münze’ worden genomen wanneer men tot een onproblematische wereldbeschouwing wil komen. Men zou kunnen zeggen: de weg die Feuerbach misschien lijkt te kunnen afsnijden moet alsnog worden afgelegd. Hierin onderscheidt Dietzgen zich van Büchner en Haeckel. Zij bouwen voort op een schijnbaar eenvoudige bewering uit het werk van Feuerbach, waarin deze stelt dat hij de filosofie weer nuchter wil maken, en menen daarmee van de grootste moeilijkheden in de filosofie te zijn verlost.[119] Maar het materialisme komt integendeel nu pas goed in de problemen en zó dient Feuerbachs tegen het speculatief idealisme gerichte uitspraak, dat zijn filosofie géén filosofie is, niet te worden begrepen.[120]

Dietzgen is vooral door zijn afkeer van de zuiver speculatieve filosofie aan het materialisme gebonden. Hij wil van Marx graag aannemen dat Hegels dialectiek van grote theoretische betekenis is en het feit dat Feuerbach Hegels leerling was ondersteunt dat idee, maar hij kan met Hegel aanvankelijk niet veel meer dan hem roemen als voorganger van de grondleggers van het wetenschappelijk socialisme. Dietzgen blijft op basis van deze positie soms nog dicht staan bij de natuurwetenschappelijk georiënteerde materialistische terminologie. Zo noemt hij de denkactiviteit soms ook hersenfunctie. De nadruk ligt hier echter in de eerste plaats op ‘functie’. Hoe functioneert

en verhoudt het denken zich in en tot de buitenwereld, en wat is de status van de inhoud van het denkproces? Dietzgen kan de ‘hersenfunctie’ niet anders zien dan als noodzakelijk gerelateerd aan de gekende buitenwereld. Nog sterker: deze functie is deel van het functioneren van het materiële ‘Weltall’. Hierin staat Dietzgen dicht bij de opvatting van J.O. de Lamettrie die uitgaat van één gezichtspunt: de actieve natuur.

Dietzgen vergelijkt het denken met het schrijven: het denken is een functie van de hersenen, zoals het schrijven een functie van de hand. De anatomie van de hand kan niet verklaren wat schrijven eigenlijk is.[121] Men mag nooit de functie en de activiteit van een orgaan verwisselen met het orgaan dat die functie vervult.[122] Denken is meer dan alleen ‘hersenwerking’. Het is geen ding dat eenvoudig gelokaliseerd kan worden in de waarneming. Aldus wijst Dietzgen natuurwetenschappelijke en fysiologische verklaringen af als laatste verklaring. Het filosofische probleem wat denken is en vermag, kan immers daardoor niet worden opgelost.

Als kind van zijn tijd is Dietzgen enthousiast over de snelle ontwikkeling van de natuurwetenschappen. Naast andere impulsen houdt de kennisname hiervan hem in het materialistische spoor. De werkzaamheid, verandering en ontwikkeling van de natuur, en het menselijk vermogen haar veelzijdigheid te leren kennen, zeggen veel over de reikwijdte en de plaats van het menselijk denken en de menselijke activiteit. Dietzgen concludeert dat het kenproces zich weliswaar onvolmaakt voltrekt maar in principe oneindig is. Het bijzondere van zijn inzet is hier dat de leerlooier zich door het theoretisch geweld van de wetenschapsonwikkeling niet van de wijs laat brengen en blijft spreken over de taak van de *filosofie*.

In zijn werk zitten talrijke instemmende en kritische verwijzingen naar natuurwetenschappers van zijn tijd. Invloed ondergaat Dietzgens denken van werken van en over Liebig, Humboldt, Linnaeus en Darwin.[123] De natuurwetenschap kan niet de filosofie vervangen, die houdt haar eigen taak. Maar wel is de natuurwetenschap het belangrijkste voorbeeld om de structuur van het denkproces als proces van opstijgen van het bijzondere naar het algemene te analyseren. In de natuurwetenschap wordt het speculatief idealisme ontkracht, zo meent Dietzgen. Hij haalt met instemming Liebig aan die schrijft dat men in de natuurwetenschap weet wat een feit, een conclusie, een regel of een wet is.[124] De biologie, vooral de theorie van Darwin, laat zien wat de wetenschappelijke indeling in categorieën betekent. Dietzgens opvatting van het kenproces als indelingsproces en van kennis als het produceren van algemene begrippen hangt daarmee samen. Op deze natuurwetenschappers geeft Dietzgen ook kritiek, zoals op Liebig, die ‘Das Höhere, Geistige, Ideale (...), in Einklang mit der naturwissenschaftlichen Welt, den materiellen Interessen entgegensetzt.’[125] Volgens Dietzgen ziet Liebig door deze tegenstelling de uiteindelijk bestaande eenheid van het ‘Geistige’ en het materiële niet; hij trekt voorbarig een filosofische conclusie uit natuurwetenschappelijke kennis.

Haeckels monisme komt aan de orde in het opstel ‘Darwin und Hegel’.[126] Door de vooruitgang van de natuurwetenschappen is het inzicht in de verschijningsvormen van de permanente verandering van de wereld gegroeid. Dietzgen concludeert hieruit de principes van het beweeglijke en het samenvloeiende, de dialectische eenheid der dingen als principiële bestaansvorm van alles. In het verlengde hiervan vraagt hij zich af wie het meest aan de dialectiek, of het begrip van verandering en evolutie, bijdroeg: Darwin of Hegel.[127] Over beiden schrijft Dietzgen in zijn latere werk enthousiast. ‘Darwin hat nicht nur die Naturwissenschaft bereichert, sondern auch der Logik einen unschätzbaren Dienst geleistet.’[128] In de afweging van de inhoud en het belang van de theorieën van Hegel en Darwin verschuift zijn redenering naar een vergelijking van Hegels denken met Haeckels darwinistisch natuurmonisme.

Zowel Haeckel als Hegel heeft een ontwikkelingsleer en een monistische visie op zijn onderzoeksobject. Haeckel heeft echter geen filosofische analyse van het denken in zijn leer betrokken en is nog zoekend naar een oergrond der dingen. Deze oergrond is weliswaar de natuur, maar dit begrip, dat onderscheiden wordt van de allesomvattende en zich in samenhang ontwikkelende werkelijkheid, is volgens Dietzgen gebaseerd op een principieel onjuiste benadering. In Haeckels zoeken naar een oergrond bespeurt Dietzgen een spoor van dualisme in diens 'monisme'. Haeckel lijkt nog steeds zoekende naar een religieuze oergrond.[129] Er blijft daarom volgens Dietzgen in het filosofisch darwinisme van Haeckel een metafysisch-religieuze rest bestaan, een verkeerd en verabsoluteerd causaliteitsdenken dat gericht is op het formuleren van een eerste absolute begin.[130]

Hier kan een beter inzicht in het kenproces de nodige helderheid creëren, wat in dit geval neerkomt op fundamentele kritiek op Haeckels scheiding tussen een 'oergrond' en de kenbare grond der dingen. Haeckel en de darwinisten hebben zich de 'dritthalbtausendjährige' ontwikkeling van de filosofie niet toegeëigend en kennen de fysiologische organisatie van de hersenen wel, maar daarmee nog niet het kenproces.[131] Zij zoeken iets wat niet gevonden kan worden, namelijk een kennisobject dat los staat van het werkelijke kenproces, een 'Ding an sich'. Bij Haeckel signaleert Dietzgen kortom dualistische tegenstrijdigheden. Hegels dialectische veelomvattende filosofie spreekt hem in dit opzicht meer aan, want deze heeft de 'Entwicklungslehre' veel meer universeel weergegeven dan het darwinisme doet. Wel valt aan te tekenen dat Dietzgen zich hier polemisch met een zijns inziens beperkte en tegenstrijdige opvatting bezighoudt, en met het positieve wat hij bij Hegel bespeurt op schrift weinig doet. De keuze voor Hegel lijkt wat gemakkelijk gemaakt.

Haeckels 'Die Welträtsel', mede een reactie op Du Bois-Reymonds 'Die sieben Welträtsel', verschijnt meer dan tien jaar na Dietzgens dood. Op grond van eerder verschenen geschriften behandelt Dietzgen Haeckel als leerling van Darwin, als filosoof van de ontwikkeling. Haeckel laat echter, ondanks zijn natuurwetenschappelijk monisme, de deur voor een idealistische metafysica op een kier laat staan. Het verwijt van Dietzgen is: 'Auch Haeckel weiß noch nicht monistisch zu denken.'[132] Dit legt Dietzgen uit aan de hand van een opmerking van Haeckel waarin wordt gesteld dat de grootste Duitse dichters en denkers in hun pantheïstische uitspraken al lang de meest volkomen monistische uitdrukking van de eenheid van god en de natuur zouden hebben gevonden. Dietzgen deelt deze mening niet. De meest volkomen uitdrukking van het monisme is een verworvenheid van de recente filosofie op basis van een lange geschiedenis, meent hij. Haeckel ontbeert dit filosofisch en historisch inzicht. Mijn verwijt, zegt Dietzgen bovendien, treft niet alleen Haeckel, maar de hele school van de moderne natuuronderzoekers die de resultaten van een drieëneenhalfduizendjarige ontwikkeling van de filosofie negeren, een verwijt dat spoort met dat van Engels tegen natuurwetenschappers die het zonder filosofie menen te kunnen stellen.[133]

Haeckel staat ogenschijnlijk zo ver van een metafysische openbaringsleer, dat hij gerechtigd lijkt deze te weerstaan. Hij doet dat evenwel niet, door de mogelijkheid die hij toelaat van het bestaan van een absolute oergrond van alle dingen, een absolute oorzaak der oorzaken. Dit toont de bevangenheid van de ontwikkelingsleer van Haeckels darwinisme aan. Anders gezegd: dit darwinisme doorgrondt de totaliteit niet, weet niet consequent monistisch te denken en spreekt nog over onkenbare zaken: 'Daß aber Haeckel als fortgeschrittenster Repräsentant des naturwissenschaftlichen Monismus noch auf diesem dualistischen Pferde reitet, bekundet drastisch sein dritter Punkt, der den letzten Urgrund aller Erscheinungen "bei der gegenwärtigen Organisation unseres Gehirns" unerkennbar findet.'[134] Dietzgen stelt dat de wijze waarop het woord onkenbaar wordt gebruikt aantoonst dat Haeckel nog in de metafysica rondstruikelt.



Zelf keert hij dit standpunt radicaal om: de onbeperkte mogelijkheden van het menselijke verstand leiden tot een vermeerdering van de reële kennis van de onuitputtelijke natuur. Dietzgen spreekt in dit verband over het ‘Unauskenntliche’: geen ding is ineens volledig kenbaar in alle aspecten, maar dit betekent nog geen blokkade voor de kenbaarheid van het ding zelf, noch voor de mogelijkheid om grondiger verklaringen te vinden van de verschijningsvormen van de natuur in hun samenhang. Volgens ons monisme, meent Dietzgen, is de natuur de laatste oorzaak van alle dingen en ook van ons kenvermogen. Zou dit vermogen dan, zoals Haeckel meent, te beperkt zijn om die oorzaak zelf te kennen? Dat is ongerijmd.[135] Haeckel werkt het natuurmonisme uit als filosofische consequentie van de natuurwetenschappen, probeert het materialisme zuiver op basis van natuurwetenschappelijke kennis te funderen en noemt daarom later in ‘Die Welträtsel’ zijn monisme een mechanistische wereldbeschouwing.[136] In deze mechanistische denkwijze herkent Dietzgen een zoeken naar een metafysische oorzaak.

Engels’ standpunt in ‘Feuerbach’ is in sommige opzichten vergelijkbaar met dat van Dietzgen, die herhaaldelijk het ‘andere’ materialisme metafysisch noemt, zij het aanvankelijk vooral vanuit de kentheoretische invalshoek.[137] Beiden zijn cynisch ten aanzien van de filosofie van Büchner c.s.: deze wordt als een stap terug in de geschiedenis van de filosofie beschouwd, omdat verworvenheden van Hegel en Kant erin worden genegeerd. De wereld lijkt tot stof te worden gereduceerd.

Dietzgens dialectisch-materialistische kritiek op materialisten als Haeckel is van belang. In de arbeidersbeweging en daarbuiten worden enerzijds werken van Haeckel en Büchners ‘Kraft und Stoff’ en anderzijds neokantiaanse geschriften op grote schaal verspreid. Van ‘Die Welträtsel’ worden meer dan 400.000 exemplaren verkocht. Kritiek op de religie gaat samen met kennisname van de resultaten van de wetenschappen, al dan niet in populaire vorm, en van het natuurwetenschappelijk materialisme en van het agnosticisme. Dietzgen volgt een eigen weg en concludeert dat principiële kritiek op de genoemde populaire richtingen noodzakelijk is. Zijn werk met kritiek op het populaire bestaande materialisme wordt op redelijke schaal verspreid.[138] Letterlijk kunnen de arbeiders lezen dat Büchner en Haeckel slechts een deel van de waarheid leveren, maar dat de fysiologie en het natuurwetenschappelijk materialisme de ‘hersenfunctie’ niet kunnen doorgronden. Daarom is een filosofische reflectie op de verhouding van zijn en denken noodzakelijk.

Het nieuwe materialisme is rijker dan alle voorgangers: ‘Doch ist der sozialdemokratische Materialismus viel reicher und positiver begründet als irgendein Vorgänger. Die Idee, seinen Gegensatz, hat er mittels klarer Durchschauung in sich aufgenommen, hat die Welt der Begriffe gemeistert, den Widerspruch zwischen Mechanik und Spirit überwunden. Der Geist der Verneinung ist in uns zugleich positiv, unser Element ist dialektisch.’[139]

### 5.3.2 De ontwikkeling van het dialectisch denken bij J. Dietzgen in zijn reflectie op de tegenspraak tussen idealisme en materialisme

Voor Dietzgens kritiek op het natuurwetenschappelijk georiënteerde materialisme is zijn zelfstudie van de geschiedenis van de filosofie van belang. Sinds Hume de menselijke kenmogelijkheid fundamenteel betwijfelde en Kant daarop reageerde met zijn transcendentale analyse van het kenvermogen, kan een filosofie met algemeen-verklarende pretenties niet meer om deze kenniskritiek heen. Dietzgen meent dat het natuurwetenschappelijk georiënteerde materialisme dit wel probeert en faalt. Het begrijpt slechts een deel van de werkelijkheid op beperkte wijze, terwijl de pretentie groter is. Hij staat daarom vaak stil bij Kants filosofie en de problematiek die daarin aan de orde komt. Dietzgen wordt op het dialectische spoor gezet, omdat hij aan het materialistisch

standpunt vasthoudt en tegelijk probeert Kant kritisch te verwerken. Het denken komt centraal te staan als plaats van waaruit de wereld begrepen kan en moet worden, overigens zonder van het denken de beperkingen te accepteren die Kant aanneemt. Dietzgens eenheidsdenken gaat uit van het afwijzen van uitersten, het idealisme en het 'materialisme', van de afschuw van een 'grijze' middenweg en van een eenvoudig practicisme, en tendeeert naar een oplossing op een 'hoger' niveau.[140] Naar zijn mening is 'der moderne Materialismus (...) geistreich, auch in dem Sinne des Wortes, daß es ihm nicht genügt, den Geist als eine Eigenschaft des Körpers charakterisiert zu haben; er will auch das Umgekehrte, den Körper in gewissem Sinne als eine Eigenschaft des Geistes behandelt wissen.'<sup>[141]</sup> De specifieke aard van het denken moet worden bewaard, en de plaats van het subjectieve moment moet worden bepaald binnen een materialistische benadering.

Het begrip wereld krijgt in de filosofie van Dietzgen de betekenis van het meest algemene begrip dat alle andere begrippen omvat. Op basis daarvan weet Dietzgen de tegenspraak tussen het *bestaande* idealisme en materialisme opgeheven. In de totale samenhang, de kosmos, moet het ideële materialistisch worden begrepen. 'Wir erkennen Geist und Stoff nur als zeitliche Veränderungen des Ewig-Einen, welches plattweg den Namen "Welt" führt. Von dieser Welt erlaubte ich mir als Weltgeist zu reden, weil sie keinen toten Stoff an sich hat, sondern ein lebendiges Wesen, ein "Prozeß" ist. Was ich Weltgeist nenne, hat Hegel das Absolute genannt, und wenn Du vom "Hegelianismus in der Sozialdemokratie" reden hörst, kann damit viel Mißverständnis verbunden, aber vernünftigerweise nichts verstanden sein wie die kategorische Unterordnung aller Kategorien und Begriffe unter den absoluten Begriff der Weltentwicklung, welche die verkörperte "Revolution in Permanenz" ist.'<sup>[142]</sup> Het zijn is principieel in beweging. Wat dit betreft vindt Dietzgen het noemen van Marx' term permanente revolutie passend.[143] Zowel in Hegels, in Darwins als in Marx' ideeën vindt Dietzgen belangrijke inspiratiebronnen en voldoende steun voor zijn filosofische ontwikkeling.

De dialectiek is volgens Dietzgen ook een denkmethode. Onbeweeglijke uitgangspunten en vaste abstracte begrippen kunnen ermee worden overwonnen. De betekenis van de dialectische filosofie ligt er vooral in dat deze de mogelijke reikwijdte van begrippen of het bereik van het verstand kan helpen bepalen. Het 'Intellect' is zowel beperkt als onbeperkt; men moet ervoor waken het verstand 'onbeperkt' te vergroten als metafysisch-religieuze geest of kentheoretisch kleiner te maken dan het is, zoals in het kantianisme gebeurt. Ondialectische, verstarde en voor eeuwig vaststaande begrippen, of een absoluut oneindig of onbeperkt wezen buiten de kenbare wereld, zoals die in de oude metafysica de boventoon voerden, kunnen nu worden bekritiseerd: 'Ein unbeschränktes Ding, ein unbeschränktes Wesen ist ein Unding; ...'<sup>[144]</sup>

Van Dietzgens dialectisch-materialistische filosofie zijn nu verschillende constituerende momenten gegeven. Dietzgens dialectiek van het bijzondere en het algemene binnen het proces van kennisverwerving en bij de vorming van algemene begrippen, zijn 'subjectieve' kritiek op een nog te beperkt materialistisch wereldbeeld en de monistische kritiek op het subjectieve idealisme en transcendentalisme zijn drie wegen naar de ontwikkeling van een dialectisch-monistische kennistheorie en ontologie. Dietzgen formuleert in veel opzichten onafhankelijk van Hegel, Marx en Engels een materialistische dialectiek op verschillende niveaus: als een studie van het ontstaan van algemeen-theoretische begrippen uit bijzondere ervaringsgegevens, en als kritiek op idealistische en op materialistische filosofieën. Zijn latere ontologische constructie leidt tot een uitdrukkelijker formulering van een materialistisch natuurmonisme. In 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' staat al: 'Mit der Erkenntnis vom Wesen der Vernunft ist die solange gesuchte Erkenntnis vom "Wesen der Dinge" gegeben.'<sup>[145]</sup> Bij Dietzgen is een dialectische

ontologie de vrucht van een dialectisch-materialistische kennistheorie.[146] De kennistheoretische invalshoek biedt toegang tot een funderende analyse van de materiële eenheid van al wat is.

---

[1] J. Dietzgen, Schriften in drei Bänden (DS), Bd. III, Berlin 1965, p. 400, brief aan Marx van 24 okt./7 nov. 1867.

[2] K. Marx, F. Engels, Werke (MEW), Bd. 21, Berlin 1975, p. 267.

[3] Over de introductie van de begrippen gnoseologie en kennistheorie, zie ook D. Pätzold, 'Entwicklungen im Verhältnis von Ontologie und Epistemologie: Descartes bis Kant', in Dialektik, Enzyklopedische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften, Jrg. 1991/1, Hamburg 1991, pp. 48 e.v.

[4] Dietzgens opmerkingen over taaltheorie en antropologie worden hier niet behandeld. Overigens behandelt hij niet zozeer deze in zijn tijd opkomende theorieën zelf, als wel de filosofische vooronderstellingen die hij daarin ziet.

[5] DS I p. 60, 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' (Kopfarbeit), 1869.

[6] Dietzgen benadrukt herhaaldelijk de idee dat de dingen slechts in één samenhang bestaan en mogelijk zijn. Zie bv.: 'Die Dinge der Welt sind nicht "an sich", sondern besitzen alle ihre Beschaffenheiten nur durch den Zusammenhang.' In DS I p. 365, 'Sozialdemokratische Philosophie', 1876-1877.

[7] Zie DS I p. 59.

[8] DS I p. 68, 'Kopfarbeit'.

[9] Zie MEW, Bd. 32, Berlin 1973, p. 195, Engels aan Marx, 6 nov. 1868.

[10] Zie DS I, p. 54. Dat Dietzgen zich in zijn gedachtebepaling mede laat leiden door actuele ontwikkelingen in de natuurwetenschappen is begrijpelijk. Dit is temeer zo omdat er een nauwe samenhang bestaat tussen de toen in Duitsland opkomende vormen neokantiaans en agnosticistisch denken en natuurwetenschappelijke interesse. Ook kan Dietzgen zich door Feuerbach hebben laten leiden die schrijft: 'Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden. Diese auf gegenseitiges Bedürfnis, auf innere Notwendigkeit gegründete Verbindung wird dauerhafter, glücklicher und fruchtbarer sein als die bisherige Mesalliance zwischen der Philosophie und Theologie.' In L. Feuerbach, Gesammelte Werke (FW), hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 9, Berlin 1982, p. 262, 'Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie', 1843.

[11] Zie DS I p. 61.

[12] DS I p. 48, 'Kopfarbeit'.

[13] Zie DS I p. 47.

[14] DS I p. 47, 'Kopfarbeit'.

[15] DS I p. 241, 'Die Religion der Sozialdemokratie', 1870-1875.

[16] DS I p. 310, 'Der wissenschaftliche Sozialismus', 1873.

[17] Zie DS I p. 237. Zo noemt Dietzgen wiskunde als terrein waar de deductieve methode een rol speelt. Maar alle kennis, ook de wiskundige, berust z.i. uiteindelijk op 'weltliche Erfahrung', op inductief verkregen kennis. Zie pp. 237-238.

[18] DS I p. 4, "'Das Kapital" von Marx', 1868.

[19] Dat betekent overigens niet dat Dietzgen het in alles met Liebig eens is. Hij verwijt hem bv. op grond van de nog 'herrschende Anschauungsweise' de verhouding van zijn en denken niet goed te begrijpen, door nl. 'materielle und geistige Interessen' als (niet-dialectische) tegenstelling op te vatten. Zie DS I p. 91.

[20] Zie MEW, Bd. 20, Berlin 1975, p. 497. Engels noemt Newton een 'Induktionssel' vanwege diens overschatting van de inductieve methode als de methode van de wetenschap bij uitstek. Hij

bekritiseert natuurwetenschappers van zijn tijd die 'glauben sich von der Philosophie zu befreien, indem sie sie ignorieren oder über sie schimpfen. Da sie aber ohne Denken nicht vorankommen und zum Denken Denkbestimmungen nötig haben, (...) so stehn sie nicht minder in der Knechtschaft der Philosophie, meist aber leider der schlechtesten, und die, die am meisten auf die Philosophie schimpfen, sind Sklaven grade der schlechtesten vulgarisierten Reste der schlechtesten Philosophien.' In MEW, Bd. 20, p. 480, 'Dialektik der Natur, Notizen und Fragmente'. Zie ook p. 476.

[21] Zie DS III p. 401, brief aan Marx, 24 okt./7 nov. 1867.

[22] Dietzgen noemt ook D. Hume één keer en H. Spencer drie keer. Zie resp. DS I p. 90 en DS III pp. 20, 21 en 23. Het betreft ook hier echter geen uitgewerkte beoordeling van empiristische tendensen in de filosofie.

[23] DS I p. 307, 'Der wissenschaftliche Sozialismus'. Dietzgens positieve waardering voor Bacon getuigt op zich niet van een kritiekloze houding ten opzichte van het empirisme en de inductieve methode. Bacon wordt, in Dietzgens tijd net als heden, door velen beschouwd als degene die het scholastieke en speculatief-religieuze denken overwon en het begin vormt van de moderne filosofie. In die zin is een lijn Bacon-Marx, zoals Dietzgen die ziet, begrijpelijk. In verband met de kritiek op een eenzijdig inductief denken wordt 'der vielgepriesene Franz Bacon', de vader van de 'neue empirische, induktive Methode' (MEW, Bd. 20, p. 337) enkele keren door Engels genoemd. Marx had al eerder, in de door Dietzgen niet gekende 'Die heilige Familie', het verval van de metafysica en de opkomst van het moderne materialistische denken geschetst en spreekt in dat verband zowel positief als kritisch over Bacon: 'Der wahre Stammvater des englischen Materialismus und aller modernen experimentierenden Wissenschaft ist Baco. (...) In Baco, als seinem ersten Schöpfer, birgt der Materialismus noch auf eine naive Weise die Keime einer allseitigen Entwicklung in sich. Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an. (...) In seiner Fortentwicklung wird der Materialismus einseitig.' Zie MEW, Bd. 4, Berlin 1976, p. 135-136. Dietzgen schrijft in 'Kopfarbeit' niet over Bacon; vanaf 1873 noemt hij hem een enkele maal. In 'Briefe über Sozialismus an eine Jugendfreundin', 1887, staat: 'Da ist zuerst der bekannte Engländer Francis Bacon of Verulam, der nach einer Nacht, die fast zweitausend Jahre gedauert, mit dem hellen, lauten Weckruf hervortrat: die Wahrheit in keiner Hexerei, auch nicht klausnerisch in den Eingeweiden des Geistes, sondern mit Augen, Ohren und Händen in der materiellen Welt zu suchen und darin zu experimentieren, bis sie gefunden.' Zie DS III p. 168.

[24] DS II p. 236, 'Briefe über Logik', 1880-1884.

[25] Zie DS II pp. 5-25, 'Le socialisme contemporain en Allemagne', 1877. Dietzgen ziet De Laveleye, die o.m. meent dat 'Das Kapital' gebaseerd is op misbruik van de deductieve methode, als een nieuwe Von Sybel en bekritiseert hem fel. Deze kritiek wordt gericht tegen een boek met een zekere invloed, getuige de vrij grote oplagecijfers van 'Le socialisme contemporain en Allemagne'. Zie E.de Laveleye, Der Socialismus der Gegenwart, Halle a.d.S., o.Jrz. (1895), p. VI. De Laveleye meent dat de meest fundamentele vergissing van Marx te vinden is in de waardeleer; zie p. 63. Deze kritiek op de kern van 'Das Kapital' noopt Dietzgen een kritiek op De Laveleye te geven, vrij lange tijd na het verschijnen van Marx' economisch hoofdwerk.

[26] J. Dietzgen, 'Religion', Die Neue Gesellschaft, Jrg. 1878/1879, nr. 2, Zürich 1878/9, p. 85.

[27] Met de term 'befangene Materialisten' vindt Dietzgen een treffende uitdrukking, vergelijkbaar met Engels' uitspraak over de moderne natuurwetenschappers die een 'beschaamd materialisme' vertegenwoordigen.

[28] DS I p. 244, 'Die Religion der Sozialdemokratie'.

[29] In Dietzgens ontologische benadering houdt hij vast aan eerdere uitgangspunten. Hij vat in latere stukken onder de term 'Erkenntnistheorie' ook het 'metafysische' betoog en lijkt dit vanzelfsprekend te vinden. Over het algemene en het bijzondere schrijft hij dat: 'unsere Dialektik

das Generelle und Spezielle aneinanderkettet, ohne es zu konfundieren.’ In DS II p. 310, ‘Briefe über Logik’. Bij Dietzgen bestaat het risico de dialectiek te vereenvoudigen door het moment van de bijzonderheid als ondergeschikt voor te stellen: ‘Die Wahrheit ist eine Macht, weil das Allgemeine eine Macht, eine unwiderstehliche ist, der das Besondere sich fügen und untertan sein muß. Die Interessen der Allgemeinheit, der menschlichen Gesellschaft und ihrer besonderen Mitglieder hängen verschlungen zusammen.’ In DS III pp. 341-342, ‘Erkenntnis und Wahrheit’, 1888.

[30] Zie DS I p. 79.

[31] DS I p. 54, ‘Kopfarbeit’.

[32] Zie DS I p. 60.

[33] DS I pp. 60-61, ‘Kopfarbeit’.

[34] DS I p. 57, ‘Kopfarbeit’.

[35] DS I p. 64, ‘Kopfarbeit’.

[36] DS I p. 138. Over dit waarheidsbegrip, zie hoofdstuk 6.

[37] DS II p. 157, ‘Briefe über Logik’. Dietzgen grenst deze ‘Logik’ af van een ‘formale Logik’, die als reactie op de ‘alte metaphysische Logik’ bestaat, waarin het denken van zijn natuurlijke samenhang wordt gescheiden. Omdat een dergelijke logica het ‘Denkinstrument’ van de werkelijkheid isoleert laat het, zo meent hij, een achterdeur open voor het geloof. Zie DS II p. 156.

[38] DS II p. 156, ‘Briefe über Logik’. Elders op dezelfde bladzijde wordt duidelijk dat Dietzgen de opvatting huldigt dat de ‘formale Logik’ stamt uit de menselijke ervaringen van de wereld. Deze opvatting lijkt op die van de fysicus, arts, fysioloog en filosoof H. von Helmholtz (1821-1894). Deze meent dat al onze begrippen stammen uit de ervaring en dat al de axiomatische vooronderstellingen op grond der ervaring zijn ontstaan. Het is overigens uit Dietzgens werk niet op te maken of hij ideeën aan Helmholtz ontleent of dat er anderszins sprake is van beïnvloeding.

[39] DS II p. 133, ‘über den Glauben der “Ungläubigen”’, 1880.

[40] DS III, pp. 263-264, ‘Das Akquisit der Philosophie’ (Akquisit), 1887. Keer op keer legt Dietzgen zijn monistische stellingname uit, omdat hij hier de oplossing gevonden meent te hebben van het aloude filosofische vraagstuk van de verhouding van zijn en denken, en van de onderling strijdige opvattingen daarover van materialisten en idealisten. Het ‘Gesamtdasein der Welt’ of ‘Das Weltganze’ wordt zo voor Dietzgen het meest algemeen verklarende begrip; zie DS II p. 166 en DS II p. 204. Het denkvermogen is daarmee noodzakelijk verbonden. Een beschrijving door Dietzgen van zijn monisme, het primaat van de ‘Gesamtnatur’ en het daarbij behorend kentheoretisch en ontologisch gebruik van de termen bijzonder en algemeen vindt men o.a. in de ‘Briefe über Logik’, in DS II pp. 156-168 en pp. 186-189.

[41] DS II p. 264, ‘Briefe über Logik’.

[42] MEW, Bd. 20, p. 41, ‘Anti-Dühring’.

[43] Zie MEW, Bd. 20, p. 355. Engels schrijft hier o.m.: ‘Die ganze uns zugängliche Natur bildet ein System, einen Gesamtzusammenhang von Körpern, ...’ Hierin betreft Engels in één adem de primaire objectieve dialectiek en de subjectieve weerspiegeling van de realiteit in het denken door te spreken over de ons toegankelijke natuur.

[44] Zie MEW, Bd. 22, Berlin 1977, p. 296.

[45] DS II p. 186, ‘Briefe über Logik’.

[46] DS I, p. 61, ‘Kopfarbeit’.

[47] Zie DS I p. 63. Zie ook hoofdstuk 2.

[48] Zie DS I p. 63.

[49] DS I p. 82, ‘Kopfarbeit’.

[50] DS I p. 82, ‘Kopfarbeit’.

[51] Zie DS I p. 83.

- [52] Zie DS I p. 85.
- [53] DS II p. 341, 'Brieft über Logik'.
- [54] Zie hierover ook de correspondentie tussen Marx en Engels, m.n. in MEW, Bd. 32, p. 195. Zie verder Engels' beoordeling in 'Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie'; MEW, Bd. 21, p. 293.
- [55] Zie MEW, Bd. 32, p. 195.
- [56] DS II p. 393, "'Verkappte Theologie'", 1883.
- [57] DS II p. 78, 'Unsere Professoren auf den Grenzen der Erkenntnis', 1878.
- [58] Zie J. Dietzgen, 'Die Wissenschaft und das Handwerk', in Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 15. Jrg., Berlin 1973, pp. 92-93 en p. 94. We zien hier in feite dezelfde verwijzing naar Kant en Liebig die we ook aantreffen in Dietzgens eerste 'Kapital'-recensie en de inleiding van 'Kopfarbeit'. Centraal staat daarin dat de mens een 'geborenen Systematiker' is; p. 94. Ook is 'Systematisierung' de kern van alle wetenschappen. Van hieruit redenerend wordt het wezen van de 'arbeid van het verstand' als systematisering opgevat. Kant en Liebig met hun strenge wetenschappelijke eisen zijn voor Dietzgen een lichtend voorbeeld.
- [59] Zie DS I pp. 4-5 en 23-24. Terzijde: de subtitel en titels van de hoofdstukken van 'Kopfarbeit': 'Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft', herinneren aan Kants werk: I – 'Einleitung', II – 'Die reine Vernunft oder das Denkvermögen im allgemeinen', III – 'Das Wesen der Dinge', IV – 'Die Praxis der Vernunft in der physischen Wissenschaft', V – "'Praktische Vernunft' oder Moral'.
- [60] I. Kant, Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 4, 'Kritik der reinen Vernunft', (2. T.), Darmstadt 1983, p. 695. Zie ook p. 712.
- [61] DS I p. 22, 'Kopfarbeit'.
- [62] Natuurlijk kent Feuerbach Kants filosofie, evenals diens opvatting dat zintuiglijke waarnemingen noodzakelijk verbonden zijn met categorieën van het verstand, omdat anders geen eenheid binnen de zintuiglijkheid mogelijk is. In Feuerbachs werk na 1841 komt zintuiglijkheid als antropologische categorie centraal te staan en houdt hij zich weinig met een kentheoretische ontwikkeling van de zintuiglijkheid bezig. Dat verklaart het risico van een empiristische tendens die de ontwikkeling in zijn werk kenmerkt. Feuerbach schrijft over Kant in Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie, Von G. Bruno bis G.W.F. Hegel, Erlangen 1835-1836, bearb. v. C. Ascheri, E. Thies, Darmstadt 1974, p. 114. In de XV. 'Vorlesung' over Kant leest men: 'Die Anschauung ohne Denken ist blind, das Denken ohne Anschauung leer.'
- [63] I. Kant, Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 3, 'Kritik der reinen Vernunft', (1. T.), Darmstadt 1983, p. 45.
- [64] Zie K. Vorländer, Eenvoudige geschiedenis der filosofie, Haarlem 1923, p. 169.
- [65] P. Natorp, 'Kant und die Marburger Schule' (1912), in W. Flach, H. Holzhey (Hrsg.), Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus, Hildesheim 1979, p. 208. Het begrip 'Anschauung' impliceert zowel de activiteit van het denken, als de mogelijkheid om dat wat in de 'Anschauung' gegeven is te kunnen denken door de eigen aard van het verstand, en moet dus van een directe zuivere zintuiglijke waarneming worden onderscheiden. Zie o.m. I. Kant, Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 3, 'Kritik der reinen Vernunft', (1. T.), Darmstadt 1983, pp. 136 e.v.
- [66] DS I p. 57, 'Kopfarbeit'.
- [67] DS I p. 112, 'Kopfarbeit'.
- [68] Zie DS I p. 90.
- [69] Zie DS I p. 90. Opnieuw loopt een parallel met Engels' geschriften in het oog. Dietzgen bekritiseert andere materialisten en voert in wezen Kants denken tegen hen in het veld. Engels schrijft in de 'Dialektik der Natur', door Dietzgen niet gekend: 'Ich rechne die Materialisten des

achtzehnten Jahrhunderts noch mit zu dieser Periode, weil ihnen kein andres naturwissenschaftliches Material zu Gebote stand als oben geschilderte. Kants epochemachende Schrift blieb ihnen ein Geheimnis, ...' In MEW, Bd. 20, pp. 315-316.

[70] DS I p. 90, 'Kopfarbeit'.

[71] DS II p. 224, 'Briefe über Logik'.

[72] Wanneer ik voor Kants transcendentiaal idealisme de term agnosticisme gebruik, duid ik vooral op diens leer van het onkenbare 'Ding an sich'. Dit is als restrictie van belang omdat Kants copernicaanse wending en zijn criticisme aspecten bevatten waarvoor deze term geen adequate aanduiding is. Het subject en het menselijke kennen komen bij Kant voorop te staan. Juist deze zijde van de werkelijkheid kan in de filosofieën van bijvoorbeeld Spinoza en Leibniz niet goed worden begrepen en theoretisch worden ontwikkeld. De erkenning van deze verworvenheid van de filosofie van Kant sluit echter kritiek op het transcendentale of subjectieve idealisme niet uit.

Als agnostici worden verder Hume en de neokantianen genoemd. Ook al vindt men bij Hume ook een 'naturalistische' tendens in zijn denken, toch kunnen de hoofdgedachten van zijn werk scepticistisch of agnosticistisch worden genoemd.

Het neokantianisme komt op vanaf ca. 1862, wanneer E. Zellers inaugurale rede verschijnt: über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Daarin stelt Zeller, die vroeger van Hegels filosofie uitging, op grond van de ontredde van de Duitse filosofie met nadruk de noodzaak aan de orde terug te keren naar het begin van de klassieke Duitse filosofie, dus naar Kants criticisme. Daarna volgen in 1865 O. Liebmanns Kant und die Epigonen, waarin elk hoofdstuk eindigt met de uitroep 'Zurück zu Kant!', en een jaar later F.A. Langes Geschichte des Materialismus. Voorafgaand aan het eigenlijke kantianisme wordt de weg hiervoor vrijgemaakt door A. Schopenhauer, die bij Kants subjectivisme aansluit en hier vanuit het materialisme bekritiseert. Ook K. Fischers werk over Kant van 1860 is van belang voor de toenemende interesse voor het kantianisme. Een objectieve grond voor de Kant herleving is vooral te vinden in de 'Materialismusstreit'.

Ten tijde van het opkomend neokantianisme zijn ook natuurwetenschappers en filosofen publicistisch actief die een agnosticistisch standpunt huldigen in de opvatting dat de ultieme werkelijkheid onkenbaar is, maar zich niet per se op Kant of een 'terug naar Kant' beroepen. Hier is geen sprake van neokantianisme, wel van agnosticisme, zoals bij E. du Bois-Reymond en later bij E. Mach. Mach, wiens belangrijkste werken sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw verschijnen, voelt zich eerder met Hume dan met Kant verwant in zijn filosofische ideeën, vanwege Humes radicale reductie van de basis van kennis tot gewaarwordingen.

Terzijde: aan zijn polemisch-kritische verwerking van het kantianisme, neokantianisme en agnosticisme ontleent Dietzgen naar alle waarschijnlijkheid de term 'Erkenntnistheorie', die hij als eerste of een der eersten in de theorie van het wetenschappelijk socialisme introduceert. Mogelijk ontleent hij deze term aan genoemde titel van Zeller. De term agnosticisme, afkomstig van tijdgenoot T.H. Huxley (1825-1895), gebruikt Dietzgen bij mijn weten niet.

[73] Zie DS II p. 56.

[74] DS II p. 196, 'Briefe über Logik'.

[75] DS II p. 185, 'Briefe über Logik'.

[76] Dietzgen wijst al in 1868, in een brief aan Marx van 22 mei/3 juli, in een korte weergave van zijn eigen ideeën op de noodzakelijke 'omkering' van de idealistische speculatieve filosofie: '..., was heißt Denken. Diese Frage ist der einzige Abgott der spekul(ativen) Philosophie. Hier wird die spekulative Methode induktiv und umgekehrt.' In DS III p. 411.

[77] MEW, Bd. 32, p. 195.

[78] Zie DS I pp. 97 en 101.

[79] DS III p. 400, brief aan Marx, 24 okt./7 nov. 1867.

[80] Zie DS I p. 375. Dietzgen verdedigt hier in 'Sozialdemokratische Philosophie' Kant tegen hen

die zo hard ‘Zurück bis auf Kant’ roepen: ‘Aber zwischen ihm und seinen heutigen Nachzüglern besteht ein wesentlicher Unterschied. Er stand in dem großen weltgeschichtlichen Kampfe wider das Böse auf der guten Seite; ...’

[81] DS II p. 29, ‘Das Unbegreifliche’, 1877.

[82] DS II p. 57, ‘Die Grenzen der Erkenntnis’, 1877.

[83] J. Dietzgen, ‘Das Licht der Erkenntnis’, 2e afl., in Die Neue Gesellschaft, Jrg. 1877/1878, nr. 7, Zürich 1877/1878, p. 339. Ook in DS III p. 128. Dit artikel heeft Dietzgen in 1887 integraal opgenomen als deel V van ‘Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie’ (Streifzüge).

[84] Zie verder hoofdstuk 11.

[85] De datering houdt verband met de toenemende invloed van het neokantianisme en andere agnosticistische varianten met een sterk kenniskritische inslag. E. Zeller, O. Liebmann en F.A. Lange zijn de eersten die het ‘terug naar Kant’ verkondigen. Vanuit de Duitse natuurwetenschap krijgt het agnosticisme steun door geschriften van E. du Bois-Reymond e.a.

[86] DS III p. 406, brief van 20 mei 1868.

[87] DS I pp. 317-318, ‘David Friedrich Strauß und Dr. Alfred Dove’, 1873.

[88] Zie DS I resp. pp. 320, 336 en 325.

[89] Zie DS I p. 349.

[90] Aflevering VII is wellicht gedeeltelijk eerder geschreven. Zie DS I p. 380.

[91] Zie DS I p. 383.

[92] DS I p. 374, ‘Sozialdemokratische Philosophie’. Dietzgen schrijft vaker ironisch over het ‘wiederum Re traite blasen (...) nach der Melodie: “Auf Kant zurück”.’ Zie bv. DS II pp. 223-224.

[93] DS I p. 374, ‘Sozialdemokratische Philosophie’.

[94] DS I p. 376, ‘Sozialdemokratische Philosophie’.

[95] DS I p. 386, ‘Sozialdemokratische Philosophie’.

[96] DS II p. 52, ‘Die Grenzen der Erkenntnis’.

[97] Zie DS II p. 65.

[98] Zie DS II pp. 26-29. De ondertitel luidt: ‘Ein Hauptstück aus der sozialdemokratischen Philosophie.’

[99] Zie DS II p. 57. Uit dit artikel van 1877 blijkt dat Dietzgen de tweede druk leest van F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1873, 1875. Dit blijkt uit enkele verwijzingen naar bladzijden van het tweede deel van Langes boek. Bovendien refereert Dietzgen aan Langes referentie naar de voordracht van E. du Bois-Reymond, *über die Grenzen des Naturerkennens*, van 1872. De eerste druk van dit werk van Lange is van 1866. Dat Dietzgen in 1877 de tweede druk gebruikt sluit overigens niet uit dat hij de eerste druk kan hebben gekend. Dat hij de tweede druk kent kan van belang zijn omdat deze een notenapparaat bevat waaruit Dietzgen zou kunnen hebben geput. Tegelijk is het twijfelachtig of Dietzgen filosofische werken op die manier leest. Bovendien zal een aantal werken en ideeën waaraan wordt gerefereerd hem reeds bekend zijn geweest.

Verder valt op dat Dietzgen in zijn bespreking van opvattingen van Lange direct ingaat op wat hij ziet als de kern, de opvatting van de begrensdheid van de kennis. Aan Langes uitvoerig betoog over de geschiedenis van het materialisme besteedt Dietzgen nauwelijks aandacht. Hij schrijft: ‘Wahrhaft Classisches aber leistet im Confusen die “Geschichte der Materialismus” von F.A. Lange. Abgesehen von vielen nebensächlichen Schönheiten und Vortrefflichkeiten des Werks, auch abgesehen von der demokratischen Verwandtschaft des Verfassers mit der socialistischen Partei, was wir huldvoll anerkennen, ist doch der philosophische Standpunkt Lange’s die erbärmlichste Zappelei in metaphysischer Schlinge, die je gesehen wurde.’ In ‘Das Licht der Erkenntnis’, 1e afl., in Die Neue Gesellschaft, Jrg. 1877/1878, nr. 6, Zürich 1877/1878, p. 313. Ook in DS III p.



112-113.

[100] DS II p. 50, 'Die Grenzen der Erkenntnis'.

[101] Zie DS II p. 51.

[102] J. Dietzgen 'Das Licht der Erkenntnis', 2e afl., in Die Neue Gesellschaft, Jrg. 1877/1878, nr. 7, Zürich 1877/1878, p. 337. Ook in DS III p. 126.

[103] DS I p. 237, 'Die Religion der Sozialdemokratie'.

[104] Zie I. Kant, Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 3, 'Kritik der reinen Vernunft', 1. Teil, Darmstadt 1983, p. 45. Kant begint zijn 'Kritik' met te stellen: 'Daß alle unsre Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; ...' en vervolgt even verder: 'Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.' Met de laatste bijzin zet Kant zijn empirisme-kritiek en transcendentale analyse in. Dietzgen kan hier een aangrijpingspunt vinden door aan de 'ervaringskant' van het verstandelijk vermogen vast te houden en op grond daarvan ook een 'Kritik', nl. die van de 'Kopfarbeit', te leveren.

[105] Zie E. du Bois-Reymond, über die Grenzen des Naturerkennens; Die sieben Welträtsel, 'Zwei Vorträge', Leipzig 1903, p. 51.

[106] E. du Bois-Reymond schrijft hierover in een brief aan E. Dreher: 'Die "Grenzen des Naturerkennens" sowohl wie "Die sieben Welträtsel" und alles, was ich sonst in diesem Sinne geschrieben habe, gehen aus von dem Grundbestreben, die Welt mechanisch zu begreifen, und sofern das nicht gelingt, den unlösbaren Rest des Exempels bestimmt und klar auszusprechen.' In S. Wollgast, 'Einleitung des Herausgebers', in E. du Bois-Reymond, Vorträge über Philosophie und Gesellschaft, Hamburg (1974), p. XXXIV. Dietzgen zou hier kunnen hebben opgemerkt dat een dergelijke rest überhaupt niet kan bestaan, dus a priori metafysisch-idealistisch is gedacht.

[107] DS I p. 90, 'Kopfarbeit'.

[108] DS I p. 94, 'Kopfarbeit'. Men kan Dietzgen hier wel een inconsequentie verwijten vanuit een dialectisch-materialistisch perspectief. Wanneer de materie het primaat heeft, de materie alles bepaalt, leidt juist een consequent materialisme tot erkenning van de subjectieve werkzaamheid.

[109] Zie DS III p. 401.

[110] DS III p. 303, 'Philosophie', 1887.

[111] Wat betreft het Franse materialisme wordt bedoeld op de filosofie van J.O. de Lamettrie, P.H.D. von Holbach, D. Diderot en C.-A. Helvetius. Dit materialisme overwint reeds gedeeltelijk de voorstelling van de materie als mechanisme zoals die in Descartes' filosofie voorkomt. Een strikt mechanisch denken gaat uit van een passieve materie die op een of andere wijze van buitenaf wordt geactiveerd. Voor Lamettrie en Diderot is de beweging inherent aan de materie. Dit materialisme blijft zich sterk op de natuurwetenschappen van zijn tijd baseren en erkent nog niet de subjectiviteit als actieve factor binnen de verhouding van zijn en denken. Lamettrie zegt dat de actieve natuur zijn enige gezichtspunt is van waaruit hij wil denken. Diderot verzet zich tegen puur mechanistische verklaringen en heeft kritiek op het cartesiaanse idee van een dier als puur nabootsende machine. Aldus komen bij Diderot aanzetten tot dialectisch denken naar voren. Met inachtneming van deze relativering, duidt misschien toch de term niet-dialectisch materialisme deze richting het beste aan, ondanks de negatieve bepaling, omdat er mee kan worden aangegeven dat het gaat om materialistische richtingen waarin de subjectieve en 'transcendentale' verworvenheden van de Duitse filosofie sinds Kant nog niet zijn verwerkt. Met deze term wordt evenzeer een onderscheid gemaakt met de materialistische dialectiek sinds Marx. De term niet-dialectisch materialisme kan ook met recht worden toegepast op het nieuwere natuurwetenschappelijk materialisme (of beter: het voornamelijk of eenzijdig natuurwetenschappelijk georiënteerde materialisme) van Vogt, Moleschott en Büchner, en eveneens op Haeckels natuurmonisme. Dit materialisme verwerkt de verder gevorderde natuurwetenschappen, biologie en 'prille' menswetenschappen als psychologie,

antropologie en taalwetenschap op een wijze die in de 18e eeuw nog onmogelijk was. Een nauwkeuriger beschrijving van diverse vormen van materialistische filosofie (inclusief het niet geheel consequente materialisme van Feuerbach) zou dieper op inhoudelijke verworvenheden en op onderlinge verschillen moeten ingaan. Al deze vormen van materialisme hebben bijgedragen aan een tendens van groeiend theoretisch-filosofisch begrip van de materiële eenheid van de wereld.

Het materialisme van Büchner c.s. wordt vaak aangeduid als mechanisch materialisme, bv. door F. Vidoni in *Ignorabimus!*, Emil du Bois-Reymond und die Debatte über die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis im 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1991. Dit materialisme noemt men vaak mechanisch omdat het, aansluitend bij de wetenschapontwikkeling vanaf Newton tot en met de eerste helft van de 19e eeuw, niet alleen meent het ontstaan van de dingen – inclusief leven en bewustzijn – te kunnen afleiden van natuurwetenschappelijke, biologische, fysiologische of chemische wetmatigheden, maar evenzeer de activiteit en ontwikkeling van het denken tot dergelijke wetmatigheden reduceert.

[112] In ‘Das Licht der Erkenntnis’ formuleert Dietzgen zijn aangescherpt kentheoretisch en ontologisch uitgangspunt programmatisch: ‘§ 1: Das intellektuelle Reich is nur von dieser Welt. § 2: Die Operation, welche wir Erkennen, Begreifen, Erklären nennen, soll und kann nichts als diese Welt des sinnlichen zusammenhängenden Daseins classificiren nach Gattungen und Arten, sie soll und kann nichts, als das formale Naturerkennen practiciren. Anderes Erkennen gibt es nicht.’ In J. Dietzgen, ‘Das Licht der Erkenntnis’, 2e afl., in *Die Neue Gesellschaft*, Jrg. 1877/1878, nr. 7, Zürich 1877/1878, p. 337. Ook in DS III p. 126. Afgezien van de problematische opvatting van kennis als classificatie (zie ook hoofdstuk 6), kan Dietzgens idee als volgt worden samengevat:

1 – Zijn opvatting is monistisch, i.c. materialistisch. Het ontologisch uitgangspunt is de wereld en in de praktijk van het denken is de wereld van elke denkkant de onontbeerlijke voorwaarde.

2 – Kants kenniskritiek moet worden meegedacht, anders kan ‘das intellektuelle Reich’ niet voldoende worden begrepen en kan het materialisme geen voldoende uitgangspunt bieden om alles, de samenhang van de gehele werkelijkheid, te verklaren. Het geborneerde of beperkte materialisme is een rem op de wetenschappelijke en filosofische ontwikkeling omdat het een volledige verklaring van de totaliteit blokkeert en het neokantianisme een bestaansgrond verschaft. Het begrip van het denken als denken dat afhankelijk is van en gericht is op de wereld in zijn denkactiviteit, draagt er wezenlijk aan bij een adequatere vorm van materialisme te funderen.

Ondanks de tegenstrijdige uitwerkingen en de gebrekkige verwoording van zijn denken is Dietzgens globale uitgangspunt geschikt om de basis te vormen van een consistent betoog. Zonder het begrijpen van de subjectiviteit blijft de wereld waarin de mens zich bevindt, uiteindelijk een gesloten boek. En dat ziet Dietzgen als strijdig met de feitelijke ontsluiting van de wereld, getuige de praktisch voorhanden kennisproductie in de natuurwetenschappen en in de politieke en economische theorie, met name in die van Marx.

[113] Dietzgens aarzeling is historisch verklaarbaar als we de ontwikkeling van de Duitse filosofie na Hegel overzien. De ontwikkeling van de officiële academische filosofie heeft in de tijd na Feuerbach tot ca. 1865, wanneer de terug-naar-Kant-beweging begint, in toenemende mate gestagneerd en bevindt zich ca. 1865 in een situatie van ontredde. Deze ontredde wordt in die tijd vrij algemeen erkend. Bovendien is de kritiek op de vulgariserende filosofie van de materialisten Büchner, Moleschott en Vogt eveneens vrij algemeen. Een nieuwe impuls tot filosoferen moet deze filosofie wel afwijzen en, wanneer men materialistisch wil blijven denken, het in diskrediet gebrachte materialisme opnieuw funderen en ontwikkelen. Engels spreekt zich ook in deze zin uit. Dat Dietzgen uiteindelijk het materialistisch uitgangspunt bewaart, ondanks alle aarzeling en tegenstrijdigheden in zijn formuleringen, is opmerkelijk. Hij was immers zelf niet actief betrokken in de overgang van de filosofie van Hegel naar de posities van het jonghegelianisme en Feuerbach, noch in de overgang naar de historisch-materialistische kritiek op

Feuerbach. Dietzgen moet vooral in de burgerlijk-filosofische discussies dialectisch-materialistische uitgangspunten herontdekken. Om dit te kunnen doen moet hij deze in vergaande mate zelf ontwikkelen teneinde een eigen positie te kunnen bepalen. In de 'ökonomisch-philosophische Manuskripte' schrijft Marx m.b.t. zijn eigen ideeën: 'Wir seh'n hier, wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist.' In MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, p. 577. Tegenover Hegel voegt Marx hieraan toe: 'Wir seh'n zugleich, wie nur der Naturalismus fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen.' Vergelijkbaar met Dietzgen later, lijkt ook Marx hier de term materialisme te willen vermijden.

[114] DS III p. 63, 'Streifzüge'.

[115] FW, Bd. 9, p. 258, 'Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie'. In 'Grundsätze der Philosophie der Zukunft', waar Feuerbach Hegels objectief idealisme bekritiseert, staat: 'Aber ein vom Denken nicht unterschiedenes Sein, ein Sein, das nur Prädikat oder eine Bestimmung der Vernunft ist, das ist nur ein gedachtes, abstraktes Sein, in Wahrheit aber kein Sein.' In FW, Bd. 9, p. 302. Even later stelt Feuerbach op p. 303: 'Wenn zu einem Objekt des Denkens das Prädikat des Seins hinzukommen soll, so muß zum Denken selbst etwas vom Denken Unterschiedenes hinzukommen.'

[116] DS III p. 63, 'Streifzüge'.

[117] DS II p. 161, 'Briefe über Logik'. De passage is vergelijkbaar met Marx' reeds aangehaalde uitspraak uit het voorwoord van de eerste uitgave van 'Das Kapital' waarin staat dat het bij bestudering van de economische verschijningsvormen niet volstaat de feiten waar te nemen, maar dat 'Abstraktionskraft' nodig is om tot juiste beschrijving en theorievorming te komen. Zie MEW, Bd. 23, Berlin 1979, p. 12.

[118] J. Dietzgen, 'Das Licht der Erkenntnis', 2e afl., in Die Neue Gesellschaft, Jrg. 1877/1878, nr. 7, Zürich 1877/1878, p. 335. Ook in DS III p. 122.

[119] Zie L. Büchner, 'Kraft und Stoff', in D. Wittich (Hrsg.), Vogt, Moleschott, Büchner, Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland, Berlin 1971, p. 349. Terzijde: Dietzgen heeft ook kritiek op D.F. Strauß, schrijver van 'Das Leben Jesu'. Zie het artikel 'David Friedrich Strauß und Dr. Alfred Dove', 1873. Zie DS I pp. 315-325. Hij bekritiseert het 'Büchner-Vogt-Straußsche Materialismus'. Zie DS I pp. 319-321. Over Strauß zegt Dietzgen: 'Die Verehrung für den Verfasser des "Leben Jesu" geht nicht so weit, die kleinbürgerliche Fortschrittssucht bis zur Unvorsichtigkeit gestatten zu dürfen.' Volgens Dietzgen is bij Strauß: '..., diese Substanz des mastbürgerlichen Glaubens (...) in der Form des Unbegriffenen im bornierten, "krassen" Materialismus reichlich enthalten.' Hij concludeert: 'Der Büchner-Vogt-Straußsche Materialismus ist in die verkehrte Disziplin geraten. Das Wesen der Dinge, die Ursache aller Ursachen, die Befriedigung des Kausalitätsbedürfnisses und wie die "letzten Gründe" sonst noch heißen, mit denen die "klaffende Lücke" zu stopfen ist, ist nicht in der Naturwissenschaft, sondern in der Erkenntnislehre, im Verständnis des menschlichen Geistes zu finden.'

[120] Deze uitspraak van Feuerbach, die zich richt tegen de speculatief idealistische filosofie, is ook bij Dietzgen geliefd. Hij schrijft bv.: 'Der Prozeß der spekulativen Täuschung und wissenschaftlichen Enttäuschung setzte sich fort bis in die neuste Zeit, wo endlich die Lösung der Gesamtfrage, die Auflösung der Spekulation mit den Worten Ludwig Feuerbachs beginnt: "Meine Philosophie ist keine Philosophie."' In DS I p. 34, 'Kopfarbeit'.

[121] Zie DS I p. 36.

[122] Zie DS I p. 76.

[123] Over de betekenis van Humboldt en Liebig voor Dietzgens werk, zie ook O. Finger, Joseph Dietzgen, Beitrag zu den philosophischen Leistungen des deutschen Arbeiterphilosophen, Berlin 1977, pp. 34-38. Werken van Humboldt en Liebig hebben Dietzgen geholpen zijn antispeculatieve

inzichten te formuleren. M.b.t. Dietzgens lezing van Humboldt schrijft E. Herlitzius m.i. terecht: 'Auch Josef Dietzgen gründete seine in der deutschen und amerikanischen Arbeiterbewegung wirksame Aufklärung ausdrücklich auf das antisppekulative Wesen des "Kosmos"'; in E. Herlitzius, 'Revolutionsverständnis und Weltanschauung: Alexander von Humboldt', in Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 38. Jrg., nr. 5, Berlin 1990, p. 460. Ter toelichting volgen enkele opmerkingen over Linnaeus, Humboldt en Liebig en over Dietzgens interpretatie van het werk van Linnaeus.

C.v. Linné (Linnaeus): 1707-1778. Zweeds natuuronderzoeker en grondlegger van systeem van classificatie van planten en dieren. Een mogelijke invloed van zijn werk op Dietzgen zien we in de idee van de wetenschappelijke activiteit als het indelen c.q. classificeren van natuur en maatschappij. Dietzgen haalt Linnaeus in één adem aan met 'Cuvier, Humboldt, Lamarck, Lyell, Darwin usw.' DS I p. 208. In DS III p. 74 stelt Dietzgen: 'Die Ordnung der Pflanzen- und Tierwelt in Klassen, Gattungen und Arten nach vorgefundenen Merkmalen war eine vollgültige wissenschaftliche Verbindung zwischen Geist und Materie, wenn auch nur eine "nackte Beschreibung". Ohne Gedanken war dieselbe nicht herzustellen. Gewiß hat Darwin mehr getan; aber nur mehr; er hat dem alten Lichte neues hinzugefügt; jedoch ist das Darwinsche Licht keineswegs anderer Art als das Linnésche.' Verder voegt Dietzgen aan deze passage toe dat Darwin de natuur beschrijft op grond van gevonden feiten, maar dan op een nieuwe manier. De verdienste van Darwin noemt hij groot, 'aber nicht so übermäßig, daß Haeckel Ursache hätte, aus der "Wissenschaft" etwas Höheres zu machen als die alltägliche Verbindung des menschlichen Geistes mit den materiellen Tatsachen.' In DS III p. 75. Dietzgen haalt hier Linnaeus kennelijk ook aan om zijn eigen opvatting weer te geven: dat wetenschap vooral neerkomt op het aanreiken van een classificerende beschrijving van de natuur. Dat het 'Darwinsche Licht' geen andere soort zou zijn of andere kwaliteit zou hebben dan de theorie van Linnaeus is echter onhoudbaar. De evolutieleer verklaart een ontwikkeling in de levende natuur, waardoor de beweging als verklarende categorie in de biologie wordt ingevoerd, en de biologie een nieuwe fase van natuurwetenschappelijke verklaring ingaat. Deze verklaring komt neer op meer dan op classificeren alleen. Wanneer men nu alleen nog over classificeren spreekt, verliest dit begrip zijn zin.

Engels spreekt in zijn werk, m.n. in 'Dialektik der Natur', bij herhaling over het begrip 'classificatie'. M.n. de inventariserende classificatie als resultaat van de inductie wordt door hem bekritiseerd in een kritiek op Haeckel. Zie MEW, Bd. 20, p. 495. Het is zeer de vraag of Dietzgens standpunt hier hetzelfde is als dat van Engels, want de eerste benadrukt de betekenis van het inductieprincipe en de classificatie, terwijl Engels nadrukkelijk kritisch staat tegenover een dergelijk accent. In dit opzicht wordt de grote betekenis van de evolutieleer voor de wetenschapontwikkeling door Dietzgen kennelijk onvoldoende begrepen. Dit is een variant op een terugkerende tegenstrijdige tendens in Dietzgens werk waarin aan de ene kant een inductivistische opvatting bestaat, en daartegenover een dieper dialectisch inzicht en een dialectische ontologie naar voren komt. Over Linnaeus zegt Engels dat deze de organische wezens als onveranderlijk zag. Zie MEW, Bd. 20, p. 24. De ordenende classificatie gaat uit van onveranderlijke wezens, wat volgens de denkwijze van Engels en Dietzgen neerkomt op een metafysisch uitgangspunt. Dietzgen ziet dit bij Linnaeus echter niet op die manier. Engels laat overigens het begrip classificatie niet los, maar heeft het over de classificatie van de bewegingsvormen van de materie. Daarmee wordt de klassieke mechanische en biologische classificatie van Linnaeus wel losgelaten c.q. verder verwerkt. Verder schrijft Engels in 'Dialektik der Natur' over de classificatie van de wetenschappen op basis van de classificatie van de bewegingsvormen der 'dingen'.

A.v. Humboldt: 1769-1859. Veelzijdig en invloedrijk Duits natuuronderzoeker. Dietzgen citeert Humboldt uitvoerig uit diens 'Kosmos' (zie DS I pp. 77 e.v.) en noemt hem vaker. Dietzgen ziet Humboldt als getuige van de wetenschap als anti-idealistisch-speculatieve activiteit, als iemand die heeft laten zien dat het er in de wetenschap om gaat in de 'menigvuldigheid' de eenheid te leren

kennen.

J.v. Liebig: 1803-1873. Vooraanstaand organisch en anorganisch chemicus. Hij was vooral belangrijk voor de theoretische chemie en de toepassing van de chemie in de landbouw. Dietzgen, die Liebig verscheidene malen noemt, haalt hem als volgt aan: 'Liebig sagt: "Die induktive Methode, welche das Altertum weder kannte noch übte, hat seit ihrer Erscheinung die Welt umgestaltet."' In DS I p. 4.

[124] Zie DS I p. 24.

[125] DS I p. 92, 'Kopfarbeit'.

[126] Dit is opgenomen in 'Streifzüge', hfdst. IV.

[127] Zie DS III pp. 82-109.

[128] DS II p. 160, 'Briefe über Logik'.

[129] Zie DS III p. 94.

[130] Zie DS III p. 92. Hoewel Dietzgen in dit hfdst. van 'Streifzüge' Darwin en Hegel vergelijkt richt hij zich niet tegen Hegels 'metafysische rest'; wat dit betreft is de keuze 'voor' Hegel wat makkelijk.

[131] Zie DS III p. 98.

[132] DS III p. 91, 'Streifzüge'.

[133] Zie o.a. MEW, Bd. 20, p. 480.

[134] DS III p. 94, 'Streifzüge'.

[135] Zie DS III p. 97.

[136] Zie E. Haeckel, 'De werelddraadselen', uitgegeven als De groote denkers der eeuwen ..., Ernst Häckel en zijn monisme, Amsterdam z.j., zie m.n. p. 245. Overigens gebruikt ook Dietzgen soms een vergelijkbare terminologie en zegt dit begrip alleen niet alles. Waarschijnlijk zou Dietzgen wanneer hij het later verschenen boek 'Die Welträtsel' had gekend Haeckel nogmaals hebben bekritiseerd. Haeckel heeft weliswaar kritiek op Du Bois-Reymonds dualisme, 'lost' wel diens onoplosbare 'wereldraadselen' vrijwel allemaal 'op', stelt de principiële onoplosbaarheid hiervan ter discussie, maar houdt daarbij angstvallig vast aan de stand van de natuurwetenschap van de dag. Zo is volgens Haeckel 'het probleem van het bewustzijn' nu natuurwetenschappelijk-filosofisch wel oplosbaar, maar het verband tussen 'stof en kracht' niet. Haeckel gaat uit van de wereld als 'één enkel onverdeelbaar gebied', maar meent ook dat die 'natuureenheid' twee attributen kent, de materie of uitgebreide stof en de energie. Beide zijn onafscheidelijk, maar kunnen niet goed als eenheid worden verklaard. Zie E. Haeckel, 'De werelddraadselen', uitgegeven als De groote denkers der eeuwen ..., Ernst Häckel en zijn monisme, Amsterdam z.j., zie m.n. pp. 197-198 en 245. Haeckel gebruikt, anders dan Dietzgen, nog de term God die hij in verband brengt met een spinozistisch standpunt; zie bv. p. 14. God en natuur vormen een eenheid. 'God' duidt op de diepere oorzaak der dingen. Dietzgen zou deze oorzaak, een mysterie, een niet naspeurbaar eerste begin, als 'niet-monistisch' afwijzen. Gods geest en kracht huist in de verschijnselen, is Haeckels standpunt; zie p. 25. Er bestaat dus een geheim, in zekere zin gescheiden van de kenbare dingen zelf, in ieder geval vallend buiten de kenbaarheid der dingen. Eveneens onverenigbaar met Dietzgens ideeën is de bewering waarin aan de materie niet het primaat wordt toegekend: 'Met Goethe delen wij veeleer de vaste overtuiging, dat "de stof nooit zonder geest, noch de geest ooit zonder stof bestaat en werkzaam kan zijn."' Zie p. 55. Het denken noemt Haeckel hier 'denkende zelfstandigheid'. Dietzgen daarentegen wijst de opvatting van het denken als zelfstandig attribuut nadrukkelijk af. Verder laat Haeckel de mogelijkheid van het bestaan van een onkenbaar 'Ding an sich' niet los: 'Ja, wij moeten zelfs toegeven, dat ons dit eigenlijk wezen der stof voortdurend meer wonderbaar en raadselachtig wordt, naarmate wij dieper in de kennis harer attributen, materie en kracht, indringen, hoe grondiger wij hare ontelbare verschijningsvormen en ontwikkelingen leeren kennen. Wat als "Ding an sich" achter de te kennen verschijnselen is verborgen, weten wij ook heden nog niet. Maar

wat gaat ons overigens dit mystieke “Ding an sich” aan, als wij geene middelen tot onderzoek ervan bezitten, als wij niet eenmaal weten of het bestaat of niet.’ Zie p. 375. Aldus zijn er nog sporen van een metafysisch dualisme. De beweerde onverklaarbaarheid is strijdig met het uitgangspunt van de ene ondeelbare natuur waarvan het denken, als universeel vermogen tot kennis van die natuur, deel uitmaakt. Ongekend is nog niet onkenbaar.

Haeckel noemt in ‘Die Welträtsel’ het enige onoplosbare vraagstuk van de natuur het verband tussen stof en kracht. Hij houdt hiermee, had Dietzgen kunnen zeggen, bij voorbaat vast aan een oude metafysische vraagstelling waarin wordt doorgezocht naar de enige uiteindelijke oorzaak, die per definitie boven de verhouding van de onderzochte objecten uitstijgt. Haeckel noemt zijn monisme een mechanistische wereldbeschouwing. Nog steeds spookt er de vraag rond van de oorzaken der oorzaken, die inherent is aan het consequent doorgevoerde mechanische denken. Dietzgen denkt daarentegen antimechanistisch in zijn kritiek op het oudere materialisme. Hij verzet zich tegen de versimpeling van het begrip oorzaak en vervangt dit begrip door een opvatting van een samenhangend geheel van interactie van oorzaken en gevolgen, ook wanneer het gaat om de meest principiële vragen over de wereld en de natuur.

[137] Bij Dietzgens kritiek op Büchner en Haeckel dringt zich, zoals vaker, een vergelijking op tussen Dietzgens ideeën en Engels’ dialectiek. Engels bekritiseert vooral Büchner, Moleschott en Vogt, en in ‘Dialektik der Natur’ Haeckel. Hij verwijt Feuerbach afstand te nemen van de term materialisme, maar waardeert diens kritiek op het materialisme zoals dat zich tot dan toe heeft ontwikkeld. Engels noemt het materialisme van de 18e eeuw ‘vorwiegend mechanisch, weil von allen Naturwissenschaften damals nur die Mechanik, und zwar auch nur die der – himmlischen und irdischen – festen Körper, kurz, die Mechanik der Schwere, zu einem gewissen Abschluß gekommen war.’ Zie MEW, Bd. 21, p. 278, ‘Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie’. Hij constateert dat evenals het dier voor Descartes, voor de materialisten van de 18e eeuw de mens een machine was. Het materialisme van Vogt, Moleschott en Büchner karakteriseert hij als een vervlakte, ge vulgariseerde vorm van materialisme, waarvoor hij hier noch elders een goed woord over heeft. Zie MEW, Bd. 21, p. 278. Elders spreekt Engels over het ‘vulgaire materialisme van rondtrekkende predikers als Vogt en Büchner (vulgäre Reiseprediger-Materialismus).’ Zie MEW, Bd. 20, p. 332. Het materialisme van de 18e eeuw wordt door Engels als metafysisch materialisme aangeduid. Zie MEW, Bd. 20, p. 529, waar Engels spreekt over: ‘Der Materialismus des 18. Jahrhunderts infolge seines wesentlich metaphysischen Charakters (...)’ Ook wordt dit materialisme mechanisch genoemd. Zie MEW, Bd. 20, p. 479. Het 18e-eeuwse materialisme en Büchners ge vulgariseerde vorm van materialisme hebben volgens Engels niet alleen de beperking dat een bepaald aspect van een bepaalde stand van zaken in de natuurwetenschap tot algemeen verklarend principe wordt verheven. Een tweede bijbehorende beperking is dat dit materialisme geen oog heeft voor de beweging der dingen noch voor de verdere samenhang der dingen. Deze kritiek houdt in dat dit materialisme a-historisch is met betrekking tot natuur en maatschappij en uitgaat van verstarde uitgangspunten.

Door Dietzgen gekozen termen m.b.t. het ‘andere’ materialisme herinneren ook aan Engels. Dietzgen spreekt bv. over het oude, metafysische, mechanische of geborneerde materialisme. Zie DS III pp. 59, 64, 65 en 66. Dit wil niet zeggen dat hij alle ‘andere’ vormen van materialisme op één hoop gooit, want hij erkent een ontwikkeling binnen het niet-dialectisch materialisme; zie bv. DS II p. 352. Maar wanneer hij het materialisme tot en met Büchner c.s. onderscheidt van het dialectisch materialisme gebruikt hij genoemde termen nogal door elkaar. Met name de term geborneerd vindt Dietzgen goed passen bij Büchner. Want Büchner poneert theorieën zonder precies te weten wat hij zoekt, meent hij.

[138] Als voorbeeld wil ik noemen dat werken van Dietzgen werden opgenomen in met flinke oplagen verspreide series van de Duitse en internationale sociaaldemocratische arbeidersbeweging.

Zie bv. de Sozialdemokratische Bibliothek Hottingen-Zürich 1885-1888, nr. III, 'Die Zukunft der Sozialdemokratie', nr. VII, 'National-ökonomisches' en 'Die bürgerliche Gesellschaft', en nr. XVIII, 'Streifzüge'. En in de bekende Internationale Bibliothek, bv. nr. 22, 'Akquisit', Stuttgart 1895, en nr. 31, 'Kopfarbeit', Stuttgart 1903.

[139] DS I p. 342, 'Sozialdemokratische Philosophie'.

[140] In dit opzicht is het interessant te lezen dat Dietzgen eenmaal het materialisme van Lamettrie met zijn eigen positie vergelijkt: 'Nachdem schon im siebzehnten Jahrhundert Descartes die Tiere zu Maschinen gemacht, schrieb im folgenden Jahrhundert Lamettrie sein Buch "L'homme – machine". Heute urteilen wir in der Sache dialektisch: Die Maschine ist ein mechanisches Tier, das Tier eine animalische Maschine. Wie wesentlich eine differente Ansicht von der menschlichen Hirnfunktion ist, welche die Idealisten und Materialisten trennt, so ist es auch derselbe Punkt, welcher die Materialisten des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts voneinander scheidet. Die alten Materialisten identifizierten das Hirn und seine Funktion, während letztere beide für uns nur zusammenhängen. Wir kennen nicht nur die Gemeinschaft des Hirns mit seiner intellektuellen Funktion, sondern auch deren Unterschied. Der Materialismus des vorigen Jahrhunderts, der heute noch seine Nachläufer hat, wollte von der Welt nur das Tastbare anerkennen, wenigstens sollte das Gewichtige die Substanz sein und alles andere nur Attribut oder Anhängsel. Wir halten auch auf das Gewicht, aber fassen es nicht so grobtastig an. Licht, Ton, Wärme, Elektrizität und andere unwägbare Kräfte, sogar Worte haben für uns Gewicht.' In DS II pp. 352-353, 'Briefe über Logik'.

[141] DS II p. 418, 'Der Menschengeist ist eine körperliche Eigenschaft', 1885.

[142] DS II p. 356, 'Briefe über Logik'.

[143] Ik noem dit hier Marx' term omdat ik hier Marx' inspiratie op Dietzgen doorslaggevend acht. Het is echter niet helemaal zeker of de aanhalingstekens van 'Revolution in Permanenz' duiden op een letterlijke aanhaling, en wanneer dat wel zo is of deze uit Marx' werk komt. Dietzgen kent m.i. Marx' opvatting van 'permanente revolutie' en de hegeliaanse filosofie die daarin doorwerkt. Dat hij de letterlijke term bij Marx leest of van hem verneemt is mogelijk, maar niet zeker. Marx en Engels noemen deze term diverse malen in hun werk. Een vroeg voorbeeld waar Marx deze term noemt staat in 'Zur Judenfrage' van 1843; zie MEW, Bd. 1, Berlin 1974 p. 357. In de jaren 1848-1850 brengen Marx en Engels de idee van 'permanente revolutie' naar voren in artikelen in de 'Neue Rheinische Zeitung' (die Dietzgen weliswaar leest, maar waarin belangrijke stukken m.b.t. het begrip 'permanente revolutie' in 1850 verschijnen, wanneer hij naar Amerika is vertrokken), impliciet in het door Dietzgen gelezen 'Manifest der kommunistischen Partei', later expliciet, o.m. in 'Ansprache der Zentralbehörde an den Bund' van 1850. Het is onze taak, schrijven Marx en Engels, 'die Revolution permanent zu machen' tot het moment, kort gezegd, dat de proletarische revolutie vrijwel volledig is doorgevoerd in alle landen, de klassen zijn opgeheven en een nieuwe maatschappijvorm is gerealiseerd. Zie MEW, Bd. 7, Berlin 1973, pp. 247-248. Dit principe wordt verder geformuleerd in 1850 in art. 1 van de niet door Marx of Engels geschreven, maar wel door hen meebepaalde doelstellingen van de 'Weltgesellschaft der revolutionären Kommunisten'. Hier gaat het om het bereiken van de dictatuur van de proletariërs, 'in welcher die Revolution in Permanenz erhalten wird bis zur Verwirklichung des Kommunismus, ...'; in MEW, Bd. 7 p. 553.

Marx' historisch-materialistische theorie, van 1845 tot 1848 met toenemende precisie uitgekristalliseerd, komt in rijke detaillering naar voren in 'Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1848 bis 1850', voor het eerst verschenen in een viertal artikelen in de 'Neue Rheinische Zeitung' in 1850. Engels schrijft hierover: 'Was unserer Schrift noch eine ganz besondere Bedeutung gibt, ist der Umstand, daß sie zuerst die Formel ausspricht, in welcher die allgemeine Einstimmung der Arbeiterparteien aller Länder der Welt ihre Forderung der ökonomischen Neugestaltung kurz zusammenfaßt: die Aneignung der Produktionsmittel durch die Gesellschaft.' In MEW, Bd. 7, p. 513 (1895). Marx schrijft in 'Klassenkämpfe' over zijn opvatting: 'Dieser Sozialismus ist die

Permanenzerklärung der Revolution, die Klassendiktatur des Proletariats als notwendiger Durchgangspunkt zur Abschaffung der Klassenunterschiede überhaupt, zur Abschaffung sämtlicher Produktionsverhältnisse, worauf sie beruhen, zur Abschaffung sämtlicher gesellschaftlichen Beziehungen, die diesen Produktionsverhältnissen entsprechen, zur Umwälzung sämtlicher Ideen, die aus diesen gesellschaftlichen Beziehungen hervorgehen.' In MEW, Bd. 7, pp. 89-90.

Dietzgen leest 'Das Kapital' grondig. In dit boek vat Marx in één passage verschillende ideeën samen: 'Diese wirkliche Befangenheit spiegelt sich ideell wider in den alten Natur- und Volksreligionen. Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werktagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind.' Zie MEW, Bd. 23, p. 94. In dit citaat komen elementen naar voren van Marx' vervreemdings-opvatting, de basis-bovenbouwtheorie en de idee van de lange ontwikkeling die noodzakelijk is om werkelijke maatschappelijke veranderingen te bewerkstelligen. In deze laatste idee herkent men de materialistische omkering van Hegels dialectiek. Met recht kan Hegels denken revolutionair worden genoemd. Het gaat Marx echter om de materialistische zienswijze van de 'Revolution in Permanenz'. Dietzgen kan in 'Das Kapital' de materialistische dialectiek herkennen. Bij zijn eigen Hegel-studie brengt hij terecht Hegel met het begrip 'permanente revolutie' in verband.

Hegels dialectiek wordt door Marx en Engels niet alleen belangrijk genoemd, maar ook revolutionair. In hun revolutiebegrip werkt Hegels denken door. Voorbeelden zien we in Marx' nawoord bij de tweede druk van 'Das Kapital', MEW, Bd. 23, pp. 27-28, waar hij zegt dat de dialectiek in haar 'rationellen Gestalt' voor de burgerlijke opvatting een gruwel is omdat zij 'ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist.' Engels noemt Hegels filosofie revolutionair, omdat zij aan het definitieve van alle resultaten van het menselijk denken en handelen een eind maakt. Zie MEW, Bd. 21, p. 267. Dialectisch-materialistisch gedacht is revolutie altijd ontwikkeling, revolutie 'in Permanenz'.

[144] DS III p. 201, 'Akquisit'.

[145] DS I p. 54, 'Kopfarbeit'.

[146] Zie hierover bv. DS III pp. 292-293.



## Hoofdstuk 6

### **J. Dietzgen over de betekenis van het vraagstuk van de verhouding van zijn en bewustzijn. Zijn bijdrage tot opheldering van dit vraagstuk**

Op diverse plaatsen in zijn werk duidt Dietzgen het vraagstuk van de verhouding van zijn en bewustzijn en de theoretische strijd tussen materialisme en idealisme aan als fundamenteel voor wetenschap en filosofie. Als hij in ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ schrijft dat de natuurwetenschap nog onwetend gebleven is inzake filosofische vragen over de natuur, voegt hij eraan toe: ‘Die tatsächliche Offenbarung dieser Unwissenheit ist jener große Widerspruch zwischen Idealismus und Materialismus, der, einem roten Faden gleich, die Werke der Wissenschaft durchzieht.’[1] Geest en materie of denken en materie horen bij elkaar, dat weten we, zegt Dietzgen. ‘Doch damit ist die Sache noch lange nicht erschöpft.’[2] Hoe zijn en bewustzijn zich tot elkaar verhouden moet worden verklaard. ‘Die große Streitfrage der Materialisten und Idealisten’[3] is een van de belangrijkste referentiepunten in Dietzgens werk, want deze ‘bildet den Inhalt der Philosophie’.[4] Het is dit vraagstuk dat Dietzgen in zijn werk beoogt op te lossen.

#### 6.1 De verhouding van zijn en bewustzijn

*- Wir bekennen uns zur materialistischen Weltanschauung. Wer aber nichts weiter von uns weiß wie dies, der verkennt uns. - [5]*

Lenin heeft in ‘Materialisme en empiriocriticisme’ Dietzgens filosofie verdedigd tegen dietzgenistische en agnosticistisch-criticistische interpretaties. Hierbij wijst hij op bekritiseerbare formuleringen in Dietzgens werk. Zo schrijft hij: ‘Dafür folgt weiter unten eine Stelle, die direkt falsch ist: “Der Begriff der Materie ist weiter zu fassen. Es gehören dazu alle Erscheinungen der Wirklichkeit, auch unser Begriffs- oder Erklärungsvermögen.”’[6] Dat is, meent Lenin, ‘ein Durcheinander, das nur geeignet ist, unter dem Deckmantel, den Materialismus “weiter zu fassen”, Materialismus und Idealismus zu vermengen. Sich an ein derartiges “Weiterfassen” klammern wollen heißt die Grundlage der Philosophie Dietzgens, nämlich die Anerkennung der Materie als des Primären, als “Schranke des Geistes” vergessen. Einige Zeilen weiter verbessert sich Dietzgen eigentlich selbst: ...’ Het gaat Dietzgen bij de genoemde uitspraak om de materiële eenheid van de totaliteit vast te stellen, die het denken omvat en bepaalt. Hij drukt in deze passage echter niet in één samenhangende redenering ook het immateriële karakter van het bewustzijn uit. Iets verderop oordeelt Lenin wel positief over een formulering, waarin Dietzgen zegt dat de materialistische kennistheorie het kennisorgaan beschouwt als een deel van de natuur dat andere stukken van de natuur afbeeldt.[7] Lenin oordeelt waarschijnlijk zo, omdat Dietzgen hier de voor het bewustzijn kenmerkende bestaanswijze noemt, de weerspiegelingsactiviteit. Zowel de materiële basis van het kennend vermogen als zijn specifieke activiteit wordt dan in één formulering samengevat.

Het is lastig een afrondende interpretatie van Dietzgens werk te geven. Daarom zal men voorzichtig moeten zijn Dietzgen te beoordelen aan de hand van een enkele uitspraak. Een voorbeeld van een voorbarige conclusie vinden we bij H. Saar, die bij een uitgave van werken van Dietzgen opmerkt: ‘Der Kardinalfehler Dietzgens, aus dem sich andere ergaben, bestand in seiner schädlichen Auffassung vom menschlichen Denken als einer materiellen, anstatt einer Ideellen Form des

Seins.’[8] De bewering dat Dietzgen een dergelijke kardinale vergissing maakt is onhoudbaar, wanneer zijn gehele oeuvre wordt gezien. Trouwens, ook Saars eigen in de laatste bijzin alternatief gegeven uitspraak is problematisch. Deze formulering drukt op haar beurt het aspect van de materialiteit van het denken, dat Dietzgen wil benadrukken, onvoldoende uit. Saar verwijst naar een onzorgvuldige formulering van Dietzgen, die belangrijk is omdat het zo’n principieel vraagstuk betreft. Dietzgen beschrijft het denken soms als materieel, daarna als ideëel, dan weer als én materieel én ideëel. Er ontbreekt één consistente formulering waarop consequent verder wordt gebouwd. Voor een afgewogen interpretatie blijft men dus van de context en de analyse van een groter geheel van Dietzgens werk afhankelijk.

Dietzgens uitdrukkingwijze is erop gericht een dualistische opvatting te vermijden en het ideële in een materialistisch kader te begrijpen: ‘Wir unterscheiden zwischen Denken und Sein. Wir unterscheiden den sinnlichen Gegenstand von seinem geistigen Begriff. Gleichwohl ist doch auch die unsinnliche Vorstellung sinnlich, materiell, d.h. wirklich. Ich nehme meinen Schreibtischgedanken ebenso materiell wahr, wie ich den Schreibtisch selbst wahrnehme.’[9]

Op passages met een dergelijke inhoud slaat de kritiek van Saar. Hij bouwt voort op Lenins kritiek op de uitdrukking waarin Dietzgen vormen van denken materieel noemt. Het denken materieel noemen, is een misstap die kan leiden tot vermenging van materialisme en idealisme, meent Lenin. [10] Mijns inziens is in het citaat niet zozeer de eerste term ‘materiell’ onduidelijk of onjuist, want Dietzgen geeft direct aan wat hij eronder verstaat: dat de voorstelling werkelijkheid toekomt en gebonden is aan het materiële zijn. Eerder is de toevoeging niet correct, als gesteld wordt dat de gedachte over de schrijftafel ‘ebenso materiell’ waargenomen wordt als de tafel zelf. Maar ook daar gaat het Dietzgen om de realiteit van de waarneming en het vasthouden aan de ‘sinnlich’ gegeven eenheid van de materiële werkelijkheid, waarvan de ideële activiteit een moment vormt. Dat blijkt uit de verdere uitleg, dat het denken ‘wirklich ist, ist wie andere Dinge.’[11] Daarna sluipen er echter weer onzuivere redeneringen in zijn onderbouwing: ‘Der Geist ist nicht weiter vom Tisch, vom Licht, vom Ton verschieden, wie diese Dinge untereinander verschieden sind.’ Dat is ‘Der Geist’ juist wel: de geest is in staat tot ideële activiteit.

Dietzgen beschouwt het denken als activiteit, als ‘Kopfarbeit’, en probeert vanuit dat perspectief de verhouding van zijn en bewustzijn te begrijpen. De nadruk op de substantiële eenheid van alles wat bestaat, gaat samen met de opgave het ‘subjektive Element’ mee te denken. Als dit lukt kan men zeggen: ‘Doch ist der sozialdemokratische Materialismus viel reicher und positiver begründet als irgendein Vorgänger. Die Idee, seinen Gegensatz, hat er mittels klarer Durchschauung in sich aufgenommen, ...’[12]

De materie is ‘die Schranke’ van het bewustzijn. Soms beschrijft Dietzgen vanuit zijn monistisch-materialistische visie de wereld als subject. In het denken komt de wereld die alles omvat tot denken. De mens wordt gezien als drager van het zelfbewustzijn van de wereld. In een dergelijk idee komt het menselijk denken als enige de specifieke kwaliteit toe rationeel-abstraherend te kunnen denken: ‘Nicht nur ist die Welt das Objekt, sie ist auch das Subjekt der Erkenntnis, sie erkennt, sie zerlegt mittels des Menschenkopfes ihre eigene Mannigfaltigkeit.’[13] Aan deze uitspraak ligt de idee van het wezen van het kenproces als opstijgen van het bijzondere naar het algemene ten grondslag. De menigvuldige verschijningsvormen van de ene wereld worden door het menselijk verstand ontleed, en deze analyse vormt de basis om op te stijgen naar algemene begripsvorming waarin de wereld weer als totaliteit wordt begrepen. De materie of wereld regeert in eerste instantie en in doorslaggevende zin het bewustzijn, maar in tweede instantie regeert de menselijke geest eveneens de wereld, zij het in beperkte zin.

Dit laatste perspectief van de subjectiviteit als objectief ingrijpende werkzaamheid door het praktisch handelen, wordt door Dietzgen niet benadrukt. Wel meent hij: 'Einem vorurteilsfreien Menschen kann es nicht zweifelhaft sein, daß der geistige Stoff oder, besser ausgedrückt, daß die Erscheinung unseres Erkenntnisvermögens ein Teil der Welt ist, und nicht umgekehrt. Das Ganze regiert den Teil, die Materie den Geist, wenigstens in der Hauptsache, wenn auch nebensächlich wiederum die Welt vom Menschengestalt regiert wird. In diesem Sinne also mögen wir die materielle Welt als höchstes Gut, als erste Ursache, als Schöpfer Himmels und der Erde lieben und ehren. Damit ist denn ganz und gar nicht bestritten, daß unter den Objekten der Welt wir unserm Intellekt den ersten Rang zuerkennen mögen.' [14]

Het nieuwe of dialectisch materialisme is in tegenstelling tot het 'oude' materialisme 'geistreich'. [15] In zekere zin mag men het lichaam 'eigenschap' van de geest noemen, zegt Dietzgen. Maar dit mag alleen als men dit niet in de 'übertriebenen Sinne' van de idealistische filosofie doet. Voor het denken is alles kenbaar. [16] Dat betekent dat er werkelijk een kenbare wereld voorhanden is. In die zin is het denkvermogen 'beschränkt', aan de materiële wereld intentioneel gebonden. Het intellectuele rijk is van deze wereld. Dietzgen spreekt zelf van 'beschränkt', [17] terwijl hij meestal juist de onbeperkte kenmogelijkheden benadrukt. Dietzgen, die in hetzelfde verband zegt dat het denken zich uitstrekt tot 'alle Objekte', kiest waarschijnlijk bewust voor deze terminologie, want hij wil aldus de gezichtspunten van oneindigheid en eindigheid van de kennis aanduiden. De kennis is oneindig omdat de wereld dat is en de kennis kan principieel alles bestrijken, maar tegelijk kan zij nooit boven de materiële wereld uit. De meest fantasievolle gedachte blijft een denkvorm van deze wereld. Dietzgens term 'beperking' staat tegenover de idealistische onbeperkteid, 'überschwenglichkeit', en drukt de materiële afhankelijkheid uit.

Subjectieve activiteit is niet zo maar voorhanden, de wetenschap heeft ontdekt dat deze door een lange ontwikkeling uit de natuur is ontstaan. 'Für uns dialektische oder sozialdemokratische Materialisten ist das geistige Denkvermögen ein entwickeltes Geschöpf der materiellen Natur, während nach deutschem Idealismus sich die Sache umgekehrt verhalten soll.' [18]

## 6.2 J. Dietzgens opvatting van het begrip materie

Het ontwikkelen van een welomschreven materiebegrip houdt Dietzgen niet erg bezig. De kennistheorie en de uitspraken over de dialectische totaliteit vindt hij als contouren van zijn wereldbeschouwing voldoende. Op een analyse van mogelijk bijbehorende begrippen is hij niet gericht. Het wordt nooit geheel duidelijk of hij welbewust dergelijke detailstudies achterwege laat. [19] Men zou kunnen zeggen dat Dietzgen een 'generalist' is. Dat betekent niet dat over zijn materiebegrip niets te zeggen valt. Een aantal expliciete uitspraken van Dietzgen is te beschouwen als een aanzet in de richting van het latere materiebegrip van Lenin. Deze uitspraken vinden hun grond in Dietzgens kritiek op in zijn tijd gangbare materialistische opvattingen, waarin naar zijn mening sprake is van een te beperkte opvatting van de werkelijkheid.

Van meet af aan gebruikt Dietzgen het begrip materie als filosofische categorie, waaraan hij het primaat toekent. Over het denkvermogen schrijft hij: 'Das Absolute aber ist es nicht, weil es zum Sein, zum Wirken die Welt der Erscheinung, die Materie voraussetzt. Die Materie ist die Schranke des Geistes; er kann nicht über sie hinaus.' [20] De materie moet niet worden begrepen als stof of het tastbare alleen: 'Das Vorurteil, daß die Objekte des Tastgefühls begreiflicher seien als die Erscheinungen der Gehörs oder des Gefühls überhaupt, verleitete die alten Materialisten zu ihren atomistischen Spekulationen, verleitete sie, das Tastbare zum Urgrund der Dinge zu machen. Der Begriff der Materie ist weiter zu fassen. Es gehören dazu alle Erscheinungen der Wirklichkeit, auch unser Begriffs- oder Erklärungsvermögen.' [21] Na deze uiteenzetting is het niet verbazend, dat

Dietzgen hierop laat volgen dat de materie een idee is, een abstractum, een algemeen begrip dat alle verschijnselen van de werkelijkheid omvat: 'Ich sage, die Materie ist eine Idee; sie ist überall und nirgends. Lehm ist Materie, Eisen, Wasser, Fleisch, Luft und Duft. Bei letzterem wird die Sache in etwas fraglich. Rosendüfte, Sonnenstrahlen, Farben- und Glockentöne gehören zu den zweifelhaften Materien. Man kann sie noch materiell nennen, aber sie sind nicht streng genommen "Material". Streng genommen ist materiell nur das Greif- und Tast-, das Wägbare. Aber ganz und gar streng genommen ist die Materie eine Idee, die mit dem Massiven anfängt und sich allmählich verflüchtigt – bis wir an das Allerflüchtigste kommen: Gedanken, die in Menschenköpfen hausen.' [22]

Zoals Dietzgen het hier stelt is het begrip materie tegelijkertijd een algemeen idee, dat de materialiteit van al wat bestaat en de basis van het denken uitdrukt, én een bijzondere categorie, die dicht bij het begrip 'stof' blijft liggen. De spanning tussen beide bepalingen wordt niet verder ontwikkeld of opgelost. De kern is wel duidelijk: 'Der sozialistische Materialismus versteht unter "Materie" nicht nur das Wäg- und Tastbare, sondern das ganze reale Sein; ...' [23] De materie is het totale reële zijn; het denken behoort hiertoe.

De materie-opvatting van Dietzgen kan worden gesitueerd in de dialectische lijn van Heraclitus en Hegel: 'Das bewegte Prinzip hat alle Welt gemein, ...' [24] Dietzgen vindt dit kennelijk zo vanzelfsprekend dat hij dergelijke gedachten vaker weergeeft, maar de verstrekkende betekenis ervan niet uitwerkt. Zijn antimetafysisch, de continue polemieek met filosofieën die uitgaan van zijns inziens verstarde 'überschwengliche' of 'bombenfeste' begrippen, acht hij kennelijk wat dit aangaat een voldoende bijdrage te leveren. [25] In 'Briefe über Sozialismus an eine Jugendfreundin' verklaart hij dat hij zijn opvatting materialistisch noemt, maar dat dit begrip in een 'etwas weiteren Sinne' wordt gebruikt dan tot dusver gangbaar, waarmee hij zich afschermt van materialistische opvattingen die in de 'Materialismusstreit' de boventoon voerden. [26] Kritiek op de beperking van materie tot het tastbare volgt erna: 'Wir Sozialisten sind nun so kühn, alle diese Dinge, welche, genau zugehört, Verhältnisse sind, materielle Verhältnisse zu nennen und unter diesem Worte auch alle verschiedenen Arbeitsgestaltungen zu begreifen.'

Dietzgen noemt zijn filosofie uiteindelijk materialistisch. In zijn uitdrukkingwijze over de totaliteit van verhoudingen spreekt hij vaker in termen van het 'All' of de 'Gesamt-Natur', maar deze termen zijn materialistisch geladen. In 'Das Akquisit der Philosophie', waarin filosofische kernvragen stuk voor stuk aan de orde komen, wordt de vraag gesteld: 'Geist und Materie – Was ist das Primäre, was das Sekundäre?' [27] Deze probleemstelling wordt wat indirect beantwoord, maar toch met een materialistische grondtoon. Kritisch ten opzichte van idealistische filosofen, met name Hegel, stelt Dietzgen dat de noodzakelijke beweeglijkheid en het ineenvloeiën van gedachten en begrippen afhankelijk zijn van, en een vorm van afbeelding vormen van, de beweeglijkheid van het universele leven, van het heelal. [28] Niet het denkproces is het 'ware' proces; het is een 'sekundäres Phänomen' van het 'materielle Universum'.

Dietzgen is ervan overtuigd de vraag naar het primaat niet te hebben laten liggen, maar deze in het juiste daglicht te hebben gesteld door de term materie te verbinden met het 'All'. Wanneer het universum materialistisch en als beweging wordt begrepen, ligt er geen nadruk meer op 'materie' als het tastbare, als stof. Materie duidt niet meer op een *beperkt* deel van de werkelijkheid, zoals dat in andere vormen van materialisme eenzijdig voorop wordt gesteld, maar op de totale samenhang, die in laatste instantie materialistisch wordt begrepen als zich ontwikkelende kosmos.

## 6.3 De veronderstelde weerspiegelingsopvatting in het werk van J. Dietzgen

*- Unser Erkenntnisvermögen ist ein spiegelartiges Instrument. -*

Er zijn diverse bronnen te vinden die Dietzgen hebben geïnspireerd, wanneer hij het denken bespreekt als weerspiegelings- of afbeeldingsactiviteit. In de geschiedenis van de filosofie is de vraag naar het objectieve bestaan en de kenbaarheid der dingen vaak gesteld. Vele 'afbeeldingstheorieën' en opvattingen die op een of andere wijze vormen van weerspiegeling uitdrukken zijn de revue gepasseerd. Dietzgen was ongetwijfeld redelijk van die theorieën op de hoogte. Volgens hem overheerst in de filosofie vaak nog de aristotelische opvatting waarin waarheid wordt opgevat als directe overeenstemming van het denken met de werkelijkheid.[29] Van deze weerspiegelingsopvatting distantieert hij zich. Dietzgens eigen kentheoretische weerspiegelingsopvatting is waarschijnlijk mede geïnspireerd door bij hem steeds aanwezige ideeën van Feuerbach en Marx. In Feuerbachs religiekritiek speelt weerspiegeling onder meer een rol als vervreemde vorm van denken, als denken dat op een bepaalde, in dit geval verkeerde en 'omgekeerde', wijze reële verhoudingen weerspiegelt. In Marx' 'Zur Kritik der politischen ökonomie' vindt Dietzgen in het voorwoord de basis-bovenbouwtheorie, waarin het begrip weerspiegeling een belangrijke rol speelt, zij het vooral toegepast op concrete historische bewustzijnsvormen die de maatschappelijke verhoudingen weerspiegelen. In Engels' werk komen zowel uitspraken over het afbeeldingskarakter van de kennis als over het begrip weerspiegeling voor.[30]

Eenmaal schrijft Dietzgen ondubbelzinnig over de weerspiegeling van de realiteit in het menselijk denken: 'Darwin hat Leben in diese Schablone gebracht; er hat uns gezeigt, wie die Tierheit kein totes Abstraktum, sondern ein sich bewegendes Prozeß ist, wovon unsere Erkenntnis bis dato uns nur ein mageres Bild gegeben. Und wenn die alte Tierkenntnis ein mageres und die neue Darwinsche Lehre ein fetteres, volleres, wahrhaftigeres Bild gibt, so ist der Gewinn, der daraus unseren Kenntnissen erwächst, nicht nur auf das Tierleben beschränkt: Wir gewinnen zugleich auch eine Kenntnis betreffend unser Erkenntnisvermögen, nämlich, daß letzteres keine übernatürliche Wahrheitsquelle, sondern ein spiegelartiges Instrument ist, welches die Dinge der Welt oder die Natur reflektiert.'[31] Uit de concrete groei van de kennis leren we onze eigen kenmogelijkheden kennen, waarop een kentheorie kan worden gebaseerd. Deze maakt een uitspraak over het realiteitsgehalte van de kennis over de wereld mogelijk, en geeft daarmee een ingang tot het formuleren van een ontologische reconstructie.

Het kenvermogen is een 'spiegelartiges Instrument' dat de dingen van de wereld of de natuur weerspiegelt. Het kenvermogen is als een spiegel. Het begrip 'spiegelartiges' bewerkstelligt een vergelijking van eigenschappen van het 'spiegelbeeld' zoals het denken dat produceert, het weerspiegelde en het weerspiegelingsproces zelf. De term laat toe het weerspiegelen als proces te denken, de weerspiegeling als beweging, zeker wanneer de realiteit die wordt weerspiegeld, gedacht wordt als zijnde in beweging. 'Spiegelartiges' drukt een voorbehoud uit dat prikkelt tot verder denken dan uitsluitend de ponering van het spiegelbeeld als identiteit van denken en het weerspiegelde. Het spiegelbeeld is identiek en niet-identiek met het weerspiegelde of zoals men ook kan zeggen: de weergave is zowel niet-identiek als werkelijk gelijkend. De realiteit wordt in de weerspiegeling verondersteld. Ze wordt immers direct en noodzakelijk gedacht bij het begrip 'spiegelartiges Instrument'. Op die manier wordt de objectieve zijde van het kenproces zichtbaar. Het gaat om een afbeelding in de spiegel, dat wil zeggen in het verstand. De metafoor geeft derhalve de mogelijkheid het weerspiegelingsproces evenzeer vanuit de subjectieve kant te benaderen. Dietzgen vindt met zijn uitspraak een heuristisch krachtige en dialectisch spanningsvolle

uitdrukking die een basis kan vormen voor een dialectisch-materialistische kennistheorie. Zij draagt bij te verklaren wat weerspiegeling is: op een eigen wijze, in overeenstemming met de eigen structuur en mogelijkheden van het denken, de structuur van het andere uitdrukken. In het denken is de structuur van zowel het denken of denkvermogen als van 'de wereld' aanwezig. Het denken is daarmee ook inhoudelijk gebaseerd op een dialectische relatie tussen entiteiten met uiteenlopende structurele eigenschappen, namelijk zijn en denken. Hierbij drukt het denken de realiteit uit, en omvat het zijn het denken, zodat op deze wijze het zijn tot denken komt. Het zijn wordt ideëel uitgedrukt op een dusdanige manier, dat zowel specifieke structurele eigenschappen van het zijn, als van het denken worden uitgedrukt. Ontologische consequentie is dat de mogelijkheid tot het ontstaan van een weerspiegelingsverhouding in de realiteit, de mogelijkheid tot denken bepaalt, omdat het zijn alles omvat, en dat de structuur van het denken derhalve bepaald wordt door structurele eigenschappen van de materiële werkelijkheid.

Men kan concluderen dat al betreft het geen systematische theorie die Dietzgen biedt, omdat de structuur van het weerspiegelingsproces c.q. de weerspiegelingsverhouding niet wordt uitgewerkt, hiervoor op z'n minst een aanzet wordt gegeven in de hierboven geciteerde uitspraak. Dietzgens veronderstelde weerspiegelingsopvatting kan er onmiskenbaar toe bijdragen zijn materialisme te verdiepen.[32]

Hoewel Dietzgen het begrip spiegel als 'spiegelartiges Instrument' maar één keer gebruikt moet het, mede omdat de term 'reflektiert' wordt gehanteerd, onwaarschijnlijk worden geacht dat dit gebruik op toeval of op een incidentele ingeving berust. Bovendien past deze interpretatie goed bij andere fragmenten van Dietzgens werk.

In 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' wijst Dietzgen al op het dubbele karakter van de wereld zodra deze denkend gereconstrueerd[33] wordt, en op de waarheidstheoretische spanning tussen 'beide werelden'. 'Mittels des Denkens besitzen wir dem Vermögen nach alle Welt doppelt: außen in der Wirklichkeit, innerlich im Gedanken, in der Vorstellung. Dabei ist leicht zu sehen, daß die Dinge in der Welt anders beschaffen sind als die Dinge im Kopf. In optima forma, in ihrer natürlichen Ausdehnung können sie nicht hinein. Der Kopf nimmt nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Begriffe, ihre Vorstellung, ihre allgemeine Form auf. Der vorgestellte, gedachte Baum ist immer nur ein allgemeiner.'[34] Wanneer Dietzgen hier spreekt over een vermogen bedoelt hij het vermogen om kennis te verkrijgen. Met de stelling dat dit vermogen een dubbel verwerven van de wereld betekent, houdt hij ook vast aan het eerste moment: het vermogen de wereld 'außen in der Wirklichkeit' te bezitten. Hiermee doelt hij kennelijk op het reële karakter van de kennis en wordt een agnosticistische positie uitgesloten. Het dubbelkarakter van de kennis heeft als consequentie dat deze een specifieke ontwikkeling kent en dat het denken relatief zelfstandig is.

Soms spreekt Dietzgen plastisch over kennis in termen van een schilderij of over het kenvermogen als fotografisch orgaan. Door het gebrek aan consistente systematiek valt het hem kennelijk niet op dat de ene beeldspraak treffender is dan de andere. Wanneer men immers een beeldspraak in termen van een schilderij, portret of foto als 'denkspel' hanteert, kan dit bruikbaar zijn om bijvoorbeeld het moment van waarheid en onwaarheid van het proces van begripsvorming te bereflecteren. Maar met behulp van het begrip weerspiegeling kan men beter het ontwikkelingskarakter van het denken uitdrukken, terwijl dan óók het waarheidskarakter van kennis bediscussieerbaar wordt.

Over het vormen van beelden schrijft Dietzgen zijn zoon Eugen: 'Jedoch wird Dir als Dilettant der Malerei der Teil des Geistes, den man Phantasie nennt, schon soviel bekannt sein, daß Du anerkennst, wie selbst dieser ausschweifende Teil nicht nur wirkt und also zur Wirklichkeit gehört,

sondern auch wie alle seine Produkte so mit der Wirklichkeit verquickt bleiben, daß auch die phantastischen Schnörkel und Auswüchse immer noch reale Bilder, Bilder der Realität sind.’[35] Niet alleen alledaagse kennis, empirische kennis en de daarvan afgeleide wetenschappelijke kennis zijn onderdeel van het weerspiegelingsproces. Alle beeldvorming is op eigen wijze een uitdrukking van de realiteit en stemt op een of andere wijze met de werkelijkheid overeen. Dietzgen voert hiermee zijn idee van de universele materiële samenhang ver door. Abstracte beelden en fantasieën zijn onlosmakelijk verbonden met en afhankelijk van de realiteit, en bevatten noodzakelijk een waarheidsmoment. In die zin is een volledig vrije expressie onmogelijk.

Een beeld geeft het object werkelijk en tegelijk op beperkte wijze weer. Dit wordt duidelijk in de vergelijking met het fototoestel, waarmee men een ‘Bild der Weltwahrheit’ kan maken. Met de ‘Weltwahrheit’ duidt Dietzgen de wereld zelf aan, als totaliteit gedacht.[36] Met het fototoestel of het ‘kennisorgaan’ dat werkt als een fotoapparaat kan van het ‘Objekt nur ein ganz nebelhaftes Bild’ worden gemaakt. Desalniettemin is het een reëel beeld. Er wordt aan toegevoegd: ‘Der Gegenstand erscheint zu grenzenlos, zu unendlich groß und erhaben, als daß er sich kopieren ließe. Und doch ist ihm beizukommen. Wenn auch kein klares Bild der Wahrheit, können wir doch weltwahre Bilder klar machen, das heißt können wir das Unendliche stückweise konterfeien. Du kannst mittelst Deines Intellektes die Unendlichkeit durch Begrenzung fassen.’ De laatste zinsnede toont een dialectische denktrant waarin naar voren komt dat een ‘negatieve’ bepaling bijdraagt tot positieve kennis: vanuit en juist op basis van begrensde en anderszins beperkte kennis, dus een moment van niet-identiteit tegen de achtergrond van de onbegrensde oneindige totaliteit, kan de oneindigheid worden gedacht. Oneindigheid wordt op basis van de eindige bepaling gereconstrueerd. Op dezelfde wijze kan het onbepaalde op basis van het bepaalde, de oneindige kwaliteit vanuit ‘kwantitatieve’ bepalingen en het algemene op basis van het bijzondere worden gedacht. Alleen het denken produceert inzichten die de wereld als geheel omvatten. Het oneindige kan niet direct worden gekend. ‘Negatieve’ bepalingen spelen aldus in het weerspiegelingsproces een belangrijke rol.

Deze ‘negatieve’ bepalingen worden door Dietzgen vrijwel uitsluitend geanalyseerd op het niveau van de kennis zelf. Negativiteit als praktische drijfveer van het weerspiegelingsproces speelt in zijn kentheorie nauwelijks een rol. Het moment van onwaarheid, of van niet adequaat zijn, vergissing of niet-identiteit wordt daardoor onderbelicht in Dietzgens beschrijving van het kenproces. Het wordt slechts ten dele ontwikkeld als een moment dat dit proces mede bepaalt, namelijk vooral, zoals hierboven weergegeven, als een beschrijving hoe het denken begrippen aan elkaar afmeet en zo een begrippenkader bepaalt. Dat een gevonden beeld beperkt is, wordt door Dietzgen beschreven. Deze beperking wordt echter niet in een dialectiek van waarheid en onwaarheid binnen de analyse van het kenproces ontwikkeld. Het proces waarin het beeld op bepaalde wijze ontstaat, wordt niet systematisch beschreven, dat wil zeggen in een samenhangende structuur waarin het denkproces zich voltrekt.

Dat betekent niet, dat er niet wordt gesproken over de verhouding van de momenten van waarheid en onwaarheid in het kenproces, maar Dietzgen richt zich dan meestal op de wel erg algemene stelling dat elke onwaarheid waarheid in zich draagt. Hoe waarheid met haar tegendeel onwaarheid samenhangt komt nauwelijks aan de orde, laat staan dat onderzocht wordt hoe onwaarheid bijdraagt waarheid te produceren. Dietzgen schrijft: ‘Dem Denker ergeht es wie dem Maler: Sie suchen beide ein Konterfei der Wirklichkeit und Wahrheit. Wie in der Malerei, so gibt es in der Erkenntnis treffliche und verfehlte Bilder. Da darf man denn zwischen wahren und unwahren Gedanken unterscheiden, aber Du mußst auch wissen, daß das verfehlte Bild dennoch ähnlich und das ähnliche weit entfernt von der vollkommenen übereinstimmung mit seinem Objekt ist.’[37]

Elk beeld is altijd tot op zekere hoogte ‘ähnlich’ of, zoals Dietzgen elders stelt, een ‘unzulängliches Porträt’ is altijd tegelijk een ‘treffliche’ afbeelding.[38] Nog anders: ‘Jedes Konterfei ist mehr oder minder trefflich. Jedes Bild entspricht seinem Gegenstand in etwas.’[39] Voor een materialistische weerspiegelingstheorie is dit essentieel. Altijd bevat het denken een moment van waarheid dat gebaseerd is op de onlosmakelijke verbondenheid van het denken met de realiteit. De functie en betekenis van het moment van onwaarheid wordt op deze manier echter uit het zicht gehouden, vooral omdat het moment van onwaarheid door Dietzgen wordt aangeduid als niet-overeenstemming, als een louter passief moment. Dat in de praktijk vanuit het besef van onwaarheid, van niet adequaat zijn door theoretische onjuistheid of praktische ontoereikendheid, verder onderzoek een sterke impuls kan krijgen, wordt niet uitgelegd. De werking of de proceskant van het niet-identieke bij het verwerven van waarheid valt buiten beschouwing. Dietzgen begrijpt het moment van niet-identiteit als afspiegeling, maar niet als ontwikkelingscategorie. Het is een eenzijdig en half ontwikkelde dialectiek waarin de momenten van eenheid, waarheid en harmonie worden over-beklemtoond.

Dietzgens kentheorie geeft een verklaring van de mogelijkheid om kennis te verkrijgen. De materieel-praktische drijfveer van het kenproces, met name gevormd door de materiële binding van de mens in zijn verhouding tot natuur en maatschappij, blijft doorgaans buiten beschouwing. Hoe en onder welke condities de kenactiviteit gestalte krijgt en hoe de ‘groei’ van de kennis meetbaar wordt valt in hoge mate buiten Dietzgens kentheorie. Wat dit inhoudelijke aspect betreft verklaart Dietzgen het kennisproces noch in zijn beweging, noch als activiteit, ook al duidt hij aan de objectkant van het kenproces de dialectische ontwikkeling aan: ‘Der Intellekt ist das photographische Organ der unendlichen Bewegung und Veränderung, die sich “Welt” nennt. Er ist und besitzt das Bewußtsein der Weltveränderung.’[40]

Het proces van het vormen van de juiste beelden of begrippen der werkelijkheid wordt als subjectief-actief proces begrepen. Op basis van de ‘Sinnlichkeit’ construeert het denken beelden van de werkelijkheid. De term reflectie, weerspiegeling, zou ‘passief’ geïnterpreteerd kunnen worden, maar Dietzgen ziet het verwerven van ware kennis als de ‘kunst’ van het denken. Denken is een toenaderingsproces; de realiteit wordt meer en meer begrepen door goede en slechte ‘beelden’ te onderscheiden en steeds ‘betere’ beelden te maken. Dietzgen meent niet dat dit een eenvoudig of automatisch verlopend proces is. ‘Die Seele ist intelligent und intelligente Abbildungen machen ist eine wahre Kunst.’[41]

Dit impliceert initiatief van het denken. Het historisch aspect van deze toenadering en het begrip van de kennis als beweging, waarmee Dietzgen een abstract-metafysische benadering wil uitsluiten, komt in zijn latere werk naar voren: ‘Unsere Gedanken können und dürfen nicht mit ihren Objekten “übereinstimmen” im übertriebenen, im metaphysischen Sinne des Wortes. Wir wollen, sollen und können nur eine annähernde Idee von der Wirklichkeit gewinnen.’[42] Deze idee keert Dietzgen ook direct om: ‘Darum kann die Wirklichkeit auch sich unseren Idealen nur annähern. Es kann keine mathematische Punkte, keine mathematisch geraden Linien außer der Idee geben.’

Zonder het verder uit te werken maakt Dietzgen een onderscheid tussen absolute en relatieve waarheid. Het verwervingsproces van relatieve waarheid, dat altijd tendeert naar absolute kennis, wordt samengevat in het begrip ‘Annäherung’. De mensheid probeert een ‘annähernd korrekten Begriff’[43] van de dingen te krijgen. Ook het begrip ‘relative Trefflichkeit’ drukt uit dat de kennis nog niet voldoende en nooit helemaal adequaat is, maar dat er wel een absolute maat voor ware kennis bestaat, namelijk de werkelijkheid zelf. De totale werkelijkheid noemt Dietzgen herhaaldelijk ‘Wahrheit’. Dietzgens term ‘Wahrheit’ duidt op de absolute objectieve waarheid, met



dien verstande dat hij het kentheoretisch of waarheidstheoretisch begrip waarheid niet nauwkeurig van de objectieve realiteit onderscheidt. Het begrip ‘Annäherung’ drukt uit dat de ‘Wahrheit’ toegankelijk is, de wereld kenbaar, hoewel concrete kennis nooit absoluut waar kan zijn. Absolute waarheid of totale kennis kan niet worden bereikt; en dat kan worden beweerd zonder in relativisme te vervallen. Dietzgen wijst op deze consequentie van zijn dialectisch-materialistische waarheidsbegrip: ‘Ich bitte festzuhalten: Die Aufgabe des Menschengesistes besteht nicht darin, die Wahrheit zu suchen, sondern ein möglichst treffliches Bildnis der Wahrheit zu gewinnen.’[44] Al is het bereiken van de absolute waarheid als kennis in deze optiek een onmogelijkheid, deze bestaat wel in de hoedanigheid van streven, als ideaal in het kenproces. Een poging tot directe formulering ervan zou echter een weg terug zijn naar een ‘überschwenglich’ waarheidsstreven, naar religie en naar ‘bombenfeste’, dus oninteressante begrippen. De term weerspiegeling, reflectie, drukt het waarheidsmoment van de kennis uit. De weerspiegeling móét wel het weerspiegelde uitdrukken, al zijn weerspiegeling en het weerspiegelde nooit identiek.

De term ‘annähern’ is van belang.[45] Deze brengt het proceskarakter van de menselijke kennis tot uitdrukking. Bovendien is dit begrip voor een materialistische kennisopvatting kenmerkend, omdat het beter dan bijvoorbeeld een term als ‘groei’ van de kennis de toenadering tot iets aangeeft, in de richting van ware afspiegeling van de objectieve realiteit. ‘Groeï’ duidt op kwantiteit, maar is nog onbestemd. ‘Toenadering’ duidt op een proces van groeiende overeenstemming met de objectieve basis van de kennis. De term toenadering is relativerend ten aanzien van een te eenvoudig objectivistische interpretatie van het begrip weerspiegeling, maar geeft tegelijk de objectieve kant van het kenproces aan en vormt een tegenwicht tegen relativisme.

Het is een relativering zonder de mogelijkheid om tot reële kennis te komen op te geven. Deze relativering is ook praktisch. Juist de meer beperkte gedachte, de gedachte die een beperkt deel van de werkelijkheid omvat, is de praktische gedachte die nodig is om te kunnen handelen. Met een absolute waarheid kan men niet handelen, aangezien mensen een concrete relatie tot de wereld hebben. Dietzgen stelt: ‘Die trefflichsten Vorstellungen und Begriffe tun uns treffliche Dienste, gerade weil dieselben keine ideale Trefflichkeit, sondern nur eine mäßige besitzen.’[46]

Impliciet, een enkele keer meer expliciet, lijkt Dietzgen Kants begrip ‘Gedankending’ of ‘noumenon’ een betekenis te geven die past in een materialistische weerspiegelingstheorie. Het vormen van begrippen wordt door het denken volbracht; in dit proces wordt de werkelijkheid weerspiegeld. Het denken reconstrueert de wereld theoretisch, waaruit blijkt dat een begrip ‘mit dem Gedanken vollzogen, also ein Gedankending, doch deshalb keine leere Phantasie, keine Hypothese, sondern eine sehr wesentliche Idee ist.’[47] Dietzgen meent dat de werkelijkheid als zodanig wordt gekend en dat het denken begrippen construeert waarin de wereld wordt begrepen. Zonder een scheiding tussen werkelijkheid en denken te accepteren benadrukt hij de actieve rol van het denken. Op basis van de zintuiglijkheid construeert het denken begrippen en probeert keer op keer een voor dat moment voldoende adequate uitdrukking te vinden. Dietzgen brengt, zo redenerend, een onderscheid aan tussen ‘Gedankendinge’, ideële constructies, die hij als noodzakelijk voor de kennisontwikkeling ziet, en ‘pure Gedankendinge’, fantasieën of verkeerde begrippen. De laatste zijn vooral begrippen waaraan een verkeerde denkmethode ten grondslag ligt, maar die nog steeds een vorm van weerspiegeling van de werkelijkheid zijn.

Door de term ‘Gedankending’ niet helemaal los te laten, kan het denkproces in meerdere opzichten als activiteit, als beweging worden begrepen. Niet alleen verwerft het denken de begrippen actief, maar ook kunnen in het denkproces begrippen een relatief eigen leven gaan leiden, met als gevolg dat nieuwe denkbewegingen kunnen ontstaan. In het verstand kan de gedachte zich als een ding

gedragen. De gedachte is geen van de werkelijkheid losstaand idee, maar kan als het ware een zelfstandige rol spelen en eigen effecten sorteren.

Hieruit blijkt opnieuw dat Dietzgen in zijn afwijzing van het onkenbare ‘Ding an sich’ het kantianisme niet alleen bekritiseert, maar evenzeer in een vruchtbare reflexieve verhouding tot deze richting staat. Het ‘idealistisch’ moment wordt aldus onderdeel van het materialisme van Dietzgen. Het ‘Gedankending’ weerspiegelt de realiteit, is in die zin materieel en tegelijk immaterieel.[48] Het denken kan als denken in hoge mate zelfstandig worden ontwikkeld, quasi-onafhankelijk van de werkelijkheid. Het ‘ding’ en het ‘Gedankending’ bestaan in dialectische verhouding met beide hun eigen aard en wederzijdse ‘impact’, waarbij het materiële moment van de ‘Gesamtzusammenhang’ doorslaggevend blijft: ‘Um zu verstehen, was uns die Philosophie an Einsicht über den Gebrauch des unterscheidenden Intellekts akquisiert hat, ist wohl ins Auge zu fassen, wie zwischen puren Gedankendingen und sogenannten wirklichen Dingen ein durchaus mäßiger, ein nur gradueller Unterschied vorhanden ist.’[49] De term gradueel maakt de relativering erg sterk, al benadrukt Dietzgen de eenheid van alle begrippen met de reële werkelijkheid. Het bestaan van een zuiver ‘Gedankending’ wordt hier niet zozeer ontkend, maar de dialectische samenhang van onwaarheid en waarheid binnen het kenproces wordt in deze passage centraal gesteld. Daarna legt Dietzgen opnieuw uit dat fantasieën altijd een bepaald materieel werkelijkheidsgehalte bezitten om te kunnen bestaan. Deze opvatting wordt herhaald: ‘Gedankendingen sind Bilder, wirkliche Bilder, Bilder der Wirklichkeit. Auch alle Glieder eines eingebildeten Drachen sind doch der Natur abgesehene Formen.’[50]

In Dietzgens term ‘Gedankending’ ligt de ideële en materiële kant van de kennis besloten. Als Dietzgen dit begrip zo gebruikt, heeft hij in feite de idealistische kennistheorie op z’n kop gezet: de begripsmatige activiteit krijgt een materialistische grondslag, en tegelijkertijd wordt een opvatting van kennis als een eenvoudig passief verworven afbeelding van de wereld vermeden. De ideële theoretische activiteit of het begrip van de subjectieve dialectiek is in Dietzgens begrip ‘Gedankending’ opgenomen. Ten aanzien van de herontdekking van de materialistische dialectiek roemt Engels Dietzgen in ‘Feuerbach’.[51] Al eerder echter prijst Engels Dietzgens opvatting over het ‘Gedankending’ in ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’: ‘Die Darstellung des Dings an sich als Gedankending wäre sehr nett und sogar genial, wenn man sicher wäre, daß er’s selbst erfunden.’[52]

In Marx’ werk staat een passage waaruit blijkt dat men bewust de dingen als ‘Gedankendinge’ kan ontwikkelen. Hierbij bestaat het risico van een idealistische weergave van de feiten, die evenwel corrigeerbaar is. In de door Dietzgen niet gelezen ‘Grundrisse zur Kritik der politischen ökonomie’ schrijft Marx in het ontwerp van het hoofdstuk over waarde, ruil- en gebruikswaarde en de functie van geld: ‘Es wird später nötig sein, eh von dieser Frage abgebrochen wird, die idealistische Manier der Darstellung zu korrigieren, die den Schein hervorbringt, als handle es sich nur um Begriffsbestimmungen und die Dialektik dieser Begriffe. Also vor allem die Phrase: das Produkt (oder Tätigkeit) wird Ware; die Ware Tauschwert; der Tauschwert Geld.’[53] Deze opmerking, die herinnert aan het later verschenen nawoord bij de tweede druk van ‘Das Kapital’, is vergelijkbaar met Dietzgens omgang met het begrip ‘Gedankending’. Marx meent dat genoemde dialectiek niet puur theorie of puur ‘Gedankending’ is, maar weerspiegeling van de realiteit in theoretische begrippen. In de theoretische beschrijving van economische verhoudingen gaat het uiteindelijk wel degelijk om de werkelijkheid zelf. De theoretische beschrijving kan verhoudingen ‘als het ware’ als dingen beschrijven en de verhoudingen begripsmatig ontwikkelen. Maar de waarheid van de beschrijving blijft afhankelijk van de verhoudingen tussen de ‘dingen’ zelf. De verhoudingen worden niet slechts gedacht, maar zijn weerspiegeling van de realiteit. Begrippen moeten op de

realiteit terug te voeren zijn. Marx stelt in zijn ‘Darstellung’ van de sociaaleconomische verhoudingen het abstracte ‘quasi’ voorop. Het betreft echter een door veel ‘Abstraktionskraft’ verworven begrip dat de bijzondere verschijnselen moet dekken en deze als bestaand in concrete materiële verhoudingen begrijpelijk moet maken, waarmee de verschijnselen als louter verschijnsel worden overstegen.

Het effect van Dietzgens transformatie van Kants ‘Gedankending’ in een materialistisch weerspiegelingsbegrip is tweërlei: het ‘Ding an sich’ wordt als pure constructie verworpen en anderzijds wordt vanuit het denken over de dingen, die als begrip in het bewustzijn bestaan, doorgedrongen naar de gereflecteerde werkelijkheid, die als materieel bestaand wordt begrepen.

De dingen en ‘Gedankendingen’ zijn uit een en dezelfde wereld afkomstig. ‘Die eingefleischten Idealisten behaupten, alle Dinge seien Gedanken, während wir plausibel zu machen wünschen, daß die Gedankendinge und die materiellen Dinge zwei Arten von einer Gattung sind, ...’[54] Het denken overstijgt de zintuiglijke gegevens. Het heeft een andere competentie dan de ervaring, maar vormt daarmee een onlosmakelijke eenheid. Voor genoemde uitspraak geldt overigens dat de context een agnosticistische interpretatie uitsluit: de zintuigen geven ons de ‘Stoff des Weltalls’.[55] Elders drukt Dietzgen de inhoudelijke eenheid van zijn en denken uit: ‘Der Gedanke, der Intellekt, ist leibhaftig vorhanden, er existiert, und sein Dasein hängt als ein Teil des Gesamtdaseins mit der ganzen Welt einartig zusammen. – Das ist der Kardinalpunkt der nüchteren Logik.’[56]

Dietzgens begrip ‘Gedankending’ vat een deel van de weerspiegelingsstructuur samen. Het werken met begrippen, de ‘Kopfarbeit’, kan leiden tot actieve begripsmatige beïnvloeding, waarbij begrippen verder worden ontwikkeld. Het denken is in deze zin relatief autonoom en vormt een relatief eigen werkelijkheid, een ideële werkelijkheid. Het denken als weerspiegelingsactiviteit wordt in Dietzgens filosofie gesitueerd binnen de ‘Gesamtzusammenhang’. De ‘Gesamtzusammenhang’ zelf wordt evenwel niet verder op verschillende begripsniveaus ontwikkeld en de praktische verhouding van de geestelijke activiteit tot de realiteit wordt in zeer beperkte mate uitgewerkt. Wat dit betreft wordt bij Dietzgen de weerspiegelingsactiviteit vooral zichtbaar in het denken dat zichzelf begrijpt.

Wanneer men Dietzgens kentheoretische weerspiegelingsopvatting beschouwt en zijn uitdrukkelijke metafysische opvatting van de eenheid der dingen, van het allesbepalende materiële heelal, en van de samenhang van bijzonderheden en het algemene, zowel kentheoretisch als ontologisch, dan ligt nóg een metafysische conclusie voor de hand. Namelijk, dat alle deelverschijnselen van natuur en maatschappij deel zijn van de totaliteit en daarmee ook dat elk deelverschijnsel op eigen wijze de algemene samenhang weerspiegelt c.q. uitdrukt. Anders zou er immers geen totale samenhang kunnen bestaan. Totale samenhang veronderstelt een alles doordringende eenheid. De deel-natuur is op specifieke wijze de totale natuur; zij is tegelijk nooit identiek aan de totale natuur. Hoewel deze ontologische weerspiegelingsopvatting door Dietzgen niet nadrukkelijk wordt geanalyseerd komt hij op uitspraken die in deze richting gaan, conform de parallelle opvatting die in zijn kentheoretisch en in zijn ontologisch betoog aanwezig is. Hij schrijft: ‘Nun ist aber zu bemerken, daß jedes Stückchen der Natur ein “anderes” individuelles Naturstückchen ist, und ferner, daß jeder andere und anders geartete individuelle Teil trotzdem und zugleich auch kein anderer, sondern ein gleichartiges Stück der Generalnatur ist. Die Sache ist gegenseitig: Das allgemeine Naturwesen besteht nur mittels der unendlich vielen individuellen Spezialitäten, und diese wieder bestehen nur in dem, mit dem und durch das allgemeine kosmische Gesamtwesen.’[57] Elk ‘ding’ is dus zichzelf of individualiteit, en op hetzelfde moment uitdrukking van de kosmos. Dietzgens visie op de verhouding van het bijzondere tot het algemene en zijn kennistheoretische

weerspiegelingsopvatting worden veralgemeend tot een ontologische opvatting van de algemene samenhang der dingen. Hierin blijft het bijzondere als moment bestaan en kan toch de samenhang reëel en ‘levend’ blijven en als allesomvattende beweging in laatste instantie domineren.

Dietzgen redeneert strikt monistisch. Zijn consequente redenering ten aanzien van de noodzaak van een monistische filosofie is zijn theoretische kracht. De menselijke weerspiegelingsactiviteit, de wereld die in het denken wordt weerspiegeld, is een bijzonder geval van de algemene verhouding van het bijzondere en het algemene.

Ongetwijfeld bevat de dialectisch-materialistische filosofie een speculatief moment.[58] In dit opzicht doorbreekt Dietzgen het inductivistisch risico. Het speculatieve moment ligt in de aanname van de eenheid, materialiteit en kenbaarheid van de wereld. Formeel logisch is uit de verscheidenheid van verschijnselen die in ons denken is gegeven, niet met zekerheid te besluiten tot deze aanname. Uitgaande van de totaliteit van praktische en theoretische ervaringen is een ander uitgangspunt absurd, maar dat ontslaat een filosoof die consequent de dialectisch-materialistische redenering wil volgen niet van de opgave genoemde eenheid theoretisch te ontwikkelen. Het gevolg hiervan is de schijnbare tegenstrijdigheid dat de theoretische bewijslast steeds terugkeert, terwijl de dagelijkse praktijk keer op keer ‘eenvoudigweg’ hetzelfde inzicht oplevert. Dit komt omdat een theoretische sprong moet worden gemaakt vanuit de subjectieve ervaringen naar een omvattend model van de realiteit. Dit model kan worden geconstrueerd als weerspiegelingstheorie die het denken begrijpt als een ideële weerspiegeling van de realiteit, waarin de realiteit reëel tot uitdrukking komt en noodzakelijke voorwaarde is van het denken.[59] Een weerspiegelingstheorie is van fundamenteel belang als theoretisch fundament voor de mogelijkheid van bovengenoemde filosofische aanname, omdat deze theorie bij uitstek de eenheid van subject en object in één model tot uitdrukking brengt.

#### 6.4 J. Dietzgens waarheidsbegrip

Er bestaat volgens Dietzgen maar één waarheid: ‘das Weltall’. Dit begrip heeft betrekking op het totaal van de objectieve realiteit: ‘Die Wahrheit nämlich ist so groß, daß sie absolut *alles* umfaßt. Die Wahrheit, die Wirklichkeit, die Welt, das All, das Unendliche und Absolute sind gleichbedeutende Ausdrücke. (...) “Die Wahrheit selbst” ist das All, das Unendliche, Unerschöpfliche. Jeder Teil davon ist ein begrenzter Teil des Unbegrenzten, ...’[60] Dietzgens waarheidsbegrip is opmerkelijk en discutabel, want bij waarheid denkt men gewoonlijk aan een verhouding van kennis en werkelijkheid, dus aan een kentheoretische verhouding. Toch is een bron voor Dietzgens waarheidsbegrip eenvoudig naspeurbaar. Voordat Dietzgen Hegel bestudeert komen we dit waarheidsbegrip bij hem eigenlijk niet tegen. Daarna is het dominant aanwezig. Aan Marx schrijft Dietzgen in 1882 over zijn Hegel-studie: ‘Die wesentlichen Passagen, z.B. die Einleitung der “Phänomenologie”, sind mir ziemlich geläufig, und, dünkt mir, die Sache sehe ich jetzt klarer, wie sie damals Hegel gesehn hat, – Vornehmlich freut mich ein Licht, das mir über den Wahrheitsbegriff aufgegangen ist. (...) Bin ich sicher, daß Sie, verehrter Freund, mit mir übereinstimmen, wenn ich die Wahrheit als das omnipotente Weltall definiere, worin der Unterschied von Wahrheit u(nd) Irrtum, gleichsam wie ein sekundäres Ding, “aufgehoben enthalten ist”.’[61]

Dietzgen meent dat bij het maken van een vergissing ‘das Denkvermögen oder Bewußtsein unbedachterweise, kurzichtig, ohne Erfahrung, Erscheinungen eine mehr allgemeine Ausdehnung beimißt, als die Sinne oder Sinnlichkeit bezeugen, ...’[62] Met andere woorden, bij het maken van een vergissing wordt geen juiste denkmethode toegepast. Dietzgen legt de oorzaak van de vergissing voornamelijk bij de subjectieve factor. De weerbarstige, moeilijk kenbare werkelijkheid

en de historiciteit van de ontwikkeling van het kenproces vallen weg. Duidelijk is in ieder geval dat een criterium om waar van onwaar te onderscheiden met het aanduiden van de bron van de vergissing in de subjectiviteit, moeilijk kan worden ontwikkeld. Als Dietzgen later in zijn werk waarheid formuleert als het absolute uitgangspunt waaruit alle min of meer 'treffliche' kennis ontspringt, is er helemaal geen goed aangrijpingspunt meer te vinden om een kentheoretisch of methodologisch waarheidscriterium te vinden, terwijl hij nog steeds een kennistheorie propageert, die verkeerde vormen van denken helpt overwinnen. In het vinden van een dergelijk criterium is Dietzgen weinig geïnteresseerd. Hij laat het concrete vinden van min of meer ware kennis aan de wetenschap over.

Waarheid is voor Dietzgen meestal de absolute, objectieve realiteit, de bestaande totaliteit; relatieve waarheid duidt op het proces waarin het kenvermogen de absolute waarheid, als ideaalbeeld van totale kennis van de totaliteit, 'annähert', een waarheid dus die relatief is, momenten van onwaarheid en onvolledigheid bevat. De relatieve waarheid is bovendien óók subjectief, ondanks de objectieve bepaaldheid en inhoud ervan. Relatieve waarheid is een eenheid van objectieve inhoud en subjectieve verwerking in het kenproces. In dit proces maakt de mens zich de wereld eigen, wordt deze gekend, maar het feitelijke kenproces blijft een proces van toenadering. De toenadering wordt uitgedrukt in het begrip relatieve waarheid dat dialectisch samenhangt met de absolute waarheid, namelijk door de absolute waarheid wordt bepaald en in beweging is in de richting ervan. Relatieve waarheid bevat een moment van absolute waarheid in zich.[63]

Wanneer het waarheidsbegrip logisch én historisch-praktisch wordt gerelativeerd in het begrip toenadering en Dietzgen de feitelijke kennis alleen met relatieve waarheid aanduidt, bestaat het risico van een zekere theoretische armoede. Over de verhouding van waarheid en onwaarheid in feitelijke uitspraken over de werkelijkheid kan dan nog weinig zinvols worden gezegd. Dietzgen reduceert wat dit aangaat zijn kentheorie tot algemene logische bepalingen van het kenproces, die echter aan de hand van de kennisontwikkeling verder zouden moeten worden verdiept, geconcretiseerd.

Het ontwikkelen van een nader geconcretiseerd en methodologisch operationeel waarheidscriterium valt buiten zijn betoog. Daardoor ontstaat het probleem dat ondanks de stelling dat er een absolute waarheid bestaat en de bestaande kennis deze niet bereikt, maar het denken er ten dele wel inzicht in heeft, nóg niet duidelijk wordt hoe concrete kennis zich tot de absolute waarheid verhoudt. Het gaat erom algemene begrippen te verwerven, zegt Dietzgen. Ook beweert hij dat 'ware' algemene begrippen alleen op basis van empirisch-zintuiglijke gegevens zijn te vinden. Dan zou er toch een ingang moeten worden gevonden om te bepalen wat 'ware' kennis is, afgezet tegen 'bijgeloof' en verkeerde ideologie. Dietzgens uitspraken over de juiste, inductieve methode van het kenproces, het begripsmatig opstijgen van het bijzondere naar het algemene, blijven in spanning staan met het ontologisch-speculatieve waarheidsbegrip waarin hij uitlegt dat alle kennis afhankelijk is van en toenadering is tot de absolute waarheid. Nadere bepalingen van momenten van het proces van kennisverwerving, zoals Marx die bijvoorbeeld in de, door Dietzgen overigens niet gekende, 'Einleitung' aanduidt en waar bij Hegel veel over is te vinden, spelen bij Dietzgen nauwelijks een rol. Het gevolg is een onbereflecteerde kloof tussen enerzijds de in de zintuigen gevonden 'elementen' van de wereld en anderzijds het gevormde algemene begrip, en in laatste instantie het 'übergreifend' algemene begrip: de materialistisch opgevatte totaliteit. Op dit begripsniveau blijft in Dietzgens geschriften een logische breuk tussen waarneming en denken bestaan.

Wat betreft de term relatieve waarheid neemt Dietzgen vrijelijk een ontologische en een kentheoretische bepaling tezamen. Zo spreekt hij over de ene 'Generalwahrheit', de totale realiteit,

en over relatieve waarheden die daar deel van uitmaken.[64] De menselijke kennis kan Dietzgen dan ook aanduiden als relatieve waarheid, omdat deze deel is van de realiteit.[65] Deze objectief bestaande relatieve waarheid, het menselijk denken, kan vervolgens, omdat ze onlosmakelijk deel uitmaakt van de werkelijkheid, relatieve waarheden produceren in de kentheoretische zin van het woord. Ook dat zegt Dietzgen letterlijk: ‘Was wir *erkennen*, sind Wahrheiten, relative Wahrheiten oder Naturscheinungen’[66] Hier vallen twee begrippen relatieve waarheid samen: een deel van de werkelijkheid en de reële kennis ervan.

## 6.5 Kennis als begripsmatige indeling van de werkelijkheid

Dietzgens weerspiegelingsopvatting volgens welke ‘die Wahrheit’ die ‘nicht auskennbar’[67] is, toch wordt gekend, ook als totaliteit, is tegelijk een aanzet tot een dialectische opvatting van de verhouding van absolute en relatieve waarheid. Er ontbreekt echter de nodige precisie, vooral wanneer relatieve waarheid lijkt te worden gereduceerd tot deelwaarheid. Dit hangt samen met Dietzgens opvatting over het verwerven van kennis als proces van indelen van de natuur, een opvatting waarin het inzicht in het *inhoudelijke verband* tussen absolute waarheid en kennis van een deel van de werkelijkheid verloren lijkt te gaan: ‘Einteilung, Klassifizierung, Gruppierung ist das Wesen der menschlichen Intelligenz.’[68]

De opvatting van het kenproces als indelingsactiviteit wordt door Dietzgen meermalen verwoord. Uit de menigvuldige gegevens moet de ware indeling worden gevonden. Denken is een formele activiteit. De functie van het denkvermogen, zegt Dietzgen, is absoluut kwantitatief.[69] Hier rijzen bedenkingen. Het verklaren van de werkelijkheid lijkt in Dietzgens filosofie nu op een vorm van catalogiseren neer te komen, waardoor bestaande verbanden onvoldoende begripsmatig worden gereproduceerd: ‘Wir glauben die Sache zu erhellen, wenn wir sagen, daß es Aufklärung auf allen Gebieten, nicht nur dem geistigen, sondern dem kosmischen gibt, welches das materielles und geistige Gebiet als ein einziges umfaßt. Dieses Gebiet *gliedern* oder einteilen – darin besteht die erschöpfende Aufgabe unserer Erkenntnis, die erschöpfende Definition derselben.’[70] Elders staat dat de wetenschap niets anders wil en kan dan de zintuiglijke waarnemingen naar ‘Gattung und Art klassifizieren’.[71] Het gaat erom de ‘gegliederte Einheit’ wetenschappelijk te reconstrueren. Dat moet conform Dietzgens kennisopvatting mogelijk zijn, maar dit eindresultaat lijkt al te gemakkelijk, direct en zonder theoretische problemen te kunnen worden bereikt. De moeite die het kost om tot een juiste indeling te komen en de mogelijkheid om te komen tot een maat waarmee men een indeling als meer of minder treffend kan beschouwen, wordt door hem niet besproken. Bovenal telt dat Dietzgen weliswaar de werkelijkheid beschouwt als zijnde in beweging, maar kennelijk niet goed ziet dat bij het begripsmatig indelen van de werkelijkheid de beweging buiten beschouwing dreigt te blijven. In zijn opvatting worden aldus filosofische en methodologische problemen overgeslagen en wordt het ontologisch waarheidsbegrip contraproductief: ‘Wahrheit’ drukt de objectieve en absolute waarheid of realiteit uit; daarna kan er weinig meer over worden gezegd. De ontwikkeling van een dialectisch begrip van relatieve waarheid in verhouding tot het begrip absolute waarheid is van belang. Als het ‘Weltall’ de ‘Wahrheit’ is, wanneer kan dan vruchtbaar over onwaarheden worden gesproken, anders dan dat de empirische gegevens niet goed zijn verzameld en gecatalogiseerd?

Naast misschien het doorwerken van de Aristoteles-lezing – want ook volgens Aristoteles is voor de wetenschap de logische indeling van de werkelijkheid een belangrijk middel – lijkt de 18e-eeuwse Zweedse natuuronderzoeker Linnaeus, de grondlegger van het systeem van classificatie van planten en dieren, Dietzgen geïnspireerd te hebben bij het tot stand komen van zijn idee van de wetenschappelijke activiteit als indelen c.q. classificeren van natuur en maatschappij. Dietzgen haalt Linnaeus in één adem aan met ‘Cuvier, Humboldt, Lamarck, Lyell, Darwin usw.’[72] Later

schrijft hij: ‘Die Ordnung der Pflanzen- und Tierwelt in Klassen, Gattungen und Arten nach vorgefundenen Merkmalen war eine vollgültige wissenschaftliche Verbindung zwischen Geist und Materie, wenn auch nur eine “nackte Beschreibung”. Ohne Gedanken war dieselbe nicht herzustellen. Gewiß hat Darwin *mehr* getan; aber nur mehr; er hat dem alten Lichte neues hinzugefügt; jedoch ist das Darwinsche Licht keineswegs anderer Art als das Linnésche.’[73]

Zelf merkt Dietzgen op dat de wetenschapsontwikkeling zonder een eigen rol van het denken onmogelijk is. Maar de suggestie klopt niet, dat de moderne biologie die vóór en mét Darwin is ontstaan, alleen classificeert. Die suggestie vloeit voort uit een ook in Dietzgens tijd verouderde opvatting, waarin de natuur nog onvoldoende als een dynamisch proces wordt begrepen. Dietzgens classificatiebegrip lijkt te volstaan met een begripsmatige onderverdeling waarin het ontwikkelingskarakter en de onderlinge betrekkingen van de ‘dingen’ die worden onderverdeeld niet goed kunnen worden uitgedrukt. Zo vallen belangrijke aspecten van het dialectische karakter van de werkelijkheid weg. De overgang van ‘het ene in het andere’, een wezenskenmerk van de dialectiek, valt grotendeels buiten het bereik van deze theorie. Het verklaren van natuurverschijnselen is uiteindelijk iets anders dan het maken van een indeling in klassen, al is het terecht dat Dietzgen erop wijst dat het classificeren op zich een ‘wissenschaftliche Verbindung’ is. Kennis houdt evenwel ook in: de onderlinge betrekkingen tussen ‘zaken’ begripsmatig onder woorden brengen, samenhangen theoretisch ontwikkelen op verschillende begripsniveaus. Bovendien moeten de ontwikkeling, de beweging en de tegenspraken der dingen theoretisch worden verwoord.

Het is onduidelijk hoe Dietzgen deze aspecten van de wetenschappelijke theorievorming, die bij Darwin zeker bestaan, wil vatten onder het begrip indelen of classificeren.[74] Als de classificatie als wetenschapsmethode voorop staat, lijdt daar niet alleen de uitleg van de objectieve dialectische ontwikkeling onder, maar wordt tevens de subjectieve dialectiek onvoldoende recht gedaan. Het procesmatig karakter van de kennisverwerving en het historisch karakter ervan in verhouding tot de verandering van de werkelijkheid worden niet in beschouwing genomen wanneer de wetenschappelijke methode louter als classificatie wordt beschreven. Met Marx’ opvatting in het achterhoofd over het wetenschapsproces dat het opstijgen inhoudt van het abstract-algemene naar het concreet-algemene, waarin de menigvuldigheid der ‘dingen’ in eenheid wordt gevat, kan men zeggen dat classificeren als moment van kenproces belangrijk is als een vorm van het ontwikkelen van abstract-algemene begrippen, maar dat daarmee niet het gehele kenproces wordt begrepen.

‘Einteilung, regelrechte Einteilung ist die Sache der Logik oder Denkkunst. Dazu gehört in erster Instanz das erweckte Bewußtsein vom ungeteilten All, vom Universum und seiner universalen Einheit. Dieses Bewußtsein ist mit anderen Worten zugleich auch das Bewußtsein von der nur formalen Bedeutung aller wissenschaftlichen Teilung.’[75] Deze formele benadering van Dietzgen, waarin alle onderscheid vooral op een kennismatige en niet objectief gefundeerde indeling lijkt te berusten, wordt gevolgd door een nuancering, die meer ruimte geeft voor een erkenning van een objectieve basis van het onderscheid der dingen: ‘Die Einheit aller Welt ist wahr und ist die Wahrheit allein und einzig. Daß die alleinige und einzige Weltwahrheit voller Unterschiede steckt, ja ebenso absolut verschieden wie absolut gleich ist, widerspricht einer verständigen Einheit und Gleichheit ebensowenig, wie es sich widerspricht, daß die Käuze mit den verschiedensten Visagen doch alle dasselbe Kauzgesicht tragen.’[76] Dietzgen erkent objectieve ‘Unterschiede’, ‘absolut verschieden’ dingen of gebeurtenissen, maar lijkt dergelijk onderscheid niet van belang te vinden voor de analyse van het kenproces zelf. Zijn monisme overspoelt de concretiserende gedachte – waarschijnlijk een bron van veel misverstand in de latere Dietzgen-interpretatie. Niet alleen de waarheid als eenheid, ook de waarheid als tegenstrijdigheid, verschil en onderscheid kan een

eenheidsleer helpen funderen. Dit valt buiten Dietzgens benadering. Zijn idee van kennis als indeling lijkt de spanning tussen waarheid en onwaarheid, ook als interactieve momenten in het kenproces, weg te nemen.

De idee van wetenschap als classificatie vormt een soort tegenhanger, door de nadruk op het bijzondere, van de monistische filosofie, waar het algemene overheerst. De verhouding van het bijzondere en het algemene wordt echter in de idee van kennis als classificatie niet ontwikkeld als concretisering, als noodzakelijk moment in een kenproces, waarin juist het algemene begrip wordt verdiept. De ingewikkelde dynamische samenhang van de werkelijkheid valt te veel buiten het gezichtsveld. Het bijzondere wordt onbemiddeld, ontdaan van de concrete bepaling van verschillende nader te preciseren betrekkingen, in het algemene opgenomen en vervolgens in de kennis als onderdeel van een classificatie er weer uitgelicht. Wanneer de wetenschap werkelijk zo werkt komen de ingedeelde of onderverdeelde ‘feiten’ spanningsloos naast elkaar te staan.

### 6.6 J. Dietzgens standpunt over ‘aangeboren’ kennis, of hoe het vraagstuk van de verhouding van materie en bewustzijn ook kan worden benaderd

Het is een aangeboren eigenschap van de mens om met zijn denken en handelen op de wereld gericht te zijn. Deze stelling vormt een belangrijk onderdeel van Dietzgens filosofie. Schrijvend aan zijn zoon Eugen, stelt hij: ‘..., muß Dir klarwerden, daß, sofern dem Bewußtsein die Eigenschaft angeboren, den Zusammenhang der Dinge generaliter zu kennen, solche Sache ebenso natürlich und verständlich ist und keiner weiteren Erklärung bedarf wie die Nässe des Wassers, die Schwere der Körper und die Schwärze der Rappen.’[77] Dietzgen kiest als logisch uitgangspunt dat de mens zich verstandelijk en praktisch niet van de wereld kan losmaken. Het kantiaans perspectief wordt omgekeerd. Het subjectief-idealistisch a priori wordt getransformeerd tot een objectief-materialistisch a priori. Ook bekritiseert Dietzgen hiermee de heersende logica waarin de formele redeneerwijze voorop wordt gesteld in plaats van haar als hulpmiddel te beschouwen. Een dergelijk logisch primaat is verwant aan Kants transcendentiaal uitgangspunt. Wanneer men de regels van de logica als ultieme basis van alle verklaringen neemt en verder alleen over empirische gegevens beschikt, is de realiteit van de eenheid van materie en bewustzijn niet te bewijzen en blijft men in laatste instantie in een idealistische denkwijze gevangen. Alle denkbeelden kunnen immers als pure gedachteconstructies worden begrepen. Dietzgen is zich de beperkingen van een dergelijke logica bewust en pleit ertegen deze als de kennismethode bij uitstek voorop te stellen, omdat daarmee de eenheid van de wereld niet kan worden begrepen. Hij meent: ‘Die formale Logik lehrt, daß unser Intellekt alle Dinge nur auseinanderhalten und nicht konfundieren darf. Sie hat darin recht und verfehlt doch das Ziel einer klaren Weltanschauung, weil sie der überschwenglichen Ader gestattet, die Bedeutung der Unterschiede und Unterscheidungen zu übertreiben. Sie verkennt die paradoxe oder dialektische Natur der Dinge, die nicht auseinanderliegen, sondern auch zusammenhängen.’[78] Hiertegenover stelt Dietzgen een eigen logisch primaat: ‘Der Gedanke, der Intellekt, ist leibhaftig vorhanden, er existiert, und sein Dasein hängt als ein Teil des Gesamtdaseins mit der ganzen Welt *einartig* zusammen. – Das ist der Kardinalpunkt der nüchteren Logik.’[79]

Dit vertrekpunt komt hierop neer: het is noodzakelijk dat het bewustzijn gericht is op het leren kennen van de samenhang der dingen. De materiële samenhang in de wereld is de noodzakelijke voorwaarde voor de dialectische verhouding van zijn en denken. Dietzgen vindt dit ook een *vanzelfsprekend* vertrekpunt: ieder erkent dit feitelijk, de praktijk leert dit, de wetenschapsontwikkeling ondersteunt dit, kortom het geheel van ervaringen staat borg voor dit niet nader te bewijzen logisch begin, van waaruit elke begrijpelijke redenering moet zijn opgebouwd.



Een bij Dietzgen goeddeels onbesproken probleem hierbij is echter dat het noodzakelijke en het vanzelfsprekende zozeer samenvallen, dat die noodzakelijkheid schijnbaar niet verder hoeft te worden ontwikkeld. Hij meent zonder meer te kunnen wijzen op zijn logisch uitgangspunt van de materiële eenheid van mens en wereld die ‘aangeboren’, dus a priori gegeven is. ‘Woher weiß ich denn das so positiv und schlank, wie ich es ausspreche? Antwort: Die Kenntnis des Universums, das Unbegrenzte ist uns sowohl angeboren als durch Erfahrung gegeben. Angeboren ist dem Wesen diese Kenntnis, ähnlich wie ihm die Sprache angeboren ist, nämlich in der Keimform, ...’[80] De mens heeft in zijn bestaan onbeperkte kenmogelijkheden met betrekking tot het onbegrenste universum, de feitelijke ervaring is beperkt en het denken beredeneert op zijn beurt weer het algemene begrip van het universum. Door de samenhang der dingen en door de aanwezige potenties van de mens wordt de eenheid van al wat bestaat noodzakelijkerwijze door de mens opnieuw gevonden. De mens kan niet anders doen dan dit, want: ‘Angeborene und erworbene Weisheit, ob auch auf zwei Schüsseln serviert, stammt doch aus *einem*, aus dem generellen Welttopf.’[81]

Dit bij voorbaat aanwezige perspectief wordt regelmatig herhaald: ‘Man weiß a priori: Das Weltganze ist ein Ganzes. Das Gesamtdasein ist nur einartig denkbar.’[82] De mens kan niet anders denken, omdat alle verklaringen en alle handelen berusten op het uitgangspunt van de samenhang der dingen: ‘Der Intellekt ist angeborenermaßen das absolute Einheitsvermögen. Er weiß per se, daß alles zusammenhängt, und das Bewußtsein der Kausalität ist nichts weiter wie das Bewußtsein vom Weltzusammenhang.’[83]

De mens heeft een gezichtsvermogen, vergelijkbaar met het in kiemvorm aanwezig zijn van de taal, de mogelijkheid een taal te leren waarin onderling kan worden gecommuniceerd. Het voorhanden zijn van het gezichtsvermogen veronderstelt dat er objectief iets voorhanden moet zijn dat subjectief gezien kan worden en daadwerkelijk wordt gezien: ‘Ohne daß etwas Objektives zu sehen vorhanden wäre, könnte auch kein Gesichtsvermögen da sein. Ein *Gesichtsvermögen* besitzen, bedeutet zugleich die faktische Ausübung der Gesichtsfunktion.’[84]

Dit is een speculatieve aanname die per se moet worden gedacht en voor Dietzgen fundamenteel is. De mens heeft een vermogen tot zien en moet dus ook zien. Daarmee wordt de realiteit onontwikkbaar. De eenheid van zijn en denken moet noodzakelijk bestaan, of eigenlijk toch weer: bestaat gewoonweg. Wanneer het reële karakter van de waarnemingsvermogens en van het kenvermogen niet wordt aangenomen wordt alles ongerijmd. Het is ‘logisch’ dat het kenvermogen als aangeboren moet worden gedacht, als noodzakelijke eigenschap van de mens.

Dietzgens a priori stelt zich op zijn minst aan drie punten van kritiek bloot. Uit de geschiedenis van de filosofie blijkt dat het moeilijk is een consistente argumentatie te vinden die leidt tot een overtuigend materialistisch antwoord op het vraagstuk van de verhouding van materie en bewustzijn. Door Dietzgen gekozen biologische termen als ‘aangeboren’ en ‘in kiemvorm aanwezig’ lijken niet de meest geschikte, en te beperkte termen om een sterk aangrijpingspunt te vinden voor de gezochte argumentatie. Immers, een materialistische filosofie, zo meent Dietzgen zelf ook, moet heel de verhouding van zijn en denken doorgronden. Dit brengt ons op het tweede en meest algemene bezwaar, namelijk het risico dat de noodzaak om tot een filosofische fundering van de kenbaarheid van het materiële zijn te komen wordt gebagatelliseerd. Als dit zou gebeuren kan Dietzgens denken alsnog in empiristisch vaarwater geraken. Dit hangt samen met de nog geringe uitwerking van de weerspiegelingsverhouding van het kennende subject en de gekende objectiviteit waarin van een reëel bestaand verband wordt uitgegaan. De ontwikkeling van de weerspiegelingsstheorie is voor de fundering van het verband tussen zijn en denken noodzakelijk.

Deze noodzaak lijkt Dietzgen in zijn a priori te negeren, want het denken als vorm van een weerspiegelingsverhouding wordt tot vanzelfsprekendheid.

Een derde bezwaar betreft het a priori karakter van Dietzgens uitgangspunt. Met de stelling dat voor de mens de eenheid tussen wereld en mens bij voorbaat gegeven is en dus ook de kenverhouding vanzelfsprekend op die eenheid gebaseerd is, vult Dietzgen een leemte in zijn filosofie. Het standpunt van het realistische karakter van de kennis en daarmee de anti-idealistische en antireligieuze teneur van Dietzgens werk wordt hierdoor versterkt. Maar door dit a priori en door het gebruik van de term ‘aangeboren’ ondermijnt Dietzgen zijn nadruk op de ervaring als basis voor wetenschappelijke kennis en zijn kritische verwerking van Kants criticisme. Het ‘aangeboren’ karakter van de kennis benadrukt de onomstotelijke zekerheid van de realiteitswaarde ervan, maar de op de empirie gebaseerde wetenschap blijkt daarentegen vol onzekerheden te zitten. Hoe deze filosofische zekerheid en daarnaast de feitelijke onzekerheden van de empirische praktijk zich tot elkaar verhouden wordt door Dietzgen noch tot problematiek gemaakt, noch ‘intuïtief’ voldoende tot uitdrukking gebracht. Hier bestaat een tegenspraak.

De genoemde bezwaren zouden overwonnen moeten worden om te vermijden weerloos te staan tegenover een empirismeverwijt, of andersom in de positie van een naïef materialistisch of realistisch uitgangspunt terecht te komen, waarbij de enige fundering wordt gevonden in de eenvoudige uitspraak dat de wereld nu eenmaal bestaat en wordt gekend. Daartoe moeten funderende argumenten op meerdere reflectieniveaus worden gevonden, vooral in een verder uitgewerkte weerspiegelingstheorie en een theorie die het verband tussen praktijk en theorie onderzoekt.

In de opvatting over het ‘aangeboren’ karakter van de kennis wil Dietzgen de noodzakelijk intentionele verhouding van het denken tot de realiteit uitdrukken. Maar zonder explicitering van dit vraagstuk, dat deel uitmaakt van de vraag naar de verhouding van zijn en denken in het algemeen, schiet een biologisch-psychologische term tekort. O. Finger stelt kritisch dat Dietzgen ‘bestimmte Erkenntnisse dem menschlichen Verstand für angeboren hält.’<sup>[85]</sup> Deze weergave mist mijns inziens echter de kern van Dietzgens stelling. Al kan de formulering twijfelachtig zijn, het gaat Dietzgen om het filosofisch begrip, en niet om *bepaalde* kennis die aangeboren kan zijn. *Bepaalde* kennis kan volgens Dietzgen slechts empirisch-wetenschappelijk worden verworven. Met de term ‘aangeboren’ wil Dietzgen tot uitdrukking brengen dat de eenheid van materie en bewustzijn noodzakelijkerwijze inhoudt dat het menselijk denken de materiële verhoudingen moet leren kennen en het bewustzijn intentioneel op de materiële realiteit is gericht. Ook spreekt Dietzgen inzake het oude vraagstuk met betrekking tot de bron der kennis, namelijk of de ideeën aangeboren zijn of uit de ervaring stammen, zich duidelijk uit: ‘*Alles, wovon wir wissen, ist Erfahrung.*’<sup>[86]</sup> Al onze kennis, ook vermeende a priori kennis of categorieën van het verstand, inclusief de wiskunde, berust op verstandelijke verwerking van de ervaring.<sup>[87]</sup> Met de term aangeboren wil Dietzgen de objectieve basis van het kenproces aangeven.

Het uitgangspunt inzake de ‘aangeboren’ noodzakelijkheid van de menselijke kennis als weerspiegelingsrelatie met de materiële werkelijkheid lijkt door Engels te worden ondersteund. Op verschillende wijzen bespreekt hij de noodzakelijkheid voor de mens om te komen tot theoretische reflectie op de werkelijkheid. Zo schrijft Engels: ‘Damit aber begibt sich die Naturwissenschaft auf das theoretische Gebiet, und hier versagen die Methoden der Empirie, hier kann nur das theoretische Denken helfen. Das theoretische Denken ist aber nur der Anlage nach eine angeborene Eigenschaft.’<sup>[88]</sup> Als aanleg is het theoretische denken gegeven, met andere woorden: als wezensbepaling van de mens. Deze aanleg zegt nog weinig over de praktijk van het theoretische

denken, want er is nog slechts sprake van een aanleg. Verder meent Engels dat er aangeboren vormen van kennis, vooral logische denkvormen bestaan, waarin de mens niet als individu, maar als ‘Gattung’ heeft leren denken, wat op een historisch verworven ‘a priori’ neerkomt.[89]

Bij Dietzgen en Engels betreft het nadrukkelijk een kentheoretische principekwestie, namelijk het uitgangspunt van de onverbrekelijke eenheid van denken en zijn. Onbewuste, maar noodzakelijke voorwaarde voor het theoretisch denken is, meent Engels, het subjectieve denken en de objectieve wereld in eenheid te begrijpen.

Dietzgens uitgangspunt in zijn benadering van het fundamentele vraagstuk van de verhouding van materie en bewustzijn is met betrekking tot de ‘aangeboren kennis’ realistisch-praktisch. De praktijk wordt echter door Dietzgen niet tot onderwerp van verdere filosofische of kentheoretische reflectie gemaakt en daarmee niet in relatie tot de theoretische activiteit bestudeerd. Op die manier wordt het ‘aangeboren’ zijn van bepaalde noodzakelijke eigenschappen ook niet in een historische analyse of in relatie tot de feitelijke wetenschapsontwikkeling ontwikkeld. H.H. Holz schrijft in een kritische opmerking over Feuerbachs denken: ‘Im Gegensatz zu Feuerbach, der Sinnlichkeit als seinsgebend dem Denken vorschaltete, setzt Marx an die Stelle der Apperzeption die “gegenständliche Tätigkeit”.’[90] Deze opmerking kan van belang zijn in een beoordeling van Dietzgen. Zijn denken is vergelijkbaar met Feuerbach wat betreft het aannemen van een empirisch-materialistisch uitgangspunt. Dit uitgangspunt vereist een nadere theoretische verklaring. Vooral het genoemde begrip ‘gegenständliche Tätigkeit’, afkomstig uit de ‘ökonomisch-philosophische Manuskripte’, telt hier.[91] Marx bereflecteert het praktijkbegrip theoretisch. De menselijke ingrijpende activiteit is materieel bepaald. Bovendien maakt het theoretisch begrip van deze objectieve activiteit zelfkennis van de mens pas goed mogelijk. In de praktische historische verhouding toont zich de verhouding van zijn en bewustzijn op een veelzijdige manier. Zonder die verhouding te begrijpen kan de mens noch zichzelf, noch de materiële werkelijkheid verstaan. De mens kan zijn eigen denken en handelen dan niet begrijpen als op materiële objecten gerichte activiteit, en begrijpt daardoor zichzelf onvoldoende. In deze zin bekritiseert Marx Feuerbach in zijn eerste these.[92]

Ondanks de beperkte uitwerking vooronderstelt Dietzgen een noodzakelijke eenheid van theorie en praktijk, wat duidelijk wordt in de conclusie dat: ‘..., so das Denkvermögen nur als Gesamtsumme unserer Gedanken *praktisch* da ist.’[93] De wereld en de menselijke kenactiviteit tonen zich in dialectische eenheid in de veelomvattende praktijk. Het denken is uiteindelijk praktisch denken, materieel bepaald wanneer men de praktijk ziet als praktijk in een materiële wereld. De praktijk is, schrijft ook Dietzgen, voorwaarde voor de reflectie: ‘Praxis ist Voraussetzung der Theorie, Erscheinung Voraussetzung des Wesens oder der Wahrheit. Dieselbe Wahrheit *erscheint* in der Praxis neben- und nacheinander, und ist theoretisch als kompakter Begriff.’[94]

---

[1] J. Dietzgen, *Schriften in drei Bänden (DS)*, Bd. I, Berlin 1961, p. 91, ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ (Kopfarbeit), 1869.

[2] DS III p. 193, ‘Das Akquisit der Philosophie’ (Akquisit), 1887.

[3] Zie DS II p. 353.

[4] Zie DS I p. 305.

[5] DS III p. 335, ‘Materialismus’, 1888.

[6] W.I. Lenin, *Werke (LW)*, Bd. 14, Berlin 1977, p. 244.

[7] LW, Bd. 14, p. 245.

[8] H. Saar, ‘Vorwort’, in J. Dietzgen, *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1954, p. 24.

[9] DS I p. 38, ‘Kopfarbeit’.

[10] LW, Bd. 14, p. 242.

[11] Zie DS I p. 38.

[12] DS I p. 342, 'Sozialdemokratische Philosophie', 1876-1877.

[13] DS II p. 196, 'Briefe über Logik', 1880-1884.

[14] DS I p. 386, 'Sozialdemokratische Philosophie'.

[15] Zie DS II p. 418.

[16] Zie DS I p. 39.

[17] Zie DS I p. 39.

[18] DS III p. 62, 'Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie' (Streifzüge), 1887.

[19] Dietzgens werk kent enkele structurele overeenkomsten met dat van Engels. Engels is echter nauwkeuriger dan Dietzgen in het gebruik van de termen materie en materieel. In 'Anti-Dühring' staat: 'Die Einheit der Welt besteht nicht in ihrem Sein, obwohl ihr Sein eine Voraussetzung ihrer Einheit ist, (...) Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität, und diese ist bewiesen nicht durch ein paar Taschenspielerphrasen, sondern durch eine lange und langwierige Entwicklung der Philosophie und der Wissenschaft.' In K. Marx, F. Engels, Werke (MEW), Bd. 20, Berlin 1975, p. 41. Elders, in 'Dialektik der Natur. Notizen und Fragmente', stelt Engels 'zijn' en 'materieel zijn' meer in elkaars verlengde, maar dit in duidelijk verband met zijn filosofische materie-opvatting. Hij schrijft in MEW, Bd. 20, pp. 509-510: 'Ist äther materiell? Wenn er überhaupt ist, muß er materiell sein, unter den Begriff der Materie fallen.' Met betrekking tot een filosofische materie-definitie vinden we bij Engels: '..., daß wir aus Erfahrung und Theorie wissen, daß die Materie wie ihre Daseinsweise, die Bewegung, unerschaffbar und also ihre eigne Endursache sind; ...' En: 'Die Materie als solche ist eine reine Gedankenschöpfung und Abstraktion. Wir sehen von den qualitativen Verschiedenheiten der Dinge ab, indem wir sie als körperlich existierende unter dem Begriff Materie zusammenfassen. Materie als solche, im Unterschied von den bestimmten, existierenden Materien, ist also nichts Sinnlich-Existierendes.' In MEW, Bd. 20, p. 519. In MEW, Bd. 20, p. 503, maakt Engels duidelijk dat begrippen als materie en beweging 'Abkürzungen' zijn waarin de zintuiglijk waargenomen dingen in hun gemeenschappelijke eigenschappen zijn samengevat. Deze opvatting lijkt op Dietzgens idee dat algemene filosofische en wetenschappelijke categorieën abstracties of samenvattingen zijn waarin de gemeenschappelijke kenmerken naar 'Art' und 'Gattung' worden ingedeeld. Engels schrijft hier dat niemand ooit 'die Materie als solche und die Bewegung als solche' heeft gezien. In Engels' opvatting is het begrip materie een abstractie, theoretisch verworven, die pas goed begrepen kan worden wanneer deze kentheoretisch 'geplaatst' is. Een kentheoretisch en ontologisch fundament is nodig om de juiste proportie of draagwijdte van het begrip te laten zien. Daarmee wordt tevens een aanzet gegeven om het dialectisch-materialistisch materiebegrip van dat van het natuurwetenschappelijk materialisme af te grenzen.

[20] DS I p. 48, 'Kopfarbeit'.

[21] DS I pp. 385-386, 'Sozialdemokratische Philosophie'.

[22] DS III p. 336, 'Materialismus'.

[23] DS III p. 68, 'Streifzüge'.

[24] J. Dietzgen, 'Das revolutionäre Maß und Ziel', Der Sozialist, 1. Jrg., nr. 32, New York 8 aug. 1885.

[25] Wanneer we hier spreken over antimetafysica wordt hiermee niet bedoeld dat bij Dietzgen de term metafysica altijd een negatieve betekenis heeft. Impliciet en expliciet komen in zijn werk drie betekenissen van het begrip metafysica voor, te weten:

I – De speculatief-idealistische filosofie als metafysica die een totaalbeeld van de werkelijkheid verwerft dat noch voldoende op feiten, noch op een kritische analyse van de 'Kopfarbeit' is

gebaseerd.

II – De kennistheorie als metafysica, waarmee Dietzgen ongeveer hetzelfde bedoelt als Kants kennisleer, waarin eerst het kenvermogen wordt onderzocht om op basis van het gevonden kritische fundament nieuwe filosofische stellingen mogelijk te maken.

III – Als resultaat van de kritiek op het speculatief idealisme en de formulering van de eigen kentheorie worden gefundeerde uitspraken over de totale samenhang mogelijk. Metafysica wordt dan: Dietzgens eigen ‘Weltweisheit’.

Ad I. Van meet af aan beziet Dietzgen het begrip metafysica kritisch. Deze term blijft bij hem in de eerste plaats verbonden met de oude filosofie en met het religieuze ‘bijgeloof’, vooral de speculatieve idealistische filosofie, maar ook met de ‘materialisten’. Dietzgen: ‘Der Materialismus hat viele Abteilungen oder Arten; die Art aber, die wir propagieren, ist, wie Marx und Engels sich ausdrücken, “antimetaphysisch von Profession”. Jedoch nennen wir uns nicht Materialisten in dem Sinne, als hätten wir niemals etwas von der Metaphysik erlebt. Vielmehr ist der moderne Materialist ein durch die Erfahrungen der Metaphysik bereicherter Physikus.’ (In DS II pp. 417-418, ‘Der Menscheist ist eine körperliche Eigenschaft’, 1885. Deze titel is door Dietzgen provocerend bedoeld. In het stuk distantieert hij zich van deze uitspraak als zijnde een van het 18e-eeuwse materialisme.) De natuurwetenschap levert de feiten en kennis van de deelgebieden, maar de filosofie houdt tot taak het totaal te kennen: ‘Die Naturwissenschaften erklären wohl die Dinge der Welt, aber sie wissen es zu keiner Welterklärung zu bringen.’ In DS I p. 320, ‘David Friedrich Strauß und Dr. Alfred Dove’, 1873. Idealistische metafysica, van de andere kant, zoals die van Schopenhauer, zoekt de waarheid in ‘Wolkenkuckucksheim’. Zie DS II p. 32. ‘Daar’ is echter geen enkele waarheid te vinden. De speculatief-idealistische methode komt volgens Dietzgens kritiek neer op ‘ein tölpelhaftes Fragen in die blaue Allgemeinheit hinein’. Zie DS I p. 352.

Ad II. Soms geeft Dietzgen de term metafysica een lading die ongeveer hetzelfde uitdrukt als Kants kennisleer, waarin eerst het kenvermogen wordt onderzocht om op deze basis de mogelijkheid en de grenzen van filosofische posities te verkennen. In zijn eerste boek onderzoekt Dietzgen het kenvermogen en stelt vast dat alle dingen object voor het kenvermogen kunnen zijn. Metafysica is hier in de eerste plaats kenniskritiek. Alle dingen hebben naast hun bijzondere eigenschappen de algemene eigenschap gekend te kunnen worden, zo luidt zijn tegen het kantianisme gerichte stellingname. De kentheoretische vaststelling van de onbeperkte reikwijdte van de kennis noemt Dietzgen metafysisch. Zie bv. DS I pp. 42 en 67. In zijn latere werk onderscheidt Dietzgen een enkele keer een ‘überspannten’ van een ‘nüchternen’ metafysica. De nuchtere metafysica is de filosofie die zich tot opgave heeft gesteld het vraagstuk van de kennis meester te worden. Daartoe moet het kenproces in de meest algemene zin van het woord worden geanalyseerd. Zie DS III p. 284. Vanwege deze algemeenheid is het begrip metafysica op zijn plaats, want de bijzondere meningen, gedachten en vormen van kennis moeten in deze filosofie worden overstegen. Dietzgen schrijft verder: ‘Insofern das Erkenntnisvermögen ein physisches Objekt, ist die Kenntnis desselben eine physische Wissenschaft. Insofern jedoch wir mittelst dieses Vermögens alle Dinge erkennen, wird die Wissenschaft desselben zur Metaphysik.’ In DS I p. 54, ‘Kopfarbeit’. De analyse van het denken, schrijft hij, leidt tot een algemene ‘Umkehr’ van de gebruikelijke wereldbeschouwing, want met de kennis van het denken zelf wordt de zo lang gezochte kennis van het wezen van de dingen gevonden.

Ad III. Dietzgen noemt het begrip metafysica ook m.b.t. de algemene samenhang der dingen, het inzicht dat de dingen slechts kunnen bestaan ‘im Kontakt mit anderem, in der Erscheinung’, en dus niet ‘an sich’. Zie DS I p. 60. Na 1877 benadrukt Dietzgen dat de sociaaldemocratische filosofie met de ‘metaphysischen Bedürfnis’ in het reine moet komen. Zie DS I p. 383. Dat is een belangrijke inzet van zijn werk. Daarom zegt Dietzgen niet zonder enige trots: ‘Unsere Logik ist also, wie mehrfach wiederholt, Philosophie, Weltweisheit und Metaphysik.’ In DS II p. 279, ‘Briefe über

Logik'. De monistische wereldbeschouwing kan niet door de natuurwetenschap in de engere zin van het woord worden gevonden; alleen de filosofie vermag dat, in principe op tweeërlei wijze: 'Die unvermeidliche Religion verwandelt sich den "Philosophen" in die unvermeidliche Metaphysik, verwandelt sich dem gesunden wissenschaftlichen Menschenverstande in das unabweisliche theoretische Bedürfnis einer monistischen Weltanschauung.' In DS I p. 384, 'Sozialdemokratische Philosophie'.

[26] Zie DS III pp. 182-183.

[27] Zie DS III pp. 264-272.

[28] Zie DS III p. 270.

[29] Zie DS II p. 388.

[30] Enkele van deze uitspraken van Engels over de weerspiegelingsverhouding van zijn en denken heeft Dietzgen niet kunnen bestuderen. Wel heeft hij in 'Anti-Dühring', 1877, hierover kunnen lezen; zie MEW, Bd. 20, p. 35. O.a. staat hier: 'Tatsächlich ist und bleibt jedes Gedankenabbild des Weltsystems objektiv durch die geschichtliche Lage und subjektiv durch die Körper- und Geistesverfassung seines Urhebers beschränkt'. Dietzgen spreekt nergens letterlijk in deze termen en schrijft daarvoor al over de eigen weerspiegelings-opvatting, maar kan aan de hand van een dergelijke passage zijn eigen ideeën verder hebben doordacht. In Engels' 'Feuerbach', 1886, staat: 'Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen, vermögen wir in unsern Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen? Diese Frage heißt in der philosophischen Sprache die Frage nach der Identität von Denken und Sein und wird von der weitaus größten Zahl der Philosophen bejaht.' Zie MEW, Bd. 21, Berlin 1975, p. 275. Theoretisch is het mogelijk dat Dietzgen direct bij lezing hiervan eigen begrippen heeft aangescherpt en zo in de 'Streifzüge', 1887, tot de formulering van het denken als 'spiegelartiges Instrument (...) welches die Dinge der Welt oder die Natur reflektiert' is gekomen. Dit is echter niet vast te stellen. Bovendien heeft Dietzgen dan al meermalen over het afbeeldingskarakter van de denkactiviteit geschreven. Zie verder bv. MEW, Bd. 21 p. 282: 'Die Einwirkungen der Außenwelt auf den Menschen drücken sich in seinem Kopf aus, spiegeln sich darin ab als Gefühle, Gedanken, Triebe, Willensbestimmungen, kurz, als "ideale Strömungen", und werden in dieser Gestalt zu "idealen Mächten".' Dit is een interessante passage omdat:

1 – de weerspiegelingsrelatie van denken en zijn zo wordt uitgelegd, dat daarin de 'Außenwelt' bepalend is,

2 – de subjectieve 'factoren' volgens Engels tot ideële machten worden. Vergelijk Dietzgens opvatting waarin hij het 'Gedankending' omkeert tot 'dingen' die een eigen werkzaamheid en invloed uitdrukken,

3 – de in de vorige twee punten aangeduide overeenkomst tussen Dietzgen en Engels helpt verklaren waarom Engels Dietzgen positief waardeert als herontdekker van de materialistische dialectiek,

4 – hier een bron voor Lenins materie-definitie is te vinden.

Andere uitspraken van Engels m.b.t. weerspiegeling, de kenbaarheid van de wereld, het voor het denken bepalende karakter van de wereld als totale samenhang vindt men o.a. in MEW, Bd. 21, pp. 292-293, waar ook Dietzgen positief wordt aangehaald, MEW, Bd. 20, pp. 330-331, MEW, Bd. 20, p. 481 en MEW, Bd. 20, p. 573. Engels stelt de weerspiegelingsverhouding van denken en zijn duidelijker als theoretisch probleem aan de orde dan Dietzgen. Zie de boven aangehaalde passage uit MEW, Bd. 21, p. 275.

[31] DS III pp. 99-100, 'Streifzüge'.

[32] Lenin onderstreept deze uitspraak bij de studie van Dietzgens werk tijdens zijn voorbereiding op het schrijven van 'Materialisme en empiriocriticisme'. Zie LW, Bd. 38, Berlin 1973, p. 479. Aan een dergelijke onderstreping hoeft niet de betekenis van een directe invloed van Dietzgen op Lenin

worden toegekend. Lenin onderstreept veel passages in de werken die hij leest, ook in Dietzgens 'Streifzüge'. Wel laat de onderstreping zien dat Dietzgens aanzet tot formulering van een weerspiegelingstheorie Lenin niet is ontgaan.

[33] Dietzgen zelf gebruikt noch deze term noch het hier ook door mij gebruikte begrip waarheidstheorie.

[34] DS I p. 40, 'Kopfarbeit'.

[35] DS II p. 157, 'Briefe über Logik'.

[36] Zie DS II p. 205.

[37] DS II pp. 165-166, 'Briefe über Logik'.

[38] Zie DS II p. 206.

[39] DS II p. 434, 'Ein paar Worte über die Menschenseele', 1886-1888.

[40] DS II p. 230, 'Briefe über Logik'. Zie ook DS II p. 205: 'Erlaube mir, das Erkenntnisvermögen mit einem photographischen Apparat zu vergleichen, mittels dessen Du Dir ein Bild der Weltwahrheit zu machen gedenkst.' Met behulp van dit 'apparaat' kan het denken 'metafysisch' het 'directe plaatje' overstijgen: 'Du kannst mittels Deines Intellectes die Unendlichkeit durch Begrenzung fassen.' De onbegrensdeheid wordt met behulp van het begrip van begrensdheid begrepen. Verder valt hier op dat Dietzgen spreekt van een vergelijking. Zijn afbeeldings- of weerspiegelingstheorie is dus welbewust op een metafoor gebaseerd.

[41] DS II p. 427, 'Ein paar Worte über die Menschenseele'.

[42] DS III p. 80, 'Streifzüge'.

[43] Zie DS II p. 427.

[44] DS III p. 154, 'Briefe über Sozialismus an eine Jugendfreundin', 1887.

[45] Dit begrip kan Dietzgen hebben ontleend aan het voorwoord van de eerste druk van 'Das Kapital': 'Die Wertform, deren fertige Gestalt die Geldform, ist sehr inhaltslos und einfach. Dennoch hat der Menschengestalt sie seit mehr als 2000 Jahren vergeblich zu ergründen gesucht, während andererseits die Analyse viel inhaltvollerer und komplizierterer Formen wenigstens annähernd gelang.' In MEW Bd. 23, Berlin 1979, p. 12. Deze passage staat vlak voor een door Dietzgen gebruikte passage.

[46] DS III p. 80, 'Streifzüge'.

[47] Zie DS I p. 101.

[48] Dit is mijn formulering, niet die van Dietzgen – JS.

[49] DS III pp. 222-223, 'Akquisit'.

[50] DS III p. 295, 'Akquisit'.

[51] Zie MEW, Bd. 21, p. 293.

[52] MEW, Bd. 32, p. 195, Engels aan Marx, 6 nov. 1868. In zijn eigen werk spreekt Engels ook over het 'Gedankending'. Hij schrijft soms over de 'actieve' subjectieve reflectie van de objectieve realiteit, op een manier die aan Dietzgen herinnert. In 'Dialektik der Natur, Notizen und Fragmente. Dialektik', MEW, Bd. 20, p. 503 wijst Engels erop dat de abstracties die het verstand van de werkelijke wereld maakt 'Gedankendinge' kunnen worden genoemd. Uit de context wordt duidelijk dat hij deze abstractie niet ziet als een puur door het verstand gemaakte constructie, maar als menselijke weerspiegeling van de realiteit in het verstand, waarbij het dus gaat om een dialectische relatie. Er is geen plaats voor een kantiaanse metafysische scheiding tussen dingen en 'Gedankendinge'. In dit verband is een andere passage in 'Dialektik der Natur' ook opmerkelijk. Op p. 508 refereert Engels aan Hegel die de kantiaanse subjectief-idealistische scheiding tussen 'zijn' en 'schijn' of het 'Ding an sich' en de kennis aanvecht. Engels concludeert dat Hegel hier materialistischer redeneert dan de moderne sceptici, m.n. de natuuronderzoekers die twijfelen aan de waarheidswaarde van hun eigen onderzoeksresultaten: 'Hegel ist also hier ein viel entschiedenerer Materialist als die modernen Naturforscher.'

In 'Feuerbach' duikt het 'Gedankending' weer op, zonder dat deze term letterlijk valt. Zie MEW, Bd. 21, p. 303: 'Jede Ideologie entwickelt sich aber, sobald sie einmal vorhanden, im Anschluß an den gegebenen Vorstellungsstoff, bildet ihn weiter aus; sie wäre sonst keine Ideologie, d.h. Beschäftigung mit Gedanken als mit selbständigen, sich unabhängig entwickelnden, nur ihren eignen Gesetzen unterworfenen Wesenheiten.' Engels' materialistische en historische gedachtegang laat zien hoe het denken tot 'materiële' macht kan worden. Gedachten worden in ideologieën tot zich ontwikkelende machten met eigen wetmatigheid. Dit kenmerkt de realiteitsbasis, die in de ideeën, hier ideologieën, voorhanden blijft, ongeacht vooroordelen of vergissingen in deze ideeën. Engels sluit zo bij de 'idealistische schijn' van het denken aan, maar beschouwt deze als ideële uitdrukking van de materieel voorhanden maatschappij en natuur.

[53] K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie; (Rohentwurf), 1857-1858; Anhang, 1850-1859, Berlin 1974, p. 69.

[54] DS III p. 272, 'Akquisit'.

[55] Zie DS I p. 62.

[56] DS II p. 157, 'Briefe über Logik'.

[57] DS III p. 207, 'Akquisit'.

[58] Voor zijn eigen filosofie gebruikt Dietzgen niet de term speculatief. Ik hanteer deze term ter aanduiding van het gegeven dat het denken tot algemene conclusies komt die niet direct uit bijzondere gegevens afleidbaar zijn. Er is in dat geval sprake van een logische sprong, waarvan men in de filosofie mag verwachten dat die beargumenteerd wordt. Dietzgen onderzoekt zijn eigen 'speculatieve sprong' niet als zodanig; zijn argumentatie kent diverse invalshoeken, maar blijft ten aanzien van de 'sprong' zelf in hoge mate impliciet.

[59] P. Jaeglé en P. Roubaud schrijven: 'Jeder Versuch, die Realität als solche zu definieren, ist zum Mißerfolg verurteilt, wenn er nicht durch das Verständnis der dialektischen Beziehungen des Subjektiven und des Objektiven bei der Erkenntnis eben dieser Realität abgestützt wird.' In: P. Jaeglé, P. Roubaud, 'über den Begriff "Realität" und geschichtliche Erkenntnis', in Dialektik, Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften, nr. 1991/2, H.J. Sandkühler, H.H. Holz (Hrsg.), 'Geschichtliche Erkenntnis – Zum Theorietypus "Marx"', Hamburg 1991, p. 84. De dialectische weerspiegelingstheorie kan opgevat worden als een model waarin de betrekkingen tussen subjectiviteit en objectiviteit kunnen worden gedacht. Sterker nog, het is ondenkbaar een dergelijke verhouding, of liever geheel van verhoudingen, niet op een of andere wijze als weerspiegelingsverhouding op te vatten.

[60] DS II p. 163, 'Briefe über Logik'.

[61] DS III pp. 434-435, aan Marx, 3 jan. 1882. 'Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu sein.', schrijft Hegel in de 'Vorrede' van G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, p. 21. Hegel noemt hier ook, op p. 19, 'das Wahre' als allesomvattende eenheid van zijn en denken: 'Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.' Dietzgen keert Hegels alomvattende 'Wahrheit' materialistisch om tot de allesomvattende en zichzelf ontwikkelende en verwerkelijkende wereld. Aan Marx schrijft hij dat hij 'die Sache' nog duidelijker ziet dan Hegel deed. Marx, die bij zijn kritiek op 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' toen meende dat het jammer was dat Dietzgen juist de filosofie van Hegel niet kende, vindt het kennelijk te ver gaan dat de materialist Dietzgen meer dan dertien jaar later zijn filosofisch begrippenapparaat alsnog aan Hegel gaat ontlene: Dietzgen gaat 'rückwärts voran', achteruit voorwaarts.



[62] Zie DS I p. 70.

[63] In 'Streifzüge', DS III p. 51, schrijft Dietzgen: 'Also nur relativ können wir die Natur und ihre Teile erkennen; denn auch jeder Teil, obgleich nur eine Relation der Natur, hat doch auch wieder die Natur des Absoluten, die mit der Erkenntnis nicht zu erschöpfende Natur des Naturganzen an sich.'

[64] Zie DS III p. 49.

[65] Zie DS III p. 50.

[66] DS III p. 51, 'Streifzüge'.

[67] Zie DS III p. 54.

[68] DS III p. 289, 'Akquisit'.

[69] Zie DS I p. 63.

[70] DS III pp. 255-256, 'Akquisit'.

[71] J. Dietzgen, 'Das Licht der Erkenntnis', 2e afl., in Die Neue Gesellschaft, Jrg. 1877/1878, nr. 7, Zürich 1877/1878, p. 339. Ook in DS III p. 128.

[72] Zie DS I p. 208.

[73] DS III p. 74, 'Streifzüge'.

[74] Dat classificaties in de wetenschap moeten worden ontwikkeld, zeker in een bepaald stadium van de wetenschapsgeschiedenis, ziet men prachtig geïllustreerd in de biologische gravures die men in 19e-eeuwse encyclopedieën tegenkomt. Daarin worden soms de dieren in hiërarchische volgorde geordend en met gestrekte poten of in een karakteristieke houding met een prooidier weergegeven (Zie bv. J.G. Heck, The complete encyclopedia of illustration, New York 1979. Deze is ontleend aan J.G. Hecks Iconographic encyclopaedia of science, literature, and art van 1851. Deze was op haar beurt weer op de encyclopedie van F.A. Brockhaus gebaseerd. Zie bv. pp. 93 en 106. Het ligt voor de hand dat Dietzgen dergelijke plaatwerken kende. In beide genoemde werken was de natuurwetenschap tot Darwin goed verwerkt.) Hoe geavanceerd deze weergaven voor die tijd ook waren, de werkelijkheid wordt op dergelijke classificerende afbeeldingen verward weergegeven. Mummies uit Egypte zijn in dergelijke plaatwerken niet minder levend dan de levende natuur. Juist wanneer Dietzgen aan Darwin refereert, had hij de relatieve achterhaaldheid van de classificerende beschrijving moeten noemen. Louter classificeren leidt tot te starre indelingen van de werkelijkheid en tot een gebrekkige weergave van de dynamiek en ontwikkeling van de natuur. De wereld wordt op deze manier een soort rariteitenkabinet. Wetenschap werkt ook nog anders, maakt ook het nog niet zichtbare zichtbaar. De zichtbaarheid van de dingen wordt in classificatieschema's al dan niet bewust geabstraheerd en versimpeld voorgesteld. De activiteit van het zichtbaar maken kan bij een wetenschapsopvatting waarin de classificatie centraal staat evenmin goed duidelijk worden gemaakt.

[75] DS II p. 213, 'Briefe über Logik'.

[76] DS II p. 214, 'Briefe über Logik'.

[77] DS II p. 227, 'Briefe über Logik'.

[78] DS II p. 180, 'Briefe über Logik'. Kritiek op het eenzijdig vooropstellen van een formeel logisch uitgangspunt geeft Dietzgen bv. in DS II pp. 151-152, 156 en 180-182. Dietzgen keert zich niet tegen de formele logica, maar tegen de redenering dat alleen op grond van de logica waarheid kan worden gevonden en met behulp van de logica de laatste fundering van het denken gegeven moet worden. Die redenering zou leiden tot een idealistisch standpunt, omdat het uitgangspunt van de redenering bij uitstek in het denken zelf wordt gevonden. Dietzgen meent dat het kenproces een formeel proces is, een eigen intellectuele vormgeving van de werkelijkheid die anders is dan de werkelijkheid zelf. Weerspiegeling van de werkelijkheid in het denken houdt niet in dat object en subject als identiteit samenvallen, maar slechts dat zij formeel samenvallen of overeenkomst vertonen. Het begrip formeel duidt erop dat hier gesproken wordt in termen van: volgens de redeneringen van het verstand. Ongetwijfeld zal Kants invloed op Dietzgen in deze opvatting

hebben doorgewerkt. Dietzgen schrijft in ‘Briefe über Logik’: ‘Auf sinnliche Tatsachen und Erfahrungen sollen sich wesentlich die Gedanken gründen. Wer umgekehrt auf den Geist oder die Logik Tatsachen gründen will, darf das nur formell verstehn. Der letzte Grund, warum der Stein fällt oder die Wärme sich ausdehnt, ist die Tatsache, und das Gesetz der Schwere und das Gesetz der Wärme sind Abstraktionen, sind formelle Gründe. Nicht nur läßt sich das Sein nicht im Denken auflösen, sondern es versteht sich klar, daß das philosophische Begehren nach solcher Auflösung eine idealistische überspannung ist.’ In DS II p. 59.

[79] DS II p. 157, ‘Briefe über Logik’.

[80] DS III p. 204, ‘Akquisit’.

[81] DS II p. 228, ‘Briefe über Logik’.

[82] DS II p. 236, ‘Briefe über Logik’.

[83] DS II p. 226, ‘Briefe über Logik’.

[84] DS III p. 218, ‘Akquisit’.

[85] Zie O. Finger, ‘Nachwort zu “Joseph Dietzgen: Schriften in drei Bänden”’, in DS III p. 492.

[86] DS II p. 217, ‘Briefe über Logik’.

[87] Zie DS II pp. 217-218.

[88] MEW, Bd. 20, p. 330, ‘Alte Vorrede zum “Anti-Dühring”. über die Dialektik’.

[89] Engels in een korte aantekening: ‘Denkformen auch teilweise angeerbt durch Entwicklung (Selbstverständlich z.B. der mathematischen Axiome für Europäer, sicher nicht für Buschmänner und Australneger).’ In MEW, Bd. 20, p. 573, ‘Aus Engels’ Vorarbeiten zum “Anti-Dühring”’. Het gaat wat betreft de aangeboren kennis of denkvormen hierbij in de eerste plaats om empirisch-wetenschappelijke, m.n. biologische en cultureel-antropologische ontdekkingen uit Engels’ tijd die hij in verband brengt met filosofische vragen. Hierbij komt de principiële verhouding van het denken tot de werkelijkheid in een verhouding van ‘Tätigkeit’, van wederzijdse interactie, naar voren. Deze ‘tätige’ verhouding is noodzakelijk, wil de mens zich als mens kunnen blijven ontwikkelen. Een noodzakelijk betrokken zijn van het denken op de werkelijkheid komt zo tot uitdrukking. Zonder dit principe te denken wordt het denken zelf absurd. Engels schrijft ook over ‘Urbilder des Mathematisch-Unendlichen in der wirklichen Welt.’ In MEW, Bd. 20, p. 529. ‘Dialektik der Natur. Notizen und Fragmente. Mathematik. über die Urbilder des Mathematisch-Unendlichen in der wirklichen Welt’. Het betreft een aantekening bij ‘Anti-Dühring’, zie MEW, Bd. 20, pp. 32-33. Het gaat hier, evenals in het vorige citaat, om de logische denkvormen en wetmatigheden van het denken, die in laatste instantie niet in strijd zijn met de wetmatigheden van de natuur, en bepaald zijn door de weerspiegeling van de realiteit in het denken. Het gaat echter ook om de aanleg hiervan in het denken of de overgeërfde resultaten van de praktische ‘Tätigkeit’ waardoor de ervaringsbasis van de kennis niet meer alleen individueel wordt begrepen, maar evenzeer wordt gezien als vrucht van de historische ervaringen van de mensheid als geheel. Ook hier gaat het om de onverbreekelijke eenheid van denken en zijn, die principieel moet worden gedacht. Onbewuste, maar noodzakelijke voorwaarde voor het theoretisch denken is, meent Engels, het subjectieve denken en de objectieve wereld in eenheid te denken. Zie MEW, Bd. 20, p. 529. Anders gezegd moet de weerspiegelingsverhouding als zodanig als onontkoombaar worden aangenomen; zij is in die zin a priori of voor de mens ‘aangeboren’. Net als Dietzgen stelt Engels in dit verband dat ook mathematische ‘beelden’ weerspiegeling moeten zijn, op ervaring met betrekking tot de werkelijke wereld moeten berusten, ook al is de wiskunde als discipline product van het denken. Engels concludeert: ‘Das mathematisch Unendliche ist aus der Wirklichkeit entlehnt, wenn auch unbewußt, und kann daher nur aus der Wirklichkeit und nicht aus sich selbst, aus der mathematische Abstraktion erklärt werden.’ MEW, Bd. 20, p. 534, ‘Dialektik der Natur. Notizen und Fragmente. Mathematik. über die Urbilder des Mathematisch-Unendlichen in der wirklichen Welt’. Engels’ opmerkingen ten aanzien van dit onderwerp kan men zo samenvatten:

1 – Er bestaat, kentheoretisch en ‘metafysisch’, de mogelijkheid de wereld te denken. Achtergrond: het denken is principieel op het zijn betrokken; ook de versnipperde ervaringsgegevens stammen uit de ene wereld. Het denken kan deze reconstrueren. Ook wiskundige begrippen zijn in laatste instantie aan de werkelijkheid ontleend.

2 – Historisch-praktisch moet men bepaalde aspecten van het denken als aangeboren beschouwen. Ook dan is de achtergrond de principiële betrokkenheid van denken en zijn. De interactie van zijn en denken bepaalt de ontwikkeling van de mensheid. Engels onderbouwt dit beknopt, vanuit de wetenschappelijke resultaten van zijn tijd.

3 – Er bestaat, ontologisch beschouwd, één wetmatigheid waaraan subjectiviteit en de objectieve wereld zijn onderworpen en waarin de laatste uiteindelijk de eerste bepaalt. Ook aan deze stelling ligt de noodzakelijke dialectische betrokkenheid c.q. weerspiegelingsverhouding van zijn en denken ten grondslag.

Aldus drukt Engels op kentheoretisch, historisch-praktisch en ontologisch niveau dezelfde gedachte uit als Dietzgen. Hij werkt de historisch-praktische fundering van deze gedachte in enkele schetsen uit, waardoor zijn ontologische positie meer fundament heeft dan in Dietzgens werk zichtbaar wordt. Zie MEW, Bd. 20, p. 33 en pp. 529-534. Engels beschouwt op p. 529 een overeenstemming, een eenheid van wetmatigheden van het subjectieve denken en de objectieve werkelijkheid als een noodzakelijke vooronderstelling van het theoretisch denken: ‘Sie ist seine unbewußte und unbedingte Voraussetzung.’ Dietzgen zou kunnen zeggen: als het een a priori gegeven eenheid betreft gaat het menselijk gesproken om een aangeboren eigenschap.

[90] H.H. Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983, p. 22.

[91] Zie MEW, *Ergänzungsband*, 1. Teil, ‘Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844’, Berlin 1977, pp. 574-581.

[92] Zie MEW, Bd. 3, Berlin 1969, p. 5. In deze eerste these over Feuerbach noemt Marx het voornaamste gebrek van alle materialisme tot zijn tijd, inclusief dat van Feuerbach, dat het de werkelijkheid slechts als object van de waarneming vat en de werkzaamheid van het subject niet begrijpt. Dit materialisme doorziet niet de reële, en tegelijk vooral door menselijk historisch-praktisch ingrijpen veranderende, eenheid van de objectief-materiële werkelijkheid en het subjectieve denken en daarop gebaseerde handelen. De wereld, de objecten blijven in deze benadering afstandelijk abstract beschouwd en worden derhalve onvoldoende gekend. Dit materialisme ontwikkelt de subjectieve, actieve kant niet en laat de theoretische ontwikkeling van dit aspect aan het idealisme over. De menselijke activiteit noemt Marx een objectieve, immers ingrijpende, activiteit. Marx spreekt in dit verband van ‘revolutionaire’, ‘praktisch-kritische’ activiteit. De mens leert in de omvormende arbeid de objectieve werkelijkheid pas echt kennen, en op basis van deze praktische verhouding zijn kenvermogen.

[93] DS I p. 50, ‘Kopfarbeit’. Dit citaat betreft het kenvermogen. Dietzgen zegt elders ongeveer hetzelfde t.a.v. ‘Geist und Bein’, denken en zijn, waarvan praktisch wordt erkend dat ze samenhangen. Zie DS II p. 236. Hij zegt hier: ‘..., praktisch jedoch bekunden alle nolens volens den unvermeidlichen Zusammenhang von Geist und Bein, von Innerem und äußerem. Im faktischen Gebrauch des Intellektes bekundet alle Welt, daß das Einzelne im Ganzen wirkt und das Ganze im Einzelnen wirksam ist.’

[94] DS I p. 62, ‘Kopfarbeit’.

## Deel III

# Joseph Dietzgen, Ludwig Feuerbach, Karl Marx en Friedrich Engels

Een aanzienlijk deel van de inhoud en systematiek van Dietzgens filosofie is nu aan bod gekomen in samenhang met de probleemstellingen van deze studie. Het verkregen beeld zal worden gecompleteerd door een bespreking van de verhouding van het denken van Dietzgen tot de posities van Feuerbach en de grondvesters van het marxisme.

### Hoofdstuk 7

## De filosofie van J. Dietzgen belicht in verhouding tot die van Feuerbach en Marx

*- Schein ist das Wesen der Zeit – Schein unsre Politik, Schein unsre Sittlichkeit, Schein unsre Religion,  
Schein unsre Wissenschaft. (...) Wahrheit ist unsrer Zeit Unsittlichkeit. -*

Feuerbach[1]

In de ‘Vorrede’ van ‘Das Akquisit der Philosophie’ laat Dietzgen blijken dat hij zich in zijn werk in belangrijke mate heeft laten leiden door de gedachten van Feuerbach[2], en door het werk van Marx en Engels. In 1848 ontdekt hij dat de filosoof Feuerbach ‘sprach für die ungläubigen Revolutionäre’, en terwijl ter rechterzijde de ideologen E.L. von Gerlach, F.J. Stahl en H. Leo optreden ziet Dietzgen dat Marx en Engels met de ‘Neue Rheinische Zeitung’ het woord voeren voor het communistisch standpunt.[3] Om Dietzgens denken te begrijpen is het noodzakelijk zijn theoretische verhouding tot Feuerbachs filosofie en tot het denken van Marx en Engels te onderzoeken. Op deze wijze wordt tevens Dietzgens *herontdekking* van de materialistische dialectiek beoordeeld. Om de vraag te kunnen beantwoorden waarin de mogelijke betekenis van Dietzgens denken voor de marxistische arbeidersbeweging bestaat, moet men weten of er sprake is van een voormarxistische, een marxistische of van een geheel andere filosofie. In dit verband is Dietzgens volgende opmerking van belang: ‘Nun ließe sich noch darüber disputieren, ob und wieviel von diesem “Akquisit der Philosophie” auf den Autor und wieviel auf seine Vorgänger entfällt. Unmöglich auszufinden! und wäre Schuldbürgerarbeit!’[4] Het dietzgenisme-debat[5] tijdens de IIe Internationale laat de betekenis van dit ‘onnozele’ werk zien. In dit debat speelt de vraag mee of Dietzgen ‘origineel’ is, of dat hij wellicht niet meer heeft beweerd dan zijn leermeester Feuerbach, of misschien de marxistische filosoof bij uitstek is geweest. Een bepaling van Dietzgens theoretische positie is nodig om tot een beoordeling van het dietzgenisme-debat te komen.

### 7.1 De terminologie van Feuerbach en J. Dietzgen

Hoewel Dietzgen vaak een zelfgekozen formulering geeft van zijn ideeën, zijn er veel termen die onmiddellijk aan Feuerbach herinneren. Wanneer Marx en Engels corresponderen over Dietzgens ‘Kopfarbeit’ kunnen zij niet direct onderscheiden wat Dietzgens eigen denken is, en wat hij van andere denkers overneemt. Marx: ‘Ich halte die Entwicklungen des Dietzgen, soweit Feuerbach usw., kurz, seine Quellen nicht herausgucken, ganz für seine selbständige Arbeit.’[6] Marx reageert hiermee op Engels die het probleem van Dietzgens bronnen formuleerde: ‘...; der Mann ist nicht

naturwüchsiger Philosoph und dabei erst halber Autodidakt. Seine Quellen (z.B. Feuerbach, dein Buch[7] und diverse populäre Schundschriften über Naturwissenschaften) sind teilweise aus seiner Terminologie sofort zu erkennen, es ist aber nicht zu sagen, was er sonst noch gelesen hat.’[8] De term ‘teilweise’ duidt een interpretatieprobleem aan. Ook al lijken sommige termen aantoonbaar aan Feuerbach, Kant of anderen ontleend, aan de hand van kleine terminologische verschuivingen in Dietzgens teksten kan men daarnaast andere bronnen vermoeden.

De filosofie van Feuerbach werkt diep in Dietzgens werk door. In ‘Das Akquisit der Philosophie’ wordt de oude idealistische wijze van denken bekritiseerd. Deze erkent het denken niet als eigenschap en deel van de natuur, maar heeft ‘die Natur der Wahrheit’ tot ‘einem spiritistischen Wesen vergeistigt. Anstatt den Begriff des Geistes mit Fleisch und Bein zu fassen, will sie Fleisch und Bein mit Begriffen auflösen. Das ließe sich hören, wenn solche Auflösung der Rätsel keine Bedeutung als die der *Versinnbildlichung* haben sollte.’[9] Deze termen zijn van Feuerbach afkomstig. De eerste helft van het citaat zou in ‘Zur Kritik der hegelischen Philosophie’ hebben gepast.[10] Bovendien is de term ‘Versinnbildlichung’ opvallend. Feuerbach werkt in ‘Das Wesen des Christentums’ uit hoe religieuze termen en rituelen zinnebeeld zijn, symbolen die ontstaan op basis van de materiële werkelijkheid van ‘Fleisch und Bein’, of van gebeurtenissen en emoties die diep in de materiële werkelijkheid zijn verankerd.[11] Net als Feuerbach begrijpt Dietzgen het denken met behulp van het begrip van ‘Fleisch und Bein’. De functies van het denken, en bestaande denkvormen, kunnen pas goed worden begrepen wanneer de materiële basis wordt gekend. De idealistische en religieuze oplossing van het vraagstuk van zijn en denken wordt geïnterpreteerd als symbolische verschuiving van het probleem.

In het opstel ‘Philosophie’ refereert Dietzgen aan Engels’ ‘Vorrede’ van ‘Die Lage der arbeitenden Klasse in England’, waarin wordt gesproken over Feuerbachs ‘Auflösung der Philosophie’.[12] Sinds Feuerbachs kritiek op de speculatieve filosofie is de lang gezochte theoretische ‘noordpool’ bereikt en kunnen fundamentele filosofische vragen zo worden behandeld, dat werkelijke oplossingen in het verschiep liggen. Feuerbach is degene die deze ‘Lösung oder Auflösung zuerst entschieden in Angriff genommen’ heeft.[13] Feuerbach heeft tot het ontleden en begrijpen van de principiële vragen van de filosofie veel bijgedragen, meent Dietzgen, maar: ‘Seine Leistung jedoch betrifft fast ausschließlich den religiösen Teil, während die Philosophie weit mehr umfaßt.’[14] Hij voegt eraan toe dat Marx en Engels niet minder hebben bijgedragen aan het ‘oplossen’ van de filosofische raadsels, maar die bijdrage moet men bij hen meer tussen de regels zoeken dan in hun letterlijke uitspraken.

De geschriften van Feuerbach bevatten uitspraken waarvan de inhoud in Dietzgens werk met hernieuwde nadruk terugkomt. In ‘Grundsätze der Philosophie der Zukunft’ geeft Feuerbach een Hegel-kritiek waarin hij stelt: ‘Die *Hegelsche Philosophie* ist nicht über den Widerspruch von Denken und Sein hinausgekommen. Das Sein, mit welchem die “Phänomenologie” beginnt, steht nicht minder als das Sein, mit welchem die “Logik” anhebt, im direktesten Widerspruch mit dem wirklichen Sein.’[15] Dietzgen kent Feuerbachs werk. Op welke fragmenten hij min of meer direct aansluit wordt lang niet altijd duidelijk. Hij verwerkt de hoofdlijnen van bepaalde filosofen en schrijft waarschijnlijk vaak uit het hoofd zijn eigen gedachten op. De inhoud van dit Feuerbach-citaat stemt met Dietzgens ideeën overeen: de idealistisch-speculatieve filosofie kan de tegenspraak van zijn en denken niet oplossen; een dergelijke oplossing kan alleen door een radicale omkering worden gevonden, door bij het werkelijke zijn te beginnen. De fundering van de verklaring van de menselijke denkactiviteit kan alleen worden gevonden door het materiële zijn als verklarend uitgangspunt te nemen. Sommige van Dietzgens uitspraken laten zich, bezien vanuit het perspectief van Feuerbachs denken, lezen als een verklaring van enkele gedachten van diens filosofie.[16]

## 7.2 De filosofie van Ludwig Feuerbach of: De filosofische onthulling van het wezen van de schijn

Ludwig Feuerbach leeft in een tijd waarin de filosofische ontwikkeling in Duitsland in een historische stroomversnelling terecht komt. Hij profiteert hiervan, of liever: draagt zelf aan deze ontwikkeling bij. Daarna raakt zijn Hegel-kritiek echter, mede door het uit het zicht raken van het hegelianisme, vrij snel uit het centrum van de belangstelling. Maar zijn ideeën werken nog lang door, bijvoorbeeld in materialistische opvattingen en later bij M. Buber en A. Schmidt. Als er in Nederland aandacht wordt besteed aan Feuerbach betreft het doorgaans Marx' kritische verwerking van zijn filosofie, en wat Feuerbach zelf aangaat de religiekritiek.[17] Te makkelijk vergeet men dat in Feuerbachs werk een lange theoretische weg besloten ligt, die op zich een rijke bron van gedachten vormt. Hij tracht niet alleen de werken van Hegel te verwerken, maar eveneens denkers als Böhme, Descartes, Spinoza, Leibniz en de klassieke Duitse idealistische filosofie. Feuerbachs materialisme is bijzonder omdat het de stellingname van het Franse materialisme niet aanvaardt. Bovendien is zijn filosofie dialectisch meer ontwikkeld, getuige de Leibniz-studie en 'Das Wesen des Christentums', dan een benadering doet vermoeden die in hem 'slechts' de materialistische voorloper van Marx ziet.

De filosofie van Feuerbach kan men in bepaalde opzichten lezen als die van een vroege existentialist. In zijn verzet tegen de speculatieve filosofie, vooral tegen Hegels objectief idealisme, keert hij radicaal terug naar de directe zintuiglijke ervaring en de beleving van de lichamelijkheid van de mens.[18] Vanuit Hegels speculatief systeem voltrekt Feuerbach zijn radicale overgang naar de positie van een antropologisch materialisme en antropologische ethiek. Feuerbach, aanvankelijk leerling van Hegel, breekt met de overwegend idealistische traditie van de Duitse filosofie, waarbij hij vasthoudt aan belangrijke idealen van de Verlichting. Zoals het protestantisme het christendom heeft hervormd, zo stelt Feuerbachs antropologie zich tot taak de filosofie te hervormen.

Dit reformatorisch bevrijdingswerk moet ook op het politiek-maatschappelijk vlak doorklinken. De hemelse republiek moet worden opgeheven en als republiek op aarde worden gerealiseerd.[19] Feuerbachs filosofie mondt uit in een ethisch-politieke stellingname. Wetenschap en moraliteit gaan samen en om die reden moeten bijgeloof, waarmee hij het vigerende christendom bedoelt, de bestaande theologie en de speculatieve filosofie worden afgewezen.

Om die kritiek te funderen moet de grondslag van het religieuze denken worden begrepen, en die vindt Feuerbach in de antropologie: 'Das Geheimnis der *Theologie* ist die *Anthropologie*, das Geheimnis aber der *spekulativen Philosophie* – die *Theologie* – die *spekulative* Theologie, welche sich dadurch von der *gemeinen* unterscheidet, daß sie das von dieser aus Furcht und Unverstand in das Jenseits entfernte göttliche Wesen ins Diesseits versetzt, d.h. *vergegenwärtigt, bestimmt, realisiert*.' [20] Niet alleen bekritiseert Feuerbach hier de bestaande religie, maar ook Hegels speculatieve filosofie. Hegel tracht de speculatieve opgave, die volgens Feuerbach sinds Spinoza bestaat, op te lossen door het 'goddelijk wezen' in het 'Diesseits' tot realiteit te maken. De opheffing van 'Furcht und Unverstand' in het 'goddelijk wezen' wordt in de speculatieve filosofie opnieuw dialectisch genegeerd, maar niet door haar idealistische aard te onderkennen en op te heffen, maar in tegendeel door het 'goddelijk wezen' in het 'diesseits' allesoverheersend te maken. In Hegels denken wordt immers in laatste instantie *alles* idealistisch-speculatief bepaald.

In Feuerbachs filosofie staat de mens centraal. Inzicht in de menselijke ervaringen maken de theologie verklaarbaar en bekritisierbar. De filosofie die zich aldus van het idealisme afkeert, moet de mensen wakker schudden, niet langer het verstand overheersen en de mensen in slaap sussen: 'Die Philosophie soll erwecken, das Denken erregen, nicht unsern Verstand gefangennehmen unter

ein gesprochenes oder geschriebenes Wort (...), was immer geisttötende Wirkungen hat.’[21] In de antropologisch-materialistische religiekritiek stelt Feuerbach dat de bestaande, door hem negatief beoordeelde, religie weliswaar een fantasie is, maar geen willekeurige. Zij is gebaseerd op reële wensen en behoeften. Zij is een verkeerde weerspiegeling, een vervreemding van het eigen menselijke wezen.

Op basis van een inzicht in de verkeerde relatie tussen het menselijk wezen en het religieuze denken kan het werkelijke menselijke wezen met zijn reële behoeften worden teruggevonden. Tegenover de speculatieve filosofie en de theologie wil Feuerbach een positieve functie van de religie erkennen, gebaseerd op het werkelijke wezen van de mens met zijn echte wensen en behoeften. Niet de behoeften en gevoelens moeten worden weggedrukt, maar de verkeerde uitdrukking ervan moet worden bestreden. Het antropologisch uitgangspunt stelt daarom de ‘sinnliche’, dat wil zeggen zintuiglijke én ‘zinnelijke’, ervaringen centraal. Reagerend op Hegels filosofie wil Feuerbach voorkomen dat abstracties over de mens gaan heersen. Het menselijk hier-en-nu wordt het uitgangspunt; buiten de natuur en de mens bestaat niets.[22] Dit standpunt vormt de impuls die van Feuerbach uitgaat naar Dietzgen: de natuur en de mens als natuurlijk wezen vormen het uitgangspunt dat in Dietzgens monisme radicaal doorwerkt.

In het speculatief idealisme wordt een absolute en abstracte identiteit gedacht, waarbij de natuur slechts aanhangsel van het denken of het ‘ik’ is, zo meent Feuerbach. De idealist ziet de natuur als alter ego waardoor de natuur van haar zelfstandigheid wordt beroofd.[23] Vanuit deze zienswijze schijnt het omkeren van Hegels filosofie vrij eenvoudig te zijn. Het gaat erom de natuur haar zelfstandigheid terug te geven en tot filosofisch uitgangspunt te maken. ‘Hegel beginnt mit dem Sein[24], d.h. dem Begriffe des Seins (oder dem abstrakten Sein), warum soll ich nicht mit dem Sein selbst, d.h. dem wirklichen Sein, beginnen können?’[25] Na de analyse van de speculatieve filosofie komt Feuerbach zo tot een naturalistisch-materialistische stellingname. Feuerbach stelt dat tegenover het ‘zijn in het algemeen’ niet het ‘niets’ staat, zoals in Hegels ‘Logik’ het geval is, maar het ‘sinnliche’, concrete zijn.[26] Dit uitgangspunt acht Feuerbach van het grootste belang, want Hegels filosofie treft de blaam, samen met de nieuwere filosofie sinds Descartes en Spinoza, ‘unvermittelt’ gebroken te hebben met de ‘sinnliche Anschauung’. De filosofie neemt zichzelf ‘unmittelbar’ tot uitgangspunt van het denken.[27] Zo liegt Feuerbachs kritiek er niet om: Hegels denken is één grote tautologie, één groot woordenspel waarin de waarheid bij voorbaat vaststaat. [28]

Het uitgangspunt van Feuerbach is evenwel problematisch. Marx meent enkele jaren later dat Feuerbach theoretisch voorbarig, ‘unvermittelt’, ‘Sinnlichkeit’ voorop stelt. Feuerbachs filosofie staat weerloos tegenover Kants kenniskritiek.[29] Hier is Marx’ kritiek in zijn eerste these over Feuerbach van toepassing, waarin Feuerbach wordt verweten dat bij hem het begrip ‘Sinnlichkeit’ een relatie van het kenproces en het object uitdrukt waarin het gekende alleen in de vorm van het object of van de waarneming kan worden begrepen en niet als ‘*sinnlich menschliche Tätigkeit*’, niet als een praktische verhouding, als praktijk; niet, zo zou men kunnen toevoegen, als materieel-‘*gegenständliche Tätigkeit*’.[30]

De objectiviteit van de relatie tussen het kenproces en de objectieve werkelijkheid wordt door Feuerbach zonder meer aangenomen. Hegels dialectiek kon, zij het op idealistische wijze, het veranderingsproces van de totaliteit begrijpen met alle daarbij behorende dimensies van subjectief ingrijpen en objectieve verandering. In Feuerbachs filosofie komt daar de veel beperktere relatie van een zintuiglijk subject versus het zintuiglijk ervaren object voor in de plaats. Hij ontwikkelt een realistisch-materialistische zienswijze, maar negeert tegelijkertijd belangrijke aspecten van Hegels

analyse van het denken en het kenproces. ‘Sinnlichkeit’ duidt bij Feuerbach op een receptief kenproces waarin het denken c.q. het subject niet wordt begrepen in een omvattend praktisch proces waarin subject en object zich interactief tot elkaar verhouden. Daarmee wordt de praktijk niet als een zich ontwikkelende verhouding van zijn en denken gedacht, waardoor het denken noch als ideëel proces, noch in zijn omvormende werkzaamheid voldoende kan worden begrepen. Een verdere reflectie op Feuerbachs uitgangspunt is noodzakelijk omdat het begrip ‘Sinnlichkeit’ een funderende status krijgt toebedeeld, zowel bij hem als later bij Dietzgen.

Feuerbachs uitgangspunt impliceert onopgeloste tegenstrijdigheden. Enerzijds neemt hij de waargenomen natuur tot uitgangspunt van zijn redenering. Maar anderzijds lijkt een subject dat het object oorspronkelijk direct, dus onbemiddeld, goed of zuiver waarneemt tot uitgangspunt en tegelijk tot abstract einddoel te worden; dat wil zeggen tot doel dat bereikt wordt wanneer de ideologische bevangenheid of vervreemding wordt doorbroken. Door dit doel te zoeken in een abstract ‘vrij’ subject wordt een nieuw subjectief idealistisch uitgangspunt gevonden dat Feuerbachs filosofie en ethiek gaat bepalen. Dat dit abstracte subject mede wordt bepaald door andere subjecten, in de relatie tussen ‘Ich’ en ‘Du’, doet weinig af aan het feit dat Feuerbach in zijn religiekritiek en zijn kritiek op de menselijke vervreemding het subject deels materialistisch situeert, maar de mens uiteindelijk niet als historisch-maatschappelijk wezen begrijpt.

Terwijl in Duitsland het hegelianisme hoogtij viert, brengt Feuerbachs denkbeweging hem op een volkomen andere positie, op basis van de kritiek op de speculatief-religieuze filosofie. Zintuiglijkheid als wezenskenmerk van de mens vormt de basis van het kenproces en bepaalt de waarheid. Oftewel is ‘das sinnliche Wesen nicht ein Attribut oder gar Anhängsel des Geistes, sondern der Geist ein Attribut des sinnlichen Wesens (...)’[31] Het wezen van de speculatieve filosofie en theologie, van de verkeerde religie, daarentegen is: de schijn. Dit is de schijn dat de waarheid in de theologie en in een autonoom denken te vinden zou zijn.[32] Feuerbach wil het wezen en de oorsprong van de schijn onthullen: deze zijn te vinden in de antropologie, de filosofische mensbeschouwing. Zijn doelstelling is de vrijheid van de mens: ‘(...) *nur die Anschauung der Dinge und Wesen in ihrer objektiven Wirklichkeit macht den Menschen frei und ledig aller Vorurteile*. Der Übergang vom Idealen zum Realen hat seinen Platz nur in der praktischen Philosophie.’[33] Het eerstgestelde in dit fragment is een opvatting die Marx in de eerste Feuerbach-these bekritiseert.

Met vrijheid bedoelt Feuerbach vooral het van de religie bevrijde denken. Het absolute idealisme bestrijdt hij, omdat het zijns inziens niets anders is dan het ‘*realisierte göttliche Verstand (...), der systematisch durchgeführte reine Verstand, der alle Dinge ihrer Sinnlichkeit entkleidet, ...*’[34] In het appel op de erkenning van de ‘Sinnlichkeit’ als basis van alle denken, waarbij het denken zichzelf begrijpt als een niet-vervreemd denken, is voor een ‘Ding an sich’ geen plaats. Al in het korte geschrift ‘Kritik des Anti-Hegels’ van 1835 waardeert Feuerbach het als positief dat Fichte de beperkingen van het ‘Ding an sich’ doorbreekt.[35] ‘Das Wesen des Christentums’ gaat uit van de objectiviteit en kenbaarheid van de wereld, gegeven in de zintuiglijke ervaring van de mensheid. Ook in de verhandeling ‘Das Wesen der Religion’ van 1845 wordt de scheiding tussen de werkelijk bestaande en waargenomen wereld, en het denken over die wereld aangevochten. Het denken stamt uit de waarneming en daarachter schuilt geen ongekende niet-natuurlijke wereld. Alleen de natuur, de wereld is werkelijk.[36]

Deze kritiek op Kant kan Dietzgen op het spoor hebben gezet om dieper over de werking van de ‘Kopfarbeit’ na te denken. In Kants filosofie zijn ‘noumena’ gedachteconstructies, die niet onomstotelijk van reële zintuiglijke verschijnselen zijn af te leiden.[37] Het ‘Ding an sich’ is



hiervan een voorbeeld: dit moet volgens Kant wel aangenomen worden om niet in scepticisme of subjectivisme te vervallen, maar het is onkenbaar. In het werk van Feuerbach komt de term 'Gedankending' voor in een betekenis die lijkt op Dietzgens verwerking van dit begrip: iets wat moeilijk grijpbaar is tot object van kennis maken noemt hij iets tot 'Gedankending' maken.[38] Feuerbach scheidt deze kennis niet van de zintuiglijke kennis. In een ander verband spreekt hij kritisch over de reductie van de wereld tot louter *abstracte* bepalingen, waardoor de wereld tot metafysisch ding wordt, tot 'bloßen Gedankending'. Daartegenover stelt Feuerbach dat de wereld gegeven is 'durch das Leben, durch die Anschauung, durch die Sinne.'[39] Net als Dietzgen na hem doet stelt Feuerbach de kenbaarheid van de wereld voorop en erkent hij de mogelijkheid iets tot 'ding' in het denken te kunnen maken.

Feuerbachs filosofische kritiek op het metafysisch denken en de religiekritiek zijn nauw met elkaar verbonden. In deze kritiek is een belangrijke aanzet tot een kennistheoretische weerspiegelingsopvatting te vinden. Bijvoorbeeld wanneer Feuerbach over het wezen van de religie schrijft: '*Erst schafft der Mensch Gott nach seinem Bilde, und dann schafft wieder dieser Gott den Menschen nach seinem Bilde.*'[40]

De idee God is een vorm van weerspiegeling van de eigen menselijke ervaring. In deze weerspiegeling, een ideologisch-verkeerde weerspiegeling, zit de menselijke reflectie op goed en kwaad verborgen. God is het wezen van de mens, maar dan gereinigd van wat de mens bij zichzelf als slecht ervaart. God is dus een 'Gedankending', een constructie, maar een die niet 'bloß Gedankending' is, maar een constructie gebaseerd op het reële, maar nog onbegrepen wezen van de mens. In het godsbegrip probeert de mens het nog ongrijpbare grijpbaar te maken. De antropologie, de doordachte mensbeschouwing die uitgaat van de natuurlijk-concrete mens, leert het menselijk wezen te doorzien en theoretisch terug te winnen.

Bij de nagestreefde 'terugkeer' naar het ware mens-zijn hoort ook een positieve kijk op bepaalde aspecten van de religie, waarvan Feuerbach eerder de resten vindt in het protestantisme dan in het rooms-katholicisme.[41] Religieuze vervreemding ontstaat uit een verkeerd begrip van het gevoel voor liefde, of uit het streven naar oneindig geluk of onafhankelijkheid. Deze gevoelens en dat oneindig streven waardeert Feuerbach op zichzelf positief, want daarin ligt het ware wezen van de mens. De verkeerde, religieuze bewustzijnsvormen moeten echter antropologisch worden opgeheven. Volgens Feuerbach gaat in Hegels objectief idealisme de religie in de filosofie op, maar moet op haar beurt deze filosofie als verkapte religie worden ontmaskerd. Vanuit deze inzet legt hij het religieuze denken bloot. Dit denken wil hij opheffen voor zover dit vervreemdend denken is. Feuerbach wil de religie als niet-vervreemdend denken voort laten bestaan en vervolmaken als denken waarin de mens zijn ware aard ontdekt.[42] Hij predikt tenslotte in zijn latere werk de volmaakte liefde en 'Ich-Du'-relatie. De antropologie legt het geheim van het maatschappelijke leven bloot als de noodzakelijkheid van het 'Du' voor het 'Ich'. [43] Het hoogste en laatste principe van de filosofie is daarom de eenheid van de mens met de mens, de gemeenschap van het individu met de nabije medemens. Het individu leert in de dialoog tussen 'Ich' en 'Du' zijn eigen menselijke wezen kennen.[44] De vervreemde scheiding tussen wezen en individu wordt tenslotte opgeheven. De mens moet zijn liefde, vooral zijn 'zelfliefde', erkennen in betrekking tot de zelfliefde van de ander. De 'zelfliefde', het nut voor zichzelf en het 'Glückseligkeitsprinzip' spelen immers in de moraal een fundamentele rol, maar op een nog verkeerde en tegenstrijdige manier.[45] In de moraal overheerst de tegenspraak tussen het eigen gelukzaligheidsgevoel en de zelfliefde van de ander, die van het ik 'Uneigennützigkeit' eist. Morele plichten vinden door deze onopgeloste tegenspraak bij uitstek hun basis in het belang van de ander.

Na de oprechte erkenning van de fundamentele drijfveren van de moraal kan volgens Feuerbach het hart het verstand overheersen. De ‘wirkliche Gemeinschaft von Ich und Du’ is het nieuwe uitgangspunt dat in de plaats komt van de omgekeerde, verkeerde verhouding die het objectief idealisme en de theologie verwoorden. Dit nieuwe uitgangspunt van Feuerbach heeft ook een politieke dimensie: ‘Nur die auf den Glückseligkeitstrieb – freilich nicht einiger, sondern aller – gegründete Freiheit ist eine volkstümliche und darum unwiderstehliche politische Macht.’[46]

Feuerbach signaleert de geboorteweëen van een nieuwe tijd. Met de jonghegelianen stelt hij zich in de Duitse maatschappelijke en politieke discussie partijdig op. Men kan tolerant zijn, maar wetenschappelijk inzicht stelt grenzen aan tolerantie: ‘Sei tolerant gegen den Aberglauben, aber nur in alten, unveränderlichen Individuen; dehne diese Toleranz nicht auf deine *Kinder* aus! (...) Es gilt kein anderes Gesetz, keine andere Richtschnur, das Licht in die Köpfe zu bringen.’[47]

Fel pleit Feuerbach voor het duidelijk uitspreken van de waarheid en tegen de ‘leidenschaftslose’ neutraliteit, die hoort bij de goede toon van zijn tijd. ‘Schein ist das Wesen der Zeit – Schein unsre Politik, Schein unsre Sittlichkeit, Schein unsre Religion, Schein unsre Wissenschaft. (...) Wahrheit ist unsrer Zeit Unsittlichkeit.’[48] Deze visie op partijdigheid hangt samen met zijn kritiek op het bestaande geloof en de theologie. Het geloof is wezenlijk partijdig. Het kent, zegt Feuerbach, slechts vrienden of vijanden.[49]

### 7.3 De begrippen bijzonder en algemeen in Feuerbachs filosofie

Een nauwkeurige bepaling van het begrip materialisme kost Dietzgen de nodige hoofdbreken. Ook Feuerbach poneert zijn materialistisch uitgangspunt, meer dan dat hij zich druk maakt om een ontologische reflectie erop. Dat zijn filosofie geen filosofie wil zijn, neemt hij in dit opzicht letterlijk. In de literatuur vindt men verschillende aanduidingen van Feuerbachs materialistische antropologie, met behulp van termen als sensualisme, positivisme, naturalisme en materialisme. Dit is begrijpelijk, omdat in zijn vaak aforistisch gestelde alternatief tegenover de speculatieve filosofie beurtelings de ervaring in het hier-en-nu, de zintuiglijke ervaring, de natuur, en de materialiteit die staat tegenover idealiteit worden benadrukt. Zo zegt Feuerbach: ‘...; denn ich entwickle alle meine Lehren und Gedanken nicht in dem blauen Dunst der Abstraktion, sondern stets auf dem Grund und Boden historischer, wirklicher, von meinem Denken unabhängiger Gegenstände und Erscheinungen, so also meine Anschauung oder Lehre von der Natur auf dem Grund und Boden der Naturreligion.’[50]

Deze materialistische zienswijze brengt Feuerbach niet in het gezelschap van het natuurwetenschappelijk georiënteerde materialisme, waartegen hij zich herhaaldelijk afzet. Denken behelst meer dan een activiteit van de hersenen en moet naar zijn eigen aard worden gedacht: ‘...; es ist daher ganz natürlich, daß ich das Denken vom Hirnakt unterscheide und für sich selbst denke. Aber daraus, daß das Denken für mich kein Hirnakt, sondern ein vom Hirn unterschiedener und unabhängiger Akt ist, folgt nicht, daß es *an sich* auch kein Hirnakt ist. Nein, im Gegenteil: Was *für mich* oder *subjektiv* ein rein geistiger, immaterieller, unsinnlicher Akt ist, ist *an sich* oder *objektiv* ein materieller, sinnlicher.’[51] Feuerbach ziet in de denkactiviteit en activiteit van de hersenen de identiteit van subject en object. Dit vormt een funderend uitgangspunt: ‘Der Hirnakt ist der höchste, der unser Selbst begründende oder bedingende Akt – ein Akt, der daher nicht mehr als ein von uns unterschiedener wahrgenommen werden kann.’[52]

We zien hier, net als later bij Dietzgen, een logisch vertrekpunt van waaruit een filosofie wordt opgebouwd, dat gelokaliseerd wordt in de ‘Kopfarbeit’. Ook Feuerbach bepaalt deze denkactiviteit als zowel ideëel als materieel. In die zin levert Feuerbach, zeker als we bedenken dat Feuerbach een

bron van inspiratie was voor Marx, Engels, Dietzgen en Lenin, een belangrijke aanzet tot de begripsmatige bepaling van een dialectisch-materialistische kennistheorie.

Volgens Feuerbach is de eenheid der dingen in de natuur gegeven. Zijn werk laat zich in dit opzicht lezen als een monistische natuurfilosofie. Het gaat daarbij om de 'natuurlijkheid' van de mens: onderdeel van de monistische natuurfilosofie is een naturalistische antropologie. 'Meine Lehre oder Anschauung', zegt Feuerbach, 'faßt sich daher in die zwei Worte *Natur* und *Mensch* zusammen.'<sup>[53]</sup> De wetenschap moet zich op de natuur baseren. Een leer is slechts hypothese totdat haar 'natürliche Basis' is gevonden.<sup>[54]</sup> Hierin ziet men de kritiek op Hegels objectief idealisme. De absolute idee wordt vervangen door de absolute natuur. Daarom moet de filosofie zich verbinden met de natuurwetenschap.<sup>[55]</sup> Dat is nodig voor de grondige reformatie van de filosofie waarvoor Feuerbach zich inzet. Vanuit dit gezichtspunt is het begrijpelijk dat Feuerbach tegenover het speculatieve denken het begrip 'Sinnlichkeit' zo centraal stelt. Dit heeft de betekenis van zintuiglijkheid, maar ook van 'zinnelijk', niet alleen in de erotische betekenis bedoeld. Het gaat om: aanvoelend, betrokken zijn op, 'aards', begerend, de mens van vlees en bloed, om de menselijke ervaring en gevoelens in de brede zin van het woord.

'Sinnlichkeit' staat tegenover 'Spekulation'. De filosofie moet met de empirie, breed opgevat, beginnen. 'Die Philosophie, die mit der Empirie beginnt, bleibt ewig jung, die Philosophie aber, die mit der Empirie schließt, wird zuletzt altersschwach, lebenssatt, ihrer selbst überdrüssig.'<sup>[56]</sup> In de zintuiglijke ervaring wordt de eenheid tussen het materiële en het ideële tot stand gebracht of zoals Feuerbach zelf zegt: 'Sinnlichkeit ist bei mir nichts anders als die wahre, nicht gedachte und gemachte, sondern existierende Einheit des Materiellen und Geistigen, ist daher bei mir ebensoviel wie Wirklichkeit.'<sup>[57]</sup>

Om het accent op de zintuigen als bron van alle waarheid wordt Feuerbach soms positivist genoemd.<sup>[58]</sup> Feuerbach neemt in veel opzichten onbemiddeld afstand van het speculatieve idealisme. De rol van het denken in het proces van kennisverwerving krijgt in deze kritische houding weinig aandacht. De sterke distantie van het speculatieve denken levert argumenten op om Feuerbach te bestempelen als positivist of empirist, maar men moet daarbij tegengestelde of nuancerende momenten van zijn denken niet uit het oog verliezen. Zo moet recht gedaan worden aan inhoudelijke uitspraken waarin Feuerbach de materiële bepaaldheid en het ideële karakter van het denken beschrijft en zich voor het materialistisch uitgangspunt uitspreekt. Evenzeer moet men recht blijven doen aan Feuerbachs scherpzinnige analyse van de bestaansgrond van de religie, die bepaalde verworvenheden van het dialectisch-speculatieve denken erkent.

We zien zo enerzijds een filosofisch rijke inhoud van de religiekritiek en een treffende en gedurfde kritiek op het idealisme. Anderzijds stelt Feuerbach zich bloot aan de kritiek dat zijn denken uiteindelijk in de buurt komt van een 'eenvoudig' empirisme, en bovendien te eenvoudig overgaat in psychologische categorieën in plaats van te resulteren in een nieuw ontwikkelde filosofie. Deze tegenstrijdige tendens in Feuerbachs denken is inmiddels niet meer onbekend: Dietzgens werk draagt de sporen ervan.

Aan Feuerbachs religiekritiek ligt een opvatting over de verhouding van de begrippen bijzonder en algemeen ten grondslag. Vanuit de dagelijkse bijzondere ervaringen en gevoelens wordt, meent hij, het algemene begrip van de godheid of de hemel gehypostaseerd. Het bijzondere wordt op verwrongen, vervreemdende wijze veralgemeend. De gevonden algemene begripsbepaling is slechts volledig te doorzien als men terugredeneert naar de bijzondere bepaling. Feuerbach werkt deze verhouding van het bijzondere en het algemene niet verder kentheoretisch uit. Dat is eerder de stap

die Dietzgen later zal zetten. Feuerbach bestudeert deze verhouding bij Hegel en keert de idealistische filosofie en de daar gesignaleerde beschrijving van die verhouding om. Het bijzondere of de bijzondere ervaring moet weer recht worden gedaan. Dan kunnen de bestaande theoretische en praktisch-ideologische problemen worden opgelost. Een nieuwe analyse van een onderliggende kennistheoretische verhouding is niet wenselijk, anders ligt het speculatieve gevaar weer op de loer. Het verhelderende anti-idealistische of anti-ideologische inzicht is Feuerbachs wapen. 'Unvermittelt' wil Feuerbach doorstoten naar een directe veranderende bewustwording.

Het begrip van het algemene wordt door Feuerbach vooral tot uitdrukking gebracht in het begrip 'Gattung', ontleend aan Hegel. 'Gattung' duidt op de mensheid en het algemeen menselijke. In 'Zur Kritik der Hegelschen Philosophie' keert Feuerbach zich met deze term tegen zijn leermeester. Hij zegt dat Hegel de natuurlijke oorzaken aan de kant heeft gezet en dat hierdoor een onkritisch objectivisme is ontstaan.[59] Van het ene extreem dat door de filosofie van Kant en Fichte ontstond, namelijk een hyperkritisch subjectivisme, heeft Hegel zich in het andere extreem van het objectivisme gestort, aldus Feuerbach. Dit objectivisme houdt echter vast aan het ideële uitgangspunt van de speculatieve filosofie. Het werkelijke uitgangspunt, de natuur, wordt niet als primaat opgevat. Maar als de natuur waarlijk wordt begrepen, dan ontdekt men de mens, niet in zijn beperkte en eindige vorm, maar als universeel wezen. Daarbij zet Feuerbach zich af tegen een te eenvoudige materialistische opvatting: 'Oberflächlich waren freilich die frühern natürlichen und psychologischen Erklärungsweisen, aber nur, weil man in der Psychologie nicht die Logik, in der Physik nicht die Metaphysik, in der Natur nicht die Vernunft erkannte. Wird dagegen die Natur wahrhaft erfaßt – erfaßt als die gegenständliche Vernunft –, so ist sie der einzige Kanon ebenso der Philosophie wie der Kunst.'[60] Het hoogste van de filosofie, de wetenschap van de werkelijkheid in haar waarheid en totaliteit, is volgens Feuerbach 'das menschliche Wesen'. Dit leidt tot inzicht in de mens als universeel wezen, als 'Gattung'. De natuurlijke oorzaken vormen het fundament voor Feuerbachs 'genetisch-kritische' filosofie, die zich tot doel stelt de mens in zijn universaliteit te begrijpen en de algemeen menselijke doelen te helpen bereiken. Het begrip 'Gattung' representeert de objectieve tendens in Feuerbachs filosofie en staat tegenover de subjectief-enkele ervaring van het individu, van het ik: '(...) die *Gattung* (ist) das *letzte Maß der Wahrheit*.'[61] Later benadrukt Feuerbach de 'sinnliche' ervaring van het individu en de praktisch-emotionele kant van de religie en houdt hij zich minder bezig met een algemeen-theoretische reconstructie van het wezen van de mens.[62]

In Feuerbachs filosofie wordt Hegel 'genegeerd', maar in de religiekritiek wordt duidelijk dat daarmee nog niet de hele dialectische redeneerwijze overboord wordt gezet. Zo meent Feuerbach in 'Das Wesen des Christentums' dat in de religie de schepping van de wereld, de objectiviteit, beschreven wordt als uitdrukking van de subjectiviteit. Het zijn, de realiteit wordt begrepen als gemaakt uit niets, uit niet-zijn. De mens denkt zich zo een volledig vrije daad, die in werkelijkheid niet kan bestaan. Feuerbach schrijft: 'Das Nichts, aus dem die Welt hervorgebracht wurde, ist *ihr eignes Nichts*.'[63] Terwijl de wereld in feite de 'Schranke', de beperking van de wil en van het gemoed is, wordt de schepping gedacht als vrije subjectieve daad waarin alle beperkingen van de fantasie en van het gemoed zijn opgeheven. De wereld wordt subjectief 'vernietigd', genegeerd: een onbegrensde subjectiviteit wordt gedacht. Anders gezegd, een onbeperkte subjectiviteit wordt gedacht vanuit de door materiële omstandigheden beperkte menselijke subjectiviteit. De mens weet zich deze niet anders te denken dan als God.

Het dialectisch begrip van negativiteit speelt in Feuerbachs religie- en ideologiekritiek nog een rol van betekenis. Inzicht in de oorsprong van de negerende denkactiviteit kan de positieve grond van de menselijke kennis en gevoelens blootleggen. Positieve grond, dat wil zeggen de aard van de

mens zelf, die de mens in zichzelf ontdekt. Want Feuerbachs filosofie is uiteindelijk een humanisme, gericht op de mensheid die zichzelf verwerkelijk door haar vervreemding op te heffen. Om inzicht te krijgen in de ware aard van de mens beschrijft Feuerbach niet alleen de religie in het algemeen, maar gaat hij in op bijzondere verschijnselen als de schepping, het geheim van het wonder, de wederopstanding en de tegenspraak tussen geloof en liefde.[64] Op basis van de bewuste erkenning van vervreemding moet het bevrijdende niet-vervreemdende denken zich vormen.

Feuerbachs vervreemdingsbegrip, die de verkeerde en verwrongen weerspiegelingsverhouding verklaart, slaat zowel op de religie, op de theologie, als op Hegels speculatieve denken. In de religie ziet men ‘das Jenseits’, dat echter niets meer is dan ‘das Diesseits im Spiegel der Phantasie – das bezaubernde Bild, ...’[65] Over de theologie en Hegel schrijft hij: ‘Wie die Theologie den Menschen *entzweit* und *entäußert*, um dann das entäußerte Wesen wieder mit ihm zu identifizieren, so *vervielfältigt* und *zersplittert* Hegel das *einfache, mit sich identische Wesen* der Natur und des Menschen, um das gewaltsam Getrennte dann wieder gewaltsam zu vermitteln.’[66] Het is echter de vraag of het hier geponeerde ‘mit sich identische Wesen’ van de natuur en de van mens, waar Feuerbach onmiddellijk naar terug wil keren, wel ooit bestaan heeft of heeft kunnen bestaan. Marx gaat in zijn werk in op de maatschappelijke basis van de kennis van de natuur en de zelfkennis van de mens. Feuerbach daarentegen wil de betovering van de speculatie doorbreken en zo de vervreemding direct opheffen. Voor beide heeft de filosofie een praktische inzet. Feuerbach stelt de praktijk direct aan de orde. Marx ook, maar hij onderscheidt een reeks van bemiddelende momenten op verschillende te onderscheiden niveaus van theorie en praktijk die Feuerbach overslaat. Marx meent dat wanneer de theorie als maatschappelijk product begrepen moet worden, ook de maatschappij zelf moet worden begrepen. Dit begrip is slechts mogelijk als er een nauwe band ontstaat tussen theorie en het werkelijke praktische ingrijpen.

#### 7.4 De betekenis van Feuerbachs werk voor J. Dietzgens filosofie

In zijn brief aan Feuerbach schrijft Dietzgen over een ‘mehnjähriges, eifriges Studium Ihrer Schriften’.[67] Deze studie laat haar sporen na. Er zijn duidelijke overeenkomsten en parallellen in de theorie van beiden. Feuerbachs streven naar het zelfbewustzijn van de mens als ‘Gattung’ wordt door Dietzgen omgezet in het doel van het zelfbewustzijn van de arbeiders als arbeidersklasse. Overeenkomsten betekenen niet noodzakelijk dat Feuerbach de enige bron is. De invloed en de inspiratie vanuit Feuerbachs denken zijn evenwel zonder meer groot te noemen.

Na een lange filosofische weg belandt Feuerbach steeds dichter bij de directe persoonlijke ervaring in het hier-en-nu, en meent hier waarheid en oorspronkelijkheid te kunnen vinden. Bij Dietzgen ontstaat juist een toenemende interesse in ontologische vragen. Wanneer Feuerbach van mening is dat het atheïsme een omgekeerd pantheïsme is, lijkt Dietzgen deze gedachte positief op te vatten. Hij wil een dergelijk omgekeerd pantheïsme ontwikkelen als wereldbeschouwing. Feuerbach en Dietzgen stemmen overeen in de afwijzing van de speculatief-idealistische metafysica en van Kants ‘Ding an sich’, en in de erkenning van de empirische benadering van de wetenschappen als uitgangspunt van een nuchtere filosofie. Bovendien delen zij een anti-ideologische inzet van de theorie. Beider filosofie is bijzonder om de formulering van een filosofisch materialisme dat kritisch staat tegenover het bestaand materialisme en dat dialectische trekken heeft, ondanks mogelijke kritiek erop.

Van wat Dietzgen later schrijft is veel bij Feuerbach herkenbaar. Over het idealisme schrijft Feuerbach kritisch, daarbij refererend aan Fichte: ‘Der moderne philosophische Spiritualismus, welcher sich Idealismus nennt, macht dem Materialismus den ihm in seiner Meinung vernichtenden

Vorwurf, daß er Dogmatismus sei, d.h. daß er von der sinnlichen Welt als einer ausgemachten objektiven Wahrheit ausgehe, dieselbe als eine an sich, d.h. ohne uns, bestehende Welt voraussetze, während doch die Welt nur ein Produkt des Geistes sei.’[68] Feuerbach stelt de tegenstelling tussen idealisme en materialisme aldus principieel aan de orde. Dietzgen kan hierop verder bouwen. Feuerbach komt, ondanks zijn scepsis met betrekking tot het begrip materialisme, op voor een materialistisch uitgangspunt. Ook speelt bij hem kritiek op Kants scheiding tussen de wereld zoals wij die kennen en de wereld ‘an sich’, tussen ‘sinnliche’ verschijnselen en ‘noumena’, de ‘dingen van het verstand’, een belangrijke rol. Kant scheidt volgens Feuerbach waarheid van werkelijkheid, en de werkelijkheid van de waarheid, net zoals Dietzgens Kant-kritiek luidt.

Hoewel Dietzgen de kennistheoretische lijn verder ontwikkelt, vanwege het opkomend neokantianisme dat nog niet speelt wanneer Feuerbach zijn belangrijkste werken schrijft, is vooral in het gekozen aangrijpingspunt de inhoudelijke verwantschap frappant. In geschriften uit het hoogtepunt van Feuerbachs oeuvre als ‘Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie’ en ‘Grundsätze der Philosophie der Zukunft’ ziet men een verwantschap met Dietzgens ideeën. Men leze Feuerbachs opdracht ter hervorming van de filosofie: ‘*Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden. Diese auf gegenseitiges Bedürfnis, auf innere Notwendigkeit gegründete Verbindung wird dauerhafter, glücklicher und fruchtbarer sein als die bisherige Mesalliance zwischen der Philosophie und Theologie.*’[69] Het lijkt alsof Dietzgen deze opdracht van Feuerbach heeft aanvaard en hieraan inspiratie ontleent voor zijn eigen denken.

Dietzgens kritische omkering van het begrip ‘Gedankending’ als term voor een weerspiegelingstheorie is ook bij Feuerbach te lezen, namelijk als kritiek op het idealisme en op de vervreemding in de religieus-idealistische gedachtenontwikkeling: ‘Und wo der Mensch kein Wesen *außer sich* mehr hat, da setzt er sich in *Gedanken* ein Wesen, welches *als ein Gedankenwesen* doch zugleich die *Eigenschaften eines wirklichen Wesens* hat, *als unsinnliches zugleich ein sinnliches Wesen*, als ein *theoretisches Objekt* zugleich ein *praktisches* ist. Dieses Wesen ist *Gott* – das höchste Gut der Neuplatoniker.’[70]

Het begrip ‘Sinnlichkeit’ heeft in Dietzgens kennistheorie een vrijwel identieke betekenis als bij Feuerbach, die schrijft: ‘Wir brauchen also *nicht über die Sinnlichkeit* hinausgehen, um an die *Grenze des nur Sinnlichen*, nur *Empirischen im Sinne der absoluten Philosophie* zu kommen; wir dürfen nur *nicht den Verstand von den Sinnen abtrennen*, um das *übersinnliche*, d.i. Geist und Vernunft, *im Sinnlichen* zu finden.’[71] Van belang is hier dat in de context van deze laatste passage te lezen is dat het ‘Sinnliche’ bij Feuerbach niet identiek is met het onmiddellijk in de zintuigen gegevene, met het ‘Gedankenlose’. ‘Sinnlichkeit’ duidt op een betrekking van zijn en denken, van object en subject. Het denken is hierbij inbegrepen. Mogelijk is dit de reden waarom Dietzgen het niet nodig vond zijn denken duidelijk kritisch af te schermen van het empirisme, omdat Feuerbachs werk een dergelijke afscherming reeds vooronderstelt en hij die eenvoudigweg voldoende acht. Zintuiglijkheid, filosofisch-antropologische strijdterm van Feuerbach in zijn polemieken met het hegelianisme en zijn religiekritiek, komt centraal te staan in Dietzgens kentheorie en vormt een basis voor zijn metafysica. In Dietzgens filosofie impliceert ‘Sinnlichkeit’ veel. ‘Sinnlichkeit’ drukt de band, de eenheid van zijn en denken uit: de wereld is ons gegeven, het wezen der dingen verschijnt, al moet het verstand hiervoor nog een passend begrip vinden door vanuit ‘mannigfaltige’ gegevens eenheid te ontwikkelen, dus van bijzonderheden op te stijgen naar een algemeen begrip, dat het wezen der dingen uitdrukt.

Overeenkomstig tussen Feuerbach en Dietzgen is, mag men concluderen, dat de ‘sinnliche’ band van de wereld en de mens als enige grond van waarheid wordt aanvaard, waarbij zowel de wereld als de mens materialistisch-realistisch wordt begrepen. Als kritiek op Hegels dialectiek zegt Feuerbach dat tegenover het ‘zijn in het algemeen’ van Hegels ‘Logik’ niet het ‘niets’ staat, maar het ‘*sinnliche*’, concrete zijn. Deze positieve basis van de kennis neemt Dietzgen over.

Bij de beschrijving van de kentheoretische verhouding van het bijzondere en het algemene, het centrale vraagstuk in ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’, wordt Dietzgen geïnspireerd door Feuerbach. In de inleiding van ‘Das Wesen des Christentums’ staat: ‘Die Wissenschaft ist das *Bewußtsein der Gattungen*. Im Leben verkehren wir mit Individuen, in der Wissenschaft mit Gattungen.’[72] Zonder Feuerbach geweld aan te doen kan Dietzgen hiervan maken: de wetenschap overstijgt de bijzondere ervaringen en streeft naar het algemene begrip. Daarmee sluit hij bij een reeks van vroegere denkers aan. Bijzonder is echter het accent dat Feuerbach hieraan geeft, dat hier een basis is te vinden voor een niet-vervreemd denken, waarop Dietzgen voortbouwt.

Specifieker is de overeenkomst in Feuerbachs antropologische kritiek op ‘das Unbegreifliche’. Hij stelt: ‘Jede Beschränkung der Vernunft oder überhaupt des Wesens des Menschen beruht auf einer Täuschung, einem Irrtum.’[73] Hij legt daarop de drang van de mens uit om zaken als onbegrijpelijk voor te stellen en spreekt vervolgens in zijn antropologische opvatting en religiekritiek over de ‘Unendlichkeit des Denkvermögens’.[74] Inhoudelijk is het een kleine stap naar Dietzgens kritiek op het neokantianisme en op de opvatting van de begrensdheid van het kenvermogen.

In Feuerbachs filosofie speelt een weerspiegelingstheoretische opvatting een dominante rol. De religiekritiek is kritiek op een verkeerde en vervreemdende weerspiegeling van het bewustzijn van de ervaringen en daarop gestoelde emoties van de mensheid. Feuerbach legt uit hoe die verkeerde weerspiegeling tot stand komt, wat de inhoudelijke componenten daarvan zijn en hoe die weerspiegeling omgekeerd of gecorrigeerd kan worden, dus hoe een juiste weerspiegelingsrelatie van zijn en bewustzijn gestalte kan krijgen. In deze beoogde corrigerende denkbeweging kan het zelfbewustzijn van de mens in zijn relatie tot natuur en maatschappij worden ontwikkeld en de vervreemding worden opgeheven. Impliciet ligt in Feuerbachs religiekritiek een kentheoretische opvatting, gebaseerd op een kritiek op Hegel. Het gaat in deze weerspiegelingsopvatting wél om een dialectische opvatting waar zijn en denken in eenheid worden gedacht, en waarin het begrip ‘Sinnlichkeit’ uitdrukt dat het denken aan de werkelijkheid is verbonden. Deze opvatting loopt vooruit op Marx’ basis-bovenbouwtheorie, waarin wordt uitgedrukt dat maatschappelijke verhoudingen het denken verregaand bepalen en dat die verhoudingen in het bewustzijn worden weerspiegeld. Daarnaast spreekt Feuerbach een enkele keer in kentheoretische zin over het ‘Abbild’-karakter van het denken.[75] Dietzgen kan aansluiten bij Feuerbachs weerspiegelingsideeën. Er bestaat een parallel tussen Feuerbachs inzet de vervreemding op te heffen en Dietzgens nadruk op de noodzaak een kritisch en emancipatorisch zelfbewustzijn van de arbeidersklasse te bevorderen op basis van een wetenschappelijk gecorrigeerde opvatting van weerspiegeling. Dietzgens anti-ideologische inzet bevat een rest van de idealistische tendens bij Feuerbach, die bestaat in de poging om vooral door theoretische opheldering de mensheid op een emancipatorisch spoor te brengen. Feuerbach schrijft: ‘Die Religion ist das bewußtlose Selbstbewußtsein des Menschen.’[76]

De aansluiting bij Feuerbachs dialectische weerspiegelingsopvatting maakt duidelijker waardoor het voor Dietzgen relatief eenvoudig is Marx’ basis-bovenbouwtheorie, die hij leest in het voorwoord van ‘Zur Kritik der politischen ökonomie’, op haar merites te doorgronden, ook *filosofisch*.



Dietzgen kan in zijn kritiek op het kantiaanse ‘Ding an sich’, in zijn verzet tegen het aannemen van een metafysische *oorzaak* achter de kenbare verschijnselen, en in zijn daartegenover gestelde opvatting dat alle algemene begrippen afgeleid zijn van bijzondere gegevens, bij Feuerbach aansluiten. Deze meent: ‘...; die Ursache der ersten und allgemeinen Ursache der Dinge im Sinne der Theisten, der Theologen, der sogenannten spekulativen Philosophen – ist der Verstand des Menschen. Der Verstand steigt vom Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen, vom Konkreten zum Abstrakten, vom Bestimmten zum Unbestimmten empor. So steigt denn auch der Verstand von den wirklichen, bestimmten, besonderen Ursachen so lange und so weit empor, bis er zu dem Begriffe der *Ursache als solcher*, der Ursache, die keine wirklichen, bestimmten, besondern Wirkungen hervorbringt, gekommen ist. Gott ist (...) *die* Ursache, abstrahiert von allem sinnlichen Stoff und Material, von allen speziellen Bestimmungen, d.h., er ist *die Ursache überhaupt*, der Begriff der Ursache als ein personifiziertes, verselbständigt Wesen.’[77] Waarna hij nog opmerkt dat er geen absolute oorzaak bestaat, maar: ‘...; die Ursache meines Lebens ist ein Inbegriff *vieler verschiedener, bestimmter* Ursachen; ...’[78] Een dergelijke opmerking helpt Dietzgen zijn kritische opvatting van oorzakelijkheid en de algemene natuursamenhang te formuleren, al verliest hij hierbij de door Feuerbach onderstreepte term ‘bestimmter’ te veel uit het oog, de nadruk op de concrete bepaaldheid van de oorzakelijkheid.

Feuerbach schrijft over de noodzaak van een omkering, want ‘Unsere Welt’ is een ‘verkehrte Welt’. [79] Zijn kentheoretische opmerking over het ontstaan van God als oorzaak der oorzaken, als abstractie van het verstand dat bewust doorredeneert naar het meest algemene, en zijn kritiek op de vervreemding horen bij elkaar. Als men de oorzaken der oorzaken immers buiten de reikwijdte van het verstand plaatst en als onkenbaar beschouwt, onteigent de mens zich van zijn eigen zelfbewustzijn. De mens stijgt, denkend, te ver ‘omhoog’ en laat, door te vergaande abstractie, de basis van zijn zintuiglijke gegevens los.

Hier ligt de basis van de aanname van het bestaan van God en van de stelling dat de wereld in laatste instantie onkenbaar zou zijn. De door Feuerbach onderkende psychologische of emotionele basis van deze aanname bestaat erin dat de feitelijke bijzondere ‘sinnliche’ gegevens vaak teleurstellend zijn. Vandaar de aandrang verder te redeneren, het verstand te buiten, of liever, de horizon van ‘Sinnlichkeit’ te buiten. Met behulp van deze antropologische analyse legt Feuerbach het wezen van het menselijk denken zover bloot, dat Dietzgen de aard van een niet-vervreemdende, ware wijze van redeneren kan definiëren en zo ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ kan ontdekken.

In Dietzgens kritiek op het speculatief-metafysische begrip oorzaak spreekt Feuerbach mee: ‘Der ursprüngliche Begriff der Ursache ist ein anthropomorphistischer Begriff. Im Stande der Unerfahrenheit mißt der Mensch das Objektive mit subjektivem Maßstabe, beurteilt die Welt nach seinem Selbst.’[80] De mens denkt een uiterlijke scheppende oorzaak, terwijl in wezen de mens zelf de schepper of oorzaak van deze oorzaak is, meent Dietzgen, aldus ‘Das Wesen des Christentums’ kort samenvattend.

Scherpzinnig analyseert Feuerbach de oorsprong van het ‘Gedankending’, maar in een specifieke gedaante. De idee ‘God’ is een vorm van weerspiegeling van de eigen menselijke ervaring, maar een ideologisch-verkeerde weerspiegeling. God is aldus ook een ‘Gedankending’, een constructie, weliswaar één die niet ‘bloß Gedankending’ is, maar een constructie gebaseerd op het reële, echter nog onbegrepen wezen van de mens. De antropologie, de doordachte mensbeschouwing die uitgaat van de natuurlijk-concrete mens, kan het menselijk wezen doorzien en terugwinnen. Dietzgen veralgemeent Feuerbachs gedachtegang: hij ziet deze als een begin en vindt het begrip



‘Gedankending’ de moeite van het onderzoeken waard. Niet alleen de vervreemdende weerspiegeling moet filosofisch worden begrepen, maar heel de werkzaamheid van de ‘Kopfarbeit’. Voor een naar volle waarheid strevende kennis en praktijk is een in positieve termen ontwikkelde kentheorie, en zoals blijkt ook een ontologie, onontbeerlijk. Men kan niet volstaan met antithetisch de onwaarheid af te zweren. Dietzgen koppelt de naar waarheid strevende beweging aan een concreet historisch belang, zowel in politiek als ethisch opzicht. Het gaat om de gevestigde belangen van de bourgeoisie versus de belangen van de arbeidersklasse die uiteindelijk gericht zijn op de totale bevrijding van die klasse en de mensheid in het algemeen.

Zo geeft Dietzgen ook het begrip algemeenheid een meer concrete inhoud. Toch blijft Dietzgen in verschillende opzichten halverwege tussen Feuerbach en Marx staan. Marx’ kritiek op Feuerbach dat zijn filosofie te sterk beschouwend blijft treft voor een groot deel ook het denken van Dietzgen. [81] De zintuiglijkheid wordt ook door Dietzgen in zijn kentheorie niet principieel gerelateerd aan de praktisch ingrijpende activiteit van de menselijke arbeid. Bij Feuerbach speelt de praktijk een rol, bij Dietzgen des te sterker, maar als moment van de filosofische theorie zelf speelt dit begrip juist weer een geringe rol.

Engels heeft Feuerbach bekritiseerd, omdat deze voor de consequentie zijn eigen filosofie materialisme te noemen terugdeinst, uit angst vereenzelvigd te worden met het materialisme van de 18e eeuw of met de leer van L. Büchner en J. Moleschott.[82] Deze angst deelt Dietzgen met Feuerbach, zeker aanvankelijk. Wanneer Dietzgen spreekt over ‘de materialisten’ heeft hij het eerst vrijwel alleen over het Franse materialisme van de 18e eeuw of over Büchner c.s. Meer en meer begint hij daarna te spreken over het sociaaldemocratisch materialisme en over het dialectisch materialisme, maar er blijft de ondertoon aanwezig de naam materialisme zoveel mogelijk te willen vermijden. De verwerking van het werk van Feuerbach, Marx en Kant maakt deze terughoudendheid begrijpelijk. Dietzgen heeft scherpe kritiek op de filosofie van Büchner, verwijt hem zelfs dat deze geen grondslag heeft. In de tijd dat Büchner bekend is zou het kunnen lijken alsof hij een hoogtepunt in de filosofie vormt, een suggestie die Dietzgen op straffe van verlies van het begrip materialisme probeert te vermijden.

In Feuerbachs antropologie speelt een psychologische benadering een voornamelijk rol, zoals hij zelf expliciet stelt: ‘Das Abhängigkeitsgefühl ist daher der einzige richtige universelle Name und Begriff zur Bezeichnung und Erklärung des psychologischen oder subjektiven Grundes der Religion.’[83] Een negatief gevoel speelt een grote rol bij het ontstaan van de religie. Uit het gevoel eindig te zijn ontstaat de vraag naar oneindigheid.[84] Een dergelijke psychologische benadering speelt in Dietzgens ideeën lang zo sterk niet. Het gaat hem veeleer om de filosofische vraag naar de verhouding van zijn en denken. Feuerbach ziet zijn filosofie als een einde van de filosofie en stelt geen nieuwe grote filosofische vragen meer aan de orde. Dietzgen vat Feuerbachs einde van de filosofie op als het einde van de idealistische speculatieve filosofie, in overeenstemming met Feuerbachs inzet, maar blijft sterker dan Feuerbach vasthouden aan een positieve betekenis van de filosofie als discipline en als wereldbeschouwing. Feuerbachs idee van het einde van de filosofie is gebaseerd op het verworven inzicht in de antropologisch-psychologische drijfveren van het religieuze denken of van het bevangen denken in het algemeen. Zijn verklaring moet de mensheid terugbrengen op het nuchtere ‘sinnliche’ pad.

Dietzgen herhaalt zich regelmatig in zijn geschriften. Zijn herhalingen zijn te wijten aan gebrek aan filosofische scholing of te danken aan een revolutionair-pedagogisch inzicht, gebaseerd op de noodzaak de arbeiders te bereiken. Voor Feuerbach is het einde, en zo ook de herhaling, principieel. Anders dan Dietzgen is Feuerbach een goed geschoold filosoof, maar zijn inzicht in de historische

theoretische dwaalwegen weerhoudt hem ervan nieuwe grootscheepse filosofische projecten op te zetten. Dat hij na 1845 eigenlijk geen nieuwe inzichten meer tracht te formuleren is begrijpelijk uit de gang die zijn denken heeft doorgemaakt. Feuerbach wil een soort Luther zijn die zijn 'Thesen der Reformation' aan de hegeliaanse kathedraal spijkert. Hij streeft niet naar de bouw van een nieuwe kathedraal, maar wil de vervreemding 'unvermittelt' opheffen.

Er bestaan verschillen, op z'n minst accentverschillen, tussen Feuerbachs en Dietzgens filosofie. Wanneer Dietzgen de terug-naar-Kant-beweging bekritiseert en Hegel bestudeert, benadrukt hij een ontologisch waarheidsbegrip: de waarheid is de materialistisch opgevatte objectieve totaliteit. Feuerbach schrijft: 'Die Wahrheit existiert nicht im Denken, nicht im Wissen für sich selbst. *Die Wahrheit ist nur die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens.*'<sup>[85]</sup> Feuerbach wijst hier een idealistische benadering van het waarheidsbegrip af en formuleert een filosofisch-antropologisch antwoord, nog steeds in reactie op Hegels objectief idealistische filosofie. Zijn antwoord op het probleem waarheid impliceert een reflectie op antropologische, psychologische, individuele, 'existentiële' en maatschappelijke aspecten. Maar het 'nur menschliche' is een sterke relativisering van de objectieve kant van het waarheidsbegrip. Dietzgen houdt wat dit betreft strikter vast aan een objectieve grondslag van het kenproces.

Dietzgen put uit Feuerbachs inzichten, inclusief bijbehorende beperkingen. Feuerbach laat veel van Hegels dialectiek los. Consequent dialectisch gedacht zou hij de bron van de vervreemding, die hij met behulp van dialectische redeneringen onderzoekt en materialistisch bepaalt, moeten aanpakken. In plaats daarvan wil Feuerbach idealistisch in de eerste plaats het denken en de filosofie hervormen, en zo de vervreemding direct ontkrachten. Vanuit dit 'half' dialectische, inconsequente en tegenstrijdige gezichtspunt is het voor Dietzgen niet eenvoudig om verdere dialectische inzichten te ontwikkelen. Hij slaagt hierin toch ten dele, niet zonder hulp van Marx' en Engels' economische en politieke werk. De gezochte inzichten blijken onmogelijk alleen gevonden te kunnen worden in het begrip 'Sinnlichkeit' of in een visie op de mens als natuurlijk wezen. Een hervorming van het denken alleen is ontoereikend. Op basis van dit inzicht ontstaat de noodzaak uitspraken te doen over de werkelijkheid waardoor het denken wordt bepaald, en dit dwingt Dietzgen tot speculatieve arbeid. Niet het individuele 'ik' wordt eindpunt, maar Dietzgens werk kan gezien worden als een langdurige poging tot de constructie van een model van de totaliteit. Hij vindt steeds meer elementen die van deze constructie deel moeten uitmaken, zonder tot een consistente afrondende beschouwing te komen.

Feuerbach wil de mensheid emanciperen en van een drukkende ideologisch-religieuze last bevrijden. Dietzgen streeft naar de emancipatie van de arbeidersklasse wier emancipatie uiteindelijk ook de algemeen menselijke emancipatie moet betekenen. Dit is de inzet van zijn kennistheorie. Deze kennistheorie heeft een uitgangspunt dat hij bij Feuerbach heeft kunnen vinden, namelijk dat kennis berust op het veralgemenen van zintuiglijke ervaringen. Dietzgen streeft met dit kentheoretisch inzicht een algemeen kennisideaal na. Feuerbach is wantrouwend tegenover abstracte 'kennis' die de mensheid zo vaak misleidde, en zoekt directe, 'ware' ervaring. Dietzgen zoekt in die 'ware' ervaring, 'Sinnlichkeit', een basis voor een kenproces dat zijn eigen rationaliteit doorgrondt en dat vanuit dit zelfbewustzijn kan bijdragen aan de emancipatie van de arbeidersklasse en de mensheid. Wetenschappelijke kennis heeft voor Dietzgen een meer specifieke emancipatorische betekenis dan voor Feuerbach. In die zin is Feuerbachs emancipatorisch perspectief 'utopisch' en dat van Dietzgen wetenschappelijk-socialistisch.

Bij beiden zien we religiekritiek en tegelijk een positieve waardering voor de vragen en behoeften die tot religieuze antwoorden hebben geleid. Beiden spreken soms over 'Aberglaube' versus het

geloof. Bijgeloof heeft een negatieve lading, het geloof in zekere zin ook een positieve, maar dan is een hervorming of revolutie van het denken nodig die de algemeen menselijke idealen op een niet-vernietigende wijze recht doet. Overigens speelt het vernietigingsbegrip van Feuerbach in Dietzgens geschriften een geringe, voornamelijk impliciete rol.

Fel keert Feuerbach zich soms tegen professoren in de filosofie die een reactionaire ideologie verdedigen. Hierin staat hij niet alleen. Engels bijvoorbeeld schrijft een uitvoerige ‘Anti-Schelling’. [86] Dietzgen sluit bij Feuerbach aan en voegt aan diens kritiek toe: ‘Heute sind wir weiter. Nicht nur die philosophische, die Wissenschaft überhaupt hat ihre Offizianten hinter sich gelassen. Wo auch wirkliche materialistische Wissenschaften auf dem Katheder sitzen, klebt doch, wie dem unflüggen Vogel das Ei, so ihnen ein unwissenschaftlicher religiöser Unfug in Form idealer Überbleibsel an.’[87]

## 7.5 J. Dietzgen denken is niet zonder meer een ‘marxistische filosofie’ te noemen

De filosofie van Dietzgen is gedeeltelijk gestoeld op Feuerbach. Wat betreft Marx’ invloed op Dietzgen is in ieder geval een vruchtbare doorwerking van Marx’ basis-bovenbouwthese, zoals Dietzgen die kende uit het voorwoord van ‘Zur Kritik der politischen ökonomie’, onmiskenbaar aanwezig. Deze these komt neer op een meer dialectische en maatschappij-georiënteerde variant van Feuerbachs antropologisch idee van de religie als weerspiegeling van menselijke problemen. In zijn ethische ideeën, zijn godsdienstkritiek en zijn korte politieke stukken sluit Dietzgen hierbij aan, al is de invloed van Feuerbach en die van Marx in zijn werk niet altijd helder te onderscheiden.

Waarschijnlijk ziet Dietzgen geen tegenstelling tussen Feuerbach en Marx en vindt een overgang in oriëntatie van Feuerbach naar Marx geleidelijk plaats. In zijn overgeleverd werk verwijst Dietzgen van meet af aan naar de filosofische betekenis van ‘Zur Kritik der politischen ökonomie’ en ‘Das Kapital’. Dietzgens ethische ideeën zijn maar tot op zekere hoogte origineel en mede door Marx’ werk gekleurd, onder andere door het ‘Manifest der kommunistischen Partei’. In zijn laatste levensjaren schrijft Dietzgen dat hij grote vorderingen kon maken op grond van het voorwoord van ‘Zur Kritik’ waarin hij las dat: ‘(...) die Art und Weise – so ungefähr lautet der Satz – , wie der Mensch sein Brot erwirbt, daß der Kulturstandpunkt, auf dem eine Generation körperlich *arbeitet*, den geistigen Standpunkt oder die Art und Weise bedingt, wie sie über das Wahre, Gute und Rechte, über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, über Philosophie, Politik und Jurisprudenz denkt und denken muß.’[88]

Dietzgen vraagt Marx met nadruk zijn ‘Dialektik’ uit te werken[89], wat deze belooft, maar waar hij niet aan toe komt. Voor Dietzgen is Marx een leermeester in de filosofie. Maar het blijft de vraag welke filosofie hij bij Marx las. Van Dietzgens werk is niet zozeer het historisch-materialistische moment of de sociaaleconomische verwerking van Marx’ leer omstreden, als wel het antwoord op de vraag in hoeverre en op welke wijze Dietzgen filosofisch, dus ook in zijn kentheorie en ontologie, door Marx wordt geïnspireerd.[90] Om tot een nauwkeurige afweging te komen is het cruciaal te weten of Dietzgen Marx’ Feuerbach-kritiek heeft begrepen en verwerkt in zijn formulering van een materialistische dialectiek.

Hier rijst het probleem, dat belangrijke filosofische werken van Marx en Engels uit de jaren veertig nog niet zijn gepubliceerd tijdens Dietzgens leven. Het overwinnen van Feuerbachs positie in marxistische zin verloopt dus bij Dietzgen zeker niet op dezelfde wijze als wanneer men thans het denken van Marx en Feuerbach in een systematische beschouwing met elkaar zou vergelijken, en men er niet omheen zou kunnen Marx’ werken van de periode 1843-1848 te bestuderen. Dietzgen

refereert aan voor hem eigentijdse theoretische problemen op basis van eigen probleemstellingen, waarbij overeenkomsten met werken van Feuerbach, en van Marx en Engels zichtbaar worden. Dietzgen spreekt zich al voor het verschijnen van Engels' publicaties over E. Dühring zeer kritisch uit over Dührings filosofie. Overeenkomstig Engels' 'Feuerbach', 'Anti-Dühring' en 'Dialektik der Natur' is ook Dietzgen van mening dat na een lange filosofische ontwikkeling de 'Generalfrage' van de filosofie op een wetenschappelijk gefundeerde wijze beantwoord kan worden, en dat het gezochte antwoord moet worden vervat in een *filosofische* verklaring.

Naar aanleiding van de ontdekking van de dialectiek van de klassenstrijd merkt Dietzgen op: 'Diese Erkenntnis ist aus der Philosophie, speziell aus der rechtmäßig viel geschmähten und zugleich doch sehr rühmlichen Rechtsphilosophie des preußischen Staatsphilosophen Hegel, hervorgegangen und zuerst von Marx und Engels alles philosophischen Dunstes entkleidet worden.' [91] Dietzgen meent dat de dialectiek door Hegel is ontwikkeld en dat Marx en Engels deze wetenschappelijk verwerkten.

In een van zijn laatste artikelen, 'Materialismus', eert Dietzgen Marx als filosoof en erkent de subjectieve factor in de geschiedenis. Misschien doelt hij ook op Engels' Feuerbach-analyse, die hij inmiddels kent: [92] 'Marx, der uns über die handgreiflichsten Dinge, über die leibliche Arbeit so gründlich belehrte, war nicht nur ein sehr intensiver Ideenforscher in materiellen Disziplinen, sondern auch ein eminenter Philosoph, das heißt ein Forscher, der den Intellekt, den Geist, die Idee oder die Abstraktionskraft zum speziellen Gegenstand seiner Studien machte. Er lehrte, daß der Leib der Gesellschaft oder ihre Struktur von den Produktionsverhältnissen gebildet wird, ohne welchen ihr Geist, ihr politisches und juristisches Treiben gar nicht zu verstehen sei. Mit anderen Worten heißt es: Erst muß der Mensch essen und trinken eh' er denken kann, und wie der einzelne, so auch die Völker. Die Sozialisten werden das Denken und die Idee nicht mißachten, wohl aber die Phantasterei, welche den Leib auf der Erde lassen und mit dem Geiste gen Himmel fahren will.' [93]

In twee belangrijke opzichten is Dietzgens filosofie hier, ondanks de beperkte uitleg van de basis-bovenbouwthese c.q. Marx' historisch materialisme, eerder marxistisch dan geïnspireerd volgens Feuerbachs lijnen van denken. Dietzgen begrijpt hier de werkelijkheid *praktisch*, als activiteit, waarbinnen hij de eenheid van zijn en denken situeert. Niet het hervormende denken wordt benadrukt, maar de verandering van de wereld die tevens het denken verandert. In de tweede plaats stelt Dietzgen de reflectie op de reflectie aan de orde. Socialisten moeten over 'die Idee' blijven nadenken. Bij Feuerbach wordt de idee materialistisch verklaard, maar in de verdere verwerking van zijn conclusies is Feuerbach tweeslachtig en kiest hij vooral de hervorming van het denken als hoofddoel. De hervorming van het denken gaat bij Marx niet zonder hervorming van de wereld, zonder revolutionerende praktijk. En voor *die praktijk* moet de subjectiviteit materialistisch worden begrepen. Dit inzicht, ontleend aan Marx' basis-bovenbouwthese, lijkt Dietzgen te erkennen, ook al is hij hierover verder tweeslachtig, omdat de praktijk in zijn kentheorie niet tot verklarend begrip wordt ontwikkeld. Wat dit aangaat moet de conclusie worden getrokken dat Dietzgens filosofie slechts ten dele overeenstemt met Marx' positie die naar voren komt in de kritiek op Feuerbach. En al denkt Dietzgen een enkele keer het kenproces vanuit de praktische omvorming van de werkelijkheid, vanuit een *praktische* verhouding van object en subject, meestal overheerst een kentheoretische visie waarin het subject in een 'sinnliche' verhouding staat tot een relatief *passief* aanwezige werkelijkheid, zodat Marx' eerste Feuerbach-these ook op Dietzgen betrokken kan worden.

Soms lijkt Dietzgen Marx' filosofie uit te leggen alsof deze inhoudelijk identiek is aan die van Feuerbach. Eveneens komt een uitleg van Marx' werk voor, waarin het inductivisme wordt

benadrukt. Deze nadruk stemt overeen met gangbare ideeën in Dietzgens tijd waarin een antispesulatieve wetenschapstheoretische inzet ertoe leidde dat men ging spreken van ‘inductieve filosofie’.[94] Dit accent stemt evenwel niet overeen met Marx’ dialectiek. Marx spreekt zelden over het principe van inductie, al erkent hij wel dat een wetenschappelijk onderzoek het te onderzoeken object in detail moet leren kennen en van daaruit de ontwikkelingsvormen ervan moet ontdekken en de samenhang moet opsporen.[95] Zelfs wanneer we spreken van een wisselwerking van inductie en deductie, dan bestaat nog het risico dat dialectische bewegingsvormen buiten beschouwing blijven en afbreuk wordt gedaan aan de complexiteit van het kenproces. Inductie speelt in Marx’ werk wel een rol, maar eerder als een moment van dialectisch denken dan als aparte methode. Marx gaat ervan uit dat de ontwikkelingsvormen en de innerlijke samenhang van de dingen in principe kenbaar zijn. Strikt genomen leidt de inductieve methode alleen niet tot deze kennis. Eigenlijk wordt de noodzaak tot overstijgen van de inductieve methode ook in Dietzgens werk indirect erkend. Hij ziet hier echter geen verdere onderzoekstaak en volgt de taal van zijn tijd door de inductieve methode te accentueren als kennismethode bij uitstek. Deze zet hij in, in de kritiek op onwetenschappelijke ideologieën, door keer op keer te onderstrepen dat het erom gaat van het ‘sinnlich’ bijzondere op te stijgen naar het algemene begrip. Over Marx zegt hij: ‘Marx, der Wortführer des wissenschaftlichen Sozialismus, erringt dagegen die herrlichsten Erfolge, indem er das logische Naturgesetz, die Erkenntnis von der absoluten Gültigkeit der Induktion auf Disziplinen anwendet, die bisher nur spekulativ mißhandelt wurden.’[96] Dietzgen doelt op Marx’ analyse van het recht, de politiek, de geschiedenis en de culturele ontwikkeling, op de basis-bovenbouwtheorie derhalve. Hij zet Marx af tegen filosofen als J.F. Herbart, A. Schopenhauer en E. von Hartmann die ‘fortspekulieren oder philosophieren’ en haalt Feuerbachs uitspraak over het einde van de filosofie aan, dat wil zeggen van de speculatieve filosofie.[97]

Marx’ methode gaat inderdaad uit van feiten en zijn economisch werk is gericht op het vinden van een *algemeen* wetmatig begrip van de ontwikkeling van het kapitaal, en van de sociaaleconomische verhoudingen die op grond van die ontwikkeling ontstaan. Sterker nog, wanneer Dietzgen een filosofie in Marx’ werk bespeurt, een kentheorie of ‘Logik’, getuigt dit van analytische kracht. In een uitspraak die erop neerkomt dat tegenover de speculatie alleen de inductieve methode staat, wordt echter de dialectische methode van kennisontwikkeling die Marx hanteert miskend.

Engels heeft de wetenschap van zijn tijd beschreven als ordenende activiteit.[98] Het is de wetenschap van processen, van de oorsprong en ontwikkeling der dingen en van de dialectische samenhang, die de natuurprocessen tot één geheel tracht te verbinden. Uitgangspunt van de wetenschapper hierbij is, ook al is deze zich niet per se daarvan bewust, noodzakelijk de ene wereld waarin de samenhang van uiteenlopende gebeurtenissen kan worden gevonden. Dietzgens ideeën stemmen hierin met die van Engels overeen, zij het dat hij de ordenende activiteit van het denken minder in het verband met uiteenlopende interactieprocessen met de realiteit onderzoekt, en een concretisering aan de hand van de feitelijke wetenschapontwikkeling ontbreekt. Dietzgens kennisideaal, verbonden met een politiek-emancipatorisch ideaal, is omvattender dan dat van Feuerbach. Feuerbach daarentegen heeft met Engels ongetwijfeld een grotere filosofische precisie gemeen.

## 7.6 Een tussentijdse balans. De positie van J. Dietzgens filosofie in verhouding tot het denken van Feuerbach, Marx en Engels

Dietzgen formuleert zijn materialistische dialectiek in de poging actuele filosofische vragen van zijn tijd te beantwoorden en in zijn hardnekkigheid om zijns inziens eenzijdige of ‘überschwengliche’ opvattingen te vermijden. Waar Feuerbach afscheid neemt van de speculatief

idealistische filosofie, maar zijn eigen filosofen na ca. 1845 nauwelijks meer nieuwe impulsen krijgt, ontdekt Dietzgen nieuwe mogelijkheden. In zijn werk wordt tot het einde toe duidelijk dat hij de wil tot een omvattende filosofische wereldbeschouwing te komen niet opgeeft.

Marx' Feuerbach-kritiek treft voor een deel de filosofie van Dietzgen. Net als die van Feuerbach is Dietzgens filosofie vaak beschouwelijk-afstandelijk en de dialectiek wordt beperkt ontwikkeld. Het lijkt erop dat wetenschappers of arbeiders met een juiste theorie en met een juiste methode een directe relatie met het gekende object verkrijgen en met die methode onmiddellijk 'goed' kunnen waarnemen en denken. Anders dan Feuerbach ziet Dietzgen de theorie als wapen in de klassenstrijd, maar ook hij lijkt de mogelijkheid aan te nemen van een *zuivere* beschouwing van de werkelijkheid. In die zin laat hij *in zijn kentheorie* de historiciteit en het verband met de veelomvattende praxis grotendeels los. De subjectieve factor speelt vooral een rol in de bewuste arbeidersklasse die de wereld verandert, en kentheoretisch in Dietzgens weerspiegelingsopvatting. De historiciteit komt in de ontologie naar voren, waarin Dietzgen het zijn of de totale natuur dialectisch en principieel in beweging denkt. Daarnaast wordt de historiciteit meegedacht in politieke stukken. Hierin verwerkt hij op een eigen manier Marx' historisch materialisme.

Het is een blijvend principieel punt in Marx' werk dat hij Hegels dialectiek positief verwerkt, in een materialistische dialectiek, ook in zijn kennisopvatting. Vanuit zijn dialectisch-materialistische stellingname kan Marx het perspectief van de historisch-materialistische geschiedtheorie ontwikkelen. Dietzgen ziet en erkent de betekenis van de hegeliaanse invloeden, maar kan daar zelf weinig mee, zeker aanvankelijk. Bij hem lijkt de in hoge mate door eigen denkkracht verworven kennisopvatting slechts van betekenis *in haar toepassing als anti-ideologie*. Marx ziet dat wanneer de subjectiviteit objectief bepaald wordt, de objectieve verhoudingen zelf in de kennisopvatting meegedacht moeten worden en tevens onderwerp moeten worden van welbewust ingrijpen. Daardoor kan Marx zowel de bestaande theorie als de praktijk revolutioneren. Dietzgen legt in zijn filosofie de nadruk op theoretische verandering als middel tot propaganda van het ware wetenschappelijke inzicht.

Kortom, in Marx' werk hangen theorie en het praktisch handelen in de materiële werkelijkheid veelvuldiger en inniger samen dan bij Dietzgen. Na de elfde stelling van Marx kan men óók zeggen: als de filosofen de wereld meehelpen te veranderen levert dit ook nieuwe inzichten op. Dit veranderend kennisperspectief speelt in Dietzgens filosofisch betoog nauwelijks een rol: het lijkt bij hem vaak nog te gaan om een zuivere waarneming, waarna vervolgens een zich correct voltrekkend inducerend denken zijn werk doet. Dit komt, in strijd met andere aspecten van Dietzgens denken, neer op een stap in de richting van een idealistische positie.

De winst van Dietzgens latere werk is met name dat het belang van het dialectisch-speculatieve denken nader wordt onderbouwd. Eerder al probeerde hij waardevolle momenten van de idealistische filosofie te behouden. Als hij ontologische gezichtspunten gaat uitwerken komt de waarde daarvan sterker naar voren. In zijn ethiek en religiekritiek wijst hij, net als Feuerbach, op de werkelijke behoeften van de mens. Het streven naar waarheid en 'oneindige' kennis wordt inhoudelijk verder uitgewerkt als hij ingaat op de oneindigheid van de natuur en de oneindige ontwikkeling van de kennis die daar de 'annähernde' afspiegeling van vormt. Daarmee komt de eerder aanwezige opvatting van de dialectiek van het bijzondere en algemene meer tot ontplooiing. Om het algemene als het algemene te denken zal immers een ontologisch-metafysische betoogtrant moeten worden ontwikkeld.

Dietzgen durft die taak aan. De algemene teneur in de Duitse sociaaldemocratie was, ondanks de grote scholingsbehoefte van de arbeiders, doorgaans niet op een verdergaande filosofische theorievorming gericht. Dietzgens tegenwicht is wat dit betreft op zich een opmerkelijk feit. Sommige voorlieden van de Duitse sociaaldemocratie vinden F.A. Langes neokantianisme of E. Dührings opvatting een interessante wetenschappelijke bijdrage die als zodanig moest worden geaccepteerd binnen de sociaaldemocratie. Dietzgen ziet in die bijdragen weinig positiefs, al is de opvatting van Lange inhoudelijk belangrijker om op in te gaan dan die van de ‘breimäuligen Faselhänsen der Vulgär-Oekonomie’ Dühring.[99] Op de opvattingen van Lange reageert Dietzgen omdat deze een reëel probleem aan de orde stelt, dat direct ingrijpt in zijn eigen filosofie. Dietzgen ontdekt polemisch de opgave een gesloten theoretisch wereldbeeld te ontwikkelen. Dit is een verder reikende inzet dan die van Feuerbachs filosofie.

Er bestaan diverse gemeenschappelijke filosofische interesses bij Engels en Dietzgen die soms leiden tot vergelijkbare conclusies, al bestaan tegelijkertijd verschillen in ontwikkeling in beider betoog. Engels grenst zijn denken duidelijker dan Dietzgen van het empirisme af, als hij het heeft over de ‘alle theorie verachtende empirie die tot mysticisme leidt’.[100] Dietzgens werk bevat echter ook passages die wat dit betreft in de richting van Engels’ ideeën gaan, waarin hij afstand neemt van natuurwetenschappers die ‘die *geschichtlichen Resultate der philosophischen Forschung* nicht zu würdigen’ weten.[101] Een ander verschil is Engels’ inzet van de geschiedenis en de ‘menschliche Tätigkeit’ op een filosofisch reflectieniveau, terwijl Dietzgen de ‘sinnliche’ verhouding van subject en object in zijn kentheorie vaak nogal statisch interpreteert.

In Dietzgens dialectisch monisme staan termen als ‘Dialektik’ of ‘Logik’ voor de systematische studie, de wetenschap van de totale samenhang. Engels beschouwt eveneens de ‘Dialektik als Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs’ en spreekt over het ‘Gedankenbild’ dat we vormen van het ‘Weltall in seiner Entwicklung’.[102] Als Engels schrijft over de ‘Grundfrage’ van de filosofie, [103] dan scherpt hij de noodzaak tot formulering van de vraag naar de verhouding van zijn en denken als fundamenteel vraagstuk aan. Dietzgen onderkent het essentiële van de verhouding van zijn en denken. Het onderzoek daarnaar ziet hij als de rode draad in de geschiedenis van de filosofie. In verband hiermee staat beider kritiek op de speculatief idealistische filosofie en op vormen van neokantianisme. Bij hen komt men dezelfde bekende namen van representanten van agnosticistische ideeën tegen, zoals E. du Bois-Reymond en C.W. von Nägeli.[104] Net als Engels richt Dietzgen zich op het centrum van de discussie van de moderne filosofie en wetenschap van zijn tijd. De verwerking van agnosticistische ideeën is kritisch, maar mét een positief resultaat, waarbij het risico wordt vermeden in een ‘vulgair’ materialistische positie terecht te komen.

Een uitspraak van Engels over abstracties als ‘Gedankendinge’ herinnert aan Dietzgen. ‘Gedankendinge’ weerspiegelen de realiteit, zijn dus in die zin reëel, hebben objectieve inhoud, maar zijn tegelijk subjectieve gedachteconstructies. Engels: ‘Indem Nägeli also sagt, daß wir nicht wissen, was Zeit, Raum, Materie, Bewegung, Ursache und Wirkung ist, sagt er bloß, daß wir uns erst mit unserm Kopf Abstraktionen von der Wirklichen Welt machen und dann diese selbstgemachten Abstraktionen nicht erkennen können, weil sie Gedankendinge und keine sinnlichen Dinge sind, alles Erkennen aber *sinnliches Messen* ist! Grade wie die Schwierigkeit bei Hegel, wir können wohl Kirschen und Pflaumen essen, aber kein *Obst*, weil noch niemand Obst als solches gegessen hat.’[105] Engels meent dat alle vormen van denken een *bepaalde* weerspiegeling van de realiteit zijn.[106] Dit laat de noodzaak om te komen tot een nadere analyse van de precieze aard van de weerspiegelingsverhouding van zijn en denken onverlet.

Deze verhouding is en blijft theoretisch problematisch. Anders dan het 18e-eeuwse Franse materialisme, Büchner c.s. en Haeckel, dient een materialisme dat omvattendheid pretendeert een visie te hebben op subjectiviteit. Het kenproces moet zowel van zijn subjectieve als van zijn objectieve kant bestudeerd worden. Engels: ‘Die Einwirkungen der Außenwelt auf den Menschen drücken sich in seinem Kopf aus, spiegeln sich darin ab als Gefühle, Gedanken, Triebe, Willensbestimmungen, kurz, als “ideale Strömungen”, und werden in dieser Gestalt zu “idealen Mächten”.’<sup>[107]</sup> Engels wijst op de ‘macht’ van ‘Gedankendingen’. Subjectiviteit moet als *activiteit* worden begrepen, wil het materialisme de verhouding van zijn en denken in een juist daglicht stellen.

Het begrip dialectisch materialisme wordt letterlijk voor het eerst gebruikt door Dietzgen. Het is de vraag of hij sterk aan deze term hecht. Polemisch stelt Dietzgen tegenover het metafysische materialisme het materialisme van de sociaaldemocratie, dat door de erfenis van het Duitse idealisme veelzijdiger is en zich heeft ontwikkeld tot dialectisch materialisme.<sup>[108]</sup> Dietzgen komt zo op de naam dialectisch materialisme als aanduiding voor de eigen filosofische richting, een verdere stap in het aanscherpen van zijn terminologie. Opvallend is dat Dietzgen zich hier op Engels beroept, waarschijnlijk refererend aan ‘Anti-Dühring’ en misschien al aan ‘Feuerbach’. Dietzgen zegt dat Engels het socialistische materialisme het dialectisch materialisme noemt. In het werk van Engels vindt men deze naam niet letterlijk als aanduiding van de eigen richting. Er zijn echter in zijn werk plaatsen waar hij inhoudelijk zo sterk het dialectisch aspect van zijn eigen materialisme benadrukt, dat waarschijnlijk Dietzgen het voor de hand vindt liggen hierbij aan te sluiten. In de inleiding bij ‘Anti-Dühring’ zet Engels zich af tegen het metafysische ‘ausschließlich mechanische’ materialisme en stelt hier het moderne materialisme tegenover dat begrijpt dat zowel de mens als de natuur zijn geschiedenis heeft, en stelt aldus beweging en ontwikkeling centraal.<sup>[109]</sup> Dit moderne materialisme noemt Engels dan ‘wesentlich dialektisch’. Zonder zich aan een naam voor de eigen richting te binden wordt hier het moderne materialisme aangeduid als een dialectisch materialisme. In verband hiermee is het interessant dat Dietzgen, vergelijkbaar met Engels’ uitspraak over de beweging als ‘Daseinsweise’, als bestaansvorm van de materie, de beweging ziet als kernpunt van zijn dialectische eenheidsleer en wereldbeschouwing: ‘*Bewegung* (ist) die Generaleigenschaft alles Daseins.’<sup>[110]</sup> Deze uitspraak zou Dietzgen op Engels’ ‘Anti-Dühring’ kunnen hebben gebaseerd, maar past evenzeer in zijn eigen denken.

Zowel Dietzgen als Engels gebruikt Kants oproep de kennis te verwetenschappelijken en te systematiseren als een leidraad in zijn werk. Marx merkt bij Dietzgens Hegel-studie ironisch op dat Dietzgen bij Hegel uitkomt, en aldus ‘rückwärts voran’ gaat. Dietzgen komt al met al toch vooruit, en formuleert een strenge opvatting waaraan de wetenschap en het wetenschappelijk socialisme hebben te voldoen. In dit licht is Engels’ waardering voor de Duitse arbeider Dietzgen als herontdekker van de materialistische dialectiek begrijpelijk.<sup>[111]</sup> In verschillende opzichten staat Dietzgen tegenover Feuerbach die, zoals Engels schrijft, ‘van onderen’ materialist en ‘van boven’ idealist blijft.<sup>[112]</sup> Dietzgen is niet alleen de consequentere materialist, maar scherpt in zijn eigen werk meer en meer de dialectiek aan. Deze moest hij, zeker wat betreft de verstrekkendheid van deze theorie en methode, herontdekken. Immers, Feuerbach houdt niet meer systematisch aan de dialectiek vast en Dietzgen kan de materialistische dialectiek dus niet rechtstreeks aan hem ontlenen. Engels erkent daarom Dietzgens zelfstandigheid bij zijn aanzetten tot formulering van de materialistische dialectiek. Het lijkt er zelfs op dat hij in ‘Feuerbach’ een tweede keer aan Dietzgen refereert wanneer hij schrijft dat alleen bij de Duitse arbeidersklasse de Duitse theoretische geest behouden blijft.<sup>[113]</sup>



De sociaaldemocratische wereldbeschouwing is volgens Dietzgen het resultaat van onderzoek dat van generatie op generatie is verricht. Er horen de namen bij van Plato, Aristoteles, Cartesius, Spinoza, Kant, Hegel, Feuerbach en Marx.[114] Over Marx wordt toegevoegd: ‘...; aber man soll nicht glauben, daß er deshalb nur ein *praktischer* Atheist und kein theoretischer Kenner des wahren Herrgotts gewesen sei. Er kannte die *Generalwahrheit* besser, wie einer seiner Vorgänger, ...’[115] Bij Marx veronderstelt Dietzgen een diepgaand dialectisch inzicht en een welbewuste filosofie over het menselijk kennisproces en over de totaliteit. Hij zegt in dit verband: ‘Marx hat das Verdienst, eine neue *Theorie der Wahrheit*, die wahre Erkenntnistheorie, entdeckt zu haben, welche von den Zusammenhang zwischen Leib und Seele, zwischen Sein und Denken handelt.’[116] Voor Dietzgen is Marx de filosoof die niet alleen de wereld verandert, maar die dat doet op grond van een fundamenteel inzicht, namelijk de kennis van de dialectische verhouding van zijn en denken, waarnaar de filosofie zo lang heeft gezocht.

De probleemstelling ‘waar staat Dietzgen nu precies tussen Feuerbach en Marx’ blijkt niet met behulp van enkele uitspraken op te lossen, vanwege de wisselende posities, onopgeloste tegenstrijdigheden, en uitspraken die voor meerdere uitleg vatbaar zijn. Na uitvoeriger analyse van Dietzgens werk blijkt dat Marx’ verwerking van Hegels dialectiek, die wij nu kennen uit de thesen over Feuerbach en uit teksten als de ‘ökonomisch-philosophische Manuskripte’ en ‘Die deutsche Ideologie’, door Dietzgen ten dele wordt verwoord, en dit is op zich bijzonder. Anderzijds is zijn dialectisch inzicht beperkt en valt Dietzgen soms op een positie van voor Hegel terug. De toenadering tot Marx’ filosofie blijft daardoor fragmentarisch, onaf. Dietzgen bevindt zich niet simpelweg op het standpunt van Feuerbach, getuige zijn kentheoretisch en ontologisch dialectisch filosoferen en zijn zoeken naar een wetenschappelijk klassebewustzijn. De aanzetten om dieper door te dringen in de materialistische dialectiek betekenen een tendens in de richting van de filosofische posities van Marx en Engels.

## 7.7 Problematische begripontwikkeling in J. Dietzgens betoog

Nu Dietzgens filosofie is bestudeerd en is vergeleken met haar bronnen Feuerbach en Marx, is het verleidelijk om een stap verder te gaan en te bezien of vanuit de optiek van Marx’ werk meer helderheid verkregen kan worden over problemen die in Dietzgens betoog bestaan, ook al omdat Dietzgen zichzelf beschouwt als een leerling van Marx. Hieronder wordt soms gebruik gemaakt van termen van Marx en marxistisch denken die Dietzgen niet kende. Wat dit betreft is het vrijwel onmogelijk Dietzgens eigen denkwijze recht te doen, wanneer hij op basis van een later ontwikkeld perspectief wordt bestudeerd. Het gaat hier alleen om meer helderheid te verkrijgen over Dietzgens begripsmatige ontwikkeling, niet om hem enig verwijt te maken.

Dietzgens werk kent tal van uitspraken die in een strikt consistent betoog zouden moeten worden gecorrigeerd.[117] De vraag rijst of er bepaalde begrippen zijn, of juist ontbreken, die een beperkte ontwikkeling van Dietzgens filosofie in de hand hebben gewerkt. Een deel van het antwoord hierop is te vinden in de inductivistische tendens van Dietzgens denken. De aard van gegevens op basis waarvan abstrahering plaatsvindt en de mogelijk problematische eigenschappen van deze gegevens, zowel inhoudelijk als met betrekking tot het kenproces, lijken er niet toe te doen. Dat Dietzgen meent dat het denken als ‘Abstraktionskraft’ een eigen rol moet spelen, doet niets af aan het feit dat volgens zijn kentheorie kennis zonder meer op *positief aanwezige* ervaringsgegevens gebaseerd lijkt te kunnen zijn. Een historisch gegeven is echter, dat kennis niet zo makkelijk gevonden wordt: nieuwe inzichtelijke leerzame ervaringsgegevens liggen niet direct voor het oprapen.

Dietzgen ziet de filosofie als de meest algemene wetenschap, de wetenschap van het algemene begrip. Deze moet op haar eigen niveau de gevraagde antwoorden geven, zodat het daarna beter dan

voorheen mogelijk wordt ‘af te dalen’ naar de concrete praktijk, want: ‘Der Sozialismus ist auf keine von der Praxis getrennte Theorie gegründet. Theorie und Praxis haben vereint durch Wechselwirkung es dahin gebracht, daß der Sozialismus heute als ein Materialist dasteht, der seinen Namensvettern, den Materialisten früherer Jahrhunderte, überlegen ist.’<sup>[118]</sup> Het materialisme van het wetenschappelijk socialisme is gebaseerd op de bewuste beschouwing van de eenheid van theorie en praktijk. Ondanks een schaarse opmerking over de eenheid van theorie en praktijk bestaat wat dit betreft in Dietzgens werk toch een probleem. Hij slaat voortdurend niveaus van ‘bemiddeling’ over. Het gevolg is een betoog met een merkwaardige spanning tussen scherp weergegeven inzichten enerzijds, en anderzijds naïef aandoende uitspraken waarin de waarheid *direct* lijkt te kunnen worden gevonden en de praktische toepassing *direct* bedoeld is. Dat laatste is een probleem omdat er niet van één praktijk sprake is, maar van velerlei praktijken met veelsoortige verhoudingen in verschillende situaties, waarin de theorie op allerlei abstractieniveaus een rol speelt. Bij Dietzgen komt de praktijk onbemiddeld, als één open geheel naar voren. In de theorie speelt althans ‘Vermittlung’ nauwelijks een rol. Dietzgen poneert vaak een waarheid door het wegstrepen van in zijn ogen eenzijdige standpunten.

Dietzgen geeft weinig concretiserende elementen die zijn theorie verbijzonderen, nuanceren, preciseren of bepaalde aspecten ervan problematiseren. Als Dietzgen meer *inhoudelijke* beoordelingen had ontwikkeld in direct verband met zijn filosofische inzichten, hadden deze laatste aan scherpte kunnen winnen, bijvoorbeeld door verschillende reflectieniveaus duidelijker te onderscheiden en te onderzoeken. Hij past de filosofie wel toe op praktische situaties, zoals in zijn politieke teksten, maar deze meer praktische analyses worden andersom niet vruchtbaar ingezet in de filosofische argumentatie. De toepassingen van de filosofie op praktische situaties leiden bij hem niet tot toetsing en verrijking van zijn filosofie. En op het niveau van de filosofie heeft Dietzgen te weinig logische middelen paraat om zijn betoog ‘abstract’ diepgaander te ontwikkelen.

Resultaat van dit gemis aan onderscheid van verschillende reflectieniveaus is dat Dietzgens filosofie vaak abstract en afstandelijk overkomt en de wereld slechts passief aanwezig is in het kenproces, omdat deze massief als dé wereld aanwezig is. Dit komt neer op een gebrek aan *concrete bepaling*, aan een precieze inhoudelijke bepaling van het kenproces. Dit betreft de begripsmatige bepaling aan de *objectzijde* van het kenproces, waardoor ook de subjectieve dialectiek, als reflectie op het objectieve, onvoldoende tot haar recht komt. De constatering dat de wereld bij Dietzgen al te zeer als direct gegeven wordt beschouwd, zo schijnbaar vanzelfsprekend het denken binnendringt, en daarmee eigenlijk zo passief aanwezig lijkt te zijn, betekent dat van spanning, tegenstrijdigheid of concreet-negatieve bepaling in het kenproces weinig te bespeuren is, als gevolg van de directe aansluiting bij Feuerbachs begrip ‘Sinnlichkeit’.

Wat dit betreft is Dietzgens filosofie onbevredigend, als we bedenken dat in feite de werkelijkheid alleen met grote moeite en bij benadering door het menselijk denken eigen wordt gemaakt en dat ook het begrip van het kenproces zelf zo vaak problematisch blijkt te zijn; dat laatste is immers juist een belangrijk aangrijpingspunt voor Dietzgen. Hierop verder denkend komt het belang van het begrip *negativiteit* naar voren. Daarom volgen enkele nadere opmerkingen over de zojuist genoemde begrippen: over het begrip concretisering, over het objectieve aspect van het denken en over de rol van het begrip negativiteit in het dialectisch denken. Dit alles in kader van de begripsontwikkeling in Dietzgens filosofie.

### 7.7.1 Concretisering als moment van een dialectische kentheorie

De denkbeweging van het opstijgen van het bijzondere naar het abstracte *leidt af* van realiteit. Deze ideële vervreemding is noodzakelijk om greep op de werkelijkheid te krijgen, want een wereld die

alleen als veelheid, diversiteit en bijzonderheid voorhanden is, is per definitie onkenbaar. Wil deze denkbeweging, het abstraheringsproces, realistisch blijven, dan moet ook een tegengesteld proces bestaan: algemene begrippen moeten worden geconcretiseerd. Als deze laatste ontwikkeling ontbreekt of wordt onderbelicht, ontstaat een tendens het denken als activiteit eenzijdig te ontwikkelen.

Marx heeft het dialectisch kenproces en de bewuste methodologische toepassing daarvan in de 'Einleitung' bij 'Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie' kort beschreven als proces van concretisering.[119] Het abstract-algemene begrip moet leiden tot verdere, diepgaander of veelzijdiger kennis in een proces van concretisering, het verwerven van concrete bepalingen die in vaste betrekking blijven staan tot het abstract-algemene begrip. Concretisering betekent geen terugval op bijzondere, nog niet in hun eenheid begrepen feiten. Concretisering van de kennis houdt in dat men het algemene begrip vasthoudt, dit empirisch-wetenschappelijk en begripsmatig verrijkt en het indien nodig corrigeert. In het proces van concretisering gaat het erom het algemene in het bijzondere te begrijpen en te zien hoe het algemene in het bijzondere bestaat en zich verder ontwikkelt. Het algemene als werkelijkheid begrepen, bestaat alleen in zijn verschijning als bijzonderheid.[120] Marx beschouwt het proces van concretisering als een proces van opstijgen van het abstract-algemene begrip naar het concreet-algemene begrip. 'Das Kapital' kan men beschouwen als een voorbeeld van een concretiserende toetsing en verrijking op verschillende niveaus van een in zijn algemeenheid al grotendeels ontwikkeld begrip van wezenskenmerken en onderlinge verhoudingen van kapitaal en arbeid.

Marx' dialectiek van abstrahering en concretisering komt voort uit Hegels analyse van het begrip en van de logica. Het betreft de noodzaak voor de wetenschap van concretisering op een logisch-wetenschappelijk niveau. Deze dialectiek speelt in Marx' historisch-materialistische analyse een grote rol als historische concretisering. In Dietzgens geschriften is voornamelijk sprake van een onbemiddelde concretisering, die daarmee vooral neerkomt op verbijzondering. Deze verbijzondering, die bij hem bestaat in de vorm van het toepassen van algemene begrippen op wetenschappelijke deelgebieden en politieke kwesties, wordt niet ingebed in de kern van Dietzgens filosofische argumentatie. Daardoor draagt deze verbijzondering bij Dietzgen weinig bij tot verrijking en ontwikkeling van het algemeen theoretische begrip. Een gewonnen algemeen begrip kan echter gemakkelijk verstarren met het gevaar dat men vervalt in een metafysisch-idealistisch vooroordeel of in een loze bewering. Dit risico bestaat bijvoorbeeld wanneer men de samenhang van alles-met-alles benadrukt, zonder deze samenhang verder te preciseren en te onderbouwen. Het resterende beeld is dan abstract-algemeen. Veel te voorbarig lijkt dan de theorie te zijn voltooid.

### 7.7.2 Objectieve bepaaldheid van de subjectiviteit

Kennis wordt vanuit twee invalshoeken bepaald. Er wordt *iets* gekend, en het *denken* verwerkt de zintuiglijke gegevens in een langdurig en complex historisch-praktisch proces waarin de werkelijkheid ideëel wordt benaderd. Te onderscheiden zijn dus een objectieve en een subjectieve zijde van het kenproces, die zich in concrete kennis op een ingewikkelde manier ten opzichte van elkaar verhouden. Deze ingewikkeldheid is zo groot dat het bij concrete kennis moeilijk is vast te stellen wat de objectieve en wat de subjectieve inhoud ervan is, hetgeen eveneens heeft geleid tot het vaststellen van de noodzaak tot het ontwikkelen van kennistheorie. In een dialectische kennistheorie wordt verondersteld dat beide kanten van het denkproces zich actief tot elkaar verhouden. Dit impliceert dat men onmogelijk de ene zijde wel kan kennen en de andere kant niet. Daarmee is de noodzaak gegeven in een filosofie die pretendeert de verhouding van zijn en denken te verhelderen zowel de objectieve als de subjectieve dialectiek te ontwikkelen. In een kennistheorie dienen beide in samenhang te worden ontwikkeld.

Het is niet per se de primaire taak van de kennistheorie een veelzijdig ontwikkelde objectieve dialectiek te bevatten, want dan dient in samenhang met deze theorie op z'n minst een deel van de werkelijkheid grondig te zijn bestudeerd, wat doorgaans pas op den duur bereikt kan worden. Wel blijft het nodig dat de wereld met al haar verschijningsvormen doorwerkt in de theorie over de kennisontwikkeling. In die zin moet concreet ontwikkelde kennis expliciet worden verwerkt in een filosofie van de kennis. Wat dit betreft kan Marx' objectieve dialectiek, bijvoorbeeld zijn historisch-materialistische analyses, van betekenis zijn voor een opvatting over het kenvermogen. Dietzgen nu kent deze analyses, maar deze werken slechts in zeer beperkte mate door in zijn filosofie. Het abstracte karakter van Dietzgens denken hangt samen met dit gebrek aan precieze bepalingen in zijn filosofie; meer dan het geval is zouden deze bepalingen moeten worden ontwikkeld vanuit het perspectief van het gekende object. Dietzgens nadruk op de kennistheorie lijkt hem weg te voeren van de objectieve dialectiek. De subjectieve dialectiek houdt hem bezig, de eenheid van de wereld wordt in zijn filosofie materialistisch bepaald, de verhouding van zijn en denken wordt als weerspiegelingsverhouding begrepen, maar nog steeds blijft de wereld een abstractum. In die zin lijkt Dietzgens filosofie op die van Feuerbach en zijn Marx' thesen ook van toepassing op Dietzgen. De werkelijkheid zelf wordt niet *in haar beweging* getoond, ondanks de uitspraak dat de wereld principieel altijd in beweging, ontwikkeling is. Op deze wijze wordt ook het denken vooral als *mogelijkheid* begrepen en wordt in aanzet de weerspiegelingsverhouding van zijn en denken als ontwikkelingsstructuur van de werkelijkheid gegeven. Deze beweging wordt echter niet verder gevolgd, wordt alleen abstract afstandelijk benoemd. Daardoor wordt de structuur van de werkelijkheid en daarmee die van het denken, dat immers volgens Dietzgen van de werkelijkheid afhankelijk is, niet voldoende blootgelegd.

De *inhoudelijke bepaaldheid* van de kennis heeft verschillende kanten, zowel subjectieve als objectieve.[121] Anders gezegd is de inhoud van de kennis zowel subjectief als objectief gedetermineerd. De inhoudelijke begripsvorming wordt niet alleen bepaald door de geaardheid van het bewustzijn, door het historisch en maatschappelijk perspectief van de waarnemer, maar eveneens door de op een bepaald moment aanwezige standen van zaken en gebeurtenissen zelf en de waarneembaarheid daarvan. Bovendien is de wijze waarop de actieve verwerving en verwerking van indrukken plaatsvindt van belang. Deze kan immers per situatie sterk uiteenlopen.

De objectieve determinant is belangrijk: deze maakt uiteindelijk de eigenlijke inhoud van de kennis uit, althans daarnaar streeft het subject. Het gekende ding, of de gekende stand van zaken, bepaalt mede de inhoud van de kennis en de mogelijkheden van het kennisproces. Zonder de objectieve kant van het kenproces te begrijpen kan de subjectieve functie van de 'Kopfarbeit' niet goed worden begrepen. Deze objectieve kant van het kenproces heeft een eigen structuur. Immers, de wereld is niet amorf. Er bestaan bepaalde vormen van ordening en reële verhoudingen die de werkelijkheid op een gestructureerde wijze bepalen in haar ontwikkelingsproces. Uitgaande van kennis als een proces van weerspiegeling van de realiteit, kan het niet anders dan dat de structuur van de wereld de structuur van het denken mede bepaalt.

In het werk van Dietzgen is de objectieve gedetermineerdheid van het kenproces wel voorondersteld, maar wordt zij niet ontwikkeld. Het weerspiegelingstheorema stelt dat de wereld zelf wordt gekend. Als het kenproces weerspiegelingsactiviteit is, is het van belang hoe het gekende object zich historisch presenteert. Iets wat nu niet wordt gekend, kan later wel worden gekend, of een gekend object kan anders of beter worden gekend. Dietzgen ziet het kenproces als een proces van 'Annäherung'. In toenemende mate wordt de wereld ideëel toegeëigend. Maar dit proces van ideële benadering van de werkelijkheid kan in Dietzgens filosofie moeilijk nader worden bepaald, omdat deze filosofie niet voldoende in samenhang wordt ontwikkeld met het zich concreet

ontwikkende kenproces, de wetenschappen van zijn tijd. Dietzgen poneert vooral *mogelijkheden*. Werkelijke kennis van de wereld is mogelijk. Daarom is ‘bijgeloof’ niet meer nodig. Als kennistheorie die het kenproces in zijn werking filosofisch begrijpt, is deze echter nog te beperkt en te zeer gevangen in abstracte termen. Kennis wordt in Dietzgens denken onvoldoende uitgelegd als ontwikkeling, en theoretische problemen in die ontwikkeling worden niet geproblematiseerd.

In Dietzgens kentheorie worden bijzondere gegevens niet historisch gesitueerd. Bijzondere gegevens verschijnen, ze zijn er gewoon, maar zijn filosofisch gezien kennelijk niet zo interessant. Interessant is slechts wat het kenvermogen ermee doet en het resultaat: de verworven algemene begrippen. Dietzgen houdt vast aan de objectieve basis van het kenproces, maar onderzoekt deze niet, waardoor deze basis als een passief abstractum op de achtergrond blijft.

Door de inhoudelijk-objectieve bepaaldheid van de kennis niet nader te onderzoeken bewegen de kernbegrippen van Dietzgens filosofie zich louter op een abstract-algemeen niveau. Kennis als proces wordt in hoge mate opgevat als een beweging van het denken alleen, los van de ontwikkeling van de werkelijkheid. Hierbij speelt waarschijnlijk Dietzgens verwerking van de filosofie van Kant een rol. Wat gekend kan worden, wordt volgens Kant in laatste instantie door de mogelijkheden van het verstand bepaald. Anders gezegd spelen bij Dietzgen voornamelijk bepaalde subjectieve determinanten in het kennisproces een actieve rol. Wat wezenlijk is in de kennisontwikkeling wordt voornamelijk aan de hand van de mogelijkheden van het verstand uitgelegd en niet in relatie tot de dingen zelf ontwikkeld.

De objectbepaaldheid van de kennis is hiermee naar het tweede plan gedrukt. Tevens lijkt op basis van de vorm van Kants kennistheorie het kenproces in de eerste plaats te worden opgevat als relatie tussen twee ‘singuliere dingen’, een kennend subject en een gekend object. Het object wordt door Kant natuurlijk wel in meervoud gedacht, maar door sterk vanuit de eigen bepaaldheid van het kennend subject te redeneren vervluchtigt de complexiteit van de ‘wereld’. Als kantiaanse termen als uitgangspunt worden genomen voor een nieuwe kennistheorie, dan wordt het moeilijk – ook al kent men deze begrippen gedeeltelijk een andere betekenis toe – in deze theorie de objectieve dialectische ontwikkeling, de beweging van de wereld en de historische ontwikkeling van maatschappij en wetenschap, een *voldoende* plaats te geven.<sup>[122]</sup> Dit lijkt Dietzgen te overkomen. In ieder geval beschrijft hij de subject/object-verhouding overwegend als een enkele en eenvoudige relatie. Dat het kenproces ook tot stand komt door veranderingen aan de objectkant van de kennis, bijvoorbeeld door de historisch actief-ingrijpende en dus ‘negerende’ functie van het handelen, valt vrijwel<sup>[123]</sup> altijd buiten Dietzgens betoog. Op deze wijze legt Dietzgen de kennisontwikkeling alleen abstract en vergaand vereenvoudigd uit.<sup>[124]</sup>

Marx legt zijn kritiek op Feuerbach neer in de elf thesen en ‘Die deutsche Ideologie’. Hij benadrukt er dat de vraag of het menselijk denken waarheid toekomt niet louter een theoretische vraag is, maar evenzeer een praktische vraag. Veranderende activiteit bepaalt het inzicht dat men verwerft. Met andere woorden, met een idee alleen is een ideologie niet te bestrijden, en met een idee alleen is een ideologie ook niet ten volle te begrijpen. De praktijk speelt *in* de theorie een rol, en omgekeerd heeft een nadruk op de praktijk niet alleen praktische betekenis, maar ook theoretische consequenties. Wil men de theorie ontwikkelen, dan moet deze objectieve bepaaldheid, die ook een sterk praktische dimensie heeft, *in de theorie* worden meegedacht. Dietzgen gaat van deze dimensie uit, maar denkt deze slechts op enkele niveaus mee, met name als aanvankelijke objectieve basis enerzijds en als uiteindelijke toepassingsmogelijkheid anderzijds. Wat tussen deze ‘uiteinden’ in ligt valt grotendeels buiten de analyse. Op deze wijze domineert in zijn kentheorie een abstract-algemene of algemeen beschouwende bepaling.



Dietzgen ziet het voortdurende proces van ontwikkeling of verandering in één allesbepalende samenhang als kern van de materialistische dialectiek. Maar die ontwikkeling wordt niet voldoende als *bepaalde* ontwikkeling uitgelegd. Het feit dat er één wereld bestaat betekent dat *déze* wereld bestaat en kennis bepaalde kennis is van *déze* wereld, welke andere kennis als onwaarheid moet uitsluiten. Wanneer de objectbepaaldheid van het kenproces geanalyseerd wordt in het licht van feitelijk voorhanden kennis, wordt de in eerste instantie alleen nog maar *algemeen* erkende mogelijkheid tot verkrijgen van reële kennis nader getoetst, en stuit men op methodologische, wetenschappelijke of kentheoretische mogelijkheden én problemen. Door deze te overdenken wordt het kennisproces als zodanig beter begrepen. Het betrekken van de inhoudelijke bepaaldheid in de kennistheorie draagt bij tot een preciezer begrip van de materiële wereld alsmede van de kennisverhouding van het denken tot de wereld. Bovendien, als Dietzgen deze bepaaldheid duidelijker in zijn filosofie had ontwikkeld, was deze beter afgeschermd van een sensualistische interpretatie dan nu het geval is.

### 7.7.3 De rol van de negativiteit in de werkelijkheid en in het kenproces

Samenhangend met reeds genoemde kritiekpunten is het begrip *negativiteit* van belang. De wereld die het subject omvat en waarop het denken is gericht, staat tegelijk als negativiteit, als het andere, tegenover het subject.<sup>[125]</sup> In het op de praktijk gebaseerde denken wordt de eenheid van zijn en denken voorondersteld en uiteindelijk begrepen, een eenheid die het moment van negativiteit in zich draagt én opheft in haar beweging. Denken als activiteit veronderstelt het antithetisch moment als drijfveer. Wat deze problematiek betreft, komt de geringe begripsmatige verwerking van Hegels dialectiek door Dietzgen saillant naar voren. Weliswaar wordt de wereld als ontwikkeling en de kennis als proces begrepen, en denkt hij met betrekking tot politiek en economie dialectisch, maar de bepaling van *negativiteit*, als drijfveer in alle activiteit en ontwikkeling, dus ook in het *kenproces*, speelt geen bepalende rol in Dietzgens filosofie.

Dialectiek wordt door Dietzgen als eenheidsleer opgevat. De noodzaak samenhangende begrippen te ontwikkelen met betrekking tot het *onderscheid*<sup>[126]</sup> en de *tegenstelling* wordt daarbij slechts ten dele onderkend. In Hegels of Marx' dialectiek wordt in de eenheid de tegenstelling of tegenspraak niet alleen 'a aufgehoben enthalten', het aspect van de dialectiek waar Dietzgen het meest oog voor heeft, maar ook als tegenstelling begrepen en ontwikkeld. Het dialectisch begrip *negativiteit* is essentieel om de beweging te begrijpen. Dit begrip draagt bij tot verklaring van 'beide' tegengestelde kanten in één ontwikkelingsproces. Door tegenstellingen bestaat ontwikkeling in eenheid. Waar eenheid belangrijk is komt ook het moment van niet-eenheid aan de orde. Anders zegt het begrip eenheid niets, is er sprake van eenheid zonder enige betekenis, een ongedifferentieerde massa. In de inhoudelijke bepaling van de subjectieve en objectieve kant van het kenproces of van de natuur als objectief dialectisch proces is een reflectie op het begrip tegenstelling belangrijk, wanneer men de eenheid in het kenproces zelf en de eenheid tussen denken en totaliteit zo benadrukt als Dietzgen. Vanuit een dergelijke reflectie kan zichtbaar worden hoe het subject 'aanvankelijk' zowel praktisch als theoretisch een negatieve of tegengestelde relatie heeft tot het object. Er kan dan worden onderzocht hoe het kenproces een proces is van steeds concretere bepaling. Het is een proces waarin negaties en negerende activiteit een grote rol spelen, waarin het subject zich onderscheidt van het gekende object en het object van andere objecten wordt onderscheiden. Impliciet is deze opvatting aanwezig in Dietzgens opmerkingen over 'Sinnlichkeit', waarin de wereld als kwaliteit aanwezig is en het denken, afstand nemend van de directe ervaring, de wereld kwantitatief ordent en begripsmatig reconstrueert. Maar de tegenstelling is verder geen onderwerp van aandacht. De wereld lijkt onproblematisch 'sinnlich' voorhanden te zijn in het denken; tussen zijn en denken bestaat, zo gezien, geen wezenlijk moment van tegenspraak.

Doordat Dietzgen de bepaaldheid als negativiteit niet ontwikkelt, lijkt een opvatting te resteren waarin ware kennis is gebaseerd op ware gegevens die er nu eenmaal zijn. Dat komt in de richting van een empiristisch standpunt. Onwaarheid als drijvend moment in de kennisontwikkeling komt bij Dietzgen wel voor, in zijn reflectie op onware filosofieën of ideologieën, maar dit begrip wordt theoretisch niet uitgebuit.

In 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' blijkt Dietzgen het verwerven van kennis vooral op te vatten als een juiste verwerking van direct voorhanden ervaringsgegevens. Dat kennisverwerving veel spanningsvoller verloopt en daarin 'onwaarheid' een drijvende rol kan spelen, wordt niet besproken. Dietzgen schrijft: 'Der Irrtum, das Gegenteil der Wahrheit, besteht überhaupt darin, daß das Denkvermögen oder Bewußtsein unbedachterweise, kurzsichtig, ohne Erfahrung, Erscheinungen eine mehr allgemeine Ausdehnung beimißt, als die Sinne oder Sinnlichkeit Bezeugen, z.B. der wirklichen wahren optischen Existenz voreilig auch eine vermeintliche plastische Existenz zuteilt.'<sup>[127]</sup> Dietzgen kan men hier op een voorbarig veralgemenen aanspreken. De genoemde vorm van vergissen komt ongetwijfeld voor. Echter, onwaarheden, beperkingen of te vergaande generalisaties die pas na een lange wetenschapsontwikkeling duidelijk worden, bijvoorbeeld de relatieve waarheid en onwaarheid van Ptolemeus' kosmos, vallen buiten Dietzgens zienswijze.

Toch is Dietzgen zich wel bewust van het feit dat het begrip tegenspraak een belangrijk kenmerk aanduidt van de activiteit van het denken. In 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' vinden we hierover een opvallende uitspraak, die echter meer als fraaie afrondende slotzin van de paragraaf over de wezenskenmerken van het kenvermogen wordt gepresenteerd dan als moment van de analyse zelf: 'Die Natur des Bewußtseins ist der Widerspruch, und so widerspruchsvoll ist diese Natur, daß sie zugleich Natur der Vermittlung, der Erklärung, des Verständnisses ist. Das Bewußtsein *generalisiert* den Widerspruch. Es erkennt, daß die ganze Natur, das gesamte Sein im Widerspruch lebt, daß alles, was da ist, das, was es ist, nur durch Mitwirkung eines anderen, eines Gegensatzes ist. Wie das Sichtbare ohne Gesicht nicht sichtbar und umgekehrt das Gesicht nicht sieht ohne Sichtbares, so ist der Widerspruch als ein Allgemeines zu erkennen, welcher Denken und Sein beherrscht. Es löst die Wissenschaft des Denkvermögens, durch Generalisation des Widerspruchs, alle besonderen Widersprüche auf.'<sup>[128]</sup> Dit is ongetwijfeld één van de 'Funken' van dialectiek waar Engels over schrijft.<sup>[129]</sup>

Over de tegenspraak lezen we verder: 'Indem wir das Bewußtsein, das Sein des Wissens, die geistige Tätigkeit (nach ihrer allgemeinen Form) als Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen erkannten, ist es Umschreibung, wenn wir sagen, die Vernunft entwickelt ihre Erkenntnisse aus Gegensätzen.'<sup>[130]</sup> In deze uitspraak wordt de subjectieve dimensie van het kenproces weliswaar voor een deel verklaard, maar wordt het mogelijk objectieve karakter van tegenstellingen, dat ook meespeelt in het kenproces, niet in ogenschouw genomen. Als het bij een dergelijke uitspraak blijft, lijkt het een woordenspel, waarin slechts wordt erkend dat uit het bijzondere, zijn tegendeel, het algemene wordt ontwikkeld.

Kennis ontstaat, zegt Dietzgen eens, door de 'Gegensätze der Welt aneinander zu messen', onder andere door het grote met het kleine te vergelijken en omgekeerd. In plaats van dit idee verder te ontwikkelen haast hij zich echter om de gevonden tegenstelling als niet-absoluut, als gradueel en niet als wezenlijk voor te stellen. Want het onderscheid van de tegenstelling wordt aangebracht door het kenvermogen dat naar Dietzgens mening kwantitatieve maat aanbrengt in de zintuiglijk gegeven 'Qualität'. Het denken gaat slechts over een deel, een 'Quantum' van de zintuiglijkheid.<sup>[131]</sup> De

wereld wordt zó vanzelfsprekend als een eenheid opgevat, dat reële, niet zomaar overbrugbare tegenstellingen verdwijnen, zowel tegenstellingen op het niveau van kennis als in de realiteit.

Toegepast in zijn politieke stukken benadrukt Dietzgen meer de eenheid in de productie, die moet leiden tot de communistische maatschappelijke eenheid, dan de klassentegenstelling die antagonistisch is, en reëel moeilijk overbrugbaar. Hoe theoretische en praktische tegenstellingen opgeheven kunnen worden, doet er kennelijk weinig toe. Het lijkt erop dat Dietzgen door zijn sterk geaccentueerd monisme met de tegenspraak niet goed raad weet, en de tegensprekende momenten niet op elkaar weet te betrekken. Hij kiest vaak beurtelings de ene en de andere invalshoek. Engels wijst hierop in zijn brief aan Sorge over de Chicago-affaire: ‘..., dann weiß Dietzgen nicht genug und oft zuviel hervorzuheben, daß das Ding seine zwei Seiten hat. Aber jetzt, weil die New-Yorker sich erbärmlich benehmen, stellt er sich plötzlich auf die andre Seite und will uns alle als Anarchisten darstellen. Der Moment mag das entschuldigen, aber er sollte doch auch im entscheidenden Moment nicht seine ganze Dialektik vergessen.’[132]

Over zijn filosofie zegt Dietzgen: ‘Es handelt sich nicht um den abgetanen Gegensatz zwischen Idealisten und Materialisten, sondern um dessen höheren Einheit.’[133] Het gaat hem om het behoud van bepaalde verworvenheden van het oudere materialisme en het idealisme. Er blijft echter, door een beperkte uitwerking van zijn filosofie als een expliciet materialistische filosofie waarin het denken een actieve rol krijgt toebedeeld, een onopgeloste tegenstelling bestaan tussen enerzijds dialectische aanzetten en anderzijds een abstract inzicht in een hogere eenheid. Wat dit laatste betreft meent Dietzgen: ‘Sein und Schein sind nur Relationen, aber keine Gegensätze, wie denn überhaupt alle Gegensätze vor unserem Generalisations- oder Denkvermögen verschwinden, weil eben es die Fähigkeit ist, welche alle Gegensätze vermittelt, welche in aller Verschiedenheit Einheit zu finden weiß.’[134] Hij laat zich hier leiden door een subjectieve dialectiek, een analyse van het denkproces. Door zo over ‘alle Gegensätze’ te spreken wordt miskend dat zowel op bepaalde niveaus van de realiteit, of in bepaalde stadia van ontwikkeling daarvan, als in ideële activiteiten wel degelijk reële tegenspraken bestaan.

Incidenteel gaat hij iets dieper in op de tegenstelling die bestaat bij tegengestelde polen die in een hogere eenheid bij elkaar horen. Het gaat dan om objectieve tegenstellingen: ‘Wir dürfen in ehrbarer Weise von *echtem* Scheine und *wahrer* Lüge sprechen, ohne Widersinn. Wie auch der Unverstand noch Verstand hat, so lebt auch die Unwahrheit immer noch und unvermeidlich in der Wahrheit, weil letztere das Allumfassende, das Universum ist. “Widersprüche können nicht sein.” Aber Querköpfe voller Widersprüche existieren doch wirklich. (...) Daraus geht denn hervor, daß die formalen Kriterien der Wahrheit, wie sie so in aller Mund laufen: übereinstimmung des Gedankens mit seinem Objekt und Widerspruchslosigkeit – daß solche Kriterien der Wahrheit gar nicht kritisieren und nicht definieren, oder doch nur in Einfalt und Schelmerei.’[135] Dietzgen verdedigt de dialectische logica tegen een zijns inziens te onkritische formele opvatting.

In zijn kritiek op de economische ideeën van H. George stelt Dietzgen, in de periode van zijn Hegel-studie, dat George er een verkeerde logica op nahoudt, omdat hij geen idee heeft van de ‘Ineinanderfluß der Gegensätze’.[136] In zijn filosofie werkt hij dit dialectisch begrip echter niet uit, afgezien van enkele korte aanzetten hiertoe.

In ‘Das Akquisit der Philosophie’ wijdt Dietzgen een paragraaf aan ‘die vier logischen Grundgesetze’, doelend op de klassieke logica van Aristoteles.[137] Vanuit het principe van identiteit en dat van de tegenspraak gaat Dietzgen in op de dialectiek. Hij stelt onder meer dat de werkelijkheid ingewikkelder in elkaar zit dan de logica leert en in eerste instantie aannemelijk lijkt



te kunnen maken: ‘Wenn also die überkommene Logik in ihrem ersten Gesetze lehrt: die Dinge sind sich selbst gleich, so lehrt nun die Dialektik in ihrem ersten Paragraph: Die Dinge sind nicht nur sich selbst gleich und einerlei vom Anfang bis zum Ende, sondern sie lehrt auch, wie dieselben Dinge die widerspruchsvolle Natur haben, einerlei und doch durchaus mannigfaltig zu sein.’[138] Bij het nastreven van een zo voortreffelijk mogelijk beeld van de dingen, meent Dietzgen, moeten we deze niet alleen in hun identiteit vatten, maar ook in hun verandering en in hun betrekking tot verschillende bijbehorende aspecten en verdere relaties. Ook spreekt hij over de ‘widerspruchsvolle Natur’ en over de noodzaak dat de logica de samenhang van tegenstellingen erkent.[139] Hier is sprake van een expliciete dialectische stellingname waarin de eenheid van tegenstellingen wordt benadrukt.

Expliciet geformuleerde dialectiek ontbreekt dus niet bij Dietzgen. Alle dingen zijn als werkzaamheid, als ‘Tätigkeit’ op te vatten. In die termen spreekt Dietzgen over de subjectiviteit: ‘Gemäß der neueren Naturwissenschaft löst sich das ganze Dasein in Bewegung auf. Soviel ist ohnehin längst bekannt und notorisch, daß selbst die Felsen nicht still stehen, sondern immer in Tätigkeit, im Entstehen und Vergehen sind. Die Erkenntnis, der Intellekt, ist ein tätiger Gegenstand, eine gegenständliche Tätigkeit wie der Sonnenschein, wie der Wasserfluß, wie der wachsende Baum, wie der verwitternde Stein oder irgendein anderes Naturphänomen.’[140] Het merkwaardige is dat dergelijke uitspraken incidenten blijven en niet in één betoog aaneen worden gesmeed. Als deze gedachte, uit Dietzgens latere werk, nog eens uitdrukkelijk op de belangrijkste verworvenheden van ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ zou zijn toegepast, had een dynamischer kentheorie kunnen ontstaan, waarin de procesmatigheid van het kennisproces in een veelzijdige uitleg op meer niveaus van reflectie zou kunnen worden uitgedrukt. Hiervan is echter geen sprake. Het lijkt erop dat Dietzgens inzicht verder reikt dan zijn theoretische uitdrukkingmogelijkheden. Vandaar Engels’ opmerking over Dietzgens eerste boek: ‘Die Terminologie ist natürlich noch sehr konfus, daher Mangel an Schärfe und häufige Wiederholungen in neuen terms. Dialektik ist auch drin, aber mehr in Gestalt von Funken als im Zusammenhang.’[141]

#### 7.7.4 Nawoord

De nu gegeven kritiek maakt het beter mogelijk op beoordelingen van Dietzgens werk in te gaan. Sommige interpretaties stemmen aanzienlijk overeen met wat hier is geformuleerd. Zo merkte O. Finger in navolging van G. Mende op, ‘daß Dietzgen die “Spaltung des Einheitlichen in einander ausschließende Gegensätze” (Lenin) zugunsten des allseitigen Zusammenhangs, der Einheit vernachlässigte.’[142] De te beperkte analyse van de objectieve dialectiek bepaalt mede die van de subjectieve dialectiek, waardoor de verhouding van zijn en denken eenzijdig en beperkt wordt uitgewerkt. In het verlengde hiervan bestaat een onopgeloste spanning, omdat Dietzgen niet diep indringt in de theoretische consequenties van de historiciteit van de werkelijkheid, terwijl hij anderzijds wel probeert zijn filosofie op de concrete historische ontwikkeling van zijn tijd toe te passen.

In mindere mate ben ik het eens met H.-D. Strüning inzake Dietzgens dialectiek. Dietzgen stelt: ‘Das Bewußtsein *generalisiert* den Widerspruch’, en legt dit verder uit: De hele natuur, het totale zijn bestaat uit tegenspraken.[143] Strüning zegt hiervan: ‘Als treibende Kräfte der Entwicklung erblickt Dietzgen das Wirken von *Widersprüchen*. Er begreift den “Widerspruch” als ein “Allgemeines”, das “Denken und Sein beherrscht”.’[144] Het Dietzgen-citaat is dialectisch. Maar de algemene beoordeling van Dietzgens analyse van de verhouding van zijn en denken die Strüning hieraan schijnt te verbinden is te ongenueanceerd als beoordeling van Dietzgens werk. In Dietzgens filosofie wordt de tegenspraak niet veelzijdig ontwikkeld. Er zijn bij hem te veel uitspraken te

vinden waarin de tegenspraak juist gemist wordt als een drijvende kracht binnen de verhouding van zijn en denken.

H. Saar schreef in een voorwoord bij werken van Dietzgen: ‘Es wäre gewiß unrichtig, Josef Dietzgen einen Anteil an der *Herausbildung* der marxistischen Theorie zuzuschreiben.’<sup>[145]</sup> Dit negatief oordeel zou ik graag positief willen omdraaien. Ondanks alle mogelijke principiële kritiek ontwikkelt Dietzgen belangrijke aspecten van de marxistische filosofie, dat wil zeggen van de materialistische dialectiek, op een moment dat praktisch niemand zich daarvoor interesseert. Dat is een belangrijke bijdrage tot de ‘Herausbildung’ van de marxistische theorie.

---

[1] L. Feuerbach, *Gesammelte Werke* (FW), hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 5, ‘Das Wesen des Christentums’, Berlin 1974, p. 11.

[2] Feuerbach leeft van 1804-1872. In de periode van 1839-1843 formuleert hij zijn belangrijkste ideeën. Enkele titels uit het vrij omvangrijke oeuvre: Pierre Bayle, 1838-1839, *Zur Kritik der hegelschen Philosophie*, 1839, *Einige Bemerkungen über den “Anfang der Philosophie”* von Dr. J.F. Reiff, 1841, *Das Wesen des Christentums*, 1841, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, 1843, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843 en *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1848-1849.

[3] J. Dietzgen, ‘Vorrede’ bij ‘*Das Akquisit der Philosophie*’ (Akquisit), 1887. In J. Dietzgen, *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. E. Dietzgen, 4. Aufl., Berlin 1930, 2. Buch, pp. 257-259.

[4] Zie ‘Vorrede’ bij ‘Akquisit’, in J. Dietzgen, *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. E. Dietzgen, 2. Buch, p. 260. Op deze bladzijde is in deze passage ‘ob und’ vervallen. Deze betekenisvolle ‘toevoeging’ in de ‘Vorrede’, geschreven in 1887, staat echter wel in de eerste druk van ‘Akquisit’, Stuttgart 1895. In de ‘Sämtliche Schriften’ luidt de hele eerste zin van deze passage dan: ‘Nun liebe sich noch darüber disputieren, wieviel von diesem “Akquisit der Philosophie” auf den Autor und wieviel auf seine Vorgänger entfällt.’ Onduidelijk voor mij is of er sprake is van vergissing of vervalsing en wat de oorspronkelijke versie is. Het meest waarschijnlijk lijkt me, vanuit Dietzgens geschriften bezien, dat de oudere uitgave de correcte versie geeft. Het voorwoord ontbreekt in J. Dietzgen, *Schriften in drei Bänden* (DS), Berlin 1961, 1962, 1965.

[5] Zie hoofdstuk 11.

[6] K. Marx, F. Engels, *Werke* (MEW), Bd. 32, Berlin 1973, pp. 197-198, Marx aan Engels, 7 nov. 1868.

[7] In MEW, Bd. 32, p. 195, staat als voetnoot: ‘der erste Band des “Kapitals”’. Inderdaad duidt Engels hierop. Dietzgens gehele oeuvre overziend, kan men dit aanvullen met: ‘Zur Kritik der politischen ökonomie’.

[8] MEW, Bd. 32, p. 195.

[9] DS III p. 276, ‘Akquisit’.

[10] Zie FW, Bd. 9, ‘Kleinere Schriften II, 1839-1846’, Berlin 1982, pp. 16-62.

[11] Feuerbach schrijft bv.: ‘Die Sakramente versinnlichen den Widerspruch von Idealismus und Materialismus, von Subjektivismus und Objektivismus, welcher das innerste Wesen der Religion konstituiert. Aber die Sakramente sind nichts ohne Glaube und Liebe. Der Widerspruch in den Sakramenten führt uns daher zurück auf den Widerspruch von Glaube und Liebe. Die Religion ist das Verhalten des Menschen zum eignen Wesen als einem andern, aber zugleich wieder philanthropischen, humanen, d.i. wesentlich menschlichen, Wesen. Die Religion scheidet das Wesen des Menschen vom Menschen, um es wieder mit ihm zu identifizieren. Das geheime Wesen der Religion ist die Identität des göttlichen Wesens mit dem menschlichen – die Form der Religion aber oder das offenbare, bewußte Wesen derselben der Unterschied. Gott ist das menschlichen Wesen; er wird aber gewußt als ein andres Wesen.’ Zie FW, Bd. 5, p. 409-410.

[12] Zie DS III pp. 300-304, 'Philosophie', 1887. Overigens had Dietzgen al eerder in deze zin Engels aangehaald. In 'Sozialdemokratische Philosophie', 1876-1877, lezen we: 'Friedrich Engels spricht in der Vorrede zu seiner "Lage der arbeitenden Klasse in England" schon von der Feuerbachschen Auflösung der Philosophie.' In DS I p. 344. Engels schrijft in het voorwoord van 'Die Lage der arbeitenden Klasse in England' over Feuerbach die de aandacht weer op de werkelijke wereld heeft gericht: 'Für Deutschland insbesondere hat die Darstellung der klassischen Proletariatszustände des britischen Reichs – und namentlich im gegenwärtigen Augenblick – große Bedeutung. Der deutsche Sozialismus und Kommunismus ist mehr als jeder andre von theoretischen Voraussetzungen ausgegangen; wir deutschen Theoretiker kannten von der wirklichen Welt noch viel zu wenig, als daß uns die wirklichen Verhältnisse unmittelbar zu Reformen dieser "schlechten Wirklichkeit" hätten treiben sollen. Von den öffentlichen Vertretern solcher Reformen ist wenigstens fast kein einziger anders als durch die Feuerbachse Auflösung der Hegelschen Spekulation zum Kommunismus gekommen. Die wirklichen Lebensumstände des Proletariats sind so wenig gekannt unter uns, daß selbst die wohlmeinenden "Vereine zur Hebung der arbeitenden Klassen", in denen jetzt unsre Bourgeoisie die soziale Frage mißhandelt, fortwährend von den lächerlichsten und abgeschmacktesten Meinungen über die Lage der Arbeiter ausgehen.' Zie MEW, Bd. 2, Berlin 1976, p. 233. Het is interessant te zien dat Engels in de opdracht van zijn boek aan de Britse arbeidersklasse, Feuerbachs terminologie hanteert: '... – ich fand, daß ihr mehr seid als nur Engländer, Angehörige einer einzelnen, isolierten Nation; ich fand, daß ihr Menschen seid, Angehörige der großen und internationalen Familie der Menschheit, die erkannt haben, daß ihre Interessen und die der ganzen menschlichen Rasse die gleichen sind, und als solche, als Glieder dieser Familie der "einen und unteilbaren" Menschheit, als menschliche Wesen in der nachdrücklichsten Bedeutung des Wortes, als solche begrüßen ich und viele andere auf dem Festland eure Fortschritte in jeder Richtung und wünschen euch schnellen Erfolg. Vorwärts denn auf dem beschrittenen Wege.' Het gaat om het dienen van de gemeenschappelijke zaak: 'der Sache der Menschheit!' In MEW, Bd. 2, pp. 230-231. Deze taal spreekt Dietzgen soms ook in zijn geschriften. Hij kan de betekenis van Feuerbachs gedachten herkennen in dit werk van Engels, dat hij meer dan eens aanhaalt. Het is mogelijk dat Dietzgen juist vanuit de inspiratie die hij put uit dit vroege werk van Engels minder op mogelijke verschillen tussen het werk van Feuerbach en het latere werk van Marx en Engels heeft gelet, maar deze eerder als elkaars verlengde heeft opgevat.

[13] Zie DS III p. 300.

[14] DS III p. 300, 'Philosophie'.

[15] FW, Bd. 9, p. 307, 'Grundsätze der Philosophie der Zukunft'.

[16] Een voorbeeld van een dergelijke passage zien we daar waar Feuerbach aforistisch spreekt over het atheïsme als omgekeerd pantheïsme. Zie FW, Bd. 9, p. 244, 'Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie'. Dergelijke uitspraken kan Dietzgen heuristisch hebben benut, want een vergelijkbare opvatting spreekt in zijn werk. Feuerbach formuleert de verhouding van zijn en denken aldus: 'Das Sein ist Subjekt, das Denken Prädikat'. In FW, Bd. 9, p. 258, 'Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie'. Deze formulering, die in wezen neerkomt op een omkering van Hegels denken, komt ook naar voren in Dietzgens werk. Daarbij is het niet zeker of en in hoeverre Dietzgen direct put uit Feuerbachs oeuvre. Zie DS II pp. 73-74, waar het Dietzgen gaat om het kenproces als proces waarin verscheidenheid in eenheid wordt gevat en waar bv. alle vormen van denkvermogen onder het begrip denkvermogen kunnen worden begrepen, als predicaten van één subject. Dietzgen refereert hierbij in positieve zin aan Hegels dialectiek. Zie vooral ook DS II p. 196, waar in de 'Briefe über Logik', 1880-1884, Hegel in ontologische en kentheoretische zin wordt omgekeerd en het meest algemeen verklarende 'subject' de materiële totaliteit blijkt te zijn: 'Nicht nur ist die Welt das Objekt, sie ist auch das Subjekt der Erkenntnis, sie erkennt, sie zerlegt mittels des Menschenkopfes ihre eigenen Mannigfaltigkeit.' Eveneens in de 'Briefe über Logik', DS II p.

328: ‘Alle Dinge sind Prädikate, Anhängsel oder Teile des absoluten Subjekts, im besonderen auch relative Subjekte, die wir nur pro forma, nur begrifflich vom allgemeinen Zusammenhange abtrennen können.’

[17] Over Feuerbachs filosofie, zie bv. J. Bartels, ‘Zum kognitiven Status philosophischer Kategorien, Einige Betrachtungen zur Position Feuerbachs’, in H.H. Holz, J. Manninen (Hrsg.), *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie, Societas Hegeliana*, Bd. 4, ‘Vom Werden des Wissens – Philosophie, Wissenschaft, Dialektik’, Köln 1988, pp. 119-125. Ruime belangstelling voor Feuerbachs filosofie toont ook M. van Herpen, *Marx en de mensenrechten, Politiek en ethiek van Rousseau tot Marx*, Weesp 1983. Dit laatste werk betreft Feuerbachs filosofie op de ontwikkeling van Marx’ denken. Dit is eveneens het geval in T. Brattinga, *Karl Marx, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Een studie naar de herkomst van de marxistische opvatting over godsdienst*, Bolsward 1982. Een vrij recente dissertatie over Feuerbach is E.O.I. Jozefzoon, *De emancipatorische filosofie van Ludwig Feuerbach*, Amsterdam 1983.

[18] Over een mogelijke verwantschap van Feuerbachs denken en het existentialisme zie bv. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit, Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München 1973, pp. 155 e.v.

[19] Zie ook C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation, Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842)*, Frankfurt am Main, Wien 1969, pp. 131-132.

[20] FW, Bd. 9, p. 243, ‘Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie’.

[21] FW, Bd. 9, pp. 31-32, ‘Zur Kritik der Hegelschen Philosophie’.

[22] Zie Engels hierover in MEW, Bd. 21, Berlin 1975, p. 272.

[23] Zie FW, Bd. 9, p. 47.

[24] Feuerbach duidt hier op Hegels ‘Wissenschaft der Logik’.

[25] FW, Bd. 9, p. 23, ‘Zur Kritik der Hegelschen Philosophie’. Het tussen haakjes gestelde is een latere toevoeging van Feuerbach uit 1846.

[26] Zie FW, Bd. 9, p. 38.

[27] Zie FW, Bd. 9, p. 42.

[28] Zie bv. FW, Bd. 9, p. 44. Feuerbach stelt: ‘Der Inhalt des ganzen ersten Kapitels der “Phänomenologie” ist daher dem sinnlichen Bewußtsein nichts anderes als der aufgewärmte Kohl des Megarikers Stilpo, nichts anderes als ein Wortspiel des seiner selbst schon als der Wahrheit gewissen Gedankens mit dem natürlichen Bewußtsein. Aber das Bewußtsein läßt sich nicht irremachen, es hält nach wie vor fest an der Realität der einzelnen Dinge.’ Feuerbach duidt op het begin van ‘Phänomenologie des Geistes’. De eerste paragraaf heet: ‘Die sinnliche Gewißheit, das Dieses und das Meinen’.

[29] Vgl. H.H. Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983, p. 22.

[30] Zie MEW, Bd. 3, Berlin 1969, p. 5.

[31] Zie FW, Bd. 10, Berlin 1982, p. 320. Feuerbach schrijft hier in ‘Nachträgliche Bemerkungen’, behorend bij ‘Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie’ en ‘über meine “Gedanken über Tod und Unsterblichkeit”’, 1846-1847: ‘...; und der Spiritualist weiß nichts davon, daß der Mensch nicht des Geistes, sondern der Geist des Menschen wegen da ist, daß das sinnliche Wesen nicht ein Attribut oder gar Anhängsel des Geistes, sondern der Geist ein Attribut des sinnlichen Wesens ist, daß nur ein sinnliches Wesen das Bedürfnis des Denkens empfindet, die Sinnlichkeit also der Grund, die Voraussetzung der Vernunft, des Geistes ist – aber eine Voraussetzung, die sich nicht, wie in der Hegelschen Dialektik, als eine nichtige, scheinbare, transitorische erweist, sondern eine bleibende Wahrheit ist.’

[32] Zie hierover o.m. FW, Bd. 6, Berlin 1981, p. 19. Feuerbach schrijft in de ‘Zweite Vorlesung’ van de ‘Vorlesungen über das Wesen der Religion’: ‘Ich mache daher der Hegelschen Philosophie den Vorwurf, daß sie das Wesentliche der Religion zum Unwesentlichen und umgekehrt das

Unwesentliche zum Wesentlichen mache. Das Wesen der Religion sei gerade eben das, was die Philosophie zur bloßen Form mache.’ Volgens Feuerbach is de ‘Sinnlichkeit’ het wezenlijke: ‘Sinnlichkeit ist bei mir nichts anders als die wahre, nicht gedachte und gemachte, sondern existierende Einheit des Materiellen und Geistigen, ist daher bei mir ebensoviel wie Wirklichkeit.’

[33] FW, Bd. 9, p. 251, ‘Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie’.

[34] FW, Bd. 9, p. 277, ‘Grundsätze der Philosophie der Zukunft’.

[35] Zie FW, Bd. 8, Berlin 1982, p. 91, ‘Kritik des “Anti-Hegels”, Zur Einleitung in das Studium der Philosophie’, 1835.

[36] Zie FW, Bd. 10, p. 27. Feuerbach gaat hier uit van een alomvattende werkelijkheid zonder werkelijk begin: deze heet natuur, wereld of universum. Hij noemt de voorstelling dat er ‘einst nichts Wirkliches gewesen ist’ inbeelding. Dit zijn ongetwijfeld opvattingen die bij Dietzgen doorwerken.

[37] Kant zegt over het begrip ‘Gedankending’ o.m. het volgende: ‘Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren: so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung.’

Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d.i. von Dingen die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloß als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muß, von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, daß er von seinen Kategorien, in dieser Art sie zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, weil diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, sie eben diese Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raums und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe a priori bestimmen können.’ In I. Kant, ‘Kritik der reinen Vernunft’, in Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 3, Darmstadt 1983, pp. 277-278.

[38] Zie FW, Bd. 9, p. 144.

[39] Zie FW, Bd. 10, p. 28.

[40] FW, Bd. 5, p. 215, ‘Das Wesen des Christentums’.

[41] Zie FW, Bd. 9, p. 265. Een vergelijkbare beoordeling van de religie zien we bij Dietzgen terug. Hij erkent positieve verworvenheden in de vragen die aan de religie ten grondslag liggen en bepaalde aspecten van religieuze antwoorden.

[42] Vgl. Engels hierover in MEW, Bd. 21, p. 283.

[43] Zie FW, Bd. 9, p. 340.

[44] Op Feuerbachs visie van de dialogische verhouding van ‘Ich’ en ‘Du’, als wezenskenmerk van het menselijke, bouwt Martin Buber verder. Zie M. Buber, *De vraag naar de mens*, Utrecht 1966, p. 55. Buber noemt hier Feuerbachs ontdekking van het Gij een beslissende impuls voor zijn eigen denken. Over de betekenis van Feuerbach voor Buber, zie ook W.-D. Gudopp, *Martin Bubers dialogischer Anarchismus*, Bern, Frankfurt am Main 1975, p. 25 e.a.p. Wanneer men Buber en Feuerbach vergelijkt, wordt de opvatting ondersteund dat Feuerbach niet de religie in het algemeen verwerpt, maar vooral de religie bekritiseert die de mens onderwerpt, afhankelijk houdt en vervreemdt van zijn eigen wezen. Bij Buber staat de paulinische God die de mens niet meer liefhebbend vaderlijk aanziet, de God van de toorn waaraan de gelovige zich in zijn bekering volledig onderwerpt, tegenover de God van Jezus waar in en door Jezus de liefde bestaat, de dialogische liefde tussen ‘Ich’ en ‘Du’, de spanningsvolle harmonie, het echte gesprek dat het wezen van de mens blootlegt en meehelpt vervreemding en afhankelijkheid op te heffen. Zie

Gudopp, pp. 65-67.

- [45] Zie FW, Bd. 11, Berlin 1982, pp. 75-76. Feuerbachs analyse van de moraal, die ook een kritiek op Kants categorische imperatief inhoudt, kan bij de ontwikkeling van Dietzgens ethische opvattingen een rol hebben gespeeld. Belangrijke opmerkingen van Feuerbach hierover vindt men echter pas in later gepubliceerd werk, bv. uit 1866, dus ongeveer uit dezelfde tijd als van Dietzgens eerste publicaties. Voor het veronderstellen van een directe overname door Dietzgen van Feuerbachs ideeën bestaat daarom onvoldoende grond. Een dergelijke veronderstelling laat zich ook moeilijk rijmen met Dietzgens werkwijze. Hij neemt weinig direct over, met als gevolg dat ideeën van anderen vaak in geheel eigen termen en in een ander theoretisch kader weer naar voren komen.
- [46] FW, Bd. 11, p. 74, 'über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit', voor het eerst verschenen in *Sämtliche Werke*, 10. Bd., Leipzig 1866.
- [47] Uit W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde, Kritisches über Religion, Theologie und Kirche von Ludwig Feuerbach*, Berlin 1958, p. 177. Schuffenhauers bron is hier K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß*, Bd. II, Leipzig und Heidelberg 1874, pp. 323-324.
- [48] FW, Bd. 5, p. 11, 'Das Wesen des Christentums', voorwoord bij de tweede uitgave, 1843.
- [49] Zie FW, Bd. 5, p. 422.
- [50] FW, Bd. 6, p. 29, 'Vorlesungen über das Wesen der Religion'.
- [51] FW, Bd. 10, pp. 124-125, 'Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist', 1843.
- [52] FW, Bd. 10, p. 125, 'Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist'.
- [53] FW, Bd. 6, pp. 28-29, 'Vorlesungen über das Wesen der Religion'.
- [54] Zie FW, Bd. 9, p. 262.
- [55] Zie FW, Bd. 9, p. 262.
- [56] FW, Bd. 9, p. 146, 'Einige Bemerkungen über den "Anfang der Philosophie" von Dr. J.F. Reiff'.
- [57] FW, Bd. 6, p. 19, 'Vorlesungen über das Wesen der Religion'.
- [58] Zie bv. S.U. Zuidema, 'Ludwig Feuerbach', in S.U. Zuidema (red.), *Baanbrekers van het humanisme*, Franeker z.j., p. 161.
- [59] Zie FW, Bd. 9, pp. 60-61.
- [60] FW, Bd. 9, pp. 60-61, 'Zur Kritik der Hegelschen Philosophie'.
- [61] FW, Bd. 5, p. 277, 'Das Wesen des Christentums'.
- [62] Feuerbach bemoeit zich vooral in de inleiding van 'Das Wesen des Christentums' met de antropologische kritiek op de scheiding van 'Gattung oder Wesen und Individuum', en benadrukt later meer de praktisch-emotionele kant van de religie. Hij benadert de religie dan positiever. Zie hierover bv. C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation, Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842)*, Frankfurt am Main, Wien 1969, p. 108.
- [63] FW, Bd. 5, p. 202, 'Das Wesen des Christentums'. Zie ook p. 203.
- [64] M.n. in 'Das Wesen des Christentums'.
- [65] FW, Bd. 5, p. 311, 'Das Wesen des Christentums'.
- [66] FW, Bd. 9, p. 246, 'Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie'.
- [67] Zie DS III, p. 397, brief aan Feuerbach van 24 juni 1855.
- [68] FW, Bd. 11, p. 170, 'über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit'.
- [69] FW, Bd. 9, p. 262, 'Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie'.
- [70] FW, Bd. 9, p. 310, 'Grundsätze der Philosophie der Zukunft'.
- [71] FW, Bd. 9, p. 325, 'Grundsätze der Philosophie der Zukunft'.
- [72] FW, Bd. 5, p. 28, 'Das Wesen des Christentums'.
- [73] FW, Bd. 5, p. 37, 'Das Wesen des Christentums'.

[74] Zie FW, Bd. 5, pp. 37-40.

[75] Zie FW, Bd. 9, p. 278.

[76] FW, Bd. 5, p. 75, 'Das Wesen des Christentums'.

[77] FW, Bd. 6, p. 117, 'Vorlesungen über das Wesen der Religion'.

[78] Zie FW, Bd. 6, p. 118.

[79] Zie FW, Bd. 6, p. 118.

[80] DS I p. 80, 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' (Kopfarbeit), 1869.

[81] Zie m.n. de 1e, 5e en 9e stelling van Marx over Feuerbach. Zie MEW, Bd. 3, p. 5-7. Zintuiglijkheid duidt bij Marx op meer dan de waarnemer die waarneemt. Dit begrip is bij hem nauw verbonden met de omwentelende activiteit, de praktijk die voor het tot stand komen van kennis beslissend is. Voor zowel Dietzgen als Feuerbach heeft kennis een praktische betekenis. Voor Feuerbach is wat men 'slechte praktijk' zou kunnen noemen, een bron van vervreemding. Bij Marx heeft de praktische bedding van het totale kenproces noodzakelijk ook een kentheoretische betekenis. Zo produceert een 'slechte praktijk' niet alleen vervreemding, maar ook waarheid. In Dietzgens filosofie heeft de praktijk van de klassenstrijd betekenis voor de theorie, maar voornamelijk op enige enkelvoudige niveaus, namelijk als het belang en de mogelijkheid van de arbeidersklasse om ware kennis in de volle breedte te verwerven, of als direct aanwezige politieke of economische praktijk, waarop de theorie wordt toegepast. Deze niveaus noem ik hier enkelvoudig omdat ze in Dietzgens geschriften in hoge mate los staan van samenhangende niveaus, dat wil zeggen omdat ze niet in relatie worden ontwikkeld, ook al wordt in het algemeen de samenhang van alle 'dingen' benadrukt. De dialectische kennisontwikkeling in de eenheid van theorie en praktijk wordt dan van haar principieel karakter ontdaan en lijkt eerder toevallig dan noodzakelijk. Er overheerst dan een beschouwende, afstandelijke, 'empiristische' tendens. Dit is echter slechts ten dele zo: het draait niet alleen om 'Sinnlichkeit', want de bijkomende 'Kopfarbeit' wordt bestudeerd in haar werking en alomvattend bereik, en er zijn aanzetten tot een dialectisch-materialistische weerspiegelingsopvatting, die verder reiken dan een directe omkering van verkeerde weerspiegeling.

Marx put in zijn kritiek op Feuerbach uit Hegel en wijst op de betekenis van de 'gegenständliche Tätigkeit'. Zie MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 'Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844', Berlin 1977, p. 574. Marx zet tegenover Hegels opvatting waarin deze als werkelijke arbeid slechts de abstract-geestelijke arbeid erkent, het 'wirkliche, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen'. Een werkelijk actief verhouden veronderstelt werkelijke kennis. Veranderende praktijk heeft een reële materiële basis. Het kenproces moet in relatie daarmee worden gedacht, anders kan het kenproces niet worden begrepen, noch als verwerving van reële kennis, noch als voortschrijdend proces. Het denken wordt door Dietzgen echter vooral receptief in plaats van actief begrepen, d.w.z. niet als ingrijpend in de praktijk en deze praktijk opnieuw reflecterend. Hij begrijpt het denken wel als activiteit, als bewust reconstruerend denken waarbij het denken o.m. aan subjectieve wetmatigheden moet voldoen. Het denken is intentioneel, kentheoretisch principieel op de materiële wereld gericht, actief in de eigen reflecterende werkzaamheid. Het denken wordt echter in Dietzgens kentheorie niet mede begrepen vanuit de aspecten historiciteit en praktische betrokkenheid; betrokken, omdat het denken een wezenlijke en specifieke dimensie is van de praktisch omvormende activiteit van mensen.

[82] Zie MEW, Bd. 21, pp. 277-281.

[83] FW, Bd. 6, 'Vorlesungen über das Wesen der Religion', p. 39. Zie ook S.40. In deze opvatting van Feuerbach spreekt ongetwijfeld de invloed van F.D. Schleiermacher, die religie ziet als het gevoel voor het oneindige, en vroomheid als het besef van de volstrekte afhankelijkheid van iets hogers. O. Bayer meent: 'Feuerbach anerkennt mit Schleiermacher die Eigenständigkeit des vom Wissen und Tun zu unterscheidenden Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit und bestimmt es als

das Gefühl der Abhängigkeit des einzelnen von der menschlichen Gattung und der sie tragenden Natur.’ In O. Bayer, ‘Gegen Gott für den Menschen, Zu Feuerbachs Lutherrezeption’, in: E. Thies (hrsg.), Ludwig Feuerbach, Darmstadt 1976, S. 270.

[84] Zie FW, Bd. 6, p. 41.

[85] FW, Bd. 9, p. 338, ‘Grundsätze der Philosophie der Zukunft’.

[86] Zie MEW, Ergänzungsband, 2. Teil, ‘Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844’, Berlin 1977, pp. 161-245. In feite bestaat deze ‘Anti-Schelling’ uit verschillende stukken: de artikelen ‘Schelling über Hegel’, 1841, de brochure ‘Schelling und die Offenbarung, Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie’, 1842, en de brochure ‘Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit’, 1842.

[87] DS I p. 226, ‘Die Religion der Sozialdemokratie’, 1870-1875.

[88] DS III p. 47, ‘Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie’ (Streifzüge), 1887.

[89] Zie DS III p. 411, brief aan Marx, 22 mei/3 juli 1868.

[90] Marx’ historisch materialisme houdt op zich al een filosofische opvatting in. Echter, in de discussie over het ‘dietzgenisme’ wordt filosofie nogal rigide van sociale, economische en geschiedtheorie onderscheiden, zelfs gescheiden. Zie verder hoofdstuk 11.

[91] DS II p. 412, ‘Gewalt oder Recht – was geht vor?’, 1885.

[92] Zie DS III pp. 46, 62, 67, 79. Op p. 46 in ‘Streifzüge’ refereert Dietzgen aan Engels’ opmerking over Dietzgens herontdekking van de materialistische dialectiek. Hij schrijft: ‘Ich entschlage mich demnach jeder lumpigen Bescheidenheit, weil ich glaube, einen kleinen Beitrag leisten zu können zum großen Werk der Wissenschaft. Bestärkt in diesem Glauben werde ich durch das Maiheft 1886 der “Neuen Zeit”, wo der verdienstreiche Friedrich Engels in einem Aufsatz über Ludwig Feuerbach meiner Bemühung ehrenvolle Erwähnung tut. In solchen Fällen hängt Sachliches und Persönliches so eng zusammen, daß eine übermäßige Bescheidenheit der sachlichen Förderung hinderlich wird.’ Ook citeert hij Engels in het hoofdstuk ‘Materialismus contra Materialismus’ in ‘Streifzüge’, DS III p. 59: “Die Einsicht in die totale Verkehrtheit des bisherigen deutschen Idealismus führte notwendig zum Materialismus, aber wohlgemerkt, nicht zum bloß metaphysischen Materialismus des 18. Jahrhunderts”, sagt Friedrich Engels.’ Overigens toont dit hele hoofdstuk van ‘Streifzüge’ aan dat Dietzgen zich verwant voelt aan Engels’ ideeën. Engels wordt er meermalen in genoemd. Terzijde: hij kende toen de thesen nog niet, die Engels pas publiceert wanneer hij ‘Feuerbach’ als boekje uitgeeft, feitelijk de tweede druk.

[93] DS III p. 339, ‘Materialismus’, 1888.

[94] Zo bezette F.A. Lange van 1870-1872 te Zürich als hoogleraar een leerstoel voor inductieve filosofie.

[95] Marx schrijft in het nawoord bij de tweede druk van ‘Das Kapital’: ‘Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren.’ In MEW, Bd. 23, Berlin 1979, p. 27.

[96] DS I p. 307, ‘Der wissenschaftliche Sozialismus’, 1873.

[97] Zie DS I p. 306.

[98] Zie MEW, Bd. 21, p. 294.

[99] Zie W. Liebknecht, Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten, Bd. I, ‘1862-1878’, hrsg. v. G. Eckert, Assen 1973, p. 549. Deze kwalificatie van E. Dühring geeft Dietzgen in een brief aan W. Blos. De brief is ongedateerd, maar is waarschijnlijk van medio februari 1874. Zie p. 548. Deze datering hangt samen met bedoelde kwalificatie, want deze stamt uit het nawoord bij de tweede druk van ‘Das Kapital’. In het nawoord van deze uitgave van 1872 schrijft Marx een voetnoot die slaat op het feit dat vertegenwoordigers van de Duitse bourgeoisie Dietzgen nog antwoord schuldig



zijn op diens verdediging van Marx' hoofdwerk. Marx meent: 'Die breimäuligen Faselhäse der deutschen Vulgärökonomie schelten Stil und Darstellung meiner Schrift.' Zie MEW, Bd. 23, p. 22. Dietzgen rekent Dühring hieronder wanneer hij in zijn brief aan Blos Marx aanhaalt: 'Wider Dühring habe ich früher wohl einmal die Feder angesetzt, bin aber dann wieder zurückgekommen, weil ich ihn schließlich doch zu den "breimäuligen Faselhäsen der Vulgär-Oekonomie" zählen musste.'

[100] Zie MEW, Bd. 20, Berlin 1975, p. 345. Zie ook pp. 476, 494 en 495] waar Engels scherp kritisch schrijft over de 'Induktionsekel Newton', 'Induktions-Haeckel' en zelfs over 'Induktionsschwindel'.

[101] Zie DS II p. 239. Zie in dit licht ook Dietzgens kritiek op H. George. Zie hfdst. 9.3. Het betreft hier de economie, maar het is Dietzgens inzet te laten zien dat een wetenschap zich niet voldoende en voldoende omvattend kan ontwikkelen wanneer deze een hechte filosofische, m.n. kentheoretische, basis ontbeert.

[102] Zie resp. MEW, Bd. 20, p. 307 en MEW, Bd. 22, Berlin 1977, p. 296.

[103] Zie MEW, Bd. 21, p. 274.

[104] Zie bv. MEW, Bd. 20, p. 307. Engels noemt begrijpelijkerwijs ook Helmholtz, die – minder vanzelfsprekend – door Dietzgen niet wordt vermeld.

[105] MEW, Bd. 20, p. 503, 'Dialektik der Natur, Notizen und Fragmente'.

[106] Zie bv. MEW, Bd. 20, p. 573. Engels stelt: 'Die Ideen alle der Erfahrung entlehnt, Spiegelbilder – richtig oder verzerrt – der Wirklichkeit.'

[107] MEW, Bd. 21, p. 282, 'Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie'. Deze uitspraak, die ook verhelderend is voor Engels' Kant-verwerking, is heuristisch waardevol. Zij bevat een essentieel deel van Lenins filosofische omschrijving van de materie, waarbij de subjectieve weerspiegeling van de objectieve wereld genuanceerd wordt weergegeven.

[108] Zie DS III p. 79.

[109] Zie MEW, Bd. 20, p. 24.

[110] DS II p. 113, 'Die letzten Fragen alles Wissens', 1879. Engels schrijft: 'Die Bewegung ist die Daseinsweise der Materie.' In MEW, Bd. 20, p. 55, 'Anti-Dühring', 1878.

[111] Zie MEW Bd. 21, p. 293.

[112] Zie MEW, Bd. 21, p. 291.

[113] Zie MEW, Bd. 21, p. 307.

[114] Zie J. Dietzgen, 'Die Gottlosen', Der Sozialist, New York, 1e afl., 31 jan. 1885.

[115] J. Dietzgen, 'Die Gottlosen', Der Sozialist, New York, 1e afl. Overigens geeft de mij beschikbare slecht leesbare tekst geen voldoende uitsluitel of in de tekst ook 'können' staat; wel ligt dit voor de hand.

[116] J. Dietzgen, 'Essen und Trinken ist die Hauptsache', 1885. In J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 3. Buch, p. 156.

[117] Hier wordt bijvoorbeeld bedoeld op uitspraken waarin het denken of de kennis eenzijdig als natuurlijk of materieel wordt beschreven, of waar Dietzgen luchtigjes stelt dat men hem, of de sociaaldemocraten, materialist mag noemen, maar net zo goed idealist. Een voorbeeld van een plaats waar de kennis als materieel wordt omschreven, vindt men in DS III p. 231. De titel van een paragraaf van 'Akquisit' luidt: 'Die Erkenntnis ist materiell'. Hier wordt op z'n minst een misleidend accent gegeven aan het karakter van de kennis. Kennis is ideëel, maar tevens materieel bepaald. In deze paragraaf verduidelijkt Dietzgen de titel wel en levert bovendien kritiek op 'der beschränkte Materialismus', het 'mechanische Materialismus' c.q. de 'Materialist der alten Schule'. Dat materialisme 'verkennt ganz und gar das Problem, um das es sich handelt.' Zie p. 235. Deze paragraaf bevat ook voor kritiek vatbare formuleringen, bv.: 'Die Hirnfunktion ist so materiell als die Herzfunktion.' Zie p. 234. Een passage waar staat dat men de socialisten zowel materialist als

idealist mag noemen, vindt men in DS I pp. 235-236. In verlengde hiervan suggereert Dietzgen soms dat het wetenschappelijk socialisme uitstijgt boven de tegenstelling tussen idealisme en materialisme. Zie DS III p. 162. In tegenspraak met andere passages in zijn werk is de opmerking dat het er in de discussie tussen 'Geist und Materie' niet om gaat welke van de twee het primaat heeft, en de opmerking dat de werkzaamheid van het 'wereldgeheel' evenzeer materieel als 'spirituell' is. Zie resp. DS II pp. 419 en 361. Het gaat Dietzgen bij dergelijke uitspraken erom, koste wat het kost, eenzijdigheden van een te beperkt materialisme of van het idealisme te vermijden. Dit leidt soms tot een dubbelzinnig betoog: het onderscheid van materie en bewustzijn doet er kennelijk niet toe, óf beide aspecten van de werkelijkheid zijn even bepalend. De vraag naar het primaat, die in een werkelijk omvattende verklarende filosofie onontkoombaar moet worden gesteld, wordt gerelativeerd, terwijl Dietzgen in zijn werk over het algemeen wel vasthoudt aan de omvattende pretentie van zijn filosofie en bovendien het vraagstuk van de verhouding van zijn en denken bestempelt als rode draad in de geschiedenis van de filosofie.

[118] DS II p. 417, 'Der Menschengeist ist eine körperliche Eigenschaft', 1885.

[119] Zie K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie, (Rohentwurf), 1857-1858, Anhang, 1850-1859, 'Einleitung', Berlin 1974, pp. 21-24. Uitgaande van bijzondere zintuiglijke bepalingen formeert het denken de abstracte begrippen. Maar dit is nog slechts een abstract en eigenlijk vrij armzalig begin van het proces van kennisverwerving. In de 'Einleitung' (alleen daar; Dietzgen kent deze niet) legt Marx uit dat het 'de wetenschappelijk juiste methode' is op te stijgen van het abstracte naar het concrete. Abstracte bepalingen moeten met 'realiteit' worden gevuld. In dit beslissende moment van het wetenschapsproces moeten abstracte bepalingen verrijkt, geconcretiseerd, uitgelegd, met nieuwe empirische feiten gestaafd (etc.) worden. In dit proces wordt vastgehouden aan algemene begrippen én aan concrete bepalingen. Dit is een opstijgen, wat wil zeggen: verrijking, van het abstract-algemene naar het concreet-algemene begripsniveau. Er ontstaat op deze manier een dialectisch ontwikkelde eenheid van het algemene begrip en de concrete invulling. Dit is een concrete eenheid waarin het bijzondere in samenhang wordt begrepen. In totaal ontstaat aldus een zo exact mogelijk beeld van het onderzochte object of probleemgebied, in zijn beweging begrepen, waarin zowel op de essenties wordt ingegaan als een meer gedetailleerde uitwerking wordt gevormd. Bij toetsing kan dit inhouden dat op een precies te bepalen abstractieniveau correcties moeten worden aangebracht, afhankelijk van de nieuwe feiten, en dat die in de algemene theorie of in het tot dan ontwikkelde begrippenapparaat ingrijpen, of dat een theorie in haar algemeenheid wordt verworpen, waarna de essenties op basis van de gegevens opnieuw moeten worden bepaald.

Het verworven abstracte begrip betekent een zekere mate van vervreemding van de veelvormige realiteit zelf. Er wordt afstand genomen van zowel de directe ervaring als van de veelheid van bepalingen die mogelijk zijn van de dingen, omstandigheden, standen van zaken, gebeurtenissen, etc. Deze abstrahering is in het wetenschapsproces noodzakelijk om greep te kunnen krijgen op de werkelijkheid. Daarom is nadere reflectie op de abstractie zo belangrijk. Door Marx wordt de 'zekere vervreemding' van het abstraheringsproces in 'Das Kapital' en andere geschriften in het ook uitgevoerde concretiseringsproces gedeeltelijk weer opgeheven, door de veelvuldige verbanden tussen het algemene begrip en de verschijningsvormen van de realiteit te onderzoeken. In dit proces wordt het mogelijk de veelheid van bepalingen weer in te voeren, voor zover noodzakelijk. Dit bewust construerend 'spelen' met abstrahering en concretisering is een noodzakelijke werkwijze in het proces van ideële weerspiegeling van de realiteit. De wijze waarop dit moet gebeuren, is mede afhankelijk van de ingewikkeldheid van het bestudeerde probleemgebied, alsmede van de stand van de wetenschap.

Over de dialectische verhouding van het abstracte en concrete binnen het proces van kennisverwerving: zie ook E.W. Iljenkov, Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im "Kapital"

von Karl Marx, Moskau 1979. Hoewel dit werk m.i. doorgaans een verhelderende weergave van Marx' dialectiek geeft, heb ik bezwaar tegen de volgende formuleringen van Iljenkov op p. 222: 'Deshalb ist Wasserstoff das konkret-allgemeine Element des Chemismus' en op p. 223 over 'abstrakt-allgemeine Merkmale' die 'tatsächlich nur im Kopf' bestaan. Iljenkov suggereert door zo te spreken dat men bepaalde zaken of beschrijvingen van de werkelijkheid direct en definitief eenduidig van de kwalificaties concreet-algemeen of abstract-algemeen kan voorzien. Dan wordt echter het filosofisch karakter van deze termen te veel losgelaten, alsmede inhoudelijk de dialectische verhouding van bepaalde begrippen binnen een dialectisch veelomvattend proces van kennisverwerving. M.i. mag men in het licht van Marx' ideeën niet direct spreken van concreet-algemene elementen of abstract-algemene kenmerken van zaken. Het gaat bij het 'abstract-algemene' en het 'concreet-algemene' om een verhouding binnen het kenproces, dus om een bepaalde wijze van weerspiegeling, gedacht in verhouding tot een andere wijze. Alleen begrippen mag men abstract-algemeen of concreet-algemeen duiden binnen een betoog, in relatie tot andere daarmee samenhangende begrippen. Alles wat in eerste instantie begrepen wordt in een abstract-algemeen begrip, bijvoorbeeld 'waarde', moet ook uiteengezet kunnen worden in een concretiserend betoog, anders vervalt de materiële basis van het abstract-algemene begrip binnen desbetreffend wetenschappelijk betoog, al betekent dit niet direct dat 'concreter' ook 'materiëler' is. Concreet-algemene 'Merkmale' of 'Elemente' bestaan ook 'nur im Kopf'.

[120] H.H. Holz analyseert het begrip 'het algemene' bij Hegel en schrijft: 'Het zou echter al te snel zijn te menen dat met de oplossing van het bijzondere in de totaliteit van het algemene de logische structuur van het omvatten al begrepen zou zijn. Zeker niet! Nog maar net lijkt Hegel de identiteit van het algemene vastgesteld te hebben of hij gaat verder: "Es kann aber von dem Allgemeinen nicht ohne die Bestimmtheit, welche näher die Besonderheit und die Einzelheit ist, gesprochen werden; denn es enthält sie in seiner absoluten Negativität an und für sich; die Bestimmtheit wird also nicht von außen dazu genommen, wenn beim Allgemeinen von ihr gesprochen wird.'" Even later volgt als conclusie van Holz: 'Deze tweevoudige betekenis moet worden vastgehouden: het algemene is op twee wijzen: als algemene zelf en als het bijzondere.' Zie H.H. Holz, 'Speculatieve en materialistische filosofie', in J. Bartels, D. Pätzold, H.H. Holz, J. Lensink, Dialectische constructie van de "totaliteit", Vier bijdragen, Groningen 1983, p. 53. Het citaat van Hegel is te vinden in G.W.F. Hegel, 'Wissenschaft der Logik', Band II, in Werke in zwanzig Bänden, Bd. 6, Frankfurt am Main 1978, p. 277. Het algemene bestaat dus ook als het bijzondere. In het bijzondere manifesteert zich het algemene, wat Dietzgen trouwens in 'Kopfarbeit' en elders duidelijk uitdrukt. Hegel zegt in 'Wissenschaft der Logik': 'Das Besondere enthält die Allgemeinheit, welche dessen Substanz ausmacht.' Zie p. 280 en zie bij Holz pp. 53-54. Verder: 'Das Besondere enthält also nicht nur das Allgemeine, sondern stellt dasselbe auch durch seine Bestimmtheit dar; dieses macht insofern eine Sphäre aus, welche das Besondere erschöpfen muß.' Zie p. 280 en zie bij Holz p. 54. Holz stelt verder: 'Het bijzondere wordt echter van het algemene onderscheiden als het-op-deze-wijze-bepaald-zijn van het algemene.' Zie p. 57.

In de Phänomenologie, door Dietzgen laat gelezen, wordt het werkelijke als het algemene omschreven. Dan is logisch gesproken op elk niveau van de werkelijkheid het algemene op een of andere wijze present, ook in de begripsmatige verbijzondering of in enkelvoudige waarnemingsgegevens. Hegel: 'So auch wenn gesagt wird: das Wirkliche ist das Allgemeine, so vergeht das Wirkliche als Subjekt in seinem Prädikate. Das Allgemeine soll nicht nur die Bedeutung des Prädikats haben, so daß der Satz dies aussagte, das Wirkliche sei allgemein; sondern das Allgemeine soll das Wesen des Wirklichen ausdrücken.' In G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, pp. 51-52.

[121] Over de zgn. dubbele gedetermineerdheid van het kenproces, zie ook D. Wittich, K. Gößler, K. Wagner, Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie, Berlin 1980, pp. 86 e.v.

[122] M.b.t. Dietzgens beperkte visie op de concreet historische bepaaldheid van het kenproces is wel een ‘corrigerende’ opmerking te vinden, en zijn korte artikelen bewijzen dat hij het historisch-materialistisch denken beheerst. In ‘Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie’, 1887, DS III p. 48, staat: ‘Es ist Mangel an Gefühl für die Bedeutung des Geschichtlichen, was noch heute manchen Streber verleitet, in den Eingeweiden seines Kopfs nach einer philosophischen Aufklärung zu suchen, die er mit etwas mehr historischem Sinn in den Produkten finden würde, welche der allmähliche Verlauf der Wissenschaft durch Jahrtausende gezeitigt hat.’ Deze onuitgewerkte stelling van Dietzgen houdt in ieder geval in dat het kenproces en het resultaat ervan pas goed begrepen kunnen worden als het als historisch proces c.q. als resultaat begrepen wordt. Wat dit betreft vat Dietzgen het kenproces en de ‘Kopfarbeit’ als historisch concreet bepaalde ‘werkingen’ op, al blijft dit impliciet. Dit inzicht wordt door Dietzgen echter in de expliciete uitleg van zijn kentheorie niet benut. Daarin domineert een abstract algemene benadering.

[123] Het merkwaardige bij Dietzgen is dat er in vergelijking met de algemene lijn van zijn betoog altijd frappante uitzonderingen zijn te vinden. Dietzgen schrijft in ‘Kopfarbeit’: ‘Daß sich der Tisch sehen, hören und fühlen läßt, daß er wirklich oder wirkend ist, liegt ebensoviel und ebensowenig an seiner eigenen Tätigkeit wie an der Tätigkeit eines anderen, in Relation mit dem er wirkt.’ Deze ‘vonk’ van dialectiek (vgl. Engels over ‘Kopfarbeit’) zou op diverse manieren vruchtbaar kunnen worden uitgewerkt. In ieder geval houdt de uitspraak in dat ‘het andere’, in dit geval de werkelijkheid die wordt gekend, als ‘Tätigkeit’ wordt begrepen, en bovendien wordt opgevat als een objectieve werking die de inhoud en werkzaamheid van de kennis bepaalt. Een dergelijke opvatting blijft voornamelijk impliciet, wat voor een kennistheorie bekritiseerbaar is. Immers, van de kennis worden lang niet alle aspecten die haar ontwikkeling bepalen duidelijk uitgelegd.

[124] Een enigszins vergelijkbare kritiek op het kantianisme vindt men in E.W. Iljenkov, Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im “Kapital” von Karl Marx, op pp. 37-38. Iljenkov bekritiseert de kantiaan A. Wwedenski omdat hij van gekende objecten zegt dat de voorstelling daarvan, en wat daar wezenlijk aan is, afhangt van het standpunt dat men inneemt. Verandert dit standpunt dan treedt dus een ander wezenskenmerk naar voren. Op die wijze valt de objectieve bepaaldheid van de kennis weg. M.b.t. Kant en Locke zegt Iljenkov dat hun voorstelling m.b.t. zintuiglijk-empirische kennis gebaseerd is op een standpunt ‘der gnoseologischen Robinsonade’. Deze filosofen redeneren vanuit een enkel subject dat historisch onbepaald is.

[125] In de ‘Vorrede’ van Phänomenologie des Geistes, door Dietzgen gelezen, schrijft Hegel over het andere en het negatief bepaalde, dat het denken mede bepaalt. Er staat o.m.: ‘Die Bestimmtheit scheint zuerst es nur dadurch zu sein, daß sie sich auf Andres bezieht, und ihre Bewegung scheint ihr durch eine fremde Gewalt angetan zu werden; aber daß sie ihr Anderssein selbst an ihr hat und Selbstbewegung ist, dies ist eben in jener Einfachheit des Denkens selbst enthalten; denn diese ist der sich selbst bewegende und unterscheidende Gedanke, und die eigenen Innerlichkeit, der reine Begriff. So ist also die Verständigkeit ein Werden, und als dies Werden ist sie die Vernünftigkeit.’ In G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, p. 47.

[126] Wat men zou kunnen noemen ‘het onderscheid der dingen’, een nauwkeurig onderscheid tussen de verschillende momenten van het zijnde en tussen verschillende begripsniveaus in het denken over het zijnde, wordt door Dietzgen niet ontwikkeld. Dit valt o.m. op bij zijn opvatting over de kennis der dingen als indeling van de totaliteit. In ‘Briefe über Logik’ wijst Dietzgen erop dat het kenproces een proces is van het indelen van de ‘gesamte Weltentwicklung’. Zie DS II pp. 200, 208, 210 en andere plaatsen. Alle begrippen die delen van de werkelijkheid uitdrukken zijn ‘nicht die Wahrheit und doch wahr’. Zie p. 208. ‘Das Unterscheiden ist Einteilen.’ Zie p. 210. Dietzgen reageert hiermee met name op de indelingen en de categorieënleer die de aristotelische logica heeft overgeleverd. Dergelijke indelingen ziet Dietzgen als noodzakelijk, maar ze leveren

niet de 'ewige Wahrheit', want die kent men pas als men de begrippen ziet als deelwaarheid van de universele waarheid. Het 'All', de universele waarheid, heeft in Dietzgens betoog een realistische ontologische betekenis als het totaal der dingen en tegelijk een realistisch-kentheoretische betekenis als afspiegelingsproces van die totaliteit.

Het risico in Dietzgens benadering is dat een theoretische onderwaardering ontstaat voor de reëel bestaande dingen als bijzondere dingen met hun bijzondere werkzaamheid en ontwikkeling. In het verlengde daarvan bestaat het gevaar van een onderwaardering van het onderzoek naar de 'dingen', of van onderwaardering van de kentheoretische ontwikkeling van het logisch begripsniveau van de 'singulariteit'. Elders blijkt dat Dietzgen het 'empirische' juist belangrijk vindt, ook in theoretisch opzicht, en dat hij de bestaande (natuur)wetenschappen als de bron voor zijn filosofie waardeert. De drang direct (onbemiddeld) door te dringen naar het meest algemene ontnemt echter te veel het zicht op het niveau van de bijzondere dingen en bepalingen. Het bijzondere wordt zelden in zijn hoedanigheid van het bijzondere bestudeerd, maar telkens weer direct geplaatst in het licht van de algemene samenhang. Het bijzondere lijkt aan de wetenschappen overgelaten te worden door Dietzgen. Dit is echter problematisch wanneer men een dialectiek van het algemene en het bijzondere pretendeert te geven. Dietzgen beschouwt wel het bijzondere als weerspiegeling van de totaliteit, maar accentueert niet de eigen en unieke bestaanswijzen van bepaalde weerspiegelingsverhoudingen, noch de perspectiviteit ervan, noch de mogelijke specifieke betekenis ervan. Dietzgens abstract-algemene benadering vraagt noodzakelijk om uitwerking van het begrippenapparaat op het meest algemene niveau, op het meer bijzondere niveau, en op het 'niveau' van de samenhang tussen deze verschillende niveaus. De twee laatstgenoemde 'niveaus' komen in Dietzgens teksten sterk in de sfeer van bijkomstigheid in plaats van dat ze gezien worden als noodzakelijk te onderzoeken gebieden.

[127] DS I p. 70, 'Kopfarbeit'.

[128] DS I pp. 52-53, 'Kopfarbeit'.

[129] Engels schrijft over 'Kopfarbeit': 'Dialektik ist auch drin, aber mehr in Gestalt von Funken als im Zusammenhang'. Zie MEW, Bd. 32, p. 195, brief aan Marx, 6 nov. 1868.

[130] DS I p. 104, 'Kopfarbeit'.

[131] Zie DS I p. 109. Hier staat: 'Auf Grund des bei Analyse der reinen Vernunft entwickelten Gesetzes, daß alles Erkennen, alles Denken sich auf ein sinnliches Objekt, auf ein Quantum der Sinnlichkeit bezieht, ist es offenbar, daß alles, was unser Unterscheidungsvermögen unterscheidet, ein Quantum ist, daß also alle Unterschiede nur quantitativ, nicht absolut, nur graduell, nicht wesenhaft sind.'

[132] MEW, Bd. 36, Berlin 1973, pp. 532-533, brief van 19 sept. 1886.

[133] DS I p. 310, 'Der wissenschaftliche Sozialismus'.

[134] DS I p. 62, 'Kopfarbeit'.

[135] DS II p. 183, 'Briefe über Logik'.

[136] Zie DS II p. 318.

[137] Zie DS III pp. 236-247. Zie vooral pp. 240-246.

[138] DS III p. 243, 'Akquisit'.

[139] Zie DS III pp. 244 en 246.

[140] DS III p. 232, 'Akquisit'.

[141] MEW, Bd. 32, p. 195, brief aan Marx, 6 nov. 1868. Waarschijnlijk heeft Marx Engels' opmerking min of meer letterlijk aan Dietzgen doorgegeven. Deze rechtvaardigt zich m.b.t. de 'häufige Wiederholungen' in de 'Vorrede' van zijn eerste hoofdwerk.

[142] O. Finger, Joseph Dietzgen, Beitrag zu den philosophischen Leistungen des deutschen Arbeiterphilosophen, Berlin 1977, p. 88.

[143] Zie DS I p. 52-53.

- [144] H.-D. Strüning, 'Dietzgens Leben und Wirken in der internationalen Arbeiterbewegung', in H.-D. Strüning (Hrsg.), "Unser Philosoph" Josef Dietzgen, Frankfurt am Main 1980, p. 50.
- [145] In 'Vorwort', in J. Dietzgen, Ausgewählte Schriften, Berlin 1954, p. 17.

## Deel IV

# J. Dietzgens filosofie als praktische ideologie van de arbeidersklasse en als filosofie van het wetenschappelijk socialisme

## Hoofdstuk 8

### Moraal en theologie als ideologisch vraagstuk

Feuerbach verklaart de algemene kenmerken van de religie uit de bijzondere ervaringen van de mens. Dietzgen verklaart alle menselijke kenactiviteit als processen van veralgemening en systematisering van bijzondere ervaringen. Vanuit dit inzicht benadert hij ethische en religieuze uitspraken. De dan relevante bijzondere ervaringen blijken de materiële, maatschappelijke belangentegenstellingen te zijn. Als men deze kent kunnen algemene morele oordelen beter worden begrepen.

Dietzgen ontwikkelt zelf vrijwel geen bijzondere morele voorschriften, maar richt zich op het *verklaren* van ethische standpunten. Zijn ethisch betoog beweegt zich op een algemeen filosofisch en maatschappelijk niveau. Een persoonlijke of individueel gerichte ethiek vindt men bij Dietzgen hooguit in enkele uitspraken ‘en passant’.

In diverse beschouwingen waarin Dietzgen ethische kwesties en de genese van normen en waarden verklaart in algemene termen en waarin hij ethische grondslagen van idealistische richtingen bekritiseert, sluit hij aan bij Feuerbach en Marx. Bij Marx is ter verklaring van de historische ontwikkeling van normatief denken en handelen heel wat te vinden.<sup>[1]</sup> Marx ziet de sociaaleconomische ontwikkeling als uiteindelijk bepalende voorwaarde van de normatieve ontwikkeling. Daarmee stemt Dietzgen in. Tevens herinneren materialistische, sensualistische of antropologische aanduidingen aan opvattingen van Feuerbach.

Beide benaderingen hangen samen. Marx' basis-bovenbouwtheorie is mede gebaseerd op Feuerbachs analyse in ‘Das Wesen des Christentums’, waarin denkvormen materialistisch-antropologisch worden verklaard. De wezenlijke toevoegingen betreffen de sociaaleconomische historische bepaaldheid en de historische betekenis van klassenstrijd, die een veel verder strekkende verklaring mogelijk maken dan Feuerbach biedt. Een kwalitatief verschil met Feuerbach is verder dat volgens Marx de bovenbouw, waaronder ook de moraal, een eigen werkzaamheid en reële invloed heeft in de samenhang van zijn en denken. Door de erkenning van deze invloed kan de verhouding van maatschappelijke ontwikkeling en normatieve ontwikkeling in het kader van het *handelen* worden begrepen, de *praktische* interactie van zijn en denken.

Een systematisch ontwikkelde ethiek vindt men bij Marx noch bij Dietzgen. Beide ontwikkelen hun reflectie op een algemeen verklarend niveau, afgezien van korte opmerkingen die verspreid over diverse plaatsen te vinden zijn, zoals in voetnoten in ‘Das Kapital’. Wat men bij beiden wel vindt is de humaniteit als doel op zich, en het historisch perspectief van dat doel. Hierin klinkt de echo van de emancipatorische idealen van de Verlichting door.

Zonder de impuls tot ethische theorievorming bij Dietzgen te willen bagatelliseren, hoeft men deze niet belangrijker te maken dan zij is. Dit is mijns inziens wel gebeurd in en na het dietzgenisme-debat, waar schrijvers als K.J. Brouwer en A. Mankes-Zernike Dietzgen op de voorgrond plaatsen als de marxist bij uitstek die het historisch materialisme een wijsgerig en ethische grondslag zou hebben gegeven.[2] Problematisch is hierbij dat eerst wordt gesteld dat Dietzgen dé ethiek van de sociaaldemocratie zou hebben gegeven en dat hem vervolgens wordt verweten dat daar veel aan zou schorten. Dietzgen beweert echter nergens een afgeronde moraal van de strijdende arbeidersklasse te bieden. Hij wijdt in het hoofdstuk over “Praktische Vernunft” oder Moral’ in ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’, en in twee ‘Kanzelreden’ over ‘Die Moral der Sozialdemokratie’ weliswaar voor zijn tijd relatief veel expliciete aandacht aan de ethiek, zonder echter een voor het handelen richtinggevende ethiek te geven. De aan hem toegeschreven uitzonderingspositie is relatief. Binnen de revolutionaire arbeidersbeweging is over de moraal bij Marx, Engels, Mehring, Kautsky, Lenin en in Nederland bijvoorbeeld bij Pannekoek en Roland Holst ook veel te vinden.

De betekenis van Dietzgen als ethicus is gelegen in de nadruk waarmee hij het ethische als actueel vraagstuk van de arbeidersbeweging stelt. Met de stelling dat de moraal een klassenmoraal is, zijn de zich opdringende ethische vraagstukken nog verre van opgelost. Voor een dergelijke oplossing is nadere reflectie op de ethiek nodig. In een bewaard gebleven brief van 1855 biedt Dietzgen Feuerbach een manuscript ter beoordeling aan, waarin hij de ‘Spuk der Moral ans helle Tageslicht’ probeert te brengen.[3] Hij noemt Feuerbach in deze brief degene aan wie hij ‘den Samen meiner Zucht’ te danken heeft. Bij een bespreking van Dietzgens ethische ideeën, die meer dan tien jaar later dan de brief aan Feuerbach zijn geformuleerd, is het de vraag in hoeverre een anti-ideologisch standpunt verwant aan dat van Feuerbach overheerst en of nieuwe gezichtspunten worden toegevoegd.

Volgens O. Finger is aandacht voor Dietzgens ethisch denken noodzakelijk, wil men Dietzgens filosofie goed begrijpen. Bovendien zijn er, meent hij, voor de verdere ontwikkeling van de marxistische ethiek in Dietzgens werk waardevolle impulsen te vinden.[4] Finger onderkent een kritische verwerking van Kants ethiek door Dietzgen en benadrukt de aansluiting in ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ bij Feuerbach wanneer Dietzgen zegt: ‘..., das Maß der moralischen Wahrheit ist *der bedürfnisreiche Mensch*.’[5] Maar, meent Finger, Dietzgen blijft niet stilstaan bij abstract-antropologische morele bepalingen, want hij geeft al in zijn eerste boek een aanzet tot een wetenschappelijk-materialistische analyse van morele gezichtspunten en betreft de klassentegenstellingen in zijn analyse.[6] De theoretische concretisering van de klassebelangen overstijgt een analyse die alleen uitgaat van de belangen van een “bedürfnisreiches” Sinneswesen’.

Finger citeert in dit verband Dietzgen: ‘Auf die widerspruchsvolle Verschiedenheit menschlicher Bedürfnisse gründet sich die widerspruchsvolle Verschiedenheit moralischer Bestimmungen. Weil der feudale Zunftbürger in der beschränkten und der moderne Industrieritter in der freien Konkurrenz prosperiert, weil sich die Interessen widersprechen, widersprechen sich die Anschauungen, und es findet der eine mit Recht dieselbe Institution vernünftig, welche dem anderen unvernünftig ist.’[7] Dietzgen plaatst zijn beoordeling van de moraal in het kader van de idee van de algemeen maatschappelijke vooruitgang, waarmee zijn klassenanalyse van de moraal uitstijgt boven een relativistisch gezichtspunt.[8] De historische missie van de arbeidersklasse is ook een morele, en Dietzgen verbindt politieke, economische en morele momenten van de klassenstrijd.[9]



## 8.1 Ethiek in ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’

- Die absolute Wahrheit ist der Urgrund der Intoleranz. -

Passend bij de kantiaanse terminologie in ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ sluit Dietzgen dit boek af met een hoofdstuk over “‘Praktische Vernunft’ oder Moral’.[10] Dit hoofdstuk geeft een kentheoretische benadering van ethische begripsvorming. Deze kritische benadering van bestaande ethische terminologie, met name van abstract idealistische uitgangspunten, houdt volgens Dietzgen al een kritiek op de burgerlijke moraal in. Deze kritiek komt, als Dietzgen de ethiek inhoudelijk benadert, voornamelijk neer op het geven van verklaringen. Maar ook dringt regelmatig Dietzgens eigen voorkeur en inzet door zijn betoog heen, waarbij zijn filosofie aan praktische zin wint. Hij wijst op de ‘onethische’ keerzijde van absolute uitgangspunten en op de basis van het verschil tussen echte en vermeende tolerantie: ‘Die Gläubigen der absoluten Wahrheit besitzen in ihrer Anschauung das monotone Schema ehrbarer Menschen und vernünftiger Einrichtungen. Sie widersetzen sich deshalb allen menschlichen und geschichtlichen Formen, welche ihrer Norm nicht passen und die doch die Wirklichkeit ohne Rücksicht auf ihren Kopf hervorbringt. Die absolute Wahrheit ist der Urgrund der Intoleranz. Umgekehrt geht die Toleranz aus dem Bewußtsein von der beschränkten Gültigkeit “ewiger Wahrheiten” hervor. Das Verständnis der reinen Vernunft, d.h. Einsicht in die allgemeine Abhängigkeit des Geistes, ist der wahre Weg zur praktischen Vernunft.’[11] Dietzgen gebruikt hier Kants terminologie, maar verzet zich tegen verabsoluterende aanspraken die in Kants ethisch denken voorkomen, inclusief de categorische imperatief en de mogelijkheid van religieuze aannames. *Alle* denken en bewustzijnsvormen zijn op ‘Sinnlichkeit’ gebaseerd. Zo weerspiegelt ook elk ethisch bewustzijn de ervaring van de mens in zijn onlosmakelijke verbondenheid met de wereld en met de maatschappij waarin hij leeft.

Dietzgen refereert in het ethisch hoofdstuk aan zijn ‘Methode des Wissens’, waarmee volgens hem een adequaat inzicht in het karakter van algemene begrippen en het begrip ‘oorzaak’ tot stand is gekomen. In iedere praxis is een ‘sinnlich Objekt’, een reëel gegeven uitgangspunt, een noodzakelijke voorwaarde, zo ook in de ethiek.[12] Volgens deze materialistische ethiek is er daarom geen plaats voor het ‘Vernünftige, Weise, Rechte, Schlechte “an sich”’.[13] Anderzijds is er in het handelen wel een morele maatstaf nodig, want tijdens het handelen beoordeelt men, en beoordelen kan niet zonder maatstaf.[14] Dit morele criterium is te vinden in de behoeften van de mens, want het handelen is door bepaalde behoeften ingegeven. De lezer aan Feuerbach herinnerend, stelt Dietzgen dat het ‘leibliche Gefühl des Menschen’ het object van de morele bepaling of de praktische rede is en dat de ‘Maß der moralischen Wahrheit (...) *der bedürfnisreiche Mensch* (ist)’.[15]

Algemeen ethische begrippen kunnen door het in de kentheorie verworven inzicht in de dialectiek van het bijzondere en het algemene goed worden begrepen. Op grond van oorspronkelijk ‘sinnliche’ behoeften ontwikkelt de rede algemene begrippen van goed en kwaad: ‘*Die Moral ist der summarische Inbegriff der verschiedensten einander widersprechenden sittlichen Gesetze, welche den gemeinschaftlichen Zweck haben, die Handlungsweise des Menschen gegen sich und andere derart zu regeln, daß bei der Gegenwart auch die Zukunft, neben dem einen das andere, neben dem Individuum auch die Gattung bedacht sei. Der einzelne Mensch findet sich mangelhaft, unzulänglich, beschränkt. Er bedarf zu seiner Ergänzung des andern, der Gesellschaft, und muß also, um zu leben, leben lassen. Die Rücksichten, welche aus dieser gegenseitigen Bedürftigkeit hervorgehen, sind es, was sich mit einem Wort Moral nennt.*’[16] Bijzondere morele ‘behoeften’ bepalen de algemene moraal en het bewustzijn daarvan.

Mankes-Zernike noemt in haar dissertatie, die handelt over historisch-materialistische en sociaaldemocratische ethiek, Dietzgens ethiek utilistisch.[17] Zij refereert aan Dietzgen, die stelt dat mensen iets goed noemen omdat het goede het resultaat daarvan is; Dietzgen ‘erkent’ zelfs dat het doel de middelen heiligt. Mankes-Zernike meent dat het begrip goed hiermee door Dietzgen ondergeschikt wordt gemaakt aan het begrip nuttig waardoor zijn filosofie, als elk utilistisch stelsel, in een ‘heel onbarmhartig licht’ staat.[18] Zij bespreekt echter niet, dat het Dietzgen in zijn filosofie gaat om een algemene filosofische *verklaring* van het menselijke kennisproces zoals dit is ingebed in de totale samenhang der dingen. Dietzgen zegt zeker niet dat hij alles wat men nuttig acht het goede noemt en zeker niet dat daarmee het goede geheel verklaard is, maar wil de basis verklaren van waaruit de ontwikkeling van ethische categorieën kan worden begrepen.

Die basis is bij hem zowel antropologisch-materialistisch als historisch-materialistisch getint. Om deze te begrijpen moet men de verhouding van Dietzgens filosofie tot Feuerbach en Marx niet uit het oog verliezen. Wanneer Dietzgen de basis van de ethiek zoekt bij ‘der Bedürfnisreiche Mensch’ verklaart hij de moraliteit, zonder een eigen praktische ethiek te formuleren. Of hij een utilistische benadering in zijn filosofie geheel uitsluit is de vraag, omdat hij in materieel bepaalde behoeften en gevoelens van de mens de basis van de ethiek onderkent. Aan deze bijzondere behoeften moet worden voldaan om algemene humane vooruitgang mogelijk te maken; daar richt hij zich op. Bovendien, wat is het alternatief? Toch weer een abstracte moraal, niet gebaseerd op werkelijke menselijke belangen en gevoelens? Dat wijst Dietzgen inderdaad af. Al met al houdt hij vast aan de mogelijkheid van een algemene humane, zedelijke vooruitgang. Om deze te verklaren moet men *ook* begrijpen hoe ethische begrippen feitelijk tot stand komen en waar ze op zijn gebaseerd.

Het vermeende utilisme van Dietzgens ethiek c.q. zijn geringe afscherming tegen een utilistische interpretatie, past in sterke mate in de lijn van denken van het orthodox marxisme, waarin niet zozeer de ontwikkeling van een eigen ethiek in de aandacht staat, maar eerder naar de voorwaarden wordt gekeken waaronder normativiteit zich ontwikkelt. Hierachter gaat ongetwijfeld vaak een ethische gedrevenheid schuil, maar anderzijds bestaat het risico van een wegedeneren van ethische vragen ten gunste van het verwerven van de juiste voorwaarden waaronder uiteindelijk een ‘hogere’ ethiek zou kunnen worden gerealiseerd. Een dergelijke tegenstelling kan in de praktijk leiden tot cynisme, een gevaar dat echter ongetwijfeld tegenwoordig makkelijker kan worden gezien dan in de tijd waarin Dietzgen leeft.

Dietzgen heeft veel belangstelling voor de politieke en sociaaleconomische voorwaarden van een ethiek en van de voorwaarden tot verbetering van het lot der mensheid, en bespreekt hierbij de subjectief-praktische factor nauwelijks: ‘Weder die Emanzipation der verschiedenen Nationalitäten noch die Emanzipation der Frauen, noch die der Schule und der Erziehung; weder die Verminderung der Steuern noch die Verminderung der stehenden Heere – keine von allen diesen Forderungen der Zeit kann gelöst werden, bevor nicht die Fesseln gelöst sind, welche den Arbeiter an Armut, Sorge und Elend ketten.’[19] Dit inzicht te verwerven heeft al moeite genoeg gekost, en wordt daarom wellicht overbenadrukt: ‘Das Volk kann nur frei werden, wenn es sich von der Armut emanzipiert, nur auf sozialem oder ökonomischem Wege. Der Unterscheid zwischen den heutigen und vormaligen sozialistischen und kommunistischen Lehren ist der: vormals war das *Gefühl* über die ungerechte Verteilung der Güter das Fundament des Sozialismus, während ihm heute die *Erkenntnis* der geschichtlichen Bewegung als Unterlage dient.’[20]

Omdat zijn ethiek meer verklaart dan een nieuwe moraliteit formuleert voorziet Dietzgen het vermeende verlies aan moraal, dat idealistische filosofen hem zullen verwijten. Hij zegt, materialistisch aan Hegel refererend[21]: ‘Der sittliche Verlust, den unsere realistische oder, wenn

man will, materialistische Betrachtung der Moral mitbringt, ist so groß nicht, als er aussieht. Wir dürfen nicht fürchten, deshalb aus sozialen Menschen gesetzlose Kannibalen oder Einsiedler zu werden. Freiheit und Gesetzlichkeit sind eng verbunden durch das Bedürfnis der Genossenschaft, um deswillen wir genötigt sind, neben uns auch andere leben zu lassen.’[22] Het gaat er niet om, vervolgt Dietzgen, de betekenis van Kants categorische imperatief volledig los te laten, maar om het aan de kaak stellen van de arrogantie waarin men een bepaalde vorm van zedelijkheid tot de absolute wil verheffen. Hij voegt toe: ‘Wir erkennen die Sittlichkeit als ewig heilig an, insoweit darunter Rücksichten zu verstehen sind, welche der Mensch sich selbst und seinen Nebenmenschen zum Zweck gegenseitigen Heils schuldig ist. Aber die Art und Weise, den Grad dieser Berücksichtigung zu bestimmen, gehört zur Freiheit des Individuums. Daß dabei die Macht, die herrschende Klasse oder Majorität ihre speziellen Bedürfnisse als vorgeschriebenes Recht zur Geltung bringt, ist so notwendig, als dem Menschen das Hemd näher ist als der Rock.’[23] Het gaat hem hier om de voor de ‘Zukunft nötige Energie des Fortschritts.’ Absoluut voorgeschreven recht en moraal zijn bestendigend in plaats van revolutionerend.

De moraaltheorie van Dietzgen reikt verder dan Feuerbachs uitgangspunt, dat gesitueerd wordt in het concrete hier en nu van het *zuivere* individu. Engels concludeert dat Feuerbach in zijn moraaltheorie uitkomt bij de cultus van de abstracte mens, een nieuwe religie.[24] De oorzaak hiervan ligt in het feit dat Feuerbach de weg uit het door hemzelf gehate rijk der abstracties naar de levende werkelijkheid niet kan vinden, aldus Engels. In Dietzgens geschriften bestaat geen ‘cultus’ van de abstracte mens, maar een historisch-materialistisch perspectief. De grondslag van de materialistische verklaring van de moraal is bij Feuerbach en Dietzgen te vinden in het begrip ‘Sinnlichkeit’. Dietzgen, als filosoof van de arbeidersklasse, gaat het om de concrete mens in zijn concreet historische, sociale en politieke situatie. Bij Feuerbach zien we in wezen een terugkeer naar een idealistisch standpunt door het leven van de mens te abstraheren van de werkelijkheid. Er is sprake van een fundamentele tegenstrijdigheid in Feuerbachs werk tussen zijn materialistische fundering en zijn idealistisch slot. Feuerbach sublimeert tenslotte de religie. Een dergelijke antropologische terugkeer naar de religie vindt bij Dietzgen niet plaats.

Het ethische hoofdstuk van ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ laat zich lezen als een kritiek op het kantianisme. Het is gericht tegen de idee van normativiteit of recht ‘an sich’: ‘Das Recht im allgemeinen ist zunächst ein leerer Begriff, der erst einen vagen Inhalt gewinnt, wenn er als *Recht der Menschen im Allgemeinen* erfaßt wird.’[25] Anders gezegd, Feuerbachs antropologisch materialisme en Marx’ maatschappelijke en historische concretisering zijn nodig om een zinvolle discussie over recht mogelijk te maken. Een recht ‘an sich’ bestaat niet en is als begrip betekenisloos. Dietzgen bekritiseert een louter abstracte fundering van de ethiek aldus: ‘Dem konkreten Menschen gehört eine konkrete Moral. So abstrakt und inhaltslos wie die allgemeine Menschheit, so abstrakt und inhaltslos ist auch die allgemeine Sittlichkeit, so unpraktisch und erfolglos sind auch die ethischen Gesetze, welche man aus dieser vagen Idee abzuleiten sucht. Der Mensch ist eine lebendige Persönlichkeit, ...’[26] Algemene ethische wetmatigheden zijn materieel-maatschappelijk tot stand gekomen en tot ‘materiële’ macht uitgegroeid: ‘Die moralische Pflicht und Schuldigkeit eines Individuums geht nie über sein Interesse hinaus. Was aber darüber hinausgeht, das ist die *materielle* Macht des Allgemeinen über das Besondere.’

Het zoeken naar een categorische imperatief is volgens Dietzgen tot mislukken gedoemd. Wil een dergelijke wet of leer absoluut geldend zijn, dan moet deze voor alle mensen in alle omstandigheden voldoen.[27] Dat kan niet: ‘Keine Moral, keine Pflicht, kein kategorischer Imperativ, keine Idee des Guten vermag den Menschen zu lehren, was gut, was böse, was recht, was unrecht sei. Gut ist, was unserem Bedürfnis entspricht, böse, was ihm widerspricht. Aber was ist

wohl gut überhaupt? Alles und nichts!’[28] De behoefte, ‘Bedürfnis’, speelt in Dietzgens betoog een grote rol als verklaring van het tot stand komen van algemeen ethische begrippen en als aangrijpingspunt voor een kritiek op een verkeerd begrepen *algemene* wetmatigheid, die leidt tot een abstract-idealistische moraal. Dietzgen legt uit hoe in een geheel van verhoudingen waarin belangen en behoeften een grote rol spelen een algemene ethiek kan bestaan. Een verhelderend inzicht hierin en een groeiend zelfbewustzijn van de arbeidersklasse kunnen ertoe bijdragen het algemene tot materiële, reële macht te maken die de bijzondere belangen overstijgt. Niet het abstracte, bij voorbaat gegeven begrip vermag dat, maar een politieke bewustwording, die voldoet aan het criterium dat zij gebaseerd moet zijn op de realiteit zoals die aan het kenvermogen gegeven is: ‘Das *wissenschaftlich allgemeine* Recht bedarf gegebener, sinnlicher Voraussetzungen, auf deren Grund die Bestimmung des Allgemeinen statthat.’[29] Dietzgen moraliseert niet. De mogelijkheid om tot een algemene ethiek te komen is gebaseerd op dat wat reeds bestaat.

## 8.2 De ethiek van de vooruitgang

Dietzgen past de in zijn kennistheorie beschreven dialectiek van het algemene en het bijzondere toe in een uitleg van verschillende soorten van moraal: ‘Sei ein schlauer Spitzbube, gebietet das spartanische Gesetz, und: heilige das Eigentum, zahle ehrlich deine Schulden, befiehlt der Bourgeois. Wie sollen wir nun unter solchen Widersprüchen die Kastanien der Wahrheit aus dem Feuer holen? Einfach, indem wir aus dem Verschiedenen das Allgemeine, indem wir extrahieren, was *unter allen Umständen* moralisch, sittlich oder recht ist. Es kann das nichts Spezielles, es muß das Generelle, das Abstrakte des gesamten moralischen Materials sein.’[30] Deze verklaring kan relativistisch worden opgevat, afhankelijk van wat men opvat als de aard van bijzondere morele bepalingen die de algemene ethiek constitueren. Over de inhoud daarvan is Dietzgen kort, ook al spelen door het betoog heen steeds de behoeften van de arbeiders en hun positie in de klassenstrijd die zijn visie op de algemene menselijke vooruitgang bepalen.

Wat het laatste betreft gaat het echter wel nadrukkelijk om de algemene vooruitgang van de zedelijkheid, die volgens Dietzgen zichtbaar wordt in maatschappelijke omwentelingen, waarvan de moraliteit een uitdrukkingsvorm is. Hij gaat uit van een mogelijke en noodzakelijke verdergaande ontwikkeling: ‘Wir haben gesehen, die Sittlichkeit beruht auf dem allgemeinen Bedürfnisse nach sozialer Genossenschaft. Mit dem Wachsen dieses Bedürfnisses wächst Moral und Kultur. Für das Heil unseres Geschlechts ist die fortwährende Entwicklung der Sittlichkeit so unumgänglich wie körperliche Nahrung.’[31] Dietzgens kritiek op de idealistische absolute moraal gaat ver, wanneer hij toevoegt dat een moraal die meer wil zijn dan een tijd- en plaatsgebonden norm, te vergelijken is met een onverdraaglijk dieet. De waarheid van de zedelijke richtlijn ligt in de historisch-concrete gebondenheid van de mensheid. Deze bepaalt volgens Dietzgen een principiële groei van de *algemene* behoefte aan sociale kameraadschappelijkheid.

In de loop der tijd is er sprake van reële verbetering, een voortdurende ontwikkeling van de zedelijkheid, aldus Dietzgen. De ‘Bourgeois-Welt’ kan daarom slechts relatief immoreel worden genoemd, in dialectische, dus niet in absolute zin. Aan A. Hepner schrijft Dietzgen hierover: ‘Daß unsere Bourgeois-Welt zuwenig gesellschaftl(iche) Rücksichten hat, relativ unmoralisch ist, ist nicht unmoralisch “an sich”, sondern nur für uns Socialisten, die wir mehr begehren, ist “an sich” *nur Thatsache* mit der wir rechnen, aber nicht rechten wollen.’[32] Dietzgen stelt dat zijn communistisch ideaal een diepgaande morele verbetering nastreeft, niet alleen een economische of politieke. Voor tweeërlei uitleg vatbaar in deze uitspraak is de opmerking dat de bourgeoisie te weinig maatschappelijke band of consideratie heeft. Marx’ klassenanalyse laat immers juist het maatschappelijke karakter van de burgerlijke maatschappij, de bestaande economie en de daarop gevestigde moraal zien. Er zijn dus wel maatschappelijke ‘Rücksichten’, maar andere dan de

socialisten nastreven. De dialectische teneur in de ontwikkeling van de moraal is echter duidelijk: ‘Wie sinnige Werkzeuge im Laufe der Zeit unsinnig, so werden auch die sittlichen Weltordnungen durch die Entwicklung unsittlich. Sozialistischer Liberalität gegenüber wird der Nationalliberalismus zu einer unsittlichen Nichtswürdigkeit. Am Ende vom Lied verlangt die Moral den radikalen Fortschritt oder die Revolution in Permanenz.’[33]

Over de basis van de positieve groei van de moraliteit merkt Dietzgen op: ‘Je mehr sich die gegenseitige Bedürftigkeit der Menschen entwickelt, um so extensiver und intensiver wird ihre Verbindung, um so rücksichtsvoller die Moral, um so größer und wahrer die Sittlichkeit.’[34] Dietzgen ziet als het meest wezenlijke van de moraal, dat deze *in* de maatschappij, door de wederzijdse afhankelijkheid van de mensen noodzakelijk is. Dit lijkt een vanzelfsprekendheid, maar is het niet. Veel morele beschouwingen komen, soms door de achterdeur, toch weer uit bij een abstracte mens, een mens die absoluut vrij is en in onafhankelijkheid tot een moreel standpunt moet komen. Deze opvattingen ontberen een adequate kentheorie. Een grondige kennistheorie kan de bijzondere en materiële bepaaldheid van algemene morele ideeën helpen blootleggen. Het sociale karakter van de mens vraagt om nadere ‘regelingen’, vanwege de maatschappelijke ontwikkeling waarin de mensen maatschappelijk steeds nauwer op elkaar zijn aangewezen. Dietzgen neemt Marx’ historisering van mens- en maatschappijvisie over. Een waarheid van de moraal is geen waarheid in absolute zin, maar is gerelateerd aan de maatschappelijke ontwikkeling. Deze historische situering leidt daarmee niet definitief tot een relativistisch standpunt, wel tot een relativisering van een abstracte moraal.

Dietzgens humanisme stelt dat samenleven een hogere orde inhoudt dan het streven naar volstrekte onafhankelijkheid van het individu. Elk dwepen met eenzaamheid en natuurlijkheid wordt verworpen. In de economisch-filosofische kritiek op H. George, in de kritiek op de ‘anarchisten’ en in Dietzgens kritiek op de burgerlijke vrijheid speelt die gang naar een hogere orde waar de mensen op elkaar zijn aangewezen een grote rol. Het standpunt van Dietzgen gaat uit van een communistische moraal, gebaseerd op een solidariteit die volgens hem eigenlijk al in hoge mate bestaat, maar nog grotendeels onbewust is. De sociaaldemocratie vertegenwoordigt de morele vervolmaking. Hier spreekt zijn communisme dat een ver doorgevoerd individualisme als zedelijk uitgangspunt afwijst: ‘Das Prinzip der Moral ist das Prinzip der Gesellschaft, und das Prinzip der Gesellschaft ist das Prinzip des Fortschritts. Die Sozialdemokratie ist nichts und will nichts als gesellschaftlichen oder genossenschaftlichen Fortschritt, d.i. wahre moralische Vervollkommnung.’[35]

‘Die *Zukunft* bringt die Humanität.’[36] Moraliteit en maatschappelijke ontwikkeling worden door Dietzgen in eenheid gedacht. De maatschappelijke ontwikkeling maakt moraliteit noodzakelijk. Hij poneert deze eenheid ongetwijfeld wat makkelijk. Erachter gaat evenwel een diep sociaal-ethisch besef schuil. In die zin kunnen we zeggen dat Dietzgen een ‘ethisch’ filosoof is. Hij deelt hiermee in zijn ‘proletarische’ filosofie een uitgangspunt van de klassieke Duitse filosofie, namelijk dat de filosofie het handelen dient, en dat daartoe een grondige kentheoretische fundering noodzakelijk is en antwoorden op metafysische vragen onontbeerlijk zijn.

Het is ook dit uitgangspunt waaraan Marx en Engels vasthouden wanneer ze de klassieke Duitse filosofie en Feuerbachs denken kritisch opheffen. De elfde these over Feuerbach kan men óók lezen als de titel van een onderliggende beschouwing die een nieuw doordachte eenheid van praktijk en theorie inhoudt.[37]



## 8.3 Het vrijheidsbegrip in J. Dietzgens werk

- *Die Freiheit des Individuums läßt sich nicht individuell, sondern nur in der sozialen Genossenschaft erreichen.* -[38]

In een fraai opstel schrijft Dietzgen in 1885 in de Amerikaans-Duitse krant 'Der Sozialist' over zijn idee van vrijheid.[39] In 'Die Franzosen haben den Amerikanern die "Freiheit" geschenkt' beschrijft hij de aankomst van 'Miss Liberty' uit Frankrijk in New York. Hij gaat in op het ideologisch karakter van het begrip vrijheid en schrijft dat men meestal maar een vaag en verward beeld heeft van wat vrijheid is. Daarom kan men makkelijk een mooi beeld weggeven dat de vrijheid symboliseert, maar daarmee heeft de ontvanger nog geen vrijheid verkregen. Niet vrij van Feuerbachs invloed stelt Dietzgen het nog sterker: men aanbidt beelden als men het nagestreefde ideaal zelf nog niet bereiken kan, anders zou deze verering geen betekenis hebben. Het is als met de foto van een geliefde waar men alleen vol adoratie naar kijkt als de geliefde zelf afwezig is. Zo vervult het vrijheidsbeeld een reële functie zolang de vrijheid nog *niet* gerealiseerd is. In die zin, kan men toevoegen, duidt de verering van dit beeld op een vorm van vervreemding, op vervreemding van de vrijheid zelf.

De arbeidersklasse, aldus Dietzgen, heeft een reëlere voorstelling van vrijheid nodig dan een mooi vrouwenbeeld. Eeuwenlang bleef het vrijheidsideaal een ideologisch 'Phantastikum', net als andere mysterieuze dingen.[40] Dit fantastische 'überschwengliche' ideaal moet worden geconcretiseerd. En dan zal men moeten toegeven dat de slavernij van de een de vrijheid voor de ander betekent. Daarom kan het beeld niet de volle vrijheid van allen representeren. Tegenover de 'unspezifizierten blauen Freiheit' moet de materiële klassevrijheid worden gesteld, de geconcretiseerde, materiële, proletarische verlossing van ellende, honger en nood. Dit betreft het streven naar de socialistische vrijheid van de arbeidersklasse. Men moet alert zijn: 'Hüten wir uns vor der idealistischen Gerechtigkeit; sie ist ein metaphysischer Schemen, der neuzeitlich vielfach noch einen Schatten in unsere "Zukunft" fallen läßt. Betrachten wir die gegebene Bourgeoiswelt, so ist die gewiß nicht zu loben wegen ihrer Gerechtigkeit.'[41]

In de 'Vorrede' van 'Das Akquisit der Philosophie' staat hoe het vrijheidsbegrip Dietzgen altijd heeft gefascineerd. Al vroeg stelt hij zich de vragen: 'Was heißt politische Freiheit? Wo ist ihr Anfang, wo ihr Ende?'[42] Daarvan uitgaande ontwikkelt Dietzgens denken zich: 'So kam ich von der Politik zur Philosophie, von der Philosophie zur Erkenntnistheorie, ...'[43] Het gaat concreet om de verschillende vrijheidsopvattingen van enerzijds de communisten Marx en Engels en anderzijds de ideologen F.J. Stahl, H. Leo en E.L. von Gerlach, die spreken namens het 'interessierte' geloof van de 'Junker' in het 'tollen Jahr' 1848.[44]

Dietzgen wil uitgaan van een historisch concreet vrijheidsbegrip. Hij schrijft dat liberalen en 'Fortschrittmänner' reeds lang overmatig van vrijheden kunnen genieten die voor het volk alleen nog maar tot heilig doel zijn geworden, zoals '*die Befreiung vom Joche sklavischer Arbeit, die Befreiung von Not, Elend und Sorge, von Hunger, Kummer und Unwissenheit, die Befreiung von der Plage, Lasttier der "höheren Gesellschaft" zu sein*'.[45] De idealist blijft steken in een abstract vrijheidsbegrip. Een wetenschappelijke benadering stelt hiertegenover dat abstracte waarheden, en derhalve ook het abstracte vrijheidsbegrip, afgeleid moeten worden vanuit concrete verschijnselen.[46] Daarom: 'Eine politische Freiheit in die blaue Allgemeinheit hinein ist ein Unding.'[47]

Met betrekking tot het 'grasserende' idealisme meent Dietzgen: 'Das große Wort Freiheit spricht er mit weit geöffnetem Munde sehr emphatisch aus. Das Hochgefühl, mit dem er diesen Akt begleitet,

hält er fälschlich für Erkenntnis und lebt in dem Vorurteil, weil er sich für die abstrakte Freiheit begeistert, deshalb sei die konkrete Freiheit, das Losgebundene überall und allzeit ein kategorischer Imperativ. Was nun alles sich mit der Silbe Frei verbindet, freie Arbeit, freier Handel, freie Schule, freie Gemeinde, Gewissensfreiheit, Zollfreiheit usw. usw., ist schon dieser seiner Abstammung wegen nobel, rein, göttlich, positiv.’[48]

Dietzgen schrijft kritisch en ironisch. Hij verklaart echter de idealistische positie niet verder. Ook bestudeert hij de genoemde begrippen die met ‘vrijheid’ verbonden zijn niet. Deze zijn niet van gelijke orde. Men kan bijvoorbeeld stellen dat gewetensvrijheid, hoe beperkt deze ook in de praktijk mag bestaan, een historische verworvenheid inhoudt waar ook socialisten positief op voort kunnen bouwen. Dat deze begrippen niet alleen negatief beoordeeld moeten worden, erkent Dietzgen als hij zegt dat liberalen en ondernemers vrijheid *verworven* hebben. Theoretisch laat hij echter een historische verworvenheid in het bestaande vrijheidsbegrip buiten beschouwing. Het idealistische vrijheidsbegrip, zoals van Kant, pretendeert een eigen leven te kunnen leiden. Dietzgens kritiek hierop is begrijpelijk, maar in een historisch-materialistische benadering moet men erkennen dat dit begrip vanuit historische omstandigheden verklaarbaar is, én historisch een belangrijke functie vervult.

Dat Dietzgen het idealistische vrijheidsbegrip niet dialectisch onderzoekt, betekent niet dat hij geen oog heeft voor de dialectische groei van de vrijheid. Hij meent: ‘Die Gesellschaft assoziiert sich enger, das Individuum wird fort und fort in gewissem Sinne unfreier, abhängiger, sinkt mehr und mehr zu einem Organ der Gesellschaft herab, oder besser, steigt dazu auf. Die Freiheit in der Kultur ist dialektisch, sie realisiert sich in ihrem Gegensatz, in der gesellschaftlichen Abhängigkeit.’[49] Over de winst aan vrijheid in de ontwikkeling van de feodale tijd naar het burgerlijk tijdperk merkt hij op dat de slavernij is opgeheven en andere vrijheden zijn verworven. Dit ‘sind alles Stufen an einer größeren Treppe, welche zur *persönlichen* Freiheit führt.’[50] De ontwikkeling van de productiekrachten maakt het mogelijk dat de vrijheid verder groeit: ‘Freiheit des Menschen durch reiche Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse.’

Over de hoogste trap op de ladder kan men zeggen: ‘Daß die oberste Stufe der Treppe, daß der Endzweck materieller Kultur bei einem idealen Humanismus ankommt, sei unbestritten.’ Dietzgen betreft dus de historische, economische, kortom materiële voorwaarden bij de kritiek op een idealistisch vrijheidsbegrip. Wat betreft de groei van de vrijheid benadrukt hij het dialectisch verloop, zonder *daarin* echter het ‘Akquisit’ van de burgerlijke vrijheidsbegrippen te analyseren. Het ideale humanisme waarover Dietzgen spreekt heeft theoretisch voor een deel, zeker in aanzet, vorm gekregen in de bekritiseerde idealistische filosofie, en binnen de religie. De ontstaansgronden en de inhoudelijke, relatieve waarheid van het idealistische vrijheidsbegrip, waar Dietzgen *in abstracto* wel oog voor heeft, moeten evenwel in een historiserende benadering ook *concreet* worden onderzocht. Ondanks de aanzet tot historisering is Dietzgens analyse nog te beperkt om als materialistische vrijheidsfilosofie acceptabel te zijn.

Het burgerlijk vrijheidsbegrip is individualistisch. Over individualisme en individualiteit schrijft Dietzgen in ‘Briefe über Logik’: ‘Nicht der einseitige Individualismus, sondern der dialektischen Kommunismus, der die Individuen “aufgehoben enthält”, ist die Wahrheit und das Leben.’[51] Interessant zou zijn nader te bepalen waarin die dialectische opheffing precies bestaat. Wil deze niet tot cliché verworden, dan moet het ‘aanvankelijke’ individualisme in zijn waarheid worden begrepen en moet deze waarheid worden bewaard. Waarschijnlijk doelt Dietzgens omschrijving van het communisme als einddoel erop dat individuele vrijheden niet alleen als toeval, wens of incidentele emotionele waarde worden benoemd, maar dat het essentieel is dat een nieuwe vorm

van individualiteit voortbestaat. Zijn relatief positieve benadering van het anarchisme wijst ook in deze richting.[52]

De zojuist genoemde passage getuigt van Dietzgens Hegel-studie. Maar evenzeer ligt aan zijn opmerkingen over ethiek en religie, en over het vrijheidsbegrip, het op Feuerbach gebaseerde schema van individu en ‘Gattung’, of het bijzondere en het algemene, ten grondslag. Er bestaat een inhoudelijke band tussen Dietzgens kentheorie en ethiek. Hij voegt niet alleen op basis van zijn kennistheorie een ‘betere’ wetenschappelijke benadering van ideologische bestaansvormen toe. In zijn ideologische en politieke beschouwing bestaat steeds het schema van de verhouding van het bijzondere tot het algemene, waarin vanuit het bijzondere de kennis wordt bepaald, maar het algemene de laatst geldende waarheid is. Dietzgen denkt niet teleologisch-deterministisch, maar materialistisch: de groei naar welbewuste en doordachte ordening van de maatschappelijke samenhang is een bijzonder geval van de algemeen bestaande samenhang. Die groei wordt vooral economisch-materieel bepaald, dus in laatste instantie vanuit de wereld zelf, welke de mensheid dwingt tot bepaalde vormen van handelen, gedrag en denken. Daarom zal de meest vergaande vrijheid uiteindelijk altijd een *beperkte* vrijheid zijn, omdat het ‘Weltall’ regeert, en de mens maar ten dele. De verhouding van het bijzondere tot de ‘Gattung’ drukt Dietzgen een enkele keer duidelijk uit met betrekking tot menselijke vrijheid. Hij schrijft in ‘Briefe über Sozialismus an eine Jugendfreundin’: ‘Ich habe meiner werten Freundin erklärt: Die Sozialisten wollen das gesellschaftliche Arbeitsverhältnis zwischen den Individuen und der menschlichen Gattung verbessern und intimer gestalten. Das Verhältnis zwischen den einzelnen Individuen und der gemeinschaftlichen Gattung nicht nur in betreff des Menschen, sondern ganz abstrakt betrachtet, ist ein allgemeines, *wissenschaftliches* Verhältnis.’[53]

‘Wetenschappelijk’ betekent hier: noodzakelijk. Het algemene regeert, de wetenschap dient het algemene te doorgronden. De verkeerde, omgekeerde, vervreemdende maatschappelijke geschiedenis en het bijbehorende ideologische denken, met name de religie, moeten worden ‘hersteld’. In die zin heeft het wetenschappelijk socialisme zoals Dietzgen dit ziet een grote pretentie. Zowel de bestaande verhoudingen als het denken moeten op concrete wijze, maar ook in hun algemeenheid, worden omgekeerd of hersteld. Dietzgen denkt hier in zoverre dialectisch, dat zijn toepassing van de theorie op de praktijk vanuit een praktisch perspectief wordt doordacht. Volgens hem is een vrijheid die echt is, altijd een vrijheid die haar plaats ‘weet’ binnen de totale verhoudingen. Deze vrijheid krijgt meer en meer een absoluut karakter, maar gaat gepaard met een groeiend inzicht in de beperkingen ervan. Het verabsoluteerde idealistische vrijheidsbegrip deugt niet, omdat dit niet voldoende de beperkende formulering in zich meedraagt.

In de politieke artikelen verduidelijkt Dietzgen de substantiële basis van de vrijheid in de eerste plaats op basis van Marx’ politiek en economisch werk: ‘Der Wert der freien Arbeit liegt nicht in der persönlichen Befreiung der Arbeiter, sondern in der Befreiung der Arbeitskraft. Das Gewicht der freien Arbeit ist materialistisch: sie ist produktiver.’[54] In de burgerlijke maatschappij wordt gesproken over de emancipatie van de arbeiders, maar de vrije arbeid blijkt in de eerste plaats het belang van de kapitalistische productie te dienen. Het burgerlijk vrijheidsbegrip is beperkt en aan de maatschappelijke ontwikkeling gerelateerd. Reeds in een van zijn allereerste stukken stelt Dietzgen dit duidelijk: ‘Zum Kapital gehört die politische Freiheit. Nicht “die ich meine, die mein Herz erfüllt”, ...’[55] Het is de kapitalistische vrijheid, het vrije verkeer, de vrije concurrentie en de vrije loonarbeider. Deze vrijheid is ontwikkelder dan vroegere vormen, maar we moeten ons niet laten verleiden de burgerlijke, zogenaamd politieke vrijheid aan te zien voor ‘die *generelle Freiheit* des Volkes’.[56]



De ideologische doorbreking van het burgerlijk vrijheidsbegrip ziet Dietzgen ongetwijfeld als een belangrijk politiek wapen van de partij van de arbeidersklasse. Fel bekritiseert hij E. de Laveleye die in 'Le socialisme contemporain en Allemagne' Marx had verweten dat hij geen ruimte zou overlaten voor de verantwoordelijkheid van het individu. Dietzgen stelt dat het individu gebonden is aan de maatschappelijke verhoudingen, dat daarmee de verantwoordelijkheid van het individu niet ontkend is, maar dat van 'dieser Freiheit nur der phantastische Charakter' onderkend moet worden en dat dit een belangrijke verworvenheid is van het wetenschappelijk socialisme. 'Der Mensch ist nur in sehr beschränktem Maße frei und verantwortlich.'<sup>[57]</sup>

Op basis van een wetenschappelijke benadering kan het socialisme zien waar invloed werkelijk mogelijk is, waardoor welbewust 'vrij' handelen mogelijk wordt. Dietzgen verwerpt het absolute determinisme dat De Laveleye in Marx' werk las. Toch blijft ook hier iets onbevredigends bestaan, want hij gaat nauwelijks in op de wel degelijk bestaande spanning tussen vrijheid en gedetermineerdheid. Waar volgens het wetenschappelijk socialisme vrijheid en verantwoordelijkheid wél in bestaan, is een vraagstuk op zich. Het wel of niet bestaan van vrijheid in concrete situaties laat zich vaak duidelijk gevoelen. Een algemene analyse moet op z'n minst een verband leggen met dergelijke gevoelens, zeker wanneer die analyse een duidelijk politiek perspectief wil 'voeden'.

Dietzgen ziet het wetenschappelijk inzicht in noodzakelijkheid en het daaruit voortvloeiende handelen als toenemend vrij handelen, en beschouwt de weg naar het communistisch perspectief als toename van vrijheid. Tegelijk benadrukt hij de *noodzakelijke* maatschappelijke ontwikkeling en erkent volmondig het daarin ook voorhanden moment van beperking van 'vrijheid', omdat vrijheid en noodzakelijkheid principieel verbonden zijn: 'Notwendigkeit und Freiheit schließen nicht einander aus, sondern sind "zugleich ineinander".'<sup>[58]</sup>

Dietzgens vrijheidsopvatting houdt tevens een kritiek in op een aspect van de maatschappelijke vervreemding, al gebruikt Dietzgen deze term niet. Hoewel de arbeiders een klasse vormen met dezelfde belangen, zijn zij in hun directe arbeid 'vereinzelt'.<sup>[59]</sup> De reële en noodzakelijke verbanden worden niet altijd gevoeld en onvoldoende begrepen. De onderlinge band is vaak indirect. De arbeid is gemeenschappelijk en wordt gemeenschappelijk verricht, maar maatschappelijk hebben de arbeiders over de verdeling van hun arbeidsproducten niets te vertellen.<sup>[60]</sup> Daarin bestaat voor een belangrijk deel de kapitalistische uitbuiting, die ook een morele onderwerping impliceert. De kapitalistische productieverhoudingen verhinderen het bereiken van werkelijke vrijheid.

Voor de arbeidersbeweging van zijn tijd is Dietzgens kritiek op ethische ideeën en op het burgerlijk vrijheidsbegrip belangrijk. Zij het vaak impliciet, zoekt hij een fundament van het ethische op basis van Feuerbach, van Marx' historisch materialisme én van een diepgaand besef van de dagelijkse behoeften van de arbeiders.

#### 8.4 Politiek-filosofische religiekritiek

Het wetenschappelijk socialisme is volgens Dietzgen een vastbesloten tegenstander van 'aller Religion, Philosophie und Staatspolizei'.<sup>[61]</sup> Dat Dietzgen, zelf door Bismarcks politie gevangen gezet, tegen de Duitse staatspolitie was is begrijpelijk. 'Philosophie' slaat op de oude metafysica en de filosofie van die professoren die volgens Dietzgen de ideologie van de reactie dienen. In het verlengde hiervan ligt zijn stellingname jegens de religie. De religie is het wapen van de reactie tegen de belangen van de arbeidersklasse. Religie is daarom een belangrijk ideologisch onderwerp. Zowel de openlijke kruistochten van de 'Kreuzritter',<sup>[62]</sup> als de religieuze achterdeur die het

agnosticisme open laat staan, moeten het keer op keer ontgelden. Opvattingen die van kennis a priori uitgaan berusten volgens hem op een religieuze grondslag, op basis waarvan geen fundering van een adequate algemene moraal mogelijk is. Tegelijk herkent Dietzgen een serieuze en positieve wereldbeschouwelijke drijfveer in het religieuze denken: 'Der sozialistische Atheismus ist nicht frivol.'<sup>[63]</sup>

Ten aanzien van de negatief-ideologische functies van de bestaande religie stoort Dietzgen zich aan de deemoed die men predikt, waarmee de feodale en burgerlijke klassebelangen worden gediend. Natuurlijk wordt deemoed meestal niet direct in naam van die belangen gepredikt, maar in naam van iets hogers. Zolang een 'hoger' regime het lot van de mensen bepaalt, is deze opvatting een belemmering voor de bewustwording van de arbeidersklasse. Christendom en wetenschappelijk socialisme zijn daarom niet te vermengen: ze zijn in hun aard tegengesteld.<sup>[64]</sup>

Deze religiekritiek hangt direct samen met Dietzgens monistische wereldbeschouwing. Er is slechts één wereld en de wetenschap die de wereld bestudeert moet van de wereld zelf zijn. Het christendom proclameert daarentegen een rijk dat niet van deze wereld is, opgebouwd uit 'geistiger Materie'. Het christelijke 'mijn rijk is niet van deze wereld' is precies het tegendeel van de wetenschappelijk socialistische principes van waarheid en 'verlossing', die van de realiteit van de ene wereld uitgaan.<sup>[65]</sup> Dietzgen stelt dat men in principiële kwesties duidelijk moet zijn en niet moet proberen onder een oude naam een nieuwe lading te verbergen. Daarom moeten de oude namen christendom en religie, die niet passen bij werkelijke vooruitgang, in diskrediet worden gebracht.

Overigens is Dietzgen hierin zelf verre van consequent, want hij gebruikt herhaaldelijk religieuze uitdrukkingsvormen om de arbeiders die daarmee vertrouwd zijn te overtuigen. Hij ziet de sociaaldemocratische beweging en levensbeschouwing als de meest passende vervanging van de kerk en omdat de kerk zo'n hechte basis heeft moet de nieuwe leer onder de arbeiders worden gepredikt om hun overgang van bijgeloof naar wetenschap te bewerkstelligen.<sup>[66]</sup> Terwijl Marx en Engels hun 'Manifest der kommunistischen Partei', ondanks eerdere plannen, tenslotte toch maar niet als catechismus uitgeven, blijft Dietzgen er rustig op los prediken, getuige zijn 'Kanzelreden' over 'Die Religion der Sozialdemokratie'.<sup>[67]</sup>

Het valt volkomen buiten Dietzgens denkkader dat er christen-socialisten zouden kunnen bestaan. Hij ziet 'den Sozialisten *wesentlich* vom Christen' gescheiden.<sup>[68]</sup> De waarheid is voorbehouden aan de wetenschappen en aan een op wetenschap gebaseerde wereldbeschouwing als het wetenschappelijk socialisme. Volgens hem betekent dit dat de partij van de arbeidersklasse op een duidelijk atheïstisch ideologisch uitgangspunt is gebaseerd en religieuze ideologie openlijk moet aanvechten. Daarmee eindigt echter zijn afwijzende religiekritiek en begint een *positieve* waardering voor de drijfveren en voor bepaalde vormen van denken die leiden tot religieuze opvattingen, en volgt een herwaardering van bepaalde nog religieus getinte uitspraken.

Positief is Dietzgens waardering over het feit dat in de religie tot uitdrukking komt dat de mens streeft naar oneindige kennis en waarheid. Dit streven moet echter materialistisch worden begrepen en een betere, wetenschappelijke uitdrukkingsvorm vinden. Dietzgen zegt: 'Das Bewußtsein ist per se das Bewußtsein des Grenzenlosen. Das dem Menschen angeborene Bewußtsein ist die Wissenschaft des unbegrenzten Daseins.'<sup>[69]</sup> Dietzgen wil het religieuze besef dialectisch opheffen en het streven naar inzicht in de oneindigheid en eeuwigheid bewaren, maar dan in het kader van de ontwikkeling van de materialistisch begrepen totaliteit. Daarom eert Dietzgen Spinoza, die van de filosoof verlangt dat deze 'alles und jedes "sub specie aeternitatis" beachte und betrachte'.<sup>[70]</sup>

Spinoza heeft volgens Dietzgen eerder gelijk dan die materialisten die de dingen te ‘grobvastig’ beschouwen. Met Spinoza waardeert Dietzgen een ‘religieuze’ zienswijze als uitdrukking van een opvatting die verder reikt dan ideeën die de mogelijkheden van het verstand inperken. Er bestaat, aldus redeneert Dietzgen, een wezen dat men als hoogste wezen kan bestempelen en dat oneindige kenmogelijkheden bezit, namelijk de menselijke geest met zijn materieel-zintuiglijk bepaalde oneindig rijke kennis. ‘*Unser Geist ist das höchste Wesen.*’<sup>[71]</sup> Met ‘hoogste’ duidt hij op de hoogst georganiseerde denkcapaciteit en dat is de menselijke, waarmee Dietzgen een diametraal ander uitgangspunt laat zien dan het monotheïstische. Dat dit denken past binnen zijn monistisch kader legt hij daarna uit: ‘*Unser Bewußtsein ist das allgemeine Zentralorgan, das universelle Kommunikationsmittel.*’ Het denken staat ‘nach demokratischer Art’ in contact met alle andere dingen.

Vanuit de positie van Feuerbach gezien is Dietzgens opvatting dat ons denken het ‘hoogste wezen’ is consequent. Als men dit wezen nog religieus noemt, wil Dietzgen zich met de hem eigen souplesse ook wel kind van God noemen. ‘Wenn der ein Atheist ist, der leugnet, daß die Vollkommenheit in irgendeinem einzelnen zu finden sei, dann bin ich Atheist, und wenn unter gottgläubig der Glaube an das “allervollkommenste Wesen” zu verstehen ist, mit dem nicht nur Theologen, sondern auch Cartesius und Spinoza sich viel zu tun gemacht, dann gehöre ich unter die echten Kinder Gottes.’<sup>[72]</sup> Het criterium van wat als wetenschappelijk ‘geloof’ acceptabel is of als ‘Aberglaube’ moet worden afgewezen, is te vinden in het verschil tussen de materialistische monistische wereldbeschouwing en de dualistische filosofieën. Dietzgen: ‘Der Punkt, um den es sich in dem Streite zwischen den Gläubigen und Ungläubigen handelt, ist nicht das Ewige, Unendliche oder Unbegreifliche, sondern – ob hinter der sichtbaren, hörbaren, sinnlichen Welt noch eine davon getrennte Unendlichkeit haust, welche dualistisch anderer Natur ist, wie unsere dreckige Vergänglichkeit.’<sup>[73]</sup> Mét Feuerbach ontwaart Dietzgen in de religie een dieperliggend streven dat op zich positief gewaardeerd moet worden, maar dat tot verkeerde theoretische uitdrukkingsvormen heeft geleid. Het wetenschappelijk socialisme neemt dit streven over, en heeft tot taak dit theoretisch als begrip, en praktisch als verwerving van groter geluk en bevrijding van de mensheid te verwerklijken. Het socialisme dient niet alleen de arbeidersklasse, maar is de moderne drager van de oude humanistische idealen.

Dat Dietzgen in de religiekritiek in belangrijke mate Feuerbach volgt blijkt regelmatig: ‘Ludwig Feuerbach hat nachgewiesen, daß selbst die Begriffe Gott und Unsterblichkeit Begriffe wirklicher, sinnlicher Gegenstände sind.’<sup>[74]</sup> De verkeerde denkwijze, die antropologisch doorzien wordt, herkennen we in: ‘Der Spruch “Gott ist ein Geist” ist eine Vergötzung *des* Geistes, den der Mensch im Kopfe hat, und gibt uns eine ganz verkehrte Vorstellung von diesem Trabanten.’<sup>[75]</sup> Net als Feuerbach meent Dietzgen dat de meest abstracte begrippen bepaald worden door materiële belangen en behoeften. In deze zin is de religie ‘praktisch’ voorhanden.<sup>[76]</sup> Religie heeft de geest gecultiveerd, maar deze cultuur moet een reëel doel dienen: op basis van het denken, ‘*mittels des Geistes*’, de reële wereld, de materie cultiveren.<sup>[77]</sup> Vanuit zijn eigen, mede door Feuerbach en Marx gevormde religiekritiek, lijkt Dietzgen Marx’ elfde Feuerbach-these te benaderen, want het gaat erom de wereld te veranderen: ‘Wirklich und leibhaftig wird der Zweck der Religion erst durch materielle Kultur, durch Kultur der Materie erreicht. Arbeit nannten wir den Heiland, den Erlöser des Menschengeschlechts.’<sup>[78]</sup>

Volgens Dietzgens kennistheorie vinden alle kenvormen hun uitgangspunt in zintuiglijke ervaringen. Dat standpunt geldt ook voor het geloof. Daarmee wordt de waarheid van de religie historisch gerelativeerd, omdat alle ervaringen zich in een bepaalde tijd en context voordoen. Om die reden wijst Dietzgen een christelijke ethiek af die haar geboden als absoluut goed beschouwt

voor alle tijd en eeuwigheid.[79] Het absolute kan niet direct worden gekend en niet direct worden geopenbaard. Dit geldt voor de zich ontwikkelende natuur of kosmos. Ook met betrekking tot de moraliteit die maatschappelijk-historisch gestalte krijgt bestaat er geen absoluut geldig positief begrip. Absolute algemene geldigheid kan niet worden toegekend aan uitspraken die tijd- en plaatsgebonden velden van gegevens bestrijken: ‘Was die Religion *unmäßig* schätzt, das ist in der geschichtlichen Wirklichkeit nur *zeit-* und *stellenweise* schätzbar.’[80] Dietzgen neemt hier polemisch stelling, zich afzettend van de absolute moraal van het christendom en de gevestigde orde van zijn tijd die de arbeiders van strijd afhoudt.

Dietzgens eigen metafysica komt al vrij vroeg in zijn werk naar voren, in ‘Die Religion der Sozialdemokratie’: ‘Die Essenz der Religion besteht darin, diejenige Erscheinung des Natur- oder Menschenlebens, welche je nach Zeit und Umständen von eminenter Bedeutung ist, zu personifizieren und im Glaube auf eine so hohe Säule zu stellen, daß sie über alle Zeit und Umstände hinwegsieht. Die religiöse ist eine auf den Kopf gestellte natürliche Wahrheit.’[81]

Het gaat, zo blijkt, in de religie om essentiële zaken. Men mag zich in een religiekritiek er niet makkelijk van afmaken, want de vragen die leiden tot religieuze antwoorden bestaan nog steeds. Religie drukt waarheid uit, zij het op een verkeerde wijze. Dus is de religie inhoudelijk van grote betekenis, ondanks het dominante aspect van onwaarheid, en daarom moet zij dialectisch worden opgeheven. Haar moment van waarheid moet worden behouden. Dat kan alleen adequaat gebeuren, wanneer de natuurlijke of materiële basis van alle kenvormen wordt begrepen, ook van ‘verkeerde’. Daartoe is een consequent monistische theorie nodig, die geen logische ruimte meer openlaat voor het geloof. In die zin is Dietzgen radicaal. De religie moet worden afgeschaft.[82]

Naast Dietzgens erkenning van de betekenis van begrippen als oneindigheid en het hoogste, waardeert hij het systematisch karakter van de religie positief. Van grote betekenis is dat de religieuze visie *alle* momenten van de werkelijkheid bestrijkt en dat God deze alle beheerst. Een systematisch monistisch-materialistisch denken heeft hetzelfde bereik: de gedachte dat alles kenbaar is vervangt God als alwetende instantie, en de idee dat de natuur alles omvat vervangt Gods almachtigheid. Dietzgen accentueert de drang naar consequentheid van de religie door de totaliteit te willen omvatten. Deze drang betreft de noodzaak van systematische consequentheid van het denken in het algemeen. Wat behouden moet worden, is het systematische alomvattende bereik van de filosofie, eigenlijk de filosofie als metafysica, maar dan een andere metafysica dan de vroegere speculatief-idealistische. De aanhef van Dietzgens zesde preek luidt: ‘Unsere letzte Betrachtung galt dem althergebrachten Satz: “Der Mensch muß Religion haben.” Wir übersetzten denselben in rationales Deutsch, und da lautet er: “System muß der Mensch haben.” Es ist sein intellektuelles Bedürfnis, einen Standpunkt zu gewinnen, von wo er die ganze Welt überschaut.’[83] Alle denken is immers op ‘Sinnlichkeit’ gebaseerd, dan moet ook *alles* in een systematische ordening passen. Als dit nog niet lukt, ligt dat niet aan de feiten, maar aan de onvolkomenheden van het systeem, van het denken. Deze kunnen niet helemaal, maar wel ‘annähernd’ worden overwonnen.

In de religiekritiek van Dietzgen werkt het denken van Feuerbach door. Deze schrijft in de inleiding van ‘Das Wesen des Christentums’, dus op een centrale plaats die Dietzgen kende: ‘Die Religion im Allgemeinen, als *identisch* mit dem *Wesen* des Menschen, ist identisch mit dem *Selbstbewußtsein*, mit dem Bewußtsein des Menschen von seinem *Wesen*. (...) *Bewußtsein* im strengen oder eigentlichen Sinne und *Bewußtsein des Unendlichen ist identisch*. *Beschränktes* Bewußtsein ist *kein* Bewußtsein; das Bewußtsein des Unendlichen ist wesentlich unendlicher Natur.’[84]

Het zelfbewustzijn is het bewustzijn van de eigen aard van de mens, waarin tegelijk wordt begrepen hoe de mens zich van andere wezens of dingen onderscheidt. Aangezien het gaat om algemene kennis van de mens als ‘Gattung’, een vorm van bewustzijn die dieren niet kennen, is dit bewustzijn oneindig. De mens moet zich situeren en onderscheiden te midden van oneindig veel andere ‘gegevens’, dus in laatste instantie van het oneindige. Daarin is de oneindigheid van het bewustzijn gelegen en deze wordt in het zelfbewustzijn begrepen. Religie staat in deze betekenis voor de mens centraal, ook al is zij een ‘verkehrte’ weerspiegeling van de oneindige totaliteit. Feuerbach draait de verkeerde en omgekeerde weerspiegeling om in zijn Godsverklaring: ‘Das *absolute Wesen* des Menschen ist *sein eignes Wesen*. Die Macht des *Gegenstandes* über ihn ist daher die *Macht seines eignen Wesens*.’<sup>[85]</sup> Zonder enige twijfel helpt Feuerbachs religiekritiek Dietzgen over begrippen als oneindigheid en het absolute niet ‘frivol’ te denken. Deze religiekritiek biedt een tegenwicht tegen een zuiver empiristisch denken. Was Dietzgen een empirist geweest, dan had hij metafysische vragen die de religie bepalen direct buiten de wetenschap gelaten. Welbewust komt hij echter regelmatig op inhoud en betekenis van religieuze vraagstukken terug.

Feuerbach: ‘Im Verhältnis zu den sinnlichen Gegenständen ist das Bewußtsein des Gegenstandes wohl unterscheidbar vom Selbstbewußtsein; aber bei dem religiösen Gegenstand fällt das Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammen.’<sup>[86]</sup> Deze gedachte biedt een interessant aangrijpingspunt in het verweer tegen de opvatting van de begrensdheid van de kennis. Feuerbachs antropologische negatie van de religie staat haaks op het agnosticisme, want deze negatie is met de pretentie verbonden dat de religie met haar uiteenlopende verschijningsvormen in het ‘nu’ ten volle kan worden verklaard. De religie betreft het oneindige, dat concreter wordt uitgedrukt in termen van bijvoorbeeld het almachtige en de alwetendheid. Dietzgen houdt hieraan vast in geseclariseerde vorm. De wereld in het algemeen staat voor almachtigheid en het menselijk denken voor principieel mogelijke alwetendheid. De arbeidersklasse, die zich in haar filosofie hiervan bewust wordt, kan daarom de religie, en de vervreemding in het algemeen, daadwerkelijk opheffen. Hierbij worden humane intenties die in de religie verborgen liggen verwerkelijkt. De bestaande religie wordt dan getransformeerd tot het zelfbewustzijn van de arbeidersklasse.

Dietzgens inzicht in de conservatief-ideologische functie van de religie en in haar rol als ‘huls’ van een diepere waarheid biedt een grondslag voor een zowel principieel-kritische als tolerante houding tegenover religieuze verschijnselen. Want hoewel er voor de religieuze mens principiële ‘geheimen’ bestaan waartegen de atheïstische socialist zich verzet, zijn het in wezen vaak dezelfde drijfveren die ook tot hetzelfde praktisch handelen kunnen leiden en verdere discussie mogelijk maken. Het gaat om vragen naar de mogelijkheden van het leven, naar gerechtigheid en naar waarheid. Dietzgen wil laten zien dat men over die vragen wetenschappelijk-rationeel kan spreken en daarvan uitgaande kan handelen. De sociaaldemocratische arbeiderspartij moet zich niet van filosofische en ethische vragen afkeren, omdat deze kunnen bijdragen tot emancipatorisch inzicht onder de mensen. In die zin is de religie geen privé-zaak en moet de partij van een dialectisch-materialistische wereldbeschouwing uitgaan en deze met overtuiging uitdragen. Sterker nog, Dietzgen meent dat het dwaasheid zou zijn, ‘wenn wir unterlassen wollten, die Genossen von dem zu unterrichten, was die Wissenschaft über Zeit und Ewigkeit, vom Allerhöchsten und Allerheiligsten, vom Begriff des Absoluten und vom absoluten Begriff lehrt.’<sup>[87]</sup>

---

[1] S. Hupkes stelt dat Marx’ uitspraken over ethiek en moraal ‘vrij groot in aantal en rijk aan inhoud’ zijn, en dat het bestaan hiervan maar al te vaak wordt ontkend. Zie S. Hupkes, Neokantiaanse en marxistische opvattingen over de filosofische status van het socialistisch ideaal, ongepubliceerde doctoraalscriptie, Centrale Interfaculteit, Rijksuniversiteit Groningen 1987, p. 91.

- [2] Zie ook hoofdstuk 11.
- [3] Zie J. Dietzgen, *Schriften in drei Bänden (DS)*, Bd. III, Berlin 1965, pp. 397-398, brief van 24 juni 1855. Feuerbach heeft waarschijnlijk wel geantwoord, maar dit antwoord is verloren gegaan. In de gepubliceerde briefwisseling van Sorge beklaagt Dietzgen in een brief van 3 aug. 1885 zich erover dat hij waardevolle brieven van Marx en Feuerbach is kwijtgeraakt. Zie (F.A. Sorge), *Briefe und Auszüge aus Briefen von Joh.Phil. Becker, Jos. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx u.A. an F.A. Sorge*, Stuttgart 1906, p. 206.
- [4] Zie O. Finger, 'Vom Ethos der Arbeiterklasse, Ethische Fragen im philosophischen Werk Joseph Dietzgens' (Ethos), in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 13. Jrg., nr. 10/11, Berlin 1965, p. 1177.
- [5] Zie O. Finger, 'Ethos', pp. 1178-1179 m.b.t. Kant en kantiaanse Dietzgen-interpretatie. Zie p. 1182 m.b.t. Feuerbach. Het citaat is te vinden in DS I p. 106, 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' (Kopfarbeit), 1869.
- [6] Zie O. Finger, 'Ethos', p. 1182.
- [7] O. Finger, 'Ethos', p. 1182. Bij Dietzgen DS I p. 106, 'Kopfarbeit'.
- [8] Zie O. Finger, 'Ethos', pp. 1184-1185.
- [9] Zie O. Finger, 'Ethos', pp. 1187 en 1190.
- [10] Zie DS I pp. 101-139.
- [11] DS I p. 112, 'Kopfarbeit'.
- [12] Zie DS I p. 104.
- [13] Zie DS I p. 104.
- [14] Zie DS I p. 105.
- [15] Zie DS I p. 106.
- [16] DS I p. 117, 'Kopfarbeit'.
- [17] Zie A. Mankes-Zernike, *Over historisch materialistische en sociaal democratische ethiek*, Amsterdam 1918, pp. 59-75.
- [18] Zie A. Mankes-Zernike, *Over historisch materialistische en sociaal democratische ethiek*, Amsterdam 1918, p. 74.
- [19] In DS I p. 193, 'Die Religion der Sozialdemokratie', 1870-1875.
- [20] In DS I pp. 303-304, 'Der wissenschaftliche Sozialismus'.
- [21] Zie G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Stuttgart 1976. Zie bv. pp. 329 e.v., § 184 e.v. Het betreft hier de objectivering van moraal, zeden en gewoonten in staat, wetgeving, rechtspraak, etc. Oorspronkelijke ethische drijfveren kunnen in bepaalde opzichten verloren gaan. Dit kan bv. gelden voor momenten van individueel zedelijk besef. Het dialectisch opheffen van de oorspronkelijke moraal in een hogere gaat met verlies gepaard, of kan ermee gepaard gaan. Dit inzicht van Hegel, waarvan het perspectief in zekere zin door Nietzsche wordt omgekeerd wanneer een 'terugkeer' naar authentieke drijfveren op de dagorde wordt geplaatst, is bij Dietzgen ook aanwezig. Waarschijnlijk heeft hij dit, bij het schrijven van 'Kopfarbeit', uit de tweede hand.
- [22] DS I p. 138, 'Kopfarbeit'.
- [23] DS I p. 139, 'Kopfarbeit'.
- [24] Zie K. Marx, F. Engels, *Werke (MEW)*, Bd. 21, Berlin 1975, pp. 289-290.
- [25] DS I p. 115, 'Kopfarbeit'.
- [26] DS I p. 117, 'Kopfarbeit'.
- [27] Zie DS I p. 114.
- [28] DS I pp. 114-115, 'Kopfarbeit'.
- [29] DS I p. 120, 'Kopfarbeit'.
- [30] DS I p. 254, 'Die Moral der Sozialdemokratie', 1875. Dit is de titel van het deel van 'Die Religion der Sozialdemokratie' dat de zevende en achtste 'Kanzelrede' beslaat.
- [31] DS I p. 265, 'Die Moral der Sozialdemokratie'.



- [32] Brief aan A. Hepner, ongedateerd. Volgens Eckert waarschijnlijk tussen 21 dec. 1872 en 26 maart 1873 geschreven. Zie W. Liebknecht, Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten, Bd. I, '1862-1878', hrsg. v. G. Eckert, Assen 1973, p. 874.
- [33] DS I pp. 264-265, 'Die Moral der Sozialdemokratie'.
- [34] DS I p. 255, 'Die Moral der Sozialdemokratie'.
- [35] DS I p. 261, 'Die Moral der Sozialdemokratie'.
- [36] DS III p. 158, 'Briefe über Sozialismus an eine Jugendfreundin', 1887.
- [37] Dat wil niet zeggen dat Marx' stelling 'De filosofen hebben de wereld alleen verschillend geïnterpreteerd, het komt erop aan haar te veranderen' het afstand nemen van de theorie betekent. Marx geeft het primaat aan de praktijk. Dat houdt in dat de ontwikkeling van theorie en praktijk verder moet worden begrepen onder het primaat van de praktijk als verhouding die praktisch handelen en theorie omvat. De kentheorie moet vanuit dit perspectief worden ontwikkeld als theorie waarin de kennisontwikkeling noodzakelijk wordt gerelateerd aan de praktisch omvormende werkzaamheid van het menselijk handelen, en als beweging waarin subject en object niet meer als 'passieve elementen' tegenover elkaar staan. Zie MEW Bd. 3, Berlin 1969, pp. 5-7.
- [38] DS III p. 312, 'über Zentralisation', 1888.
- [39] In nr. 27 van 4 juli 1885.
- [40] Zie J. Dietzgen, 'Die Franzosen haben den Amerikanern die "Freiheit" geschenkt', in Der Sozialist, 1. Jrg., nr. 27, New York 4 juli 1885.
- [41] DS II pp. 85-86, 'Die Zukunft der Sozialdemokratie', 1878.
- [42] J. Dietzgen, 'Vorrede' bij 'Das Akquisit der Philosophie' (Akquisit), 1887. In J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 4. Aufl., Berlin 1930, 2. Buch, p. 257.
- [43] Zie 'Vorrede' bij 'Akquisit'. In J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 2. Buch, p. 259.
- [44] Dietzgen schrijft in de 'Vorrede' van 'Akquisit' over twee partijen die in een ideologisch gevecht waren gewikkeld: 'Einerseits waren es die Gerlach, Stahl und Leo, andererseits Marx und Engels, welche mir auf die Strümpfe halfen. Wie weit in ihren Konsequenzen die Kommunisten und Kreuzzeitungsleute auch auseinandergingen, fühlte und las ich doch zwischen den Zeilen, daß beide extreme Parteien für ihre Forderungen eine fundamentale Prämisse besaßen, von der sie ausgingen.' In J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 2. Buch, p. 258. Een vergelijkbare opmerking staat in 'Briefe über Logik': 'Und so sind denn auch nicht nur die konservativen Redakteure der Berliner Kreuzzeitung, die Stahl, Leo, Gerlach, sondern auch die revolutionären Verfasser des "Kommunistischen Manifestes" in der Wolle gefärbte Hegelianer.' In DS II p. 261.
- E.L. von Gerlach: Pruisisch jurist, medeoprichter van de conservatieve partij, medeoprichter van de 'Kreuzzeitung', was later 'Polizei-Präsident' te Berlijn, en daarna president van de regering te Keulen; F.J. Stahl: conservatief politicus, jurist en 'staatsgeleerde'; H. Leo: staats- en rechtsfilosoof en conservatief historicus te Halle. Aan het eind van de jaren dertig en begin jaren veertig bestrijden zij met christelijk-conservatieve en reactionaire overtuiging het linkshegelianisme. De scherpe scheiding der geesten binnen de door Hegel beïnvloede richtingen leidt tot felle aanvallen op het jonghegelianisme, die vooral beginnen na de publicatie van D.Fr. Strauß' Das Leben Jesu, in 1835/6. De 'Leo-Hegelsche Streit' kan men in 1838 dateren, het jaar waarin Leo Die Hegelingen schrijft, gericht tegen het jonghegelianisme, vooral versus A. Ruge. Leo schrijft, met onmiskenbaar historisch inzicht: 'Wir haben eine politische Revolution zu erwarten von dieser junghegelianischen Rotte'. Zie I. Pepperle, Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie, Berlin 1978, p. 39. Feuerbach bekritiseert Leo's Die Hegelingen en verdedigt feitelijk daarmee het jonghegelianisme in 'Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der "Leo-Hegelsche Streit" beurteilt werden muß; in Beziehung auf die in der "Augsburger Allgemeinen Zeitung" hierüber enthaltenen

Artikel', en in 'über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit', in L. Feuerbach, Gesammelte Werke (FW), hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 8, Berlin 1982, pp. 208-292. Deze beide stukken verschenen in 1839. Marx schrijft in 'Die Neue Rheinische Zeitung' later over Leo als de 'christlich-germanischen Herrn Leo', zie 'Die Polendebatte in Frankfurt', in MEW, Bd. 5, Berlin 1975, p. 343. Over Stahl heeft Feuerbach al geschreven vóór zijn kritiek op Leo. Bij Stahl is volgens hem sprake van 'die schwachsinnigste Mystik von der Welt', zie FW, Bd. 8, p. 36. Het reactionaire protestantisme en de belangen van de 'Junker' zijn nauw verbonden. Dit is waar Dietzgen op doelt als hij schrijft dat Stahl opkomt voor de 'interessierten Glauben der Junker', zie J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 2. Buch, p. 259. Geloof en klassebelang zijn volgens hem nauw vervlochten.

[45] Zie DS I p. 189.

[46] Zie DS I p. 284.

[47] J. Dietzgen, 'Vorrede' van 'Akquisit', in J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 2. Buch, p. 259.

[48] DS I p. 285, 'Die bürgerliche Gesellschaft, Ein Vortrag, gehalten vor freireligiösen Arbeitern des Wuppertals in Elberfeld-Barmen', 1872.

[49] DS I pp. 285-286, 'Die bürgerliche Gesellschaft'.

[50] Zie DS I p. 286.

[51] DS II p. 328, 'Briefe über Logik', 1880-1884. In 'Wie die Götter entstanden sind' van 1888 schrijft Dietzgen over zijn wereldbeschouwing: 'Das ist die kommunistische Weltanschauung, welche sich der bisherigen individualistischen oder atomistischen – wie man's nennen will – nicht entgegensetzt, sondern sie "aufgehoben" in sich enthält.' In DS III p. 362.

[52] Zie hoofdstuk 10.

[53] DS III p. 141.

[54] DS I p. 287, 'Die bürgerliche Gesellschaft'.

[55] Zie J. Dietzgen, 'Arbeit und Kapital', 1868, in Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 15. Jrg., nr. 1, Berlin 1973, p. 85.

[56] Zie DS I pp. 157-158.

[57] DS II p. 11, 'Le socialisme contemporain en Allemagne', 1877.

[58] DS II p. 125, 'Die letzten Fragen alles Wissens', 1879.

[59] Zie J. Dietzgen, 'Einige Worte über das Wesen des Geldes', 1866/67, in Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 15. Jrg., nr. 1, Berlin 1973, p. 76: 'Als Arbeiter, als Produzenten sind wir vereinzelt, ohne Verbindung untereinander, aber indem wir das Produkt unsere selbständigen Arbeit zum Verkauf anbieten, die Privatarbeit gegen die Produkte der Gesellschaft austauschen, konstatieren wir unsere gesellschaftliche, genossenschaftliche Existenz. Das indirekte Wesen der bürgerlichen Gesellschaft besteht also darin, daß sie ihre Lebensbedürfnisse in Form von Waren produziert.'

[60] Zie J. Dietzgen, 'Daß der Sozialist kein Monarchist sein kann', 1873, in C. Stephan, "Genossen, wir dürfen uns nicht von der Geduld hinreißen lassen!", Aus der Urgeschichte der Sozialdemokratie, 1862-1878, Frankfurt am Main 1977, pp. 286-287.

[61] Zie DS II p. 441.

[62] Zie 'Vorrede' bij 'Akquisit'. In J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 2. Buch, p. 258.

[63] DS III p. 176, 'Briefe über Sozialismus an eine Jugendfreundin'.

[64] Zie DS I pp. 216-217.

[65] Zie DS I pp. 219-220.

[66] H. Groschopp stelt onder verwijzing naar de 'Kanzelreden': 'Bereits 1877 hatte der Arbeiterphilosoph Joseph Dietzgen von der Sozialdemokratie als einer Bewegung gesprochen, die



die Kirche ersetzen werde. Die Ideen des Sozialismus galten ihm und vielen seiner Zeitgenossen zugleich als “Lehre unserer sozialdemokratische Kirche”.’ In H. Groschopp, *Zwischen Bierabend und Bildungsverein, Zur Kulturarbeit in der deutschen Arbeiterbewegung vor 1914*, Berlin 1987, p. 184.

[67] Zie F. Engels, ‘Grundsätze des Kommunismus’, in MEW, Bd. 4, Berlin 1977, pp. 361-380. Later presenteert Engels in een recensie ‘Das Kapital’ als een theoretische bijbel voor de arbeidersklasse. Zie MEW, Bd. 16, Berlin 1973, p. 210. Beide teksten zijn niet direct gepubliceerd en door Dietzgen waarschijnlijk niet gekend.

[68] Zie DS I pp. 221-222.

[69] DS III p. 220, ‘Akquisit’.

[70] Zie DS III p. 235.

[71] DS I p. 215, ‘Die Religion der Sozialdemokratie’.

[72] DS II p. 204, ‘Briefe über Logik’.

[73] J. Dietzgen, ‘Religion’, in *Die Neue Gesellschaft*, Jrg. 1878/1879, nr. 2, Zürich 1878/1879, p. 88.

[74] DS I p. 45, ‘Kopfarbeit’. Een voorbeeld van een artikel waarin Dietzgen vrij uitvoerig op Feuerbachs werk voortborduurde is ‘über den Glauben der “Ungläubigen”’, 1880. Zie DS II pp. 129-130.

[75] DS III p. 155, ‘Briefe über Sozialismus an eine Jugendfreundin’.

[76] In “‘Die Religion muß dem Volke erhalten bleiben””, 1888, schrijft Dietzgen: ‘Jedenfalls ist die Religion sehr “praktisch”, und das Praktische muß doch wahr sein! Eine unpraktische Wahrheit reimt sich nicht.’ Zie DS III p. 343.

[77] Zie DS I p. 195.

[78] DS I p. 195, ‘Die Religion der Sozialdemokratie’.

[79] Zie DS I p. 128.

[80] DS I p. 209, ‘Die Religion der Sozialdemokratie’.

[81] DS I p. 210. De passage staat in de derde ‘Kanzelrede’ van 1871.

[82] Over dit standpunt is Dietzgen duidelijk, ondanks de positieve waardering voor sommige verworvenheden van de religie. Dat hij de religie op zich ondubbelzinnig afwijst wordt soms ontkend. Zo bespreekt D. McLellan in zijn ‘Marxism and Religion’ in korte trekken Dietzgens opvatting van de religie. Zie D. McLellan, *Marxism and religion, A description and assessment of the marxist critique of christianity*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London 1987. Zie vooral pp. 61-62. Hij schrijft: ‘Much of Dietzgen’s work echoed the early German socialist followers of Weitling with their simple view that Christianity equalled communism and that Jesus Christ was the first communist.’ En hij eindigt met de korte, niet verder verklaarde bewering: ‘But in spite of his advocacy of “anti-religious social democracy”, Dietzgen was evidently ambiguous about the status of “religion”.’ De eerste bewering is onhoudbaar, want een dergelijke eenvoudige opvatting overheerst niet bij Dietzgen. Deze is niet zozeer in de persoon Jezus geïnteresseerd, als wel in de diepere kennisdrijfveer in en achter de religie. Voor Dietzgen is Jezus niet de eerste communist. In de tweede bewering wrekt zich de korthed waarmee McLellan in zijn boek de opvattingen van diverse sociaaldemocraten wil afhandelen. In ieder geval mist hij hier de essentie van Dietzgens ambiguïteit met betrekking tot de religie. Dietzgen staat niet met onverklaarbare dubbelzinnige gevoelens tegenover de religie, maar probeert het moment van onwaarheid en waarheid te analyseren en in verband met elkaar te zien. Hij meent dat om waarheid en een consequent doorgevoerd begrip van wetenschappelijkheid te vinden een beschouwing over de samenhang van het bestaande nodig is. In deze zin is zijn religie-opvatting een onmisbaar deel van zijn ontologische visie. Dit waarheidsmoment stelt hij tegenover de onware ideologische vorm die de religie tot dusver heeft aangenomen en die in de godsdienst en in verschillende filosofieën voortleeft. Dit

onware moment in het menselijk denken blijft Dietzgen radicaal bestrijden, zonder de eenheid tussen waarheid en onwaarheid los te laten.

[83] DS I p. 240, 'Die Religion der Sozialdemokratie'. In deze aanhef van de zesde 'Kanzelrede' van juli 1875 grijpt Dietzgen terug naar de voorgaande 'preek' van november 1874.

[84] FW, Bd. 5, Berlin 1974, pp. 29-30, 'Das Wesen des Christentums'.

[85] FW, Bd. 5, p. 35, 'Das Wesen des Christentums'. Op p. 335 staat: 'Gott, das objektive Wesen der Religion, ist das sich selbst gegenständliche Wesen des Menschen. Die Religion ist das kindliche Wesen der Menschheit.'

[86] FW, Bd. 5, p. 45, 'Das Wesen des Christentums'.

[87] J. Dietzgen, 'Die Gottlosen', 2e afl., Der Sozialist, 1. Jrg., nr. 6, New York 7 febr. 1885. De eerste aflevering van 'Die Gottlosen' was verschenen in nr. 5, 31 jan. 1885.

## Hoofdstuk 9

# De betekenis van Marx' economisch werk voor J. Dietzgens filosofie

### 9.1 Marx' economisch werk filosofisch begrepen

In hoge mate zelfstandig ontdekt Dietzgen de politieke, economische en filosofische betekenis van Marx' economisch werk. Terwijl in de Duitse arbeidersbeweging, zeker in St. Petersburg waar Dietzgen werkt in de tijd dat hij begint te publiceren,<sup>[1]</sup> de ideeën van F.H. Schulze-Delitzsch en F. Lassalle druk worden besproken, versterkt Dietzgen zijn idee dat het Marx is die het diepst is doorgedrongen in het begrip van het kapitalistisch productiestelsel: 'Am vollkommensten ist das von *Karl Marx* geschehen in seinem neuesten Werke "Das Kapital".'<sup>[2]</sup> Dietzgen schrijft na Engels en vrijwel gelijktijdig met de ADAV-voorman J.B. von Schweitzer een der allereerste 'Kapital'-recensies, op verzoek van Marx.<sup>[3]</sup> Voor hij deze recensie stuurt naar 'Demokratisches Wochenblatt' schrijft Dietzgen in te St. Petersburg verschenen artikelen al over Marx' economisch werk.<sup>[4]</sup>

In het artikel 'Einige Worte über das Wesen des Geldes' van 1866/1867 gaat Dietzgen in op Marx' economische ideeën en legt hij diens analyse van gebruiks- en ruilwaarde uit.<sup>[5]</sup> Hij doet dit op grond van het door hem hoog gewaardeerde 'Zur Kritik der politischen ökonomie', waarvan hij meent, 'daß niemals ein Buch, wie volouminös auch immer, mir soviel neue, positive Erkenntnis und Belehrung gebracht hat wie dies kleine Heft.'<sup>[6]</sup> Voordat Marx hem verzocht 'Das Kapital' te recenseren, citeert Dietzgen zelf al hieruit.<sup>[7]</sup> Ongeveer gelijktijdig met de 'Kapital'-recensie schrijft Dietzgen voor de 'Gerberzeitung', een blad van de lederfabrikanten en -handelaren, een drietal artikelen die verschenen als 'Skizzen aus dem Gebiete der politischen ökonomie'.<sup>[8]</sup> Hij wil hierin eerst inhoudelijk Marx' economische leer uiteenzetten, en in een laatste artikel dat echter niet is teruggevonden, expliciet op Marx' werk en op 'Das Kapital' wijzen.<sup>[9]</sup> Hieruit blijkt dat Dietzgen zelfstandig de taak op zich neemt de inhoud van Marx' werk te propageren. Vanaf dat moment blijft hij zijn hele leven over 'Das Kapital' schrijven, in aparte artikelen om dit werk uit te leggen, in artikelen met een polemische strekking om Marx te verdedigen, en op tal van plaatsen door zijn filosofische en politieke werk heen.

Dietzgen laat zich niet afschrikken door de theoretische moeilijkheidsgraad van Marx' werk. Over de meerwaarde schrijft hij veel, want de meerwaardetheorie ziet hij als de kern van Marx' politiek-economische theorie. Marx biedt een antwoord op de vraag naar de maatschappelijke wetmatigheden. Hij is volgens Dietzgen de belangrijkste wetenschapper die de arbeidersklasse een inzicht in de ware maatschappelijke verhoudingen kan bijbrengen. Een sleutel hiertoe vormt de meerwaardeleer. Dietzgen is ervan overtuigd dat dit inzicht een breder terrein bestrijkt dan economie en politiek alleen.

De meerwaardetheorie en Marx' theorie van de arbeid zijn de gedeelten in Marx' werk die Dietzgen zorgvuldig leest, omdat naar zijn mening hierin gefundeerde filosofische vooronderstellingen en een methodologie of kenmethode zichtbaar worden.<sup>[10]</sup> Deze *filosofische* Marx-receptie is op zich bijzonder, ook vanwege het vroege tijdstip ervan. Dietzgens interpretatie is verder van belang in het perspectief van de latere discussie in de sociaaldemocratische arbeidersbeweging waar het erom gaat of er in Marx' werk een theoretische 'Lücke' bestaat, door het al dan niet ontbreken van een filosofische grondslag. Dietzgens filosofische lezing van Marx' werk plaatst hem binnen de arbeidersbeweging van zijn tijd in een uitzonderlijke positie.

In Marx' werk worden Hegels 'Logik' en eigen filosofische inzichten toegepast en ontwikkeld.[11] Zonder dat Marx deze in 'Das Kapital' expliciet uitlegt, ontwaart Dietzgen tussen de regels door de contouren van Marx' filosofie. Hij schrijft Marx: 'Zwischen den Zeilen Ihres Werkes lese ich, daß die Voraussetzung Ihrer gründlichen ökonomie eine gründliche Philosophie ist.'<sup>[12]</sup> In deze filosofie herkent Dietzgen aspecten van zijn eigen kennistheorie die hij in dezelfde brief kernachtig weergeeft: 'Das Fundament aller Wissenschaft besteht in der Erkenntnis des Denkprozesses. *Denken heißt, aus dem sinnlich Gegebenen, aus dem Besondern das Allgemeine entwickeln.* Die Erscheinung bildet das *notwendige* Material des Denkens.'<sup>[13]</sup>

Dietzgens geestdriftige reactie bij het lezen van 'Das Kapital', waarover hij Marx in deze brief schrijft, wordt versterkt als hij ziet dat Marx systematisch de *algemene* wetmatigheid van de ontwikkeling van het kapitaal blootlegt op basis van empirische gegevens. Dit sterkt hem in de opvatting dat aan de empirische basis van alle vormen van denken moet worden vastgehouden, inclusief het abstracte wetenschappelijk en filosofisch denken. Deze interpretatie van Dietzgen stemt overeen met Engels' opvatting dat het Marx' verdienste is in 'Das Kapital' de dialectische methode te hebben toegepast op de feiten van een empirische wetenschap, de politieke economie. [14] Dietzgens herhaalde opmerking dat Marx' 'Kapital' 'empirisch' is en dat de 'inductieve methode' daarin belangrijk is, wordt zo begrijpelijk, zij het met de restrictie dat Dietzgen dit zozeer benadrukt dat de dialectische methode uit het zicht lijkt te verdwijnen door dit antispesulatieve accent.

Dat Dietzgen Marx zeker niet zuiver empiristisch interpreteert, blijkt uit de opvatting dat het *denken* het algemene ontwikkelt. Hij refereert diverse keren aan het voorwoord van de eerste druk van 'Das Kapital', waarin Dietzgen Marx' wetenschappelijke opvatting of kentheorie ontdekt. Dit betreft Marx' opmerking dat in de analyse van de gecompliceerde economische verschijningsvormen essenties niet direct zichtbaar zijn. Vergelijkenderwijs stelt Marx dat een microscoop of het observeren van scheikundige reacties deze essenties evenmin direct zichtbaar maken en hij concludeert: 'Die Abstraktionskraft muß beide (Mikroskop, chemische Reagentien) ersetzen.'<sup>[15]</sup> Anders gezegd, het denken stijgt van het bijzondere op naar het algemene, maar dit gaat niet zonder meer. Er is 'Abstraktionskraft' voor nodig. Dietzgen noemt niet alleen deze passage, maar varieert op dit thema: 'Durch Vivisektion der Frösche und Kaninchen, durch Bohren am Gehirn wird die Physiologie *den Geist* nicht erforschen. Kein Mikroskop und Teleskop wird das Wesen von Vernunft und Wahrheit aufdecken oder die Kunst der Unterscheidung enthüllen.'<sup>[16]</sup> Op het gevaar af te veel 'rode draden' in Dietzgens werk te lezen kan worden gesteld dat het voorwoord van 'Das Kapital' voor Dietzgen een van de belangrijkste plaatsen is die hem een onderlinge verwantschap tussen Marx en zijn eigen denken duidelijk maakt.

Dietzgen meent dat Marx in 'Das Kapital' gebruik maakt van de wetenschappelijke methode bij uitstek, de inductieve methode.[17] In de 'Kapital'-recensie voor 'Demokratisches Wochenblatt' klinkt door hoe Dietzgen Marx' afleiding van algemene begrippen uit concreet-historische gegevens ziet. Marx gaat op zorgvuldige wijze om met de verhouding van algemene en bijzondere begripsbepalingen, doet de empirie recht en schuwt theoretische constructies niet. Dit ziet Dietzgen, ook al kent hij niet Marx' verdere inzichten in Hegels 'Logik' en met name de opvatting over de wetenschapspraktijk als een proces van opstijgen van abstract-algemene naar concreet-algemene begripsbepalingen. In de 'Kapital'-recensie legt Dietzgen onder meer de *bijzondere* werking van het geld uit in verband met zijn *algemeen* maatschappelijke en politieke betekenis.[18] In de eerste brief aan Marx schrijft hij dat het fundament van alle wetenschap bestaat in de kennis van het denkproces zelf, waarbij Marx 'bravo!' aantekent.[19]

Voor Dietzgen staat de eenheid van Marx' 'Logik' en diens economische theorie vast. Lenin schrijft later dat Marx' 'Kapital' pas werkelijk begrepen kan worden als men Hegels 'Logik' kent.[20] Dietzgen kent in 1867 Hegels 'Logik' niet door eigen lezing, maar interpreteert desalniettemin Marx' werk als logisch-dialectische reconstructie. Bij hem ontstaat bij lezing van Marx' economisch werk de impuls om de dialectiek te gaan bestuderen, ondanks zijn formulering van Marx' theorie als toepassing van de inductieve methode. Zo vat Dietzgen Marx' analyse van de verhouding van productie en consumptie op als een dialectische verhouding, als 'Ineinanderfluß der Gegensätze'. [21] Dietzgen leest Marx' dialectische opvatting niet alleen in de voorwoorden van 'Zur Kritik der politischen ökonomie' en 'Das Kapital', maar evenzeer 'zwischen den Zeilen' van deze geschriften. In deze zin is er sprake van een belangrijke invloed van Marx op Dietzgen. In dit licht valt op dat Dietzgen zijn filosofie meer en meer een 'Logik' noemt. Begrijpelijk is de zekere trots die spreekt uit een brief aan W. Liebknecht waarin hij over 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' schrijft: 'Marx und auch kürzlich die "Vorboten" haben sich recht günstig darüber ausgesprochen. Marx nannte sie "die Logik des Arbeiterstandes".' [22] Dietzgen vindt dit belangrijk, maar blijft Marx beschouwen als degene die bij uitstek in staat is de materialistische dialectiek te presenteren, wat vooral spreekt uit zijn herhaalde verzoek aan Marx een 'Dialektik' te schrijven.[23]

Dietzgen schrijft dat zijn logica draait: 'um die "Lehre vom Geiste". Um mit dem Geiste gut zu operieren, um logisch denken zu lehren, finde ich ratsam, ihn bis ins Unendliche zu generalisieren. Du lernst damit den Geist, der uns im Kopfe sitzt, als ein Relatives, als ein Stück des Absoluten erkennen.' [24] Alle begrippen zijn geordend onder een universeel absoluut begrip, namelijk de wereld die altijd in beweging is: 'Nur durch die logische Erkenntnis des "Wesens aller Wesen" lernt sich erkennen, wie und *wiefern jedes wesentliche Stück nur Form* ist. Die Warenform der Produkte, die Geldform der Waren, die Kapitalform des Geldes für starre Wesen angesehen und nicht als beweglich wechselnde Erscheinungen des Weltprozesses erkannt zu haben, ist der Generalfehler der bisherigen Nationalökonomie.' [25]

Zonder een grondige dialectische filosofie kan de economische wetenschap niet het peil van Marx' werk bereiken. Het gaat er niet alleen om in abstracto de eenheid van filosofie en wetenschap te benadrukken, Dietzgen concretiseert deze verhouding. De dialectische uitdrukkingsvorm is noodzakelijk om de economische beweging te vatten.

In het voorwoord van 'Zur Kritik' verwijst Marx kort naar de door Dietzgen niet gekende 'Einleitung', die belangrijke methodische en filosofische opmerkingen over Marx' 'Kapital' bevat. Deze verwijzing is op zich al informatief en kan voor Dietzgen een inspiratiebron voor de opvatting van het kenproces als proces van het opstijgen naar het algemene zijn geweest. Marx: 'Eine allgemeine Einleitung, die ich hingeworfen hatte, unterdrücke ich, weil mir bei näherem Nachdenken jede Vorwegnahme erst zu beweisender Resultate störend scheint, und der Leser, der mir überhaupt folgen will, sich entschließen muß, von dem einzelnen zum allgemeinen aufzusteigen.' [26] Marx vreest kennelijk een verkeerde lezing van zijn werk. Het opnemen van een filosofische beschouwing kan de wetenschappelijke reconstructie van het geheel van sociaaleconomische verhoudingen en gebeurtenissen niet vervangen. In plaats daarvan stelt Marx een methodische en wetenschappelijke eis: de lezer moet zelf de reconstructie mee ter hand nemen en vanuit de voorhanden gegevens doorredeneren naar de wetenschappelijke bepalingen die de kern van de verhoudingen blootleggen. Marx eist niet minder dan dat de lezer zijn sociaaleconomisch werk als eenheid probeert te doorgronden, inclusief zijn wetenschappelijke, politieke en eigenlijk zelfs de filosofische consequenties. Dietzgen is een der eersten die deze opdracht serieus neemt. Hij leest Marx' werk filosofisch en begrijpt diens werk als materialistische dialectiek, als een

‘umgestülpte Hegel’, nog voor Marx dit zelf in zijn nawoord bij de tweede druk van ‘Das Kapital’ schrijft.

Met betrekking tot de gehanteerde methode heeft de zojuist genoemde aanwijzing Dietzgen misschien zowel op het goede als op het verkeerde spoor gebracht. Dietzgen schrijft Marx dat ‘Zur Kritik’ hem als geen ander boek ‘soviel neue, positive Erkenntnis und Belehrung’ bood en beschrijft zijn eigen kennistheoretische opvatting als een vooral inductieve opvatting.[27] Terecht ziet Dietzgen dat Marx meent dat alle kennis op feiten gebaseerd moet zijn en dat de wetenschap in die zin bij het ‘einzelne’ begint. Marx laat in zijn werk niet alleen algemene conclusies zien, maar draagt bouwsteen na bouwsteen aan, al is dit doelbewust niet in de volgorde waarin deze in het ‘dagelijks leven’ verschijnen. Dietzgen echter heeft waarschijnlijk Marx’ werk overwegend geïnterpreteerd als een proces van opstijgen van het enkelvoudige naar het algemene. Wat dit betreft vat hij Marx’ methode en filosofie beperkter dan ze zijn.

Marx’ economisch werk kent passages waarin de dialectische tegenspraak binnen de economische verhoudingen wordt aangeduid als een noodzakelijk moment om deze verhoudingen te begrijpen. Dit is het geval in de verhouding van gebruikswaarde en ruilwaarde en in de rol van het geld, waarover Marx in de ‘Grundrisse’ opmerkt dat het zijn immanente rol is ‘seine Zwecke zu erfüllen, indem es sie zugleich negiert’.[28] Het geld lost een aantal problemen in de tegenstelling van gebruiks- en ruilwaarde op, maar verzelfstandigt zich tegelijk en creëert vervolgens weer nieuwe situaties en nieuwe tegenstellingen. Dietzgen reflecteert echter niet de tegenspraak, de beweging die gebaseerd is op de voortdurende wederzijdse doordringing van tegengestelde momenten binnen één samenhang. Hij ziet de tegenstelling wel, maar weet er filosofisch weinig mee aan te vangen. De herkenning van de filosofische dimensie in Marx’ economisch werk is er ongetwijfeld, een belangrijk moment ervan wordt evenwel maar ten dele verwerkt. Dát Dietzgen wel oog heeft voor het belang van de tegenspraak in Marx’ economisch werk blijkt uit een polemiek met G.M. Calberla, die zegt het socialisme wetenschappelijk te willen bestrijden en die de wetenschap van het socialisme, i.c. ‘Das Kapital’, aanvalt. Dietzgen merkt ironisch op dat Calberla daartoe meer moed heeft dan talent.[29] Calberla moet eerst de dialectiek bestuderen en leren dat dingen in hun aard tegenstrijdig kunnen zijn, zowel gelijk als niet-gelijk. Pas dan kan Calberla Marx’ arbeidsbegrip en waardeleer begrijpen.[30]

Het is niet verwonderlijk dat Dietzgen bij het bestuderen van ‘Zur Kritik’ gesterkt wordt in zijn opvatting dat het wezen van de wetenschap is op te stijgen van het bijzondere naar het algemene of abstracte. Marx geeft erin aan dat om het economisch proces te begrijpen abstracte begrippen moeten worden ontwikkeld. In de dagelijkse praktijk van de zich ontwikkelende economie vinden dergelijke abstractieprocessen voortdurend plaats. De wetenschap moet die processen *bewust* weerspiegelen. Met betrekking tot de waardeleer, de kern van zijn werk, zegt Marx: ‘Um die Tauschwerte der Waren an der in ihnen enthaltenen Arbeitszeit zu messen, müssen die verschiedenen Arbeiten selbst reduziert sein auf unterschiedslose, gleichförmige, einfache Arbeit, kurz auf Arbeit, die qualitativ dieselbe ist und sich daher nur quantitativ unterscheidet. Diese Reduktion erscheint als eine Abstraktion, aber es ist eine Abstraktion, die in dem gesellschaftlichen Produktionsprozeß täglich vollzogen wird.’[31] Dit is Dietzgen niet ontgaan en zonder Marx’ wetenschappelijke methode, waarin het opstijgen naar het concreet-algemene een onmisbare rol speelt, geheel te doorgronden kan hij conclusies trekken waarop hij in ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ doorborduurt. Niet alleen reduceert Marx in zijn analyse de maatschappelijk bestaande arbeid tot het begrip eenvoudige of abstracte arbeid, maar ook spreekt hij over goud als ‘*das materielle Dasein des abstrakten Reichthums.*’[32] Voor Dietzgen zijn



dergelijke ‘abstracte’ bladzijden in ‘Zur Kritik’ ongetwijfeld rijke vindplaatsen voor reflectie op de wetenschap in het algemeen.

## 9.2 Marx’ ‘Kapital’ verdedigd

In het nawoord bij de tweede uitgave van ‘Das Kapital’ richt Marx, vergelijkbaar met Engels in ‘Feuerbach’, een klein monument voor Dietzgen op: ‘Die gelehrten und ungelehrten Wortführer der deutschen Bourgeoisie (...) fanden aber in der Arbeiterpresse – sieh z.B. Joseph Dietzgens Aufsätze im “Volksstaat” – überlegene Kämpen, denen sie die Antwort bis heute schuldig.’[33] Marx doelt hiermee op Dietzgens recensie in ‘Demokratisches Wochenblatt’, voorloper van ‘Der Volksstaat’ en ‘Vorwärts’, op de drie gepubliceerde voordrachten ‘National-ökonomisches’ en waarschijnlijk vooral ook op ‘Offener Brief an Heinrich von Sybel’.[34] Dit ‘monument’ past Dietzgen: steeds wanneer mensen als H. von Sybel, H.G. von Treitschke, E. de Laveleye of E. Dühring Marx’ grondslag van het socialisme wetenschappelijk en politiek in diskrediet trachten te brengen, bestrijdt Dietzgen hun argumenten in de arbeiderspers. Marx vindt het van groot belang dat in de arbeiderspers de arbeider Dietzgen ‘Das Kapital’ verdedigt, getuige de bijzondere vermelding die Dietzgen krijgt.

In de ‘Offener Brief’ introduceert Dietzgen zich als een ‘Handwerker’ die het met ‘Herr Professor’ wel over diens kritiek op ‘Das Kapital’ wil hebben, omdat deze laatste verzekert dat het hem te doen is om ‘wissenschaftliche Forschung und Wahrheit’.[35] Dietzgen schrijft ironisch over de vermeende weerlegging van Marx’ werk. Dietzgen voert Humboldt tegen Sybel in het veld ter verdediging van Marx’ methode en stijl, die Sybel ‘oft unerträglich weitschweifig’ noemt. Dietzgen stelt, redenerend vanuit een citaat van Humboldt, dat Marx vele ‘Entwicklungsmomente’ van de economie begrijpt op basis van een fundamenteel inzicht, en deze momenten in samenhang ontwikkelt. Marx’ werkwijze stemt overeen met de essentie van alle wetenschap zoals Humboldt die beschrijft. Dat deze leidt tot een stijl die niet bevalt, berust op persoonlijke smaak en is geen wetenschappelijk gefundeerde kritiek. Sybel bekritiseert Marx’ meerwaardetheorie aan de hand van een voorbeeld over schaarse kolen in de winter. De koper van de kolen interesseert zich voor de prijs, maar niet voor de arbeid die nodig is om die kolen te produceren. Voor koper en verkoper zouden daarom andere wetmatigheden gelden dan Marx omschrijft. Tegenover Sybel stelt Dietzgen: ‘(...) aber immerhin bleibt der Wert, d.i. *der allgemeine Preis*, abhängig von dem Quantum gesellschaftlicher Arbeit, das, wie Marx sich ausdrückt, zur Produktion erheischt ist.’[36]

Sybel schrijft over de scherpe blik van de ondernemer die verder vooruit ziet dan anderen en daarop zijn bedrijfsvoering baseert. Meerwaarde komt volgens Sybel dan vooral tot stand door de ‘Kopfarbeit des Arbeitgebers’, dus niet zozeer door de ‘Handarbeit des Arbeitnehmers’. Waarop Dietzgen Jezus parafraseert: ‘Herr, verzeih ihm, denn er weiß nicht, was er spricht! “Bereicherung durch Konjunktur!” Herr Professor, Herr Professor! Ist das Volkswirtschaft?’[37] Hij gaat vervolgens in op de samenhang van conjunctuur en de algemene uitgangspunten van Marx’ ‘Kapital’. Marx heeft uitgelegd, aldus Dietzgen, dat meerwaarde *niet* ontspringt aan wat de consumenten boven de waarde betalen.[38] Dietzgen eindigt met Feuerbach te citeren die schreef, dat de filosofie aan de universiteiten de ‘Betschwester der Theologie’ was: ‘ähnlich und mit gleichem Rechte wird man der akademischen Gelehrsamkeit überhaupt nachsagen dürfen, sie sei ex officio der Windmacher oder Balgtreter beim Orgelspiel der Bourgeoisie.’[39]

Over geschriften die net als die van Dietzgen bedoeld zijn om Marx’ sociaaleconomische theorie uiteen te zetten of te verdedigen kan Marx zich soms heel kritisch uitlaten.[40] Van kritiek op Dietzgen in dit opzicht is niets bekend, terwijl Marx wel enkele keren over Dietzgens filosofie schrijft in brieven aan Engels. Dat wil niet zeggen dat er geen minder sterke formuleringen

voorkomen in Dietzgens beschrijving van Marx' economisch-maatschappelijke theorie. Hij zegt een keer dat de arbeidskracht waarde produceert in plaats van dat de arbeid dit doet onder bepaalde productievoorwaarden.[41] En hij laat bij de bespreking van de bepaling van het ontstaan van ruilwaarde waar het om 'einfache Arbeit' gaat, Marx' term 'abstrakt allgemeine Arbeit' weg.[42] Soms noemt Dietzgen de burgerlijke maatschappij een natuurproduct, wat een historische simplificatie is, omdat de sociaaleconomische momenten in deze formulering niet worden benoemd. Landbouw noemt hij eens een deel van de industrie, hetgeen binnen een analyse van de kapitalistische maatschappij op een wel erg vrije interpretatie neerkomt.[43]

Het kenmerk van Dietzgens werk dat hij vaak spreekt in globale of vereenvoudigde termen bestaat ook in zijn weergave van Marx' economisch-maatschappelijk begrippenapparaat, bijvoorbeeld ten aanzien van het begrip arbeid.[44] Dietzgen wil duidelijk zijn voor zijn lezerspubliek; misschien duidt de vereenvoudiging niet op onbegrip.

Keer op keer verdedigt Dietzgen Marx' sociaaleconomische inzichten en beveelt 'Das Kapital' aan als het politieke standaardwerk voor de arbeidersklasse. Dit is in deze periode van groot belang, want het kost Marx en Engels de nodige moeite 'Kapital'-besprekingen te publiceren, getuige de nooit geplaatste recensies van Engels, geschreven in 1867 en 1868 voor de 'Rheinische Zeitung' en de 'Fortnightly Review'. Marx hecht wat dit betreft kennelijk meer betekenis aan Dietzgens verdienste dan aan een bepaalde theoretische zwakte. Hierbij telt wel dat Dietzgen, anders dan J. Most, niet probeerde 'Das Kapital' geautoriseerd weer te geven, want in dat geval zou Marx Dietzgens formuleringen waarschijnlijk aan een andere maatstaf hebben gemeten.

### 9.3 Joseph Dietzgen versus Henry George: 'Das Kapital' verdedigd, de filosofie verklaard

*- ..., das ist die ökonomische Situation, die Henry George mit einer Logik stützt, welche die Schachteln der Weltkette als vereinzelte Stücke behandelt, ohne zu wissen, wie sie ineinandergeschlungen sind. -[45]*

Dietzgen beklemtoont de eenheid van Marx' economie en filosofie. Een uitvoerige kritiek op de ideeën van de in de jaren tachtig in de Verenigde Staten populair wordende economische 'profeet van San Francisco', Henry George, getuigt hiervan.[46] Zoon Eugen stuurde Dietzgen Georges 'Progress and Poverty'. Dietzgen gaat in de tweede serie van 'Briefe über Logik' hierop in, zo'n honderd bladzijden lang. In 'Die Neue Zeit' en in het partijorgaan onder de socialistenwet 'Der Sozialdemokrat' wijdt Dietzgen kritische artikelen aan de ideeën van George.[47] George ziet als hoofdoorzaak van alle uitbuiting, armoede en ongelijkheid het verkeerd verdeelde en verkeerd belaste grondbezit. De uitbuiting van de arbeidersklasse komt bij hem op de tweede plaats. Kapitaal en arbeid zouden vreedzaam naast elkaar kunnen bestaan wanneer het profijt van de grond, die bij uitstek gemeenschapsbezit zou moeten zijn, niet langer aan enkelen ten goede zou komen.

Waarschijnlijk is het niet toevallig dat George met zijn idee van de grond als schepper van alle rijkdom populair wordt in de Verenigde Staten, waar verdeling, herverdeling en inbezitneming van de grond aan de orde van de dag is. Een oplossing voor onderdrukking en ongelijkheid ligt volgens George in het belasten van onverdiende inkomsten van landbezit en exploitatie van de grond. Vooral de pacht ziet hij als afpersing ten gunste van de grootgrondbezitter en ten koste van de productieve arbeiders en industriëlen.

Dietzgen schrijft zijn zoon dat Georges werk misschien nog wel geschikt is voor Amerikanen en als Engelstalige literatuur eersteklas is, maar 'in der Weltliteratur nur zweiter Klasse'. [48] Als hij over de inhoud van 'Progress and Poverty' komt te spreken laat Dietzgen dergelijke licht bijtende



vriendelijkheden spoedig achterwege en schrijft: ‘Du, mein Lieber (Eugen – JS), kennst mich als Sozialisten Marxscher Schule. Wir sind anderer Meinung. Wir halten dafür, daß der Grund und Boden nebst allem Kapital ein Arbeitsmittel sind, und es nicht genügt, dies oder jenes Exemplar der Arbeitsmittel in Gemeineigentum zu verwandeln, sondern daß die Logik der Dinge dazu treibt, mit dem Besitz an Grund und Boden den Kapitalbesitz überhaupt aus einem Privatwerkzeug zum Werkzeug der menschlichen Gesellschaft zu machen.’[49] De natuur is weliswaar voorwaarde voor de arbeid en als zodanig in het productieproces betrokken, maar men behoort de gehele economie als ‘gesellschaftlich’ proces te bestuderen om tot een juist inzicht te komen met betrekking tot de verdeling van rijkdom en armoede.[50]

Volgens Dietzgen verdoezelt George de klassentegenstellingen en miskent hij de *historisch* uiteenlopende verschijningsvormen van de arbeid, wat in zijn boek leidt tot een en al verwarring. Men moet reële onderscheidingen niet uit het oog verliezen.[51] In de eerste plaats telt, dat George ernaast zit in de kern van de zaak: hij begrijpt de meerwaardeleer en Marx’ arbeidsbegrip niet en denkt a-historisch en a-dialectisch.[52] Dietzgens kritiek mondt uit in de constatering dat bij George een ‘logica’ of ‘dialectiek’, een wetenschappelijk fundament, ontbreekt. George kan daarom geen hoofd- en bijzaken onderscheiden, kan het *gehele* economische proces niet begrijpen. Aan Dietzgens kritiek ligt opnieuw zijn opvatting over de wetenschappelijke methode ten grondslag: ‘Zum Schluß: Indem ich Henry George und seinen Vorgängern unsere Terminologie oder Einteilung als die logische entgegenstelle, will ich damit nicht sagen, daß sie das von Ewigkeit zu Ewigkeit sein wird, sondern nur, daß sie momentan, nach dem gegenwärtig gegebenen Zustande, einzig korrekt ist, *daß unsere Dialektik das Generelle und Spezielle aneinanderkettet, ohne es zu konfundieren.*’[53] Dietzgen refereert hiermee aan zijn opvatting van de wetenschapspraktijk als indelingspraktijk. Het gaat om een indeling van de werkelijkheid, die het bestudeerde object recht doet. Hoe deze wetenschap tot stand komt en een verkeerde indelingsactiviteit kan worden vermeden, legt Dietzgen ook nu niet uit. Wel verklaart hij waarom het *resultaat* van Georges wetenschapsopvatting verkeerd is.

George ziet, zo meent Dietzgen, de verschijningsvormen van maatschappij en wereld niet in hun algemene en historische samenhang, ‘verfährt unlogisch’ en begrijpt daardoor het kapitalisme en het systeem van de loonarbeid onvoldoende. Een omvattende opvatting over de totaliteit die de bijzondere gegevens omvat en in samenhang houdt is voorwaarde voor een adequate wetenschap. Een dialectisch-historische kijk op maatschappelijke gegevens is onontbeerlijk. Dietzgen stelt hiermee nogmaals dat Marx’ materialistische ‘Logik’ zijn economisch werk mogelijk maakt en dat George zich door een gemis aan wetenschappelijk en methodologisch fundament aan kritiek blootstelt.

Of het nu de kritiek op George, Calberla of anderen betreft, Dietzgen komt consequent terug op het belang van de dialectiek en van de historisch-concrete methode van de maatschappijwetenschap, en op de kentheoretisch en ontologische grondslagen van de wetenschappen. Dit is opmerkelijk, als wordt bedacht dat Dietzgen in zijn eigen filosofisch betoog de eerstgenoemde aspecten maar weinig ontwikkelt. Een constante is, dat in de dialectische benadering die Dietzgen in zijn

economische polemieken ventileert, steeds de eenheid van de wetenschappen voorop staat, gebaseerd op een systematische kenmethode. Vanuit de feiten moet de *samenhang* van de feiten worden beredeneerd. Zo moeten de verschillende economische begrippen in hun logische samenhang worden ontwikkeld, zonder deze door elkaar te halen.<sup>[54]</sup>

Dietzgens kritiek op George veronderstelt zijn ‘logische Aufklärung über den Zusammenhang unseres Intellektes’.<sup>[55]</sup> De economische samenhang is historisch ontstaan, en moet derhalve historisch worden begrepen. Marx, zo zegt Dietzgen, was van Hegels leerlingen degene die diens ‘historische Moment’ in de economie invoerde.<sup>[56]</sup> Wat dit aangaat vallen de kritiek op George en de eigen Hegel-studie mooi samen en maakt hij deze studie direct te gelde. Aan de hand van de kritiek op George kan Dietzgen zijn filosofie uitleggen: ‘Nach Hegel kann man “die Wahrheit nicht in einem Satze aussprechen”; sie ist dafür zu reich, ist ebensowohl negativ wie positiv, ebensowohl positiv wie negativ. (...) Die Logik, welche ich Dir doziere, ist eine flüssige Denkungsart. Lohn und Ertrag fließen ineinander, so daß einer ist, was auch der andere ist, und dennoch zwei sind, wovon jeder seinen eigenen Kopf hat. Solche Denkweise nennt sich dialektisch oder kunstgemäß. Ihr gegenüber steht die metaphysische Denkart, die, wie Gott und Teufel, so überhaupt die Dinge auseinanderhält, als wären es gefrorene Eiszapfen.’<sup>[57]</sup>

---

[1] Dit betreft niet de allereerste geschriften van Dietzgen. Eerder schrijft hij al een ethisch manuscript en een artikel. Het laatste, ‘Schwarz oder weiß’ uit 1861, is bewaard; zie J. Dietzgen, *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. E. Dietzgen, 4. Aufl., Berlin 1930, 3. Buch, pp. 63-66. Mogelijk heeft Dietzgen vroeger meer geschreven. Hij bewaart kennelijk weinig en verhuist vaak. In dit verband is een brief aan Sorge informatief, waarin hij schrijft waardevolle brieven van Marx en Feuerbach kwijt te zijn geraakt, in (F.A. Sorge), *Briefe und Auszüge aus Briefe von Joh.Phil. Becker*, Jos. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx u.A. an F.A. Sorge, Stuttgart 1906, p. 206.

[2] J. Dietzgen, *Schriften in drei Bänden (DS)*, Bd. I, Berlin 1961, p. 146, ‘National-ökonomisches’, 1870-1877.

[3] Over de artikelenserie over ‘Das Kapital’, die J.B.von Schweitzer in januari 1868 begint, zie bv. H. Skambraks, “Das Kapital” von Marx, Waffe im Klassenkampf, Aufnahme und Anwendung der Lehren des Hauptwerkes von Karl Marx durch die deutsche Arbeiterbewegung, 1867 bis 1878, Berlin 1977, pp. 103-107.

[4] Dietzgen schrijft te Petrograd in het weekblad ‘Palmbblatt’ o.a. het artikel ‘Arbeit und Kapital’, waarin hij zich ten doel stelt ‘Das Kapital’ uit te leggen. Hij refereert hier aan Marx: ‘Kapital verwertet sich selbst. Karl Marx nennt es “geldheckendes Geld”.’ Zie *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 15. Jrg., nr. 1, Berlin 1973, p. 85. Dietzgen schrijft Marx dat hij in ‘Palmbblatt’ helaas nog in bedekte termen over het in ‘Das Kapital’ neergelegde inzicht moet schrijven, maar stukje bij beetje de antipathieën tegen die waarheid hoopt te overwinnen: ‘So war es mir hier nicht vergönnt, das zu sagen, was ich eigentlich auf dem Herzen hatte. Die Matadores sind enragierte Troßleute von Schulze-Delitzsch. So schrieb ich denn in der Hoffnung, allmählich die widerstrebenden Antipathien durch die Macht der Wahrheit soweit besiegen zu können, schließlich die Sache nackter und unverhüllter darstellen zu dürfen.’ In *DS III* pp. 405-406, brief aan Marx, 20 mei 1868.

[5] Het artikel is verschenen in ‘Palmbblatt’ van de Duitse werklieden-emigrantenvereniging

'Palme'. Later in Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 15. Jrg., nr. 1, Berlin 1973, pp. 75-80.

[6] DS III p. 399, brief aan Marx, 24 okt./7 nov. 1867.

[7] Zie noot 645.

[8] Zie E. Kopf, 'Zur Propagierung von Marx' "Kapital", Drei Artikel von Joseph Dietzgen', in Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 10. Jrg., nr. 4, Berlin 1968, pp. 635-644. De artikelen verschenen in 1868 in de 'Gerber-Zeitung. Zeitung für Lederfabrikation und Lederhandel', uitgegeven te Berlijn, onder de titel: 'Skizzen zur politischen ökonomie'.

[9] Zie J. Dietzgen, brief aan Marx, 20 mei 1868, in DS III, p. 406. Kopf, die de gepubliceerde delen van de 'Skizzen' beschrijft, zegt dat het laatste door Dietzgen bedoelde artikel niet in de 'Gerber-Zeitung' te vinden is. Zie E. Kopf, 'Zur Propagierung von Marx' "Kapital", Drei Artikel von Joseph Dietzgen', in Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 10. Jrg., nr. 4, Berlin 1968, p. 636. Kopfs verklaring, dat het onwaarschijnlijk is dat Dietzgen het door hem in zijn brief aan Marx aangekondigde artikel, waarin hij expliciet op 'Das Kapital' wilde ingaan, niet geschreven zou hebben en dat mogelijkwerwijs de redactie het geweigerd heeft, lijkt me aannemelijk. Kopf stelt dat dit niet met zekerheid is vast te stellen bij gebrek aan voldoende gegevens.

H. Skambraks ziet Dietzgen als een der eerste belangrijke propagandisten van 'Das Kapital'. Zie H. Skambraks, "Das Kapital" von Marx, Waffe im Klassenkampf, Aufnahme und Anwendung der Lehren des Hauptwerkes von Karl Marx durch die deutsche Arbeiterbewegung, 1867 bis 1878, Berlin 1977, pp. 33 en 98-101. Belangrijk is dat ook Marx Dietzgen als zodanig noemt in het nawoord bij de tweede druk van 'Das Kapital'. In K. Marx, F. Engels, Werke (MEW), Bd. 23, Berlin 1979, p. 22.

[10] Dietzgen schrijft vaak over Marx' meerwaardetheorie. Hij doet dit al in vroege publicaties, zoals de 'Kapital'-recensies en polemische stukken versus H. Von Sybel e.a. Ook later in de 'Briefe über Logik' en 'Briefe über Sozialismus an eine Jugendfreundin' komt dit onderwerp aan de orde. Zie bv. DS III pp. 146-147.

[11] Zie m.n. 'Einleitung' in: K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen ökonomie; (Rohentwurf), 1857-1858; Anhang, 1850-1859, Berlin 1974, pp. 3-31.

[12] DS III p. 400, brief van 24 okt./7 nov. 1867. Voor alle duidelijkheid: het nawoord van Marx bij de tweede druk van 'Das Kapital', waarin hij uitvoeriger is over zijn filosofie dan in het voorwoord van de eerste druk, is nog niet verschenen.

[13] DS III p. 400, brief van 24 okt./7 nov. 1867.

[14] Zie MEW, Bd. 20, Berlin 1975, p. 335.

[15] Zie MEW, Bd. 23, p. 12. Wanneer men schrijft over Marx' filosofische opvattingen die een rol spelen in zijn economische geschriften, worden vaak het door Dietzgen gekende voorwoord bij 'Zur Kritik', het nawoord bij de tweede druk van 'Das Kapital' van 1872, en de door Dietzgen niet gekende, bij 'Zur Kritik' weggelaten, 'Einleitung' genoemd. Dietzgens verwerking van 'Zur Kritik der politischen ökonomie' is aantoonbaar. Ook genoemd citaat uit het voorwoord van de eerste druk van 'Das Kapital' bevat enkele passages die Dietzgen duidelijk gebruikt en soms citeert. Uitgebreider weergegeven: 'Die Wertform, deren fertige Gestalt die Geldform, ist sehr inhaltslos und einfach. Dennoch hat der Menschegeist sie seit mehr als 2000 Jahren vergeblich zu ergründen gesucht, während andererseits die Analyse viel inhaltvollerer und komplizierter Formen wenigstens annähernd gelang. Warum? Weil der ausgebildete Körper leichter zu studieren ist als die Körperzelle. Bei der Analyse der ökonomischen Formen kann außerdem weder das Mikroskop dienen noch chemische Reagentien. Die Abstraktionskraft muß beide ersetzen.' In MEW, Bd. 23, pp. 11-12. In de laatste twee zinnen ziet Dietzgen ongetwijfeld overeenkomsten tussen Marx' ideeën en zijn eigen, bij het verschijnen van 'Das Kapital' waarschijnlijk reeds grotendeels uitgewerkte opvattingen over de 'Kopfarbeit'. Dit blijkt uit de eerste brief aan Marx. Daarin staat de passage

over het fundament van de wetenschap, dat bestaat uit kennis van het denkproces zelf, waarna Dietzgen aan Marx kort zijn kentheoretische dialectiek van het bijzondere en algemene verklaart. Zie DS III p. 400. Het denken als 'Abstraktionskraft' staat in Dietzgens opvatting centraal. Marx' hier genoemde term 'annähernd' kan in Dietzgens filosofische ontwikkeling ook een rol hebben gespeeld. In hoeverre er sprake is van een directe invloed wanneer Dietzgen in zijn kentheorie op dit begrip terugkomt, is uit zijn geschriften niet op te maken. In ieder geval is het in overeenstemming met Dietzgens kennisopvatting dat het de wetmatigheden van de realiteit zijn die dank zij de 'Abstraktionskraft' 'annähernd' in het denken kunnen worden weerspiegeld. Zoals Marx meent: 'An und für sich handelt es sich nicht um den höheren oder niedrigeren Entwicklungsgrad der gesellschaftlichen Antagonismen, welche aus den Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion entspringen. Es handelt sich um diese Gesetze selbst, um diese mit eherner Notwendigkeit wirkenden und sich durchsetzenden Tendenzen.' In MEW, Bd. 23, p. 12.

[16] DS II p. 234, 'Briefe über Logik', 1880-1884.

[17] In de 'Kapital'-recensie van 1868 stelt Dietzgen reeds dat Marx als uitzondering onder de economen consequent gebruik maakt van een wetenschappelijke methode, nl. de inductieve methode. Zie DS I pp. 4-5. Dat Dietzgen aan dit standpunt vasthoudt bewijzen latere uitspraken. Bv. in een brief aan Marx van 15 dec. 1872 staat: 'Ich bin gegenwärtig mit einem Aufsatz beschäftigt, wo ich nachweisen möchte, daß die "Lehren des heutigen Sozialismus und Kommunismus", d.h. die Marxsche Theorie, ein legitimes Erzeugnis der deutschen Philosophie sind, daß sie nichts weiter sind als die Anwendung der induktiven Methode auf Disziplinen, die bisher spekulativ mißhandelt wurden.' In DS III p. 427. Met het opstel bedoelt Dietzgen ongetwijfeld 'Der wissenschaftliche Sozialismus' dat in maart 1873 verschijnt in 'Der Volksstaat'.

[18] Dietzgen schrijft in zijn recensie: 'Aus diesem Grunde erschuf ich ein zweites wesentliches Mittel meiner Ausdehnung: das Geld. Derart löste ich die widerspruchsvolle Aufgabe, selbständige Privatwirtschaften als eine organisierte Sozialwirtschaft fungieren zu lassen, mit einer besonderen Materie, welche widerspruchsvoll allgemein gilt oder Geld ist.' In DS I p. 9. Dietzgen spreekt hier in de ik-vorm. Hij kiest een personifiërende beeldspraak om de ontwikkeling van kapitalistische economie en maatschappijvorm te verduidelijken. 'Ik' staat, aldus Dietzgen, voor: 'der Produktionsprozeß überhaupt'. Zie p. 7.

[19] Zie DS III p. 400.

[20] Zie W.I. Lenin, Werke, Bd. 38, Berlin 1973, 'Philosophische Hefte', p. 170. Zie ook pp. 168 en 316.

[21] Zie DS II p. 318.

[22] Brief aan W. Liebknecht van 20 maart 1870, in W. Liebknecht, Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten, Bd. I, '1862-1878', hrsg. v. G. Eckert, Assen 1973, pp. 294-295.

[23] Zie DS III p. 411.

[24] DS II p. 360, 'Briefe über Logik'.

[25] DS II p. 360, 'Briefe über Logik'.

[26] MEW, Bd. 13, Berlin 1975, p. 7, 'Zur Kritik der politischen ökonomie', 'Vorwort'.

[27] Zie DS III pp. 399-400.

[28] Zie K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie; (Rohentwurf), 1857-1858; Anhang, 1850-1859, Berlin 1974, p. 69. Dietzgen heeft deze tekst niet gekend.

[29] Zie J. Dietzgen, 'Ein gewisser G.M. Calberla, Dr. phil.', in Vorwärts, Leipzig, nr. 67 van 8 juni 1877.

[30] Overigens graaft Dietzgens uitspraak over de tegelijk bestaande 'gelijkheid' en 'ongelijkheid' der dingen niet diep. Hij schrijft: 'Was ist nun mit solchem Querkopf zu machen? Der Doktor soll heimgehen, in die Philosophie, und erst lernen, daß alle Dinge gleich und ungleich zugleich sind, ungleich als Individuen, gleich als Angehörige einer Gattung. – Ich soll denken, er sei doch ein

Mensch gleich wie die anderen, wenn auch ein ganz eigenthümlicher Mensch.’ De tegenspraak bestaat hier slechts tussen verschillende abstractieniveaus in een analyse van eigenschappen die tegelijk aan één subject worden toegekend. De tegenspraak als objectieve tegenstelling en drijfveer van maatschappelijke ontwikkeling komt in deze uitspraak niet aan bod.

[31] MEW, Bd. 13, p. 18, ‘Zur Kritik der politischen ökonomie’. Elders wijst Marx erop dat een gebrek aan ‘Abstraktionskraft’ geen juist begrip van de werkelijkheid kan opleveren. Zie MEW, Bd. 26, 2. Teil, Berlin 1974, p. 188. M.b.t. Ricardo schrijft Marx: ‘Man sieht, wenn man ihm zu große Abstraktion vorwirft, wäre der umgekehrte Vorwurf der berechnigte; Mangel an Abstraktionskraft, Unfähigkeit, bei den Werten der Waren die Profite zu vergessen, ein aus der Konkurrenz ihm gegenüber tretendes fact.’

[32] Zie MEW, Bd. 13, p. 102.

[33] MEW, Bd. 23, p. 22, ‘Das Kapital’, ‘Nachwort zur zweiten Auflage’.

[34] Alle opgenomen in DS I. Dietzgen gaat polemisch in op tegenstanders van Marx’ economische opvattingen, m.n. op Sybel, De Laveleye, Calberla en Samter, in artikelen als: ‘Offener Brief an Heinrich von Sybel’, ‘Ein ratloser ökonom’, ‘Le socialisme contemporain en Allemagne’, ‘Ein gewisser G.M. Calberla, Dr. phil’, en ‘Herr Adolf Samter’. Deze artikelen zijn van resp. 1872, 1876, 1877, 1877 en 1877.

[35] Zie DS I p. 269.

[36] DS I p. 271, ‘Offener Brief an Heinrich von Sybel’.

[37] DS I p. 276, ‘Offener Brief an Heinrich von Sybel’.

[38] Zie DS I p. 277.

[39] DS I p. 278, ‘Offener Brief an Heinrich von Sybel’.

[40] Zie bv. Marx’ kritiek op J. Mosts uitgave van ‘Kapital und Arbeit’ in zijn brief aan F.A. Sorge van 14 juni 1876. Zie MEW, Bd. 34, Berlin 1973, p. 183. Marx weigert Mosts geschrift te autoriseren en legt dat als volgt aan Sorge uit: ‘Schicke Dir zugleich die von mir verbesserte Ausgabe des Most; habe mich nicht genannt, weil ich sonst noch mehr daran hätte ändern müssen (das über Wert, Geld, Arbeitslohn und manches andre habe ich ganz streichen und statt dessen eignes hineinsetzen müssen).’ Most schreef zijn weergave van ‘Das Kapital’ voor hij naar het anarchisme overging. Zie ook de heruitgave: Marx-Engels-Stiftung (Hrsg.): J. Most, Kapital und Arbeit, Ein populärer Auszug, Wuppertal 1985. Daarin: ‘Kommentar zu der von Karl Marx überarbeiteten zweiten Auflage des “populären Auszugs” aus “Das Kapital” von Johann Most aus dem Jahre 1876’. Zie ook bij deze uitgave: W. Schwarz, ‘Entstehung und überlieferung’, p. 20.

[41] Zie J. Dietzgen, ‘Arbeit und Kapital’, in: Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 15. Jrg., nr. 1, Berlin 1973, p. 85, waar staat: ‘In einer Produktivgesellschaft z.B. wird das Kapital wieder zum bloßen Arbeitsmittel; dort produziert nicht mehr das Kapital, sondern die Arbeitskraft den Wert.’ Dietzgen duidt hier op het historisch perspectief van een niet-kapitalistische maatschappij. Preciezer was geweest te zeggen dat de door de arbeidskracht verrichte arbeid waarde produceert onder bepaalde productievooraanwaarden. Dit is echter een betrekkelijk klein probleem in Dietzgens redenering. Er spelen evenwel nog enkele onzorgvuldigheden mee. Bv. de uitspraak dat het kapitaal ‘dort’ niet meer produceert lijkt een onduidelijkheid te bevatten m.b.t. de rol van het geaccumuleerde kapitaal in de toekomstige maatschappij en haar productiewijze, zoals die Dietzgen voor ogen staat. E.A. Koroltschuk en N.B. Kruschkol, die Dietzgens Petersburgse artikelen inleiden, wijzen op onzorgvuldigheden bij Dietzgen: onder andere dat deze in ‘Arbeit und Kapital’ steeds spreekt over ‘Arbeitsmittel’, maar dan behalve de arbeidsmiddelen ook de productiemiddelen bedoelt. Zie ‘über die Propagierung der ökonomischen Lehre von Karl Marx in Rußland in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Sechs Beiträge Joseph Dietzgens’, Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 15. Jrg., nr. 1, p. 73. Die onduidelijkheid speelt ook een rol in bovenstaand citaat.

[42] Op het laatste wijzen E.A. Koroltschuk en N.B. Kruschkol in 'über die Propagierung der ökonomischen Lehre von Karl Marx in Rußland in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Sechs Beiträge Joseph Dietzgens', Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 15. Jrg, nr. 1, p. 70. Zij plaatsen genoemde vereenvoudiging in het kader van Dietzgens inzet helder voor de lezer te zijn. M.i. speelt eveneens een rol dat Dietzgen slechts beperkt is ingevoerd in de dialectische terminologie. Het is bv. de vraag of Dietzgen in deze periode de betekenis die Marx geeft aan de term 'abstrakt allgemeine Arbeit' geheel begrijpt.

[43] Zie J. Dietzgen, 'Fortschritt und Armut', Die Neue Zeit, 2. Jrg., Stuttgart 1884, p. 63.

[44] In de tweede serie van 'Briefe über Logik', waarin Dietzgen Marx' meerwaardetheorie verdedigt tegenover de visie van George, gebruikt hij het begrip arbeid in een te globale filosofische betekenis wanneer hij schrijft: 'Also in solchem Sinne ist die ganze Welt eine Arbeit und die menschliche nur ein spezieller Teil der universalen.' In DS II p. 299, 'Briefe über Logik'. In het licht van zijn filosofie is deze uitspraak wel begrijpelijk. Bovendien vindt Dietzgen didactisch een aardig beeld voor het dialectisch karakter van de werkelijkheid. Maar in een uitleg van het moeilijke arbeidsbegrip is het de vraag of Marx' weergave, waarin naar diens zeggen al van een popularisering sprake is (zie MEW, Bd. 23, p. 11.), wel op deze manier verder kan worden gepopulariseerd zonder vaag te worden en de essentie te missen. Dietzgen laat het overigens niet bij zo'n uitspraak. Even later volgen formuleringen die directer aansluiten bij Marx' werk. Zie bv. DS II pp. 302 en 309.

[45] DS II p. 375, 'Briefe über Logik'.

[46] De ideeën van George kennen ook nu nog in verschillende landen aanhangers. In Nederland organiseren zij zich in een vereniging 'Recht en Vrijheid' en geven zij het blad 'Grondvest' uit. Ook bv. in een PSP-CPN-PPR-gemeenteraadsfractie-nota, Grondpolitiek, Tussentijdse rapportage grondpolitiek, Delft mei 1985, treft men georgistische ideeën aan.

[47] Zie bv. J. Dietzgen, 'Fortschritt und Armut', Die Neue Zeit, 2. Jrg, Stuttgart 1884, pp. 60-65 en 176-181.

[48] Zie J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 3. Buch, p. 47, brief van J. Dietzgen aan E. Dietzgen, 15 maart 1883.

[49] DS II p. 287, 'Briefe über Logik'. De term 'Arbeitsmittel' is niet precies gekozen m.b.t. grond. Dit zou volgens 'Das Kapital' eerder productiemiddel moeten zijn. Het begrip productiemiddel is omvattender dan het begrip arbeidsmiddel. Onder productiemiddelen vallen 'Arbeitsmittel und Arbeitsgegenstand', dat wil zeggen resp. datgene waarop de arbeid gericht is en het eigenlijke hulpmiddel tot de arbeid. Daarnaast is het een betekenisverenging om de term 'Kapital' 'Arbeitsmittel' te noemen. Het onderscheid tussen 'Arbeitsmittel und Arbeitsgegenstand' is van belang om het arbeidsproces als proces van interactie tussen mens en natuur te kunnen begrijpen. Marx schrijft: 'Betrachtet man den ganzen Prozeß vom Standpunkt seines Resultats, des Produkts, so erscheinen beide, Arbeitsmittel und Arbeitsgegenstand, als Produktionsmittel und die Arbeit selbst als produktive Arbeit.' In MEW, Bd. 23, p. 196. Zie ook p. 531. Dietzgen over de betekenis van grond in het productieproces, zie bv. DS II p. 370. Zie ook J. Dietzgens artikel 'Die Arbeit ist die einzige Quelle alles Reichthums', in Der Sozialdemokrat, nr. 44, 45 en 46 van Jrg. 1883.

[50] Zie DS II p. 287.

[51] Zie DS II p. 295.

[52] Zie DS II p. 304. Over de maatschappij als sociaal-historisch gegroeide maatschappij zegt Dietzgen, Georges utopisme afwijzend: 'Das geschichtliche Menschentier unterscheidet sich merklich von dem unmenschlichen Zustand, wo jeder seinen eigenen Köder gräbt und eigenen Fisch fängt. Die historisch erwachsene ökonomie ist ganz etwas anderes, unendlich mehr als nur eine "Komplikation der primitiven Gesellschaft". Die primitive Gesellschaft des Henry George, wo jeder ungesellig auf sich angewiesen ist, ist ein Unding; ....'

- [53] DS II p. 310, 'Briefe über Logik'.
- [54] Zie DS II p. 310.
- [55] Zie DS II p. 178.
- [56] Zie DS II p. 291.
- [57] DS II pp. 323-324, 'Briefe über Logik'.

## Hoofdstuk 10

# J. Dietzgens politieke ideeën en de verdediging van het marxisme binnen de Duitse en Amerikaanse arbeidersbeweging

- *Alles in der Welt muß sein Maß haben. Auch der revolutionäre Radicalismus.* -[1]

Marx' kritiek op het ontwerpprogramma van het verenigingscongres van de Duitse arbeiderspartijen in Gotha heeft Dietzgen, zelf congresdeelnemer als vertegenwoordiger van de 'Eisenachers', waarschijnlijk niet gekend.[2] De beoordeling van het werk van E. Dühring in Engels' 'Anti-Dühring' leest Dietzgen nadat hij zich al hierover heeft uitgesproken. Als hij ingaat op verscheidene belangrijke discussies in de arbeidersbeweging verwoordt Dietzgen op basis van zelfstudie van Marx' werk een marxistisch politiek standpunt. Een beschouwend materialisme wordt overwonnen, wanneer Dietzgen met zijn artikelen actief wil ingrijpen in het bewustwordingsproces van de arbeidersklasse. De politieke activiteiten van de arbeidersbeweging ontberen volgens hem nog te veel het wetenschappelijk inzicht in de mogelijkheid tot bevrijding. Die bevrijding wordt enerzijds mogelijk door het wetmatig verloop van de geschiedenis, en anderzijds door het wetenschappelijke bewustzijn te ontwikkelen om zo effectief mogelijk bij te dragen aan het bereiken van het gewenste communistische doel. Deze beide invalshoeken duiden op een spanningsveld dat bij Dietzgen niet onproblematisch is. Soms lijkt een beschouwing de boventoon te voeren die zich richt op een wetmatige ontwikkeling, waardoor de praktische rol van de zelfbewuste georganiseerde arbeidersklasse los lijkt te staan van die wetmatig begrepen historiciteit, terwijl Dietzgens geschriften anderzijds tot inzet hebben het zelfbewustzijn van de arbeidersklasse te helpen vormen, om zich als klasse sterker te organiseren, teneinde een communistische maatschappijvorm te bewerkstelligen.

Het gaat Dietzgen om verandering van de maatschappelijke verhoudingen in communistische zin, om bevrijding van de arbeidersklasse en de mensheid, al vindt hij zichzelf voor het politieke werk niet geschikt en houdt hij zich het liefst verre daarvan.[3] Dietzgens werk is theoretisch en praktisch partijdig.[4] Deze partijdigheid ontstaat op grond van het inzicht, verwoord in het voorwoord van 'Das Akquisit der Philosophie', dat theoretisch-ethische discussies partijdig zijn, gebonden aan klassebelangen.[5] Dietzgen werkt het begrip partijdigheid niet uit en ziet partijdigheid bij vertegenwoordigers van de burgerlijke klasse vaak als een ideologisch, beperkt inzicht gebaseerd op een klassebelang. Mogelijk meer subtiele en ingewikkelde verbanden tussen waarheid en partijdigheid blijven buiten beschouwing.

### 10.1 De toekomst van de sociaaldemocratie

- *Wir marschieren also geschlossen; aber eben weil wir das tun, ist unser Marsch nolens volens ein politischer, 'staatsgefährlicher'.* -[6]

Door voor- en tegenstanders van het socialisme wordt na het fusiecongres van Gotha veel over de politieke toekomst nagedacht. Deze reflectie komt tot stand in een ingewikkeld politiek spanningsveld, dat wordt gevormd door de aan de ene kant snel groeiende socialistische arbeiderspartij, onder leiding van A. Bebel en W. Liebknecht, en een toenemende invloed van de vakbonden, met aan de andere kant de sterke repressie onder Bismarck.



De economische basis van dit spanningsveld wordt gevormd door de sinds de ‘Gründerkrach’ van 1873 langzamer verlopende economische ontwikkeling, die met crises en tegenstrijdige ontwikkelingen gepaard gaat en waarin het monopolie-kapitalisme zich begint te ontwikkelen.[7] Onder de socialistische schrijvers die over de socialistische toekomst publiceren ontbreekt Dietzgen niet. Het kenmerkt hem, dat hij in zijn rede ‘Die Zukunft der Sozialdemokratie’ actuele politiek met de wetenschappelijke en filosofische uitgangspunten van het moderne socialisme tracht te verbinden.

Het socialisme streeft een algemeen doel na. Daarom moeten de socialisten in gesloten rijen marcheren en zich niet te veel door nevendoelen laten afleiden.[8] De sociaaldemocratie weet dat het erom gaat de arbeid zo te organiseren dat iedere arbeider zijn rechtvaardig loon ontvangt, niet slechts een ‘verkümmerten Teil, sondern den vollen Ertrag seiner Arbeit.’[9] Met het laatste speelt Dietzgen in op onder de arbeiders levende ideeën van F. Lassalle en neemt hij hiervan dusdanig afstand, dat hij eigen marxistische inzichten kan ontvouwen.[10] Want: ‘(...) da sind wir gerade an einem Punkte, über welchen recht viele unserer Genossen in ökonomischer Unkenntnis sich den bedauerlichsten Illusionen hingeben. Jeder verlangt den vollen Ertrag seiner Arbeit.’[11] Hij legt uit dat men wel de terminologie van een ‘vollen Ertrag’ mag gebruiken, maar dan niet moet spreken over een individueel recht. Het gaat om de verandering van het totaal van productieverhoudingen waarvan de individuele arbeider deel uitmaakt. ‘Die Lieferung des kompletten Arbeitsprodukts ist eine internationale Angelegenheit.’[12] Het gaat om de totale maatschappelijke omvorming. Om de voorwaarden hiertoe sociaaleconomisch te doorgronden heeft men Marx’ denkbeelden nodig.

Bij het bepalen van een maat om het loon vast te stellen dat de arbeiders na de zege van het proletariaat ontvangen, direct en misschien ook nog jaren daarna, geeft Marx’ economisch werk voldoende houvast, meent Dietzgen. Marx biedt de materiële of empirische ‘Wertmaß’ van de burgerlijke economie en dat maakt zijn theorie ‘überaus wichtig’. Marx’ theorie kan ‘Parteigenossen’ behoeden voor utopisme. Zijn waardeleer geeft niet in absolute termen de toekomstige uitbetaling weer, maar kan behulpzaam zijn bij het komen tot een rechtvaardige verdeling van het loon bij een achturige werkdag en maakt ook duidelijk dat tegenover het uitbetalen van lonen productieve arbeid moet staan.[13] Marx’ theorie biedt volgens Dietzgen de grondslag voor een juiste politiek van de partij van de arbeidersklasse.

Dietzgen keert zich tegen tal van onder de Duitse arbeiders levende ideeën, van anarchistisch utopische of die van F.H. Schulze-Delitzsch, tot aan lassalleaanse. Hij meent: ‘Hüten wir uns vor der idealistischen Gerechtigkeit.’[14] Hiermee bekritiseert hij sommige sociaal-politieke opvattingen die getuigen van een te lichtvaardig denken over het vaststellen van wat ‘eine gerechte Entschädigung’ is, of anders gezegd, waarin men een precies equivalent zoekt voor de verrichte arbeid. Hierin wordt niet ten volle het maatschappelijk karakter van de arbeid erkend en eigenlijk nog individualistisch gedacht.

Socialisten moeten aan de toekomst werken, erover nadenken, maar niet tot in de kleinste details omdat men dan slechts verzandt in ‘Haarspaltereien’ of ‘philosophische Flausen’. Onder dergelijke haarkloverijen verstaat Dietzgen de poging om ver voor de revolutie al de vraag van de precieze beloning voor de arbeid in de toekomstige samenleving op te lossen. Dit stellend, trekt Dietzgen wel een wissel op het geduld van de arbeiders. Een betere beloning was voor vele arbeiders immers hét wenkend perspectief. Die vormde een belangrijke grondslag voor de massabasis van de beweging.

De toekomststaat kan geen ‘Schablonenstaat’ zijn.[15] Blauwdrukken van de ideale socialistische staat leiden tot niets: ‘Die Sozialdemokraten wollen keine Propheten haben, ...’[16] Wel is duidelijk dat de overgang van de burgerlijke staat naar de proletarische zich dialectisch voltrekt. De toekomstige socialistische wereld is een andere, maar ‘keine totale andere; es wird doch auch wieder dieselbe Welt sein.’[17] De toekomstige economie kan men niet leren kennen als men de bestaande niet kent.[18] Dietzgen vindt dat partijgenoten niet te moeilijk moeten doen over hoe de toekomst eruit zal zien. Het is al moeilijk genoeg om naar die toekomst toe te werken, eraan bij te dragen, laat men zich daar wat meer druk over maken.[19] Een veel groter probleem is de onderdanige gezindheid die nog alom heerst te overwinnen, de ‘intellektuelle Versumpfung zu drainieren und also mittelst der Verbreitung besserer Erkenntnis die politische Macht zu erobern.’

De arbeidersklasse wil haar ‘*ganzes Recht, kein Stück*’, waarbij tegelijk een beperkende opmerking hoort: ‘nur, soweit es schicklich, d.h. möglich ist.’[20] Het gehele recht verwerven is een langdurig historisch proces waaraan ‘peu à peu’ gewerkt moet worden. In de moeilijke, bijna paradoxale opdracht waarin enerzijds de mogelijkheid van een revolutionaire omwenteling wordt verkondigd en daartoe wordt opgeroepen, en waarin het anderzijds de taak is de historische wetmatigheden en de voorwaarden voor een dergelijke omwenteling te onderzoeken, wat ook de conclusie kan inhouden dat de tijd niet rijp is voor grote omwentelingen, probeert Dietzgen aan beide invalshoeken vast te houden.

Tegenover een absolute dwang wordt soms de absolute vrijheid als doel gesteld, maar: ‘Wir können keine zwanglose Freiheit suchen.’ Dietzgen denkt in dergelijke kwesties historisch. De komende maatschappij bestaat als kiem in de bestaande en omgekeerd zullen verworvenheden van de bestaande samenleving in de toekomstige blijven voortbestaan. Ongetwijfeld refererend aan de afkeer onder klassebewuste arbeiders tegen Bismarcks ‘staatsbeambten’ zegt Dietzgen dat in de socialistische toekomst de arbeiders ambtenaren van de staat zullen worden en de beambten ‘werden das, was die große Masse von ihnen auch jetzt ist: – redliche Arbeiter.’[21] Niet zonder spot voegt Dietzgen toe: ‘Nur den Dünkel müssen wir ihnen austreiben, daß leichtfertige Federfuchser berufen seien, den Staat zu regieren. Das kann die Volksmasse besser selbst besorgen.’

‘Die Zukunft der Sozialdemokratie’ beoogt het klassebewustzijn te vergroten, een revolutionair perspectief te tonen, en tegelijk niet de illusie te verbreiden dat de weg die te gaan is naar de proletarische toekomststaat, kort of goed overzichtelijk zal zijn. De arbeiders moeten hun illusies over kleine details proberen in te ruilen voor de eensgezinde revolutionaire weg die zij moeten begaan. ‘Die Volksmasse () hat keine Ursache, sich vor aufgeblasenen Kleinigkeiten zu fürchten.’[22]

Daarom het appel: ‘Laßt uns, Parteigenossen, nur über Nebendinge nie die Hauptsache vergessen.’[23] Als de toekomst gloort, weet Dietzgen, dreigt men van alles van tevoren te willen regelen en hoofdzaken, waaronder ‘die Vereinigung aller arbeitenden Kräfte’, uit het oog te verliezen.[24] Hij veegt daarmee niet dat wat leeft onder de arbeiders als bijzaak van tafel, maar hij wijst op het gevaar dat primaire politieke doelen vergeten worden en legt in haast messiaanse woorden uit hoe veranderingsprocessen kunnen verlopen: ‘Dabei ist zu erwägen, daß in der neuen Welt eine neue Sittlichkeit die Menschen ergreifen wird, die dann noch über hundert Schwierigkeiten weghilft, die uns heute wie Berge anlotzen.’[25]

## 10.2 J. Dietzgen en de ideeën van Ferdinand Lassalle onder de Duitse arbeiders

In de jaren zestig van de vorige eeuw, met een langere doorwerking onder de Duitse arbeiders, is er discussie gaande over de opvattingen van Schulze-Delitzsch versus Lassalle.[26] Aan het begin van de jaren zestig heeft men van burgerlijke zijde de opkomende zelfstandige socialistische arbeidersbeweging de wind uit de zeilen proberen te nemen met gematigde of met utopische voorstellen ter verbetering van het lot van de arbeider. In dat kader past Schulze-Delitzsch' voorstel tot zelfhulp van de arbeiders, een idee dat resulteert in een nieuwe discussie over de al oudere, zeker sinds 1848 bestaande wens tot vorming van coöperaties of productieve associaties, 'Produktivgenossenschaften'. Lassalle, die een grote rol speelt bij de vorming van de Duitse arbeiderspartij ADAV[27], welke later op het Gothaer congres met de SDAP fuseert, benadrukt het streven naar algemeen kiesrecht en stelt tegenover het idee van Schulze-Delitzsch het idee van de 'Produktivgenossenschaften mit Staatskredit' of met 'Staatshilfe'. Staatshulp acht hij nodig omdat de arbeiders zelf geen kapitaal hebben om productieve associaties op te zetten. Hierbij speelt Lassalles tactische inschatting mee dat hij zo burgerlijk-liberale invloeden in de arbeidersbeweging tegen kan gaan. Marx ondersteunt Lassalles opvatting dat het nodig is een zelfstandige organisatie van de arbeidersklasse te scheppen, maar oordeelt over Lassalles 'voorstel' en tactiek kritisch. Hij vindt het idee van de 'Produktivgenossenschaft mit Staatshilfe' en de propaganda daarvoor berusten op illusies. H.J. Friederici schrijft hierover: 'In tagelangen Diskussionen versuchte er (Marx) ihm (Lassalle) klarzumachen, daß er mit seiner Idee von den Produktivgenossenschaften mit Staatskredit unweigerlich auf eine staatssozialistische Bahn gelangen müsse und daß der Gedanke an ein "unmittelbar *sozialistisches* Eingreifen eines "*Staats Preußen*" Unsinn sei".'[28] Dat de ideeën van Schulze-Delitzsch en Lassalles socialistische variant daarvan aanslaan bij de Duitse arbeiders is niet verwonderlijk. Coöperaties in eigen bezit en beheer geven een duidelijk voorstelbaar perspectief, en met de opkomende kiesrechtbeweging lijkt staatsingrijpen ten gunste van de werkende klasse een reëler mogelijkheid te worden.

In het Duitse blad van geëmigreerde handwerkers en arbeiders te St. Petersburg, 'Palmbblatt', wordt op 21 januari 1868 Dietzgens polemisch stuk 'Die Lassalleschen Ideen' geplaatst.[29] Hierin zegt hij niet voor Lassalle of tegen Schulze-Delitzsch te spreken, maar roemt vervolgens wel de 'allgemein anerkannten Geistesschärfe' van Lassalle en wijst op zijn werken, het 'System der erworbenen Rechte' en 'Herakleitos'. Van zowel de staatshulp van Lassalle als de zelfhulp van Schulze-Delitzsch wil Dietzgen 'eine Schale', men kan zeggen: de buitenkant, verwerpen, maar een kern ervan bewaren. Hij suggereert dat het idee van Schulze-Delitzsch te rijmen is met dat van Lassalle. Staatshulp en zelfhulp sluiten elkaar niet uit, maar 'bedingen und ergänzen sich wechselseitig.'[30] Dietzgen neemt Lassalles 'voorstel' niet over. De sociale vraag is tot eminent staatsvraagstuk geworden en daarom kan 'ihre staatliche Behandlung nicht mehr "unsittlich" sein.'[31] In die zin wil Dietzgen Lassalle 'beipflichten'. Maar hij wil ook het streven van Schulze-Delitzsch niet 'die Anerkennung (...) versagen.' Toch kiest Dietzgen duidelijk meer voor Lassalles kritiek op Schulze-Delitzsch en tegen de invloed van de laatste op de Duitse arbeiders. Hij probeert zich echter tactisch uit te drukken vanwege de bestaande invloed van de ideeën van Schulze-Delitzsch in de vereniging 'Palme'. En passant neemt hij, zonder expliciete vermelding van zijn bron, in het artikel een citaat uit 'Das Kapital' over. Twee maanden later begint Dietzgen in 'Palmbblatt' met de uitleg van Marx' 'Kapital'.

Dit alles kenmerkt Dietzgen. Met veel geduld, allerlei kanten belichtend, legt hij de waarde uit die hij bespeurt in ideeën van Schulze-Delitzsch, Lassalle en Marx. Hij weet dat de werkende mensen tot wie hij zich richt die ideeën waarderen. Maar Dietzgen waardeert al die ideeën niet in dezelfde

mate. Hij eindigt steeds bij Marx, ook in zijn artikelen uit de tijd voordat hij met Marx contact had, en gebruikt diens werk als maatstaf ter beoordeling van anderen.

Twintig jaar later leeft onder de Duitse arbeiders in de Verenigde Staten nog volop het idee van de productieve associatie als basis van maatschappelijke omwenteling. In zijn laatste Amerikaanse jaren houdt Dietzgen zich bezig met vormen van utopisch en anarchistisch denken die hij onder de arbeiders veelvuldig aantreft en die zijns inziens in de hand worden gewerkt door de burgerlijk-reformistische en passieve opstelling van de leiding van de partij in de Verenigde Staten.[32] In 1885 schrijft hij in 'Der Sozialist' over Lassalles denkbeelden in 'Zur Frage der Produktiv-Genossenschaft'. [33] Dietzgen neemt duidelijk stelling. Het gaat in deze discussie om niets anders dan het vraagstuk van de maatschappelijke omwenteling en om de totale reorganisatie van de productieverhoudingen. In dat kader bezien, betekenen productieve associaties een stap achterwaarts in plaats van voorwaarts. Het gaat om hoofdzaken: 'Es handelt sich da zunächst nicht um die Blümchen, die auf die Kleider gedruckt werden, sondern *um Kleidung*; nicht um die Form der Brödchen (...), sondern *um Brot*.' En over de 'Produktiv-Genossenschaft' als stap achterwaarts: 'Aus den Schumacher-, Cigarrenmacher-Unionen subventionierte Produktiv-Associationen machen, das wäre kein Anfang zur *Lösung* der sozialen Frage, sondern ein Fortschritt in der kapitalistischen Anarchie.'

Lassalles idee heeft zijn tijd gehad: 'Lassalle hat seinen Zweck erreicht und wir sind jetzt soweit kommunistisch geschult, um recht wohl verstehen zu können, daß wir nicht daran denken dürfen, individualistisch Produktivgenossenschaften erstreben zu wollen, sondern nur daran denken müssen, die Produktion kommunistisch zu gestalten.'

In dit artikel vermijdt Dietzgen het overigens te spreken van een tegenstelling tussen Marx' en Lassalles werk, door Lassalles inzet *alleen* als *tactisch* te omschrijven. Lassalle gebruikte zijn 'voorstel' om de vakbonden in 'Produktivgenossenschaften' om te zetten 'nur *als Vorwand*'. Zijn idee tot het stichten van productieve associaties was volgens Dietzgen een tactische zet, omdat de ideeën daarover sterk bij de Duitse arbeiders leefden: 'Um seinen Vorschlag ernst zu nehmen, dazu war Lassalle ein viel zu klarer Oekonom und ein viel zu scharfer Dialektiker. Er kannte seine Pappenheimer, kannte sehr genau das individualistische Gift, das sich in die Köpfe eingefressen hat, dem nicht beizukommen ist, ohne daß man Konzessionen macht. Der Lassalle'sche Vorschlag, so und soviel Millionen von Staatswegen zur Gründung von Produktivgenossenschaften herzugeben, war eine Konzession an die individualistische Denkweise, um sie auf den kommunistischen Weg zu bringen und endlich in kommunistischen Trab zu setzen.' Ook Dietzgen kent blijkbaar zijn pappenheimers en weet dat hij Lassalle hier positief moet waarderen.

Met zijn nuancerende, polemisch sterke formulering doet Dietzgen Lassalle echter ook tekort. Diens werk wordt als tactiek gepresenteerd, terwijl Marx' opvatting een inhoudelijk wetenschappelijke waarde toegemeten krijgt en in wezen als maatstaf wordt genomen in de beoordeling van Lassalle. Lassalle zelf had met zijn politieke en economische geschriften eveneens een wetenschappelijke pretentie. Een inhoudelijke kritiek zou aan deze pretentie meer recht hebben gedaan, terwijl door Lassalles standpunt als tactische manoeuvre af te doen de inhoud hiervan wordt veronachtzaamd.

Dietzgen schrijft later nog over Lassalle, met het oog op lassalleaans-anarchistische invloeden onder de Duitse arbeidersemigratie in de Verenigde Staten en de genoemde 'oude' discussie met Schulze-Delitzsch: 'Mit anderen Worten: Der Gedanke, daß im Innern einer Nation "freie" Genossenschaften oder sogenannte "autonome Gruppen" einen Waren- oder Produktaustausch

betreiben könnten, ist ein unhaltbarer Gedanke, dem alle Einsicht in die Natur der politischen ökonomie fehlt. Wenn Lassalle mit seiner staatlichen Unterstützung von Produktivgenossenschaften etwas ähnliches vorgeschlagen hat, so war er sich der Unhaltbarkeit seiner Vorschläge wohl bewußt und machte dieselben nur aus *taktischen* Gründen, weil er die unvorbereitete Welt nicht mit dem Kommunismus erschrecken wollte.’[34] Hij wikt en weegt behoedzaam de standpunten die in het geding zijn in de discussies over ‘Productivgenossenschaften’. Hij waardeert Lassalles verdienste voor de arbeidersbeweging en suggereert dat Lassalle niet principieel van Marx’ theorie afwijkt. Misschien meent Dietzgen dat de onderlinge verschillen tussen Marx en Lassalle politiek ondergeschikt zijn aan de lassalleaanse draai *versus* Marx die wordt verkondigd. Door deze laatste interpretatie komen slechts verschillen tussen beiden naar voren in plaats van de overeenkomsten en beider kwaliteiten. Dietzgen kiest voor een evenwichtiger standpunt waarin hij de waarde van Lassalles optreden steeds benadrukt, politiek en theoretisch echter Marx’ werk voorop stelt.

### 10.3 De opgave om een weg te vinden tussen reformisme en anarchisme

*- Da wo der Begriff des Universums, wo der universelle Begriff zugrunde liegt, ist das Leben und Sterben eine relative Sache und ebenso das Schaffen und Abschaffen des Staats. -*[35]

F.A. Sorge is jarenlang de beste vriend en vertrouwensman van Marx en Engels in de Verenigde Staten. Wanneer Marx op voornamelijk politiek-tactische gronden de zetel van de Ie Internationale naar de Verenigde Staten doet verhuizen, is Sorge degene die de daarbij behorende verplichtingen op zich neemt als secretaris van de algemene raad van de ‘Internationale Arbeidersassociatie’. Sorge en Dietzgen kennen elkaar waarschijnlijk sinds het tweede verblijf van de laatste in de Verenigde Staten, sinds 1859.[36] Zeker later kent de politiek ervaren Sorge Dietzgen goed en heeft hij een groot vertrouwen in Dietzgens politieke inzichten.

Na het hoogtepunt van de gebeurtenissen in Chicago[37] plaatst Engels in een brief aan Sorge een eenmalige kritische kanttekening bij een artikel van Dietzgen over de Amerikaanse discussies onder socialisten, anarchisten en anarchosyndicalisten: ‘Ich kann aber auch Dietzgen wegen seines Anarchistenartikels[38] nicht die Stange halten, er hat seine eigentümliche Manier zu verfahren. Wenn einer eine vielleicht etwas engherzige Meinung hat über einen bestimmten Punkt, dann weiß Dietzgen nicht genug und oft zuviel hervorzuheben, daß das Ding seine zwei Seiten hat. Aber jetzt, weil die New-Yorker sich erbärmlich benehmen, stellt er sich plötzlich auf die andre Seite und will uns alle als Anarchisten darstellen. Der Moment mag das entschuldigen, aber er sollte doch auch im entscheidenden Moment nicht seine ganze Dialektik vergessen. Indes hat er das wohl längst wieder ausgeschwitzt, er ist sicher schon wieder im richtigen Gleise, davor ist mir nicht bange.’[39]

Enkele jaren later kan Sorge, die in 1886 regelmatig contact onderhoudt met Dietzgen, de gebeurtenissen in Chicago goed overzien, ongetwijfeld beter dan vrijwel alle andere voorlieden van de sociaaldemocratische arbeidersbeweging. In 1895 publiceert hij ‘Die Arbeiterbewegung in den Vereinigten Staaten, 1886-1892’ in ‘Die Neue Zeit’.[40] Sorge schrijft hierin over de voor de Amerikaanse arbeidersbeweging zo beslissende ‘Haymarket-Bomben-Affaire’ te Chicago. Over de ‘Executive’ van de socialistische arbeiderspartij zegt Sorge dat deze geen begrip en initiatief toonde, en zich meer aan de letter dan aan de geest van het socialistische erfgoed vasthield: ‘Den wichtigen Ereignissen der Jahre 1886 und 1887 gegenüber gebracht es ihr an Verständnis und an Initiative, um dieselben für den sozialistischen Gedanken auszubeuten, sowie an Muth und Männlichkeit zur Behauptung einer festen Stellung.’[41] Sorges verhaal over Dietzgen staat hiermee in schril contrast. Hij bekritiseert het optreden van de ‘Executive’ die weigert tijdens de ‘Haymarket’-affaire naar Dietzgen te luisteren en haalt met instemming een vroegere medewerker van de anarchistisch-

syndicalistische ‘Arbeiter-Zeitung’ aan, die Dietzgen waardeert om zijn aanbod de arbeiderskranten van Chicago te helpen redden, toen de leiding daarvan was gearresteerd: ‘Daß das Anerbieten Dietzgens, der für seine Dienste keine Bezahlung beanspruchte und auch keine erwartete, ein muthiges und uneigennütziges war, das leuchtete nicht nur denjenigen ein, welchen es gemacht wurde, sondern wurde auch von Allen bewundert und anerkannt, die damals und später davon erfuhren.’[42] Sorge voegt eraan toe dat deze getuige gelijk heeft en dat ieder die Dietzgen heeft gekend hem hoog acht, behalve ‘einige Leute in New York’.[43] Volgens Sorge wordt hierbij door ieder erkend dat Dietzgen vasthield aan zijn marxistische standpunten.

In zijn laatste Amerikaanse periode is Dietzgen publicistisch actief. Er verschijnen diverse artikelen over actuele politieke gebeurtenissen waarin hij zich distantieert van de passieve zowel dogmatische als reformistische lijn van de leiding van de ‘Sozialistische Arbeiterpartei’ van de Verenigde Staten. Dietzgen wil het marxisme als de basis van een actieve beweging redden, en moet deze beweging tegelijk kritisch afgrenzen van verschillende actieve anarchistische en utopische varianten die leven onder Duitse emigranten-arbeiders in de industriële centra van de Verenigde Staten. Verder houdt hij zich bezig met discussies en publicaties in de Duitse en de internationale beweging, en schrijft vrij veel voor ‘Der Sozialdemokrat’. Aan de andere kant is het opmerkelijk dat hij juist in deze periode nieuwe langere filosofische teksten schrijft. Misschien is dit verklaarbaar uit een rustiger arbeidsbestaan en uit de nieuwe contacten die Dietzgen heeft met de arbeidersbeweging, waarbij het belang van het oplossen van bepaalde vragen duidelijker naar voren komt.

Wanneer Dietzgen nu politieke en economische situaties en gebeurtenissen bespreekt, sluit hij direct aan bij ideeën van Marx en Engels. Een enkele keer haalt hij Engels aan inzake diens opvatting over de afschaffing van de staat en legt hij uit dat dit geen anarchistische opvatting is. Engels wil in de eerste plaats de dwangstaat opheffen. De afschaffing van de dwangstaat moet dialectisch worden begrepen.[44] Tegenover ‘überspannte’ illusies spreekt Dietzgen over de noodzaak de maatschappelijke organisatie te bewaren, wil het socialisme werkelijk wat bereiken. De Amerikaanse G.B. Kelly wordt bekritiseerd naar aanleiding van een artikel van haar: ‘Alle Gegensätze verlangen Brücken. Wir können nicht aus der gegenwärtigen militärischen Staatsorganisation *unvermittelt* in einen idealen Zustand erlangen, wo jeder Zwang und jede Herrschaft aufgehoben ist.’[45]

Dietzgens filosofisch inzicht speelt in de meeste van zijn korte stukken een rol. Steeds probeert hij zijns inziens extreme, ‘überschwengliche’, opvattingen in het rechte spoor te krijgen met behoud van het moment van waarheid ervan. Hierop doelt Engels als hij Sorge schrijft dat Dietzgen zo vaak benadrukt dat elk ding ‘seine zwei Seiten’ heeft.[46] Over anarchisme en reformisme spreekt hij soms in positieve termen, maar het betoog mondt uit in een marxistische stellingname: nadruk op de wetenschap van het socialisme en op actief ingrijpen van de sociaaldemocratische partij met en in de massabeweging van de arbeidersklasse. Dietzgen blijft, trouw aan zijn filosofische werk, het ‘kleine’ onder het ‘grote’ ordenen, al leidt zijn drang door te redeneren naar een algemeen begrippenkader niet af van de problemen waar de arbeiders dagelijks mee te maken hebben. Als over de toekomst wordt gesproken, wijst hij er vaak op dat het er eerst om gaat de dagelijkse ellende op te heffen, dat het gaat om brood en onderdak. Zijn laatste artikel, postuum verschenen, is gewijd aan de onderdrukking van de dienstboden, de ‘Hausklaven’.[47]

De poging van Dietzgen om onder Amerikaanse verhoudingen het marxisme te propageren resulteert in een indringende confrontatie met enerzijds reformistisch-burgerlijke tendensen en met de passieve houding van de ‘National-Exekutive’ van de ‘Sozialistische Arbeiterpartei’ te New



York, en met anderzijds verscheidene anarchistische opvattingen en ideeën waarin doorgaans het subjectief-activistische moment van de strijd voorop staat. Dietzgens sympathie gaat eerder uit naar het activistische element in de Amerikaanse arbeidersbeweging dan naar de ‘Angstmeier’ van de ‘Executive’.

Maar het extreem revolutionaire radicalisme blijft object van zijn principiële kritiek: ‘Alles in der Welt muß sein Maß haben. Auch der revolutionäre Radicalismus.’[48] Tegen het anarchisme schrijft Dietzgen al in november 1880 het artikel ‘Die Moster, Hasselmänner, Anarchisten und Nihilisten’.[49] Dit zet de toon voor daaropvolgende uiteenzettingen over dit onderwerp. Het revolutionaire fanatisme is te begrijpen, zeker onder het regime van de socialistenwet,[50] maar daar een theorie uit te willen maken is onzinnig.[51] De nihilisten maken van de revolutie een ‘Fetisch’, zij willen het ‘Stürmen und Poltern’ als doel op zich. Dietzgen maakt duidelijk wel te willen strijden, maar met verstand, met een geschoolde volksmassa, om het gestelde doel van het socialisme te bereiken en niet als doel op zich. Daarom moet scholing voorafgaan aan de strijd.

Later in Chicago wijst Dietzgen nog steeds het anarchisme af, maar brengt nog meer nuances aan. Voor het anarchisme van de voormalige sociaaldemocraat J. Most, die het gooien van bommen propageert en volgens Dietzgen ‘verrannt ist in seinen “Anarchismus”’,[52] heeft hij geen goed woord over. Maar A. Parsons anarchosyndicalisme, ook wel ‘Chicago-idea’ genoemd, beschouwt Dietzgen wel als reëel element van de arbeidersbeweging, ondanks zijn kritiek erop.[53] Dit onderscheid speelt een rol in het artikel waar Engels op duidt in zijn brief aan Sorge. In artikelen als ‘Haben wir etwas mit den Anarchisten gemein’[54], ‘Offener Brief an die Redaktion des “Sozialist” in New York’[55] en ook in het nawoord bij de tweede druk van ‘Die Zukunft der Sozialdemokratie’[56] keert Dietzgen zich af van het soort socialist dat denkt dat het er vooral toch altijd ordelijk, zelfs ordentelijk, aan toe moet gaan en om die reden ‘vergeet’ mee te werken aan de socialistische toekomst.

Soms wijst Dietzgen in de artikelen uit deze periode op het slechts relatieve verschil en op de overeenkomsten tussen socialisten en anarchisten. Hoofdzaak is volgens Dietzgen: ‘Proletarier aller Länder vereinigt euch.’[57] Het gaat om eenheid in de strijd die gaande is. In oppositie met de lakse houding van de SAP-leiding doet hij de uitspraak die Engels waarschijnlijk voor ogen staat, wanneer hij kritiek op Dietzgen levert. Dietzgen schrijft uitdagend: ‘Aber wegen der schwachen Stunde und wegen der paar Angstmeier keine Feindschaft nicht! Wir Anarchisten sind und bleiben Sozialisten und wissen sehr gut, daß es auch in der SAP wahrhafte Männer gibt, die im gegebenen Moment ihre Rechte ebensogut zu verteidigen wissen als wir; ...’[58]

Als Dietzgen zich later niet meer als anarchist presenteert, distantieert hij zich nooit van zijn optreden in 1886. In tegendeel, hij blijft steun verlenen aan de Chicagoer arbeiderskranten. Aan Sorge schrijft hij direct na zijn optreden in mei 1886: ‘Ich war der Meinung, daß man den Unterschied zwischen Anarchisten und Sozialisten nicht zu groß machen soll, und als nun jetzt die Bombe platzte und das Personal der “Arbeiterzeitung” eingesponnen wurde, bot ich sofort meine Dienste an. Das wurde sofort akzeptiert. Ich lieferte für die “Fackel”, die am 8. d. M., als die Setzer freigelassen wurden, erscheinen sollte, gleich mehrere Artikel, die jedoch nicht erscheinen konnten, weil sich zurzeit kein Drucker fand.’[59] Strijdlustig wordt toegevoegd: ‘Daß das oder der vorgefallene Spektakel der Partei soviel schadet, wie die Zartseligen daraus machen, glaube ich gar nicht. Im Gegenteil, daß dem Volke ein Beispiel gegeben wird, wie man seine Zähne zeigen soll, hat auch viel für sich.’[60]

Dietzgen bekritiseert het kleinburgerlijk vrijheidsbegrip zoals dat in de SAP voorkomt. Daarmee rechtvaardigt hij de anarchistische benadering geenszins, maar geeft hij een verklaring van het bestaan ervan: ‘Der sogenannten “Sozialistischen Arbeiterpartei von Nordamerika” – die im ganzen unsere volle Sympathie genießt – hängt ein Schwanz an von Käuzen, die sich in der kleinbürgerlichsten Schwärmerei für solche “Freiheit” gefallen, die doch für den Arbeiter nichts anderes ist und sein kann als die bekannte “Freiheit zu verhungern”.’[61]

Deze kritiek hangt samen de communistische opvatting die Dietzgen heeft over vrijheid en individualiteit. Vanuit de burgerlijke opvatting van vrijheid kan men wel het individualisme van de anarchisten veroordelen, maar daaraan ligt dan wel een andere evenzeer individualistische opvatting ten grondslag, die het beperkte eigenbelang en de beperkte politieke blik dient: ‘Aber es ist der vertrackte Individualismus, der tief in der ganzen Denkweise auch derjenigen steckt, die sich “Sozialisten” nennen, die gegen den Individualismus donnern und ihn sich doch nicht aus dem Kopf bringen können. Sie sind *Partikularisten geblieben* und haben den Kommunismus noch nicht verdauen können.’[62] Dietzgen verwijt de leiding van de SAP en van ‘Der Sozialist’ een verkeerd individualisme: ‘Der Redaktion des “Parteiorgans” fehlt die *Individualität*.’[63] Een positieve individualiteit schrijft hij daarentegen wel toe aan de martelaars van Chicago, die de strijd aangingen toen het nodig was.[64]

Vermeldenswaard is nog een ander standpunt van Dietzgen dat hij in de partijpolitiek inneemt. Een belangrijk voorman van de Duitse partij, I. Auer,[65] brengt op 17 oktober 1880 in ‘Der Sozialdemokrat’ in ‘Was haben wir zu tun’ een opvatting naar voren die botst met de standpunten van de redactie, waarvan G.H. von Vollmar toentertijd hoofdredacteur was. Auer neemt in zijn artikel afstand van de zijns inziens te radicale partijlijn, zet zich af tegen het ‘Geschrei einzelner überspannter Köpfe’ en houdt in feite een pleidooi voor een goed te onderbouwen reformistische partijpolitieke koers.[66] Auer begint met te stellen dat hij het eens is met het partijstandpunt dat niet meer alleen met wettelijke middelen voor het partijprogramma kan worden gestreden, gezien de socialistenwet. Op de vraag wat wel te doen staat, antwoordt Auer met een scherp pleidooi tegen revolutionaire frasen en stelt dat de partij voor de belangen van de honderdduizenden arbeiders op moet komen. De redactie antwoordt uitvoerig met een vierdelig artikel ‘Revolution oder Reform’ waarin zij stelt ook tegen revolutionaire frasen als die van Most te zijn, maar dat toch evenzeer de staatsvraag, dus de machtsvraag, gesteld moet blijven worden. De partij moet zich op het onvermijdelijke moment van de revolutie voorbereiden.[67]

Dietzgens artikel ‘Die Moster, Hasselmänner, Anarchisten und Nihilisten’, gericht tegen de anarchistische frasen en de ‘revolutionaire overdrijving’ van J. Most en W. Hasselmann, verschijnt in dezelfde tijd.[68] Als naschrift hierbij schrijft Dietzgen dat bij het posten van het stuk hij net Auers artikel las ‘mit dem ich herzlich einverstanden bin’. In zijn artikel stelt Dietzgen echter zelf de machtsvraag wel. Hij wil de ‘Verhältnisse *total* verändern’. Later komt Dietzgen niet meer terug op de discussie over Auers artikel. Ongetwijfeld is zijn naschrift geschreven vanuit het besef dat Auer zich voor een deel tegen dezelfde radicalen richtte en werd de verdergaande consequentie voor lief genomen. Gezien Dietzgens polemische ervaring is het mogelijk, dat hij Auers tegengif tegen de overdreven hoop op snelle revolutie, tegen het radicalisme en utopisme, als tactisch juist heeft beschouwd.

Om Dietzgens opvatting over de verhouding van reformisme en anarchisme te begrijpen kan er uit verschillende artikelen worden geput. Bij ‘reformisme’ moet een onderscheid worden gemaakt tussen een actief reformisme, zoals dat van Auer, die daadwerkelijk voor belangrijke hervormingen ten gunste van de arbeidersklasse wil optreden, en het reformisme van met name de leiding van de



SAP te New York, dat resulteert in passief gedrag. Het eerste wordt tot op zekere hoogte door Dietzgen ondersteund, het tweede nooit. Daar doorheen speelt de vraag naar de status van het wetenschappelijk socialisme als verklarende theorie. Hoe meer er wordt verklaard, des te meer kan het subjectief revolutionaire elan worden 'weggetheoretiseerd'. Dietzgen weegt deze verschillende kanten van het wetenschappelijk socialisme en het optreden van de sociaaldemocratie af. Zijn voortdurend zoeken naar de ware weg hierin verklaart Engels' verzuchting in de brief aan Sorge, dat Dietzgen herhaaldelijk anderen relativistisch voorhoudt dat alle dingen twee kanten hebben en alles steeds weer van een andere kant kan worden bekeken.[69]

Het zoeken naar de juiste weg in dit complexe vraagstuk van de verhouding van actief optreden en wetenschappelijk gefundeerde toekomstverwachting, dat wezenlijk is voor het ontstaan van de verschillende stromingen in de arbeidersbeweging, komen we ook tegen in het artikel "Revolutionäre Kraftphrasen" und "gemäßigte Form des Ausdrucks" uit 1882. Beide in de titel genoemde uitgangspunten strijden om de voorrang, schrijft Dietzgen: 'Es fragt sich, ob auf der Tribüne und in der Presse die revolutionäre Leidenschaft und agitatorische Aktion oder die Objektivität und akademische Diskussion das Wort haben dürfen. (...) Daß ich gleich Farbe bekenne: Ich bin weder für noch wider, sondern halte mit beiden zumal.' [70] Dietzgen zegt hiermee het standpunt van de redactie van 'Der Sozialdemokrat', het belangrijkste partijorgaan onder de socialistenwet, te ondersteunen. Daarbij heeft dit artikel echter de kritische ondertoon dat de redactie te veel voor 'Kraftphrasen' kiest: 'Die Redaktion des "Sozialdemokrat" ist durchaus im Recht: "Wir sind nicht nur die Partei des wissenschaftlichen Sozialismus, sondern wir sind als solche die Partei des modernen Klassenkampfes zwischen Kapital und Arbeit, ein Kampf, der mit akademischen Diskussionen nicht ausgefochten werden kann."' [71] Dietzgen stelt dat het verkeerd is de volgende vraag apodictisch voorop te stellen: '..., was führt zum Zweck: rebellische Gemütsregung oder objektive Belehrung?' [72] Want: 'Ich möchte nun geltend machen, daß solche Fragestellung verkehrt und wie unbestreitbar zweckmäßig es ist, nicht nur zu belehren, sondern auch den revolutionären Geist zu wecken, nota bene, ohne das Moment der Belehrung allzu gering zu schätzen.' Voor alle duidelijkheid wordt nog toegevoegd dat het verre van hem is tegenstellingen te willen verdoezelen of politieke bevlogenheid te willen afremmen. Dietzgen wil erop wijzen dat de theorie, de 'akademischen Diskussion' belangrijk is en dat er in de partij een 'Mannigfaltigkeit der Mittel und Talente' voorhanden is die benut moet worden om de strijd te kunnen strijden. Hij meent dat het gevaar bestaat dat er over theorie te geringschattend wordt gedacht.

Dietzgens artikelen zijn onmogelijk te beoordelen zonder de discussies in de Duitse en internationale sociaaldemocratie erin te betrekken. Van belang is te zien dat Dietzgen zich direct in de discussies mengt wanneer het er in de politieke praktijk en theorie om spant, en dat hij meent dat de dialectische denkwijze licht in de duisternis kan brengen. Zijn stukken zijn wars van vrijblijvendheid en hebben als inzet bij te dragen aan de juiste koers in het spanningsveld van passief toekijken of theoretiseren enerzijds en anarchisme of radicalisme anderzijds. Dietzgen wil van beide uitgangspunten en politieke strategieën relatieve waarheden behouden en versterken.

#### 10.4 J. Dietzgen over Dühring

Engels' principiële kritiek op Dühring wordt in de Duitse sociaaldemocratie aanvankelijk lang niet algemeen gedeeld. Bebel meent in 1874 dat Dühring gezien moet worden als 'großen sozialistischen Theoretiker' [73] en W. Liebknecht staat als redacteur van 'Der Volksstaat' onder druk om positief over Dührings werk te schrijven, en schrijft daarom aan Engels: 'Es ist unumgänglich nothwendig, daß der "Volksstaat" eine eingehende Kritik Dühring's bringt' en 'Willst Du nicht über D. schreiben, so lasse es mich bald wissen.' [74] Onder indruk van Liebknechts

herhaald verzoek en diens berichten over de toenemende invloed van Dührings werk begint Engels niet zonder tegenzin te schrijven. Wanneer de ‘Anti-Dühring’ gereed is, blijft er aanvankelijk in de Duitse partij verzet tegen publicatie ervan, omdat Engels’ werk onverbloemd ingaat tegen de populaire Dühring.

Opnieuw blijkt Dietzgen onder sociaaldemocratische tijdgenoten een van de uitzonderingen, wat naast Marx en Engels in dit geval ook opgaat voor W. Bloss, A. Hepner en W. Liebknecht.[75] Geruime tijd voor het verschijnen van Engels’ ‘Anti-Dühring’ in 1877-78, vermoedelijk in het begin of in de zomer van 1872[76], noemt Dietzgen Dührings werk een ‘Machwerk’, en later, refererend aan Marx, de persoon zelf een ‘Faselhans’, zwamneus. Aan Liebknecht schrijft Dietzgen: “‘Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus von Dühring’ ist Ihnen wohl zu Gesicht gekommen. Schon vor fünf Monaten habe ich den Anfang gemacht, das Machwerk, dem man auf den ersten Blick ansieht, daß es ein Stück Lohnarbeit ist, zu charakterisieren.’ Een paar jaar later, waarschijnlijk begin 1874, schrijft Dietzgen aan Bloss uitvoeriger over Dühring: ‘Wider Dühring habe ich früher wohl einmal die Feder angesetzt, bin aber dann wieder zurückgekommen, weil ich ihn schließlich doch zu den “breimäuligen Faselhänsen der Vulgär-Oekonomie” zählen musste. Er schlägt allerdings hin und wieder sehr nahe an den Kopf des Nagels, aber nie, ohne gleich nachher lange und tölpelhaft weit herumzuschlagen. Besonders widerlich ist mir: wo er einmal in die Nähe des Nagelkopfs gekommen, macht seine Stümperei ihm regelmäßig solche Freude, daß er sie x mal wiederholt. (...) Er bleibt Faselhans. Warum? Weil er nicht vermocht hat, den Hegel zu verdauen. Nun findet er daß die Hegelianer ihm zuvorgekommen sind. Was er vage nur gewittert, das haben die schneidig klar erfasst. Deshalb sein possirlicher Geifer wider Marx. So verstehe ich die Sache. Mich in einem Artikel speziell mit ihm zu beschäftigen, ist er nicht werth.’[77]

Opnieuw aanvaardt Dietzgen eigenlijk maar één maatstaf ter beoordeling van de politieke economie en de filosofie, namelijk het werk van Marx. Hierin wordt Hegels ‘Logik’ verwerkt en dat gegeven telt voor Dietzgen. Zijn weerzin om dieper op Dühring in te gaan is vergelijkbaar met die van Engels.

In zijn publicaties houdt Dietzgen zich nauwelijks met Dühring bezig. Voor het eerst doet hij dit in 1876 in de artikelenserie ‘Sozialdemokratische Philosophie’. Hij bekritiseert hierin Dührings filosofiebegrip. Dühring omschrijft filosofie als hoogste vorm van bewustzijn. Dietzgen vindt dit een ‘hausbacken’ opvatting waarin het specifieke object van de filosofie niet duidelijk wordt. Dat maakt een dergelijke definitie inhoudsloos en overbodig. Zelf ziet Dietzgen de ‘menschlichen Geist’ als het object van de filosofie, doelend op de kennistheorie, op het vraagstuk of het mogelijk is de wereld te kennen en wat de status van de kennis is.[78]

Al met al beschouwt Dietzgen Dühring als een potsierlijk tegenstander van Marx. Na Engels’ publicatie zou dat niet opvallend geweest zijn, daarvoor is het dat wel. Aan Marx zelf schrijft Dietzgen dit ook, in dezelfde toon als de brief aan Bloss: ‘Von Liebknecht erfahre ich, daß Engels den Dühring bearbeitet. Dieser Patron ist – wenn ich mir das Urteil erlauben darf – ein recht anmaßlicher Pfuscher, Vielwisseur und Vielschreiber, den ich derb zurechtgewiesen sehen möchte. Ich selbst habe schon mehrmalen die Feder dazu angesetzt, aber es unterlassen, weil mir der Mann zu klein war für das viele Geld, welches die Anschaffung seiner weitschweifigen Schriften kosten würde. Er hat zwar in letzter Zeit Fortschritte gemacht, aber hat noch viel zu tun, bevor er beikommt.’[79]

Jammer voor Engels, die door zijn verantwoordelijke positie in de sociaaldemocratie gedwongen is zich door Dührings werk heen te werken, waar Dietzgens gebrek aan geld hem daarvan afhoudt.

## 10.5 Joseph Dietzgen: propagandist van het marxisme

- *Wenn jemals die sozialdemokratische Partei zu einer derartigen Schwachheit mißleitet werden könnte, möchte ich der erste bei einem wenn noch so kleinen Häuflein sein, um die rote, die radikale Fahne zu retten, ...* -[80]

Het gegeven dat Dietzgen zich in zijn politieke theorie en praktisch optreden voornamelijk door Marx' en Engels' ideeën laat leiden, is nauwelijks omstreden.[81] Dietzgen is een propagandist van Marx' 'Kapital' en ander werk van Marx en Engels. Hij stelt zich ten doel de arbeiders voor politieke strijd en grote maatschappelijke opgaven te scholen. H. Skambraks bijvoorbeeld beschouwt Dietzgen als een der beste verdedigers van Marx' economisch werk in de periode direct na het verschijnen.[82] Wat dit betreft heeft Dietzgens optreden politieke betekenis, zonder dat hij daarmee evenwel gerangschikt kan worden onder de belangrijkste leiders van de arbeidersbeweging van zijn tijd.

C. Stephan heeft Dietzgens tekst 'Daß der Sozialist kein Monarchist sein kann' opnieuw gepubliceerd.[83] Zij wijst op de hierin voorkomende tendens tot karakterisering van het socialisme als integrale vermaatschappelijking van sociaaleconomische verhoudingen en politieke staatsmacht, in plaats van een door proletarische revolutie te verwerklijken maatschappijvorm. De voorwaarden voor de communistische maatschappij zouden al zo sterk voorhanden zijn, dat de maatschappij en de productie eigenlijk reeds in hoge mate socialistisch of communistisch zouden kunnen worden genoemd. Dietzgen schrijft: 'Ohne uns in die Details zu verlieren, ist doch soviel klar, daß die *großen* Bedingungen kommunistischer Wirtschaft faktisch vorhanden sind. Die *spezielle* Ausführung mögen wir der betreffenden Zeit überlassen.'<sup>[84]</sup> De basis van de solidariteit wordt volgens Dietzgen gevormd door de arbeid die in wezen al gemeenschappelijk is. Men kan het bestaande arbeidsproces al communistisch noemen, omdat er een samenhangend gemeenschappelijk arbeidsproces bestaat.

Ongetwijfeld ziet Dietzgen het zojuist gegeven maatschappijbeeld niet als enige en laatste waarheid over het communisme. Hij plaatst echter de uitspraken waarop Stephan wijst niet in één duidelijk samenhangend betoog waarin de maatschappelijke eenheid of wederzijdse afhankelijkheid van klassen binnen de klassenverhoudingen én de tegelijk bestaande scherpe tegenstellingen worden uiteengezet. De antagonistische klassentegenstelling wordt dientengevolge theoretisch tot bijzaak. Een dergelijk standpunt houdt bovendien een theoretische overdrijving in: het lijkt alsof *alleen* nog het juiste inzicht moet worden verworven. Dit is in strijd met uitspraken elders, waarin Dietzgen uitlegt dat zowel de politieke strijd, als de theoretische strijd om het juiste inzicht in de klassenmaatschappij aan de orde is. De teneur de maatschappij als onbewust-communistisch te omschrijven vinden we nog een enkele keer bij Dietzgen, vooral in periode 1872-1877, en later incidenteel nog.[85] Ten aanzien van de maatschappelijke ontwikkeling die wetenschappelijk bestudeerd en in haar wetmatigheden gekend kan worden, denkt Dietzgen sociale tegenstellingen vaak niet nadrukkelijk mee. Wanneer dat het geval is ontstaat de tendens in een deterministische maatschappijvisie te vervallen, waarin geen impuls bestaat de socialistische beweging als actieve factor in de klassenstrijd te helpen ontwikkelen.

Een zeker determinisme dat zou kunnen leiden tot passief afwachten, kan eveneens bestaan in de stelling dat de 'spezielle' voltrekking van de maatschappelijke omwenteling aan de desbetreffende

tijd moet worden overgelaten. Dietzgen wil wijzen op de omstandigheid dat een maatschappij waarin nog te weinig het bewustzijn bestaat dat een communistische maatschappij mogelijk is, nog niet rijp is voor een definitieve socialistische omslag in de machtsverhoudingen. Als dat niet wordt ingezien, bestaat het gevaar in een revolutionair subjectivisme te vervallen, dat slechts korte tijd is vol te houden en weinig succesvol is. Het is niet aan 'irgendeinem Projektenmacher gegeben, die Details der sozialistischen Ordnung auszuklügeln.'<sup>[86]</sup>

Dietzgen wijst in zijn werk enerzijds op de subjectieve kant, de noodzaak tot groei van het ideologisch en wetenschappelijk zelfbewustzijn van de arbeidersklasse, en gaat daarin zo ver dat een idealistische benadering lijkt te ontstaan, terwijl hij anderzijds soms objectivistisch is in zijn woordkeus. Beide benaderingen lijken nagenoeg onbemiddeld naast elkaar te staan. Er zijn echter ook passages waarin Dietzgen wel een verband legt tussen objectivistische redeneringen en het subjectief-politieke optreden van de arbeidersklasse en de sociaaldemocratie. In 'Die Zukunft der Sozialdemokratie' staat: 'Der Sozialismus hat keine andere Tendenz, wie dem *natürlichen* Zug der Weltgeschichte Luft und Raum zu schaffen. Da gleichen wir wohl den Manchestermännern, die auch behaupten, ihre heutige Konkurrenzwirtschaft sei ewiges Naturgesetz. Jawohl: Nur mit dem Unterschiede, daß wir den Menschenkopf, die Planmäßigkeit und den Vorbedacht mit unter die Naturdinge rechnen (...)'<sup>[87]</sup> Om deze maatschappelijke 'lucht' te scheppen is welbewuste vereniging van de arbeidersklasse nodig. 'Dazu ist die Vereinigung aller arbeitenden Kräfte der einzige Weg. Sie wollen nicht mehr jeder für sich, sondern gemeinschaftlich arbeiten, die Arbeit als eine Gemeinschaft betreiben', aldus de optimistische Dietzgen. Dus *in* de ontwikkeling zelf ontstaat zowel de noodzaak tot verdere vereniging en vermaatschappelijking, als de bewustwording van de noodzaak daarvan door de arbeidersklasse. Dit subjectieve proces is een noodzakelijke kant van de dialectische maatschappelijke ontwikkeling. Het betreft geen blind historicisme, maar de eenheid van de natuurlijke en maatschappelijke ontwikkeling, welke in deze historische fase impliceert dat de arbeidersklasse zich bewust wordt van de noodzakelijke actieve rol in de verandering van de maatschappij.

Dat met de erkenning van de 'impact' van de subjectieve factor in de geschiedenis maatschappelijke verschijningsvormen zichtbaar gemaakt kunnen worden, die weer nieuwe vormen van welbewust ingrijpen mogelijk maken, valt buiten Dietzgens betoog. In die zin is nog een objectivisme- of historicisme-verwijt aan zijn adres mogelijk. Men kan Dietzgen evenwel niet verwijten dat hij zonder meer zou menen dat de geschiedenis zich blind en noodzakelijk en bij voldoende kennis voorspelbaar zou ontwikkelen. Daarvoor is zijn benadering te veelzijdig.

Stephan heeft uit haar vondst van de passage die de 'passief-deterministische' kant van Dietzgen uitdrukt, en uit een bredere en gedocumenteerde analyse van andere voorlieden van de arbeidersbeweging, geconcludeerd dat het bewustzijn onder de vooraanstaande socialisten in Dietzgens tijd minder eenduidig en minder marxistisch was dan latere marxistische geschriften wel eens veronderstellen. Uit het werk van Dietzgen haalt zij mijns inziens echter eenzijdig uitspraken naar voren die in de richting van één interpretatie tenderen, zonder die tegen andere, 'corrigerende' uitspraken af te wegen. Elders wijst Dietzgen wel op de antagonistische tegenstelling, de klassenstrijd, ook al blijft op de theoretische verwerking daarvan kritiek mogelijk. Hij wil de strijd voor socialisme en emancipatie van de mensheid aanwakkeren. Dit staat haaks op een passiviteit genererende analyse.

In een kort standaardwerk van H.-J. Steinberg, 'Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie', wordt na een heel korte afweging van de bronnen een ietwat karikuraal beeld van Dietzgen geschetst. Steinberg stelt dat deze koketteerde met zijn arbeider-zijn en spreekt over een weerlegging van de

legende van de arbeider Dietzgen. Steinberg legt uit dat het 'slechthin absurd' is te stellen dat de 'sozialdemokratische Arbeiterschaft' Marx' 'Kapital' bestudeerde en begreep.[88] Deze beoordeling klopt mijns inziens niet met betrekking tot Dietzgen. Marx koestert inderdaad een sterke verwachting van een snel begrip en directe invloed van zijn werk in de arbeidersbeweging. Daarom is het van belang te weten dat in de sociaaldemocratische beweging leidinggevende socialisten als Bebel en Liebknecht na het verschijnen van 'Das Kapital' zich niet direct grondig met het bestuderen ervan bezighouden. Het proces van de directe en langdurig indirecte werking van Marx' economisch werk ligt ingewikkelder dan Steinberg weergeeft aan de hand van enkele passages. Het voorbeeld 'Dietzgen' laat zien dat er meer over de receptie van 'Das Kapital' door de arbeidersklasse te zeggen is. Dietzgen is inderdaad niet het prototype van de weinig geschoolde fabrieksarbeider. Dat zou ook strijdig zijn met het idee van de 'arbeidersfilosoof'. Wel is hij iemand die vaak rechtstreeks contact heeft met wat onder de arbeiders leeft en hier een nauwe verbondenheid voelt die hij keer op keer duidelijk uitdrukt. Dietzgen ziet het als *opgave* een *begin* te maken met Marx' werk te propageren en hij blijft dit jaar in jaar uit doen. Bij hem zien we juist wel de 'receptie' van Marx' werk en een veelzijdige doorwerking in zijn eigen werk, gericht op versterking van de strijd van de georganiseerde arbeidersklasse. Met recht kan worden gesteld dat de arbeidersfilosoof Dietzgen een opmerkelijk propagandist van Marx' 'Kapital' is.

Het altijd weer opdoemende vraagstuk van de problematische verhouding van wetenschappelijk inzicht in de maatschappelijke ontwikkeling en de wil en noodzaak tot actief ingrijpen door de arbeidersklasse, komt in Dietzgens werk en praktisch optreden tot uitdrukking. Hij wil de strijd voor een socialistische toekomst versterken, maar tegelijk klinkt de gedachte door dat alles wel 'goed' komt, hetgeen een passieve houding kan aanmoedigen. Bij het anarchismevraagstuk zien we dat Dietzgen uit deze problematische verhouding probeert te ontsnappen door zowel de noodzaak tot activiteit, als de noodzaak tot welbewuste gematigdheid, en soms zelfs een zekere afwachtendheid te propageren.

Samenhangend hiermee bestaat in Dietzgens werk de onopgeloste vraag wat de rol van de theorie überhaupt is. De arbeidersbeweging en zeker Dietzgen propageren scholing en verwetenschappelijking teneinde de overgang naar het socialisme te bevorderen. Er kan worden gesteld dat bij Dietzgen een soort theoreticistische of ideologisch-ethische tendens bestaat waarin de noodzaak tot bewustwording sterk wordt benadrukt. Daarmee is echter nog geen antwoord gevonden op de vraag hoe met een beter inzicht een beter resultaat kan worden bereikt in een massapolitiek, gericht op werkelijk grote maatschappelijke veranderingen.

In de politieke praktijk van alledag overheersen vaak de uitersten van een subjectief activisme enerzijds en passieve gelatenheid anderzijds, beide gestoeld op een mening over een verwachte maatschappelijke ontwikkeling. Dietzgen wijst beide houdingen in hun eenzijdigheid expliciet af. Maar op de achtergrond blijft de vraag liggen hoe een maatschappijtheorie handelingsoriënterend kan zijn. Wat dit aangaat was het interessant geweest Marx' reactie te weten op Dietzgens opmerking dat Marx' economische theorie nog te sterk was voor de hoofden van de mensen die vol vooroordelen zitten en dat 'Das Kapital' 'nur in sehr winzigen homöopathischen Dosen beigebracht werden kann.'<sup>[89]</sup>

De marxistische propagandist Dietzgen is en blijft filosoof. Onverwacht schakelt hij in zijn stukken over van actuele problemen op diepzinnig klinkende wereldbeschouwelijke vraagstukken. Deze maken voor Dietzgen deel uit van één logica. Hierin speelt de directe nood van de arbeiders mee naast het oude ideaal van een 'sittliche Weltordnung', van een 'permanenter gesellschaftlicher Fortschritt, unbegrenzte soziale Entwicklung'.<sup>[90]</sup> Deze praktische filosofie kan alleen onverkort



ontstaan in de bewuste arbeidersklasse en arbeidersbeweging. Alleen hier komen volgens Dietzgen de uiteenlopende visies tot eenheid, waarheid en uiteindelijk tot verwerkelijking.

Of zoals Dietzgen zegt: ‘... wir haben System.’<sup>[91]</sup>

---

[1] J. Dietzgen, ‘Ein “gemäßigter” Revolutionär’, 2e afl., in *Der Sozialist*, 1. Jrg., nr. 30, New York 23 juli 1885.

[2] Deze kritiek is pas door Engels in 1891 gepubliceerd en heeft niet als congresstuk gecirculeerd. Zie P. Kösling, ‘Wirkungsgeschichte der “Kritik des Gothaer Programms”, 1891-1895’, in *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 27. Jrg., nr. 6, Berlin 1985, p. 760.

[3] Hierop wijst onder anderen G. Mende in ‘Josef Dietzgen und sein Beitrag zur Geschichte der Philosophie’, in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität, gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe*, 3. Jrg., Heft 1, Jena 1953/1954, p. 94. Mende citeert Dietzgen, die persoonlijk blij is met de parlementsverkiezingen in 1881 niet verkozen te zijn en verklaart: ‘(...) auch bin ich für das Amt wirklich ungeeignet, weil ich zu wenig Anteil an den Details nehme und zu wenig Gelegenheit im Leben gehabt habe, mich im öffentlichen Auftreten zu üben.’ Dit citaat is ontleend aan J. Dietzgens brief aan zijn zoon Eugen van 25 nov. 1881, in J. Dietzgen, *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. E. Dietzgen, 4. Aufl., Berlin 1930, 3. Buch, p. 33.

[4] Finger meent dat Dietzgen het begrip partijdigheid theoretisch doorgrondt. Zie O. Finger, *Joseph Dietzgen, Beitrag zu den philosophischen Leistungen des deutschen Arbeiterphilosophen*, Berlin 1977, p. 8, p. 60 en pp. 101-103. Zie p. 103: ‘Das qualitativ Neue Dietzgens Erkenntnistheorie ist außerhalb dieses klar formulierten Klassenstandpunktes, außerhalb des Prinzips proletarischer Parteilichkeit nicht zu begreifen.’

[5] Zie J. Dietzgen, *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. E. Dietzgen, 2. Buch, pp. 257-260. Zie ook ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’, 1869, DS I p. 111, waar Dietzgen de “praktische Vernunft” oder Moral’ onderzoekt. In dat kader bekritiseert hij de kantiaanse opvatting inzake de mogelijkheid van het bestaan van een ‘allgemeine Vernunft’. Slechts in concrete verhoudingen worden vrijheid en redelijkheid relatief erkend. Dietzgen: ‘Vernünftig im allgemeinen ist nur das, was jede Vernunft anerkennt. Wenn die Vernunft einer Zeit, Klasse oder Person vernünftig heißt, wovon anderwärts das Gegenteil anerkannt ist, wenn der russische Adelige die Leibeigenschaft und der englische Bourgeois die Freiheit seines Arbeiters eine vernünftige Institution nennt, so ist etwa keine von beiden schlechthin, sondern jede nur relativ, nur in ihrem mehr oder minder beschränkten Kreise vernünftig.’

[6] DS II p. 83, ‘Die Zukunft der Sozialdemokratie’ (Zukunft), 1878.

[7] Zie J. von Freyberg (u.A.), *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, 1863-1975*, Köln 1977, p. 28. Zie ook H.-J. Steinberg, ‘Thesen zur Entwicklung der sozialistischen deutschen Arbeiterbewegung vom Gründerkrach bis zum Ende des Sozialistengesetzes’, in H.-D. Strüning (Hrsg.), ‘Unser Philosoph’ Josef Dietzgen, Frankfurt am Main 1980, pp. 105-108. Zie ook H. Bartel, W. Schröder, G. Seeber e.a., *Das Sozialistengesetz, 1878-1890, Illustrierte Geschichte des Kampfes der Arbeiterklasse gegen das Ausnahmegesetz*, Berlin 1980, pp. 29 e.v. Op 8 en 9 mei 1873 breekt met de beurs‘krach’ van Wenen een wereldwijde crisis uit, die in de loop van dat jaar sterk doorwerkt in de Duitse economie. Banken, handel en de industriële productie ondergaan alle de werking van de crisis. In het licht hiervan wint binnen regeringskringen in Duitsland het pleidooi voor een repressieve politiek jegens de arbeidersbeweging aan kracht.

[8] Zie DS II pp. 82-83.

[9] Zie DS II p. 84.

[10] Dietzgen volgt in zijn economische opvattingen voor zijn tijd opvallend vasthoudend Marx’ economische ideeën. Dit wil niet zeggen dat deze navolging altijd theoretisch geheel consistent is.

Soms neemt hij termen van Lassalle over, terwijl hij weet dat 'Das Kapital' die termen theoretisch niet ondersteunt. Hierbij speelt Dietzgens tactiek een rol. Hij wil niet te sterk afstand nemen van de bij vele arbeiders levende ideeën van Lassalle. Dietzgen kiest voor het geleidelijk overbrengen van het marxistische inzicht bij de arbeiders. Zijn verwijzing naar een 'vollen Arbeitsertrag' stamt uit Lassalles werk. Dietzgen distantieert zich hiervan, maar probeert dit begrip met een marxistisch perspectief, gebaseerd op 'Das Kapital', te verbinden. Zie over het begrip 'vollen Arbeitsertrag' bv. H.J. Friederici, Ferdinand Lassalle, Eine politische Biographie, Berlin 1985, p. 198. Overigens gaat een der eerste artikelen van Dietzgen in 'Palmbblatt' van 21 jan. 1868 over 'Die Lassalleschen Ideen'. Zie Beiträge zur Kritik der Arbeiterbewegung, 15. Jrg., nr. 1, Berlin 1973, pp. 80-82. In de Duitse handwerkersvereniging 'Palme' en de redactie van 'Palmbblatt' zijn verscheidene aanhangers van de ideeën van F.H. Schulze-Delitzsch. Eén ervan, L. Gerstner, verdedigt Schulze-Delitzsch tegen Lassalle, wiens 'Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch der ökonomische Julian, oder: Capital und Arbeit' in 1864 te Berlijn is verschenen. De redactie van 'Palmbblatt' wil Dietzgens stuk opnemen om 'einer Stimme aus dem unseren Prinzipien gegenüberstehenden Lager Gehör zu geben, ...' In feite verdedigt Dietzgen Lassalles ideeën tegenover die van Schulze-Delitzsch. Hij doet dit op de hem kenmerkende 'tactische' wijze door zich niet voor Lassalles 'Staatshilfe' en tegen Schulze-Delitzsch' 'Selbsthilfe' uit te spreken, maar door voornamelijk argumenten voor Lassalles zijns inziens politiek realistischer standpunt aan te dragen. Dietzgen eindigt: 'Um zu resümieren: Selbsthilfe und Staatshilfe schließen einander nicht aus, sondern bedingen und ergänzen sich wechselseitig.' Terzijde: dit artikel is het eerste waarin Dietzgen citeert uit 'Das Kapital'.

[11] DS II p. 84, 'Zukunft'.

[12] DS II p. 85, 'Zukunft'.

[13] Zie DS II p. 88-89.

[14] DS II p. 85, 'Zukunft'.

[15] Zie DS II p. 87.

[16] Zie DS II p. 81.

[17] Zie DS II p. 87.

[18] Zie DS II p. 90.

[19] Zie DS II p. 89.

[20] Zie DS II p. 86.

[21] DS II p. 91, 'Zukunft'.

[22] DS II p. 93, 'Zukunft'. Zie ook p. 94.

[23] DS II p. 98, 'Zukunft'.

[24] Zie DS II p. 94.

[25] DS II p. 98, 'Zukunft'.

[26] De liberaal F.H. Schulze-Delitzsch, 1808-1883, publiceert in 1863 voordrachten die hij gehouden heeft voor de Berlijnse arbeidersvereniging onder de titel Kapitel zu einem deutschen Arbeiterkatechismus. Schulze-Delitzsch pleit voor een 'genossenschaftliche Selbsthilfe'. De opvatting van Schulze-Delitzsch staat haaks op de opvattingen over de klassenstrijd van Marx en Lassalle, waarin de arbeidersklasse de hegemonie zou moeten verwerven. In de bewerkte uitgave: F.H. Schulze-Delitzsch, Vorschuß- und Kredit-Vereine als Volksbanken. Praktische Anweisung zu deren Einrichtung und Gründung, 9. neubearb. Aufl. v. H. Crüger u. R. Letschert, Berlin, Leipzig 1926, staat op p. 2 (zonder vermelding auteur): 'Das große Verdienst Schulze-Delitzsch's ist es, für die Genossenschaft der Handwerker die rechte Form gefunden zu haben, er hat die Wege gezeigt, auf denen die Genossenschaft, die organisierte Selbsthilfe, das Mittel wurde, den Handwerker selbständig zu machen und ihn befähigte, die Konkurrenz mit der "Fabrik" aufzunehmen.' Schulze-Delitzsch spreekt zich uit tegen Lassalles idee dat de toekomstige staat een rol zou moeten spelen

bij het verschaffen van krediet aan zijn burgers om hun maatschappelijke positie te verbeteren; zie p. 9. Hij beroept zich hierbij op F. Bastiat's opvatting dat burgers zich niet moeten aanwennen een beroep te doen op steun van de staat, maar zich volledig zelf moeten helpen. Lassalle schrijft: Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch der ökonomische Julian, oder: Capital und Arbeit, Berlin 1864. Schulze-Delitzsch reageert in 1866: Die Abschaffung des geschäftlichen Risico durch Herrn Lassalle.

[27] ADAV staat voor: Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein, opgericht op 23 mei 1863. F. Lassalle's Offenes Antwortschreiben an das Central-Comité zur Berufung eines Allgemeinen Deutschen Arbeitercongresses zu Leipzig, Zürich 1863, geldt als eerste grondslag van deze arbeiderspartij die in 1875 met de Sozialdemokratische Arbeiterpartei, de SDAP of de 'Eisenachers', fuseert te Gotha. Deze laatste partij is in 1869 in Eisenach opgericht door o.m. Wilhelm Bracke, August Bebel en Wilhelm Liebknecht, en oriënteert zich meer op de IAA en de standpunten van Marx en Engels dan de ADAV.

[28] H.J. Friederici, Ferdinand Lassalle, Eine politische Biographie, Berlin 1985, p. 120. Zie ook K. Marx, F. Engels, Werke (MEW), Bd. 31, Berlin 1974, pp. 451-455.

[29] J. Dietzgen, 'Die Lassalleschen Ideen', In Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 15. Jrg., nr. 1, pp. 80-82.

[30] Zie J. Dietzgen, 'Die Lassalleschen Ideen', In Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 15. Jrg., nr. 1, p. 82.

[31] Zie J. Dietzgen, 'Die Lassalleschen Ideen', In Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 15. Jrg., nr. 1, p. 82.

[32] Dietzgen schrijft ironisch en kritisch over de houding van de leiding van de SAP, bv. in 'Was haben die Anarchisten in Chicago auf folgende Anklagen zu erwidern?' In Vorbote, Wochen-Ausgabe der "Chicagoer Arbeiter-Zeitung", nr. 25, Chicago 7 juli 1886. Dietzgen ondertekent dit artikel ironisch: 'J. Dietzgen, Ex Mitglied der S.A.P., gegenwärtig wüthender Anarchist.'

[33] In Der Sozialist, New York, nr. 30 van 23 juli 1885.

[34] DS III pp. 309-310, 'über Zentralisation', 1888.

[35] DS II p. 396, 'Eine Staatsfrage'.

[36] Zie G. Huck, Joseph Dietzgen (1828-1888), Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Sozialismus im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1979, p. 34.

[37] Zie paragraaf 1.1. Deze gebeurtenissen waren mede aanleiding voor de IIe Internationale om de 1e mei tot officiële strijd- en feestdag van de arbeidersklasse te maken, met als belangrijke eerste inzet de achturedag. Een boek dat, hoewel fragmentarisch van opzet, een goed beeld geeft van wat er in Chicago in 1886 gespeeld heeft, is D. Roediger, F. Rosemont (ed.), Haymarket Scrapbook, Chicago 1986.

[38] Het betreft het artikel 'Haben wir etwas mit den Anarchisten gemein', 1886. Zie DS III pp. 3-5. Zie ook (F.A. Sorge), Briefe und Auszüge aus Briefe von Joh.Phil. Becker, Jos. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx u.A. an F.A. Sorge (Briefe und Auszüge), Stuttgart 1906, p. 226.

[39] MEW, Bd. 36, Berlin 1973 pp. 532-533, brief van 16 sept. 1886.

[40] In Die Neue Zeit, XVIII. Jrg., II. Bd., Stuttgart 1895, pp. 330-341.

[41] F.A. Sorge, 'Die Arbeiterbewegung in den Vereinigten Staaten, 1886-1892', Die Neue Zeit, XVIII. Jrg., II. Bd., p. 337.

[42] F.A. Sorge, 'Die Arbeiterbewegung in den Vereinigten Staaten, 1886-1892', Die Neue Zeit, XVIII. Jrg., II. Bd., p. 339.

[43] Zie F.A. Sorge, 'Die Arbeiterbewegung in den Vereinigten Staaten, 1886-1892', Die Neue Zeit, XVIII. Jrg., II. Bd., p. 340.

[44] Zie DS II pp. 394-400. Het artikel 'Eine Staatsfrage' dat Dietzgen schrijft voor de 'New Yorker Volkszeitung', New York 1885, betreft de staats-politieke discussies in de socialistische beweging



en m.n. de marxistische, Amerikaans-lasalleaanse en anarchistische standpunten daarin. Dit artikel is van belang omdat Dietzgen hierin de dialectiek centraal stelt. Wederom betuigt hij zijn spijt dat Marx er niet aan toe kwam zijn ‘Dialektik’ te schrijven. ‘Wäre das geschehen und die Schrift von denen studiert, welche heute so verkehrte Gedanken über die künftige Abschaffung des Staats durch den Sozialismus hegen, so würden sie nunmehr sowohl in dieser wie in anderen Materien, wo sie sich als vernagelte Metaphysiker zeigen, gründlich geheilt sein.’ Zie pp. 394-395. Ook wanneer het om de ‘Staatsfrage’ gaat is de zich ‘entwickelnde Bewegung oder bewegte Entwicklung (...) der allgemein wissenschaftliche Begriff der Sache.’ Zie p. 395. Deze dialectiek ontwikkelt Dietzgen polemisch t.a.v. het anarchisme aan de hand van het begrippenpaar ‘Ordnung-Unordnung’. Op socialistische wijze de staat afschaffen betekent geen creatie van ‘Unordnung’. Het gaat Dietzgen erom een overdreven, ‘überschwenglich’, individualisme van kritiek te voorzien: ‘Unterordnung des einzelnen unter die Interessen der Gesamtheit wird immer, auch in der sozialistischen Zukunft, Vorschrift sein.’ Zie p. 397.

[45] DS III p. 28, ‘Wider Gertrude B. Kelly in Hoboken’, 1886.

[46] Zie MEW, Bd. 36, p. 532.

[47] ‘Hausklaven’ verscheen in Der Sozialdemokrat, nr. 22, Zürich 26 mei 1888, onder de titel ‘Dietzgens letzter Artikel’.

[48] J. Dietzgen, ‘Ein “gemäßigter” Revolutionär’, 2e afl., in Der Sozialist, 1. Jrg., nr. 30.

[49] In Der Sozialdemokrat, nr. 47, Zürich 21 nov. 1880.

[50] De ‘Sozialistengesetz’ is de van 1878-1890 onder de regering Bismarck vigerende wet, die socialistische organisaties en pers verbiedt. Het voorwendsel voor de totstandkoming van de wet is de aanslag van M. Hödel op de Duitse keizer op 11 mei 1878. Deze aanslag wordt dermate amateuristisch uitgevoerd door Hödel, dat men zelfs aan de keizerlijke koets geen spoor van een kogel uit Hödels revolver kan terugvinden. Bismarck grijpt deze ‘aanslag’, waarvoor de Duitse sociaaldemocratische partij geen verantwoordelijkheid toe te schrijven is, aan om zijn ‘Ausnahmegesetz’ uit te roepen, waarmee hij niet alleen de socialisten wil treffen, maar tegelijk de burgerlijke oppositie wil disciplineren. Het begin van het eerste artikel van de ‘Gesetz gegen die gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie’ luidt: ‘Vereine, welche durch sozialdemokratische, sozialistische oder kommunistische Bestrebungen den Umsturz der bestehenden Staats- oder Gesellschaftsordnung bezwecken, sind zu verbieten.’ Zie I. Auer, Nach zehn Jahren, Material und Glossen zur Geschichte des Sozialistengesetzes, Nürnberg 1913, p. 86. De enige min of meer openlijke vorm van organisatie die in Duitsland mogelijk is tijdens de werking van de wet is de deelname aan de Reichstags-verkiezingen, zodat een socialistische fractie kon worden gevormd. In de periode 1878-1890 blijft een drukke publicistische activiteit van de Duitse sociaaldemocraten bestaan. De bladen worden in het buitenland uitgegeven en daarna Duitsland illegaal binnengebracht. Het feitelijke centrale orgaan van de Duitse partij is in deze tijd ‘Der Sozialdemokrat’, dat uitkomt sinds 28 oktober 1879. Overigens wordt het noemen van de naam van de partij vaak vermeden, ook vanuit internationalistisch oogpunt. De ondertitel van ‘Der Sozialdemokrat’ luidt: ‘Internationales Organ der Sozialdemokratie deutscher Zunge’. Het blad wordt tot oktober 1888 te Zürich uitgegeven, daarna te Londen. Tot en met januari 1881] is G.H. v. Vollmar hoofdredacteur, daarna E. Bernstein. Aan het begin van een reeks van illegale sociaaldemocratische bladen staat de door C. Hirsch op eigen kosten te Brussel en later vanuit Parijs uitgegeven ‘Die Laterne’, waarin ook Dietzgen schrijft. De oplage van dit van 15 december 1878 tot en met 29 juni 1879 verschenen en in zeer klein formaat uitgegeven blad bedraagt ca. 1000 expl. ‘Die Laterne’ gaat naar ongeveer 40 Duitse plaatsen. Uitvoerige documentatie over de geschiedenis van de Duitse ‘Sozialdemokratische Arbeiterpartei’ en de socialistische pers en propaganda tijdens de socialistenwet vindt men in H. Bartel, W. Schröder, G. Seeber (u.A.), Das Sozialistengesetz, 1878-1890, Illustrierte Geschichte des Kampfes der Arbeiterklasse gegen das

Ausnahmegesetz, Berlin 1980.

[51] Dietzgen schrijft in 'Die Moster, Hasselmänner, Anarchisten und Nihilisten': 'Es läßt sich also der revolutionäre Fanatismus begreifen und entschuldigen; aber Zweck und Verstand darin finden und eine Theorie daraus machen zu wollen, ist unsinnig.' In *Der Sozialdemokrat*, nr. 47, Zürich 21 nov. 1880. De term 'entschuldigen' kenmerkt Dietzgens poging voor arbeiders begripvol en tactisch te schrijven.

[52] Zie DS III p. 315. Het typeert Dietzgen de term anarchisme tussen aanhalingstekens te zetten. Van opvattingen die hij niet deelt onderscheidt hij vaak een authentieke vorm, waarin hij positieve momenten ziet, van een decadente of verwerpelijke vorm die hij afwijst. Een dergelijke benadering zien we ook in zijn religiekritiek.

[53] P.S. Foner, geciteerd door H. Karasek, schrijft: 'Auf dem Pittsburgher Kongreß waren zwei verschiedene Richtungen vertreten – in erster Linie miteinander verbunden durch ihre gemeinsame Opposition gegenüber politischen Aktionen. Die Delegierten aus New York und den anderen ostamerikanischen Städten, angeführt von Most, sprachen sich für terroristische Einzelaktionen aus. Die von Parsons und Spies angeführten Delegierten aus dem Westen gaben Most insofern recht, als auch sie friedliche politische Aktionen für zwecklos hielten und den gewaltsamen Kampf als einziges Mittel zur Veränderung ansahen. Sie waren jedoch fest davon überzeugt, daß der Kampf innerhalb der Gewerkschaften ein wichtiger Bestandteil revolutionärer Arbeit sei. Die Gewerkschaft, die sich auf unmittelbare Aktionen der breiten Masse stützte, würde sich ihrer Meinung nach nicht mit vorläufigen Forderungen begnügen. Ganz im Gegenteil würde sie der Arbeiterklasse als Instrument zur völligen Vernichtung des Kapitalismus dienen und die Keimzelle einer neuen Gesellschaft bilden. Ihre stärkste Waffe im Kampf gegen den Kapitalismus wäre aber die Gewalt. Diese Mischung aus Anarchismus und Syndikalismus wurde als "Chicago Idea" bekannt und vom Pittsburgher Kongreß gebilligt.' In H. Karasek (Hrsg.), 1886, Haymarket, Die deutschen Anarchisten von Chicago, Reden und Lebensläufe, Berlin 1975, pp. 16-17. H. Nuhn schrijft over de ideeën van Parsons en Spies: 'Im Gegensatz zu den Mostianern sahen die Chicagoer in gewerkschaftlichen Organisationen eine gute Chance, die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in ihrem Sinne umzugestalten, wenn diese Gewerkschaften nur entschlossen genug zu Werke gingen uns sich nicht mit Teilerfolgen in Tagesfragen zufrieden gaben.' Zie H. Nuhn, August Spies, Ein hessischer Sozialrevolutionär in Amerika, Opfer der Tragödie auf dem Chicagoer Haymarket 1886/87, Kassel 1992, p. 42. Terzijde: de term syndicalisme is op zich van later datum. Wat dit betreft kan men de 'Chicago-idea' zien als voorloper ervan.

[54] Zie DS III S. 3-15.

[55] Zie DS III pp. 16-19.

[56] In J. Dietzgen, *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. E. Dietzgen, 3. Buch, pp. 142-144. De 'Nachtrag' bij 'Zukunft' is van 1885.

[57] DS III p. 4, 'Haben wir etwas mit den Anarchisten gemein?'

[58] DS III p. 6, 'Haben wir etwas mit den Anarchisten gemein?'

[59] In 'Briefe und Auszüge', pp. 221-222, brief van 17 mei 1886.

[60] 'Briefe und Auszüge', p. 222.

[61] DS III p. 10, 'Haben wir etwas mit den Anarchisten gemein?'

[62] DS III p. 14, 'Haben wir etwas mit den Anarchisten gemein?'

[63] DS III pp. 16-17, 'Offener Brief an die Redaktion des "Sozialist" in New York', 1886.

[64] Zie DS III p. 15.

[65] Ignaz Auer wordt in 1869 lid van de SDAP, de partij van de 'Eisenachers', van Liebknecht en van Dietzgen, die omstreeks dezelfde tijd lid wordt. Auer blijft zijn hele leven actief in de sociaaldemocratische partij, als afgevaardigde in de 'Reichstag', in het partijbestuur en jarenlang als partijvoorzitter. Auer verdedigt consequent een proletarisch klassestandpunt en is volledig op de

praktische werkzaamheid van de partij gericht. Dit overheerst zo sterk dat zijn betrekkelijke onverschilligheid t.a.v. de theorie hem verscheidene malen in de richting van een reformistisch standpunt brengt. Auer is een kenmerkend voorbeeld van de practicus die heel zijn praktisch werk in dienst van de arbeidersklasse stelt. Als eerste schrijft Auer een geschiedenis van de partij onder Bismarcks ‘Sozialistengesetz’, waarin hij gedetailleerd de uitwerking van de wet laat zien en de kracht beschrijft die de socialisten bezitten om deze wet politiek te weerstaan; I. Auer, *Nach zehn Jahren, Material und Glossen zur Geschichte des Sozialistengesetzes*.

In 1885 vindt in de partij een belangrijk conflict plaats tussen een deel van de ‘Reichstags’-fractie en de partijleiding, waarbij deze fractieleden proberen de marxistische invloed terug te dringen. Auer kiest met enige aarzeling voor die lijn, maar herzielt daarna zijn standpunt. Tijdens en na het congres van St. Gallen in 1887, waar de partij zich sterker marxistisch profileert dan daarvoor, steunt hij de in de partij vastgestelde partijpolitiek. Zie hierover bv. H. Bartel, W. Schröder, G. Seeber (u.A.), *Das Sozialistengesetz, 1878-1890, Illustrierte Geschichte des Kampfes der Arbeiterklasse gegen das Ausnahmegesetz*, pp. 184-195 en pp. 250-256.

[66] I. Auer, ‘Was haben wir zu thun?’, in *Der Sozialdemokrat*, nr. 42, Zürich 17 okt. 1880.

[67] Zie *Der Sozialdemokrat* vanaf nr. 44, Jrg. 1880.

[68] In *Der Sozialdemokrat*, nr. 47, Zürich 21 nov. 1880.

[69] Zie MEW, Bd. 36, p. 532.

[70] DS II p. 376, “‘Revolutionäre Kraftphrasen’ und “‘gemäßigte Form des Ausdrucks’”, 1882.

[71] DS II pp. 376-377, “‘Revolutionäre Kraftphrasen’ und “‘gemäßigte Form des Ausdrucks’”.

[72] Zie DS II p. 377.

[73] Zie H.-J. Steinberg, *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie, Zur Ideologie der Partei vor dem 1. Weltkrieg*, Berlin, Bonn 1979, p. 19.

[74] W. Liebknecht wordt o.a. door de Dühring-aanhanger A. Enß benaderd ‘umgehend eine Notiz zu veröffentlichen, in der Dühring als “unser eifrigster, entschiedenster und fleißigster Vorarbeiter auf dem Gebiete der Wissenschaft” figurierte.’ Liebknecht, niet zo zeker van zijn zaak, schrijft Enß terug, dat hij het ondanks Dührings aanvallen op Marx tot zijn plicht rekent ‘Dühring’s unläugbare Verdienste anzuerkennen. Jetzt aber hat nicht ein frischer Panegyrikus, sondern eine Kritik, eine strenge unparteiische Kritik zu kommen.’ Zie R. Merkel, ‘Neues zur Entstehungsgeschichte des “Anti-Dühring”, Ergebnisse der MEGA-Forschung’, in *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 27. Jrg., nr. 6, Berlin 1985, p. 780. In een later stuk waarin Merkel vrij gedetailleerd ingaat op de Dühring-receptie binnen de Duitse sociaaldemocratie schrijft deze dat Dietzgen ‘von Anfang an (gehörte) zu den konsequentesten Gegnern Dührings’. Zie R. Merkel, ‘Zur Dührings-Rezeption in der deutschen Sozialdemokratie, Ergebnisse der MEGA-Forschung’, in *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 31. Jrg., nr. 4, Berlin 1989, p. 530. Marx noemt in 1868 in een brief aan L. Kugelmann Dühring al een ‘schnoddriger Knabe’ op grond van Dührings werk en diens recensie van ‘Das Kapital’, waarin hij Marx’ werk niet onwelwillend bespreekt maar de materialistische dialectiek erin verdraait. Marx schrijft aan Kugelmann over Dühring: ‘übrigens begehrt er halb aus Absicht, halb aus Mangel an Einsicht Betrügereien. Er weiß sehr wohl, daß meine Entwicklungsmethode nicht die Hegelsche ist, da ich Materialist, Hegel Idealist. Hegels Dialektik ist die Grundform aller Dialektik, aber nur nach Abstreifung ihrer mystischen Form, und dies gerade unterscheidet meine Methode.’ Zie MEW, Bd. 32, Berlin 1973, p. 538. Zie ook p. 9.

[75] Zie R. Merkel, ‘Zur Dührings-Rezeption in der deutschen Sozialdemokratie, Ergebnisse der MEGA-Forschung’, in *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 31. Jrg., nr. 4, p. 530. Voor W. Liebknecht geldt dat hij in deze kwestie aanvankelijk aarzelt in zijn beoordeling.

[76] Ongedateerde brief van J. Dietzgen aan W. Liebknecht, in W. Liebknecht, *Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten*, Bd. I, ‘1862-1878’, hrsg. v. G. Eckert, Assen 1973, p. 548. Als vermoedelijk tijdstip van verzending wordt soms ‘begin 1872’ genoemd (zie bron in vorige noot,

Merkel). Dit stemt overeen met de datering van het artikel ‘Die bürgerliche Gesellschaft’, waarvan in de brief wordt gezegd dat het half klaar is. Het artikel wordt in september 1872 geplaatst in ‘Der Volksstaat’ (zie DS I p. 402).

[77] Ongedateerde brief aan W. Bloss, in W. Liebnecht, Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten, Bd. I, ‘1862-1878’, hrsg. v. G. Eckert, Assen 1973, pp. 549-550. Waarschijnlijk is de brief van begin 1874, en wel op grond van de verwijzing in de brief naar Bebels artikel ‘Ein neuer “Communist”’ over Dühring, dat op 13 en 20 maart 1874 in ‘Der Volksstaat’ verschijnt. De brief is geschreven na het verschijnen van de tweede Duitstalige druk van ‘Das Kapital’ (1872), want de aanhaling in de brief ‘breimäuligen Faselhänsen der Vulgär-Oekonomie’ ontleent Dietzgen aan het nawoord hiervan. Zie MEW, Bd. 23, Berlin 1979, p. 22. Opmerkelijk is ook, dat Dietzgen in zijn brief aan Marx, gedateerd 16 jan. 1876, ongeveer dezelfde toon aanslaat als in de brief aan Bloss. Zie DS III pp. 430-431. Dit pleit echter niet noodzakelijk voor een latere datering van de brief, omdat Dietzgen wel vaker na een behoorlijk interval bijna letterlijk dezelfde formuleringen opnieuw gebruikt. De verwijzing naar Bebels artikel is een harder gegeven. Over Bebels artikel schrijft Steinberg dat dit een sterk positieve waardering voor Dührings werk inhoudt. Zie H.-J. Steinberg, Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie, Zur Ideologie der Partei vor dem 1. Weltkrieg, Berlin, Bonn 1979, p. 19.

[78] Zie DS I p. 359-360.

[79] DS III pp. 430-431, brief aan Marx, 16 jan. 1876. In Dietzgens filosofie spelen termen als ‘Weltall’ of het ‘All’ een voorname rol. Door dit soort abstracte begrippen te kiezen zou het verwijt van het hanteren van een naïef materiebegrip zijn werk kunnen treffen. Dergelijke begrippen herinneren misschien aan termen die Dühring gebruikt, bv. wanneer deze schrijft: ‘Das allumfassende Sein ist einzig. In seiner Selbstgenügsamkeit hat es nichts neben oder über sich.’ Ontleend aan MEW, Bd. 20, Berlin 1975, p. 38. Toch zijn Dietzgens begripsontwikkeling en inhoud van zijn filosofie wezenlijk anders dan Dührings werk. Dietzgen baseert zich op een analyse van de verhouding van denken en zijn, en aanvaardt de dialectische filosofie als passende verklaring van de totaliteit die in haar ontwikkeling wordt begrepen, terwijl Dühring deze afwijst. Zie MEW, Bd. 20, p. 42. In hoofdstuk 7 is als kritiek op Dietzgen naar voren gebracht dat hij onvoldoende aandacht schenkt aan de dialectische betekenis van de tegenstrijdigheid. Dühring echter, verklaart elke vorm van tegenstrijdigheid als onlogisch en bekritiseert de ‘Widerspruchsdialektik’. Engels merkt ironisch op dat Dührings opvatting samen te vatten is in de stelling, dat tegenstrijdigheid gelijk is aan ongerijmdheid en daarom in de werkelijke wereld niet voor kan komen. Zie MEW, Bd. 20, p. 111.

[80] DS II p. 48, ‘Herr Adolf Samter’, 1877.

[81] Op dit punt bestaan uitzonderingen, bv. H.G. Haasis. Zie ‘Nachwort’, in H.G. Haasis (Hrsg.), J. Dietzgen, Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit und andere Schriften, Darmstadt, Neuwied 1973, pp. 177-223. Haasis brengt ook voor wat de maatschappijtheorie betreft een scherp onderscheid aan tussen Marx en Dietzgen. Hij stelt dat Dietzgen de hoofdarbeit, in de moderne zin van het woord, in zijn maatschappelijk denken betreft en zo een ‘Lücke’ bij Marx opvult. Zie pp. 177 e.v.

[82] Zie H. Skambraks, Das Kapital von Marx, Waffe im Klassenkampf, Aufnahme und Anwendung der Lehren des Hauptwerkes von Karl Marx durch die deutsche Arbeiterbewegung, 1867 bis 1878, Berlin 1977. Zie evt. ook H. Skambraks, ‘Die Bedeutung des “Kapitals” von Karl Marx für die Vereinigung von Eisenachern und Lassalleanern 1875 in Gotha’, in J. Barwenko u.A. (Red.), Revolutionäres Parteiprogramm – Revolutionäre Arbeitereinheit, Studien zum Kampf um die Vereinigung des Marxismus mit der Arbeiterbewegung, Berlin 1975, pp. 87-128. In dit laatste artikel schrijft Skambraks op p. 103 over Dietzgens ‘Offener Brief an Heinrich von Sybel’: ‘Dagegen stellt sich Dietzgens “Offener Brief” als theoretisch einwandfreie, von tiefem Eindringen

in Marx' Analyse zeugende Widerlegung des Sybelschen Angriffs auf Marx' "Kapital" dar.'

[83] Uit 'Der Volksstaat', nrs. 71 en 72, van 13 en 15 aug. 1873. Zie C. Stephan, "Genossen, wir dürfen uns nicht von der Geduld hinreißen lassen!", Aus der Urgeschichte der Sozialdemokratie, 1862-1878 (Genossen), Frankfurt am Main 1977, zie pp. 283-293 en een bespreking ervan m.n. op pp. 206-209. Op Dietzgens formuleringen in dit opstel die suggereren dat de maatschappij in wezen al communistisch zou functioneren is kritiek mogelijk vanuit het perspectief van Marx' politieke werk. Men kan dit artikel ook positief waarderen, zowel qua stijl als inhoud. Het is sprankelend geschreven, met een prachtige aansprekende beeldspraak. Wat Dietzgen wil aantonen is dat de sociaaleconomische voorwaarden tot vorming van een communistische maatschappij bestaan. De suggestie dat het communisme in versluierde vorm eigenlijk al aanwezig is lijkt op een veronachtzaming van de noodzaak van een politieke omwenteling en het scheppen van de voorwaarden dáártoe. Dietzgens tekst eindigt met een beschouwing over hoe een toekomstige staat eruit zou zien wanneer de potentaat (de Duitse vorst en Bismarck) de waarheid van het wetenschappelijk socialisme zou erkennen ('Nehmen wir an ...'). Hij stelt deze gewaagde fantasie in een ironische vorm en eindigt ermee te waarschuwen dat deze 'omwenteling' in feite onmogelijk is. De ironie: 'Nehmen wir an, Saulus Bismarck wird Paulus. Mit seinem Kürassier-Säbel wirft er den Militärstaat in die Rumpelkammer und leiht sein "Genie" der neuen Idee.' Op p. 290. Dietzgen waarschuwt hierbij voor naïviteit, met misschien een kritische hint in de richting van de lassalleaanse opvatting waarin men een tactisch pact met Bismarck voor mogelijk en wenselijk houdt: 'Wer nun wird Narr genug sein, sich mit der Illusion zu tragen, daß dieser Fuchs mit den Haaren auch den Sinn wechseln könne? Und wo ist der noch größere, der unermessliche Narr, der glauben mag, daß ein derart im Zuge begriffenes Volk an seinem Körper die Pestbeule einer privilegierter Führerschaft dulden könne?' Op p. 293. Deze waarschuwing, in ieder geval dit einde, is overigens voor verschillende uitleg vatbaar.

Stephan brengt deze passages in verband met het volgende oordeel: 'Auch bei Dietzgen hat die Kritik am Kapitalismus vor allem antif feudale Züge.' Op p. 209. Ze stelt daarmee Dietzgens kritiek op de vorsten en andere maatschappelijk geprivilegieerden centraal en interpreteert m.i. Dietzgens opmerkingen te 'realistisch'. Kritiek op de autoritaire reactie, de militaire staat, Bismarcks politiek, de vorsten en de 'Junker' spelen bij Dietzgen sterk mee, zoals bij vele van zijn sociaaldemocratische tijdgenoten. Toch staat ook in deze tekst Dietzgens kritiek op de opkomende burgerlijke maatschappij, de kapitalistische maatschappijvorm, en de uitbuiting van de arbeidersklasse centraal. Het artikel leunt op 'Das Kapital', meer dan op een anti-autoritaire ideologiekritiek alleen.

Het is waar dat 'Daß der Sozialist kein Monarchist sein kann' door Dietzgens vérgaande beeldspraak en zijn gedeeltelijk open eind meer dan één interpretatie toelaat. Dietzgen wil zijn lezers vooral aan het denken zetten. Terwijl Stephan dit artikel als bewijslast voor de ideologische stand van zaken in de Duitse sociaaldemocratie anno 1873 wil laten gelden, is vanuit teksten uit dezelfde periode als 'National-ökonomisches', 'Offener Brief an Heinrich von Sybel', 'Die bürgerliche Gesellschaft' en 'Der wissenschaftliche Sozialismus' een genuanceerdere beoordeling mogelijk. Een marxistische antikapitalistische teneur is in deze artikelen duidelijk aanwezig.

Op pp. 218-221 en pp. 275-280 concludeert Stephan, dat waar socialisten in de behandelde periode handelingsoriënterende uitspraken doen, de marxistische theorie hen in de steek laat en de theorie niet-marxistische wijzigingen ondergaat: 'Daß diese "Revisionen" in der Geschichte des Marxismus immer dann auftauchen, wenn aus der Marxschen Theorie handlungsanweisende Schlußfolgerungen in bezug auf die proletarische Weltrevolution gezogen wurden, mag man einmal damit erklären, daß sich die Marxsche Theorie für solche "revolutionstheoretischen" Konkretisierungen eben nicht eigne. Andererseits indiziert das überdauern solcher Versuche – sofern man sie nicht auf eine bloße Ideentradierung schieben will –, daß die Frage nach dem

Verhältnis von Revolution und Kapitalismus immer noch so aktuell ist wie ungelöst ist.’ Zie p. 280. M.i. zoekt Stephan een direct instrumenteel verband tussen theorie en praktijk, terwijl deze verhouding complexer en tegenstrijdiger is. Zij reageert daarmee ongetwijfeld op literatuur waarin een dergelijk direct verband wordt verondersteld of gesuggereerd, alsof een algemene theorie zich zonder nadere concretisering op de werkelijkheid laat toepassen. Stephan, op haar beurt echter, zoekt uitspraken die bewijzen dat er in de betrokken periode niet of nauwelijks verband bestaat tussen Marx’ theorie en handelingsgeoriënteerde teksten c.q. politieke analyses die op de praktijk van dat moment ingaan. Wat betreft Dietzgen blijft echter m.i. overeind dat de marxistische theorie een richtinggevende rol speelt in zijn politieke stukken.

[84] Zie ‘Genossen’, p. 292.

[85] Zie bv. DS I p. 148 en p. 291. Zie ook DS I p. 179, in ‘National-ökonomisches’, in de derde voordracht (1877) van deze serie lezingen. In deze derde voordracht schrijft Dietzgen: ‘Unbewußte sozialdemokratische Tendenzen sind es, welche die Menschen zum Austausch ihrer Produkte treiben.’ In deze formulering is strikt genomen sprake van een verwarring van twee soorten categorieën. De sociaaleconomische verhoudingen dwingen de mensen tot economisch verkeer. Daardoor ontwikkelt de maatschappij zich verder. In de socialistische theorievorming wordt geprobeerd de tendensen waar Dietzgen over schrijft te verklaren, evenals het klassekarakter van de maatschappijvorming en de klassentegenstellingen. De partij die in deze zelfde periode ontstaat, die deze theorievorming ondersteunt en er, in een proces van groeiend zelfbewustzijn, gebruik van maakt, heet op dat moment (o.m.) sociaaldemocratisch. De verschillende reflectieniveaus en niveaus van interactie, de objectieve ontwikkeling, de theoretische stand van zaken en de politiek, moeten worden onderscheiden wil men een te vereenvoudigd deterministisch model vermijden. Dietzgen had beter niet over ‘Unbewußte sozialdemokratische Tendenzen’ kunnen spreken, althans niet zonder verdere verklaring. Veel later, aan het einde van zijn brieven over de logica, schrijft Dietzgen: ‘Lieber Eugen! Du hast gesehen, wie die Gesellschaft der freien Konkurrenz eine Produktionsgesellschaft ist, welche Waren, Güter, Lebensmittel kommunistisch erzeugt, wenn auch dieser Bourgeois-kommunismus ein noch so eigennütziger ist.’ In DS II p. 364. Enige ironie zal aan het begrip ‘Bourgeois-kommunismus’ niet vreemd zijn, want Dietzgen weet waar hij het over heeft. De uitdrukking zelf blijft aanvechtbaar.

[86] Zie ‘Genossen’, p. 292.

[87] DS II p. 94, ‘Zukunft’.

[88] Zie H.-J. Steinberg, Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie, Zur Ideologie der Partei vor dem 1. Weltkrieg, Berlin, Bonn 1979, p. 21.

[89] Zie DS III p. 408, brief aan Marx, 20 mei 1868.

[90] Zie DS I p. 266.

[91] Zie DS I p. 245.

## Hoofdstuk 11

# De filosofie van Dietzgen, dietzgenisme en marxisme

### 11.1 De problematische grondslag van de socialistische beweging

De periode van circa 1900 tot de Russische oktoberrevolutie kenmerkt zich door politieke en theoretische strijd om het karakter van de arbeidersbeweging. Deze heeft zich dan internationaal ontwikkeld tot massabeweging. Binnen de IIe Internationale wordt het 'orthodox' marxisme vertegenwoordigd door voorlieden als K. Kautsky en F. Mehring. Zij concentreren zich op politieke, historische, sociale en economische vraagstukken. De theoretische vooronderstellingen van de werken van Marx en Engels nemen zij over en ze verdedigen deze actief. Een inzet om deze verder te onderbouwen of te ontwikkelen ontbreekt echter, hetgeen mede verklaarbaar is uit de optimistische toekomstverwachting. Als de groei van de beweging zich op dezelfde wijze zou voortzetten komt, zo schijnt het, het socialistisch ideaal binnen handbereik. Veel nadruk op theorie lijkt van dit praktisch doel wég te voeren.

Het belang van de arbeidersbeweging als massabeweging wordt erkend door uiteenlopende richtingen. Men denken aan 'Rerum Novarum' of de in Nederland gehouden enquêtes over de toestand van de arbeidersklasse. Mensen uit christelijke kringen en progressieve liberalen wenden zich niet alleen tot de arbeiders, maar ook tot de arbeidersbeweging. Dit gaat, mede door de geringe profilering van de marxistische filosofie, gepaard met strijd om het karakter van de nieuwe massabeweging.

De strijd om de inrichting van de toekomst is niet alleen een strijd voor of tegen kapitalistische belangen, maar betreft ook de invulling van bestaande idealen in het nieuwe toekomstbeeld. Zo ontstaan allerlei combinaties van meer of minder progressieve gedachten, waarbij van meet af aan, eigenlijk al tijdens het leven van Marx, Engels en Dietzgen, ook in de sociaaldemocratische arbeidersbeweging het revolutionaire elan onder druk staat.

Na circa 1900 barst de strijd om het karakter van de beweging pas goed los, met meer posities dan een eenvoudig schema van reformisme versus revolutie, of van orthodoxie versus revisionisme doet vermoeden. Te onderscheiden is de positie van het 'orthodox' marxisme, al is het de vraag of deze term werkelijk terecht is, want Marx wijst al op het gevaar van verstarring onder vaststaande labels. We zien G.W. Plechanov, die zich filosofisch sterk richt op het ideeëngoed van Feuerbach. Er bestaan diverse burgerlijk-progressieve invalshoeken in of direct naast de arbeidersbeweging, die zich bijvoorbeeld theoretisch oriënteren op vormen van 'vulgair' materialisme en vrijdenkerij. Even belangrijk is de meer idealistische invalshoek, met diverse ethische en religieus-socialistische varianten. Begrijpelijk komt in de sociaaldemocratie zelf een nieuwe lichting op van marxisten die Engels' periode niet meer hebben meegemaakt. Ook daarbinnen is een gematigde reformistische lijn te onderscheiden, terwijl daar tegenover de reactie van theoretisch geïnteresseerde radicale marxisten staat. De laatsten nemen veel van de 'orthodox' marxisten over, maar niet klakkeloos, eerder kritisch, soms hyperkritisch. Tegelijk drijft hun wetenschappelijke houding hen er soms toe neokantiaanse en agnosticistische varianten positief te waarderen als basis van een kritisch marxisme. Daarbij speelt de natuurwetenschappelijke ontwikkeling van het begin van deze eeuw een rol. Bij deze relatief onbevangen, kritische marxisten horen namen van het 'Hollands marxisme', zoals A. Pannekoek, en vertegenwoordigers van het austro-marxisme. Ook Russische bolsjewieken als A.A. Bogdanow en A.W. Lunatscharski kan men zó plaatsen.

Academische reacties blijven niet uit. Onder wetenschappers ontstaan voor- en tegenstanders van de arbeidersbeweging en van het marxisme als stroming en wetenschapsopvatting. Sommige jonge academici voelen zich door het marxisme aangetrokken, worden soms lid van de sociaaldemocratie, maar gaan vaak theoretisch een eigen weg, op basis van eigen inzichten, ontwikkelingen in de eigen discipline, en als gevolg van de beperkte explicitering van de marxistische uitgangspunten. Daarbij moet worden bedacht dat pas in deze periode meer werken van Marx en Engels worden gepubliceerd. In de academische theorievorming zien we de doorwerking van de kritische filosofieën, in Nederland bijvoorbeeld bij G. Heymans en L. Polak.

Zo is, zeker tot de Russische oktoberrevolutie, de filosofische strijd binnen de sociaaldemocratie een belangrijk moment van de beweging zelf. Politieke inzet is in de eerste plaats het al dan niet revolutionaire karakter van de beweging. Ideologische inzet is onder meer: kan een voormarxistische richting, of een variant daarvan, de ideologie van de sociaaldemocratie worden, of biedt Marx een filosofie met een revolutionaire betekenis, geëigend om de grondslag van de sociaaldemocratie te zijn? Hierbij is het noodzakelijk te weten in hoeverre een materialistische filosofie werkelijk kritisch kan zijn, dus de kritiek van de kantiaanse filosofie goed kan verwerken, zonder het materialistisch standpunt los te hoeven laten. Dat Dietzgen's denken in deze filosofische strijd in beeld komt is niet alleen te danken aan personen als Pannekoek en E. Dietzgen, maar heeft tevens een inhoudelijke reden: de problematiek die Dietzgen behandelt, de eigen verwerking van Kants kenniskritiek in een materialistische filosofie.

In dit theoretisch spanningsveld komt de opvatting naar voren dat Marx weliswaar de filosofie van Feuerbach en van Hegel kritisch verwerkt, maar zich daarna vrijwel uitsluitend bezighoudt met de historisch-materialistische maatschappijtheorie en economie. In positieve zin zou Marx geen filosofie hebben achtergelaten, wel een sociaaleconomische en historische theorie. Sommigen concluderen dat bij Marx een 'Lücke' bestaat. Marx' theorie zou logisch niet gesloten zijn, omdat een filosofisch fundament zou ontbreken. Er is een logisch manco, een gat dat moet worden opgevuld, zo wordt gesteld. Het trefwoord dat hoort bij de term 'Lücke', dat steeds in deze discussie terugkeert is 'Ergänzung'. Het marxisme zou principieel moeten worden aangevuld om de bestaande 'Lücke' te dichten. Diverse varianten dienen zich vervolgens aan om als theoretische basis van het marxisme te dienen.

Deze 'Lückentheorie' betreft de strijd om de grondslag van de socialistische beweging en betekent evenzeer een politieke strijd. Wanneer de grondslag van het marxisme gevonden zou worden in een reeds bestaande, misschien gematigde opvatting, komt het revolutionaire karakter van de arbeidersbeweging nog meer onder druk te staan.

De discussie over een echte of vermeende 'Lücke' bij Marx en Engels is een politiek-ideologische polemiek die verklaarbaar is uit de massale groei en toename in betekenis van de arbeidersbeweging, alsmede door de veranderende positie van deze beweging onder veranderende sociaaleconomische verhoudingen. Deze ideologische strijd raakt ook dat deel van de filosofische uitlatingen van Marx en Engels die in deze tijd al bekend zijn. Met name de dialectiek, de kritische verwerking van Hegels filosofie, is onderwerp van discussie. Hetzelfde geldt voor de weerspiegelingsopvatting van Marx en Engels, die in hun werk bestaat en soms expliciet wordt genoemd. Kortom, in de polemische strijd over de vermeende 'Lücke' bij Marx is de essentie van diens filosofische opvatting in het geding: de kritische verwerking van Kant door Hegel, en van Hegel door Feuerbach en Marx.



Het is niet toevallig dat filosofische kernvragen met betrekking tot de tegenstelling materialisme-idealisme, een weerspiegelingsopvatting versus agnosticisme, en het begrip van de dialectiek steeds aan de orde komen in diverse affirmerende of kritische standpunten die worden ingenomen. De klassenstrijd wordt aldus ideologisch gevoerd, ook binnen de arbeidersbeweging. Terugkerend item hierin is de positie die men inneemt ten opzichte van het kantianisme. Met een reflectie op de kritische kern van Kants werk valt en staat het eigen kritische karakter van de theorie. Dat is tot op heden het geval. Een materialistische stroming die Kant, Mach en andere agnosticistische richtingen niet kritisch verwerkt is op den duur onhoudbaar.

Het dietzgenisme is een van de opvattingen die uitgaan van de stelling dat Marx' verdienste zich voornamelijk tot de formulering van het historisch materialisme beperkt en dat zijn werk als geheel een theoretische 'Lücke' zou bevatten. De 'Lückentheorie' en het dietzgenisme horen in die zin bij elkaar: Dietzgens werk zou in het filosofisch fundament van het wetenschappelijk socialisme voorzien.

Wat kunnen we dietzgenisme noemen? Hieronder kan een opvatting worden verstaan die Dietzgen bij uitstek ziet als degene die het historisch materialisme van een filosofische grondslag voorziet. Kenmerken van deze richting zijn: het leggen van een grote nadruk op de waarde van Dietzgens filosofie en het negeren van Marx' filosofische vooronderstellingen c.q. de betekenis ervan. Op basis van deze kenmerken zijn verschillende dietzgenistische varianten mogelijk, bijvoorbeeld: nadruk op Dietzgens kennistheorie; nadruk op de kenmethode van het opstijgen van het bijzondere naar het algemene; nadruk op Dietzgens latere werk, met name zijn 'natuurmonisme'; nadruk op Dietzgen als de voornaamste marxist die een ethiek biedt. Een ander onderscheid dat ik maak, is dat tussen een sterkere en een zwakkere vorm van dietzgenisme.

Bij E. Dietzgen en E. Untermann is de nadruk op de betekenis van Dietzgen vergaand. Daartegenover staat Pannekoek, die men volgens de eerstgenoemde kenmerken een dietzgenist kan noemen: hij entameert een positieve beoordeling van Dietzgen, waarbij hij echter Marx' filosofische ideeën, de dialectiek en het filosofisch materialisme in hoge mate negeert.

Pannekoeks dietzgenisme neemt echter niet de vorm aan van dat van E. Dietzgen en Untermann. Niet alleen is Pannekoek een revolutionair marxist en verbindt hij zijn waardering voor Dietzgen niet aan een klassenverzoenende opvatting, ook filosofisch bekijkt hij niet elk vraagstuk louter vanuit het gezichtspunt 'Dietzgen', in tegenstelling tot het 'sterkere' dietzgenisme. Voor alle vormen van dietzgenisme geldt, zij het in meerdere of mindere mate, dat Dietzgens werk in bepaalde opzichten van Marx' leer wordt gescheiden, waardoor ook de inhoud van Dietzgens leer wordt ondermijnd, omdat hij deze steeds beschouwt als zijnde in overeenstemming met het denken van Marx.

Dietzgenisme kan nog in een modern jasje bestaan, zoals blijkt in een nawoord van H.G. Haasis bij een vrij recente Dietzgen-uitgave.[1] Volgens Haasis zou Dietzgen, in tegenstelling tot Marx, ertoe hebben bijgedragen het probleem van de scheiding van hand- en hoofdarbeid op te sporen. Hij zou hiermee 'eine Lücke bei Marx' hebben aangeduid.[2] Haasis gebruikt hier echter de term hoofdarbeid in de moderne sociologische betekenis van het woord en ziet onvoldoende dat het bij Dietzgen om iets anders gaat, namelijk om filosofie, in dit geval kentheorie. Verder meent Haasis dat Marx Dietzgen voor een ongeneeslijk geval gehouden zou hebben vanwege Dietzgens inductieve methode.[3] Dit is mijns inziens uit Marx' brief aan Engels, waaraan Haasis bij zijn opmerking refereert, niet te concluderen. Haasis stelt dat Dietzgen op Marx steunt, maar in zijn

filosofie origineel is, waarmee hij een scheiding tussen Marx' historisch materialisme en Dietzgens dialectisch materialisme suggereert.

Zelf beschouwt Dietzgen zijn filosofie als een logisch gesloten geheel, een in principe samenhangend en alles omvattend theoretisch kader. Dit sluit de noodzaak van een verdere uitwerking en ontwikkeling geenszins uit. Een 'Ergänzung' in deze betekenis past bij Dietzgens denken. Voor een 'Ergänzung' in de zin dat het marxisme een filosofisch fundament ontbeert en daarom aangevuld zou moeten worden, biedt zijn filosofie echter geen ruimte, omdat Dietzgen meent dat zijn eigen materialistische dialectiek in wezen geen andere is dan de filosofie die hij in Marx' werk bespeurt.[4] Dit neemt niet weg dat in zijn werk passages zijn te vinden waar men zich aan vast kan klampen als men een 'Ergänzung' zoekt, iets principieel nieuws dat bij Marx zou ontbreken. Bovendien spelen Dietzgens eigenzinnige en tegenstrijdige uitdrukkingvormen een rol.

Dit hoofdstuk over interpretaties met betrekking tot de filosofie van Dietzgen beperkt zich tot enkele gezichtspunten. Vasthoudend aan de weliswaar onvolkomen, maar toch reële eenheid tussen de uitgangspunten van Marx en Dietzgen wordt bezien hoe in de dietzgenistische interpretaties de 'arbeidersfilosoof' wordt beoordeeld. Verder wordt de Nederlandse Dietzgen-receptie bezien. In maar weinig landen wordt Dietzgen zo 'breed' gekend. Bovendien is ook vanuit Nederland een dietzgenistische impuls uitgegaan en werkt de dietzgenistische interpretatie er lange tijd door.

Tenslotte wordt de positie van Lenin erbij betrokken. Deze is in het licht van het dietzgenisme interessant. Lenin is een uitzondering: politiek en polemisch gedreven distantieert hij zich van het standpunt van het 'orthodox' marxisme dat de filosofische grondslag geen aparte ontwikkeling behoeft en Dietzgens inbreng daarom slechts van geringe betekenis zou zijn, terwijl hij anderzijds het dietzgenisme radicaal van de hand wijst. Lenins Dietzgen-beoordeling ontstaat in de tijd waarin hij nog weinig in Hegels dialectiek is doorgedrongen. Wat dit betreft is Lenins beoordeling van Dietzgen een momentopname in zijn eigen filosofische ontwikkeling.

Door de hier gekozen gezichtspunten vallen interessante oordelen over Dietzgen weg, zoals die te vinden zijn in de Russische Dietzgen-receptie, onder austro-marxisten, Duitse filosofen en Amerikaanse socialisten, en die we tegen kunnen komen bij de arbeidersscholing in Groot-Brittannië.[5]

## 11.2 Het dietzgenistisch revisionisme van E. Dietzgen en E. Untermann

Tijdens en kort na zijn leven worden de meeste werken van Dietzgen eenmalig uitgegeven, sommige een enkele keer herdrukt. Rondom en na de eeuwwisseling verschijnen er meer en meer Dietzgen-publicaties. Zijn zoon Eugen verzorgt een verzamelde uitgave van een groot deel van Dietzgens geschriften, de 'Sämtliche Schriften'. [6] De Dietzgen-discussies tijdens de periode van de IIe Internationale leiden noch tot een eenduidige interpretatie, noch tot een breed gedragen grondige studie van Dietzgens werk zelf. In deze periode ontstaat, naast de theoretisch-revisionistische stromingen die Marx' economisch-politieke grondslag van de sociaaldemocratische arbeidersbeweging ter discussie stellen en naast de neokantiaans geïntendeerde richtingen, waaronder het austro-marxisme, het dietzgenisme.

In de periode vlak na de dood van Engels worden al gepubliceerde filosofische geschriften van Marx en Engels in populaire stukken uitgelegd en in polemieken verdedigd, maar zelden als vertrekpunt genomen voor verdere ontwikkeling van de marxistische theorie. De filosofische grondslagen van de werken van Marx worden ten dele erkend, maar vaak vrijwel uitsluitend opgevat als kritiek op de burgerlijke filosofie en op de idealistische metafysica, in plaats van als een

nieuwe positieve opvatting.[7] Een der weinige marxisten die streeft naar een systematische formulering van de marxistische filosofische grondslagen is Plechanov.

In feite worden in deze tijd filosofische vragen vaak aan scholing en zelfstudie overgelaten, terwijl bij de zich emanciperende arbeidersklasse nieuwe vormen van zelfbewustzijn ontstaan, gepaard met een grote behoefte aan scholing. Dat maakt het begrijpelijk dat arbeiders en zich op de arbeidersbeweging oriënterende intellectuelen met wereldbeschouwelijke interesse zeer uiteenlopende bronnen raadplegen naast de werken van Marx en Engels. Zij oriënteren zich bijvoorbeeld op vormen van vrijdenkerij, op L. Büchner, E. Haeckel, neokantianen, E. Mach, op vormen van een subjectief gefundeerd monisme, op nieuwe hegeliaanse richtingen, op J.M. Guyau [8] en op varianten van religieus en ethisch socialisme. In deze situatie wordt binnen de arbeidersbeweging een gemis aan een filosofische ontwikkeling van de marxistische theorie steeds sterker gevoeld, temeer daar de burgerlijke filosofie en de wetenschappen zich snel ontwikkelen en nieuwe sociale situaties om nadere reflectie vragen. Zo ontstaan veel interpretaties met betrekking tot genoemde stromingen, alsmede nieuwe Dietzgen-interpretaties.

De meest pregnante representanten van het dietzgenisme zijn Eugen Dietzgen en Ernst Untermann. [9] Zij spreken over de noodzaak van een 'Ergänzung' van het marxisme door Dietzgens filosofie. Marx' werk heeft een ontoereikende filosofische grondslag en Dietzgen zou bij uitstek een dergelijke filosofie bieden, tevens dé ware filosofie voor de arbeidersklasse. E. Dietzgen en Untermann duiden J. Dietzgens filosofie aan als dialectisch materialisme, dialectisch monisme, natuurmonisme of proletarisch monisme. Over de noodzaak het marxisme uit te breiden schrijft E. Dietzgen: 'Langsam dämmert unter den engeren Marxisten allenthalben immer mehr und mehr die Einsicht, daß in den Schriften Josef Dietzgens ein Neuland zu finden ist, das sonstwo, sowohl in der marxistischen als auch in der bürgerlichen Literatur fehlt. Zwar enthalten namentlich die Werke von Marx und Engels viele Vorarbeiten und Andeutungen in derselben Richtung, jedoch zu einer erkenntniskritischen Begründung und Vertiefung der philosophischen Basis ihrer materialistischen Geschichtsauffassung und ihrer Werttheorie und daher zur Erweiterung ihrer Gesellschaftslehre in eine erkenntniskritisch konsequente, naturmonistische Weltanschauung sind Marx und Engels nicht in dem Maße gekommen wie Josef Dietzgen.' [10] In latere teksten neemt hij expliciet afstand van begrippen waarin het marxisme zich onderscheidt van burgerlijke hervormingstheorieën. Dit resulteert in een vlak monisme, dat de eenheid van alles zo poneert, dat het onderscheid tussen idealisme en materialisme, én de fundamentele betekenis van het inzicht in de klassenstrijd worden weggeschreven.[11]

In 'Der wissenschaftliche Sozialismus und J. Dietzgens Erkenntnistheorie' poneert E. Dietzgen de opvatting dat Marx' en Engels' materialistische geschiedopvatting een kenniskritisch fundament ontbeert.[12] Hij spreekt niet van Marx' dialectisch-materialistische methode die in de theorie van de klassenstrijd toegepast wordt of aanwezig is, maar van Dietzgens dialectisch-materialistische methode die daarin een toepassing moet vinden. Merkwaardigerwijs erkent E. Dietzgen wel Hegels dialectiek, waarvan hij zegt dat deze in Marx' werk 'irdisch' is gemaakt. Dit leidt tot een vreemde en tegenstrijdige constructie. Erkend wordt dat bij Dietzgen sprake is van een *herontdekking*, maar vervolgens wordt het in eerste instantie wel erkende filosofisch fundament van Marx' werk ondermijnd door de stelling dat een kenniskritische leemte moet worden gevuld. Op deze manier wordt niet alleen aan Marx' werk een bindend element onttrokken, maar ook J. Dietzgens werk verliest zo zijn inhoudelijke eenheid, omdat deze in zijn kennistheorie altijd een eenheid met de verdere theorie van het wetenschappelijk socialisme veronderstelt.

J. Dietzgen kan men een zeker gebrek aan analyse van de objectieve inhoudelijke bepaaldheid van het denken verwijten. Voor E. Dietzgen geldt een dergelijk verwijt des te sterker: een abstract afstandelijke benadering domineert. Hij beschrijft alle feiten als een 'Stück des Seins', overeenkomstig J. Dietzgen.[13] Daaruit concludeert hij dat alle 'Seinteile' tegelijk zowel 'geistig als sinnlich' zijn. Dat stemt niet overeen met Dietzgens werk, want daarin leest men niet dat alle dingen zonder meer ook ideëel zijn. J. Dietzgen meent immers dat de materiële werkelijkheid *meer* omvat dan het denken, waaruit volgt dat hij de objectieve werkelijkheid een eigen zijnskarakter toeschrijft, dat niet als ideëel kan worden bestempeld. E. Dietzgen lost, in tegenstelling tot zijn vader, de tegenspraak tussen idealisme en materialisme op via een idealistische constructie. Evenzeer in tegenspraak met Dietzgens leer is E. Dietzgens eenzijdige conclusie met betrekking tot het geloof: 'Glauben ist soviel wie phantasieren; ...'[14] In een dergelijke vulgarisatie worden Feuerbachs en Marx' vruchtbare invloed in Dietzgens denken genegeerd.

In het latere 'Fort mit dem Klassenkrieg' keert E. Dietzgen zich tegen de inzet van Dietzgen en Marx door het kapitalisme als zaligmakend te verdedigen.[15] Hij schrijft dan: 'Während der Arbeiterphilosoph Josef Dietzgen seine ökonomie "fix und fertig" von Marx übernommen hatte, kam sein Sohn Eugen, dank des Vaters Lehren und durch Eigenerleben der wirtschaftlichen Weiterentwicklung, zu zeitgemässen anderen Einsichten, deren Stichhaltigkeit er mit vorliegenden nachprüfbaren Daten bewiesen zu haben glaubt.' Aan zelfvertrouwen ontbreekt het niet: E. Dietzgen leert weliswaar iets van zijn vader, maar streeft hem zo voorbij dat het sociaaleconomisch inzicht van Marx en J. Dietzgen achterhaald is.

Aan de uitgave van J. Dietzgens 'Sämtliche Schriften' voegt E. Dietzgen eigen bijdragen toe, die Dietzgens werk 'nader verklaren'. Hierin wordt Dietzgens werk in sterke mate beperkt tot een 'smal' soort kennistheorie of 'Denklehre'. De gegeven Dietzgen-citaten worden daarbij grotendeels van hun politieke, dialectische en ontologische 'last' ontdaan.[16]

Wat betreft de term materieel neemt E. Dietzgen weliswaar termen van Dietzgen over, maar in een nieuwe ordening, waardoor betekenissen veranderen. Over de materialiteit der dingen schrijft E. Dietzgen: '*Materiell* nennen wir alles, was uns durch *äußere Sinne Empfindbar* wird, also nicht nur das Tastbare und Schwere, sondern auch das Sichtbare, Schmeckbare, ...'[17] Dit lijkt op J. Dietzgens formuleringen, maar laat bij nadere analyse een belangrijk verschil zien. Zo gesteld wordt het materiële afhankelijk gemaakt van het waargenomen worden, wat neerkomt op een subjectief idealistisch standpunt. J. Dietzgen meent dat het materiële in de verschijnselen wordt gekend, maar zeker niet dat de waarneming de materialiteit der dingen fundeert. Volgens J. Dietzgen ligt deze verhouding omgekeerd en omvat de totaliteit meer dan de kennis daarvan: 'Für uns dialektische oder sozialdemokratische Materialisten ist das geistige Denkvermögen ein entwickeltes Geschöpf der materiellen Natur, während nach deutschem Idealismus sich die Sache umgekehrt verhalten soll.'[18] Het gaat J. Dietzgen dus bij het begrip materieel om het werkelijkheidskarakter van de dingen en de voorstellingen, waarbij de onafhankelijk bestaande materiële natuur het primaat blijft behouden. Deze ideeën vallen bij E. Dietzgen weg, waardoor een materialistisch standpunt wordt verlaten.

De in omvang meest opmerkelijke dietzgenistische publicatie is Untermanns 'Die logischen Mängel des engeren Marxismus', een 'Anti-Plechanov' van 700 bladzijden, gericht tegen 'engere' marxisten als Plechanov en Mehring.[19] De laatsten nemen, overigens met uiteenlopende argumentatie, de stelling in dat het marxisme niet met J. Dietzgens filosofie als nieuw fundament van het marxisme 'verbreed' mag of kan worden. Over Marx schrijft Untermann: 'Damit leugne ich doch nicht, daß Marx eine Erkenntnistheorie besessen hat, sondern nur, daß er eine selbst ausgearbeitet hat.'[20] Er

lijkt dan slechts een ‘Ergänzung’ in de zin van een opvulling van een open plek in een verder expliciet ontwikkelde theorie in het geding te zijn. Untermann geeft echter ook inhoudelijke kritiek op Marx’ kentheoretische opvatting, wat wijst op een ander soort ‘Ergänzung’: ‘Einstweilen will ich nur vorausschicken, daß auch Marx selbst, namentlich wenn er den Boden seiner ökonomisch-historischen Darstellung verläßt und das erkenntniskritische Gebiet streift, oder auf die erkenntniskritische Begründung des Marxismus Streiflichter wirft, dieselben Inkonsequenzen aufweist, wie Engels und alle anderen engeren Marxisten.’[21]

Untermann legt uit, niet geheel ten onrechte, dat de ‘engere marxisten’, met name Kautsky[22], Mehring en Plechanov, onder filosofie vaak de toepassing van de materialistische filosofie op de sociologie verstaan. Dietzgen daarentegen zou ‘ohne Anlehnung an Marx’ de verhouding van zijn en denken duidelijk hebben gemaakt, een baanbrekende prestatie. ‘Und hat nicht Josef Dietzgen diese Leistung wirklich vollbracht?’[23] Alleen Dietzgen heeft een alomvattende kentheorie en een natuurmonisme ontwikkeld. In het verloop van Untermanns betoog worden Dietzgen en Marx als twee praktisch volkomen gescheiden hoofdstukken van het sociaaldemocratische boek behandeld. De thesen over Feuerbach worden in de eerste plaats benut om aan te tonen dat Dietzgens beschouwing over het fundamentele vraagstuk van de verhouding van zijn en denken bij Marx niet voldoende aan de orde zou komen. Untermann: ‘Was Marx in diesen Thesen allgemein über den Mangel an Praxis in allem bisherigen Materialismus sagt, ist nicht zutreffend und berührt nicht den typischen Unterscheid zwischen seinem Materialismus (dat van Marx – JS) und irgend einem anderen Materialismus.’[24] Untermann stelt derhalve dat Marx niet begrijpt wat hij beweert.

Engels schrijft in het voorwoord van de uitgave van 1885 van ‘Anti-Dühring’, dat in Hegels *natuurfilosofie* wel het ‘Nebeneinander’ is ontwikkeld, maar niet het ‘Nacheinander’, en dat hij in dit opzicht voor Kant terugvalt, die in zijn opvatting over het zonnestelsel wel historisch denkt.[25] Untermann refereert hier kritisch aan. Hij meent dat uit deze uitspraak van Engels, en andere uitspraken van Marx en Engels, volgt dat zij het ‘Nacheinander’ te veel op de voorgrond stellen.[26] Zo schrijft hij: ‘In dieser Beziehung ist Dietzgens Dialektik, ebenso wie die Marxsche, die umgekehrte Hegelsche. Aber sie geht in wichtigen Punkten über Marx, *in gleicher Richtung wie er selbst*, fort. Erstens vervollständigt sie nämlich die Marxschen Dialektik durch die Aufdeckung der besonderen Bedeutung gleichzeitiger Unterscheidung und Verbindung. Zweitens wendet sie diese Neuentdeckung nicht nur auf *hintereinander folgende*, sondern auch auf *nebeneinander stattfindende* Vorgänge an, und zwar in bewußt konsequenter Weise.’[27] Deze bewering over de ‘Neuentdeckung’ van Dietzgen klopt niet. De ‘Neuentdeckung’ is bij Hegel al aanwezig en Dietzgen leert dit hegelianisme vooral uit Marx’ analyse van de waardeleer, onder meer aan de hand van de analyse van de tegenspraak van ruil en gebruikswaarde, alsmede op basis van andere plaatsen bij Marx, Engels, Lassalle en Feuerbach. Deze dialectische bronnen die J. Dietzgen in Marx’ werk ontdekt, worden door Untermann onvoldoende erkend.

Untermann bestempelt Marx’ denken als dialectisch materialisme. Om Marx van Dietzgen te kunnen onderscheiden spreekt hij over het dialectisch monisme van Dietzgen. Dit komt volgens hem neer op een verdere ontwikkeling van het ‘engeren dialectischen Materialismus, welchen Marx seinen epochemachenden Forschungen zugrunde gelegt hat’.[28] In wezen wil Untermann de klassentegenstelling c.q. de maatschappelijke tegenstelling in het algemeen vervangen door een opvatting over de maatschappij waarin de synthese overheerst. Dit streven uit zich in Untermanns geschriften onder meer door met betrekking tot de dialectiek te spreken in een vlakke, weinig specifieke terminologie over ‘ontwikkeling’ en over het samengaan van tegenstellingen.

Dit samengaan van tegenstellingen ontwikkelt zich bij Untermann door bij alle onderwerpen die hij bespreekt ook het tegendeel te laten zien. Het 'engere' Marxisme is zo beperkt, omdat Kautsky, Mehring en anderen niet steeds het tegendeel van alles wat ze beweren in hun betoog betrekken. Als Untermann het klassebelang van de arbeiders bespreekt, behandelt hij tegelijk de 'Klassen-Ethik' in het licht van 'die *Selbstbestimmung* der Individuums'.<sup>[29]</sup> Dergelijke wederzijdse bepalingen en de daarin gelegen tegenspraak, i.c. van individuele ontwikkeling en klassebelang zijn op zich inderdaad van groot belang om theoretisch te ontwikkelen. Wat dit aangaat voelt Untermann problemen van het 'orthodox' marxisme goed aan. De concretisering van de wederzijdse bepaling wordt door Untermann echter nergens werkelijk doorgevoerd, waardoor zijn betoog neerkomt op de stelling dat alles twee kanten heeft en in eenheid bestaat. Zo is de uitspraak 'Theorie und Praxis müssen sich gegenseitig ergänzen und bestimmen' op zich juist, maar evenzeer nietszeggend wanneer deze verhouding niet werkelijk wordt geconcretiseerd.<sup>[30]</sup> Untermann sluit hier bij een 'zwakke' zijde van Dietzgens werk aan. Bij Dietzgen bestaat echter weliswaar de teneur synthetisch te denken, maar hij hanteert meestal in een samenhangend verband andere begrippen die uiteindelijk wel leiden tot een principieel standpunt.

Untermanns denken, in wezen syncretistisch, past in het tijdsbesef van deze periode, waarin een deel van de aanhang van de sociaaldemocratie deze wil inpassen in een progressief burgerlijk kader. Untermanns wegvlakken van het theoretisch begrip van de tegenstelling tendeeft naar een 'synthese' van sociaaldemocratie en niet-marxistische filosofie. Marx' kritische Hegel-receptie houdt de tegenspraak niet alleen overeen in de dialectiek van zijn en denken, maar past deze ook toe in zijn historisch materialisme. Het perspectief van de sociaaldemocratie is daarmee revolutionair; de klassenstrijd wordt beschouwd als motor van de maatschappelijke ontwikkeling. Wanneer in het filosofisch fundament van de sociaaldemocratie de tegenspraak als motor van veranderingsprocessen niet meer serieus wordt genomen, krijgt de toepassing van de theorie op de praktijk ook een andere, namelijk een reformistische of evolutionaire inhoud. De ideologische strijd van deze periode betreft in laatste instantie de inhoud van het na te streven maatschappelijk doel: de noodzaak van de emancipatie van de arbeider binnen een moderne, liberale, burgerlijke maatschappij, óf de klassenloze maatschappij als het na te streven einddoel. In deze discussie is het al dan niet aanvaarden van het begrip tegenspraak als centrale filosofische categorie belangrijk.

E. Dietzgen en Untermann sluiten in hun bewering dat Marx' werk een kentheorie ontbeert, aan bij de trend, niet in de laatste plaats door het neokantianisme bewerkstelligd, dat filosofie kentheorie en ethiek is. Deze reductie van de filosofie staat op gespannen voet met hun nadruk op Dietzgens monisme. De dialectisch-materialistische beschrijving van J. Dietzgen van de verhouding van zijn en denken wordt door E. Dietzgen en Untermann meer en meer ontdaan van zowel haar 'levende' dialectiek, als van haar materialistische karakter. Uiteindelijk resteert een louter abstract monisme waarin de natuur en het denken samenhangen, maar niets inhoudelijks meer over de precieze *werkelijke* samenhang wordt gezegd.

De filosofische drang die J. Dietzgen voortdrijft ontbreekt; een vaag geheel blijft over waarbinnen alles kan, mag en mogelijk is. Van de werken van Marx en J. Dietzgen scheidt het dietzgenisme een beeld waarin deze filosofisch weinig meer met elkaar te maken hebben. Daarmee wordt J. Dietzgen in twee opzichten tekort gedaan. De samenhang van zijn filosofie en zijn historisch-materialistisch inzicht gaat verloren, terwijl Dietzgen zelf uitgaat van één wetenschappelijk socialisme als fundament van de activiteiten van de sociaaldemocratie. Bovendien is voor de dietzgenisten J. Dietzgens filosofie de enig ware. Zij miskennen hiermee een belangrijk deel van Dietzgens verworven begrip en inzet, door de negatie van Dietzgens erkenning van de betekenis van Marx' politieke en economische theorie én filosofische inzichten. Het dietzgenisme knoopt aan bij die kant

van Dietzgens werk waarin de dialectische tegenstelling weinig wordt ontwikkeld en waar Dietzgen de inhoudelijke bepaaldheid van het kennisproces vervlakt. E. Dietzgen en Untermann strepen de inhoudelijke detaillering weg uit Dietzgens werk, juist daar waar de verbondenheid tussen Dietzgen en Marx duidelijk bestaat.

### 11.3 De filosofie van J. Dietzgen als raadselachtig probleem

De discussie over de filosofie van Dietzgen flakkert bij tijd en wijle op in de jaren 1903-1910. Daarna is het dietzgenisme-debat – op zich al een groot woord; zo omvangrijk waren de discussies niet – wel voorbij. De scherpte van het debat als revisionismedebat is dan niet meer aanwezig, maar er wordt zowel door marxisten als door anderen soms nog wel teruggesproken op Dietzgens werk en polemieken hierover. Pannekoek bijvoorbeeld reageert op Lenins opmerkingen over Dietzgen in ‘Materialisme en empiriocriticisme’. Hij doet dit echter pas veel later, jaren na de publicatie van de eerste Duitse vertaling van Lenins boek, in een sterk veranderde historisch-politieke en theoretische context.

De polemieken over een ‘Ergänzung’ van het marxisme doet Mehring, die Dietzgen als marxistisch filosoof beschouwt, in polemieken met de Oostenrijkse marxist F. Adler ietwat vertwijfeld schrijven dat Dietzgen tot raadselachtig probleem wordt gemaakt: ‘Aus Bewunderung für Büchner und Moleschott soll ich nun auch kein Urteil über den Vorsprung Dietzgens haben, obgleich ich ausdrücklich den Vorsprung Dietzgens sogar vor Feuerbach anerkannt habe. Doch darf ich mich hier mit Engels trösten, der nach Ansicht des Genossen Adler auch nicht an Dietzgen heranreicht, allerdings aus dem umgekehrten Grunde nicht, weil Engels weit größere Detailkenntnisse in der Physik besessen habe als Dietzgen. Das Problem Dietzgen wächst sich immer mehr zum schleierhaftesten aller Probleme aus.’[31]

Mehring weigert dieper in te gaan op de vraag wie er nu precies een voorsprong op wie heeft. Deze weigering is op het eerste gezicht begrijpelijk, maar vormt wel een belangrijk kenmerk van de dietzgenisme-discussie. Dietzgens werk zelf wordt, doordat direct vaste posities worden ingenomen, nauwelijks echt beoordeeld of geanalyseerd. De precieze inhoudelijke relatie tussen Dietzgen en Spinoza, Kant, Feuerbach, of Marx en Engels, wordt niet bestudeerd. Alle aandacht gaat uit naar de vraag of er een gat moet worden opgevuld, welk gat dat is, wie er nu wie moet aanvullen, en wie een voorsprong heeft op wie. Dit is rechtstreeks het gevolg van het ontbreken van het inzicht dat de filosofische grondslag van Marx’ werk systematisch verder moet worden ontwikkeld, wat naar voren komt in vrijwel alle filosofische polemieken onder marxisten in deze periode; dit in weerwil van de werken van Marx, Engels én J. Dietzgen.[32]

Plechanov gaat niet vaak in op de inhoud van Dietzgens denken, misschien omdat dat de empiriomonist Bogdanow en anderen Dietzgens werk hadden ‘ingepalmd’. Waarschijnlijk ook omdat hij naast het werk van Marx, Engels, de materialistische verwerking van Hegels ideeën, Feuerbach en zijn eigen werk de filosofie van Dietzgen overbodig, en het bestaan ervan misschien zelfs wel hinderlijk vond. Naar Dietzgen verwijst Plechanov vrijwel nooit, ook niet in de periode waarin het mode is op hem in te gaan. Tegen de trend van Dietzgen-verering gaat Plechanov juist in, als hij een keer wel vrij uitvoerig over diens filosofie schrijft in het artikel ‘Joseph Dietzgen’, verschenen in 1907 in ‘Sowremenny Mir’.[33] Hierin schrijft Plechanov over Dietzgen dat deze handarbeider een groot filosofisch talent had, dat de geschriften van hem echter geen enkele theoretische bewering bevatten, die in vergelijking met die in het werk van Marx, Engels en zelfs Feuerbach als nieuw bestempeld zou kunnen worden.[34] Nog verder gaat Plechanov: ‘Sagen wir es offen. Josef Dietzgen hatte vom Materialismus eine ganz falsche Vorstellung.’[35] De vraag dringt zich daarbij op over welke vorm van materialisme Plechanov hier spreekt.[36]



In ieder geval is de wijze van formulering die Plechanov kiest theoretisch problematisch. Deze leidt af van het onderzoek naar wat Dietzgen wel ontwikkelt, hoe hij dit doet, waarom de klassebewuste 'handarbeider' dit zo doet, en waarom in Plechanovs tijd zo velen zich door Dietzgens geschriften voelen aangesproken. Eventuele verworvenheden in Dietzgens werk komen zo niet aan het licht, worden eerder toegedeekt. Plechanov spoort niet aan om Dietzgen te lezen, integendeel. Wanneer eerst Marx wordt begrepen mag men, vindt hij, daarna wel Dietzgen bestuderen, maar dan vooral om te zien waar deze Marx 'nähert' en waar hij 'zurückbleibt'. [37] Lenin kiest wat dit betreft een volstrekt andere benadering, wanneer hij de arbeiders juist oproept Dietzgen te lezen en daarbij de waarschuwing plaatst dat Dietzgen Marx' en Engels' leer niet altijd geheel juist weergeeft. [38]

In de korte geschriften 'Fundamentele vraagstukken van het Marxisme' en 'Materialisme Militans' komt Plechanov kort op Dietzgens werk terug. [39] Hij noemt Feuerbachs behandeling van het fundamentele vraagstuk van de verhouding van zijn en denken een stuk helderder dan die van Dietzgen. [40] Plechanov wil 'dietzgenisten' en moderne agnosticistische stromingen bestrijden. De wijze waarop hij dit doet maakt het echter noodzakelijk Dietzgen zelf te gaan lezen en te begrijpen. De stelling dat Feuerbach helderder is dan Dietzgen, is eenzijdig en Plechanov dekt hiermee eerder problemen toe dan dat hij deze oplost. Hij ziet in elk geval over het hoofd dat Dietzgen als een der allereersten Marx' denken filosofisch interpreteert en de aldus verworven inzichten tracht te verwerken.

Plechanovs benadering is een voorbeeld van het feit, dat in de 'dietzgenisme-discussie' de verhouding van de filosofie van Dietzgen tot Feuerbach en Marx nooit goed is onderzocht. De plaats van Dietzgen in de marxistische filosofie wordt in deze periode niet grondig verklaard. Intussen grijpen actuele verwijzingen naar Dietzgen soms nog wel naar interpretaties uit deze discussie terug. [41] Tijdens de periode van de Ite Internationale wordt door marxisten vaak rake kritiek op de 'überschwengliche' Dietzgen-waardering gegeven. Het eigenlijke probleem, dat fundamentele filosofische vragen in nieuwe verschijningsvormen steeds terugkeren, dat gegeven antwoorden voortdurend verder moeten worden ontwikkeld, en dat deze vragen voor de arbeidersbeweging van 'eminent' belang zijn, blijft voor hen echter 'raadselachtig'.

#### 11.4 Het werk van J. Dietzgen in het 'Hollandse marxisme'

Over Dietzgens filosofie wordt in Nederland in de eerste twintig jaar van deze eeuw vrij veel geschreven, al is het voorbarig te concluderen dat Dietzgen in Nederland meer of grondiger zou zijn verwerkt dan in Duitsland, Rusland, Groot-Brittannië of de Verenigde Staten van Amerika. Een vergelijkend omvattend onderzoek hierover is er niet. In Nederland worden 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' en enkele kortere geschriften vertaald. In politieke geschriften werkt Dietzgens denken enigszins door, waarbij soms een dietzgenistische invloed doorklinkt. Een voorbeeld hiervan zien we bij J.H. Schaper, die schrijft dat de marxistische filosofische wereldbeschouwing van Marx later uitgewerkt werd door Dietzgen, en die hem vervolgens een 'intelligent denker der sociaaldemocratie' noemt. [42]

In de Nederlandse Dietzgen-receptie zijn vooral geschriften van A. Pannekoek en H. Roland Holst van belang. Deze komen verderop uitgebreid aan de orde. Andere interpreten worden kort behandeld.

De Nederlandse inbreng in de discussies over het werk van Dietzgen volgt niet alleen de internationale, het 'Hollands marxisme' is tevens gangmaker, getuige de inbreng van Pannekoek en C. Huygens. Al in 1902 geeft Huygens in 'Die Neue Zeit' een spinozistische interpretatie van Dietzgens werk. Ze geeft een aanzet tot een dietzgenistisch standpunt door Marx' en Engels'



filosofische ideeën overwegend te negeren, door aan het denken van Dietzgen een geheel eigen plaats en karakter toe te kennen binnen de sociaaldemocratie en door te spreken van een ‘sehr notwendige Ergänzung der Marxschen Geschichtsauffassung’.[43] Inhoudelijk benadrukt Huygens door haar waargenomen overeenkomsten met het denken van Spinoza. Ze wijst op Dietzgens overwinning van alle tegenstellingen en tegenspraak, op zijn opvatting van identiteit van denken en natuur, en op Dietzgens natuurmonisme.[44] Huygens’ interesse voor Dietzgen ontstaat wellicht mede na lezing van Pannekoeks artikel ‘De filosofie van Kant en het marxisme’.[45] In ieder geval overkomt haar ongeveer hetzelfde als Pannekoek en Roland Holst, die beiden op verzoek van E. Dietzgen een inleiding over J. Dietzgens werk publiceren en zich later van het ‘sterkere’ dietzgenisme distantiëren: haar Dietzgen-bijdrage in ‘Die Neue Zeit’ schrijft ze op verzoek van E. Dietzgen,[46] waarbij het twijfelachtig is of ze aan haar aandringen op een ‘Ergänzung’ van Marx’ theorie dezelfde consequenties verbonden zou hebben als Dietzgens zoon.

### 11.5 A. Pannekoeks Dietzgen-interpretatie

Pannekoek heeft veel aandacht voor Dietzgens werk. Zijn biograaf B.A. Sijes noemt hem ‘de vurige aanhanger’ van Dietzgen.[47] Na zijn artikel over Kant en het marxisme schrijft Pannekoek een voorwoord[48] bij E. Dietzgens Dietzgen-uitgaven, polemiseert over ethiek in ‘Die Neue Zeit’ met de Britse socialist E. Belfort-Bax, waarbij hij de betekenis van Dietzgen benadrukt, wijdt in verschillende korte artikelen aandacht aan Dietzgen en komt in 1938 in ‘Lenin als filosoof’ uitgebreid op hem terug.

Pannekoek kent Dietzgens oeuvre. Hij heeft er ongetwijfeld veel over gesproken, bijvoorbeeld met zijn vriend H. Gorter, die ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ vertaalt en een kort gedicht aan Dietzgen wijdt.[49] In zijn ‘Herinneringen’ zegt Pannekoek over ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’: ‘En hier vond ik eerst ten volle wat ik zocht, een duidelijke systematische uiteenzetting van de kennistheorie, van het wezen der begrippen en abstracties. Daarmee vergeleken was al het latere, wat ik kende, Das Acquisit, de Briefe über Logik, die Streifzüge, alles essays die over enkele losse punten veel aardigs zeggen, maar niet geven wat wij nodig hadden, een systematische uiteenzetting van het wezen der kennis.’[50]

Pannekoek levert vervolgens scherpe kritiek op het dietzgenisme van E. Dietzgen en Untermann. Zij ‘hebben toen een “Dietzgenismus” geproclameerd, Dietzgen als de man van monistische wereldeenheden, enigszins vaag en met grote woorden van Weltdialektik etc., speciaal echter niet meer afhankelijk als bijfiguur naast Marx, maar los van alle arbeidersbeweging.’[51] Maar niet altijd heeft Pannekoek dit dietzgenisme zo scherp veroordeeld. In 1910 bespreekt hij de theoretische strijd tussen Untermann versus Plechanov in ‘Dietzgenismus und Marxismus’.[52] Hierin wijst hij weliswaar Untermanns opvatting inzake een ‘verengd marxisme’ af, maar erkent hij diens idee dat Dietzgen een gemis bij Marx opvult in de volgende woorden: ‘Auf diese Fragen geben die Schriften von Marx keine Antwort; die Lösung dieser philosophischen Fragen findet man bei Dietzgen. Marx hat gezeigt, woher der Inhalt des Geistes stammt, Dietzgen zeigte, worin seine besondere geistige Form besteht. Marx gab uns die Wissenschaft der Gesellschaft und des menschlichen Handelns, Dietzgen gab uns eine Theorie des menschlichen Geistes.’[53]

Over Mehring zegt Pannekoek dat deze terecht ‘in zijn gewone scherp-kritisch-sarcastische en literair voortreffelijke wijze van polemieken’ E. Dietzgen en Untermann bekritiseert, maar zelf van de werkelijke inhoud en betekenis van Dietzgens leer nooit veel heeft begrepen.[54] ‘Trouwens’, voegt Pannekoek daar nog aan toe, ‘ook Marx en Engels, zoals uit hun briefwisseling blijkt, zijn tot de kern van Dietzgen’s kennistheoretische vaststellingen nooit doorgedrongen; ze zaten te vastgeworteld in de probleemstelling uit de tijd van de na-Hegelse school.’

In het eerste artikel waarin Pannekoek Dietzgens filosofie behandelt, geeft hij geen duidelijke materialistische interpretatie van diens werk. Hij meent: ‘De kennis van de waarheid, van de absolute waarheid komt neer op de kennis van het instrument, dat voor het zoeken der waarheid gebruikt wordt, het denkvermogen.’[55] Deze uitspraak is niet overeenkomstig Dietzgens opvattingen. Het gaat Dietzgen er niet om dat kennis van de waarheid *neerkomt* op kennis van de ‘Kopfarbeit’, maar dat deze laatste hiertoe *noodzakelijk* is. Pannekoeks uitspraak kan subjectief idealistisch c.q. agnosticistisch worden geïnterpreteerd. Een juiste kennistheorie veronderstelt daarentegen volgens Dietzgen nog steeds, dat de waarheid ‘daarna’ nog daadwerkelijk moet worden gevonden. In die zin verabsoluteert hij de kennistheorie niet zoals Pannekoek doet.

Volgens Pannekoek is een kennistheorie nodig, die het historisch materialisme fundeert. Dit is temeer nodig ‘omdat juist van z.g. kennistheoretische zijde in den laatsten tijd herhaaldelijk aanvallen op deze leer gedaan worden.’[56] Hij vervolgt: ‘Zulk eene “proletarische filosofie” is door Marx zelve in systematischen samenhang niet gegeven, terwijl de fragmentarische opmerkingen van Engels in zijn Anti-Dühring en de kritisch-historische uiteenzetting “Ludwig Feuerbach (...)”, van hoe groote waarde ze ook zijn, op de eigenlijke kennistheoretische kwesties niet diep ingaan. Het is echter op voortreffelijke wijze geschied door een Duitse arbeider, Joseph Dietzgen.’ Hier wordt een tegenstelling gecreëerd tussen een ‘niet diep ingaan’ van Engels versus de voortreffelijke behandeling door Dietzgen. Een kern van waarheid is dat het expliciteren van een kennistheorie voor Dietzgen hoofddoel was. Maar Pannekoek negeert in één keer zowel de kennistheoretische opmerkingen en implicaties in de werken van Marx en Engels, alsmede mogelijke dieperliggende overeenkomsten die een vergelijkende analyse van de werken van Marx, Engels en Dietzgen zou kunnen blootleggen. In het artikel negeert Pannekoek bovendien Dietzgens opvatting van de kenbaarheid van de wereld en de aanzet tot een weerspiegelingstheorie, en sluit aan bij uitspraken die naar agnosticisme tenderen, getuige de opmerking: ‘Wij echter zeggen: verschijnsel en dat wat verschijnt is hetzelfde. De kritiek der rede leert, dat ons kenvermogen elk willekeurig aantal zinnelijke gegeven veelheden als geestelijke eenheid, als een wezen opvat; ...’[57] De wereld zelf en het vraagstuk van de objectiviteit der kennis zijn hier verdwenen. Dietzgens denken wordt selectief behandeld.

Door Pannekoeks nogal eenzijdig kentheoretische interpretatie ontstaat een zeker onbegrip over de reikwijdte van Dietzgens filosofie. De fixatie op het begrijpen van de vorming van algemene begrippen leidt ertoe dat Pannekoek vrijwel geheel de reflectie op de dialectiek negeert. Dat maakt het hem relatief makkelijk om over de filosofie van Kant, het marxisme, Dietzgen en Mach te spreken, zonder daarbij de dialectiek van Marx, Engels en van Hegel te verwerken. Dit leidt soms tot conclusies die voor een historisch-materialistische beoordeling van de filosofie merkwaardig aandoen, omdat historische verworvenheden buiten beschouwing worden gelaten. Zo stelt Pannekoek: ‘En zoo is het eenige juiste standpunt voor ons dit: de Kantsche filosofie te begrijpen als uiting van den tijd, van de maatschappij, van de produktiewijze, waarin hij leefde.’[58] Maar Kant heeft een aantal principiële kennistheoretische en metafysische kwesties aan de orde gesteld waaraan Dietzgen kritisch verder werkt. Pannekoek reduceert Kants filosofie tot een historisch fenomeen, zonder verdere betekenis dan dat het een uitingsvorm van haar tijd is. Een dergelijke niet-dialectische benadering, althans wat betreft de inhoud van Kants werk, past niet bij Dietzgens kritische Kant-verwerking.

In Pannekoeks eerste Dietzgen-artikel komt niet duidelijk naar voren dat Dietzgen agnosticistische ideeën bestrijdt, in de polemiek met agnosticistische opvattingen nieuwe inspiratie opdoet om eigen ideeën verder te ontwikkelen, en monistisch consequent denkt. Pannekoek zwenkt aldus heen en weer tussen een apodictisch afwijzen van Kants filosofie en een aanvaarding van een dualistisch

denken aan de andere kant, door de kennistheorie te isoleren, waardoor kennis en de objectieve werkelijkheid in laatste instantie gescheiden blijven. In ieder geval kan een samenhang tussen zijn en denken niet meer worden *verklaard*.

Behalve dat Pannekoek in ‘De filosofie van Kant en het marxisme’ het belang van Dietzgens denken benadrukt en gelijktijdig Marx’ materialistische dialectiek lijkt te onderschatten, is hij ook internationaal een der eersten die Dietzgen ziet als degene die een theoretische ‘Lücke’ in het wetenschappelijk socialisme kan opvullen. Bij de heruitgave van ‘Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit’ in 1903 verklaart hij: ‘Marx hat das Wesen des materiellen Produktionsprozesses enthüllt, und seine entscheidende Bedeutung als Triebfeder der gesellschaftlichen Entwicklung festgestellt. Er hat aber nicht ausführlich erklärt, wie aus dem Wesen des menschlichen Geistes die Rolle entspringt, die er in diesem materiellen Prozeß spielt. (...) Diese Lücke füllt nun Dietzgen aus, der gerade das Wesen des Geistes zum Gegenstand seiner Untersuchung machte. Darum ist das gründliche Studium von Dietzgens philosophischen Schriften ein wichtiges und notwendiges Hilfsmittel, um die grundlegenden Werke von Marx und Engels zu verstehen.’[59] Pannekoek scheidt weliswaar in het algemeen Dietzgen niet van Marx en Engels, maar geeft hem als filosoof een bijzondere betekenis inzake het opvullen van een ‘Lücke’ in de theorie, waardoor wel een scheiding wordt gecreëerd tussen bepaalde ideeën van Dietzgen en de grondleggers van het marxisme.

Hierbij benadrukt Pannekoek kentheoretische uitspraken, en wel zo sterk dat hij een scheiding aanbrengt in Dietzgens vroegere en latere werk. Deze scheiding is dubieus, wordt door Pannekoek in ieder geval overtrokken. Hij negeert ontologische vraagstukken, ten gunste van kentheoretische. Ontologische uitspraken lijken door Pannekoek per definitie als dogmatisch te worden beoordeeld. Dit standpunt hangt samen met een onderwaardering van én het dialectisch én het materialistisch karakter van zowel Marx’ als Dietzgens denken.[60] Verder valt op, als we bedenken hoe kritisch het onderscheid tussen Dietzgens dialectisch materialisme en een agnosticistisch standpunt is, dat in Pannekoeks kentheoretische formuleringen kennis en vormen van ‘Erscheinung’ vaak identiek gedacht worden, waardoor de objectieve materiële basis van de kennis buiten beschouwing dreigt te blijven. Hierdoor bestaat er, in tegenspraak met Pannekoeks materialisme, in zijn kentheoretische opvatting een agnosticistische tendens die de relatieve, niet kritiekloze, waardering voor Mach verklaart.

Dietzgen ziet sinds 1877 dat zijn werk ook expliciet als ontologie moet worden uitgelegd, wat leidt tot een filosofisch perspectief waaraan Pannekoek weinig waarde schijnt toe te kennen. Hij waardeert op dit punt Mach eigenlijk meer dan Dietzgen. ‘Als positivist stond Mach absoluut vijandig tegenover elk soort metafysische speculatie; ...’, schrijven A. Janik en S. Toulmin.[61] Dietzgen staat niet afwijzend tegen *elk soort* metafysische speculatie, getuige zijn polemische stukken waarin hij moet erkennen dat zijn filosofie anders uiteindelijk niet consistent is. De opmerking van Pannekoek dat Marx en Engels nog vast zaten aan de probleemstelling van de na-Hegelse school kenmerkt niet alleen een zeker onbegrip over Marx’ filosofische ontwikkeling, maar geeft ook weer dat Pannekoek de eenheid die Dietzgen herkent tussen zijn filosofie en Marx’ dialectiek in ‘Das Kapital’ niet verwerkt in zijn Dietzgen-interpretatie.

In Pannekoeks visie geldt Dietzgen als degene die de filosofie tot empirische wetenschap van de geest verheft en daarmee de metafysica volledig overwint. Hierbij beschouwt hij het werk van Mach en dat van Dietzgen supplementair: ‘Mach zeigt das Ziel der Wissenschaft, die ökonomie des Denkens; er zeigt, wozu das Denkinstrument dienen soll, was es leisten soll und wie es praktisch, in der geschichtlichen Entwicklung der Wissenschaft, in der Tat diese Leistung vollbrachte. Dietzgen

zeigt den inneren Bau, das Wesen dieses Denkinstrumentes und wie es innerlich wirkt und arbeitet. So ergänzen sie einander.’[62] Pannekoeks Dietzgen-lezing negeert de bijzondere betekenis van geschriften van Dietzgen als ‘Die Grenzen der Erkenntnis’ waarin agnosticistische posities worden bekritiseerd. Wanneer Pannekoek zou zijn ingegaan op deze kritiek dan had zijn eigen relatief positieve waardering voor een deel van Machs werk misschien een vruchtbare nieuwe probleemstelling kunnen opleveren. Een dergelijke probleemstelling had in een eigentijdse analyse het dialectisch-materialistisch standpunt verder kunnen verdiepen, óf had geleid tot een nieuwe empiristisch-agnosticistische visie. Nu resteert een wat steriele nevenschikking waarbij Pannekoek zegt dat Mach in sommige opzichten dicht bij de methode van het historisch materialisme komt en zijn filosofie onaf is.[63] Ook stelt hij dat Mach en Dietzgen verschillende uitgangspunten en klasseposities hadden, maar dat beiden in sterke overeenstemming nadachten over de vorming van abstracties. Dietzgen is dan de filosoof die zich erop toelegde ‘aan de weet te komen hoe de hersenen werken’.[64] Deze stellingname in ‘Lenin als filosoof’ ligt in het verlengde van ‘De filosofie van Kant en het marxisme’, waarin de tendens bestaat de materialistische geschiedopvatting tot *methode* te reduceren en waarin het bij het materialisme vooral om ‘de wereld der verschijnselen’ gaat.[65]

Aan de materialiteit van de werkelijkheid als uitgangspunt van Dietzgens filosofie, wordt door Pannekoek weinig aandacht geschonken. Hij refereert aan Dietzgen: ‘we noemen dit materialisme.’[66] Dietzgen ziet echter het vraagstuk van de verhouding en tegenstelling van idealisme en materialisme óók als de kern van de geschiedenis van de filosofie. Al met al bespeurt Pannekoek een verwantschap tussen Dietzgens denken en een agnosticistische positie: ‘Zum Reden über Noumena ist kein Anlaß mehr; sie bestehen nicht mehr. Die Philosophie reduziert sich auf die Theorie der Erfahrung, auf die Wissenschaft vom menschlichen Geiste.’[67] Later stelt hij: ‘Beide (Dietzgen en Mach) sagen: Das “Ding” ist nur Abstraktion, nur die Erscheinungen sind wirklich; die Kräfte sind nicht wirklich da, sondern nur Gedankendinge.’[68] Jawel, maar Dietzgen zegt nog meer ...

In zijn ‘Herinneringen’ neemt Pannekoek geen afstand van zijn eerdere Dietzgen-lezing: ‘Ik meen te mogen zeggen, dat (in het artikel over “De filosofie van Kant en het marxisme”) de filosofische basis van het Marxisme zuiver vastgelegd was, in tegenstelling tot de vele steeds mislukte pogingen meest van reformistisch-intellectuele zijde, om Marx met een of ander burgerlijk filosoof in connectie te brengen.’[69] De bijzondere waardering van Dietzgen wordt door Pannekoek nooit herzien, al neemt hij later duidelijk afstand van het dietzgenisme van E. Dietzgen en Untermann.

In Pannekoeks geschriften vinden we veel van de vragen van het marxisme van de eerste helft van deze eeuw.[70] In antwoord hierop kent hij Dietzgen een speciale positie toe als de filosoof of de kentheoreticus van het marxisme die de grondslagen van het historisch materialisme ontwikkelt, die Pannekoek bij Marx niet vindt.[71] In zijn Dietzgen-interpretatie maakt Pannekoek, door steeds aan dezelfde aspecten van Dietzgens denken te refereren, een soort canon van diens werk. Gorter volgt Pannekoeks denkwijze. Ook andere interpreten, in ieder geval die uit de kring van de radencommunisten, zullen van Pannekoeks set van uitspraken gebruik hebben gemaakt. Deze ‘canon’, later door C. Brendel klakkeloos overgenomen[72], kan men in een aanzienlijk deel van Pannekoeks geschriften aantreffen. Vaste kern hiervan is dat Dietzgen ‘slechts’ als kentheoreticus van belang is en voor het marxisme een alternatief biedt tegenover het zuivere kantianisme. Dit alternatief kan Dietzgens filosofie bieden vanwege haar ‘meisterhafter Klarheit’.[73] Bij Pannekoek werkt Dietzgen door in een ‘verkorte’ opvatting die een nieuw einde van de filosofie inhoudt, door de inperkende opvatting van kennistheorie en filosofische vraagstukken. Dietzgen daarentegen zocht een nieuw begin.

## 11.6 H. Roland Holst en W. Wolda over Dietzgens werk

Roland Holst is, naast Pannekoek, een van de ‘Hollandse marxisten’ die vrij uitvoerig op Dietzgen ingaat. Zij schrijft een Duitse brochure, daarna in het Nederlands vertaald: ‘De filosofie van Dietzgen en hare beteekenis voor het proletariaat’.[74] Deze brochure wordt in de literatuur over de arbeidersbeweging soms genoemd; vrijwel onbekend echter is dat zij een omvangrijke recensie schreef over Untermanns opus magnum.[75]

Soms wordt Roland Holst tot de dietzgenisten gerekend.[76] Haar samenwerking met E. Dietzgen, nadat hij al enkele stukken met zijn eenzijdige Dietzgen-uitleg heeft gepubliceerd, zou ook in deze richting kunnen wijzen. Ook Mehring signaleert het gevaar dat Roland Holst door haar positieve waardering van Dietzgens denken in dietzgenistisch vaarwater kan komen.[77] Toch kan Roland Holst naar mijn mening geen dietzgenistisch standpunt worden verweten, zeker niet in de sterke vorm ervan die we aantreffen bij E. Dietzgen en Untermann. Zij brengt ook geen scheiding aan tussen de filosofische ideeën van Dietzgen en Marx, zoals Pannekoek doet. In de literatuur wordt over Pannekoek soms gezegd dat deze ‘mit Einschränkung’[78] een propagandist van het dietzgenisme kan worden genoemd.

Op de keper beschouwd zou voor Roland Holst een nog grotere ‘Einschränkung’ moeten worden vermeld en moet men nog terughoudender zijn haar onder het dietzgenisme te scharen.[79] Zij lijkt evenwel door in 1910 haar boekje via E. Dietzgen uit te geven een propagandiste voor het dietzgenisme te zijn. Dat wil zij evenwel nadrukkelijk niet. In haar recensie van ‘Die logischen Mängel’ neemt Roland Holst duidelijk afstand van het dietzgenisme. Zij schrijft dat lezers zullen opmerken dat zij haar eigen brochure over Dietzgen heeft laten uitgeven bij de ‘Verlag der dietzgenschen Philosophie’ en verklaart dat zij op verzoek van E. Dietzgen een klein geschrift over de leer van zijn vader heeft samengesteld, maar verklaart tevens dat zij ‘van de oprichting dier onderneming – en zooveel te meer van haar, tegen het officiële marxisme gerichte karakter, volkomen onkundig was.’[80]

Roland Holsts aandacht voor Dietzgen is kortstondiger dan die van Pannekoek en een doorslaggevende filosofische betekenis heeft zijn filosofie niet voor haar. Na haar politiek-wereldbeschouwelijke ‘ommekeer’[81] naar het religieus socialisme is begrijpelijkerwijs Dietzgens zichtbare ‘invloed’ vrijwel verdwenen.

Roland Holsts brochure geeft over het algemeen een goede compilatie in Dietzgens eigen termen. Meestal ligt haar verklaring in het verlengde van Dietzgens eigen formulering. Hierbij sluit zij een enkele keer aan bij een niet eenduidige formulering van Dietzgen, zonder voldoende een bestaande ‘corrigerende’ formulering in haar betoog te betrekken. Een voorbeeld hiervan zagen we reeds bij de bespreking van Dietzgens causaliteitsbegrip.[82] Na Dietzgens denken te hebben weergegeven komt Roland Holst te spreken over de discussie tussen E. Untermann, E. Dietzgen, P. Dauge versus G.W. Plechanov en anderen. In tegenstelling tot vrijwel alle andere discussianten merkt zij, terecht, direct op dat het nauwelijks mogelijk is over Dietzgen te schrijven zonder zijn verhouding tot de grondleggers van het historisch materialisme te onderzoeken.

Het antwoord van Roland Holst op de vraag hoe Dietzgen zijn verhouding tot Marx en Engels zelf zag luidt: ‘Dietzgen heeft zijn geheele leven lang verklaard een geestdriftig leerling van Marx te zijn. Herhaaldelijk heeft hij het uitgesproken, dat hij aan dezen, meer dan wien ook, het inzicht in den weg te danken had, waarlangs hij tot de dialectisch-materialistische leer van het kenvermogen gekomen is.’[83] Roland Holst wijst een scheiding tussen een historisch materialisme van Marx en een dialectisch materialisme van Dietzgen van de hand. In wezen heeft Roland Holst een verrassend



nuchtere inbreng in de vaak breedsprakige discussie over Dietzgens werk. Daarna vult zij nog aan: ‘Maar niet slechts bracht Marx, volgens Dietzgen’s eigen getuigenis, hem *op het spoor* van de nieuwe materialistisch-dialectische theorie van het kenvermogen. Deze theorie zelve lag reeds in de kiem – zoo oordeelt Dietzgen wederom zelf -in de werken van Marx en Engels opgesloten; zij behoefde niet ontdekt, maar slechts uitgewerkt te worden.’[84] Bij haar relativiserende houding in de dietzgenisme-discussie waardeert zij Dietzgens filosofie positief. Roland Holst acht het van grote waarde dat hij, voordat ‘Anti-Dühring’ en Engels’ ‘Feuerbach’ geschreven waren, en zonder de Feuerbach-thesen te kennen, tot een uitwerking van het dialectisch materialisme komt.

Tegenover Plechanovs stellingname merkt Roland Holst op: ‘Dietzgens verdienste op filosofisch gebied niet te willen erkennen, hem iedere betekenis tegenover Marx en Engels te ontzeggen, schijnt ons van een geheel verkeerd begrepen vereering voor de groote kampioenen van het wetenschappelijk socialisme te getuigen.’[85] Daarna levert ze kritiek op E. Dietzgen, die verschillende vormen van dialectiek scherp van elkaar meende te kunnen onderscheiden of scheiden, en zegt dat ze ‘integendeel de meening toegedaan (is), dat het inzicht in de materialistisch-dialectischen werldsamenhang, zooals Dietzgen dezen voor het eerst in al zijne consequenties ontwikkeld heeft, juist ook de algemeene grondslagen der marxistische geschriften vormt.’[86] In feite verwoordt ze hier de eenheid van Marx’ en Dietzgens filosofisch denken.

Waarschijnlijk herkent Roland Holst in Dietzgens werk een haar sympathieke of verwante opvatting, want zij stelt zich lange tijd op een principieel marxistisch standpunt waarbinnen zij op een synthetisch-integrerende manier andere ideeën probeert te betrekken, en dat kenmerkt ook Dietzgens denken. Net als bij Dietzgen krijgt bij Roland Holst de antithese soms een onderwaardering. Haar zakelijke beschrijving van de verhouding van Dietzgens werk tot dat van Marx en Engels verdient echter, gezien in het licht van de dietzgenisme-discussie, een positieve beoordeling. Deze staat haaks op de aan Roland Holst soms toegeschreven dietzgenistische positie.

Een tweede belangrijke tekst van Roland Holst over Dietzgen is de recensie van Untermanns ‘Die logischen Mängel des engeren Marxismus.’[87] Deze recensie is aardig om te lezen omdat Roland Holst minder dan in haar brochure Dietzgen parafraseert en in de polemieken met Untermann haar eigen interpretatie scherper laat gelden. Daarin zien we: een zeer duidelijk afstand nemen van vrijwel alle voornaamste stellingen van Untermann, een geheel eigen positieve visie op Dietzgen, en een eigen stellingname die een kritische bespreking waard is. Over Untermanns boek schrijft Roland Holst: ‘De inkleeding is die eener, zich door al die honderde bladzijden heen slingerende, in talloze herhalingen vervallende, polemieken tegen Marx-Engels en de meestvooraanstaande Marxistische theoretici, in ’t bijzonder Mehring, Plechanoff, en Kautsky. De toon is ... ronduit gezegd, buitengewoon onuitstaanbaar door het kolossale zelfbehagen en de nederbuigend-minzame wijze, waarop de z.n. “logische deraillementen” van onze beste mannen bladzij aan bladzij worden voorgesteld als gevolgen hunner minderwaardige, immers “nauw-marxistische” denkwijze.’[88]

Dit oordeel voert in de hele recensie de boventoon. Untermann verbreedt niet het marxisme: ‘Ondergraving ware een juister woord!’[89] Roland Holst concludeert dat Untermanns inzet schadelijk is voor de strijd van het proletariaat omdat zijn overmatige nadruk op de universele dialectiek afleidt van de maatschappelijke dialectiek.[90] Overigens wijst zij haarfijn op de ontstaansgrond van het dietzgenisme door te stellen dat Kautsky en Mehring in de eerste plaats geschiedkundigen en sociologen zijn, die zich ‘met filosofisch onderzoek doorgaans slechts hebben beziggehouden, wanneer een stoot van buiten (polemieken b.v.) hen hiertoe aandreef.’[91]

Roland Holst geeft kritiek op Untermanns idee dat het speciaal nieuwe in Dietzgen zou zijn, dat zijn en denken 'gelijkgeschikt', en dus alle materie bezielde zou zijn.[92] Zij meent dat dit een zuiver spinozistisch standpunt is en dus niet het bijzondere, nieuwe, van 'de materialistische wereld-dialektiek' van Dietzgen kan zijn. Daarnaast bestrijdt zij dat het bezielde zijn van alle materie het criterium zou zijn van een werkelijke dialectisch-materialistische filosofie en dat dit een integraal deel van Dietzgens denken zou zijn.[93] Wel verbazingwekkend, vanuit het gezichtspunt van een consequent materialisme en haar eerder gegeven betoog, is de daarna door Roland Holst gemaakte opmerking dat het marxisme geen enkele reden heeft de hypothese van een 'bezielde' van alle materie per se af te wijzen.[94]

In het artikel komt, in het verlengde van uitspraken van Dietzgen, nogmaals naar voren dat veel marxisten moeite hebben met de term materialisme, ongetwijfeld samenhangend met hun kritiek op een mechanisch denken. Roland Holst geeft een heldere definitie van het begrip idealisme, maar ze geeft geen definitie van materialisme die daarmee helder contrasteert. Deze laatste definitie is voornamelijk in negatieve termen gesteld. Idealisme betekent in de filosofie 'prioriteit van het denken over het stoffelijk zijn.'[95] Daarnaast wordt een impliciete beperking van het filosofisch materiebegrip gegeven, als Roland Holst over de materialistisch-dialectische wereldbeschouwing in een voetnoot schrijft: 'Materialistisch worde hier nooit opgevat in den oude metaphysische beteekenis: stof substantie, = primair, oorzaak; gevoel, bewustzijn, = praedikaat, secundair, werking – maar altijd in die van: natuurlijk en empyrisch.'[96] In een dergelijke omschrijving wordt de vraag naar het primaat terzijde geschoven, hoewel het in de 'strijd' tussen idealisme en materialisme hier uiteindelijk wel om gaat. Roland Holst aarzelt kennelijk om aan de materie het primaat toe te kennen en het bewustzijn, in de ontologische en kentheoretische verklaring van de verhouding van zijn en denken, als secundair te zien. Kennelijk heeft zij er moeite mee de term secundair in verband te brengen met het geestelijke, in tegenstelling tot Dietzgen die in zijn *filosofie* deze mening wel is toegedaan, al is het bewustzijn het 'hoogste' in de ontwikkeling van de materie. Elders stelt Roland Holst wel dat het bewustzijn natuurhistorisch secundair is.[97] De principiële afhankelijkheid van het denken van de natuur wordt echter niet erkend. In die zin blijven zijn en denken in hun werkzaamheid in hoge mate als fundamenteel gelijkwaardige grootheden gedacht en worden zij niet in hun specifieke hoedanigheid binnen hun onderlinge relatie ontwikkeld.

Dietzgen worstelt met de term materialisme en geeft niet altijd eenduidige formuleringen. Hij komt echter toch, wanneer men zijn werk overziet, tot een principieel materialistisch standpunt. Het 'Hollands marxisme' worstelt opnieuw, blijft aarzelen, en geeft soms tegenstrijdige formuleringen, die met behulp van Dietzgens werk overwonnen zouden kunnen worden. Zowel Roland Holst als Pannekoek aarzelt om vanuit het primaat van de materiële realiteit een filosofisch betoog te ontwikkelen. Dietzgen overwint deze aarzeling in hoge mate in zijn poging om vanuit een kennistheoretische polemieek een positief ontologisch gezichtspunt te formuleren, waarin hij de verhouding van eindigheid en oneindigheid materialistisch probeert te verklaren.

De conclusie dat Roland Holsts bespreking van Dietzgens dialectisch-materialistische filosofie niet dietzgenistisch geïnterpreteerd moet worden, wordt ondersteund door enkele artikelen die de Nederlandse marxist en leraar W. Wolda[98] over Dietzgen schrijft. Wolda werkt vlak voor en in het begin van de eerste wereldoorlog met Roland Holst samen. In zijn artikelen, waarvan vele in 'De Nieuwe Tijd' zijn verschenen, is Roland Holsts invloed aanwijsbaar, al is niet makkelijk na te gaan hoe ver die gaat of hoe lang deze doorwerkt.[99] Hij schrijft in 1910 een uitvoerig artikel over Feuerbach en Dietzgen[100] en in 1916 een artikel naar aanleiding van het verschijnen van A. Hepners boek over Dietzgen.[101] In dit laatste artikel brengt Wolda het revisionistisch dietzgenisme in verband met de politiek van de leiders van de sociaaldemocratie in de

wereldoorlog.[102] In dat kader bekritiseert Wolda Untermann en E. Dietzgen scherp, en in het feit dat de Nederlandse sociaaldemocratische voorman P.J. Troelstra J. Dietzgen aanhaalt op een manier die lijkt op die van Untermann meent Wolda een openbaring van het reactionaire karakter van Untermanns 'dialektiek' te zien. Hij schrijft: 'Untermann's dialektiek leed schipbreuk op de klip harer eigen anti-dialektiek.'[103] Wijzend op de strijd van de revolutionaire socialisten tegen het zogenaamde centrum-marxisme van Kautsky stelt Wolda dat de Duitse en Hollandse revolutionairen juist J. Dietzgens dialectiek, 'niet de verburgerlijkte van het integralisme, maar die van den revolutionairen strijd', in het veld moesten voeren tegen mensen als Untermann en de revisionistische 'marxisten'. [104]

Ook Wolda's stukken bevatten discutabele uitspraken. Net als bij Roland Holst en anderen betreft het de vraag naar de verhouding van zijn en denken. Zo wordt ook bij Wolda Dietzgens materialisme van zijn principiële uitgangspunt ontdaan.[105] Wolda citeert hierbij Dietzgen die zegt dat er, wanneer men dit fundamentele vraagstuk juist belicht, slechts een strijd om woorden overblijft.[106] Dietzgen zegt dit wel, maar komt keer op keer terug op de verhouding van zijn en denken, waarbij hij het primaat van de materie erkent.

De posities van de tot dusver meest uitvoerig besproken dietzgenisme-discussianten kunnen kort worden samengevat. Roland Holst en, in verlengde van haar interpretatie, Wolda verbinden de theoretische bijdragen van Marx en J. Dietzgen, terwijl Untermann en E. Dietzgen deze van elkaar scheiden, waardoor J. Dietzgen bij hen als een burgerlijk filosoof naar voren komt. Pannekoek zondert Marx en Engels enerzijds en Dietzgen anderzijds af op in hoge mate gescheiden terreinen: respectievelijk het historisch materialisme en het dialectisch materialisme. Het dialectisch materialisme wordt door Pannekoek, sterker dan door Dietzgen, vooral tot kennistheorie gereduceerd. In tegenstelling tot hem verdedigt Roland Holst de theoretische eenheid in de werken van Marx en Dietzgen, zowel versus de dietzgenisten, als polemisch gericht tegen Plechanov.

### 11.7 Enkele andere Nederlandse auteurs over J. Dietzgens werk

Dietzgen-vermeldingen zijn in de Nederlandse filosofische en literair-kritische literatuur relatief veel voorhanden, meer dan hieronder worden genoemd. Het betreft vaak een korte verwijzing naar Dietzgen. In enkele dissertaties komt Dietzgens denken uitgebreider aan de orde. Diverse bijdragen vormen een kritiek op Dietzgens werk of zijn een poging dit met wat zelf aangebrachte wijzigingen alsnog geschikt te maken voor een van de varianten van de agnosticistische of idealistische filosofie van onze eeuw.

De sociaaldemocratische dichter C.S. Adama van Scheltema, de 'zanger van het socialisme', wil met Dietzgen in de hand nieuwe grondslagen vestigen van een 'maatschappelijke poëzie'. [107] De SDAP'er R. Kuyper voert Dietzgen als filosoof van het proletariaat in het veld tegen het hegelianisme van de Nederlandse filosoof G.J.P.J. Bolland en het psychisch monisme van psycholoog en filosoof G. Heymans.[108] Eerder al hebben naast Gorter J. Loopuit, J.A. Bergmeijer en L. van Mastrigt teksten van Dietzgen vertaald, die in 'De Nieuwe Tijd' verschijnen of als brochure worden gedrukt, zodat Dietzgens filosofie in diens eigen woorden voor groter publiek bereikbaar wordt.[109]

Naast deze socialisten kan men de communist A.S. de Leeuw noemen. Deze verdedigt het dialectisch materialisme in een artikel uit 1925 dat uitgaat van het ontwerpprogramma van de Komintern.[110] Hierbij wil hij zich waarschijnlijk wat Dietzgen betreft tegen het in deze tijd eigenlijk al gepasseerde station van het dietzgenisme richten, want in een bespreking van enkele



korte passages meent hij Dietzgen als een duister en idealistisch filosoof te moeten karakteriseren. Van enige waardering voor Dietzgens denken is in dit stuk van De Leeuw geen sprake.

In de Nederlandse academische filosofie van voor de tweede wereldoorlog wordt eveneens aandacht aan Dietzgens werk besteed, waarschijnlijk gemiddeld meer dan in de meeste andere landen waar in deze periode de sociaaldemocratie in opkomst is. Het komt vaak neer op een kritiek op Dietzgens filosofie, die soms wel en soms niet als dialectisch-materialistisch wordt beschouwd. Dietzgen wordt daarbij vaak gezien als de marxistische filosoof bij uitstek. Hierin ziet men een van de vormen waarin het dietzgenisme doorwerkt.

In 1912 publiceert de neokantiaan L. Polak 'Kennisleer contra materie-realisme'.<sup>[111]</sup> Centraal hierin staat de kritiek op opvattingen die de wereld als reëel en tegelijk als reëel kenbaar verklaren, dus op die filosofieën die een materialistische afbeeldings- of weerspiegelingsopvatting van de kennis vertegenwoordigen. Deze 'dogmatische' theorieën zijn volgens Polak door de moderne criticistische kennistheorie definitief achterhaald. Zoals hij in zijn boek tot slot samenvat: '*Kriticisme contra Dogmatisme.*'<sup>[112]</sup> Wat neerkomt op: '*Kennisleer contra Materie-realisme.*' Hij valt Dietzgen in dit boek vooral aan met betrekking tot diens weerspiegelingstheorie. Polak verdedigt de onhoudbaarheid van elke 'verdubbende "reproductie"-, "kopie"- of "spiegel"-theorie' en verbaast zich erover dat juist de kennistheoreticus Dietzgen schrijft dat het kenvermogen een 'spiegelartiges Instrument' is, dat de dingen of de natuur reflecteert.<sup>[113]</sup> Daarnaast wordt door Polak een heel leger van echte en vermeende materialisten weerlegd, waaronder Dietzgen, en wel: a priori, dat wil zeggen volgens Polaks 20e-eeuwse opvatting van de criticistische kennisleer.<sup>[114]</sup>

De jaren 1918-1919 tonen een vruchtbare Dietzgen-receptie. De filosofische inleiding van G.J.D.C. Stempels en de proefschriften van A. Mankes-Zernike, K.J. Brouwer en C.H. Ketner bevatten verhandelingen over Dietzgens filosofie.<sup>[115]</sup> Genoemde dissertaties geven kritiek op de marxistische ethiek vanuit een religieuze invalshoek.

Mankes-Zernike richt zich tegen Dietzgens aanzet tot formulering van een dialectisch-materialistische weerspiegelingstheorie.<sup>[116]</sup> Dietzgens theorie doet ons niet vermoeden, meent zij, dat hij Kant heeft bestudeerd.<sup>[117]</sup> Ze stelt dat de arbeidersfilosoof Dietzgen voor de arbeiders van het *denken* het heil verwacht, daarbij negerend dat het Dietzgen gaat om een *verklaring* die het zelfbewustzijn van de arbeiders moet helpen bevorderen.<sup>[118]</sup> Mankes-Zernike, die de religie als verheven boven het dialectisch materialisme wil verdedigen, legt Dietzgens denken en zijn aanzet tot de formulering van de weerspiegelingstheorie vulgair-materialistisch uit. Dit valt op in vergelijking met E. Dietzgen en Untermann. Want zij neigen tot het omgekeerde, tot het omhelzen van Dietzgens meest abstracte formuleringen, wat meer en meer resulteert in een idealistische Dietzgen-uitleg. Lenin meent in 'Materialisme en empiriocriticisme' dat Dietzgen bij reactionaire filosofen in de smaak kan vallen omdat hij hier en daar verward of tegenstrijdig is, en dat Dietzgen de materialistische kennistheorie en het dialectisch materialisme verdedigt, maar op een niet-consistente manier.<sup>[119]</sup> Daardoor kan men te makkelijk naar believen uit Dietzgens werk citeren.

Mankes-Zernike vindt Dietzgens ethiek utilistisch en ontoereikend om goed en kwaad te kunnen onderscheiden.<sup>[120]</sup> Dietzgen zou goed en zedelijk-goed niet van elkaar hebben onderscheiden en dus het wezen van de ethiek niet hebben begrepen.<sup>[121]</sup> Zedelijk-goed is volgens Mankes-Zernike voor deze 'nuchterling' en 'laag bij de grondsche wijsgeer' gelijk aan doelmatig.<sup>[122]</sup> Zij maakt geen duidelijk onderscheid tussen enerzijds Dietzgens ethisch-politieke bedoelingen en uitspraken die handelingsaanwijzingen bevatten, en anderzijds zijn verklarende ethiek die vooral

kentheoretisch de genese van ethische begrippen onderzoekt. Conclusie van Mankes-Zernike: het goede wordt in Dietzgens theorie vermoord.[123]

Brouwer, die elke monistische filosofie afwijst,[124] erkent dat Marx' werk een eigen filosofische basis heeft en weet de theoretische verhouding van Marx en Dietzgen aardig te karakteriseren: Marx' en Dietzgens geschriften zijn anders, maar toch gelijk.[125] Zijn kritiek stemt gedeeltelijk met die van Mankes-Zernike overeen, als hij Dietzgen verwijt dat hij een relativistische moraal heeft. Door Dietzgens gemis aan absolute normen zou de toestand waarin de wereld verkeert altijd goed zijn.[126] Brouwer sluit aan bij een uitspraak van Dietzgen over het feit dat in de praktijk het doel de middelen heiligt en stelt verder, dat volgens Dietzgen 'onze ideeën (...) zich aan waarheid en werkelijkheid aan te passen (hebben) en niet omgekeerd.'<sup>[127]</sup> Ook Brouwer miskent hierbij de twee reflectieniveaus die in Dietzgens politieke ethiek een rol spelen. Wanneer Dietzgen het ethisch denken verklaart, sluit hij aan bij Feuerbach en bij Marx' basis-bovenbouwthese. Daarnaast stelt Dietzgen echter wel dat op grond van een zich op deze verklaring baserend zelfbewustzijn denken en handelen gericht kunnen worden, waarbij ethisch-humane idealen, die tevens klassegebonden zijn, richtinggevend moeten zijn. Vanuit dat reflectieniveau gedacht klopt de formulering 'hebben zich aan te passen' niet.

'Josef Dietzgen, Een socialistisch wijsgeer' van Ketner is tot dusver het enige Nederlandse proefschrift dat aan Dietzgens werk is gewijd. De sociaaldemocraat Ketner is aanhanger van het psychisch-monisme van Heymans. Hij promoveert in 1919 in Groningen bij Heymans.[128] Het psychisch-monisme geeft Ketner een uitgangspunt om een materialistische interpretatie van Dietzgens werk aan te vechten: Dietzgen is geen materialist, hij is monist.[129] Maar, vervolgt Ketner, Dietzgen is er door zijn dialectiek niet in geslaagd de aard van zijn monisme helder uiteen te zetten.[130] Vervolgens stelt hij dat het Dietzgen te veel ontbreekt aan het inzicht dat de waarneming mede door onze eigen aanleg bepaald wordt. Of beter, Dietzgen zou de consequenties daarvan niet hebben doorzien. Het psychisch monisme kan hier de oplossing bieden. Dit kan echter slechts wanneer men Dietzgens materialistische afspiegelingstheorie afwijst, en erkent dat 'het wezen der natuurverschijnselen met ons bewustzijn verwant is; dat de wereld is een psychisch Wezen, waarvan ons bewustzijn deel uitmaakt, terwijl in dat bewustzijn zich een ander deel dier wereld als stoffelijke natuur afspiegelt.'<sup>[131]</sup> Er spreekt uit het proefschrift waardering voor de filosofie van Dietzgen, waarbij Ketner evenwel tracht drie wezenskenmerken van het dialectisch materialisme te bekritisieren: de dialectiek, het filosofisch materialisme en de dialectische weerspiegelingsoopvatting. Naast dit proefschrift publiceerde Ketner nog enkele kortere stukken over Dietzgen.

Stempels erkent in 'De geest van onzen tijd', aan de hand van Engels' 'Feuerbach', dat er in Dietzgens werk sprake is van een aanzet tot een materialistische weerspiegelingstheorie en dat deze in nauw verband gezien moet worden met Marx' materialisme: de begripbeweging is de bewuste reflex van de zich dialectisch ontwikkelende werkelijkheid.[132] Tenslotte mogen de geschriften van G. Kapteijn-Muijsken en van de religieus socialist en hegeliaan H.A. Weersma niet ongenoemd blijven.[133] Kapteijn-Muijsken wil uit een aantal levenservaringen, uit de werken van de dichter-filosof J.M. Guyau, van Dietzgen en van anderen, een nieuwe kosmisch-religieuze levensbeschouwing destilleren. Weersma stelt in zijn beide boeken waarin Dietzgens filosofie aan de orde komt zijn eigen idealistisch-teleologische opvatting tegenover het dialectisch materialisme. Het marxisme miskent het hogere in de mens, zo luidt de conclusie.[134]

Uit deze schetsen blijkt dat er, als men van burgerlijk-idealistische zijde Dietzgen bespreekt, steeds drie samenhangende punten in diens werk zijn, waarop de kritiek inzet. Dietzgens materialisme en

zijn aanzet tot een dialectisch-materialistische weerspiegelingstheorie worden bekritiseerd. In het verlengde hiervan komt naar voren dat het dialectisch materialisme 'iets hogers' in de mens of in de werkelijkheid, en dus het ethische, en de eigen waarde en mogelijkheden van het denken negeert. Afhankelijk van de waardering voor het socialisme loopt die kritiek uit op een voorstel tot het kiezen van andere theoretische uitgangspunten van de socialistische theorie, of wordt een vermeende zwakte aangegrepen om het socialisme of het marxisme van kritiek te voorzien.

Op een meer indirecte manier wordt Dietzgens filosofie besproken wanneer een van de Nederlandse marxistische interpreten van Dietzgen een verkeerde uitleg wordt verweten. We zien dit bij J.Ph. van Praag die na de tweede wereldoorlog zijn Roland Holst-biografie doet verschijnen en de materialistische Dietzgen-uitleg bekritiseert. Van Praag meent dat Roland Holst Dietzgen onrecht doet, want Dietzgens streven zou juist zijn geweest de gehele tegenstelling geest-materie te overbruggen door de ervaringswerkelijkheid op kantiaanse wijze als geestelijk op te vatten.[135] Hier blijkt uit, dat de dietzgenisme-discussie weliswaar niet zo lang duurde, maar dat de daarin geprofileerde standpunten een hardnekkiger leven leiden.

De Dietzgen-interpretaties van het begin van deze eeuw leven nog voort, op kleine schaal. Als in de Nederlandse literatuur Dietzgen wordt uitgelegd, wordt vaak Dietzgen niet meer gelezen, maar aangesloten bij een vroegere uitleg. Een voorbeeld hiervan vinden we bij H. Buiting, die Dietzgen uitlegt met behulp van geschriften van Roland Holst en Pannekoek.[136]

### 11.8 J. Dietzgens werk en Lenins 'Materialisme en empiriocriticisme'

In de kennistheorie ontwikkelt Dietzgen gaandeweg dialectische inzichten. Pas later gaat hij uitdrukkelijker op ontologische vragen in, wanneer agnosticistische ideeën sterker worden binnen de arbeidersbeweging. Dit is enigszins vergelijkbaar met Lenin, die zich politiek gedwongen ziet op filosofische vragen in te gaan in 'Materialisme en empiriocriticisme'. Dit boek geeft een kentheoretische kritiek op het agnosticisme, en als consequentie hiervan worden ontologische posities ingenomen. Het verdedigt het dialectisch materialisme als materialisme. Lenin polemiseert er met Russische varianten van het agnosticisme en in verband daarmee met de filosofie van Mach. [137] Hij moet in deze discussie nadrukkelijk de weerspiegelingsverhouding bespreken. De weerspiegelingstheorie wordt als kernpunt van het dialectisch materialisme door critici aangevochten, juist omdat deze een theoretische brug vormt tussen de zichzelf begrijpende denkactiviteit en de materialistisch begrepen werkelijkheid, en daarmee een noodzakelijk bestanddeel is van een fundering van het materialisme.

Globaal bezien anticipeert Dietzgen op sommige redeneringen van Lenin, waarbij de laatste mogelijkwerwijs bepaalde begrippen aan Dietzgen heeft ontleend. Een verwantschap in de richting van beider betoog ontstaat door de gemeenschappelijke achtergrond van de polemieken van Dietzgen en Lenin: de kritiek op agnosticistische opvattingen die doorwerken in de arbeidersbeweging. Dietzgen gaat uit van kennis als proces van 'Annäherung'. De op basis van de weerspiegelingsverhouding gevonden reconstructie van de werkelijkheid, de 'afbeelding', is historisch in toenemende mate adequaat. Het kenproces is altijd in beweging, dus óók onvolmaakt. Het denken schept beelden van de werkelijkheid die 'verfehlt' en tegelijk 'ähnlich' zijn.[138] Deze kennis is gebaseerd op de 'unendlichen Leiblichkeit' waarvan het menselijk denken zelf deel uitmaakt.[139]

Het begrip toenadering, eveneens bij Marx en Engels aanwezig, komt terug in 'Materialisme en empiriocriticisme'. Lenin kan bij Dietzgen uitspraken vinden over hoe het begrip afbeelding dialectisch gedacht kan worden en over hoe in het begrip toenadering waarheid en onwaarheid als

dialectische eenheid begrepen kunnen worden. Vooral Dietzgens uitleg van het kennisvermogen als ‘ein spiegelartiges Instrument’ dat de dingen van de wereld of de natuur reflecteert kan voor Lenins kennistheoretische en ontologische opvatting van betekenis zijn geweest. Wat dit betreft kan Lenin Dietzgen met overtuiging verdedigen tegen dietzgenistische interpretaties en hem een belangrijk materialist noemen, in één adem met Feuerbach, Marx en Engels, ondanks de kritiek die hij op Dietzgen formuleert. Een aardig detail hierbij is, dat Lenin ironisch naar Dietzgens titel ‘Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie’ lijkt te verwijzen, als hij een paragraaf als titel geeft ‘Streifzüge der deutschen Empiriokritiker in das Gebiet der Gesellschaftswissenschaften’.

[140]

Wanneer Dietzgen vroegtijdig het agnosticisme van de opvatting van ‘Grenzen der Erkenntnis’ aanvecht, komt hij tot standpunten die vergelijkbaar zijn met die van Lenin. Hij wijst erop dat de agnosticistische opvatting de deur voor de religie open laat. De ‘arbeidersfilosoof’ ziet dat de bewustwording van de arbeidersklasse op basis van sommige kritische opvattingen, die zich net als het dialectisch materialisme tegen dogmatisme richten, uiteindelijk theoretisch en politiek ondermijnend kan werken. Kritisch denken schijnt dan immers slechts te reiken tot een bepaalde grens, de scheidlijn van wetenschap en religie. Dietzgens inzicht in de moeilijke bewustzijnsontwikkeling van de arbeiders noodzaakt hem scherp te stellen dat de neokantiaanse denkrichting niet moet worden opgevat als een tijdelijk bondgenoot van de arbeidersklasse. Dit is een van de drijfveren van Dietzgens zoektocht naar een totale filosofische en wetenschappelijke verklaring, die hem voert naar de verklaring van ‘het wezen van het denken’ en de verklaring van de wereld als eenheid. Men zou kunnen zeggen dat de afwijzing van wat Lenin fideïsme noemt centraal staat in Dietzgens kritiek op de ‘grenzen van de kennis’.

Dietzgen noemt de leer die beperkingen stelt aan het menselijke verstand een ‘Armseligkeitstheorie’.[141] Lenin bekritiseert agnosticistische varianten van zijn tijd als armzalig, in de zin van ‘nog-religieus’ en onwetenschappelijk, en stelt hiertegenover dat het denken in principe voor de werkelijkheid open staat en in de praktijk bestaat als proces van ideële toenadering van de realiteit. Wat dit betreft beweegt ‘Materialisme en empiriocriticisme’ zich op een polemisch spoor, dat loopt vanaf het vroege neokantianisme van E. Zeller en F.A. Lange via E. Mach tot en met heden, van het moment waarop het ‘vulgaire’ materialisme dialectisch overwonnen moet worden en tegelijk het criticisme nieuwe impulsen vindt en zich nauw verbindt met de zich ontwikkelende natuurwetenschap. De centrale vraag naar de kenbaarheid en materialiteit van de wereld doet Lenin behalve bij Marx, Engels en Feuerbach, ook bij Dietzgen te rade gaan.

Voor Marx, Engels of Dietzgen is ‘materie’ een filosofisch en geen natuurwetenschappelijk begrip, wat bij de laatste blijkt uit de kritiek op Büchner. Bij hen speelt de natuurwetenschappelijke ontwikkeling van het materiebegrip echter wel een rol, wat een precieze bepaling van het filosofisch materiebegrip er niet eenvoudiger op maakt. Lenin benadrukt in zijn omschrijving van materie het filosofisch karakter ervan. Materie is het ‘übergreifend allgemeine’ begrip dat de objectieve materiële eenheid van al het zijnde aanduidt. Het is *niet* een *bepaalde* ontdekking van de natuurwetenschap omtrent de materie waarbij dit begrip direct aansluit. Maar dit begrip veronderstelt wel een filosofische analyse van het totaal van de geschiedenis van wetenschappelijke ontdekkingen, alsmede een filosofische analyse van de geschiedenis van de filosofie zelf, waarin de polemiek tussen de idealistische en materialistische inzet van groot belang is. In de omschrijving van materie stelt Lenin dat de objectieve realiteit onafhankelijk van de kennis bestaat en door de mensen wordt gekend: ‘De materie is een filosofische categorie die de objectieve realiteit aanduidt, die de mens in zijn gewaarwordingen is gegeven, en die door onze gewaarwordingen gekopieerd, gefotografeerd, afgebeeld wordt en die onafhankelijk daarvan bestaat.’[142]

H.-D. Strüning heeft ongetwijfeld gelijk, als hij stelt dat Dietzgen in zijn kentheorie op dit materiebegrip anticipeert.[143] Dietzgen duidt het weerspiegelingsproces vaak aan met de termen kopiëren, fotograferen of afbeelden, termen die we bij Lenin terugzien. Overigens gebruikt niet alleen Dietzgen dergelijke begrippen. Ook in Engels' werk zijn de bestanddelen van Lenins materie-definitie voorhanden.

Dietzgen, Engels, en ook Lenin, zijn op zich niet het meest geïnteresseerd in het zoeken naar een vaste definitie van 'materie'. In de verdediging van de actualiteit van het filosofisch materialisme is echter een dergelijk begrip nodig, waarbij het evenzeer gaat om de verhouding van zijn en denken, begrepen als praktische verhouding waarin de werkelijkheid door de mens wordt gekend. Lenin reageert in zijn definitie, getuige ook de verdere context in zijn boek, op het agnosticistisch 'realisme', waarin zowel over het begrip objectieve realiteit als over het gegeven zijn van die realiteit in een ideëel weerspiegelingsproces een opvatting bestaat, die Lenin afwijst. Polemisch verdedigt Lenin aldus het materialisme, met in grote lijnen dezelfde accenten die Dietzgen kiest in de kritiek op de 'terug naar Kant-beweging'.

In de 'Philosophische Hefte' vat Lenin, waarschijnlijk in dezelfde tijd waarin hij aan 'Materialisme en empiriocriticisme' werkt, in de kantlijn bij het lezen van Dietzgens 'Sozialdemokratische Philosophie' kort en bondig de opvatting van de arbeidersfilosoof samen: 'Erfahrung = Material der Welt'. [144] Die gedachte werkt door in genoemd materiebegrip. Voor Dietzgen is de 'sinnliche' verhouding tot de wereld de basis van alle denken. Dit empirisch moment komt in Lenins materiebegrip weer naar voren, wanneer hij stelt dat de materie de mens in zijn gewaarwordingen is gegeven. [145] Bij beiden is dit empirische moment een belangrijk filosofisch basisgegeven. Beiden dringen vervolgens verder door naar een 'speculatieve' theorie, die zich van het empirisme afgrenst.

Verscheidene auteurs hebben erop gewezen dat Dietzgens inbreng voor Lenins 'Materialisme en empiriocriticisme' van betekenis is geweest. G. Huck haalt in een artikel de theoretische relatie tussen het werk van Dietzgen en Lenin naar voren. Hierbij brengt Huck tussen het werk van Marx en Engels een theoretische scheiding aan door Engels' werk in de wereldbeschouwelijke lijn van Feuerbach, Dietzgen en Lenin te plaatsen, in tegenstelling tot Marx' geschiedfilosofie. [146] Mijns inziens ontnemt Huck aldus te veel het zicht op de ontwikkeling van de filosofie na Feuerbach. Bovendien, het gesuggereerde standpunt dat Engels', Dietzgens en Lenins vraagstellingen sinds Marx historisch achterhaald zijn, vereist een onderbouwing die Huck niet geeft. In Hucks latere Dietzgen-biografie speelt deze beoordeling overigens geen rol meer. Daarin is het eerder het probleem dat in het minutieuze historische onderzoek de *filosofie* van Dietzgen wat uit zicht lijkt te raken, terwijl toch hier Dietzgens historische betekenis moet worden gezocht. [147]

Lenin wijst op het belang van Dietzgens inbreng in de theorie van de arbeidersbeweging, als hij in 'Zum 25. Todestag Josef Dietzgens' de arbeiders oproept Dietzgen te lezen. Hij waarschuwt tegelijkertijd: Dietzgen geeft naar zijn mening de marxistische opvatting niet altijd correct weer. [148] In datzelfde artikel, ongeveer vijf jaar na 'Materialisme en empiriocriticisme' geschreven, refereert Lenin aan Dietzgens bijdrage aan de dialectisch-materialistische weerspiegelingstheorie: 'Das eben ist die materialistische Theorie von der *Widerspiegelung* der sich ewig bewegenden und verändernden Materie im Bewußtsein des Menschen – eine Theorie, die Haß und Furcht, Verleumdungen und Entstellungen auf seiten der ganzen offiziellen Professorenphilosophie hervorruft.' [149]

Positief waardeert Lenin, dat de *arbeider* Dietzgen zelfstandig het dialectisch materialisme ontdekt, de filosofie van Marx. [150] Hij noemt verscheidene formuleringen waarin Dietzgen het dialectisch



materialisme ontwikkelt.[151] Dietzgen is de arbeidersfilosoof. Hij spreekt de taal van de arbeiders en drukt hun wil tot ontwikkeling en hun streven naar het communisme uit. Daarom is Dietzgens werk geëigend om arbeiders te scholen, ondanks enkele nodige correcties. Dit zal Lenin hebben bedoeld, wanneer hij zegt dat de arbeiders Dietzgen moeten lezen om *klassebewust* te worden. Het gaat er niet alleen om dat Dietzgen arbeider is, maar dat hij het groeiend zelfbewustzijn van de opkomende arbeidersklasse representeert.

---

[1] H.G. Haasis, 'Nachwort', in: H.G. Haasis (Hrsg.), Joseph Dietzgen, Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit und andere Schriften, Darmstadt, Neuwied 1973, pp. 177-223.

[2] Zie 'Nachwort', p. 177.

[3] Zie 'Nachwort', p. 182.

[4] Zie J. Dietzgen, Schriften in drei Bänden (DS), Bd. III, Berlin 1965, p. 400. Het betreft de eerste brief van Dietzgen aan Marx van 24 okt./7 nov. 1867, waarin hij schrijft: 'Zwischen den Zeilen Ihres Werkes lese ich, daß die Voraussetzung Ihrer gründlichen ökonomie eine gründliche Philosophie ist.' De filosofische, materialistische grondslag van het werk van Marx en Engels komt bv. ook ter sprake in het artikel 'Sozialdemokratische Philosophie', 1876-1877. Zie DS I p. 336. Zie ook: DS III p. 59. Hier in 'Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie' (Streifzüge), 1887, stelt Dietzgen dat Engels 'wesentliche Mitgründer' is, naast Marx, van het nieuwe of sociaaldemocratische materialisme. Dietzgen doelt hiermee in één uitspraak op Marx', Engels' en zijn eigen denken. Elders noemt Dietzgen Marx 'ein eminenter Philosoph aus der Hegelschen Schule'. Zie DS III p. 172, 'Briefe über Sozialismus an eine Jugendfreundin', 1887. Deze waardering komt nog terug in 'Materialismus', 1888, waarbij Dietzgen tevens beschrijft op welke gebieden Marx 'intensiver Ideenforscher' was en welke aspecten van de filosofie zowel bij Marx als bij hem voorop staan. Naar Dietzgens oordeel maakt Marx 'die Abstraktionskraft zum speziellen Gegenstand seiner Studien'. Zie DS III p. 339.

[5] Vermeldenswaard zijn bv. M. Hitch en P. Dauge. Zij waren in resp. de VS en Rusland initiatiefnemers m.b.t. de dietzgenistische inbreng in de sociaaldemocratische arbeidersbeweging. Wat betreft het austro-marxisme en 'Duitse filosofen' kan men denken aan werken van M. Adler en K. Vorländer. Hier bestaat een verbinding tussen Dietzgens werk en een kantiaanse opvatting.

Over hoe arbeiders Dietzgen lezen en over scholing aan de hand van Dietzgens werk is niet veel gepubliceerd. Wel zijn van verschillende uitgaven van zijn werk oplagecijfers bekend. In Nederland zijn brochures met enkele van de stukken uit Dietzgens werk waarschijnlijk in flinke oplagen verspreid. Verder zijn veel van zijn artikelen en ook artikelen van anderen over zijn filosofie in tijdschriften en kranten verschenen met een grote oplage, of met een grote uitstraling, zoals 'Die Neue Zeit'.

Een positieve uitzondering wat betreft de beschrijving van de scholing aan de hand van Dietzgens werk is J. Rée, Proletarian philosophers, Problems in socialist culture in Britain, 1900-1940, Oxford 1984. Rée beschrijft hoe in de arbeidersscholing met name onder de mijnwerkers van de 'South Wales Coal Fields' Dietzgens werk veel is gebruikt, vooral in de jaren twintig. Rée wijdt een heel hoofdstuk aan 'Joseph Dietzgen and Proletarian Philosophy'. Er is in de arbeidersbeweging in Groot-Brittannië duidelijk sprake geweest van een dietzgenistische opvatting. In een 'Prospectus of the Labour College' uit 1919 staat: 'How can the brain arrive at truth? This is the centuries-old problem of philosophy ... Kant and Marx transferred the subject-matter of philosophical speculation to the domain of objective science. As alchemy developed into chemistry, so passed philosophy into the sober science of human brainwork. The theoretical elaboration of this new science was the meritorious achievement of Joseph Dietzgen whose main work, The Positive Outcome of Philosophy, serves as a textbook for the course of study.' Zie pp. 145-146. Dit is een van de vrij vele

verwijzingen van Rée naar de studie van Dietzgens werk binnen de Britse arbeidersbeweging. Het dietzgenisme wordt via de Amerikaanse omweg in Groot-Brittannië geïntroduceerd. Dit valt ongetwijfeld mede te verklaren vanuit de activiteiten van de ‘Amerikanen’ E. Dietzgen en E. Untermann. Zij vinden in de uitgeverij C.H. Kerr te Chicago, waar Untermann ook ander werk publiceert, een goede Dietzgen-uitgeverij. Mogelijk heeft Kerr nog ‘goodwill’ voor Dietzgens werk gehad vanuit de nasleep van de Haymarket-affaire, die Dietzgen in Chicago onder socialisten van allerlei pluimage aanzien heeft bezorgd. Rée beschrijft hoe de strijdbare klassebewuste Britse arbeiders aan het einde van het eerste decennium een sterke behoefte hebben aan scholing en vorming, maar dan onafhankelijk van de bourgeoisie en de gevestigde universiteiten. ‘Dietzgenism appealed in this way, for instance, to W.W. Craik, a railway worker from South Wales, effectively the first editor of Plebs Magazine, one of the original students at the Central Labour College, and subsequently a member of the staff there from 1910 to 1925. Half a century later, he recalled how, in his view, Dietzgen had “helped to fill the gap left by Marx” by constructing a proletarian view of philosophy.’ Zie pp. 31-32. Vanaf 1920 wordt er in het kader van de arbeidersscholing druk gestudeerd op de inhoud en betekenis van Dietzgens werk. Tot 1923 neemt Dietzgens invloed toe, de dalende lijn volgt daarna. In 1929 sluit het ‘Central Labour College’ dat voor de scholing in Dietzgens werk belangrijk is geweest, maar al eerder wordt de dietzgenistische invloed ingeperkt. Zie pp. 34-35.

De tijdelijk vrij grote Dietzgen- of dietzgenisme-invloeden in de ‘Labour Colleges Movement’ bestaan niet zonder strijd en discussie. Daarbij worden soms merkwaardige standpunten ingenomen, gedeeltelijk verklaarbaar uit de relatief geringe dialectische en marxistische scholing binnen de Britse arbeidersbeweging. Soms wordt bv. uit Dietzgens werk geconcludeerd dat Dietzgens ‘Akquisit’ een einde van de filosofie betekent, in de directe en absolute zin van het woord. Dit standpunt wordt ingezet tegen het ‘British Dietzgenism’. Zie pp. 39-40. Al met al komt er steeds meer verzet tegen ‘too much “Dietzgen-worship” in our movement’. Zie p. 41. Hierbij krijgt de discussie meer een intellectualistisch karakter, waar vervolgens weer tegen wordt geprotesteerd. Omstreeks 1924 wordt de ‘officiële’ verering van Dietzgen in de Labour-College-beweging ingedamd: ‘Despite protests from the provinces, the National Council did manage to “put Old Joseph on the shelf”; and, with him, the whole idea of a proletarian philosophy as the crown of Independent Working-Class Education.’ Zie p. 43. Rond 1933 is er volgens Rée nog even sprake van een ‘neo-Dietzgenism’, waarvan echter geen met de eerste ‘beweging’ vergelijkbare impuls uitgaat. Zie p. 123.

[6] Deze uitgave beleefde vier drukken: Wiesbaden 1911 (Verlag der Dietzgenschen Philosophie), Stuttgart 1920 (Dietz), Stuttgart 1922 (Dietz), Berlin 1930 (Dietz).

[7] Een theoretisch toonaangevende marxist als Franz Mehring die wel aandacht aan de filosofische theorie besteedt, bemoeit zich voornamelijk met de in zijn ogen theoretisch al voltooide oplossing van de filosofie door Marx en Engels, en geeft in zijn geschriften creatieve toepassingen hiervan. Dit hangt samen met Mehrings opvatting, dat Marx in de eerste plaats een nieuwe sociaalhistorische en economische theorie schiep en niet zozeer een nieuwe filosofische of wereldbeschouwelijke grondslag van die theorie. Zie ook J. Schleifstein, ‘Vorwort zu Band 13’, in F. Mehring, Gesammelte Schriften, Bd. 13, ‘Philosophische Aufsätze’, Berlin 1977, pp. 5-7. Mehring ziet de filosofie van Marx vooral als kritiek op de filosofie, ten gunste van de wetenschap. Daarmee geeft hij in feite de burgerlijk filosofische reacties in de arbeidersbeweging vrij baan. Schleifstein meent: ‘Mehring teilte hier einen unter den Theoretikern und Publizisten der alten deutschen Sozialdemokratie weit verbreiteten Irrtum. Er verkannte, daß die gesamte Lehre des Marxismus und auch die materialistische Geschichtsauffassung unmöglich gewesen wäre ohne ein neues, eigenes und geschlossenes theoretisch-methodisches Fundament, eben die Weltanschauung des dialektischen Materialismus, die dialektisch-materialistische Gesamtanschauung von Natur,

Gesellschaft und Denken.’

[8] M.n.G. Kapteijn-Muijsken verbindt Dietzgen met Guyau. Zij geeft een overzicht van haar interpretatie van Guyau, die als volgt kan worden samengevat: Jean Marie Guyau (1855-1888) gaat uit van een vorm van kosmisch vitalisme en voluntarisme. Het leven zelf heeft een sterke ontwikkelingsdrang, een natuurlijke expansiedrift die leidt tot hogere vormen van menselijk leven. De grondslag van de moraal vindt Guyau in de diepste driften en neigingen van de mens die van nature zoekt naar hogere ontwikkeling. Het zich bewustwordende leven neigt ertoe zijn eigen waarde en kracht, inclusief de geestelijke kracht, te realiseren. In de zich door eigen expansiedrift ontwikkelende natuur worden bronnen voor sympathie, gemeenschapsgevoel en altruïsme gevonden. Het wezen van de mens is dus in laatste instantie sociaal. Alles ontspringt aan het leven zelf. Mogelijk mede door Dietzgen geïnspireerd schrijft Kapteijn-Muijsken over de inductieve methode van Guyau: vanuit de diepste instincten (het bijzondere) komt de hogere ontwikkeling (het algemene) tot stand. Zie G. Kapteijn-Muijsken, *Affirmatie, Lijnen eener levensbeschouwing*, Amsterdam z.j., p. 112. Kapteijn-Muijsken geeft Dietzgen in een dietzgenistisch alsmede pantheïstisch getinte beschouwing weer. Zij benadrukt het onafhankelijk karakter van Dietzgen, met ondertoon van verbazing, dat het hem lukt om zich naast Marx, Engels en de sociaaldemocratie zo zelfstandig op te stellen: ‘Buitengewoon belangwekkend is het na te gaan in hoe ver deze vurige sociaaldemocraat zich aan het dwangbuis der tijdelijke propaganda en partijdrijverij wist te ontworstelen en te geraken tot het onbevangen oordeel van zuiver menselijk inzicht, en in hoe ver hij toch zelf nog tot op zekere hoogte verstrikt bleef in de dwingelandij zijner partij, slachtoffer tot op zekere hoogte dus eener tweeslachtigheid, die hij elders met zooveel scherpzinnigheid wist te kritiseren.’ Zie p. 154. Zij spreekt enthousiast over Dietzgens ideeën over ‘goddelijke wetenschap en wijsheid’ en de basis die hierin kan worden gevonden voor de ‘hoogsten levens-bloei’, maar ze is teleurgesteld over zijn weerspiegelingstheorie. Zie p. 180. Haar conclusie is dat Dietzgen voor het maatschappelijk bewustzijn een religieuze grondslag heeft teruggevonden. Zie p. 196.

[9] E. Dietzgen is J. Dietzgens oudste zoon die in 1880 naar de VS emigreert, vooruitlopend op de komst van de rest van de familie Dietzgen. De uitgebreide serie *Briefe über Logik* van J. Dietzgen zijn aan zijn zoon in de VS gericht. E. Dietzgen ontwikkelt zich tot een vermogend man, die een deel van zijn vermogen investeert in de publicatie van zijn vaders werk. Na de dood van J. Dietzgen ordent hij diens werk, waardoor o.m. de publicatie van ‘*Das Akquisit der Philosophie*’ in 1895 mogelijk wordt. G. Huck beschrijft in *Joseph Dietzgen (1828-1888), Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Sozialismus im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1979, op p. 10, hoe E. Dietzgens eerste poging tot het schrijven van een biografie van zijn vader, in 1895, leidde tot een scherpe confrontatie met F.A. Sorge met betrekking tot de beoordeling van J. Dietzgens leven en werk. Sorge waarschuwt E. Dietzgen ervoor, uit te kijken zijn vader niet als een kleinburgerlijk filosoof te beschrijven. Huck citeert Sorge aldus: ‘(Damit) legst Du Deinem Vater ein bourgeoises, philisterhaftes Ansehen bei, das er nicht verdient; und ich muß Dir gegenüber zu seinem Schutz für ihn eintreten.’

E. Untermann was paleontoloog in de VS. Hij publiceert verscheidene boeken, ook al voor hij ‘Dietzgens proletarisch monisme’ als thema ontdekt. In zijn in 1906 te Chicago verschenen *The world’s revolutions*, waarin Dietzgen nog niet wordt genoemd, verkondigt Untermann een merkwaardig pantheïstisch natuurmonisme vol ‘revolutionaire’ dramatiek. Vele ‘revoluties’, die Untermann bespreekt, worden tot proletarisch verklaard en dit ‘proletarisch’ populisme doet hem zelfs spreken van ‘Jesus and his comrades’. Zie p. 65. Het gemak waarmee Untermann hier allerlei theoretische onderscheidingen over het hoofd schijnt te zien, toont een schrill contrast met Dietzgen. Untermanns ‘Jesus and his comrades’ passen in ieder geval niet bij Dietzgens ideeën. Dietzgen waarschuwt ooit tegen de conservatieve manoeuvre waarbij nieuwe dingen voorgesteld worden als zouden ze gelijk zijn aan oude, en zouden socialisme en christendom eigenlijk hetzelfde zijn.



Dietzgen betrapt soms ook partijgenoten op deze verwarring: 'Auch werthe Parteigenossen ertappe ich manchmal dabei. Da heißt es: Christus war der erste Sozialist.' Zelf meent Dietzgen: 'Sozialismus und Christentum sind so verschieden wie Tag und Nacht.' En verder: 'Ob Christentum und Sozialismus noch so viel Gemeinschaftliches haben, so verdient doch der, der Christus zum Sozialisten macht, den Titel eines gemeinschädlichen Konfusionsrates.' In DS I pp. 216-217, 'Die Religion der Sozialdemokratie', 1870-1875.

[10] E. Dietzgen, 'Begleitwort des Herausgebers, 1908', in J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 4. Aufl., 3. Buch, pp. VII-VIII.

[11] Zie bv. E. Dietzgen, Materialismus oder Idealismus? Ein Lösungsversuch gemäß Josef Dietzgens Erkenntnislehre, Stuttgart 1921, en E. Dietzgen, Fort mit dem Klassenkrieg! Marxismus und Kapitalismus im Lichte des Entwicklungshistorischen Materialismus, Zürich, Leipzig, Stuttgart 1929.

[12] Zie E. Dietzgen, 'Der wissenschaftliche Sozialismus und J. Dietzgens Erkenntnistheorie', Die Neue Zeit, 22. Jrg, 1. Bd., Stuttgart 1903-1904, p. 232.

[13] Zie E. Dietzgen, 'Der wissenschaftliche Sozialismus und J. Dietzgens Erkenntnistheorie', Die Neue Zeit, 22. Jrg, 1. Bd., p. 236.

[14] Zie E. Dietzgen, 'Der wissenschaftliche Sozialismus und J. Dietzgens Erkenntnistheorie', Die Neue Zeit, 22. Jrg, 1. Bd., p. 237.

[15] E. Dietzgen, Fort mit dem Klassenkrieg! Marxismus und Kapitalismus im Lichte des entwicklungshistorischen Materialismus, Zürich, Leipzig, Stuttgart 1929. Zie o.m. pp. V en VI.

[16] Zie o.m. E. Dietzgen, 'Einführung in die Denklehre Josef Dietzgens', in J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 2. Buch, pp. VIII e.v.

[17] E. Dietzgen, 'Das Verhältnis des Materiellen zum Ideellen und beider zur Wirklichkeit', in J. Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. v. E. Dietzgen, 2. Buch, p. XLV.

[18] DS III p. 62, 'Streifzüge'.

[19] E. Untermann, Die logischen Mängel des engeren Marxismus, Georg Plechanow et alii gegen Josef Dietzgen, Auch ein Beitrag zur Geschichte des Materialismus (Logischen Mängel), hrsg. v. E. Dietzgen, München 1910.

[20] 'Logischen Mängel', p. 22.

[21] 'Logischen Mängel', p. 133. Steeds herhaalt Untermann, dat waar Marx en Engels het 'erkenntniskritische Gebiet streifen', zij in inconsequenties vervallen door het vasthouden aan metafysische restanten in hun dialectiek.

[22] Van de leidende marxisten in de IIe Internationale wijst ook Karl Kautsky een enkele keer op Dietzgen. In de voorrede van 'Ethik und materialistische Geschichtsauffassung' noemt hij als grondleggers van de marxistische materialistische filosofie eerst Marx en Engels, en 'in anderer Weise, aber in gleichem Sinne, Josef Dietzgen.' Zie K. Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, Stuttgart 1913, p. V.

[23] 'Logischen Mängel', p. 150.

[24] 'Logischen Mängel', p. 247. Over de thesen schrijft Untermann: Marx en Engels '(spielen) aber diese große Grundfrage (...) bald wieder auf die Gesellschaftsdialektik hinüber und (lassen) das Grundproblem wenn nicht unberührt, so doch ungelöst, weil die Gesellschaftspraxis nur einen Teil – aber nicht den wesentlichen Teil desselben, wissenschaftlich durchdringt.' In 'Logischen Mängel', pp. 245-246.

[25] Zie K. Marx, F. Engels, Werke (MEW), Bd. 20, Berlin 1975, pp. 11-12.

[26] Zie E. Untermann, Dialektisches, Volkstümliche Vorträge aus dem Gebiete des proletarischen Monismus (Dialektisches), Stuttgart 1907, p. 55, waar Untermann Marx bekritiseert: 'Dadurch wurden die aufeinanderfolgenden Veränderungen so hervorragend in den Vordergrund gerückt, daß die Metamorphosen gleichzeitig und nebeneinander in Wechselbeziehungen stehender Dinge fast

aus dem Gesichtskreis entrückt und gewöhnlich nebensächlich und nachlässig behandelt wurden.'

[27] 'Dialektisches', p. 50.

[28] 'Dialektisches', p. I.

[29] Zie 'Logischen Mängel', p. 685.

[30] Zie 'Logischen Mängel', p. 345.

[31] F. Mehring, Gesammelte Schriften, Bd. 13, 'Philosophische Aufsätze', pp. 214-215, '(Eine Antwort an Friedrich Adler)', 4 febr. 1910.

[32] Dat wil niet zeggen dat er geen filosofische stukken worden geschreven; zie bv. publicaties van Mehring. Ook zijn er aanzetten Marx' werk met de klassieke Duitse filosofie te vergelijken, diepgaander dan gebruikelijk was; zie bv. geschriften van M. Adler. Maar een probleemstelling dat, uitgaande van de werken van Marx, Engels en anderen, de filosofische grondslag van het wetenschappelijk socialisme en samenhangende filosofische vragen in een algemene theoretische discussie verder moeten worden ontwikkeld, ontbreekt bij de leiding van de IIe Internationale. Zo ligt ook in de filosofische werken van Plechanov en Lenin aanvankelijk veel nadruk op de verdediging van het marxisme als materialisme. De 'Philosophische Hefte' van Lenin getuigen van een later dieper doordringen in de materialistische dialectiek.

[33] Dit artikel 'Joseph Dietzgen' was een recensie van 'Das Akquisit der Philosophie' en 'Briefe über Logik', en tevens van E. Untermanns 'Antonio Labriola und Josef Dietzgen'. Hier is gebruik gemaakt van Plechanovs artikel als bijlage bij 'Logischen Mängel', pp. 691-718.

[34] Zie 'Logischen Mängel', p. 695.

[35] Zie 'Logischen Mängel', pp. 707-708.

[36] Zie over de overeenkomst van Plechanovs denken met Feuerbachs filosofie: W.I. Lenin, Werke (LW), Bd. 38, Berlin 1973, p. 169. Bij het bestuderen van Hegels 'Logik' schreef Lenin verschillende opmerkingen, waaronder twee bij elkaar horende aforismen. De eerste: 'Plechanow kritisiert den Kantianismus (und den Agnostizismus überhaupt) mehr vom vulgär-materialistischen als vom dialektisch-materialistischen Standpunkt, insofern er ihre Gedankengänge nur a limine verwirft, sie aber nicht richtigstellt (wie Hegel Kant richtigstellte), indem er sie vertieft, verallgemeinert, erweitert und den Zusammenhang und die Übergänge aller und jeder Begriffe aufzeigt.' De tweede die ongetwijfeld ook mede op Plechanov betrekking heeft luidt: 'Die Marxisten kritisierten (zu Beginn des 20. Jahrhunderts) die Kantianer und die Anhänger Humes mehr auf Feuerbachse (und Büchnersche) als auf Hegelsche Art.' Plechanovs Dietzgen-interpretatie ondersteunt m.i. Lenins analyse. Bovendien stelt m.i. Plechanov Feuerbachs filosofie in hoge mate op één lijn met het materialisme van Marx en Engels.

[37] Zie 'Logischen Mängel', p. 717.

[38] LW, Bd. 19, Berlin 1977, p. 63. Dit staat in een artikel in de 'Pravda' van 5 mei 1913 naar aanleiding van de 25e sterfdag van Dietzgen. Lenin schrijft: 'Um klassenbewußt zu werden, sollen die Arbeiter J. Dietzgen lesen, sie dürfen dabei aber auch nicht einen Augenblick vergessen, daß er die Lehre von Marx und Engels, bei denen einzig und allein man Philosophie studieren kann, nicht immer richtig wiedergibt.'

[39] Zie G.W. Plechanov, Fundamentele vraagstukken van het marxisme, Moskou 1975, p. 12-13 en 31; G.W. Plekhanov, Materialismus Militans, Reply to Mr. Bogdanov, Moscow, p. 9 en 18.

[40] Zie G.W. Plechanov, Fundamentele vraagstukken van het marxisme, Moskou 1975, p. 31.

[41] Zie bv. H. Buiting, Richtingen- en partijstrijd in de SDAP, Het ontstaan van de Sociaal-Democratische Partij in Nederland (SDP), Amsterdam 1989, pp. 497-499, waar Dietzgens ethiek geheel uit secundaire bronnen van die tijd wordt weergegeven.

[42] Zie J.H. Schaper, In den strijd, handboekje ten dienste van de sociaaldemocratische arbeiderspartij in Nederland, Amsterdam 1909, pp. 100, 250 en 304.

[43] Zie C. Huygens, 'Dietzgens Philosophie', Die Neue Zeit, 21. Jrg., 1. Bd., Stuttgart 1902-1903,

p. 198. De aflevering van het tijdschrift met het artikel verscheen op 15 nov. 1902.

[44] Zie C. Huygens, 'Dietzgens Philosophie', Die Neue Zeit, 21. Jrg., 1. Bd., bv. p. 206.

[45] A. Pannekoek, 'De filosofie van Kant en het marxisme' (De filosofie van Kant), De Nieuwe Tijd, 6e jrg., Amsterdam 1901, pp. 549-564, 605-620 en 669-688. Dit was Pannekoeks eerste omvangrijke artikel. Hij blijft, ook veel later, dit artikel zien als de filosofische grondslag van zijn theoretische stukken. Hij meent hier een voldoende grondslag van het marxisme, versus de kantiaanse invalshoek, te hebben geformuleerd.

[46] Zie G. Harmsen, 'C.L. Huygens', in P.J. Meertens, M. Campfens e.a. (red.), Biografisch woordenboek van het socialisme en de arbeidersbeweging in Nederland, deel 5, Amsterdam 1992, p. 130.

[47] B.A. Sijes, 'Anton Pannekoek, 1873-1960', in A. Pannekoek, Herinneringen, Herinneringen uit de arbeidersbeweging, Sterrekundige herinneringen (Herinneringen), met bijdr. van B.A. Sijes en E.P.J. van den Heuvel, Amsterdam 1982, p. 22.

[48] Zie A. Pannekoek, 'Die Stellung und Bedeutung von J. Dietzgens philosophischen Arbeiten' (Stellung), inleiding bij J. Dietzgen, Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft, Stuttgart 1903, pp. 1-30. Pannekoek schrijft deze inleiding in december 1902, dus waarschijnlijk vlak ná het verschijnen van het artikel van C. Huygens, zonder dat hier overigens een directe invloed van uitgaat.

[49] "Dietzgen die 't wezen van het denken leerde

Als het zien van het algemene in

't Bijzondere. Dat dus het absolute

Ondenikbaar is."

H. Gorter, De arbeidersraad, Bussum 1931, p. 15. De vertaling van 'Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit' als Het wezen van den menschenlijken hoofdarbeit, verschijnt in De Nieuwe Tijd en daarna als boek bij Fortuijn, Amsterdam 1903.

[50] 'Herinneringen', p. 94.

[51] 'Herinneringen', p. 96.

[52] Zie A. Pannekoek, 'Dietzgenismus und Marxismus (12.11.1910)', in C. Pozzoli (Hrsg.), Jahrbuch Arbeiterbewegung, Bd. 3, 'Die Linke in der Sozialdemokratie', Frankfurt am Main 1975, pp. 130-133.

[53] A. Pannekoek, 'Dietzgenismus und Marxismus (12.11.1910)', in C. Pozzoli (Hrsg.), Jahrbuch Arbeiterbewegung, Bd. 3, 'Die Linke in der Sozialdemokratie', p. 131.

[54] Zie 'Herinneringen', p. 97.

[55] 'De filosofie van Kant', p. 619.

[56] 'De filosofie van Kant', p. 620.

[57] 'De filosofie van Kant', p. 672.

[58] 'De filosofie van Kant', p. 562.

[59] 'Stellung', pp. 29-30.

[60] Dit wordt bv. duidelijk bij lezing van 'De filosofie van Kant'. Er blijkt dat Pannekoek meent dat wanneer Marx' historische methode wordt aangevuld met een op de wetenschap gebaseerde kennistheorie, de marxistische theorie in principe compleet is wat betreft haar geldigheidsbereik (dus niet m.b.t. haar empirisch-praktische invulling). M.i. reiken zowel Marx' als Dietzgens pretenties principieel verder, getuige hun in positieve termen gestelde ontologische uitspraken.

[61] Zie A. Janik, S. Toulmin, Het Wenen van Wittgenstein, 2e herziene druk, Meppel, Amsterdam 1990, p. 121.

[62] A. Pannekoek, 'Dietzgens Werk', Die Neue Zeit, 31. Jrg., 2. Bd., Stuttgart 1913, pp. 42-43. Zie m.b.t. Mach ook A. Pannekoek, Lenin als filosoof, Een kritische beschouwing over de filosofische grondslagen van het leninisme (Lenin als filosoof), Amsterdam z.j. Op p. 50-51: 'Dan komt de

tweede stap van de wereld der verschijnselen naar de fysische wereld. Wat naar de opvatting van de natuurkunde, en door de popularisering van de wetenschap, ook naar de algemene opvatting, de werkelijke wereld is – materie, atomen, energie, natuurwetten, de vormen van ruimte en tijd, het ik – is alles een abstractie van groepen verschijnselen. Mach vatte de twee stappen samen door de uitspraak dat dingen complexen van gewaarwordingen zijn. De tweede stap komt overeen met Dietzgen; hier is de overeenkomst zeer duidelijk.’ Pannekoeks waardering voor bepaalde aspecten van het denken van Mach is niet kritiekloos, zoals blijkt wanneer hij Mach onvolledigheid verwijt omdat deze de stap naar de erkenning van een objectieve wereld niet zet. Zie p. 49. Pannekoek geeft dan een eigen fundering van de objectieve werkelijkheid: ‘Uitgaande van een intersubjectieve wereld, die de hele mensheid gemeen heeft, en die door de wetenschap wordt opgebouwd tot een wereld van verschijnselen, konstrueren we dus een objectieve wereld. Dan verandert het hele wereldbeeld. Als men de objectieve wereld eenmaal heeft geconstrueerd, dan worden alle verschijnselen relatie tussen delen van de wereld, onafhankelijk van de mens die ze waarneemt.’ Zie p. 49-50. Pannekoeks redenering is wel op Dietzgen gebaseerd, maar geeft een beperktere fundering van de realiteit. Dietzgen vindt een kennistheoretische invalshoek om tot een materialistische interpretatie van de realiteit te komen. Maar hij baseert die realiteit lang niet zo sterk als Pannekoek op een ideële constructie van de wereld. Bij Dietzgen wordt steeds een ontologisch uitgangspunt verondersteld, waarin de wereld primair is. Een dergelijke ontologisch-metafysisch uitgangspunt stelt hij nader vast in zijn kritiek op het agnosticisme. Pannekoek meent het zonder een dergelijke reflectie te kunnen stellen: ‘Wij hebben wederom de wereld in tweevoud, met al de problemen van de kennisleer. Hoe zij zonder metafysika kunnen worden opgelost, toont het historisch marxisme.’ Al met al lijkt Pannekoek Dietzgen en Mach toch voornamelijk als complementair te beschouwen, terwijl tussen beider filosofisch uitgangspunt een principieel verschil bestaat. Pannekoeks interpretatie is wat dit betreft in hoge mate gestoeld op zijn lezing van ‘Kopfarbeit’ en zijn relatieve afwijzing van Dietzgens latere werk.

[63] Zie ‘Lenin als filosoof’, pp. 43 en 49.

[64] Zie ‘Lenin als filosoof’, p. 51.

[65] Zie ‘De filosofie van Kant’ p. 614 en 618. Pannekoek zegt op p. 614 dat de materialistische geschiedopvatting meer is dan een methode alleen. Hij legt deze bewering echter niet anders uit, dan dat het de methode is met de beste resultaten in het onderzoek naar maatschappelijke en politieke verhoudingen. De methode en haar uitkomst moet men niet scheiden, meent Pannekoek terecht, en in het verlengde van dit idee weet hij consequent met Marx’ historisch materialisme om te gaan. Het gegeven echter, dat Marx’ methode inhoudelijke filosofische implicaties heeft en een logisch consistent filosofisch uitgangspunt inhoudt, wordt door Pannekoek niet geanalyseerd.

[66] Zie ‘De filosofie van Kant’, p. 618. Deze kritiek betekent niet dat Pannekoek het reële bestaan van de wereld zou ontkennen en de dialectiek geheel negeert. In ‘Lenin als filosoof’ formuleert hij bv. op pp. 32-33 en 49-50 een duidelijk dialectisch-materialistisch uitgangspunt, in hoge mate conform de ideeën van Marx en Dietzgen. Maar keer op keer, wanneer Pannekoek de betekenis van de filosofie uitlegt, wordt in de uitleg over de dialectiek vrijwel alleen de eenheid van alles wat bestaat benadrukt en de tegenspraak genegeerd. Bovendien wordt het materialisme niet ontologisch ontwikkeld en elk metafysisch denken afgewezen. De bepaling van het denken vanuit het perspectief van de ontwikkeling van realiteit wordt niet beschouwd als belangrijk filosofisch thema. Dit ‘gemis’ hangt samen met Dietzgens eigen positie, en verklaart evenzeer Pannekoeks bedenkingen over de aanzetten bij Dietzgen om wel tot een omvattende filosofie te komen.

[67] ‘Stellung’, p. 15.

[68] A. Pannekoek, ‘Dietzgens Werk’, Die Neue Zeit, 31. Jrg., 2. Bd., p. 43.

[69] ‘Herinneringen’, p. 94.

[70] Hierbij levert Pannekoek uiteenlopende analyses, bv. kritiek op bepaalde aspecten van het

austro-marxisme en op pogingen de opvattingen van Mach binnen een marxistisch kader toe te passen op de maatschappelijke geschiedenis. Zijn bespreking van het austro-marxisme lijkt overigens niet vrij van tegenspraken te zijn. Zie hierover M. Klein, E. Lange, F. Richter, *Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland*, Bd. I, Berlin 1969, 2. Halbband pp. 450-461. De auteurs menen, dat Pannekoek weliswaar de burgerlijke filosofie treffend karakteriseert, maar niet de betekenis van de dialectisch-materialistische filosofie van Marx en Engels begrijpt als fundering van het historisch materialisme (p. 452). Pannekoek verzet zich tegen een verzoening van het burgerlijk geestesleven met het marxisme (p. 458). Zoals in voorliggende studie blijkt, lijkt Pannekoek met betrekking tot Dietzgen en Mach een filosofische verzoening wel voor mogelijk te houden, op basis van zijn inperkende interpretatie van Dietzgens dialectisch materialisme: 'So ergänzen sie einander.' Tegenover M. Adler benadrukt Pannekoek Marx' opvatting van de dialectische eenheid van het historische en het logische (p. 458), maar hij ziet volgens de auteurs niet voldoende de samenhang tussen het historisch en dialectisch materialisme (p. 452). Dit hangt m.i. samen met Pannekoeks toenadering tot de dietzgenistische positie, waarbij hij de ontdekking van een 'proletarische' filosofie eerder aan Dietzgen toeschrijft dan aan Marx en Engels, en bovendien deze filosofie in sterke mate tot kennistheorie reduceert, waardoor 'het logische' een andere betekenis krijgt dan bij Marx of Dietzgen. Pannekoeks denken tendeert naar een positie waarin de ervaringsgegevens zonder meer worden gezien als de ultieme basis van de kennis. Marx gaat daarentegen uit van de zich ontwikkelende reële ervaring binnen materiële verhoudingen waarop het denken reflecteert, waarin de ervaringsgegevens 'moment' zijn, en zonder welke ervaring onmogelijk is. Hierbij wordt bovendien de mogelijkheid tot het opdoen van ervaringen in een maatschappelijke situatie verankerd, waarin het praktisch handelen een essentieel moment is. In deze filosofie zijn ervaringsgegevens weliswaar een noodzakelijke voorwaarde voor kennis, maar wordt bovendien de mogelijkheid tot het verkrijgen van kennis onderwerp van reflectie. Deze leidt tot een uitgesproken materialistische fundering van alle kennis en de momenten van het kenproces.

[71] Zie A. Pannekoek, 'Historischer Materialismus und Religion', *Die Neue Zeit*, 22. Jrg., 2. Bd., Stuttgart 1903-1904, p. 137.

[72] Zo volgt Brendel Pannekoek in de scheiding tussen Dietzgens 'Kopfarbeit' en later werk. Brendel stelt, refererend aan uitspraken van Pannekoek, dat Dietzgen schitterende kentheoretische bijdragen levert, maar in zijn latere werken dikwijls vaag is. Zie C. Brendel, *Anton Pannekoek, Theoretikus van het socialisme*, Nijmegen 1970, p. 141. Deze opvatting over de filosofie van Dietzgen ontleent Brendel rechtstreeks aan Pannekoek, die in 'Lenin als filosoof', p. 31, zegt dat Dietzgen in zijn latere publicaties 'soms wat vaag' is. Brendel schreef ook een inleiding in A. Pannekoek, *Neubestimmung des Marxismus 1, Diskussion über Arbeiterräte*, Berlin 1974. Daarin staat dezelfde weergave van Pannekoeks filosofie in de vorm van een 'verkorte' uitleg van Dietzgen; zie pp. 7-8.

[73] Zie A. Pannekoek, 'Der historische Materialismus', 1919, in A. Pannekoek, *Neubestimmung des Marxismus 1, Diskussion über Arbeiterräte*, Berlin 1974, p. 41.

[74] Door E. Dietzgen uitgegeven in de 'Verlag der Dietzgenschen Philosophie'. De titel is: *Josef Dietzgens Philosophie, Gemeinverständlich erläutert in ihrer Bedeutung für das Proletariat*, München 1910. Ned. uitgave, vertaald uit het Duits door S. de Wolff: H. Roland Holst, *De filosofie van Dietzgen en hare betekenis voor het Proletariaat (De filosofie van Dietzgen)*, Rotterdam 1910.

[75] Onder de weinig zeggende titel 'Philosophische literatuur' (Philosophische literatuur), in *De Nieuwe Tijd*, 15e jrg., Amsterdam 1910, pp. 720-741 en pp. 801-822.

[76] Bv. in O. Finger, *Joseph Dietzgen, Beitrag zu den philosophischen Leistungen des deutschen Arbeiterphilosophen*, Berlin 1977, p. 9, waar Finger schrijft: 'Die von Eugen Dietzgen, seinem

“mißbratenen Sohn” (Lenin) begonnene “dietzgenistische” Richting des Revisionismus verknüpft sich in Deutschland mit solchen Namen wie Otto Ehrlich, Adolf Hepner, Henriëtte Roland-Holst, Victor Thomas und hatte außer in Deutschland vor allem in den USA – Marcus Hitch und Ernst Untermann – und im damaligen Rußland – O.I. Gelfond, N. Walentinow, P.S. Juschkewitsch – in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg einigen Einfluß.’ M.i. zou, wanneer men Roland Holst noemt, hier eerder Pannekoek moeten staan. Van beiden is het dubieus of ze in dit rijtje thuishoren, maar als het gaat om J. Dietzgen een speciale theoretische plaats toe te kennen in de ontwikkeling van het dialectisch materialisme gaat Pannekoek m.i. verder dan Roland Holst. Bovendien kan Pannekoek door zijn stukken over Dietzgen van 1901 en 1903 als trendsetter in de dietzgenistische interpretatie worden gezien, ook al is zijn overwaardering voor Dietzgen lang niet zo sterk als bij E. Dietzgen en Untermann.

[77] F. Mehring, ‘Rezension: H. Roland Holst, Joseph Dietzgens Philosophie, Gemeinverständlich erläutert in ihrer Bedeutung für das Proletariat’, Die Neue Zeit, 28. Jrg., 2. Bd., Stuttgart 1910, pp. 990-992. In deze recensie onderscheidt Mehring nadrukkelijk de opvatting van Untermann van die van Roland Holst m.b.t. Dietzgens werk. Hij vindt echter ook dat ook zij Dietzgens filosofie te nadrukkelijk naar voren haalt en schrijft: ‘Sicherlich war Josef Dietzgen ein naturwüchsiger Dialektiker von hervorragender philosophischer Begabung, der seinen Feuerbach und seinen Marx gründlich studiert hatte, aber wir haben in diesem ersten Kapitel der Schrift nichts gefunden, was wir nicht aus Feuerbach und Marx und zum Teil aus noch viel älteren Philosophen, bis auf Heraklit zurück, wüßten.’ Mehring oordeelt al te terughoudend over Roland Holsts brochure. Naast enige positieve woorden waarschuwt hij voor het dietzgenistische vaarwater waarin zij zou kunnen verzeilen, wat verklaarbaar is door het ‘hoogtepunt’ van het ‘dietzgenisme-debat’ in deze tijd. Mehring bespreekt Roland Holsts werk direct na Untermanns ‘Logischen Mängel’. Mehrings opvatting dat de marxistische filosofie geen nadere theoretische ontwikkeling behoeft, spreekt uit de volgende uitspraak in deze recensie: ‘Ehe die Arbeiter nicht aus der Praxis ihres Emanzipationskampfes die materialistische Dialektik begriffen haben, macht sie die formale Denklehre Dietzgens höchstens konfus.’ Zie pp. 991-992.

[78] Zie M. Klein, E. Lange, F. Richter, Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland, Bd. 1, 2. Halbband, Berlin 1969, p. 445.

[79] Roland Holst wordt door M. Klein c.s. niet in het rijtje van ‘Theoretikern und Propagandisten des Dietzgenismus’ genoemd. Zie p. 445. Dat Roland Holsts Dietzgen-lezing niet dietzgenistisch is, sluit niet uit dat zij, overeenkomstig met bv. Pannekoek, soms uitspraken doet die van een erkenning van de bijzondere waarde van Dietzgens filosofie getuigen. Hierbij geeft zij ook kritiek op Engels’ bijdrage aan de filosofie, waardoor Dietzgen nog meer in een positief daglicht wordt gesteld. Zie bv. ‘De filosofie van Dietzgen’, pp. 44-45. Hier staat echter tegenover dat zij keer op keer de eenheid van Dietzgens denken en de leer van Marx en Engels benadrukt. Bovendien komt zij ook in haar brochure al met een kritiek op ideeën van E. Dietzgen. Zie p. 47.

[80] Zie ‘Philosophische literatuur’, pp. 725-726.

[81] Zie m.n. H. Roland Holst-Van der Schalk, De geestelijke ommekeer en de nieuwe taak van het socialisme, Arnhem 1931.

[82] Zie hoofdstuk 2.

[83] ‘De filosofie van Dietzgen’, pp. 35-36.

[84] ‘De filosofie van Dietzgen’, p. 36.

[85] ‘De filosofie van Dietzgen’, p. 46.

[86] ‘De filosofie van Dietzgen’, p. 47.

[87] ‘Philosophische literatuur’, pp. 720-741 en 801-822.

[88] ‘Philosophische literatuur’, p. 726.

[89] ‘Philosophische literatuur’, p. 806.

[90] Zie 'Philosophische literatuur', p. 818.

[91] Zie 'Philosophische literatuur', p. 724.

[92] Zie 'Philosophische literatuur', pp. 801-802.

[93] Zie 'Philosophische literatuur', p. 802. Dietzgen zelf spreekt overigens incidenteel over een 'erkennbare geistige Seite' van het gekende object, maar niet zo dat men hier een bezielde zijn van de materie van zou kunnen afleiden. Zijn uitspraak duidt m.i. op de kennistheoretische relatie van zijn en denken. Het is beslist onjuist te beweren dat een bezielde natuur een integraal onderdeel van Dietzgens denken was. Zie DS I pp. 41-42. Roland Holst heeft hier gelijk inzake Untermanns opvatting.

Van belang is dat Roland Holst in onderhavige kritiek op Untermann erkent dat men Dietzgens denken niet zonder meer spinozistisch kan duiden en dat zij diens erkenning van het primaat van de materiële werkelijkheid vermeldt. Hoewel Roland Holst in 'De filosofie van Dietzgen' op p. 3 schrijft dat Dietzgens filosofie in velerlei opzicht als 'nieuwijdsche' voortzetting van het spinozisme kan gelden, blijkt uit de kritiek op Untermann dat zij Dietzgen bij nadere beschouwing niet zuiver spinozistisch interpreteert. In C. Boon, G. Harmsen, 'H.G.A. van der Schalk'; in P.J. Meertens, M. Campfens e.a. (red.), Biografisch woordenboek van het socialisme en de arbeidersbeweging in Nederland, deel 5, Amsterdam 1992, wordt op blz. 244-245 gerefereerd aan Roland Holsts opmerking over Dietzgens denken als voortzetting van het spinozisme en wordt haar opvatting in verband gebracht met die van Pannekoek en Gorter, die Dietzgen beschouwen als verdieping en aanvulling op de maatschappijtheorie van Marx en Engels. Het nadeel van de hier gegeven accenten is dat niet helemaal duidelijk wordt dat Roland Holst Dietzgens filosofie evenzeer beschouwt als dialectisch materialisme, en dat dit dezelfde filosofische grondslag is als die van de geschriften van Marx en Engels; zie 'De filosofie van Dietzgen', p. 47.

[94] Zie 'Philosophische literatuur', p. 803.

[95] Zie 'Philosophische literatuur', p. 722.

[96] 'Philosophische literatuur', p. 720.

[97] Zie 'Philosophische literatuur', p. 802. De formulering van Roland Holst is niet helder, wanneer zij m.b.t. ideële verschijnselen stelt dat deze 'in dezen zin absoluut sekundair' zijn. 'In dezen zin' en 'absoluut' zijn niet goed bij elkaar passende categorieën. In feite erkent Roland Holst vooral een historisch primaat van de natuur of materie, maar geeft ze geen eenduidig filosofisch primaat.

[98] De leraar Warner Wolda, die twee uitvoerige stukken over Dietzgens werk schrijft, leeft van 1882 (of 1881) tot 1957 en is praktisch heel zijn leven actief in de revolutionaire arbeidersbeweging. Voor de eerste wereldoorlog is hij lid van de SDAP. Wolda polemiseert in 'De Nieuwe Tijd' tegen het opkomende reformisme in de SDAP en behandelt in dit tijdschrift zeer uiteenlopende onderwerpen, waaronder pedagogische kwesties. Ook schrijft hij hierin over het werk van Marx, Engels, Feuerbach en Dietzgen. In de eerste wereldoorlog is hij naast H. Roland Holst vooral actief in het 'Revolutionair Socialistisch Verbond'. Daarna is hij lid van de CPN en maakt in de tweede wereldoorlog deel uit van de CPN-verzetsgroep onderwijs in Den Haag. Hij schrijft in zijn CPN-tijd diverse artikelen en brochures, o.a. over de verhouding van anarchisme en communisme.

[99] Zie W. Wolda, 'Een Dietzgen-brevier', De Nieuwe Tijd, 21e jrg., Amsterdam 1916, pp. 627-628. Wolda geeft eerst een samenvatting van de voornaamste stelling van Untermann, noemt dan E. Dietzgen, en geeft vervolgens scherpe kritiek op Untermann, die hij ziet als pleitbezorger van burgerlijke tendensen in de arbeidersbeweging. Na de weergave van Untermanns standpunt verwijst Wolda naar Roland Holsts boek over Dietzgen en schrijft: 'H. Roland Holst toonde dan, reeds vóór de verschijning van Untermann's hoofdwerk, aan, dat Marx' en Engels' geschiedenisbeschouwing, als geheel althans, op de filosofische gronddenkenbeelden van het later

door Dietzgen ontwikkelde dialektisch monisme berustte.’

[100] Sylvanus (W. Wolda), ‘Ludwig Feuerbach en Jozef Dietzgen’, De Nieuwe Tijd, 15e jrg., Amsterdam 1910, pp. 656-673. In het naschrift op p. 670 schrijft Wolda dat hij dit artikel ruim een jaar eerder heeft geschreven, dus waarschijnlijk in 1909. In dit naschrift gaat hij in op Plechanovs opvatting over Dietzgen in diens ‘Fundamentele vraagstukken van het marxisme’. Ook hier kiest Wolda dezelfde stelling als Roland Holst, nl. dat Dietzgens filosofie dezelfde is als die aan Marx’ en Engels’ werk ten grondslag ligt. Op p. 671 staat: ‘Kritici als G. Plechanow e.a. zien niet in, dat Dietzgens wereldleer noch een terugval beteekent in het burgerlijk idealisme, noch een bijzondere liefhebberij is van “Weisheitskrämern”. Het is het door Marx en Engels gepropageerde inzicht van de dialektische natuur der maatschappelijke dingen, dat Dietzgen gebracht heeft tot die nieuwere opvatting over de wereld, over den samenhang van geest en stof in ’t algemeen, die wij de dialektisch-monistische wereldbeschouwing noemen, welker kiemen bij den burgerlijken materialist Feuerbach reeds gevonden worden.’ In deze uitspraak bestaat de onduidelijkheid in hoeverre Wolda het ‘maatschappelijke’ in ‘maatschappelijke dingen’ wil benadrukken, en tevens het ‘nieuwere’ in de ‘nieuwere opvatting’. In die zin zou hier nog sprake kunnen zijn van een opvatting die een te scherp onderscheid tussen het ‘historisch’ en ‘dialektisch’ of ontologisch materialisme in de werken van Marx en Engels aanbrengt. Een belangrijke teneur in deze uitspraak is echter dat Wolda hier Marx en J. Dietzgen verbindt, daar waar de dietzgenisten hen scheiden. Wolda verdedigt tevens de waarde van J. Dietzgens werk tegenover Plechanov. Belangrijk is in dit naschrift vooral, dat Wolda, op pp. 672-673, J. Dietzgen verdedigt tegen de opvatting dat deze slechts abstract-theoretische discussies zou willen hebben aanzwengelen: ‘Gelijk ook in dit tijdschrift is aangetoond, is het niet de geringste van Dietzgen’s verdiensten, dat hij op deze wijze op de praktijk van den strijd der arbeiders den nadruk heeft gelegd, dat hij, wel verre van het historisch materialisme te verzwakken, op zijn laatste consequentie scherp den nadruk heeft gelegd: de bevrijding der arbeidersklasse, de revolutioneering der maatschappelijke werkelijkheid, moet het resultaat zijn, van de daadwerkelijke praktijk van het proletariaat.’

Op basis van de hier gelezen teksten kan niet met zekerheid worden geconcludeerd dat Wolda dit artikel direct op Roland Holsts inzichten baseert, ondanks de verwantschap in standpunten. Het verschijnt zeer kort na het verschijnen van Roland Holsts brochure. De veronderstelling ligt voor de hand dat Wolda Roland Holsts brochure al wel kent en op z’n minst haar inzichten met betrekking tot Dietzgen, maar dat hij ook zelf gedreven de Dietzgen-studie alsmede de Feuerbach-studie ter hand nam. Het blijft een feit dat zijn benadering veel overeenkomstigs heeft met die van Roland Holst.

[101] W. Wolda, ‘Een Dietzgen-brevier’, De Nieuwe Tijd, 21e jrg., Amsterdam 1916, pp. 625-639 en 695-706. N.a.v. A. Hepner, Josef Dietzgens Philosophische Lehren, Stuttgart 1916.

[102] Zie De Nieuwe Tijd, 21e jrg., pp. 626 e.v. Wolda citeert P.J. Troelstra, De Wereldoorlog en de Sociaaldemokratie, Amsterdam 1915, p. 109, waar o.m. staat: ‘Het historisch-materialisme kan als element eener nieuwe wereldbeschouwing groote waarde hebben; maar om als wereldbeschouwing te kunnen gelden, daartoe is het in zijn uitgangspunt te beperkt en in zijn methode te eenzijdig.’ En verder: ‘Het zoeken naar aanvulling van het historisch materialisme, zoowel van den kant van Dietzgen’s philosophie en der Nieuw-Kantianen, als van dien der Christen-socialisten, zal door het optreden der sociaaldemokratie bij dezen oorlog, zeker worden versterkt.’ Wolda, die zelf in deze periode met Roland Holst en anderen actief was in het Revolutionair Socialistisch Verbond (vanaf september 1915, na de conferentie te Zimmerwald, Revolutionair Socialistische Vereeniging genoemd) en zich daarmee internationalistisch oriënteerde, polemiseert fel met Troelstra: ‘De “intieme roerselen”, in de individueele psyche van den Leider zelve, het nationaal-burgerlijke element in zijn eigen gevoelsleven, dat ook in zijn “Heimat”-poëzie als religiositeit verschijnt, bleken het middel tot een poging, zonder, als naar gewoonte bij hem, althans een blijk van



formuleering van het probleem, dat hij zelf stelde, gewaagd, om de Dietzgensche dialektische wereldleer voor de kar van het sociaal-patriottisme te spannen.'

[103] De Nieuwe Tijd, 21e jrg., p. 629.

[104] Zie De Nieuwe Tijd, 21e jrg., p. 629.

[105] Zie Sylvanus, 'Ludwig Feuerbach en Josef Dietzgen', De Nieuwe Tijd, 15e jrg., Amsterdam 1910, p. 672.

[106] Zie De Nieuwe Tijd, 15e jrg., p. 672.

[107] Zie C.S. Adama van Scheltema, De grondslagen eener nieuwe poëzie. Proeve tot een maatschappelijke kunstleer tegenover het naturalisme en anarchisme, de tachtigers en hun decadenten, Rotterdam 1907. Adama van Scheltema richt zich vooral tegen Gorters en Roland Holsts poëtische opvattingen. Aan Dietzgen ontleent hij zijn eigen gerichtheid op 'het algemene'. Zo schrijft hij na de grondslagen van de sociaaldemocratie beschreven te hebben, daarbij uitvoerig puttend uit Dietzgens werk: 'het vervolg van onze theoretische arbeid zal nu bestaan in het onderzoek, hoe thans de lyrische als de dramatische kunst overeenkomstig deze levensbeschouwing en met de bewustheid harer toekomst, haar tendens weer zal moeten en kunnen keeren van de bijzondering af naar de veralgemeening.' Zie p. 84.

[108] R. Kuyper, Marxistische Beschouwingen, deel I, 'Een bundel herdrukken', Amsterdam, Rotterdam 1920; deel II, 'Tweede bundel herdrukken', Amsterdam 1922. Zie bv. deel I, p. 74 en deel II, p. 66.

[109] Zie resp.: Het wezen van den menschelijken hoofdarbeid, door Jos. Dietzgen, vertaling van H. Gorter, Amsterdam 1903. Het evangelie van de sociaaldemocratie, Zes toespraken voor arbeiders, gehouden door Jozef Dietzgen, bewerkt door Jos. Loopuit, Amsterdam 1902. Jozef Dietzgen, De toekomst der sociaal-democratie, uit het Duitsch vertaald door J.A. Bergmeijer, Amsterdam 1902. 'De grenzen der kennis', van Jozef Dietzgen (Vorwärts 1877), vertaald door L. van Mastrigt, in De Nieuwe Tijd, 9e jrg., Amsterdam 1904, pp. 222-228.

[110] A.S. de Leeuw, 'De herleving van het materialisme', in De Communistische Gids, 4e jrg., Amsterdam 1925, pp. 74-76. De Leeuw kende toen Lenins 'Materialisme en empiriocriticisme' nog niet.

[111] L. Polak, Kennisleer contra materie-realisme, Bijdrage tot "kritiek" en Kant-begrip (Materie-realisme), Amsterdam 1912.

[112] 'Materie-realisme', p. 429.

[113] Zie 'Materie-realisme', pp. 34-35. Polak schrijft hier: 'Er is maar heel weinig nadenken en in 't geheel geen zintuig-fysiologie voor nodig, om de onhoudbaarheid van eerstgenoemde verdubbelende "reproductie"-, "kopie"- of "spiegel"-theorie in te zien en toch is het nog de algemene opvatting, voor de "secundaire" eigenschappen van heel de massa, voor wie de natuurkunde niet bestaat, en voor de "primaire" qualiteiten ... zelfs van ongeveer alle natuurkundigen en physiologen er bij – ja zelfs van kennistheoretici. Twee overwegingen, reeds in extenso gegeven door Berkeley, weerleggen deze leer volkomen: ...' Bij de 'kennistheoretici' verwijst Polak naar Dietzgen die het kennisvermogen beschrijft als 'ein spiegelartiges Instrument' (...) 'welches die Dinge der Welt oder die Natur reflektiert.' Daarnaast geeft Polak nog enkele citaten die Dietzgens weerspiegelingsopvatting weergeven.

[114] Zie 'Materie-realisme', pp. 182-187. P. 183: 'Wij behoeven dus, zomin als Kant, enig dualist of materialist nog afzonderlik te gaan bestrijden – want allen, de doden en de levenden, maar evenzeer de nog komenden zijn ééns en voor al, principieel, a priori, weerlegd in hun dogmatiese sine qua non – het materie-realisme.' Daarom kan Polak volstaan hen van wie hun opvatting 'wetenschappelijk heeft uitgediend' op te sommen, waaronder Dietzgen. Zie pp. 186-189.

[115] De titels zijn resp.: G.D.J.C. Stempels, De geest van onzen tijd, Den Haag 1918; A. Mankes-Zernike, Over historisch materialistische en sociaal democratische ethiek (Sociaal democratische

ethiek), Amsterdam 1918; K.J. Brouwer, De marxistische beschouwing van het zedelijk leven, Uiteenzetting en critiek (Zedelijk leven), Zwolle 1918; C.H. Ketner, Josef Dietzgen, Een socialistisch wijsgeer (Een socialistisch wijsgeer), Amsterdam 1919.

[116] Zie 'Sociaal democratische ethiek', pp. 60 e.v.

[117] Zie 'Sociaal democratische ethiek', p. 60.

[118] Zie 'Sociaal democratische ethiek', p. 59.

[119] Zie LW, Bd. 14, Berlin 1977, p. 245.

[120] Zie 'Sociaal democratische ethiek', pp. 67 e.v. Dietzgens filosofie wordt beschreven in het hoofdstuk dat de titel draagt: 'Dietzgen's utilisme.' Zie p. 59.

[121] Zie 'Sociaal democratische ethiek', p. 67.

[122] Zie 'Sociaal democratische ethiek', p. 69.

[123] Zie 'Sociaal democratische ethiek', p. 75.

[124] Zie 'Zedelijk leven'. Stelling IV bij dit proefschrift luidt: 'Alle monistische systemen maken het geestelijke ondergeschikt aan het natuurlijke en geen ervan heeft dus een plaats voor werkelijke religie.' Stelling II bewijst dat Brouwer genoemde stelling van een negatief waardeoordeel voorziet.

[125] Zie 'Zedelijk leven', p. 29.

[126] Zie 'Zedelijk leven', p. 41.

[127] Zie 'Zedelijk leven', pp. 41-42.

[128] Op 16 juni 1919.

[129] Zie 'Een socialistisch wijsgeer', pp. 41-42. G. Heymans, van wie Ketner een leerling is, erkent verschillende filosofische fundamenteën voor zijn ideeën, waaronder de filosofie van Kant, en beroept zich vooral op de ontwikkeling van de psychologie en de natuurwetenschap. Zijn leer kan als psychologisme worden geduid, omdat daarin filosofische en methodologische begrippen direct met psychologisch-fysiologische termen zijn verweven.

In de brochure: G. Heymans, Het psychisch monisme, Baarn 1915, staat op p. 13: 'Maar met de "primaire qualiteiten" kan het, zooals voornamelijk sedert Kant steeds meer wordt toegegeven, moeilijk anders gesteld zijn: ook vorm, grootte en beweging leeren wij slechts door onze zintuigen kennen, en ook van deze hebben wij dus aan te nemen, dat zij zich tot het buiten ons bestaande slechts verhouden als werking tot oorzaak, niet als copie tot origineel.' Deze uitspraak laat een verwantschap met het neokantianisme zien. Vooral het 'slechts' is van belang. Daarmee kan een 'realistische' of materialistische weerspiegelingsopvatting als 'dogmatisch' worden gekenschetst. Elders vat Heymans treffend de verwantschap van neokantianisme en psychisch monisme samen in het standpunt dat 'ik van niets kan weten, behalve van datgene, wat mij op 't tegenwoordige oogenblik in m'n bewustzijn gegeven is.' In G. Heymans, Inleiding in de metaphysica, op grondslag der ervaring, Amsterdam z.j., p. 273. De wereld kan niet kenbaar zijn: 'Want ze (is) immers niet gegeven als iets, wat aan de gewaarwordingen voorafgaat; ...' Zelfde titel, p. 283.

[130] Zie 'Een socialistisch wijsgeer', p. 43.

[131] Zie 'Een socialistisch wijsgeer', pp. 77 en 79. Ketner wijst de dialectisch-materialistische weerspiegelingstheorie af in een conclusie die tevens de kern van het psychisch monisme goed weergeeft: 'Vooral echter vloeit het verschil voort uit het eveneens reeds besproken tekort aan kritisch-wijsgeerig inzicht bij Dietzgen en hiermede hangt ook samen, dat hij wel den nadruk legt op de onvolledigheid, maar niet op de relativiteit onzer kennis. Had hij dit laatste wel gedaan, dan had hij van het door hem ingenomen standpunt geen verre weg behoeven af te leggen om te komen tot de onderstelling, dat het wezen der natuurverschijnselen met ons bewustzijn verwant is; dat de wereld is een psychisch Wezen, waarvan ons bewustzijn deel uitmaakt, terwijl in dat bewustzijn zich een ander deel dier wereld als stoffelijke natuur afspiegelt.' Uit deze passage blijkt dat het psychisch monisme niet met de termen kantianisme of agnosticisme alleen begrepen kan worden. Deze richting probeert een kantiaanse scheiding tussen kennis en wereld idealistisch-monistisch te

overbruggen.

[132] Zie G.D.J.C. Stempels, De geest van onzen tijd. Op p. 61 schrijft hij: 'Dáártegen kwam Marx in verzet; hij verstond de begripsbeweging als bewuste reflex van de zich dialectisch ontwikkelende werkelijkheid. In dézen zin zegt Engels, dacht Marx materialistisch, evenals Joseph Dietzgen.' Stempels verwijst hierbij naar Engels' 'Feuerbach'.

[133] G. Kapteijn-Muijsken, Affirmatie, Lijnen eener levensbeschouwing, Amsterdam z.j. (1907 of 1908); H.A. Weersma, Socialisme en wereldbeschouwing, Amsterdam 1922 en De filosofie van het marxisme, Arnhem 1936.

[134] Zie H.A. Weersma, De filosofie van het marxisme, p. 207.

[135] Zie J.Ph. van Praag, Henriëtte Roland Holst, Wezen en werk, Amsterdam 1946, p. 109.

[136] Zie H. Buiting, Richtingen- en partijstrijd in de SDAP, Het ontstaan van de Sociaal-Democratische Partij in Nederland (SDP), pp. 497-498.

[137] Zie LW, Bd. 14. De volledige titel luidt: 'Materialismus und Empiriokritizismus, Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie'. Uitvoerige documentatie over de achtergrond van het schrijven van 'Materialisme en empiriocriticisme' vindt men in D. Wittich, Warum und wie Lenins philosophisches Hauptwerk entstand, Entstehung, Methodik und Rezeption von "Materialismus und Empiriokritizismus", Berlin 1985. Wittich stapt m.i. soms te makkelijk heen over het gevaar van een te eenzijdige uitleg van Dietzgens werk, bv. wanneer hij begrip toont voor het aansluiten van A.W. Lunatscharski en P. Dauge bij Dietzgens werk. Zie pp. 18 en 28.

[138] Zie DS II p. 166.

[139] Zie DS II p. 391.

[140] Zie LW, Bd. 14, p. 317. Lenin las 'Streifzüge' in het Duits. Zie LW, Bd. 38, pp. 449 e.v.

[141] Zie DS II p. 51.

[142] LW, Bd. 14, p. 124. In de Nederlandse vertaling staat in plaats van gewaarwordingen gevoelens. Zie W.I. Lenin, Materialisme en empiriocriticisme, Moskou z.j., p. 144. De term gewaarwording lijkt me nauwkeuriger en stemt overeen met de Duitse vertaling waar staat 'Empfindung'. Ik geef hier mijn vertaling vanuit de Duitse tekst. Het voorzetsel 'door' (van de Nederlandse vertaling, zie p. 144) zou misschien kunnen worden vervangen door 'in' of een ander voorzetsel waardoor duidelijker naar voren komt dat de gewaarwordingen geen subject zijn, maar de noodzakelijke eenheid binnen het kenproces van de objectieve realiteit en het kenproces zelf uitdrukken. Aangezien een studie van Lenins werk hier niet het onderwerp is heb ik echter niet te veel van de bestaande Nederlandse vertaling willen afwijken.

[143] Zie H.-D. Strüning (Hrsg.), "Unser Philosoph" Josef Dietzgen, Frankfurt am Main, daarin H.-D. Strüning, 'Dietzgens Leben und Wirken in der internationalen Arbeiterbewegung', p. 47. Zie ook G. Bartsch u.A. (Autorenkollektiv, W. Eichhorn I (Leiter des Autorenkollektivs)), Philosophie, Marxistisch-leninistische Philosophie, Frankfurt am Main 1979. Op p. 118 staat hier: 'Im Ergebnis einer philosophischen Analyse der naturwissenschaftlichen Entwicklung und im Anschluß an Bemerkungen Dietzgens gab Lenin eine prägnante Formulierung der These von der Unerschöpflichkeit der Materie.'

[144] LW, Bd. 38, p. 418.

[145] Zie LW, Bd. 14, p. 124.

[146] Zie G. Huck, 'Zum Verhältnis von Theorie und Praxis bei Heß, Lassalle, Lange und Dietzgen', in: J. Reulecke (Hrsg.), Arbeiterbewegung an Rhein und Ruhr, Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung in Rheinland-Westfalen, Wuppertal 1974, pp. 43-44. Desbetreffende uitspraken van dit artikel worden in Hucks boek niet herhaald.

[147] G. Huck, Joseph Dietzgen (1828-1888), Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Sozialismus im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1979. In de beschrijving van de discussies rondom het dietzgenisme meent Huck inzake een theoretische 'Lücke' in het marxisme, dat de dietzgenistische opvatting al in

aanleg bij J. Dietzgen zelf aanwezig was: ‘Diese “Lückentheorie” war bei Joseph Dietzgen in der Trennung seiner eigenen philosophischen Leistung von der Marxschen politischen ökonomie durchaus schon angelegt, sie gewann im Kontext des philosophischen Revisionismus allerdings eine neue, die Stellung des Marxismus als Parteiideologie tangierende Qualität.’ Zie p. 11. M.i. zijn Hucks uitspraken over een ‘Lückentheorie’ en over de ‘Trennung’ niet uit Dietzgens geschriften te concluderen. De bewering verdient meer onderbouwing dan Huck geeft, zeker gezien het gewicht hiervan voor een beoordeling van Dietzgens werk in het licht van de dietzgenisme-discussie.

Huck pretendeert in zijn boek overigens niet Dietzgens filosofie uitputtend te analyseren. Hij geeft in de eerste plaats een historisch overzicht van Dietzgens leven en werk in hun historisch-politieke context. De betrekkelijke zelfstandigheid van Dietzgens denken komt in Hucks boek nauwelijks aan bod, waardoor de inhoud van Dietzgens denken weinig wordt belicht. M.b.t. een mogelijke ‘Lücke’ zou in een filosofische analyse de verhouding van Dietzgens werk tot de filosofische grondslagen van het werk van Marx en Engels centraal moeten staan. Hierbij moet worden onderzocht wat de aard is van de ‘Lücke’, die in het geding is. Gaat het hier om een principieel theoretisch onbegrip (a), of over de afwezigheid van een expliciete verklaring van wat wel wordt voorondersteld (b)? J. Dietzgens werk overziende moet men m.i. concluderen:

- ad a: dat Dietzgen theoretisch bij Marx dezelfde filosofie veronderstelt als zijn eigen, en
- ad b: dat Dietzgen de afwezigheid van een expliciete verhandeling over Marx’ dialectiek diep betreurt, wat hij meermalen herhaalt, maar in Marx’ werk genoeg over Marx’ filosofie meent te kunnen lezen om te kunnen concluderen dat het een en dezelfde filosofie betreft.

Ad a moet men vervolgens bezien of het waar is, of aannemelijk gemaakt kan worden, dat J. Dietzgen dezelfde filosofische theorie weergeeft als Marx veronderstelde. Met de analyse van voorliggende studie kan m.i. worden gesteld, dat het inderdaad in veel opzichten om dezelfde dialectisch-materialistische filosofie gaat, dat er echter o.m. door ‘gebrek’ aan systematiek en dialectische scholing bij Dietzgen nog diverse inhoudelijke problemen resteren.

Ad b: J. Dietzgen herkent beter dan vrijwel al zijn sociaaldemocratische tijdgenoten veel van de filosofische vooronderstellingen in het werk van Marx en Engels, en kan deze in hoofdzaak op plausible wijze weergeven, waarbij hij expliciet aan de relatie van zijn eigen denken en dat van Marx en Engels vasthoudt.

[148] Zie LW, Bd. 19, p. 63. Van het belang dat Lenin aan Dietzgen hecht klinkt ook iets door in zijn Feuerbach-lezing. In de ‘Philosophische Hefte’ lijken enkele korte aantekeningen naar overeenkomsten tussen Feuerbach en Dietzgen te verwijzen. Hierbij noemt Lenin Dietzgen één keer expliciet. Zie LW, Bd. 38, pp. 44, 49-50 (Dietzgen vermeld), 55, 57-58.

[149] LW, Bd. 19, p. 64.

[150] Zie LW, Bd. 19, p. 62.

[151] Zie LW, Bd. 19, p. 64, waar Lenin m.n. de weerspiegelingstheorie benadrukt.

## Hoofdstuk 12

# Nabeschuwing

### J. Dietzgens filosofie en de actualiteit van een politieke discussie over kennistheorie en metafysica

Dietzgens werk representeert het sterk groeiend klassebewustzijn van zijn tijd. Hij wil een deels nog onbewuste maatschappelijke tendens omvormen tot zelfbewustzijn van de arbeidersklasse. Belangrijk voor de ontwikkeling van het wetenschappelijk socialisme als theoretisch geheel is Dietzgens inzicht dat er niet alleen een emancipatorische theorie nodig is, maar dat deze filosofisch-wetenschappelijk moet worden gefundeerd. Het gaat om bevrijding en waarheid. Dit waarheidsstreven, verbonden met de klassepositie van de arbeidersklasse, tekent de wereldbeschouwelijke kwaliteit van Dietzgens werk. Hij weet dat de mensheid zich door de religie heeft laten leiden. Nu de mensheid zich emancipeert, op basis van de emancipatie van de arbeidersklasse, dient deze klasse de eigen bewustwording ook inhoudelijk gestalte te geven. Dietzgen lezend, kunnen diverse leemten worden aangewezen, maar zijn werk geeft meer dan een aanzet tot het ontwikkelen van een filosofie. Hij pretendeert dat de arbeidersklasse zelf de grondslagen van het eigen bewustwordingsproces kan ontwikkelen. Daarbij bevindt hij zich wat betreft de formulering van een materialistische dialectiek, op een positie ‘tussen’ Feuerbach en Marx, maar met wél een theoretische band met Marx’ werk.

Dietzgen noemt zijn filosofie kennistheorie, reduceert echter de filosofie niet tot een theorie van het kenproces. In kritische zin is Kant in Dietzgens kennistheorie onmiskenbaar aanwezig. Achter zijn kentheoretische interesse ligt, net als bij Kant, een diepe interesse in vragen over vrijheid en rechtvaardigheid. Hoe dan ook: als een der eersten in de arbeidersbeweging sinds het opkomen van de tendens ‘terug naar Kant’, distantieert Dietzgen zich al werkend nadrukkelijk van het kantianisme. Hier wint zijn eigen dialectiek aan argumentatieve kracht. Hij schrijft, mét Feuerbach, Marx en Engels, over het einde van de filosofie, dat wil zeggen van de speculatief-idealistische filosofie, maar houdt aan de betekenis van vragen van die filosofie vast, omdat ze betrekking hebben op reële problemen inzake de kennis van de mens en de plaats van de mens in de wereld. Dietzgen hecht aan de ideologiekritische betekenis van zijn kennistheorie. Onbevangen, maar welbewust wetenschappelijk denken, opstijgend van bijzondere ervaringen naar algemene begrippen, kan de bevangenheid van de arbeiders doorbreken. Om de bevangenheid te doorbreken moet men beschikken over een grondige filosofie.

Sinds 1877 komt in Dietzgens werk duidelijker de noodzaak tot uiting om ontologische uitspraken te doen. Deze urgentie ontstaat niet zozeer als reactie op een academische discussie, want Dietzgen heeft de polemiek tussen het natuurwetenschappelijk georiënteerde materialisme en het neokantianisme gedeeltelijk al eerder verwerkt. Kennelijk noopt de weerklank van die debatten binnen de arbeidersbeweging hem om directer op de agnosticistische stellingname in te gaan. In reactie op het agnosticisme waagt Dietzgen zich op het gladde ijs van de metafysica. Hij gaat zich duidelijker dan voorheen buiten de beperkte vraagstellingen van de Duitse academische 19e-eeuwse filosofische discussie begeven. Na Hegel en het neohegelianisme is de discussie in Duitsland sterk natuurwetenschappelijk georiënteerd. Niet alleen het materialisme zoekt naar een eerste ‘mechanische’ oorzaak in een van de natuurwetenschappelijke principes, ook de filosofische reactie van bijvoorbeeld E. du Bois-Reymond ontstaat vanuit de natuurwetenschappen: deze zouden niet alle filosofische kernproblemen kunnen oplossen en dus zijn bepaalde vragen onbeantwoordbaar. Wil men het uitgangspunt weerleggen dat de kennis beperkt is, dan moet het tegendeel worden

verantwoord. Dietzgen fundeert zijn idee van een principiële onbeperkte kennis in de wereld zelf. De materialistisch begrepen 'Gesamtzusammenhang' bepaalt het denken. Kenbaarheid houdt kennis van de oneindige totaliteit in; een principiële grens daarin kan niet bestaan. Een historisch gesitueerd onbegrepen-zijn bestaat. Dit maakt deel uit van het proces van 'Annäherung' waarin het denken de wereld steeds meer begrijpt, zij het dat in dit proces tevens beter wordt begrepen hoe onvolmaakt iedere bestaande kennis is.

Het neokantianisme en het agnosticisme in het algemeen zijn, zo blijkt in het latere werk van Dietzgen duidelijker dan voorheen, alleen te 'weerleggen' met behulp van een ontologisch antwoord. Dan nog speelt de kritische afwijzing van het kantiaanse 'Ding an sich' een hoofdrol, maar de accenten die Dietzgen aanbrengt zijn anders: monistisch, ontologisch. In de periode van 1877-1878 schrijft hij misschien wel zijn scherpste stukken zoals 'Die Grenzen der Erkenntnis' en 'Das Licht der Erkenntnis'. Spreken over kennis kan in de eigenlijke zin van het woord niet meer, als het verband tussen het kennend subject en het gekende ding niet kan worden verklaard. Dietzgen meent: alleen het denken levert het inzicht op dat alles in één universele materiële samenhang moet worden begrepen, en alleen een ken-theorie die principiële grenzen van het kenvermogen afwijst kan het wetenschappelijk socialisme overtuigend onderbouwen. Daarom geldt: 'Zur radikalen Umgestaltung der unsittlichen herrschenden Weltordnung ist das energetische Bewußtsein von der unbeschränkten Fähigkeit der menschlichen Intelligenz erfordert; ...'[1]

Het denken wordt door de materialistisch begrepen 'Gesamtzusammenhang' bepaald. Dit accent getuigt van Dietzgens vooronderstelling van de objectieve dialectiek die de subjectieve dialectiek omvat. In zijn eerste hoofdwerk stelt Dietzgen: 'die ganze Natur, das gesamte Sein (lebt) im Widerspruch'; alles wat is, bestaat slechts 'durch Mitwirkung eines anderen, eines Gegensatzes'. [2]

Deze erkenning van de objectieve dialectiek is in haar uitwerking echter problematisch, zowel kennistheoretisch als ontologisch. De objectieve dialectiek wordt als determinant van het kenproces onderbelicht. Bovendien worden de categorieën van de objectieve dialectiek als zodanig geen onderwerp van nadere studie en worden ze derhalve slechts in beperkte mate ontwikkeld. Dietzgens kennistheorie accentueert daardoor het subjectieve aspect. Als gevolg daarvan lijkt de werkelijkheid passief mee te spelen in het kenproces, terwijl elders de materiële werkelijkheid als totaliteit wordt erkend als bepalend voor alle bestaanswijzen, waaronder het kenproces. Beide invalshoeken staan in de kennistheorie van Dietzgen doorgaans onbemiddeld naast elkaar. Op een concreter niveau, bijvoorbeeld in de verklaring van ethische opvattingen, heeft Dietzgen, op basis van Feuerbachs filosofie en Marx' historisch materialisme, wel veel aandacht voor de wijze waarop verschijningsvormen van de objectieve werkelijkheid de inhoud en ontwikkeling van het denken bepalen.

Dietzgen oriënteert zich in zijn empirisch-sensualistische nadruk op 'Sinnlichkeit' tot op zekere hoogte op de natuurwetenschappen en Feuerbachs einde van de speculatieve filosofie. Hij beklemtoont in zijn afwijzing van het natuurwetenschappelijk-materialistische antwoord echter de noodzaak de filosofie verder te ontwikkelen. Al met al zit Dietzgen van meet af aan op een filosofisch spoor dat in de traditie van de klassieke filosofie staat. Niet voor niets erkent hij zelf expliciet het vraagstuk van de verhouding van zijn en denken als rode draad van de filosofie. Dat Dietzgens filosofische systematiek niet het niveau bereikt dat voor de principiële inzet van zijn werk nodig is, doet aan deze positie weinig af. Hij ziet de actualiteit van een kritisch-filosofisch materialisme, een materialisme dat Kant kritisch heeft overwonnen en niet stilzwijgend heeft genegeerd. Het subjectieve aspect moet zijn volle erkenning verkrijgen, juist in een materialistische filosofie.

In Dietzgens kennistheorie is een dubbel perspectief aanwezig, waarin én een ontologie ligt geïmpliceerd, én tegelijk zijn en denken dialectisch als kentheoretische weerspiegelingsrelatie worden gedacht. Wat dit betreft zijn Dietzgens begrippen van eenheid en verscheidenheid, en van het algemene en het bijzondere, dialectische noties: zij drukken ontologische en kennistheoretische verhoudingen uit, die in de realistisch opgevatte ‘Sinnlichkeit’ tot een enkele verhouding reflexief worden samengesmeed, namelijk tot eenheid van zijn en denken.

Volgens Dietzgens weerspiegelingsopvatting wordt ‘die Wahrheit’ die ‘nicht auskennbar’<sup>[3]</sup> is, toch gekend, ook als begrip van de totaliteit. Hij gaat uit van de totale samenhang der dingen en meent: ‘Um den Denkprozeß zu erklären, will derselbe als Teil des Gesamtprozesses erklärt sein.’<sup>[4]</sup> Denken als zuivere constructie is niet mogelijk. Een reële totale samenhang veronderstelt een alles doortrekkende eenheid. De deel-natuur is op specifieke wijze de totale natuur en moet derhalve de totale natuur uitdrukken of weerspiegelen, op een wijze die past bij de desbetreffende deel-natuur. Dit kenmerk geldt ook voor het denken, dat op zijn specifieke wijze de realiteit weerspiegelt. Deze ontologische weerspiegelingsopvatting, die de kentheorie omvat, wordt door Dietzgen niet expliciet uitgewerkt. Hij doet echter uitspraken die in deze richting gaan, conform de parallelle opvatting die in zijn kentheoretisch en in zijn ontologisch betoog ligt besloten: ‘Nun ist aber zu bemerken, daß jedes Stückchen der Natur ein “anderes” individuelles Naturstückchen ist, und ferner, daß jeder andere und anders geartete individuelle Teil trotzdem und zugleich auch *kein anderer, sondern ein gleichartiges* Stück der Generalnatur ist. Die Sache ist gegenseitig: Das allgemeine Naturwesen besteht nur mittels der unendlich vielen individuellen Spezialitäten, und diese wieder bestehen nur in dem, mit dem und durch das allgemeine kosmische Gesamtwesen.’<sup>[5]</sup>

Elk ‘ding’ is dus zichzelf of individualiteit, en tegelijk uitdrukking van de kosmos. Hiermee wordt duidelijk dat niet alleen Dietzgens kennistheorie een ontologie veronderstelt, maar evenzeer dat zijn visie op de verhouding van het bijzondere en het algemene, en zijn kennistheoretische weerspiegelingsopvatting, veralgemeend worden tot een ontologische opvatting van de algemene samenhang der dingen. Hierin blijft het bijzondere als moment behouden en kan toch de samenhang reëel en ‘levend’ blijven en als allesomvattende beweging in laatste instantie domineren.

Er is één werkelijkheid: theorievorming kan principieel nooit los hiervan bestaan. De door Dietzgen gevonden eenheid van kentheorie en ontologie, waarin ‘Sinnlichkeit’ en de weerspiegelingsopvatting, twee uitdrukkingwijzen van uiteindelijk hetzelfde, als intermediair fungeren, biedt een afscherming van een idealistische positie. Kennis is niet alleen of voornamelijk subjectief bepaald. Evenzeer distantieert Dietzgen zich van een simpele objectivistische kennisbenadering, die de dingen als direct kenbaar beschouwt, wat in strijd zou zijn met het problematische karakter van alle tot dusverre verworven kennis. Het resultaat is een model, dat weliswaar nog erg algemeen is en in Dietzgens betoog zeker niet zonder problemen wordt verwoord. Dit model houdt in principe geen onverklaarbare breuk over, zoals die nog wel bestaat in Kants idee dat het ‘Ding an sich’ onkenbaar is, of zoals dit in een opvatting het geval is, die kennis alleen of ten dele als constructie opvat, waarbij de aard van deze constructie zelf niet rationeel benaderd kan worden en dus onbegrepen blijft.

Wanneer men, met Dietzgen, uitgaat van het standpunt dat alles kenbaar is, omdat er een principiële relatie tussen zijn en denken bestaat, is een theorie noodzakelijk die de *aard* en *structuur* verklaart van de verhouding van de werkelijkheid en het denken dat de werkelijkheid kent. Deze theorie over de *inhoudelijke* band tussen zijn en denken is a priori alleen denkbaar als vorm van weerspiegeling. Zonder een dergelijke veronderstelling kan, strikt genomen, over de waarheid van de kennis niets meer worden gezegd. Dietzgens filosofie impliceert: uitgaan van kennis als louter constructie

veronderstelt noodzakelijk het bestaan van een ‘Ding an sich’, een kloof tussen het ding en de kennis, althans een waarheidstheoretische c.q. kentheoretische kloof aangaande de inhoudelijke band, wisselwerking, en wederzijdse bepaling van zijn en denken. Daarom zegt hij herhaaldelijk dat de meest abstracte bepalingen en de meest creatieve fantasieën op een of andere wijze de realiteit afbeelden. Door de aanname van het denken als weerspiegeling wordt de inhoud van het denken verklaarbaar geacht. De wereld maakt denken mogelijk. Derhalve moet ook elke verklaring van de realiteit gezocht worden in de *band zelf*, in de verhouding van zijn en denken. Vanuit het kennisperspectief gezien is deze band een vorm van weerspiegeling, anders is er sprake van een band zonder samenhang, wat een tegenspraak zou zijn.

Een weerspiegelingsopvatting is onmisbaar, omdat vanuit een materialistisch uitgangspunt op zich nog niets over de waarheid van het denken te zeggen valt. Theorie is werkelijkheidgeladen, en evenzeer is de waarneming theoriegeladen. Dat laatste blijkt in Dietzgens kritiek op Büchner.<sup>[6]</sup> Theoriegeladen houdt in: subjectief geladen, afhankelijk van de kennismogelijkheden van het subject, psychologisch bepaald, historisch bepaald, ideologisch bepaald, en dergelijke. Deze kenmerken houden beperkingen in, maar impliceren tevens mogelijkheden tot ontwikkeling van de theorie. De subjectieve aspecten van deze kenmerken houden weliswaar een constructief moment in, maar de subjectiviteit bestaat nooit louter als constructie; de realiteitgeladenheid van alle vormen van denken blijft bestaan. De realiteitgeladenheid van het denken bepaalt weer de theoriegeladenheid van de waarneming. Een absoluut begin van de waarneming is immers niet denkbaar. Theoriegeladenheid van de waarneming veronderstelt dat die theorie ook tot stand is gekomen, en dit veronderstelt weer een kennisname van aspecten van de werkelijkheid, anders wordt het begrip theorie nietszeggend. Nadruk op theoriegeladenheid van waarneming wordt eenzijdig, wanneer men de realiteitgeladenheid van de theorie niet meedenkt.

Dietzgen stuit op het gegeven dat het aannemen van weerspiegelingsverhoudingen onvermijdelijk is, wil men monistisch denken zonder in inconsequenties te vervallen. Weerspiegeling sluit uit dat het constructieve aspect van de kennis toevallig of vrijblijvend is, of vrij gekozen kan worden, en impliceert dat het denken materieel is bepaald. In die zin is een weerspiegelingsopvatting noodzakelijk onderdeel van een materialisme dat het subjectieve moment op een niet-tegenstrijdige manier mee wil denken. Het denken construeert, of beter reconstrueert, de werkelijkheid op een eigen, subjectieve wijze, maar in deze denkbeweging blijft de weerspiegelingsrelatie van zijn en denken voorondersteld als algemeen omvattend ontologisch en kentheoretisch uitgangspunt.

In deze constructie is het denken vrij, maar niet absoluut vrij, en juist het moment van onvrijheid is de bepaalde wijze van denken die door de weerspiegelingsverhouding wordt afgedwongen. Dit is theoretisch en praktisch het geval, omdat de denkactiviteit op haar beurt deel uitmaakt van de praktische activiteit van de mens in relatie tot zijn omgeving. De praktisch omvormende activiteit van de mens veronderstelt een waarheidsmoment van het denken, een moment van weerspiegeling. Dietzgen werkt overigens het praktische moment niet uit, waardoor dit binnen zijn kennistheorie een ondergeschikte rol speelt.

Op basis van zijn opvatting over de eenheid en kenbaarheid van de wereld poneert Dietzgen een optimistische kennistheorie die haar ideologische werking direct verbindt met de positie van de arbeidersklasse. Zijn expliciete aanduiding van het moderne socialisme als ‘het wetenschappelijk socialisme’, bijvoorbeeld in het gelijknamige artikel uit 1873, komt hier rechtstreeks uit voort. De oneindige materiële samenhang der dingen in haar veranderlijkheid of beweging wordt door de mens begrepen in de ‘annähernde’ kennis van de werkelijkheid. Zoals Dietzgen het uitdrukt, het wetenschappelijk socialisme gaat uit van en komt op voor: ‘die radikale Unbeschränktheit der



menschlichen Intelligenz'.<sup>[7]</sup> Hier blijkt een actuele en heuristische betekenis van Dietzgen voor hedendaagse problemen. Het vraagstuk van de weerspiegeling en het denken als ideële activiteit is zo oud als de filosofie, en dringt zich steeds opnieuw op. Dietzgen ziet de noodzaak van een ontwikkelde kennistheorie als basis van de theorievorming van de socialistische arbeidersbeweging omdat hij een impulsief materialisme afwijst, de ideële activiteit in het kenproces recht wil doen, en tegelijkertijd krachtig recht wil doen aan de mogelijkheid en noodzaak om reële kennis van de wereld te verkrijgen. Als het laatste onmogelijk zou zijn, vervalt voor de arbeidersklasse het perspectief om het op een socialistische toekomst gericht handelen te baseren op wetenschappelijk inzicht. Het wetenschappelijk socialisme is hiermee in het geding. Daarom is de kentheorie zo belangrijk: '... – die *Erkenntnistheorie* also ist eine eminent sozialistische Angelegenheit.'<sup>[8]</sup>

Op de filosofie rust nog altijd de oude taak een hypothetische constructie te bieden van de totaliteit die rekening houdt met de actuele stand van de ontwikkeling van de natuur- en sociale wetenschappen. Keer op keer echter roepen actueel geconstateerde lacunes en problemen in de wetenschapsonwikkeling, en onmacht, bijvoorbeeld in de reële pogingen 'de wereld te veranderen', vragen op over de grenzen van de menselijke kennis. Er wordt weliswaar niet dwingend een principiële onbegrijpelijkheid van de werkelijkheid aangetoond, maar de bewijslast ligt wél bij die, vaak schaarse, theoretische inzet die uitgaat van de mogelijkheid van reële kennis van de totaliteit. Een impulsieve weerspiegelingsopvatting en een onkritisch materialisme leiden tot scepsis. Deze scepsis is ten aanzien van dat impulsieve begrip terecht en op basis van feitelijk theoretisch en praktisch 'falen' als theoretische beweging ook als moment van een materialistische weerspiegelingstheorie vruchtbaar. Ziet men met Marx de praktijk als omvattende uitdrukking van de eenheid van mens en wereld, waarin het menselijk handelen werkelijk ingrijpt in de wereld, dan moet aan de mogelijkheid om reële kennis te verwerven worden vastgehouden. Het moment van twijfel, de erkenning van de subjectiviteit, ook als actief construerende activiteit begrepen, en het feit dat steeds op praktisch historische grenzen van kennis wordt gestoten, moeten alle in één model worden meegedacht; een model dat de materialistische weerspiegelingsopvatting, dus de dialectisch-materialistische kennistheorie en ontologie fundeert. Dietzgens idee van weerspiegeling en zijn consequente monisme dragen hiertoe bij.

De bewijslast met betrekking tot de eenheid van zijn en denken keert steeds weer terug bij de materialistische c.q. marxistische theorie, juist omdat het denken als weerspiegeling van de werkelijkheid wordt begrepen. Deze, hoewel objectief bepaalde, subjectiviteit is relatief een zwakke schakel in de theorie, omdat de subjectiviteit in de praktijk keer op keer haar zwakke kanten toont. Deze kwetsbare subjectiviteit moet desondanks wezenlijk deel uitmaken van een materialistische theorie die de werkelijkheid voor toegankelijk en verklaarbaar houdt. Dietzgen toont aan dat de uitdaging het gevraagde bewijs te leveren in logische zin niet uit de weg hoeft te worden gegaan. Een rationele reconstructie van de menselijke mogelijkheden is mogelijk. Als het tegendeel van de kenbaarheid en van de weerspiegelingstheorie wordt aangenomen, komen we terug bij Du Bois-Reymonds 'Ignorabimus', zijn opvatting dat de wetenschap de uiteindelijke raadsels van het heelal niet kan oplossen, waarmee hij in feite doorborduurt op Kants scheiding tussen onze wetenschappelijke kennis en de waarheid der dingen. Kant en Du Bois-Reymond zijn wat dit betreft actueel. Door de kennis 'für uns' aan de wetenschap, en de waarheid aan de 'wijsheid' of aan de religie over te laten, wordt die theoretische scheiding praktisch. Precies dat laatste is de reden waarom Dietzgen zich zo fel tegen het hernieuwde kantianisme verzette en zijn dialectisch monisme formuleert.

In hedendaagse discussies over realistische filosofie wordt vaak getracht het monisme en de weerspiegelingstheorie te vermijden uit vrees in naïeve opvattingen te vervallen die kennis en

realiteit versimpelen, en waarin de actieve rol van de subjectiviteit wordt miskend of onderbelicht. Soms wordt tegelijk ontkend een dualistische filosofie aan te hangen. Deze discussie bestaat sinds Kant en komt steeds terug. Vormen van intern realisme waarin de gehele kennisbeweging als eenheid wordt begrepen, ongeacht of de wereld nu werkelijk wordt gekend, zijn mogelijk sinds Kants copernicaanse wending. We zien deze bij de terug-naar-Kant-beweging, bij het psychisch monisme, bij het empiriocriticisme en bij moderne vormen van intern realisme.

Dergelijke opvattingen impliceren echter nog steeds een ontologisch dualistisch standpunt. Vragen naar het werkelijkheidsgehalte van de kennis, naar de aard van de werkelijkheid en naar de structuur van de verhouding van zijn en denken kunnen in deze opvattingen niet meer worden gesteld, of leiden tot een dualistisch antwoord. Het niet meer goed kunnen stellen van deze klassieke filosofische vragen impliceert op zich al een dualisme. Het denken immers, dat zichzelf ervaart en ten dele begrijpt, begrijpt 'het andere' niet meer. Dietzgen ziet in, dat in deze metafysische vragen middenwegen of tussenwegen niet bestaan. Uiteindelijk is er, logisch doordacht, een eenduidig antwoord noodzakelijk: idealistisch of materialistisch, monistisch of dualistisch, waarbij wel verschillende uitwerkingen en combinaties denkbaar zijn. Eigenlijk lijkt ook Dietzgen tussen idealisme en materialisme door te willen laveren, in zijn kritiek op de bestaande vormen ervan. Het lukt hem niet. In de polemiek met het neokantianisme moet hij dit erkennen en formuleert hij sindsdien met nadruk zijn monisme waarbij hij zelfs de natuurmonist E. Haeckel op inconsequenties betrapt. De metafysica is kennelijk onontkoombaar. Het kan zijn dat het speculatieve moment erin onbevredigend blijft, maar toch zijn metafysische vraagstellingen onontkoombaar. Sterker nog, misschien is het onbevredigende erin óók de kracht die filosofie en religie eeuwenlang hebben voortgedreven en nog voortdrijven.

De soms te beperkte en tegenstrijdige ontwikkeling van Dietzgens filosofie draagt ertoe bij dat zijn werk uiteenlopende interpretaties oplevert; men denken aan Untermann, Pannekoek of Lenin. Bij Pannekoek en anderen komt door de logische onvoldragenheid van Dietzgens filosofie weer de 'kentheorie' eenzijdig voorop te staan, ten koste van een meer omvattende en dieper in de realiteit indringende dialectiek. De uitdaging die in Dietzgens werk besloten ligt bestaat erin wél te proberen tot een beter uitgewerkte filosofie te komen, op basis van dezelfde metafysische uitgangspunten. Een materialisme, waarin ook de subjectiviteit in laatste instantie materialistisch wordt begrepen en de dialectiek ook als kentheoretische weerspiegeling wordt opgevat, moet keer op keer actueel worden ontwikkeld en gefundeerd.

De vraag naar monisme versus dualisme, en naar 'we kunnen het wél weten' versus 'we kunnen het niet weten', is politiek en maatschappelijk aan de orde. Men kan Dietzgen verwijten soms naïef te zijn inzake de mogelijkheden van een niet-vervreemdend denken, maar overeind blijft dat een niet-vervreemdende inzet een van de voorwaarden is voor werkelijke verandering, verbetering, emancipatie, zoals Dietzgen die voorstaat. Hier blijkt hoe kennistheorie met politiek vervlochten is. Het moderne vervreemde denken, het versnipperde abstracte denken vraagt om een adequate kennisopvatting die bijdraagt om vervreemding te bestrijden. Vervreemding, materialistisch doorgrond door Feuerbach, die Marx én Dietzgen inspireert, is actueel. Er is meer kennis, meer 'informatie' dan ooit. Maar vorm en inhoud, presentatie en verwerking, lijken meer dan ooit los te staan van het werkelijke leven.

Het gevolg is dat kennis tot afgod is geworden. Maar het informatie-fetisjisme leidt tegelijk tot een grondig afkeren door velen van eigen verwerking van kennis en informatie, wat grote ideologische manipulatiemogelijkheden oplevert. Hierop wordt ingespeeld door de informatie zelf versnipperd te presenteren; 'het' moet immers 'begrijpelijk' blijven. Dietzgen entameert een tegengestelde trend.

De arbeiders moeten volgens hem de filosofie begrijpen, ook al moet een sterke theorie, met name ‘Das Kapital’, voorzichtig – ironisch schrijft Dietzgen zelfs: in homeopathische hoeveelheden – worden toegediend. Hoe dit moet is ongetwijfeld een belangrijke praktische vraag, maar het feit dat Dietzgen vasthoudt aan eenheid van filosofie en de alledaagse theorie onder de arbeiders, is een belangrijke inzet, gericht tegen vervreemding en mentale onderdrukking.

Dietzgen houdt een pleidooi voor een omvattende wetenschappelijke en dialectische benadering van bovenbouwverschijnselen. ‘Wer Wahrheit, Freiheit, Recht und Gewalt in *ihrer Entwicklung* begreift, der weiß auch, daß sie immer nur stückweis erschienen sind und erscheinen werden, immer behaftet mit der Unvollkommenheit ihres Gegensatzes.’<sup>[9]</sup> Dit hangt samen met de ideologiekritiek, gericht op hen die deze verschijnselen niet wetenschappelijk bestuderen en tegelijk de mens principieel een gebrekkige kennis toeschrijven. Ideologieën zijn invloedrijk in het dagelijks leven, in het handelen, in de gesprekken tussen de mensen in zijn stad en tussen de arbeiders op de fabrieken, en in de politiek. Daarom besteedt Dietzgen er veel aandacht aan.

Sinds de dramatische ontwikkelingen in Oost-Europa komen alle actuele politieke en ideologische discussies in een nieuw daglicht te staan. In ieder geval geldt voor de socialistische bewegingen dat het een algemeen probleem is, dat de sociaaleconomische ontwikkelingen in het kapitalisme in de jaren zeventig en tachtig in hun totaliteit onvoldoende zijn begrepen. Daarom, had Marx eraan kunnen toevoegen, worden ook de ideologische ontwikkelingen met betrekking tot het massabewustzijn onvoldoende begrepen. Er is niet alleen sprake van politieke breuken in de ontwikkeling, maar ook vormt de theoretische basis van het socialistisch denken geen voldoende ontwikkeld geheel. De crises kunnen in ieder geval leiden tot het zoeken naar een nieuw consistent theoretisch-politiek én praktisch-politiek beeld onder hen die de socialistische idealen trouw blijven of zullen gaan aanhangen.

Dit betekent eveneens de noodzaak tot het herlezen van de ‘klassieken’, want een consistent beeld houdt immers in dat het heden met het verleden vergeleken moet worden, dat nieuwe beoordelingen zowel van de klassieken als van recentere analyses nodig zijn, alsmede dat de actuele theorie een hernieuwde eenheid met haar eigen grondslagen moet vormen. Het ‘voordeel’ van het ontstaan van nieuwe crises is dat een werkelijk open lezing mogelijk kan worden van de werken van hen die aan socialisme en communisme bijdroegen. De kunst is die wetenschappelijke integriteit te maken tot een vast bestanddeel van het wetenschappelijk socialisme. Dat is een voorwaarde om wezenlijke tegenstrijdigheden op te lossen. Bij deze hernieuwde lezing kan men Dietzgen lezen als een oorspronkelijk en zelfstandig lid van de arbeidersklasse. Een fundament van een wetenschappelijk socialisme dient een betoog te vormen dat historiciteit en actualiteit verbindt, dus ook bestaande termen analyseert, verbetert en zondig weerlegt in het licht van nieuwe ontwikkelingen en kennis.

Aan het bereiken van dit spanningsvol geheel heeft Dietzgen zijn leven besteed. Hij was een zich op Marx oriënterend socialist die nooit zijn eigen denken buiten spel zette en ook in tijden waarin het socialisme onder druk stond vasthield aan socialistische en aan oude humanistische idealen.

- *Ich bin zu Ende, wenn nicht mit der Philosophie, dann doch mit dem Papier.* -

(J. Dietzgen)<sup>[10]</sup>

---

[1] J. Dietzgen, *Schriften in drei Bänden (DS)*, Bd. II, Berlin 1962, p. 52, ‘Die Grenzen der Erkenntnis’, 1877.

[2] Zie DS I p. 53.

- [3] Zie DS III p. 54.  
 [4] DS III, pp. 263-264, 'Das Akquisit der Philosophie' (Akquisit), 1887.  
 [5] DS III p. 207, 'Akquisit'.  
 [6] Zie DS III p. 401.  
 [7] Zie DS II p. 26.  
 [8] Zie DS II p. 51.  
 [9] DS II p. 407, 'Gewalt oder Recht – was geht vor?', 1885.  
 [10] DS III p. 412, brief aan Marx van 22 mei/3 juli 1868.

## Literatuur

Lijst van voornaamste geraadpleegde literatuur. Deze lijst bevat geen compleet overzicht van alle beschikbare werken, artikelen of brieven van J. Dietzgen. Ook van de geschriften van anderen, bijvoorbeeld E. Dietzgen, is dat niet het geval. Een overzicht van herdrukken, vertalingen en dergelijke wordt hier eveneens achterwege gelaten. Eventueel raadplege men het boek van G. Huck, dat een goed, zij het niet volledig overzicht biedt.

- W. Abendroth, *Sociale geschiedenis van de Europese arbeidersbeweging*, Nijmegen 1972.  
 C.A. Adama van Scheltema, *De grondslagen eener nieuwe poëzie, Proeve tot een maatschappelijke kunstleer tegenover het naturalisme en anarchisme, de tachtigers en hun decadenten*, Rotterdam 1907.  
 F. Adler, 'Friedrich Engels und die Naturwissenschaft', *Die Neue Zeit*, 25. Jrg., 1. Bd., Stuttgart 1906-1907, pp. 620-638.  
 M. Adler, *Marx als Denker, Zum 25. Todesjahre von Karl Marx*, Berlin 1908.  
 M. Adler, *Kant und der Marxismus, Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen*, Berlin 1925.  
 M. Adler, *Het Marxisme als proletarische levensbeschouwing*, Amsterdam 1932.  
 L. Althusser, *Lenin und die Philosophie*, Reinbek bei Hamburg 1974.  
 R.V. Andelson (ed.), *Critics of Henry George, A Centenary Appraisal of Their Strictures on Progress and Poverty*, Cranbury (New Jersey), London 1978.  
 G.H. Andes, *De profeet van San Francisco, Rijkdom en geluk voor allen*, Amsterdam z.j.  
 M. Apel, *Einführung in die Gedankenwelt Josef Dietzgens, Eine Kritik der materialistischen Weltanschauung*, Berlin 1931.  
 Aristoteles, *Metaphysica A*, ingeleid, vertaald en geannoteerd door H. de Ley, Baarn 1977.  
 Aristoteles, *Werke*, in deutscher übersetzung, begründet von E. Grumach, herausgegeben von H. Flashar, Bd. 1, T. I, 'Kategorien', übersetzt und erläutert von K. Oehler, Darmstadt 1986.  
 G. Arnold, *Zur Geschichte der kommunistischen Partei der USA*, Frankfurt am Main 1976.  
 C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation, Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842)*, Frankfurt am Main, Wien 1969.  
 S. Askoldova, *Commemorating the centenary of the Chicago events, May 1, 1886-1986*, Moscow 1986.  
 I. Auer, 'Was haben wir zu thun?', *Der Sozialdemokrat*, nr. 42, 17. Okt., Zürich 1880.  
 I. Auer, *Nach zehn Jahren, Material und Glossen zur Geschichte des Sozialistengesetzes*, Nürnberg 1913.  
 I.A. Bach, L.I. Golman, W.E. Kunina (Hrsg.), *Die erste Internationale*, Teil 1, '1864-1870', Teil 2, '1870-1876', Moskau 1981.  
 H.-G. Backhaus, 'Zur Dialektik der Wertform', in A. Schmidt (Hrsg.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1972.  
 F. Bacon, *Essays*, vertaling en inleiding van W. Dijkhuis, Amsterdam, Meppel 1978.  
 J.T. Bakker, H.J. Heering, G.Th. Rothuizen, *Ludwig Feuerbach, profeet van het atheïsme, De mens, zijn ethiek en religie*, Kampen 1972.  
 H. Bartel, W. Schröder, G. Seeber (e.a., namens het Zentralinstitut für Geschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR), *Das Sozialistengesetz, 1878-1890, Illustrierte Geschichte des Kampfes der Arbeiterklasse gegen das Ausnahmegesetz*, Berlin 1980.

- J. Bartels, 'Zum kognitiven Status philosophischer Kategorien, Einige Betrachtungen zur Position Feuerbachs', in H.H. Holz, J. Manninen (Hrsg.), 'Vom Werden des Wissens – Philosophie, Wissenschaft, Dialektik', uitgegeven als Band IV van *Annalen der internationale Gesellschaft für dialektische Philosophie, Societas Hegeliana*, Köln 1988.
- J. Bartels, *Kennis, Geschiedenis, Objectiviteit, Een filosofische reflectie op enkele ontwikkelingen in de wetenschapstheorie*, Groningen 1987.
- J. Bartels, D. Pätzold, H.H. Holz, J. Lensink, *Dialectische constructie van de 'totaliteit', Vier bijdragen*, Groningen 1983.
- J. Bartels, H.H. Holz, J. Lensink, D. Pätzold, *Dialectiek als open systeem*, Groningen 1985.
- K. Bayertz, 'Darwinismus als Ideologie', *Dialektik, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften*, nr. 5, K. Bayertz, B.Heidtmann, H.-J. Rheinberger (Red.), 'Darwin und die Evolutionstheorie', Köln 1982, pp. 105-120.
- A. Bebel, *August Bebel's Briefwechsel mit Friedrich Engels*, herausgegeben von W. Blumenberg, The Hague (Den Haag) 1965.
- A. Bebel, *Aus meinem Leben*, Berlin 1980.
- E. Belfort-Bax, *The Ethics of Socialism, Being Further Essays in Modern Socialist Criticism, &c.*, London, New York 1902.
- E. Belfort-Bax, 'Die Geschichtstheorie und Philosophie des Sozialismus', *Die Neue Zeit*, 23. Jrg., 1. Bd., Stuttgart 1904-1905, pp. 48-51.
- J.A. Bergmeijer, 'Voorrede', bij J. Dietzgen, *De toekomst der sociaal-democratie*, Amsterdam 1902.
- J. D. Bernal, *De wetenschap als maatschappelijk proces*, Utrecht, Antwerpen 1971.
- G. Biedermann, 'Der Ursprung der dialektischen Logik in der "Kritik der reinen Vernunft" von Immanuel Kant, Zum Prinzip der philosophischen Methode bei Fichte, Hegel und Marx', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 31. Jrg, nr. 10, Berlin 1983, pp. 1184-1198.
- M. Blankenburg, 'Zum 150. Geburtstag von Joseph Dietzgen (9.12.1828-15.4.1888), Die Erkenntnistheorie also ist eine eminent sozialistische Angelegenheit', *Das Argument*, nr. 112, 20. Jrg., Berlin 1978, pp. 884-887.
- W. Blumenberg, *Kämpfer für die Freiheit*, Berlin, Bonn-Bad Godesberg 1974.
- E.du Bois-Reymond, *über die Grenzen des Naturerkennens*, en *Die sieben Welträthsel*, 'Zwei Vorträge', Leipzig 1903.
- H.M. Bock, 'Anton Pannekoek in der Vorkriegs-Sozialdemokratie, Bericht und Dokumentation', in C. Pozzoli (Hrsg.), *Jahrbuch Arbeiterbewegung*, Bd. 3, 'Die Linke in der Sozialdemokratie', Frankfurt am Main 1975, pp. 103-167.
- J.C. Brandt Corstius, *De dichter Herman Gorter, drie opstellen*, 's-Gravenhage 1981.
- T. Brattinga, *Karl Marx, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Een studie naar de herkomst van de marxistische opvatting over godsdienst*, Bolsward 1982.
- C. Brendel, *Anton Pannekoek, Theoretikus van het socialisme*, Nijmegen 1970.
- K.J. Brouwer, *De marxistische beschouwing van het zedelijk leven, Uiteenzetting en critiek*, Zwolle 1918.
- R. Bubner (Hrsg.), *Deutscher Idealismus*, Stuttgart 1978.
- L. Büchner, 'Kraft und Stoff', in D. Wittich (Hrsg.), *Vogt, Moleschott, Büchner, Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, Berlin 1971, pp. 343-516.
- M. Buhr, G. Irrlitz, *Der Anspruch der Vernunft, Die klassische deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus*, Köln 1976.
- M. Buhr, T.I. Oiserman (Hrsg.), *Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution, Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants*, Berlin 1976.
- H. Buiting, *Richtingen- en partijstrijd in de SDAP, Het ontstaan van de Sociaal-Democratische Partij in Nederland (SDP)*, Amsterdam 1989.
- A.L. Constandse, *Ludwig Feuerbach en zijn wijsbegeerte van het atheïsme*, Rotterdam z.j.
- P. Dauge, 'J. Dietzgen und sein Kritiker G. Plechanow', in J. Dietzgen, *Erkenntnis und Wahrheit, Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus*, zu seinem zwanzigsten Todestag gesammelt und herausgegeben von E. Dietzgen, Stuttgart 1908, pp. 393-428.
- A. Deborin, 'Die Weltanschauung Spinozas', in A. Thalheimer, A. Deborin, *Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus, Reden und Aufsätze zur Wiederkehr seines 250. Todestages*, Wien, Berlin 1928.
- E. Dietzgen, 'Wie Dietzgen starb', *Der Sozialdemokrat*, nr. 19, Zürich 5-5-1888.
- E. Dietzgen, 'Die sozialistische Parteibewegung in den Vereinigten Staaten', *Die Neue Zeit*, XVIII. Jrg., I.Bd.,

Stuttgart 1899-1900.

- E. Dietzgen, 'Der wissenschaftliche Sozialismus und J. Dietzgens Erkenntnistheorie', *Die Neue Zeit*, 22. Jrg., 1. Bd., Stuttgart 1903-1904, pp. 231-239.
- E. Dietzgen, 'Max Stirner und Jozef Dietzgen', in *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*, Berlin 1905, pp. 64-98.
- E. Dietzgen, 'Vorwort', bij de 7e uitgave van *Die Religion der Sozialdemokratie, Kanzelreden von Josef Dietzgen*, Wiesbaden 1906.
- E. Dietzgen, bespreking van 'J. Dietzgen, Erkenntnis und Wahrheit', *Die Neue Zeit*, 26. Jrg., 2. Bd., Stuttgart 1908, pp. 430-432.
- E. Dietzgen, 'Nochmals Dietzgen', *Die Neue Zeit*, 26. Jrg., 2. Bd., Stuttgart 1908, pp. 650-654.
- E. Dietzgen, *Materialismus oder Idealismus, Ein Lösungsversuch gemäß Josef Dietzgens Erkenntnislehre*, Stuttgart 1921.
- E. Dietzgen, *Kapitalismus und Sozialismus nach neumarxistischer Orientierung*, Berlin 1923.
- E. Dietzgen, *Evolutionärer Materialismus und Marxismus, Eine naturwissenschaftliche Erkenntnislehre und Weltanschauung*, Zürich 1929.
- E. Dietzgen, *Fort mit dem Klassenkrieg! Marxismus und Kapitalismus im Lichte des entwicklungshistorischen Materialismus*, Zürich, Leipzig, Stuttgart 1929.
- E. Dietzgen (Hrsg.), J. Dietzgen, *Brevier für Naturmonisten. Aus den Schriften des Arbeiterphilosophen*, wort- und sinnetreu zusammengestellt von E. Dietzgen, Berlin 1930.
- J. Dietzgen, *Schriften in drei Bänden*, herausgegeben von der Arbeitsgruppe für Philosophie an der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, Bd. I 1961, Bd. II 1962, Bd. III 1965.
- J. Dietzgen, *Sämtliche Schriften*, herausgegeben von Eugen Dietzgen, 4. Auflage, Berlin 1930.
- J. Dietzgen, kranten- en tijdschriftartikelen. Alle door mij gekende en door G. Huck genoemde artikelen van J. Dietzgen zijn geraadpleegd. Naast de stukken die in de *Schriften in drei Bänden* en *Sämtliche Schriften* voorkomen betreft dit een vijftigtal artikelen die na hun eerste verschijning niet meer, of slechts incidenteel zijn gepubliceerd. Voor een overzicht raadplege men G. Huck, *Joseph Dietzgen (1828-1888), Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Sozialismus im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1979, pp. 168-172.
- J. Dietzgen, gepubliceerde brieven aan W. Liebknecht en W. Blos, in W. Liebknecht, *Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten*, Bd. I, '1862-1878', herausgegeben und bearbeitet von G. Eckert, Assen 1973.
- J. Dietzgen, gepubliceerde brieven in (F.A. Sorge), *Briefe und Auszüge aus Briefe von Joh.Phil. Becker, Jos. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx u.A. an F.A. Sorge*, Stuttgart 1906.
- J. Dietzgen, brieven aan J.Ph. Becker, H. Schlüter, G.v.Vollmar en W. Liebknecht, aanwezig op het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis te Amsterdam.
- R. Dlubek, H. Skambraks, 'Der Einfluß des "Kapitals" von Karl Marx auf die deutsche Arbeiterbewegung, 1867-1878', *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 9. Jrg., Berlin 1967, pp. 216-234 en 414-440.
- M.A. Dynnik, M.T. Jowtschuk, B.M. Kedrow, M.B. Mitin, T.I. Oiserman, A.F. Okulow (Red.), *Geschichte der Philosophie*, Bd. III en VI, Berlin 1961, 1967. Over J. Dietzgen: Bd. III pp. 343-349.
- L.D. Easton, 'Empiricism and ethics in Dietzgen', *Journal of History of Ideas*, XIX, New York 1958, p. 77-90.
- H. van Erp, *Het kapitaal tussen illusie en werkelijkheid, Dialektiek en historisch realisme bij Marx*, Nijmegen 1982.
- L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Bd. 1-10, Leipzig 1846-1866.
- L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, herausgegeben von W. Schuffenhauer, Bd. 1-12, Bd. 17, Bd. 18, Berlin 1967-1988.
- L. Feuerbach, *Kleine Schriften*, 'Nachwort' von K. Löwith, Frankfurt am Main 1966.
- L. Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie, Erlangen 1835-1836*, bearbeitet von C. Ascheri, E. Thies, Darmstadt 1974.
- L. Feuerbach, *Einleitung in die Logik und Metaphysik, Erlangen 1829-1830*, bearbeitet von C. Ascheri, E. Thies, Darmstadt 1975.
- L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik, Erlangen 1830-1831*, bearbeitet von C. Ascheri, E. Thies, Darmstadt 1976.
- J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*, Einleitung und Register von W.G. Jacobs, Hamburg 1979.
- O. Finger, 'Nachwort zu "Joseph Dietzgen: Schriften in drei Bänden"', in J. Dietzgen, *Schriften in drei Bänden*, Bd. III, Berlin 1965, pp. 441-505.
- O. Finger, 'Vom Ethos der Arbeiterklasse, Ethische Fragen im philosophischen Werk Joseph Dietzgens', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 13. Jrg., nr. 10/11, Berlin 1965, pp. 1177-1195.

- O. Finger, 'Joseph Dietzgen', in R. Grau (e.a.), *Biographisches Lexicon, Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, Berlin 1970, pp. 93-94.
- O. Finger, 'Von der anthropologisch-materialistischen Religions-Kritik zur historisch-materialistischen Ideologie-Analyse', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 20. Jrg., nr. 9, Berlin 1972, pp. 1110-1135.
- O. Finger, 'Kant und der Neukantianismus im sozialistisch-kritischen Urteil des deutschen Arbeiterphilosophen Joseph Dietzgen', in H. Ley, P. Ruben, G. Stiehler (Hrsg.), *Zum Kantverständnis unserer Zeit, Beiträge marxistisch-leninistischer Kantforschung*, Berlin 1975.
- O. Finger, *Joseph Dietzgen, Beitrag zu den philosophischen Leistungen des deutschen Arbeiterphilosophen*, Berlin 1977.
- K. Fischer, *Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie*, 4. Auflage, Heidelberg z.j.
- W. Flach, H. Holzhey (Hrsg.), *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus, Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*, Hildesheim 1980.
- J.von Freyberg (e.a.), *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, 1863-1975*, 2. verbesserte Auflage, Köln 1977.
- H.J. Friederici, *Ferdinand Lassalle, Eine politische Biographie*, Berlin 1985.
- D. Fricke, *Die deutsche Arbeiterbewegung 1869 bis 1914, Ein Handbuch über ihre Organisation und Tätigkeit im Klassenkampf*, Berlin 1976.
- D. Fricke, *Kleine Geschichte des ersten Mai Die Maifeier in der deutschen und internationalen Arbeiterbewegung*, Berlin 1980.
- H. George, *Progress and Poverty*, New York 1979.
- H. Gepe (H. Grünspan), *Zur Philosophie des Sozialismus, Ein Bild um Josef Dietzgen*, Berlin 1923.
- G.I.C. (Groep van Internationale Communisten), 'De "philosophie van Dietzgen" als een wapen in de klassenstrijd', in J. Dietzgen, *Het wezen van de menschedelijken hoofdarbeid*, z.p. 1935.
- C.H. Glimmerveen, *Weerspiegeling en ontologie, Een onderzoek naar de mogelijke plaats en betekenis van het weerspiegelingbegrip in de dialektisch materialistische ontologie*, ongepubliceerde doctoraalscriptie, Filosofisch Instituut Rijks Universiteit Groningen, Groningen, Groningen 1986.
- H. Gloy, E. Rudolph (Hrsg.), *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, Darmstadt 1985.
- M. van der Goes van Naters, *Ferdinand Lassalle en zijn program*, Amsterdam 1932.
- H. Gorter, *Het historisch materialisme, Voor arbeiders verklaard*, Amsterdam 1908.
- H. Gorter, *De arbeidersraad*, Bussum 1931.
- K. Gößler, M. Thom, *Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis*, Berlin 1976.
- W. Gottschalch, F. Karrenberg, F.J. Stegmann, *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland*, herausgegeben von H. Grebing, München, Wien 1969.
- R.O. Gropp, *Geschichte und Philosophie, Beiträge zur Geschichtsmethodologie, zur Philosophiegeschichte und zum dialektischen Materialismus*, Berlin 1977.
- H. Groschopp, *Zwischen Bierabend und Bildungsverein, Zur Kulturarbeit in der deutschen Arbeiterbewegung vor 1914*, Berlin 1987.
- H. Grossmann, 'Marx en de klassieke politieke ekonomie', in *Marxistische kennistheorie*, bundel opstellen, samengesteld door de werkgroep filosofie, Centrale Interfakulteit, Nijmegen 1973.
- M. Grunwald, *Spinoza in Deutschland*, Berlin 1897.
- M. Grunwald, *Einführung in Marx' "Kapital"*, Anhang: 1. 'Marx-Chronik', 2. 'Marx-Literatur', 3. 'Friedrich Engels und Josef Dietzgen über Marx' "Kapital"', Dresden 1912.
- W.-D. Gudopp, *Martin Bubers dialogischer Anarchismus*, Bern, Frankfurt am Main 1975.
- W. Gunneman, *Het atheïsme in Marx' wereldbeschouwing (etc.)*, ongepubliceerde doctoraalscriptie, Filosofisch Instituut Rijks Universiteit Groningen, Groningen 1984.
- M. Gysens-Gosselin, 'Hegel en Spinoza', uitgegeven als *Mededelingen*, nr. XXVII, vanwege Het Spinozahuis, Leiden 1971.
- H.G. Haasis, 'Nachwort', in H.G. Haasis (Hrsg.), J. Dietzgen, *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit und andere Schriften*, Darmstadt, Neuwied 1973, pp. 177-223.
- E. Haeckel, 'De wereldraadselen', uitgegeven als *De groote denkers der eeuwen ..., Ernst Häckel en zijn monisme*, Amsterdam z.j.
- E. Haeckel, *De Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, Glaubensbekenntnis eines Naturforschers*, vorgetragen am 9. Oktober 1892 in Altenburg, sechzehnte vermehrte Auflage, Leipzig 1919.
- J. Haenen, B. van Oers (red.), *Begrippen in het onderwijs, De theorie van Davydov*, Amsterdam 1983.
- E. Hahn, *Materialistische Dialektik und Klassenbewußtsein*, Berlin 1974.
- M. Hahn, H.J. Sandkühler (Hrsg.), *Sozialismus vor Marx, Studien zur Wissenschafts geschichte des*



*Sozialismus*, Bd. 5, Köln 1984.

W. Harich, 'über Ludwig Feuerbach, Zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2. Jrg., nr. 2, Berlin 1954, pp. 279-287.

G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, nach dem Originalausgabe herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg 1952.

G.W.F. Hegel, 'Wissenschaft der Logik', auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer, K.M. Michel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 5, Bd. 6, Frankfurt am Main 1978.

G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1830*, herausgegeben von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg 1975.

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I, 'Die Vernunft in der Geschichte', herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg 1968.

G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, mit einer Einleitung herausgegeben von B. Lakebrink, Stuttgart 1976.

B. Heidtmann, 'Dialektik und Entwicklung', in *Dialektik, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften*, nr. 5, K. Bayertz, B. Heidtmann, H.-J. Rheinberger (Red.), 'Darwin und die Evolutionstheorie', Köln 1982, pp. 79-93.

R.L. Heilbronner, *De filosofen van het dagelijks brood, De levens, tijden en ideeën van de grote economische denkers*, Amsterdam 1955.

H. Heine, *Religie en filosofie in Duitsland*, Amsterdam 1964.

E. Heintel, *Grundriß der Dialektik*, Bd. I, 'Zwischen Wissenschaftstheorie und Theologie', Bd. II, 'Zum Logos der Dialektik und zu seiner Logik', Darmstadt 1984.

A. Hepner, *J. Dietzgens philosophische Lehren*, Stuttgart 1916.

E. Herlitzius, 'Revolutionsverständnis und Weltanschauung: Alexander von Humboldt', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 38. Jrg., nr. 5, Berlin 1990, pp. 448-460.

U. Hermann, 'Briefe von Joseph Dietzgen an Wilhelm Liebknecht und die Redaktion des "Volksstaats"', *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 13. Jrg., Berlin 1971, pp. 241-253.

U. Hermann, 'Die Durchsetzung des Marxismus im Kampf gegen das Sozialisten gesetz', *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 25. Jrg., nr. 5, Berlin 1983, pp. 659-672.

M. van Herpen, *Marx en de mensenrechten, Politiek en ethiek van Rousseau tot Marx*, Weesp 1983.

R. Herrstadt, *Entdeckung der Klassen, die Geschichte des Begriffs Klasse von den Anfängen bis zum Vorabend der Pariser Julirevolution 1830*, Berlin 1965.

G. Heymans, *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen*, dritte verbesserte Auflage, Leipzig 1915.

G. Heymans, *Het psychisch monisme*, Baarn 1915.

G. Heymans, *Inleiding in de metaphysica, Op grondslag der ervaring*, naar den derden Duitschen druk vertaald door H. Tulner, onder toezicht van prof.dr. L. Polak, Amsterdam z.j. (3e druk, 'Woord vooraf' van Polak is van 1933).

H. Hirsch, *August Bebel, Sein Leben in Dokumenten, Reden und Schriften*, Köln, Berlin 1968.

H. Hirsch, *Bebel, August Bebel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Reinbek bei Hamburg 1979.

M. Hitch, 'Dietzgenismus', in J. Dietzgen, *Erkenntnis und Wahrheit, Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus*, zu seinem zwanzigsten Todestag gesammelt und herausgegeben von E. Dietzgen, Stuttgart 1908, pp. 347-359.

M. Hitch, 'Josef Dietzgen und Henry George', in *Sozialistische Monatshefte*, 12, Berlin 1908, pp. 1076-1080.

W. Hofmann, *Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts*, Berlin, New York 1971.

W. Hollitscher, 'Vom Gegenstand und Nutzen der Naturdialektik', in *Dialektik, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften*, nr. 9, E. Gärtner, A. Leisewitz (Red.), 'ökologie – Naturaneignung und Naturtheorie', Köln 1984, pp. 12-29.

H.H. Holz, *Die abenteuerliche Rebellion, Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie, Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse, Neue Linke*, Darmstadt und Neuwied 1976.

H.H. Holz, *Natur und Gehalt spekulativer Sätze*, Köln 1980.

H.H. Holz, 'Hegel, systematisch gelesen', in *Dialektik, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften*, nr. 2, B. Heidtmann (Red.), 'Hegel: Perspektiven seiner Philosophie heute', Köln 1981, pp. 20-28.

H.H. Holz (Hrsg.), *Formbestimmtheiten von Sein und Denken, Aspekte einer dialektischen Logik bei Josef König*, Köln 1982.

H.H. Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983.



- J. Höppner, W. Seidel-Höppner, *Von Babeuf bis Blanqui, Französischer Sozialismus und Kommunismus vor Marx*, Bd I, Bd. II, Leipzig 1975.
- H. Hörz, *Mensch contra Materie?, Standpunkte des dialektischen Materialismus zur Bedeutung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse für den Menschen*, Berlin 1976.
- H.G. Hubbeling, *Spinoza*, Baarn 1978.
- G. Huck, 'Zum Verhältnis von Theorie und Praxis bei Heß, Lassalle, Lange und Dietzgen', in J. Reulecke (Hrsg.), *Arbeiterbewegung an Rhein und Ruhr, Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung in Rheinland-Westfalen*, Wuppertal 1974, pp. 25-50.
- G. Huck, *Joseph Dietzgen (1828-1888), Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Sozialismus im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1979.
- C. Huygens, *Darwin-Marx, Bernstein als bestrijder van eene natuur-philosophische leer*, Amsterdam 1901.
- C. Huygens, 'Dietzgens Philosophie', *Die Neue Zeit*, 21. Jrg., 1. Bd., Stuttgart 1902-1903, pp. 197-207.
- M. Hundt, *Louis Kugelmann, eine Biographie des Arztes und Freundes von Karl Marx und Friedrich Engels*, Berlin 1974.
- E.W. Iljenkow, *Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im "Kapital" von Karl Marx*, Moskau 1979.
- Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschland (Hrsg.), *Marx-Engels-Jahrbuch*, T. 1-11, Berlin 1978-1989.
- P. Jaeglé, P. Roubaud, 'über den Begriff "Realität" und geschichtliche Erkenntnis', in *Dialektik, Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften*, nr. 1991/1, H.J. Sandkühler, H.H. Holz (Hrsg.), 'Geschichtliche Erkenntnis – Zum Theorietypus "Marx"', Hamburg 1991, pp. 73-88.
- J. de Jager, recensie van 'C.H. Ketner, Josef Dietzgen, Een socialistisch wijsgeer', *De Socialistische Gids*, jrg. IV, Amsterdam 1919, pp. 976-977.
- A. Janik, S. Toulmin, *Het Wenen van Wittgenstein*, 2e herziene druk bezorgd door A. Bakker, Meppel, Amsterdam 1990.
- F. Jodl, *Der Monismus und die Kulturprobleme der Gegenwart, Vortrag, gehalten auf dem Ersten Monisten-Kongresse am 11. September 1911 zu Hamburg*, Leipzig 1911. De geraadpleegde bundel bevat verder de voordrachten van dit congres: J. Loeb, *Das Leben*, S. Arrhenius, *Das Weltall* en W. Ostwald, *Die Wissenschaft*.
- W. Jorks, T. Wendt, 'Zum Verhältnis von Dialektik als Theorie und Methode', (symposiumverslag), *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 31. Jrg. nr. 11, Berlin 1983, pp. 1336-1339.
- M. Jowtschuk, I. Kurbatowa, *Georgi Plechanow, Eine Biographie*, Berlin 1983.
- E.O.I. Jozefzoon, *De emancipatorische filosofie van Ludwig Feuerbach*, Amsterdam 1983.
- J. Kahl, 'Friedrich Albert Lange und Hermann Cohen, Begründer der Marburger Schule des Neukantianismus und philosophische Wegbereiter des Revisionismus', in D. Kramer, C. Vanja (Hrsg.), *Universität und demokratische Bewegung, Ein Lesebuch zur 450-Jahrfeier der Philipps-Universität Marburg*, Marburg 1977.
- A.I. Kan Jr., *Ludwig Feuerbach in zijn verhouding tot de christelijke zedeleer*, Wolvega 1901.
- E.P. Kandel (Red.), *Marx und Engels und die ersten proletarischen Revolutionäre*, Berlin 1965.
- I. Kant, *Werke in zehn Bänden*, herausgegeben von W. Weischedel, Darmstadt 1983.
- G. Kapteijn-Muysken, *Affirmatie, Lijnen eener levensbeschouwing*, Amsterdam z.j. (1907 of 1908).
- G. Kapteyn-Muysken, *Levensrichting van dezen tijd, Verzamelde opstellen*, Amsterdam z.j. (1915).
- H. Karasek (Hrsg.), *1886, Haymarket, Die deutschen Anarchisten von Chicago, Reden und Lebensläufe*, Berlin 1975.
- K. Kautsky, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Stuttgart 1913.
- B.M. Kedrow, *über Inhalt und Umfang eines sich verändernden Begriffs*, Berlin 1956.
- B.M. Kedrow, *Klassifizierung der Wissenschaften*, Bd 1, Bd. 2, Köln 1975, 1976.
- B.M. Kedrow (Hrsg.), *Friedrich Engels über die Dialektik der Naturwissenschaft, Texte zusammengestellt und herausgegeben von B.M. Kedrow*, Berlin 1979.
- C.H. Ketner, 'Geestelijke stroomingen', *De Socialistische Gids*, jrg. II, Amsterdam 1917, pp. 25-30 en 466-479.
- C.H. Ketner, 'Josef Dietzgen', *Het Nieuwe Leven*, mei 1918, afl. 2, Santpoort 1918, pp. 238-249.
- C.H. Ketner, *Josef Dietzgen, een socialistisch wijsgeer*, Amsterdam 1919.
- C.H. Ketner, *Mensch en wereld, Eene inleiding tot het psychisch monisme*, Arnhem 1929.
- C.H. Ketner, 'Josef Dietzgen', *De Socialistische Gids*, jrg. XXIII, Amsterdam 1938, pp. 193-200.
- H. Kimmerle, 'Dialektische methode', in D. Tiemersma (red.), *Oriëntatie in de filosofie gericht op de*

geneeskunde, Lisse 1984, pp. 113-122.

H.-G. Kirchner, 'Zur Vorbereitung der Ausgabe Joseph Dietzgen: Gesammelte Schriften', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 5. Jrg. nr. 6, Berlin 1957, pp. 741-744.

H.-G. Kirchner, 'Joseph Dietzgen, Zum 70. Todestag des deutschen Arbeiterphilosophen', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6. Jrg. nr. 2, Berlin 1958, pp. 287-295.

M. Klein, E. Lange, F. Richter, *Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland*, Bd. I, 'Von ihren Anfängen bis zur großen sozialistischen Oktoberrevolution', Berlin 1969.

G. Klimaszewsky (Hrsg.), *Weltanschauliche und methodologische Probleme der materialistischen Dialektik*, Frankfurt am Main 1976.

L. Knatz, *Utopie und Wissenschaft im frühen deutschen Sozialismus, Theoriebildung und Wissenschaftsbegriff bei Wilhelm Weitling*, Frankfurt am Main, Bern, New York, Nancy 1984.

A. Kohlsdorf, 'Rezension: G. Dicke, Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jrg. 10, nr. 10, Berlin 1962, pp. 380-382.

E. Kopf, 'Zur Propagierung von Marx' "Kapital". Drei Artikel von Joseph Dietzgen', *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 10. Jrg., nr. 4, Berlin 1968, pp. 635-644.

H. Korch, *Die Materieauffassung der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Berlin 1980.

E.A. Koroltschuk, N.B. Kruschkol, 'über die Propagierung der ökonomischen Lehre von Karl Marx in Rußland in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Sechs Beiträge Joseph Dietzgens', *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 15. Jrg, nr. 1, Berlin 1973, pp. 64-95.

K. Korsch, *Marxisme en filosofie*, Baarn 1977.

A. Kosing, F. Richter (Hrsg.), *Philosoph der Arbeiterklasse, Friedrich Engels 1820-1970*, Berlin 1971.

A. Kosing, 'Ludwig Feuerbachs materialistische Erkenntnistheorie', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 20. Jrg. nr. 9, Berlin 1972, pp. 1090-1109.

F. Koster, *Het socialisme in de branding*, Baarn z.j. (1934 of 1935).

W. Koster, *De ontkenning van het bestaan der materie*, Haarlem 1904.

G. Kröber, 'Wissenschaftstheoretische und wissenschaftspolitische Reflexionen beim Lesen von Marx' Doktordissertation', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 31. Jrg., nr. 11, Berlin 1983, pp. 1283-1292.

R. Kuyper, *Marxistische beschouwingen*, deel I, 'Een bundel herdrukken', Amsterdam, Rotterdam 1920; deel II, 'Tweede bundel herdrukken', Amsterdam 1922.

H. Lademacher (Hrsg.), *Die Zimmerwalder Bewegung*, Bd. I, 'Protokolle', Bd. II, 'Korrespondenz', The Hague, Paris 1967.

J.O.de Lamettrie, *De mens een machine*, Meppel, Amsterdam 1978.

E. Lange, 'Aus Anlaß der Feuerbach-Ausgabe', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 22. Jrg., nr. 12, Berlin 1974, pp. 1477-1483.

F.A. Lange, *Die Arbeiterfrage, Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, Leipzig z.j. (1910).

F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus (und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart)*, herausgegeben und eingeleitet von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1974.

E.de Laveleye, *Der Socialismus der Gegenwart*, mit einem Anhang: G.H. Orpen, 'Der Socialismus in England', Halle a.d.S., z.j. (1895).

A.S. de Leeuw, 'De herleving van het materialisme', *De Communistische Gids*, 4e jrg., Amsterdam 1925, pp. 68-77 en 157-166.

G.W. Leibniz, *Metafysische verhandeling*, ingeleid, vertaald en geannoteerd door M. Karskens, Bussum 1981.

W.I. Lenin, *Werke*, Berlin versch. jrt.

W.I. Lenin, *Briefe*, Berlin versch. jrt.

H. Ley (Hrsg.), *Zum Hegelverständnis unserer Zeit, Beiträge marxistisch-leninistischer Hegelforschung*, Berlin 1972.

H. Ley, 'Zur Dialektik im "Kapital"', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 31. Jrg., nr. 2, Berlin 1983, pp. 186-199.

W. Liebknecht, *Briefwechsel mit Karl Marx und Friedrich Engels*, herausgegeben und bearbeitet von G. Eckert, The Hague 1963.

W. Liebknecht, *Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten*, Bd. I, '1862-1878', herausgegeben und bearbeitet von G. Eckert, Assen 1973.

W. Liebknecht, *Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten*, Bd. II, '1878-1884', herausgegeben von G. Langkau unter mitwirkung von U. Balzer und J. Gielkens und unter berücksichtigung von vorarbeiten aus dem Nachlass von G. Eckert, Frankfurt, New York 1988.

- W. Liebknecht, *Gegen Militarismus und Eroberungskrieg, Aus Schriften und Reden*, Berlin 1986.
- J. Loopuit, 'Voorwoord' bij J. Dietzgen, *Het evangelie van de sociaaldemocratie, Zes toespraken voor arbeiders*, Amsterdam 1902.
- H.-C. Lucas, 'Spinoza in Hegels Logik', uitgegeven als *Mededelingen*, nr. XLV, vanwege Het Spinozahuis, Leiden 1982.
- J.P. Ludwig, G. Schnauss, H. Zeiske, 'Zur Kontinuität der Widerspruchsauffassung bei Marx', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 31. Jrg., nr. 9, Berlin 1983, pp. 1095-1106.
- E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum, Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Darmstadt 1980.
- E. Mach, *Naturkunde, wetenschap en filosofie*, Meppel, Amsterdam 1980.
- E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Darmstadt 1985.
- A. Mankes-Zernike, *Over historisch materialistische en sociaaldemocratische ethiek*, Amsterdam 1918.
- H. Marcuse, *Reason and revolution, Hegel and the rise of social theory*, London 1973.
- J. Mansfeld (übersetzung und Erläuterungen), *Die Vorsokratiker*, Bd. I, 'Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides', Stuttgart 1983.
- K. Marx, F. Engels, *Werke*, Berlin versch. jrt.
- K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie; (Rohentwurf), 1857-1858; Anhang, 1850-1859*, Berlin 1974.
- K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, 4. Abteilung, 'Exzerpte, Notizen, Marginalien', Bd. 1, "Exzerpte und Notizen bis 1842", Berlin 1976.
- K. Marx, 'über Wissenschaft und Kapitalismus', in *Dialektik, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften*, nr. 3, L. Lambrecht, H.J. Sandkühler (Hrsg.), 'Arbeiterbewegung und Wissenschaftsentwicklung, Wolfgang Abendroth zum 75. Geburtstag', Köln 1981, pp. 22-27.
- D. McLellan, *Marx before marxism*, London, Basingstoke 1980.
- D. McLellan, *The young Hegelians and Karl Marx*, London, Basingstoke 1980.
- D. McLellan, *Marxism and religion, A description and assessment of the marxist critique of christianity*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London 1987.
- F. Mehring, 'Der Sorgesche Briefwechsel', *Die Neue Zeit*, 25. Jrg., 1. Bd., Stuttgart 1906/1907, pp. 10-19, pp. 50-57.
- F. Mehring, 'Rezension: Josef Dietzgen, Erkenntnis und Wahrheit', *Die Neue Zeit*, 26. Jrg., 2. Bd., Stuttgart 1908, pp. 430-432.
- F. Mehring, 'Rezension: Ernst Untermann, Die logischen Mängel des engeren Marxismus', *Die Neue Zeit*, 28. Jrg., 2. Bd., Stuttgart 1910, pp. 987-990.
- F. Mehring, 'Rezension: H. Roland Holst, Joseph Dietzgens Philosophie, Gemeinverständlich erläutert in ihrer Bedeutung für das Proletariat', *Die Neue Zeit*, 28. Jrg., 2. Bd., Stuttgart 1910, pp. 990-992.
- F. Mehring, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von T. Höhle, H. Koch, J. Schleifstein, Berlin versch. jrt.
- W. Meischner, E. Eschler, *Wilhelm Wundt*, Köln 1979.
- G. Mende, 'Joseph Dietzgen und seine Beziehungen zu Rußland', *Die Neue Gesellschaft*, Jrg. 1948, nr. 11/12, Berlin 1948, pp. 139-140.
- G. Mende, 'Die Entwicklung von Karl Marx vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten', *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität*, gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 3. Jrg., Heft 1, Jena 1953/1954, pp. 1-35.
- G. Mende, 'Josef Dietzgen und sein Beitrag zur Geschichte der Philosophie', *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität*, gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 3. Jrg., Heft 1, Jena 1953/1954, pp. 81-105.
- G. Mende, 'Einführung', in J. Dietzgen, *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, Berlin 1955.
- G. Mende, 'Das ist unser Philosoph, Zum 75. Todestag von Joseph Dietzgen am 15. April 1963', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 11. Jrg., nr. 4, Berlin 1963, pp. 402-414.
- R. Merkel, 'Neues zur Entstehungsgeschichte des "Anti-Dühring"', *Ergebnisse der MEGA-Forschung, Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 27. Jrg., nr. 6, Berlin 1985, pp. 779-788.
- R. Merkel, 'Zur Dührings-Rezeption in der deutschen Sozialdemokratie, Ergebnisse der MEGA-Forschung', *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 31. Jrg., nr. 4, Berlin 1989, pp. 524-533.
- E. Mieth, B. Ulbrich, 'Plechanows Auseinandersetzung mit dem philosophischen Revisionismus in der "Neuen Zeit"', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 32. Jrg., nr. 7, Berlin 1984, pp. 637-644.
- R. Mocek, Ernst Haeckel, 'Streiflichter zu einem populären Materialismus', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 32. Jrg., nr. 7, Berlin 1984, pp. 626-636.

- J. Most, *Kapital und Arbeit, Ein populärer Auszug aus "Das Kapital" von Karl Marx, Reprint der Originalausgabe*, Wuppertal 1985. Heruitgave door de 'Marx-Engels-Stiftung'. Daarin: 'Kommentar zu der von Karl Marx überarbeiteten zweiten Auflage des "populären Auszugs" aus "Das Kapital" von Johann Most aus dem Jahre 1876'; R. Kumpf, 'Zum Neudruck von "Kapital und Arbeit"' en: W. Schwarz, 'Entstehung und Überlieferung'.
- S. Na'aman, *Die Konstituierung der deutschen Arbeiterbewegung 1862-1863, Darstellung und Dokumentation*, Assen 1975.
- I.S. Narski, *Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik*, Berlin 1973, daaruit: 'Das Problem von Materie und Bewußtsein', pp. 245-274.
- I.S. Narskij, 'Antinomische Widersprüche des Erkennens, Überlegungen zur Auflösung von "Hegels Hauptfehler"', in *Dialektik, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften*, nr. 2, B. Heidtmann (Red.), Hegel, 'Perspektiven seiner Philosophie heute', Köln 1981, pp. 29-42.
- H. Neef, 'Ein Arbeiterphilosoph im besten Sinne des Wortes, Zum 150. Geburtstag des revolutionären Theoretikers, Politikers und Publizisten Josef Dietzgen', *Neues Deutschland*, Berlin 9/10-12-1978, p. 15.
- L. Nikititsch, *Antonio Labriola, Biographie eines italienischen Revolutionärs*, Berlin 1983.
- N.N., *über proletarische Ethik, Das proletarische Schaffen vom Standpunkt der realistischen Philosophie*, Berlin 1920.
- N.N., 'Josef Dietzgen tot!', *Der Sozialdemokrat*, nr. 18, Zürich 18-4-1888.
- N.N., 'Nachruf auf Joseph Dietzgen', *Die Neue Zeit*, VI. Jrg., Stuttgart 1888, p. 272.
- N.N., 'Ueber Joseph Dietzgen's Beerdigung', *Der Sozialdemokrat*, nr. 20, Zürich 12-5-1888.
- H. Nuhn, *August Spies, Ein hessischer Sozialrevolutionär in Amerika, Opfer der Tragödie auf dem Chicagoer Haymarket 1886/87*, Kassel 1992.
- T.I. Oiserman, *Zur Geschichte der vormarxistischen Philosophie*, Berlin 1960.
- T.I. Oiserman, *Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte*, Berlin 1973.
- T.I. Oiserman, *Die philosophische Grundrichtungen*, Berlin 1976.
- J.-P. Oisier, 'Sur une thèse de Joseph Dietzgen', in *J. Dietzgen, L'essence du travail intellectuel, écrits philosophiques annotés par Lénine, Pièces pour un dossier*, présentation et traduction de J.-P. Oisier, Paris 1973.
- H.-L. Ollig (Hrsg.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Darmstadt 1987.
- B. van Oortmarssen, *De mogelijkheid van een materialistisch waarheidsbegrip, Een onderzoek naar een zich in de DDR afspelende discussie over de materialistische waarheidsopvatting*, ongepubliceerde doctoraalscriptie, Filosofisch Instituut Rijks Universiteit Groningen, Groningen 1982.
- A. Pannekoek, 'De filosofie van Kant en het marxisme', *De Nieuwe Tijd*, 6e jrg., Amsterdam 1901, pp. 549-564, 605-620, 669-688.
- A. Pannekoek, 'Die Stellung und Bedeutung von J. Dietzgens philosophischen Arbeiten', inleiding bij J. Dietzgen, *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft*, Stuttgart 1903.
- A. Pannekoek, 'Historischer Materialismus und Religion', *Die Neue Zeit*, 22. Jrg., 2. Bd., Stuttgart 1903-1904, pp. 133-142, 180-186.
- A. Pannekoek, 'Klassenwissenschaft und Philosophie', *Die Neue Zeit*, 23. Jrg., 1. Bd., Stuttgart 1904-1905, pp. 604-610.
- A. Pannekoek, 'Dietzgens Werk', *Die Neue Zeit*, 31. Jrg., 2. Bd., Stuttgart 1913, pp. 37-47.
- A. Pannekoek, *Anthropogenese, Een studie over het ontstaan van den mensch*, Amsterdam 1945.
- A. Pannekoek, *Partij, raden, revolutie*, samengesteld door J. Kloosterman, Amsterdam 1972.
- A. Pannekoek, *Neubestimmung des Marxismus 1, Diskussion über Arbeiterräte*, Berlin 1974.
- A. Pannekoek, *Lenin als filosoof, Een kritische beschouwing over de filosofische grondslagen van het leninisme*, met een voorwoord van B.A. Sijes, Amsterdam z.j.
- A. Pannekoek, 'Dietzgenismus und Marxismus (12.11.1910)', in C. Pozzoli (Hrsg.), *Jahrbuch Arbeiterbewegung*, Bd. 3, 'Die Linke in der Sozialdemokratie', Frankfurt am Main 1975, pp. 130-133.
- A. Pannekoek, *Herinneringen, Herinneringen uit de arbeidersbeweging, Sterrekundige herinneringen*, met bijdragen van B.A. Sijes en E.P.J. van den Heuvel, Amsterdam 1982.
- A. R. Parsons, A. Spies (e.a.), *Woorden voor 'n rechter(?)stoel, Verantwoording der veroordeelde Chicagoër anarchisten*, Amsterdam z.j.
- D. Pätzold, 'Kritik und positive Wissenschaft, Der Theorietypus des Marxschen Kapitals', in *Dialektik, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften*, nr. 6,
- H.-J. Sandkühler, K. Bayertz (Red.), 'Karl Marx – Philosophie, Wissenschaft, Politik', Köln 1983, pp. 115-133.

- D. Pätzold, 'Zum Theorietypus des Marx'schen Kapital, Eine Antwort an Jindrich Zeleny', in *Dialektik, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften*, nr. 7, W. Abendroth, L. Lambrecht, A. Schildt (Red.), 'Antifaschismus, oder Niederlagen beweisen nichts, als daß wir wenige sind', Köln 1983, pp. 239-242.
- I. Pepperle, *Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*, Berlin 1978.
- H. Pepperle, I. Pepperle (Hrsg.), *Die hegelsche Linke, Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig 1985.
- G.W. Plechanow, 'Josef Dietzgen', (waarschijnlijk als 2e herdruk) in E. Untermann, *Die logischen Mängel des engeren Marxismus, Georg Plechanow et alii gegen Josef Dietzgen, Auch ein Beitrag zur Geschichte des Materialismus*, München 1910, pp. 691-718.
- G.W. Plechanow, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Holbach, Helvetius, Marx*, Stuttgart 1921.
- G.W. Plechanow, *Fundamentele vraagstukken van het marxisme*, Moskou 1975.
- G.W. Plechanow (N. Beltow), *Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung*, Berlin 1975.
- G.W. Plechanov, *De rol van de persoonlijkheid in de geschiedenis*, Moskou 1976.
- G.W. Plechanov, *Selected philosophical works*, in five volumes, Moskou versch. jrt.
- G.W. Plechanov, *Materialismus militans, Reply to Mr. Bogdanov*, Moskou 1981.
- W. Podmarkow, 'Joseph Dietzgen, Ein hervorragender deutscher Denker und kämpferischer Materialist', *Neue Welt*, nr. 9, Berlin 1954, pp. 690-705.
- H. Poincaré, *Wetenschap en hypothese*, Meppel, Amsterdam 1979.
- L. Polak, *Kennisleer contra materie-realisme, Bijdrage tot "kritiek" en Kant-begrip*, Amsterdam 1912.
- J.Ph. van Praag, *Henriëtte Roland Holst, Wezen en werk*, Amsterdam 1946.
- K.F. Proost, *Henriëtte Roland Holst in haar strijd om gemeenschap*, Arnhem 1937.
- H.P.G. Quack, *De socialisten, Personen en stelsels*, deel 1-6, Baarn 1977.
- S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie, Ursprung und Schicksal*, Berlin 1964.
- (Redaktion), 'Revolution oder Reform?', T. I-IV, *Der Sozialdemokrat*, Jrg. 1880 na nr. 42., Zürich 1880.
- (Redaktion), 'Ignaz Auer', *Die Neue Zeit*, 25. Jrg., 2. Bd., Stuttgart 1906/1907, pp. 41-43.
- (Redaktion, F. Mehring), 'Erwiderung auf "Der Dietzgenismus zum letzten Male"', *Die Neue Zeit*, 29. Jrg., 1. Bd., Stuttgart 1910/1911, pp. 175-176.
- G. Redlow, 'Materialismus und Dialektik', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 29. Jrg., nr. 9, Berlin 1981, pp. 1032-1046.
- J. Rée, *Proletarian philosophers, Problems in socialist culture in Britain, 1900-1940*, Oxford 1984.
- K. Reiprich, *Die philosophisch-naturwissenschaftlichen Arbeiten von Karl Marx und Friedrich Engels*, Berlin 1969.
- F. Richter, 'Ludwig Feuerbach, Der wissenschaftliche Sozialismus und die Arbeiterklasse', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 20. Jrg., nr. 9, Berlin 1972, pp. 1077-1089.
- J.B.M. van Rijen, 'Essentialisme en mysticisme', in J.B.M. van Rijen e.a., *Aristoteles, Zijn betekenis voor de wereld van nu*, Baarn 1979.
- D. Roediger, F. Rosemont (ed.), *Haymarket scrapbook*, Chicago 1986.
- H. Roland Holst, *Josef Dietzgens Philosophie, gemeinverständlich erläutert in ihrer Bedeutung für das Proletariat*, München 1910.
- H. Roland Holst, *De filosofie van Dietzgen en hare beteekenis voor het proletariaat*, Rotterdam 1910.
- H. Roland Holst, 'Philosophische literatuur', *De Nieuwe Tijd*, 15e jrg., Amsterdam 1910, pp. 720-741 en 801-822.
- H. Roland Holst, *Het leed der mensheid laat mij vaak niet slapen, bloemlezing uit het proza van H. Roland Holst*, ingeleid en toegelicht door H. Schaap, Leiden 1984.
- Z. Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx, The influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, The Hague 1977.
- M.M. Rosental, G.M. Schtraks (Red.), *Kategorien der materialistischen Dialektik*, Berlin 1960.
- M.M. Rosental, *Die dialektische Methode der politischen ökonomie von Karl Marx*, Berlin 1973.
- H. Saar, 'Vorwort', in J. Dietzgen, *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1954.
- H.J. Sandkühler, R.de la Vega (Hrsg.), *Austromarxismus, Texte zu "Ideologie und Klassenkampf" von Otto Bauer, Max Adler, Karl Renner, Sigmund Kunfi, Béla Fogarasi und Julius Lengyel*, Frankfurt, Wien 1970.
- H.J. Sandkühler, *Praxis und Geschichtsbewußtsein, Studie zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1973.
- H.J. Sandkühler (Hrsg.), *Marxistische Erkenntnistheorie, Texte zu ihrem Forschungsstand in den sozialistischen Ländern*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.
- H.J. Sandkühler, R.de la Vega (Hrsg.), *Marxismus und Ethik, Texte zum neukantianischen Sozialismus*,

- Frankfurt am Main 1974.
- H.J. Sandkühler (Red.), *Materialismus, Wissenschaft und Weltanschauung im Fortschritt*, Köln 1976.
- H.J. Sandkühler, *Geschichte, Gesellschaftliche Bewegung und Erkenntnisprozeß, Studien zur Dialektik der Theorienentwicklung in der bürgerliche Gesellschaft*, Berlin 1984.
- H.-M. Sass, *Ludwig Feuerbach, In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Reinbek bei Hamburg 1978.
- J.H. Schaper, *In den strijd, Handboekje ten dienste van de sociaaldemokratische arbeiderspartij in Nederland*, Amsterdam 1909.
- F.W.J. Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge, Ein Gespräch*, Leipzig 1989.
- A. Schmidt, 'Einleitung, Für eine neue Lektüre Feuerbachs', in A. Schmidt (Hrsg.), *Anthropologischer Materialismus, Feuerbach, Ausgewählte Schriften*, Bd. I, Frankfurt, Wien, 1967.
- A. Schmidt (Hrsg.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1972.
- A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit, Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München 1973.
- W. Schmidt (Hrsg.), *Neue Rheinische Zeitung, Frankreich 1848-1849, Artikel, Korrespondenzen, Berichte über die französische Revolution*, Leipzig 1986.
- F.E. Schrader, 'Substanz und Begriff, Zur Spinoza-Rezeption Marxens', uitgegeven als *Mededelingen*, nr. XLVII, vanwege Het Spinozahuis, Leiden 1985.
- G. Schröter, 'Zum Bündnis von Philosophie und Naturwissenschaft im Materialismus Ludwig Feuerbachs', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 36. Jrg., nr. 1, Berlin 1988, pp. 28-36.
- W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde, Kritisches über Religion, Theologie und Kirche von Ludwig Feuerbach*, ausgewählt und eingeleitet von W. Schuffenhauer, Berlin 1958.
- W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx, Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*, Berlin 1972.
- W. Schuffenhauer, 'Materialismus und Naturbetrachtung bei Ludwig Feuerbach', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 20. Jrg., nr. 12, Berlin 1972, pp. 1461-1473.
- W. Schuffenhauer, 'Das "Jenseits der Wahrheit" und die "Wahrheit des Diesseits", Zur Marx' Entwicklung von der kritischen Philosophie zur Kritik der Politik', in *Dialektik, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften*, nr. 6, H.J. Sandkühler, K. Bayertz (Red.), 'Karl Marx, Philosophie, Wissenschaft, Politik', Köln 1983, pp. 60-69.
- F.H. Schulze-Delitzsch, *Vorschuß- und Kredit-Vereine als Volksbanken, Praktische Anweisung zu deren Einrichtung und Gründung*, neunte neubearbeitete Auflage von H. Crüger und R. Letschert, Berlin, Leipzig 1926.
- H. Seidel (Red.), *Marxismus und Spinozismus, Materialien einer wissenschaftlichen Konferenz*, Leipzig 1981.
- J. Seidel, *Wilhelm Bracke, Vom Lassalleaner zum Marxisten*, Berlin 1986.
- W. Seidel-Höppner, *Wilhelm Weitling, Der erste deutsche Theoretiker und Agitator des Kommunismus*, Berlin 1961.
- L. Sève, 'De methode in de economische wetenschap', in *Te Elfder Ure*, nr. 17, Nijmegen 1975, pp. 671-690.
- H. Skambraks, *Das Kapital von Marx, Waffe im Klassenkampf, Aufnahme und Anwendung der Lehren des Hauptwerkes von Karl Marx durch die deutsche Arbeiterbewegung, 1867 bis 1878*, Berlin 1977.
- G. Skirbekk (Hrsg.), *Wahrheitstheorien, Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1977.
- D.A. Smart (ed.), *Pannekoek and Gorter's marxism*, London 1978.
- F.A. Sorge, 'Die Arbeiterbewegung in den Vereinigten Staaten, 1886-1892', *Die Neue Zeit*, XVIII. Jrg., II. Bd., Stuttgart 1895, pp. 330-341.
- (F.A. Sorge), *Briefe und Auszüge aus Briefen von Joh.Phil. Becker, Jos. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx u.A. an F.A. Sorge und Andere*, Stuttgart 1906.
- (B. de) Spinoza, *Die Ethik, Nach der geometrischen Methode dargestellt*, Stuttgart 1977.
- (B. de) Spinoza, *Briefwisseling*, Amsterdam 1977.
- (B. de) Spinoza, *Korte geschriften*, Amsterdam 1982.
- (B. de) Spinoza, *Hoofdstukken uit de politieke verhandeling*, Meppel, Amsterdam 1985.
- P. Steenbakkers, *Over kennis en ideologie bij Louis Althusser, Een materialistische kritiek*, Groningen 1982.
- H.-J. Steinberg, *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie, Zur Ideologie der Partei vor dem 1. Weltkrieg*, 5. erweiterte Auflage, Berlin, Bonn 1979.
- H.-J. Steinberg, *Die deutsche sozialistische Arbeiterbewegung bis 1914*, 'Eine bibliographische Einführung',

- Frankfurt, New York 1979.
- G.J.D.C. Stempels, *De geest van onzen tijd*, Den Haag 1918.
- C. Stephan, "Genossen, wir dürfen uns nicht von der Geduld hinreißen lassen!", *Aus der Urgeschichte der Sozialdemokratie, 1862-1878*, Frankfurt am Main 1977.
- G. Stiehler, 'Ludwig Feuerbachs Kritik der Religion', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 20. Jrg. nr. 9, Berlin 1972, pp. 1136-1145.
- G. Stiehler, 'Die Einheit von Materialismus und Dialektik in der Philosophie von Karl Marx', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 31. Jrg., nr. 2, Berlin 1983, pp. 133-147.
- M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1981.
- H.-J. Stöhr, 'Die materialistische Widerspruchsdialektik als Methode zur theoretischen und praktischen Aneignung der Wirklichkeit', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 32. Jrg., nr. 4, Berlin 1984, pp. 354-358.
- H.-D. Strüning (Hrsg.), "Unser Philosoph" Josef Dietzgen, Frankfurt am Main 1980.
- Sylvanus (W. Wolda), 'Ludwig Feuerbach en Jozef Dietzgen', *De Nieuwe Tijd*, 15e jrg., Amsterdam 1910, pp. 656-673.
- R. Thiel, 'Zur Dialektik von Abstraktion und Konkretisierung', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 32. Jrg., nr. 4, Berlin 1984, pp. 360-370.
- R. Thiel, *Mathematik, Sprache, Dialektik*, Berlin 1975.
- E. Thies (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach*, Darmstadt 1976.
- M. Thom, *Ideologie und Erkenntnistheorie, Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants*, Berlin 1980.
- M. Thom, 'Ein Vergleich der Hegel-Kritik von Feuerbach und von Marx, 1843', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 31. Jrg., nr. 6, Berlin 1983, pp. 688-704.
- M. Thom, *Dr. Karl Marx, Das Werden der neuen Weltanschauung, 1835-1843*, Berlin 1986.
- S. Timpanaro, *On materialism*, London 1975.
- P.J. Troelstra, *De wereldoorlog en de sociaal-demokratie*, Amsterdam 1915.
- W. Tschubinski, *Wilhelm Liebknecht, Eine Biographie*, Berlin 1973.
- G.v. Uexküll, *Lassalle*, Reinbek bei Hamburg 1974.
- E. Untermann, *Science and revolution*, Chicago (1905) 1910.
- E. Untermann, *The world's revolutions*, Chicago 1906.
- E. Untermann, 'Science and revolution', (reactie op Pannekoeks bespreking van dit werk in nr. 17 van deze jaargang), *Die Neue Zeit*, 25. Jrg., 1. Bd., Stuttgart 1906/1907, pp. 790-791.
- E. Untermann, *Dialektisches, Volkstümliche Vorträge aus dem Gebiete des proletarischen Monismus*, Stuttgart 1907.
- E. Untermann, *Die logischen Mängel des engeren Marxismus, Georg Plechanow et alii gegen Josef Dietzgen, Auch ein Beitrag zur Geschichte des Materialismus*, herausgegeben und bevorwortet von E. Dietzgen, München 1910.
- O. Verborg (A. Struik), *De wereldbeschouwing van het communisme, Het dialektisch materialisme*, Amsterdam 1935.
- (Verlag der Dietzgenschen Philosophie), 'Der "Dietzgenismus" zum letzten Male, Berichtigungen zu Mehrings Besprechung von Untermanns "Die logischen Mängel des engeren Marxismus" im Feuilleton der "Neuen Zeit" nr. 52 vom 23. September 1910', *Die Neue Zeit*, 29. Jrg., 1. Bd., Stuttgart 1910/1911, pp. 173-175.
- F. Vidoni, *Ignorabimus!, Emil du Bois-Reymond und die Debatte über die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1991.
- K. Vorländer, *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen*, Stuttgart 1920.
- K. Vorländer, *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus*, Berlin 1920.
- K. Vorländer, *Kant und Marx, Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen 1926.
- K. Vorländer, *Von Machiavelli bis Lenin, Neuzeitliche Staats- und Gesellschaftstheorien*, Leipzig 1926.
- K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I-III, siebente Auflage, Leipzig 1927.
- P. Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, Frankfurt am Main 1972.
- Th. de Vries, *Spinoza, Beeldenstormer en wereldbouwer*, Amsterdam 1972.
- Th. van der Waerden, *De grenzen van het historisch materialisme*, Amsterdam 1927.
- K. Wagner, G. Terton, K.-H. Schwabe, *Zur marxistisch-leninistischen Wahrheitstheorie*, Berlin 1974.
- J. Walterscheid, 'Peter Joseph Dietzgen, Der Siegburger Arbeits-Philosoph', *Heimatsblätter des Siegburgkreises*, 32. Jrg., nr. 86, Siegburg 1964, pp. 82-89.
- M.W. Wartowsky, *Feuerbach*, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1982.

- H.A. Weersma, *Socialisme en wereldbeschouwing*, Amsterdam 1922.
- H.A. Weersma, *De filosofie van het marxisme*, Arnhem 1936.
- W. Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit*, Stuttgart 1974.
- K. Wenig, 'Ein streitbarer Materialist, Zum 150. Geburtstag von Ernst Haeckel', *Einheit, Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus*, 39. Jrg., nr. 2, Berlin 1984, pp. 155-160.
- K. Wenig, 'Alexander von Humboldt, Gedanken aus Anlaß seines 125. Todestages', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 32. Jrg., nr. 4, Berlin 1984, pp. 310-318.
- G. Wieland, 'Dietzgen in St. Petersburg und seine frühen Artikel', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 36. Jrg. nr. 4, Berlin 1988, pp. 361-365.
- D. Wittich (Hrsg.), *Vogt, Moleschott, Büchner, Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, Berlin 1971.
- D. Wittich, *über Gegenstand und Methoden der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie*, Berlin 1976.
- D. Wittich, K. Gößler, K. Wagner, *Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie*, Berlin 1980.
- D. Wittich, *Warum und wie Lenins philosophisches Hauptwerk entstand, Entstehung, Methodik und Rezeption von "Materialismus und Empiriokritizismus"*, Berlin 1985.
- W. Wolda (1910), zie Sylvanus.
- W. Wolda, 'De wereldoorlog en de economische geschieds beschouwing', *De Nieuwe Tijd*, 20e jrg., Amsterdam 1915, pp. 168-181.
- W. Wolda, 'Een Dietzgen-brevier', *De Nieuwe Tijd*, 21e jrg., Amsterdam 1916, pp. 625-639 en 695-706.
- W.W. Wolkowa, *Iosif Dietzgen*, Moskwa 1961.
- V. Wrona, F. Richter (Red.), *Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland*, Bd. III, 'Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR, Von 1945 bis Anfang der sechziger Jahre', Berlin 1979.
- V. Wrona, 'Joseph Dietzgen und der wissenschaftliche Sozialismus', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 36. Jrg., nr. 4, Berlin 1988, pp. 317-326.
- W. Wygodski, *De ontwikkeling van het economisch denken van Marx, De geschiedenis van een grote ontdekking*, Nijmegen 1974.
- J. Zeleny, *Die Wissenschaftslogik und "Das Kapital"*, Frankfurt 1973.
- J. Zeleny, 'Verstand und Vernunft in Hegels "Wissenschaft der Logik" und in der materialistischen Philosophie', in *Dialektik, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften*, nr. 2, B. Heidtmann (Red.), 'Hegel, Perspektiven seiner Philosophie heute', Köln 1981, pp. 43-62.
- J. Zeleny, 'Marx als Logiker', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 31. Jrg., nr. 11, Berlin 1983, pp. 1273-1282.
- J. Zeleny, *Dialektik der Rationalität, Zur Entwicklung des Rationalitätstypus der materialistischen Dialektik*, Köln 1986.
- R. Zimmermann, 'Semantik, "Widerspiegelung" und marxistische Erkenntnistheorie', *Das Argument*, nr. 85, 16. Jrg., Berlin 1974, pp. 187-201.
- S.U. Zuidema, 'Ludwig Feuerbach', in S.U. Zuidema (red.), *Baanbrekers van het humanisme*, Franeker z.j., pp. 161-187.
- H. Zwahr, *Proletariat und Bourgeoisie in Deutschland, Studien zur Klassendialektik*, Köln 1980.
- H. Zwahr, 'Konstituierung der Arbeiterklasse als Forschungsproblem', in M. Hahn, H.J. Sandkühler (Hrsg.), *Subjekt der Geschichte, Theorien gesellschaftlicher Veränderung*, Köln 1980, pp. 14-26.



# Zusammenfassung

## Joseph Dietzgen (1828-1888)

Joseph Dietzgen war Philosoph und Gerber. Marx nennt ihn auf dem Haager Kongreß der Internationale 1872 ‘unseren Philosophen’, den Philosophen der Arbeiterpartei und erklärt einmal, daß Dietzgen einer der genialsten Arbeiter sei, die er kenne. Als Philosoph ist Dietzgen Autodidakt. Politisch spielt er 1886 in Chicago in der bekannten ‘Haymarket’-Affäre eine Rolle, die unter anderem den Anlaß für die spätere alljährliche Feier des Ersten Mai der internationalen Arbeiterbewegung bildet. Nach seinem Tod am 15. April 1888 wird Dietzgen neben den hingerichteten ‘Märtyrern’ von Chicago begraben.

Als einer der ersten veröffentlicht Dietzgen innerhalb der Arbeiterbewegung eine Rezension über ‘*Das Kapital*’. Es ist auffallend, daß er diesem Hauptwerk von Marx *philosophische* Ideen entnimmt. Dietzgens bekanntestes Werk ist ‘*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*’, das 1869 erscheint, nachdem er das Manuskript erst Marx und Engels hat lesen lassen.

Dietzgen hat in der Geschichte des marxistischen Denkens eine besondere Stellung inne. Sein Werk repräsentiert das stark wachsende Klassenbewußtsein seiner Zeit. Er orientiert sich an Marx’ Werk in einer Periode, in der von einer systematischen Verarbeitung von dessen Ideen noch kaum die Rede sein kann. Als einer der wenigen innerhalb der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung dieser Zeit beschäftigt er sich ausführlich mit Philosophie. Indem er vor allem auf Feuerbach, Marx, dem Kantianismus und der naturwissenschaftlichen Entwicklung weiterbaut, plädiert der ‘autodidaktische Handwerker’ Dietzgen für eine materialistische Dialektik und eine dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie. Dietzgen betrachtet diese als Beitrag zu einer ‘proletarischen Logik’, einer Theorie, die als ‘höchstes’ philosophisches Bewußtsein das System der Verhältnisse von Sein und Denken ausdrückt.

## Fragen in Bezug auf Dietzgens Philosophie

Dietzgens Philosophie ist monistisch. Diese Untersuchung will darlegen, wie Dietzgen das Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit als erkenntnistheoretisches und ontologisches Problem behandelt. Wie formuliert Dietzgen die Einheit alles dessen, was ist, und was ist der Stellenwert und die Rolle des Erkenntnisprozesses innerhalb dieser Einheit? Diese Fragen werden als Ausgangspunkt für folgende Fragestellung benutzt: *Welche Position nimmt Dietzgens Denken hinsichtlich der Philosophie von Feuerbach und der von Marx und Engels ein?* Diese Frage ist im Licht der Geschichte der Arbeiterbewegung von Bedeutung. Am Anfang dieses Jahrhunderts steht Dietzgens Werk zur Diskussion. Manche meinen, daß Dietzgen der Philosophie Feuerbachs nichts hinzufügt; andere finden ihn den marxistischen Philosophen schlechthin. Es betrifft hier eine Diskussion, die nicht abgeschlossen ist. Eine Erhellung der Standpunkte in dieser Diskussion wird in dieser Studie in einer Analyse von Dietzgens Philosophie selbst gesucht.

Hinzukommende Fragen betreffen das Verhältnis zu Kants Erkenntnistheorie, zum naturwissenschaftlich und darwinistisch orientierten Materialismus sowie Dietzgens religiös-kritische und ethische Ideen.

## Dietzgens Philosophie

Denken wird von Dietzgen als das Aufsteigen des Besonderen zum Allgemeinen charakterisiert; es ist die Systematisierung besonderer Fakten. Systematisierung ist der Kern des Erkenntnisprozesses und der Wissenschaft. Durch das Denken wird ein allgemeiner Begriff für die Einheit der vielen

sinnlich gegebenen Erscheinungen gefunden. Dietzgen bezeichnet seine Philosophie als Erkenntnistheorie, ohne dabei die Philosophie zu einer Theorie des Erkenntnisprozesses zu reduzieren. In kritischem Sinne ist Kant in Dietzgens Erkenntnistheorie unverkennbar vorhanden. Als kritische Reaktion auf das kantianische 'Ding an sich' nimmt Dietzgen jedoch die bestehende Welt als Ausgangspunkt allen Denkens und Handelns und formuliert die prinzipielle Erkennbarkeit der Welt. Hinter dem erkenntnistheoretischen Interesse befindet sich ein tiefgehendes Interesse an Fragen der Freiheit und Gerechtigkeit. Innerhalb der Arbeiterbewegung ist Dietzgen einer der ersten, der sich, seitdem sich die Tendenz 'zurück zu Kant' abzeichnet, nachdrücklich vom Kantianismus distanziert.

Seit 1887 kommt in Dietzgens Werk immer deutlicher die Notwendigkeit, ontologische Äußerungen zu machen, zum Ausdruck. Diese Urgenz entsteht als Reaktion auf das Aufkommen des neukantianischen und agnostizistischen Denkens. Der Widerhall dieser Auffassungen innerhalb der Arbeiterbewegung nötigt ihn, direkter auf die agnostizistische Stellungnahme einzugehen. Auch reagiert er auf E. du Bois-Reymond, der auf Grund der Entwicklung der Naturwissenschaften folgert, daß bestimmte philosophische Kernprobleme unauflöslich seien, woraus folgen würde, daß die menschliche Erkenntnis prinzipiell begrenzt sei. Als Reaktion auf den Agnostizismus begibt Dietzgen sich auf das Glatteis der Metaphysik. Will man die These, daß der Bereich der Erkenntnis prinzipiell beschränkt ist, widerlegen, dann muß das Gegenteil begründet werden. Dietzgen gründet seine Idee einer prinzipiell unbegrenzten Erkenntnis auf der Welt selbst. Der materialistisch verstandene 'Gesamtzusammenhang' bestimmt das Denken. Erkennbarkeit beinhaltet Erkenntnis der unendlichen Totalität; eine prinzipielle Begrenztheit kann hier nicht vorhanden sein. Vorhanden ist ein historisch gegebenes Unverstandensein. Dies gehört zu dem Prozeß der Annäherung, in dem das Denken die Welt immer mehr begreift, wenn auch in diesem Prozeß zugleich immer besser verstanden wird, wie unvollkommen jede bestehende Erkenntnis ist.

Dietzgens Werk wird manchmal spinozistisch interpretiert, und zwar wegen des Nachdrucks auf dem universellen dialektischen Zusammenhang alles dessen, was existiert. Wenn er an manchen Stellen Spinozas Philosophie positiv beurteilt, ist es nicht so sehr der Spinozist Dietzgen, der seine Quelle verehrt, sondern eher der autodidaktische Monist aus dem 19. Jahrhundert, der sieht, wie ein philosophischer Vorgänger auf seine eigene Weise mit den gleichen Problemen beschäftigt war.

In Dietzgens Materialismus bestimmt der Gesamtzusammenhang das Denken. Dies setzt eine objektive Dialektik voraus, die die subjektive Dialektik umfaßt. Dies Erkennen einer objektiven Dialektik ist in seiner Ausarbeitung jedoch problematisch. Die objektive Dialektik als Determinante des Erkenntnisprozesses wird zu wenig belichtet. Dietzgens Erkenntnistheorie akzentuiert dadurch den subjektiven Aspekt. Die Wirklichkeit scheint im Erkenntnisprozeß beinahe ausschließlich passiv mitzuspielen. Auf einer konkreten Ebene, zum Beispiel bei der Erklärung ethischer Auffassungen, schenkt Dietzgen – auf Grund von Feuerbachs Philosophie und Marx' historischem Materialismus – jedoch sehr wohl der Art und Weise Aufmerksamkeit, wie Erscheinungsformen der objektiven Wirklichkeit den Inhalt und die Entwicklung des Denkens bestimmen.

Dietzgen betont in seiner Abweisung eines beschränkten, naturwissenschaftlich orientierten Materialismus zugleich die Notwendigkeit, die Philosophie weiterzuentwickeln. Er sieht die Aktualität eines kritischen philosophischen Materialismus, eines Materialismus, der Kants Philosophie kritisch verarbeitet und nicht stillschweigend negiert hat. Der subjektive Aspekt muß seine volle Anerkennung erlangen, gerade in einer materialistischen Philosophie.

In Dietzgens Erkenntnistheorie sind eine erkenntnistheoretische und eine ontologische Perspektive vorhanden. Der Prozeß der Erkenntniserwerbs wird von Dietzgen als Widerspiegelungsprozeß und zugleich als Aktivität des Denkens verstanden. Die Dinge werden im Denken subjektiv reproduziert und führen gleichsam ein neues, subjektives Dasein. Jeder Abstraktion durch das Denkvermögen liegt die reale Widerspiegelung zugrunde. Das Denken verbindet die Dinge, die als das Besondere in der Sinnlichkeit quasi getrennt sind, wiederum miteinander; auf diese Weise kann die Totalität rekonstruiert werden. Das Denken übersteigt die direkte Empirie, ist in diesem Sinne 'metaphysisch', ein Terminus, den Dietzgen jedoch in diesem positiven Sinne sparsam verwendet.

Dietzgen bezeichnet das Erkenntnisvermögen als 'spiegelartiges Instrument'. Sein Monismus benachdruckt den totalen Zusammenhang alles Bestehenden. Dieser reale Zusammenhang setzt eine alles durchdringende Einheit voraus. Jeder Teil der Natur drückt auf spezifische Weise die ganze Natur aus. Dies Merkmal gilt auch für das Denken, das ebenfalls auf spezifische Weise die Realität ausdrückt. Jedes besondere Ding ist sich selbst oder Individualität, doch zugleich ist es Ausdruck des Kosmos, der sich fortwährend in Entwicklung befindet. Aus dieser ontologischen Perspektive einer universalen Relationalität betrachtet ist die erkenntnistheoretische Widerspiegelungsauffassung ein besonderer Fall des allgemeinen Verhältnisses vom Besonderen und Allgemeinen, in dem das Besondere das Allgemeine auf eine bestimmte Weise widerspiegelt.

Dietzgen ist einer der ersten 'Marxisten', der im Ansatz ethische Probleme theoretisch durchdenkt. Er *erklärt* die Sittlichkeit, ohne eine eigene praktische Ethik zu formulieren. Feuerbachs Philosophie und Marx' Basis-überbau-These wirken weiter: Das materielle Sein bestimmt Leben und Denken. Man warf Dietzgen einen utilistischen Standpunkt vor. Ob er letztendlich einen utilistischen Ansatz ausschließt, ist die Frage. Dietzgen sieht in den materiell bestimmten Bedürfnissen und Gefühlen des Menschen die Basis der Ethik. Diese Bedürfnisse müssen befriedigt werden, um den allgemeinen humanen Fortschritt zu ermöglichen. Eine abstrakte Moral, die nicht auf wirklichen menschlichen Interessen und Gefühlen gegründet ist, lehnt er ab. Zur Förderung eines allgemeinen sittlichen Fortschritts muß man verstehen, wie ethische Begriffe eigentlich zustande kommen und was ihnen zugrundeliegt.

In Marx' Werk ist ein engerer Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis als in Dietzgens Analyse vorhanden. Bei Dietzgen scheint es vor allem darum zu gehen, eine adäquate Methode zu finden, um Erkenntnis zu erwerben, wonach diese in die Praxis umgesetzt werden kann. Beide Momente des Verhältnisses Theorie-Praxis werden jedoch nicht im Zusammenhang untersucht. Es gibt jedoch einige Stellen, an denen Dietzgen mehr den Ideen von Marx gemäß denkt. Die Religion hat den Geist kultiviert, schreibt er, aber diese Kultur muß auf der Grundlage des Denkens die reale Welt kultivieren, also verändern. In Feuerbachs Philosophie wird die Idee materialistisch erklärt, doch in der weiteren Ausarbeitung seiner Schlußfolgerungen ist Feuerbach zwiespältig und wählt vor allem die Erneuerung des Denkens als Hauptziel. Die Erneuerung des Denkens geht bei Marx nicht ohne Erneuerung der Welt vor sich, ohne revolutionierende Praxis. Und für diese Praxis muß die Subjektivität materialistisch verstanden werden. Diese Einsicht scheint Dietzgen in einigen Äußerungen zu teilen, wenn auch seine philosophische Ausarbeitung dieser Einsicht keineswegs abgerundet ist. Die Praxis wird in seiner Erkenntnistheorie nicht zum erklärenden Begriff entwickelt. Was dies anbetrifft, stimmt Dietzgens Philosophie nur teilweise mit Marx' Position, wie sie sich in der Kritik an Feuerbach ausdrückt, überein. Erkenntnistheoretisch überherrscht bei Dietzgen eine Sicht, in der sich das Subjekt in einem sinnlichen, reflexiven Verhältnis zu einer scheinbar passiv vorhandenen Wirklichkeit befindet. Marx' erste Feuerbach-These könnte sich auch auf Dietzgens Denken beziehen.

Dietzgens Diskurs ist logisch nicht sehr geschlossen, kennt Lücken und läßt manchmal verschiedene Interpretationen zu. Indem Dietzgen in Feuerbachs Begriff Sinnlichkeit einen Ausgangspunkt findet, wird es für ihn möglich, materialistisch zu philosophieren und zugleich der eigenen subjektiven Tätigkeit des Denkens als begriffsbildende Aktivität gerecht zu werden. Gleichzeitig enthüllt der Begriff Sinnlichkeit eine angreifbare Stelle in Dietzgens Denken, nämlich die Möglichkeit, dies naiv empiristisch zu interpretieren.

Feuerbachs Nachdruck auf der Sinnlichkeit beinhaltet das Risiko einer Vernachlässigung der Erkenntniskritik Kants. Dietzgen schließt sich zwar dem Terminus Sinnlichkeit bei Feuerbach als Begriff stark an, von dem aus wichtige philosophische Probleme analysiert werden können, doch er nimmt eine kritische Analyse des Denkprozesses vor.

Die Dialektik des Besonderen und des Allgemeinen innerhalb des Prozesses des Erkenntniserwerbs und bei der Bildung allgemeiner Begriffe, Dietzgens subjektive Kritik am mechanischen und naturwissenschaftlichen Materialismus und die monistische Kritik am subjektiven Idealismus und Agnostizismus sind drei Wege zu Entwicklung einer dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie und Ontologie. Eine dialektische Ontologie ist bei ihm die Frucht einer erkenntnistheoretischen Problemstellung. Der erkenntnistheoretische Einstieg bietet Dietzgen den Zugang zu einer tiefgreifenden Analyse der materiellen Einheit alles Bestehenden.

Wenn man sein Werk übersieht, kann man feststellen, daß Dietzgen sich, was die Formulierung einer materialistischen Dialektik anbetrifft, 'zwischen' Feuerbach und Marx befindet, doch es ist eine theoretische Beziehung mit Marx' Werk vorhanden.

## **Dietzgenismus als Revisionismus**

In der Periode der II. Internationale entstehen Diskussionen über die Bedeutung von Dietzgens Werk. Diese führen jedoch nicht zu einer eindeutigen Interpretation. Neben anderen revisionistischen Strömungen entsteht der sogenannte 'Dietzgenismus'. Einer der wichtigsten Vertreter dieser Strömung ist Dietzgens Sohn Eugen. Der Dietzgenismus ist eine der Auffassungen, die von der These ausgehen, daß sich Marx' Verdienste vor allem auf die Formulierung des historischen Materialismus beschränken, und daß sein Werk nicht ausreichend philosophisch unterbaut ist. Der Dietzgenismus meint, daß Dietzgens Werk wie kein anderes als philosophisches Fundament des wissenschaftlichen Sozialismus geeignet ist.

Es gibt zur Dietzgen-Diskussion einen relativ wichtigen Beitrag aus den Niederlanden. H. Roland Holst wird in der Literatur manchmal als Dietzgenistin betrachtet, während bei A. Pannekoek viele Spuren einer Dietzgen-Rezeption sichtbar sind. Die vorliegende Untersuchung gelangt zu der Schlußfolgerung, daß eine Qualifizierung von Roland Holst als Dietzgenistin nicht zurecht ist. über Pannekoek dahingegen wird gesagt, daß er sehr wohl dazu beitrug, Dietzgens Denken als die marxistische Philosophie schlechthin zu propagieren. Pannekoek sondert Marx und Engels einerseits und Dietzgen andererseits auf höchst getrennten Bereichen voneinander ab: im historischen Materialismus bzw. im dialektischen Materialismus.

## **Dietzgens Beitrag zu einem wissenschaftlichen Sozialismus**

Als einer der ersten bezeichnet Dietzgen den sich an Marx orientierenden Sozialismus konsequent als 'den wissenschaftlichen Sozialismus'. Es ist nahezu sicher, daß er der erste ist, der die Philosophie der Sozialdemokratie schriftlich den dialektischen Materialismus nennt. Engels schreibt in '*Ludwig Feuerbach*', daß die materialistische Dialektik merkwürdigerweise nicht nur von Marx und ihm selber, sondern auch von Dietzgen aufs neue entdeckt wurde, unabhängig von ihnen und

von Hegel. Die vorliegende Untersuchung zeigt auf, daß Dietzgens Wiederentdeckung nicht völlig unabhängig von ihnen stattfindet.

Seit den dramatischen Entwicklungen in Osteuropa stehen alle aktuellen und ideologischen Diskussionen in einem neuen Licht. Es ist ein neues konsistentes theoretisch-politisches Bild nötig, will man an der Bedeutung sozialistischer Ideale festhalten. Dies bedeutet ebenfalls die Notwendigkeit eines offenen Lesens der Werke derer, die zum Sozialismus und Kommunismus beitrugen. In diesem Rahmen kann man Dietzgen als ein ursprünglich und selbstbewußt denkendes Mitglied der Arbeiterklasse lesen. Er war ein sich an Marx orientierender Sozialist, der niemals sein eigenes Denken ausschaltete und auch in Zeiten, in denen der Sozialismus unter schwerem Druck stand, an sozialistischen und alten humanistischen Idealen festhielt.

# Summary

## Joseph Dietzgen (1828-1888)

Joseph Dietzgen was a philosopher and a tanner. At the congress for the International in The Hague in 1872, Marx called him 'our philosopher', the philosopher of proletarian social democracy; he also said once that Dietzgen was one of the most brilliant workers he knew. Dietzgen was a self-educated philosopher. On the political scene, he played a part in the notorious 'Haymarket' affair in Chicago in 1886; one of the events which led to the introduction of annual First of May celebrations of the international labour movement. After his death on 15 April 1888, Dietzgen was buried next to the executed 'Chicago martyrs'.

Dietzgen was one of the first from within the labour movement to publish a review of '*Das Kapital*'. It is remarkable that he should derive *philosophical* ideas from Marx's principal work. Dietzgen's best known publication is '*Das Wesen der Menschlichen Kopfarbeit*', which was published in 1869, after he had first presented Marx and Engels with the manuscript.

In the history of Marxist thinking, Dietzgen occupies a special place. His work represents the rapidly growing class consciousness of his time. He focused his attention on Marx's work, at a time when there was no systematic development of Marx's ideas to speak of. Dietzgen was one of the few within the social democratic labour movement of the day to be immersed in the study of philosophy. Based in particular on Feuerbach, Marx, Kantianism and the development of the natural sciences, the 'self-educated manual labourer' Dietzgen advocated materialist dialectics and a dialectic-materialist epistemological theory. These, in his view, are a contribution to 'proletarian logic', a theory which expresses the system of relationships of being and thinking as the 'highest' form of philosophical awareness.

## Questions regarding Dietzgen's philosophy

Dietzgen's philosophy is monistic in nature. This study is focused on the question in what way Dietzgen treats the relation between unity and diversity as an epistemological and ontological issue. How does Dietzgen formulate the unity of all that exists, and what is the place and the role of the process of gaining knowledge in this formulation? These questions serve as stepping stones to the central question: *What is the position of Dietzgen's thinking with regard to the philosophy of Feuerbach, and that of Marx and Engels?* This is an important question in the light of the history of the labour movement. In the early years of this century, Dietzgen's work became a subject of discussion. Some said that Dietzgen had nothing to add to Feuerbach's philosophy; others regarded him as the perfect Marxist philosopher. This discussion has not ended. The present study seeks to clarify the positions in this discussion by means of an analysis of Dietzgen's philosophy itself.

This raises the additional questions of its relation to Kant's epistemological theory, to scientific and Darwinist-oriented materialism, and to Dietzgen's ethical ideas and criticism of religion.

## Dietzgen's philosophy

Dietzgen characterizes thought as the elevation of the specific to the universal; it is the systematization of specific facts. Systematization is the core of the process of gaining knowledge, and of science. By means of thought, a universal concept is found which defines the unity of the many sensory phenomena. Dietzgen refers to his philosophy as an epistemological theory without reducing the philosophy to a theory of the process of gaining knowledge. In a critical sense, Kant's presence is unmistakably felt in Dietzgen's epistemological theory. As a critical reaction to the

Kantian 'Ding an sich', Dietzgen takes the world as it exists as a starting point for every thought and action; he formulates the fundamental attainability of unlimited knowledge of the world. This epistemological interest harbours a profound interest in issues of freedom and justice. Within the labour movement, Dietzgen was one of the first since the rise of the 'back to Kant'-trend to distance himself from Kantianism.

From 1877 onwards, Dietzgen's work expresses more clearly the need to make ontological statements. This need arises as a reaction to the rise of neo-Kantian and agnostic modes of thought. The reflection of these views within the labour movement urges him to respond more directly to the agnostic position. He also responds to E. du Bois-Reymond, who had concluded on the basis of the development of natural sciences, that certain essential philosophical issues cannot be resolved; from this he inferred that human knowledge is fundamentally limited. In a reaction to agnosticism, Dietzgen treads on dangerous metaphysical ground. If one intends to refute the idea that the extent of human knowledge is fundamentally limited, then the opposite should be argued. Dietzgen's idea of fundamentally unlimited knowledge is rooted in the world itself. 'Total coherence' (*Gesamtzusammenhang*), understood from a materialistic point of view, governs thought. The theoretical attainability of unlimited knowledge implies knowledge of infinite totality; it excludes the possible existence of fundamental limits. A historically situated state of incomprehension exists. This is part of the process of 'Conciliation' (*Annäherung*), in which modes of thought reflect a growing understanding of the world, with the proviso that in this process, it is also understood that all existing knowledge is limited.

Dietzgen's work is sometimes interpreted from a Spinozistic perspective, because of the emphasis on universal dialectic coherence of all that exists. In places where he gives a positive assessment of Spinoza's philosophy, it is not so much the Spinozist Dietzgen who idolizes his source, but rather a nineteenth-century self-educated monist who recognizes the way in which a philosophical predecessor struggles with the same issues in his own way.

In Dietzgen's materialism, thought is governed by 'total coherence'. This presupposes the existence of objective dialectics which encompass subjective dialectics. This recognition of objective dialectics, however, is problematic in its formulation. Objective dialectics as the determining factor in the process of gaining knowledge is insufficiently emphasized. As a result, Dietzgen's epistemological theory underscores the subjective aspect. Reality seems almost entirely to play a passive part in the process of gaining knowledge. On a more concrete level – for instance the explanation of ethical views – Dietzgen, on the basis of Feuerbach's philosophy and Marx's historical materialism, does show an interest in the way in which the manifestations of objective reality govern the content and development of thought.

In his rejection of limited materialism based on natural science, Dietzgen also emphasizes the need for further development of philosophy. He recognizes the topicality of critical philosophical materialism, a form of materialism in which Kant's philosophy is critically incorporated, instead of silently neglected. The subjective aspect should be fully recognized, especially in a materialistic philosophy.

Dietzgen's theory of knowledge harbours an epistemological and an ontological perspective. According to Dietzgen, the process of gaining knowledge is a process of reflection as well as an activity of thought. In thought, everything is reproduced subjectively, after which it, as it were, leads a new and subjective existence. Every abstraction by the faculty of thought is based on a reflection of reality. Thought reunites everything which appears to have been separated in the

sensory perspective; in this way it is possible to reconstruct totality. Thought transcends direct empiricism, and is in this respect 'metaphysical', a term which Dietzgen does not often use in this positive sense.

Dietzgen refers to the faculty of knowledge as a 'spiegelartiges Instrument' ('a mirror-like instrument'). His monism emphasizes the total coherence of all that exists. This coherence in reality presupposes an all-embracing unity. Every part of nature in its own specific way is an expression of nature in its entirety. This is also true for thought, which in its own specific way also expresses reality. Each particular object represents itself or individuality, but is at the same time an expression of the cosmos which is in a state of constant development. Viewed from this ontological perspective of universal relationality, the epistemological view of reflection is a specific instance of the general relation between the specific and the universal, in which the specific and the universal are reflected in a particular way.

Dietzgen is one of the first of the 'Marxists' who theoretically begins to think through ethical issues. He *explains* morality, without formulating his own practical ethics. Feuerbach's philosophy and Marx's basis-superstructure thesis ring through: material existence governs life and thought. Dietzgen has been reproached for taking a utilitarian position. The question is whether or not in the end he excludes a utilitarian approach. Dietzgen recognizes the basis of ethics in the materially governed human needs and emotions. These needs have to be fulfilled in order to make general human progress possible. He rejects an abstract morality which is not based on actual human needs and emotions. In order to encourage general human moral progress, the way in which ethical concepts actually evolve and on which they are based must be understood.

In Marx's work, theory and practice are more closely related than in Dietzgen's analysis. Dietzgen appears primarily to be interested in finding an adequate method of gaining knowledge, which can subsequently be applied in practice. Both instances of the relation between theory and practice, however, are not studied in relation to one another. But there are also places where Dietzgen follows Marx's ideas more closely. Religion has cultivated the mind, he says; but based on thought, this culture should cultivate the real world, and in doing so change it. In Feuerbach's philosophy, the idea is explained from a materialistic perspective, but in the development of his conclusions, Feuerbach is ambivalent; he chooses the reformation of thought in particular as primary objective. In Marx's view, reformation of thought is not possible without reformation of the world, without a revolutionizing reality. And for that reality, subjectivity should be understood from a materialistic perspective. Dietzgen seems to share this view in some of his statements, even though these have not been worked out in a philosophical sense. In his epistemological theory, reality is not developed into an explanatory concept. In this respect, Dietzgen's philosophy only partially corresponds to Marx's view as reflected in Marx's criticism on Feuerbach. In the epistemological sense, Dietzgen's philosophy is predominated by a view in which the subject has a sensory, reflective relation to a reality which seems to be only passively present. It is possible that Marx's first Feuerbach-thesis refers to Dietzgen's thinking.

Dietzgen's argument can hardly be called logically sound; it shows gaps and sometimes allows for various interpretations. By taking Feuerbach's concept of sensory perception as a starting point, Dietzgen makes it possible to philosophize materialistically and at the same time to do justice to the individual subjective process of thought as an activity in which concepts are developed. At the same time, the concept of sensory perception uncovers a weak spot in Dietzgen's thinking: the possibility of a naive, empiricist interpretation of it. Feuerbach's emphasis on sensory perception implies the risk of ignoring Kant's epistemological criticism. Even though Dietzgen links up closely with



Feuerbach's concept of sensory perception as a concept on the basis of which important philosophical problems can be analyzed, he makes a critical analysis of the process of thought.

The dialectics of the specific and the universal in the process of gaining knowledge and the development of general concepts, Dietzgen's 'subjective' criticism of mechanical and scientific materialism and his monistic criticism of subjective idealism and agnosticism are three ways of approaching the development of dialectic-materialistic epistemology and ontology. In his view, a dialectic ontology is the fruit of an epistemological formulation of the problem. The epistemological perspective offers Dietzgen access to a basic analysis of the material unity of all that exists.

From an overall view of Dietzgen's work, it can be said that as far as the formulation of materialistic dialectics is concerned, Dietzgen occupies a position 'in-between' Feuerbach and Marx, but with a theoretical link to Marx.

## **Dietzgenism as revisionism**

At the time of the Second International, discussions arose on the interpretation of Dietzgen's work. These discussions, however, did not produce an unambiguous interpretation. Besides other revisionist schools of thought, so-called 'Dietzgenism' arose, of which Dietzgen's son Eugen was one of the leading figures. Dietzgenism represents one of the views that take as a starting point the proposition that Marx's merits are limited mainly to the formulation of historical materialism, and that his work lacks a sound philosophical basis. Dietzgenism suggests that Dietzgen's work pre-eminently provides the philosophical foundation to scientific socialism.

The contribution from the Netherlands to the Dietzgen-discussion is relatively significant. H. Roland Holst is sometimes referred to as a Dietzgenist, while A. Pannekoek shows many signs of Dietzgen-reception. The present study concludes that a characterization of Roland Holst as a Dietzgenist is unwarranted. Pannekoek, however, did contribute to the promotion of Dietzgen's thinking as pre-eminent Marxist philosophy. Pannekoek places Marx and Engels on the one hand and Dietzgen on the other in the two separate domains of historical materialism and dialectical materialism, respectively.

## **Dietzgen's contribution to scientific socialism**

Dietzgen was one of the first to refer to socialism which is focused on Marx as 'scientific socialism'. He was almost certainly the first to use the term 'dialectical materialism' to refer to the philosophy of social democracy. In *'Ludwig Feuerbach'*, Engels writes that oddly enough, materialist dialectics were not only rediscovered by Marx and himself, but also by Dietzgen, independently from them and from Hegel. The present study shows that Dietzgen's rediscovery was not made entirely independently from them.

Since the dramatic developments in Eastern Europe, all topical political and ideological discussions are reviewed from a new perspective. A new consistent, theoretical-political image is called for, if one is to acknowledge the significance of socialist ideals. This also implies the need for an open-minded interpretation of the work of those who contributed to socialism and communism. In this respect, Dietzgen can be interpreted as an original and self-conscious member of the working class. As a socialist, he based his ideas on Marx, but he never slighted his own thinking; in times when socialism was under pressure, he adhered to socialist and age-old humanist ideals.

*Marxists Internet Archive*  
**Nederlandstalig**