

Naar een marxistische antropologie. Het denken van Lucien Sève over “de mens”

Jos Wolles

De Franse communistische filosoof Lucien Sève werkt, hoewel op hoge leeftijd, aan een meerdelig werk *Penser avec Marx aujourd'hui*. Hiervan draagt deel twee de titel « L'homme » ?¹ Wel met een vraagteken erbij dat verwijst naar de antropologie in het werk van Marx. Dat laatste aspect werd door het orthodoxe marxisme van de Internationales over het hoofd gezien, want aandacht voor het individu werd in de eerste plaats als burgerlijke of anarchistische aanpak beschouwd, ook al had men na verloop van tijd zowel binnen als buiten het marxisme reeds de “jonge Marx” ontdekt (Jean-Paul Sartre, Erich Fromm, Adam Schaff, Roger Garaudy, enz.). Niet *Das Kapital*, maar de manuscripten van 1844 en een verkeerde interpretatie van de zesde stelling van Feuerbach, waarbij de sociale verhoudingen als interpersoonlijke relaties werden opgevat, zetten hier de toon.

Sève (°1926) studeerde aan de *École normale supérieure* in Parijs waar hij een leerling van Louis Althusser was. Hij werd daarna leraar aan het Frans lyceum in Brussel, maar werd door de minister geschorst wegens marxistisch-leninistische propaganda. Tussen 1961 en 1994 was hij lid van het Centraal Comité van de PCF en na de uitsluiting van Garaudy werd hij als de toonaangevende partij-ideoloog beschouwd. Hij ontkende dat hij in het conflict tussen Althusser en Garaudy een middenpositie had ingenomen. In de interne discussies binnen de PCF behoorde hij nadien tot de *réfondeurs*. Hij nam in 2010 samen met andere *réfondeurs* ontslag uit de PCF. Hij engageerde zich daarna binnen de *Communistes unitaires*. Het oeuvre van Sève gaat over het einddoel van het communisme, de psychoanalyse, de pedagogiek, het onderwijs, de emancipatie en de herwaardering en verdieping van de dialectische logica. Hij was lid van het *Comité*

“De marxistische orthodoxie heeft zich lijnrecht tegenover de marxiaanse inspiratie geplaatst. Is het mogelijk hierin iets anders dan de voornaamste bron van haar dubbele historische nederlaag te zien?”

consultatif national d'éthique en in 2008 ontving hij de prijs van de *Union rationnaliste*. Hij maakte via zijn echtgenote kennis met het werk van de Rus Lev S. Vygotski dat zijn echtgenote in het Frans vertaalde.

De benadering van de psyche en de driften

Een brief van Marx aan Annenkov uit 1846 waarin Marx stelt dat de sociale geschiedenis van de mens nooit iets anders was “dan de geschiedenis van hun individuele ontwikkeling”² levert het uitgangspunt voor zijn antropologische visie. In de *Grundrisse* van Marx heeft de drift tot verrijking het geld tot object en vereist de toe-eigening ervan een bepaalde ontwikkeling in het individu. Eigendom van schapen veronderstelt een herder en graanbezit een landbouwer. Het verlangen naar bezit uit zich bij de mens dus in een bezetenheid en een metamorfose van het natuurlijke naar het historische.³ Bij Marx gaat het om materiële activiteiten en gedragingen, om daden die zich niet zonder materiële grondvoorwaarden kunnen realiseren, zoals in deel 3 van *Das Kapital* de objectieve maatschappelijke verhoudingen in de personificaties van de loonarbeider en de kapitalist verschijnen. In deel 1 van *Das Kapital* wijst Marx naar het onontgonnen terrein⁴ bij de aanvang van het accumulatieproces van het kapitaal waarbij de kapitalisten twee passies bezitten, nl. de begeerte en de drift tot verrijking, maar “de vooruitgang van de kapitalistische productie schept niet slechts een wereld van genot. Met de speculatie en het kredietwezen worden duizenden bronnen

van plotselinge verrijking geopend”. Uitstallen van rijkdom, dus verspilling van investeringsmiddelen, wordt een instrument om krediet te verwerven. Zo doet, aldus Marx, de luxe haar intrede in de reproductiekosten van het kapitaal. “Terwijl de klassieke kapitalist de persoonlijke consumptie brandmerkt als een zonde tegen zijn functie en als ‘onthouding’ van de accumulatie, is de gemoderniseerde kapitalist in staat de accumulatie op te vatten als ‘onthouding’ van zijn genotzucht. ‘Twee zielen wonen, helaas, in mijn borst en de ene wil zich van de andere scheiden!’.”⁵ Volgens Sève is deze analyse van het opspotten van geld niet strijdig met de infantiele genealogie van het verlangen in de psychoanalyse, al wil die laatste de psyche zien als een intern gegeven, terwijl voor Marx elke productie een objectivering van het individu inhoudt.



Lucien Sève

Penser avec Marx aujourd'hui
Tome II

«L'homme»?

LA DISPUTE



Bij Marx leidt de sociaal-historische ontwikkeling tot het verschijnen van de arbeider in de industrie en dat zal leiden tot het uiteindelijk vervangen van het “verbrokkelde individu” door het “integrale individu”, wat de ontwikkeling van natuurlijke en verworven bekwaamheden veronderstelt.⁶ Marx stelt in de *Duitse Ideologie* echter dat alleen de afschaffing van de private eigendom de voorwaarden voor een universele ontwikkeling van het individu kan zorgdragen.⁷ Sève stelt zich de vraag waarom de menselijke hersenen sinds het neolithicum niet zijn geëvolueerd en de menselijke capaciteiten dat wel deden. Volgens Marx komt dat doordat de menselijke bekwaamheid zich ook in een geobjectiveerde vorm voordoet, zoals in machines, instrumenten, enz., waarin kennis wordt geaccumuleerd.⁸ De tijd speelt dus volgens Sève ook een rol bij de ontwikkeling van de menselijke vermogens.⁹ Volgens Marx is de historische tijd gerelateerd aan de menselijke existentie en het verbreken via het kapitalisme van de feodale verhoudingen en het laten ontstaan van contingente bestaansvoorwaarden die onder meer aan de markt zijn onderworpen. Alleen de associatie van de vrije producenten kan de ontwikkeling van vrije individuen garanderen.

De revolutionaire omkering van de (theoretische) antropologie bij Marx

Volgens Sève is de mensheid een historische omkering van de menselijke soort door het centraal plaatsen van de productie der dingen, een inzicht dat Marx verwoordde in zijn kritiek op het essentialistische concept “de mens” bij Ludwig Feuerbach. Deze

laatste maakte van de mens als schepper van de wereld een universeel uitgangspunt. Sève noemt dit theoretisch humanisme echter een *hominisme*. Want bij Feuerbach is de mens een generiek wezen en zijn interpersoonlijke relaties behoren tot de psychologische orde. Hij ziet de eenheid van menselijke essentie als natuur. Volgens Marx blijft de mens bij Feuerbach echter een abstractie buiten de wereld, zonder oog voor het werkelijke handelen van de mensen, en deze abstractie bevindt zich dus ook niet historisch binnen het maatschappelijk systeem.¹⁰ In zijn stellingen over Feuerbach neemt Marx afscheid van het pseudo-concept “de mens”.¹¹ Voor Sève is het concept “de mens” een slechte abstractie en een fictie die losstaat van de maatschappelijke verhoudingen. Ook de zogenaamde *homo economicus* behoort tot die categorie. In de zesde stelling over Feuerbach schrijft Marx immers: “Maar het menselijke wezen is geen abstractum dat in het afzonderlijke individu huist. In zijn werkelijkheid is het het geheel der maatschappelijke verhoudingen.”¹² Bij Feuerbach is de mens passief. In de eerste stelling over Feuerbach stelt Marx een praktisch materialisme voor: “Het voornaamste gebrek van alle materialisme tot nu toe (dat van Feuerbach inbegrepen) is, dat het voorwerp, de werkelijkheid, de zintuiglijkheid slechts in de vorm van *het object of van de aanschouwing* opgevat wordt; maar niet als *zintuiglijk-menselijke activiteit, niet als praktijk; niet subjectief*.”¹³ Sève gebruikt evenwel niet het concept praxis dat bij György Lukács en Antonio Gramsci in gebruik was. Marx hanteert dit concept in uiteenlopende betekenissen. Sève kiest voor de term *Tätigkeit* dat ook bij Marx voorkomt en dat, meer dan praxis, naar de materiële productie verwijst.

Er bestaat een verschil tussen de menselijke soort en de diersoorten, omdat de mens in tegenstelling tot de dieren zijn bestaansvoorwaarden zelf produceert. De historische periodes verschillen nu niet zozeer van elkaar door hetgeen men produceert, maar wel door de middelen die worden ingezet. Ook dieren gebruiken wel eens werktuigen, maar het verschil tussen mens en dier is dat het resultaat van het arbeidsproces al op voorhand bedacht is. Dat laatste verwijst reeds naar een temporaliteit en het zich toe-eigenen van een historische accumulatie en van mediators, d.w.z. van

productiemiddelen, waardoor capaciteiten worden ontwikkeld waarvan de activiteiten de “subjectale dimensie” van de mens vormen. Boven op de biologisch bepaalde soort *homo sapiens* worden sociaal-psychologische verworvenheden opgeslagen die extern aan onze organen zijn en waaraan een geschiedenis van miljoenen jaren voorafgaat. Voor Sève is dat proces de “sociale excentrerung”. Elke nieuwe boring bezit zijn *humanitas* extern en moet die zich nog toe-eigenen; vandaar de marxiaanse concepten van *Vergegenständlichung* en *Aneignung*. Het kind kan dus enkel met de hulp van de volwassenen de noodzakelijke drempels overwinnen.¹⁴ Daar de mens moet “hominiseren” verwerft hij een “biografie”, terwijl het dier alleen maar een “levensloop” kent. In de klassenmaatschappij moet de meerderheid van de mensheid echter alleen maar werken zonder toegang te krijgen tot de hogere vormen van de *humanitas* en moeten ze zich onderwerpen aan onpersoonlijke dominerende machten, wat leidt tot vervreemding. Voor Sève is de vervreemding een essentiële categorie van de marxiaanse antropologie, omdat de historische ontvreemding de uittocht van de mensheid uit haar prehistorie op weg naar het communisme aankondigt. Historische vormen van individualiteit ontstaan binnen de sociale verhoudingen door het zich toe-eigenen van het sociale systeem en geschiedenis binnen elke individuele biografie. Het begrip historische vorm van individualiteit verwijst naar matrices en figuren van individualiteit doordat de verpersoonlijking van het kapitaal in de kapitalist en van de arbeid in de proletariër worden voortgebracht door de matrix van het loonsysteem in het kapitalisme. Er is wel sprake van een psyche bij de individuen, maar de bron van de historisch-sociale modi bevindt zich buiten hen. Dus de wereld maakt de mensen.

Is Marx een vernieuwer? De marxiaanse antropologie is schatplichtig aan de Verlichting, met haar opvattingen over de opvoeding en de cultuur, en aan Hegel. Maar bij Marx leidt het sociale externe, in tegenstelling tot bij Hegel, naar de individualiteit. Sève staat echter zelf open voor de studie van hiaten in het werk van Marx. Hij bekijkt in dit verband ook het existentialisme van Sartre. Marx en Sartre denken dat het menselijk wezen geen natuur heeft, maar geschiedenis is. Maar daarmee houdt

dan de gelijkenis tussen beide denkers op. Sartre opteert voor de vrije keuze van iedereen. Hij kent aan de vrijheid een ontologische betekenis toe. Marx meent dat de wereld van de mensen al voorondersteld is. Sartre heeft met zijn stelregel dat de mens subjectiviteit is, elk denken over de mens in termen van verdinglijkte causaliteit afgewezen. Sève meent dat het materialisme van de activiteit (Tätigkeit) de tegenpool van de passieve verdinglijking van het menselijke is – dit is niet de oorzakelijkheid van de dingen, maar de determinering door het handelen (détermination des actes).

In de jaren 1960 werd echter "de mens" steeds meer als een "taalwezen" gedacht. Daartegen verzet zich Sève, maar zonder het belang van de taal te ontkennen, want de wereld van de mensen is het samengevoegd product van arbeids- en taalactiviteiten. Productieve en betekenisvolle activiteiten functioneren op hun eigen wijze en interactief. De symbolische activiteiten zijn begrepen in veranderingsprocessen van buiten af (drukkunst, informatica). De theorie van Claude Lévi-Strauss over boven- en onderbouw stemt niet geheel overeen met die van Marx, want bij hem staat de bovenbouw niet in verband met het geheel van de sociale verhoudingen. Het primaat van de onderbouw verwijst enkel naar de structuur van de hersenen en de fysisch-chemische wetten, waardoor dan de onderbouw natuur zou worden.¹⁵ De Amerikaanse culturalisten, zoals Margaret Mead, Ruth Benedict en Ralph Linton, plaatsen de psychische activiteit in het maatschappelijke externe als een systeem van gedragspatronen. Voor Linton valt dat samen met het leren van samenwerking in een groep.¹⁶ Voor Marx wordt de maatschappij echter niet door individuen gevormd, maar door de som van de relaties tussen de mensen. Volgens het biologisme verwijzen persoonlijkheidsprocessen naar aangeboren kenmerken (aanleg) in combinatie met genen. Het is legitiem om de vraag te stellen of Marx het natuurlijke in de mens niet heeft onderschat, want Pierre Bourdieu stelde ooit dat de inkapseling in een "filosofie van het bewustzijn" het lichaam doet vergeten.¹⁷ Sève stelt dat dit een valse discussie is door te verwijzen naar *De toestand van de arbeidersklasse in Engeland* van Engels en naar *Das Kapital* van Marx, waarin de fysieke gevolgen

van de uitbuiting ter sprake komen. Toch hebben Marx en Engels de genderproblematiek niet opgemerkt en met hen hebben de latere marxisten de vrouwenemancipatie tot de algemene sociale ontvoogdingsstrijd beperkt.

De algemene menselijke natuur

Voortbouwend op de discussie over de verhouding van cultuur en natuur stelt Sève dat Marx in de mens geen dier meer ziet omdat die zijn levensvoorwaarden zelf produceert. Dat betekent een metamorfose binnen de marges van de natuur, nl. een historische decentrerende kern van de marxiaanse antropologie. Ervaringen met "wilde" kinderen ("wolfskinderen") leerden dat, ondanks inspanningen, de resultaten voor de opvoeding slechts zeer beperkte resultaten opleverden, zowel lichamelijk als intellectueel. De hogere menselijke functies (taalbeheersing, esthetische zin, conceptualisering, kritische zin) ontwikkelen zich niet vanuit het intern organische, maar wel vanuit het extern maatschappelijke (Vygotski). Marx verbindt het natuurlijke en het lichamelijke wel degelijk met het sociale, zoals blijkt uit zijn analyse van de prekapitalistische maatschappijen: "Het lid van de natuurlijke stamgemeenschap met zijn bewustzijn van een 'kuddedier' ziet in de grond, die eigendom van de gemeenschap is, iets als waarvan hij niet kan worden gescheiden, iets wat hij zelf als lichaam van zijn subjectiviteit (subject-zijn) beschouwt, een voorwaarde voor zijn activiteit die van dezelfde aard is als zijn huid, zijn zintuigen."¹⁸ Kortom, de grond is voor de stamverbonden mens even intiem als zijn eigen vlees. Sève spreekt van biografische differentiatie als gevolg van het sociale systeem, want de antropologie van Marx reduceert het persoonlijk individu niet tot het sociaal individu. Het leven van een individu verschilt al naargelang het ondergeschikt is aan een of andere vorm van arbeid en de eraan verbonden voorwaarden. Maar het individu is niet alleen wat het is op grond van de sociale verhoudingen zoals die door de productiewijze worden bepaald, maar ook door familiale verhoudingen. Indien de individuen alleen maar sociale producten zijn, dan impliceert dat het negeren van humanistische waarden, de afwezigheid van een moraal. In naam van de menselijke natuur werden de

afschuwelijkste misdaden begaan. De strijd voor de verdraagzaamheid en de eerbied voor de menselijke persoon baseert zich op de erkenning van de verscheidenheid.

Nietzsche, Freud en Heidegger

De hedendaagse theoretische antropologie steunt mede op filosofen van het wantrouwen zoals Nietzsche en Freud. Sève confronteert nu Nietzsche en Freud met Marx en bekijkt in dit verband de kritiek van het humanisme door Heidegger. Voorts bekijkt Sève ook het wetenschappelijke onderzoek naar de primaten in verband met de relatie tussen mens en dier. Volgens Sève was Nietzsche de eerste om de vanzelfsprekende eenheid tussen het Ich (Ego) en zijn eenheid op losse schroeven te zetten, maar Nietzsche is wegens een aantal opvattingen over de samenleving en de vrouw echter voor links onaanvaardbaar en, meer in het algemeen, denkt hij in termen van valse abstracties over de mens en is hij atheïst zonder te "detheologiseren".¹⁹ Sporen van Nietzsche zijn bij Freud aanwezig. Dat geldt met name voor concepten als verdringing, weerstand, sublimatie, identificatie, de actieve rol van het Ich bij dynamische processen in het Es, de mate van vrijheid, de analyse met haar "Kulturarbeit" om het Ich in de plaats van het Es te stellen. Bij Freud berust de psyche op een biologische basis, maar ontplooit zich historisch en heeft de psychische stoornis een betekenis. Volgens Sève aanvaardt Freud echter zonder voorbehoud te maken de zogenaamde wet van Haeckel waarin de ontogenese een herhaling is van de fylogenese, waardoor het kind in het verkort in zijn psychische ontwikkeling de geschiedenis van de soort herhaalt. Men vindt dus bij Freud een analogie tussen het kind en de mens uit de oertijd of de hedendaagse primitieve mens. In de psychoanalyse zijn vaderfiguur en Oedipuscomplex prominent aanwezig. Sève poogt daarom enige klaarheid te scheppen in het gezin als grensgebied tussen individu en maatschappij. Echter, marxiaanse concepten als de historische vormen van individualiteit bieden volgens Sève geen volledige verklaring voor de ding-vorm van de psyche. Freud is er voorts van overtuigd dat de essentie van de mens uit een natuurlijk driftleven bestaat en hij neemt dan ook genoegen met een verarmde visie op de historisch-sociale wereld en de rol ervan bij de vorming van de persoonlijkheid. Hij ziet

de geschiedenis als een weerspiegeling van de conflicten tussen Ich, Es en Über-Ich en kent dus aan het sociale een psychische essentie toe. Sève eindoordeel over Feud en diens psychoanalyse maakt een balans op van zijn biologisme, inneïsme en psychologisme en spreekt zijn waardering uit voor de rol van het onbewuste, de seksualiteit en de identificaties van het Ich.²⁰

Sève sluit zich aan bij de mening van Bourdieu over Martin Heidegger waarin het denken van de laatste niet dat is van een nazi-ideoloog, “maar wel als een structureel equivalent van filosofische orde van de conservatie revolutie kan worden beschouwd.”²¹ Sève confronteert Heideggers radicale kritiek op het humanisme met de visie van Marx, hier dan in de *Brief over het ‘humanisme’*²² die Heidegger in 1946 schreef en waarvan Louis Althusser meende dat deze “niet zonder invloed was op zijn stellingen rond het theoretisch antihumanisme van Marx.”²³ Heidegger meende dat “Marx de mens binnen de maatschappij situeert en dat de christen met zijn humanitas niet van deze wereld is” en dat deze varianten van het humanisme “worden bepaald vanuit reeds vastgestelde interpretaties van de natuur, de wereld, de grondslag van de wereld, d.w.z. van het zijnde in zijn totaliteit.”²⁴ Voor Heidegger is de grondslag van elk humanisme metafysisch. Toch lijkt Heideggers visie parallel te lopen met de marxiaanse kritiek op de “essentie van de mens”. Volgens Sève is de essentie van de mens bij Heidegger niet te ontdekken als wezen tussen andere wezens. De zijswijze van de essentie staat in essentie in relatie tot het Zijn en deze essentie is geen substantie, maar wel een relatie, dus een ontologische verhouding “die op een universele wijze van binnenin de menselijke zijswijze kenmerkt.”²⁵ Maar ook Marx gaf lang voor Heidegger reeds aan dat de essentie van de mens binnen een verhouding verkeert en niet tot een substantiële entiteit behoort. Sève: “Maar waar hij ons naar verwijst is [...] het geheel van historische verhoudingen waar zich telkens een singuliere hominisering voordoet. [...] Elke metafysica wordt goed en wel overwonnen: wij bevinden ons zonder voorbehoud binnen de historisch concrete dialectiek van de wereld der mensen en de ermee verbonden individualiteiten. Bij Heidegger daarentegen wordt de abstracte fictie van een ontologische relatie behouden als constituerend

voor de veronderstelde universele menselijke zijswijze. [...] Vandaar het op het eerste gezicht onthutsende feit: Heidegger ontwikkelt een doorgaans radicale kritiek van het metafysisch humanisme, maar gaat tegelijk probleemloos door met een in wezen metafysisch taalgebruik over “de mens”, “de essentie van de mens” en zelfs over de “natuur van de mens”. Kapitale vaststelling: alhoewel vernieuwend in zijn wijze van denken deconstrueert Heidegger niet de “mens”.²⁶ Marx en Sève beschouwen de mens trouwens als een diersoort die slechts door de geschiedenis van haar geschiedenis kan worden begrepen. Marx maakte ooit de bekende vergelijking tussen de bij en de mens, waarbij de mens, i.t.t. de bij, werktuigen hanteert, die perfectioneert en architect is van zijn eigen productie.²⁷

Vygotski en Leontiev

Lev S. Vygotski²⁸, die een “objectieve psychologie” voorstaat zonder het bewustzijn in de ban te slaan, hecht belang aan het werktuig als mediator van de psychische activiteit, hier speciaal het “teken”. Hij is sterk beïnvloed door de darwinistische evolutieer en geïnteresseerd in de overgang van dier naar mens, en van kind naar volwassene. De experimenten van Wolfgang Köhler met chimpansees en hun gebruikmaking van de stok brachten Vygotski tot de conclusie dat chimpansees de stok binnen nauwe begrenzingsen hanteren. Het procédé was intelligent, maar de actie instinctief. De chimpansee kent dus geen arbeid. Vygotski voegde er aan toe dat mensen behalve werktuigen ook artificiële tekens gebruiken waardoor ze hun gedragingen en de culturele ontwikkeling van hun gedrag en psyche kunnen beheersen. Door de instrumentele act gebeurde een overgang naar een historisch type van ontwikkeling door zelfstimulering en via geheugen, aandacht en keuze, of, in dialectische termen: een instrumentele zelfstimulering leidt tot een dialectische sprong. De lagere processen gaan door metamorfose over naar een hogere vorm. Vygotski werkte dit verder uit in de studie van de taal en de tekens. Het teken is een naar binnen gericht psychisch actiemiddel voor het beheersen van het eigen en het gedrag van anderen, terwijl het werktuig bedoeld is om de natuur te beheersen. De ontdekking van de psychische functie van het teken is volgens Sève een fundamentele bijdrage van Vygotski om de

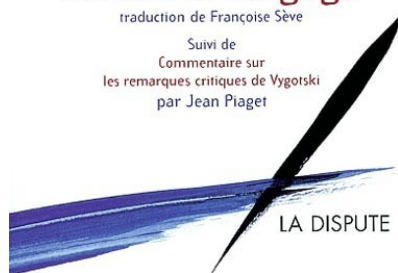
historische en culturele ontwikkeling van de mensheid te onderscheiden van die van de natuurlijke biologische ontwikkeling, omdat de mensen zich gaandeweg met behulp van psychologische werktuigen als taal, rekenen, enz. ontwikkelen via de toe-eigening (Aneignungskonzept). Er is ook sprake van een sociale ontwikkeling daar het hoger individueel gedrag resulteert uit een sociale relatie en de bemiddelde psychische functie gebeurt eerst tussen de individuen (interpsychisch) en de interne activiteit (intrapyschisch). De hogere psychische functies zijn activiteitenmodi die op werktuigen en tekens beroep doen en resulteren in het bewust beheersen van het eigen gedrag. Het teken, waarvan het woord de hoogste vorm is, brengt de actie op een hoger niveau. Vygotski schenkt aandacht aan de interfunctionele verbanden. In elk stadium van de ontwikkeling transformeert zich de structuur, omdat de relatie tussen de functies niet vaststaat. Veranderingen in de interfunctionele verbanden vormt de substantie van de psychische ontwikkeling, zodat men de persoonlijkheid als werkelijk object van de psychologie moet beschouwen en de ontwikkeling van elke afzonderlijke functie een afgeleide van de ontwikkeling van de persoonlijkheid in zijn geheel is. Toch is het denken niet de laatste instantie daar motivaties, driften, behoeften, affecten en emoties een drijvende kracht voor het denken zijn. Deze opvattingen sluiten perfect aan bij het pedagogisch optimisme dat in de jaren 1920 in de Sovjet Unie heerste,



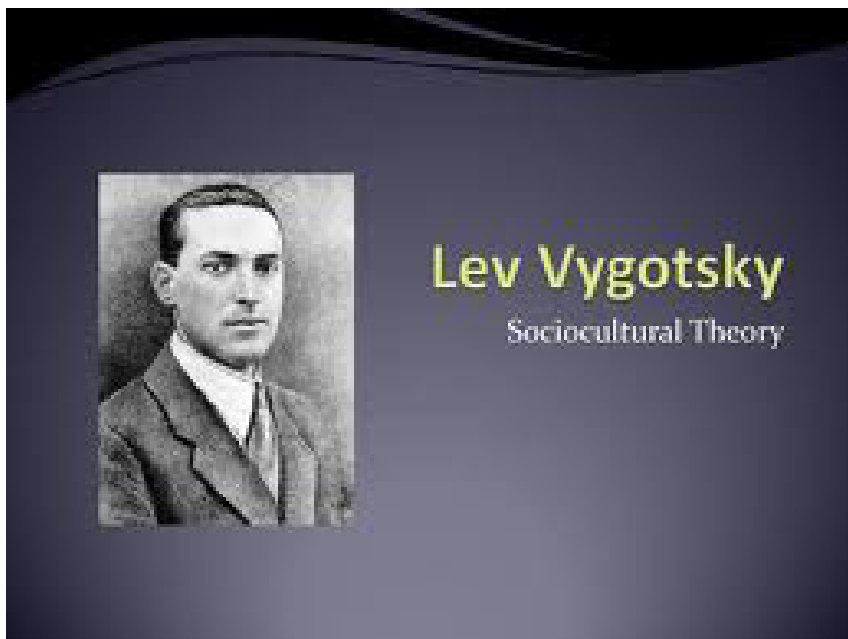
Lev Vygotski Pensée & langage

traduction de Françoise Sève

Suivi de
Commentaire sur
les remarques critiques de Vygotski
par Jean Piaget



LA DISPUTE



en bij de dialectiek van “aanleren” en “ontwikkeling”.

Alexis N. Leontiev²⁹ was een leerling en medewerker van Vygotski. Hij deed onderzoek op sensorieel gebied en stelde dat zintuigelijk verkregen informatie niet passief wordt verkregen, maar wordt geproduceerd. Geen perceptie zonder actie. Bij toenemend complex gedrag hoort een hogere kwaliteit van waarneming en een vragende verkenning, dus uiteindelijk wordt onze hele ervaring betrokken bij de verwerking van onze waarnemingen. Waarneming genereert bij Leontiev objectiviteit, dit in tegenstelling tot de kantiaanse opvatting dat we veroordeeld zouden zijn tot radicaal subjectivisme. Bij Leontiev staat het marxiaanse begrip “Tätigkeit” centraal, maar activiteit wordt door hem als elk psychisch proces gedreven door een motief en is gericht op een overeenkomstig doel. Iedereen treft een bestaand systeem van historische betekenissen aan en eigent die zich als werktuigen toe. Het psychische concept van zingeving mag men echter niet met dat van de betekenis verwarren. Zingeving wordt in het leven en de activiteit van het subject geschapen en beide zijn in de menselijke psyche verweven.³⁰

Politzer

Naast Vygotski en Leontiev leverde Georges Politzer³¹ een belangrijke bijdrage tot de marxiaanse theorie van het individu.³² Voor Politzer is het persoonlijk drama bij Freud synoniem van het geheel van

daden en gebeurtenissen in het leven van de mens. Het komt er nu op aan om een concrete psychologie te scheppen waarvoor Freud een eerste stap zette, maar in zijn verdere uitwerking nam hij ten slotte zijn toevlucht tot de biologie met het fylogenetisch verleden als ultieme verklaring. In reactie op Althusser die stelde dat elke wetenschap noodzakelijkerwijze abstract is, stelt Sève dat de concrete psychologie precies het conceptualiseren van de ervaring van de persoon is, niet het abstract ontleiden van de psychische functies van de algemene mens. Bij Marx en in *Das Kapital* vindt men concepten met een psychologische strekking die aan een “persoonlijk drama”, en aan capaciteiten, behoeften, vormen van individualiteit of van levensfasen doen denken. Een nieuwe psychologie op historisch-materialistische basis is dus mogelijk, maar methodologisch moet een en ander nog worden uitgeklaard m.b.t. de mogelijkheid van een wetenschap van het singuliere.³³ Indien de menselijke essentie slechts uit het geheel van de maatschappelijke verhoudingen bestaat, dan betekent dit dat de basis van de menselijke persoonlijkheid niet de menselijke vorm, nl. de psychische individualiteit bezit. Vanuit het “objectale” produceert en reproduceert zich het “subjectale”. Maar de bron van de persoonlijkheid bevindt zich elders. Verdriet kan zich uiten in de gesocialiseerde vorm van de rouw, maar niet de maatschappij heeft verdriet, wel de individuen. De psychische vorm spruit niet voort uit het sociale, maar uit het individuele. De psyche bestaat oorspronkelijk

slechts in en door concrete individuen. Het geheel van de maatschappelijke verhoudingen heeft in historisch-materialistische zin niets psychologisch, maar is enkel relevant als transpersoonlijk objectaal. Voor de constructie van een theorie moeten we algemene kennis produceren en moeten we de verhouding tussen het singuliere en het algemene verduidelijken. In het concept van het kapitaal vinden we al een voorbeeld van dialectische conceptualisering, daar het kapitaal niet als een ding, maar als een bijzondere verhouding, als een proces, wordt opgevat. Het algemene werkt voortdurend op singuliere wijze volgens een universele noodzaak, zoals bijvoorbeeld de overproductiecrisis altijd volgens hetzelfde algemeen proces verschijnt, maar telkens weer op een singuliere wijze verloopt. De theorie van het concrete individu berust op een temporele topologie die zich in de loop der geschiedenis wijzigt. De basisconcepten zijn dus noodzakelijk temporeel. De persoonlijkheidsstructuur heeft betrekking op de reële activiteit van het individu, en Sève formuleert hier als hypothese dat deze realiteit het tijdsgebruik is. Het operationaliseren van dat concept impliceert het zoeken naar kwalitatieve verschillen tussen de activiteiten, naar hun biografische draagwijdte die dat tijdsgebruik structureren, en waar handelingen via de bestaande capaciteiten gericht zijn op het voortbrengen van nieuwe capaciteiten. De belangrijkste progressieve functie van de persoonlijkheid is de ontwikkeling van capaciteiten, vandaar de idee van een organische samenstelling van het tijdsgebruik in de ontwikkeling. Loonarbeid is een tweede belangrijke differentiatie van activiteiten in de marxiaanse analyse. De concrete en abstracte arbeid verschijnt als een dualiteit van concrete en abstracte activiteiten die wordt beheerst door vervreemdende sociale relaties. Enkele Franse arbeidspsychologen hebben onder meer kritiek op dat laatste gehad en ze overtuigden Sève nadien ervan dit aspect nog verder uit te diepen.³⁴

Naar een wetenschap van de persoonlijkheid?

Om zijn theorie over de persoonlijkheid door middel van de biografie vorm te geven selecteerde Sève de werken van Sartre over Flaubert (*L'idiot de la famille*), de deconstructie door Bourdieu van de biografische illusie, de historische studie over de



Heilige Lodewijk door Jacques Le Goff en ten slotte de antropologische bevraging van de levensgeschiedenissen door Daniel Bertaux.³⁵ Sartre stelt zich de levensloop van het individu voor als een totaliteit en het is zaak om de zin van elke activiteit van het individu met de onderliggende algemene zingeving van de diverse zingevingen na te gaan. Door een regressieve analyse kan men de eenheid van het individu aldus tot in de kindsheid of zelfs vroeger reconstrueren “in de mate dat de teerling reeds is geworpen als de vaders projecten hebben en de kinderen lotsbestemmingen.”³⁶ Volgens Sève is deze theorie van het oorspronkelijk ontwerp evenals de determinatie door de protogeschiedenis simplificerend. Bourdieu ziet de wereld als een structurerend veld. Evenals Sartre lijkt het voor hem onmogelijk om de objectiviteit van de menselijke wereld en de subjectiviteit van de persoon samen te bedenken.³⁷ Bij Le Goff is volgens hem de historische biografie een partieel project dat niet noodzakelijk de genese van de psychische persoonlijkheid in het onderzoeksveld betreft. Waarom wilde bijvoorbeeld de Heilige Lodewijk zo hardnekkig een voorbeeldige christelijke koning zijn?³⁸ Bertaux werkt volgens Sève als een socioloog voor wie de persoonlijkheid geen object van de sociologie is.³⁹ Bij deze auteurs, behalve dan bij Sartre, blijft het psychisch individu dus aan gene zijde van de grens. Voor een grensoverschrijdende benadering moet men over een concept van het individueel systeem beschikken dat gelijkwaardig is aan dat van andere sociale disciplines. De theorie van de persoonlijkheid is de sluitsteen van het hele antropologische veld en verbindt onze kennis van het sociale

en historische met de individuele neurofysiologische aspecten. Dat nieuwe denken over de persoonlijkheid vergt het behandelen van problemen rond de genese van de persoonlijke singulariteit, de logica van het tijdsgebruik en de interactie tussen persoonlijkheid en biografie, met behulp van concepten als identificatie, vervreemding en autonomie, concepten die gerelateerd zijn aan categorieën als vervreemding én autonomie, het externe én het interne, het gedetermineerde én het vrije. We zullen hier bespreken wat Sève met deze concepten en categorieën precies op het oog heeft.

Identificatie en de genese van de persoonlijkheid

Bij Freud leidt identificatie met de vader tot de vorming van een identiteit. Identificatie is niet zo maar imitatie, maar wel “toe-eigening” (Aneignung) naar een marxiaanse term⁴⁰ of in het antropologisch of filosofisch taalgebruik de problematiek van de vorming van het subject, waarbij het Ich zich met meerdere objecten identificeert (ouders, verwanten, zelfs fictieve personen) en over meerdere centra is verspreid. Het is ook de centrale biografische categorie en het proces waarin zich het humane vormt. Het is een imaginaire identificatie zoals de ervaring van het spiegelbeeld bij de vorming van het Ich. Als een kind zijn lichaamseenheid ontdekt, dan kan men dat ook beschouwen als een biologisch tekort bij de geboorte, waardoor de mens tot het sociale wordt veroordeeld. De cultuur is daarom ook de natuur van de mens! Maar identificatie is meer dan wat Freud ervan maakt. Bij Freud is vooral sprake van het onbewuste, het infantiele, het seksuele, het neurotische – dimensies die tijdens de levensloop opduiken. Telkens komen tijdens de levensloop bewuste identificaties voor. Hoewel Freud oog heeft voor het inter- en intrapsychische, sluit dit slechts minimaal het maatschappelijk objectale in. Identificatie wordt zonder terughoudendheid bij het biologisch lustprincipe ondergebracht zonder belangrijke sociaal en psychoculturele metamorfoses die het leven motiveert en aandrijft in te sluiten. Voor de uitwerking van een identificatieproject dat constructief en progressief is en op maat van de biografische persoonlijkheid is gemaakt, moet men de freudiaanse structuur verbeteren. Anders dan Jacques Lacan⁴¹ vat Henri Wallon⁴² de spiegelmetafoor op

zonder de spiegel tot het object te reduceren waarin het beeld van het eigen lichaam wordt weerspiegeld. Wallon ziet de spiegel eerder, dit in de lijn van Marx en Fichte, in het tegenoverstaande subject, in de blik van de ander. Dit verwijst niet enkel naar de imaginaire projectie van het Ich, maar naar de introjectie van het alter ego in de genese van het zelf. “Elke menselijke blik is een spiegel en niet enkel een spiegel van mens tot mensen, maar spiegel van de mensheid.”⁴³ Al onze activiteiten zijn gericht op iemand. Denk maar aan verlies van zingeving bij de dood van een geliefde.⁴⁴ Men ontwikkelt zich door te leren, maar men leert slechts doordat men zich ontwikkelt. Volgens Henri Wallon gebeurt deze genese via een spiraalbeweging. De biografie vergt dus voorbij de aporie van de kip en het ei ook het theoretiseren van de persoonlijkheid en omgekeerd via het proces van de genese van de persoonlijkheid een geschiedenis met activiteiten binnen de levensloop van de mens. Eerder dan met het topologisch denken, zoals bij Freud, heeft men een chronologisch denken nodig. Vandaar, aldus Sève, de idee van het tijdsgebruik voor het definiëren van het conceptuele kader.

Vervreemding, persoonlijkheid en de logica van het tijdsgebruik

Al eerder werd gewag gemaakt van de dichotomie die Sève meende te moeten aanbrengen tussen concrete en abstracte activiteiten, waarbij het uitgangspunt het dubbele karakter van de loonarbeid in het kapitalisme was: concrete arbeid produceert gebruikswaarden terwijl abstracte arbeid waarde en meerwaarde schept.⁴⁵ Wegens kritiek van een aantal Franse arbeidpsychologen herformuleerde Sève zijn visie uit 1969 over de vervreemding binnen de structurerende logica van het tijdsgebruik en het concept van vervreemdende arbeid. Bij Sève speelt mee dat hij in de eerste plaats het begrip binnen het oeuvre van de jonge Marx plaatst in tegenstelling tot diens latere werk. Hij sluit zich hier aan bij de bekende kritieken van Althusser. In de manuscripten van 1944 gebruikt Marx het begrip vervreemding zonder op een analyse te steunen. Dus het begrip is eerder oratorisch en theoretisch gratuit, luidt het verdict van Sève. Men blijft dus binnen de illusies van het speculatieve

denken: vervreemde arbeid vervreemdt de mens van zijn generiek wezen, van zijn eigen lichaam, van de natuur buiten hem, van zijn geestelijke en menselijke essentie. Dit gaat vooraf aan de zesde stelling over Feuerbach als Marx definitief breekt met de essentie als entiteit die eigen is aan elk individu afzonderlijk. Maar Sève kant zich tegen Althusser als zou de term vervreemding in het latere werk van Marx totaal en spoorloos zijn verdwenen.⁴⁶ Marx gebruikt later andere termen die dezelfde betekenis als "vervreemding" hebben. Dat geldt bijvoorbeeld voor *Das Kapital*. In de manuscripten gaat het nog over "de enigmatische metamorfose van de menselijke essentie" en in *Das Kapital* gaat het om een historisch proces: de vervreemding wordt niet binnen de "menselijke essentie" gesitueerd, maar binnen de sociale verhoudingen (zesde stelling over Feuerbach). Vervreemding is in *Das Kapital* een verwijzing naar structuren en processen van de kapitalistische maatschappijformatie en een concept van de theoretische antropologie waarin niet "de mens" verschijnt, maar wel "de mensen" door van historische vormen van individualiteit te vertrekken waarin de vervreemding een hoofddimensie is. Voor Sève is de vervreemding een politieke hoofdcategorie die toestaat om "het communistische project te definiëren als het overstijgen van de grote historische vervreemdingen die door de kapitalistische productiewijze tot hun uiterste worden gedreven en die tegelijk de negatieve en positieve voorwaarden

voor dit overstijgen voortbrengen."⁴⁷ In het ontwikkelde kapitalisme doen zich bepaalde machten als evidentie voor (zie b.v. de "marktwetten", politieke vereisten). De exogene logica van de vervreemdende arbeid maakt de mens vreemd tegenover zichzelf en de anderen, c.q. de mensheid. De opgelegde arbeid behoort niet tot zijn essentie. Het is evident dat vrije en creatieve arbeid tot zelfverwerkelijking leidt. Niet-vervreemde arbeid vormt individuele capaciteiten en zorgt voor de overgang van "deelarbeider" naar een totaal ontwikkeld individu. Het is niet de arbeid zelf die hier in vraag wordt gesteld, maar wel die binnen het concept van het kapitaal. In navolging van Vygotski kan men stellen dat de hogere psychische functies een emanatie van de maatschappij zijn en dat de activiteit grotendeels ongedetermineerde mogelijkheden schept, want op deze wijze verwerft men professionele vaardigheden en grote menselijke capaciteiten. Zelfs bij uitbuiting doet de arbeid ons uit onszelf treden en daarom is er geen verlies van onszelf, maar wel een toe-eigening van *humanitas*. De doeleinden van de kapitalistische economie zijn vreemd ten aanzien van de concrete verwachtingen van de meeste individuen. Ook in de concrete activiteiten buiten de werksituatie kan men bevrediging vinden en bestaan er mogelijkheden voor het vrij aan bod laten komen van eigen motieven, dus het vinden van compensaties buiten de arbeidstijd. Dit is de logica van het tijdsgebruik. Het leiden van een geëngageerd leven is een andere logica waardoor men gedeeltelijk kan ontvreemden en de zin van de maatschappelijke arbeid veranderen, de persoonlijke motieven verruimen en een bron van ervaringen en cultuur aanboren. Vandaag wordt men evenwel geconfronteerd met een dalend engagement en heeft de implosie van de Sovjet Unie de idee gepopulariseerd dat het kapitalisme niet kan worden overwonnen. Voor Sève vormt dit het bewijs dat de vervreemding in de eerste plaats een objectief historisch-maatschappelijk proces is en op grond hiervan een subjectale logica van individuele levens.

Persoonlijkheid en biografie

De concepten van persoonlijkheid en biografie verwijzen naar feiten, daden en houdingen binnen een bestaan. "Wat een individu doet met zijn leven is op elk ogenblik onafscheidelijk met hetgeen zijn leven met

hem doet." Dat herhaalt Sève op verschillende plaatsen in zijn boek. De biografie is voor de persoonlijkheid wat de geschiedenis is voor de sociale formatie. Zij is de geschiedenis waarbinnen de persoonlijkheid zich vormt, activeert en transformeert. Toch is de biografie geen spontane accumulatie van hetgeen het individu doet of wat hem toevallig overkomt, want de persoonlijkheid produceert haar biografie en spant zich in om zich menselijk voor te doen ten aanzien van uitdagingen tijdens de levensloop. Het individu leeft zoals het is maar binnen een maatschappelijke logica. Anderzijds leeft het individu min of meer met de idee dat hij werkelijk autonoom is. De inzet is dus existentieel, maar ook politiek en historisch. Evenals de biografieën persoonlijkheden produceren, produceren historische vormen van individualiteit biografieën. Sève kaatst de bal terug bij het verwijt dat het "marxisme" de mensen wil veranderen, want tijdens de hele geschiedenis van de klassenstrijd zijn de mensen niet opgehouden te veranderen. De enig juiste vraag is: in welke zin en voor welk doel moet men de mensen veranderen?

Vrijheid en autonomie van het denken

Sève meent dat men vrij kan denken wat men denkt. En hij spitst dat toe op de ideeën die niet van buitenaf komen, die men sinds lang heeft gevormd en gevalideerd door markante ervaringen, ideeën waarvan men houdt en die blij zouden kunnen geven van een effectieve vrijheid van denken. Zo een idee waaraan men vasthoudt, vervult een superstructurele rol, is een condensator van ervaringen en organisator van initiatieven. Hieraan kan men niet verzaken zonder een persoonlijkheidscrisis te veroorzaken. De intellectuele persoonlijkheid wordt door de levensloop beheerd. Dat wordt door Sève geïllustreerd met behulp van de biografieën van Roger Garaudy en Louis Althusser, d.w.z. de historisch meest markante figuren van het Frans marxisme in de 20ste eeuw⁴⁸ die beiden via een religieuze vorming tot het marxisme waren gekomen.

Garaudy werd in 1933 lid van de PCF, maar had de intentie christen te blijven en Althusser verwijderde zich pas van het militant katholicisme na zijn krijgsgevangenschap. Hun inzet ten aanzien van het marxistisch humanisme wordt hierdoor



begrijpelijk. Garaudy conformeerde zich eerst tot Stalins orthodoxie waarin voor het humanisme van de jonge Marx geen plaats was. Sève meent dat de “geheime redevoe-ring” van Chroesjtsjov uit 1956 over de misdaden van Stalin een dusdanige schok veroorzaakt had dat Garaudy daarna Marx herwaardeerde en een toenadering tussen marxisme en godsdienst nastreefde. Dat alles stond in het teken van de destalinisering en de theoretische legitimering van de verzoening van het communisme met de gelovigen.⁴⁹ Louis Althusser legt na de Tweede Wereldoorlog als militant binnen de *Union des Chrétiens progressistes* een omgekeerd parcours af door zich op de jonge Marx te oriënteren. Hij geraakt echter door de Koude Oorlog en de veroordeling door het Vaticaan van het katholieke progressisme in een intellectuele impasse en dan zoekt hij aan het einde van de jaren 1950 naar een theoretische breuk met de filosofische uitgangspunten van de jonge Marx door te stellen dat het revolutionaire denken de eschatologie hoort af te zweren ten gunste van de logische gestrengheid van de wetenschap.⁵⁰ Sève stelt het kernachtig: “De breuk in het denken is een breuk in het leven.”⁵¹ Een breuk die ongetwijfeld te maken heeft met de stijgende populariteit van het structuralisme in de jaren 1960.

Sublimatie en autonomie van het denken

Sublimatie⁵² was voor Freud de verklaring voor creativiteit als een gedeseksualiseerde vorm van geslachtsdrift, maar daarmee kunnen we nog niet in het kunstwerk, zijn vormen en zijn onderliggende motieven doordringen. Is de passie wel zuiver innerlijk? Freud staat vreemd tegenover de inspirerende rol van het aanschouwen van het kunstwerk en hij blijft sterk aan het causaliteitsdenken verknocht. Er is echter meer dan één determinisme van het psychische en de levensloop. Voorbij het sciëntisme van weleer kan men lessen trekken uit de cybernetica en de chaostheorieën ... en de logica der omkeringen in de marxiaanse dialectiek. Toegepast op de levensloop betekent dit dat de structurering van de vroege kindsheid zich in andere perioden en momenten laat bepalen door wat er later komt. Ook Vygotski diskwalificeert het unilateralisme van de determinatie door het verleden. Hij wijst op de nooit eindigende dialoog tussen leer- en

ontwikkelingsproces binnen de context van de conversie van buitenaf naar het psychische binnenin. Tegenpool van het zeer pover begrip “organische basis van het karakter” helpt deze omkeringslogica ons een idee van een echte persoonlijkheidswetenschap te vormen. Tegenover de rol van meerdere determinismen staat de vraag van een echte autonomie van het denken. Die mogelijke autonomie kan niet resulteren uit de totale afwezigheid van determinisme (“le néant du déterminisme”), maar wel uit specifieke modaliteiten van de determinering. Engagement voor grote levensdoelen kan iemands persoonlijke motieven destabiliseren. Een kritisch debat kan leiden tot het afstand nemen (zie Garaudy en Althusser) van ideeën waaraan men vroeger zeer gehecht was.

Aan het einde van de levensloop

Belangrijk voor Sève is de scherpe kritiek van Simone de Beauvoir op de visie en de politiek ten aanzien van de bejaarden. Ouder worden is voor haar geen zuiver biologisch proces, zoals bij Charlotte Bühler⁵³, maar in even grote mate een cultureel gegeven dat al naar de beschavingen varieert. Voor de Beauvoir is ouderdom een transhistorische realiteit waarvan de concrete vormen van de maatschappelijke context afhangen en van wisselende sociale situaties.⁵⁴ Sève kan zich natuurlijk bij dit principe aansluiten, maar hij vindt dat principe wel na 40 jaar amendeerbaar. De Beauvoir abstraheert immers de “ouderdom” als een “transhistorisch feit” op grond van een “natuurlijke invariantie”. De “bejaarde” verkeert niet alleen in verval, maar hij “doet niets meer” en hij wordt door een “wijze van zijn” (exis) bepaald, niet door een “doen” (praxis). Hoewel de Beauvoir voorbeelden van creativiteit op nog hoge leeftijd kende, meent zij dat het hier telkens om uitzonderingen ging. Sève wil de neurologische problemen niet minimaliseren, maar meent dat de fysiologische benadering van de ouderdom binnen een historisch-maatschappelijk kader moet gebeuren. De leeftijd is enerzijds een natuurlijk gegeven, maar anderzijds ook een maatschappelijke verhouding en de persoonlijkheid is vooral een temporeel systeem van activiteiten, met een historisch-maatschappelijke inhoud, ook wanneer deze specifiek buiten de beroepsarbeid plaatsvinden.

Veroudering is fundamenteel een politieke kwestie. Zij hangt af van de wijze waarop de samenleving is georganiseerd. De heersende ideologie omtrent de ouderdom als natuurlijke onbekwaamheid is van dezelfde orde als de ideologie van de begaafdheden. Er is behoefte aan een nieuwe conceptie over verouderen als een proces dat enerzijds *organisch*, anderzijds *biografisch* is. De verhouding tussen beide polen is allesbehalve eenvoudig en het organische determineert alleszins het biografische. De persoonlijkheid veroudert door een inperking van de dichtheid van het netwerk en een verdere vermindering van de sociale activiteiten.

Men zou zich een wereld kunnen voorstellen die als primordiale taak heeft om de mensen jong te houden en dat als de belangrijkste vorm van rijkdom te beschouwen “en als gevolg van deze conceptie, de hiertoe geëigende historische vormen van individualiteit te organiseren.”⁵⁵ De relatie tussen de ouderdom en het einde van de zogenaamde biologische curve, met verval en uiteindelijk de dood, is niet eenduidig. Meerdere bezigheden en intellectuele activiteiten, zoals onderzoek, artistieke schepingsarbeid, engagementen binnen het verenigingsleven, volgen geenszins deze curve, omdat zij op duurzame menselijke activiteiten vreemd aan de eindigheid van de menselijke existentie betrekking hebben. Na het overlijden van het individu gaat men verder met produceren en creëren. Er wordt nog te weinig gedaan om op een maatschappelijk georganiseerde wijze de vorming tijdens de derde leeftijd



op nieuwe kennis en vaardigheden te richten. De zorg voor de levenskwaliteit wordt in die periode hoofdzakelijk bedreven in het kader van de verlenging van het leven. Hiertegenover staat de antropologische eis dat de derde leeftijd volkomen humaan moet zijn en onttrokken aan de uitbuitingslogica van het kapitalisme. De lijst met maatschappelijk nuttige diensten waaraan het individu als vrijwilliger medewerking kan verlenen is bij Sève trouwens uitgebreid.

Een conclusie: van persoonlijkheid naar persoon

De persoonlijke levenslopen zijn de plaats waar het historische en het psychische een concrete eenheid vormen en maken de focus uit voor het antropologisch perspectief in zijn geheel. Ook Marx streeft naar het veranderen van het leven en naar het transformeren van de wereld omwille van de toekomst van de *humanitas*. Sève roept hier Ernst Bloch op als "getuige", waar deze over het communisme van Marx schrijft: "De klassenloze maatschappij kan meer individueel zijn dan enig andere voorgaande maatschappijvorm."⁵⁶

Sèves bij herhaling geformuleerde kritiek op het traditionele marxisme (of bepaalde praktijken ervan?) is bijzonder scherp: "Aldus heeft Marx aan zijn fundamentele bezorgdheid voor de individuele emancipatie in het kader van de revolutionaire overschrijding van de klassenmaatschappij waartoe hij opriep, niet kunnen waarmaken – hoewel zijn werk zowat overal zeer belangrijke verwachtingen in die zin bevat. Daarbij heeft het marxisme dat zich in deze context vormde, zich grotendeels tegen deze bezorgdheid in georiënteerd. Op theoretisch vlak heeft men het historisch materialisme tot objectivisme, sociologisme en economisme gedegradeerd, tot het finaal verdacht maken van elke neiging tot subjectdenken, persoonlijkheidspsychologie, ethiek van de persoon. Op politiek vlak werd het beroemde parool van de Internationale ("De ontvoogding van de arbeiders zal het werk van de arbeiders zelf zijn") van zijn personaliserende inhoud ontdaan, ten voordele van een praktijk waarvan de kracht van de uitgebuide massa enkel van hun naamloze aantal afhangt, van hun samenhang zonder enige zwakte, van hun volgzzaam vertrouwen in leiders – waarbij

van tevoren de figuur van een systeem wordt getekend dat verstikkend voor het initiatief en dus voor de individuen is. De marxistische orthodoxie heeft zich aldus lijnrecht tegenover de marxiaanse inspiratie geplaatst. Is het mogelijk hierin iets anders dan de voornaamste bron van haar dubbele historische nederlaag te zien? Als culturele visie die onverschillig tegenover het subjectieve staat [...] heeft het marxisme zichzelf van de wegen die Marx zelf begon te bewandelen, afgesloten."⁵⁷

Sève is er van overtuigd dat hij het oeuvre van Marx antropologisch heeft "gehercensureerd". Voor hem is de ethisch-juridische persoon, evenals de biografische persoonlijkheid, een maatschappelijk-historische productie die in overeenstemmende vormen van individualiteit geworteld is, waarlangs zich de geciviliseerde mensheid vormt. De eerbied voor de menselijke persoon is een universele verworvenheid van de beschaving. Deze gedachten blijken, zo niet expliciet dan toch impliciet, uit de lectuur van Marx en diens antropologisch perspectief.⁵⁸

Noten:

¹ Lucien Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui*, deel 2, « *L'Homme* » ?, Parijs: La Dispute/Snédit, 2008.

² *De brieven van Karl Marx*, Deel 1, *De jaren 1837-1870*, keuze en inleiding Saul K. Padover, vertaling Hans W. Baks en Jacques Firmin Vogelaar, Haarlem: De Haan, 1981, blz 43-44.

³ Lucien Sève, o.c., p. 33; Karl Marx, *Grundrisse*, Parijs: Éditions sociales, 1980, deel 2, blz. 161

⁴ Zo noemt Sève het: "directions inexplorées" (zie o.c., p. 29). Maar Sève vergist zich wat de twee absolute hartstochten betreft. Hij spreekt over "l'avarice et la pulsion d'enrichissement". In de Nederlandse vertaling door I. Lipschits staat: "de drift tot verrijking en de begeerte". Bij Marx lezen we: "Bereicherungstrieb und Geiz" (MEW. 23, p. 620). Het Duitse "Geiz" betekent zowel "gierigheid" als "begerigheid". Toch is de Franse vertaling ("l'avarice") gezien de context verkeerd, en is de Nederlandse vertaling ("de begeerte") juist. Bovendien onderscheidt Marx de kapitalist juist van de vrekke schatvergaarder: "Deze drift naar absolute verrijking, deze hartstochtelijke jacht op waarde, heeft de kapitalist met de schatvergaarder gemeen; maar terwijl de schatvergaarder slechts de dwaze kapitalist is, is de kapitalist de rationele schatvergaarder.

De oneindige vermeerdering van de waarde, die de schatvergaarder nastreeft door het geld te 'redden' voor de circulatie, bereikt de slimme kapitalist door het geld steeds opnieuw aan de circulatie prijs te geven." (MEW. 23, p. 168; Lipschitsvertaling, p. 96-97) De kapitalist is als kapitalist geen vrek. In de kapitalist heerst juist een faustische tweestrijd tussen zijn drift tot investeren en kapitalistisch accumuleren, en zijn genotzucht, tussen het herinvesteren van de meerwaarde en zijn genotzucht. (n.v.d.r.)

⁵ Karl Marx, *Het Kapitaal*, deel 1 [vertaald door I. Lipschits], Haarlem: De Haan, 1978, blz. 457. Citaat komt uit Goethe, *Faust I, Vor dem Tore*, vs. 1112.

⁶ Karl Marx, *Het Kapitaal*, deel 1, afdeling 2.

⁷ Karl Marx en Friedrich Engels, *De duitse ideologie. Deel 1: Feuerbach*, Nijmegen: SUN/Socialistische Uitgeverij, 1974, blz. 82-86.

⁸ Marx, *Grundrisse*, o.c., blz. 323.

⁹ Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Parijs: Éditions sociales, 1969.

¹⁰ Karl Marx, "Stellingen over Feuerbach", in Karl Marx en Friedrich Engels, o.c., blz. 7-9.

¹¹ Verrassend is dat in de jaren 1960 iemand als Roger Garaudy in zijn discussie over het humanisme dit niet heeft ingezien.

¹² Marx, "Stellingen", in o.c., blz. 8.

¹³ Idem, blz. 7.

¹⁴ Zie in dit verband ook verder Lev. S. Vygotski. Hij wordt vandaag voor wat betreft de theorie van de mentale ontwikkeling als een evenwaardige tegenhanger van Jean Piaget beschouwd.

¹⁵ Sève, « *L'Homme* » ?, o.c., p. 177; Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Parijs: Plon, 1958, blz. 106.

¹⁶ Ralph Linton, *Le fondement culturel de la personnalité*, Parijs: Dunod, 1965.

¹⁷ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Parijs: Éd. Du Seuil, 1997, blz. 62-63.

¹⁸ Marx, *Grundrisse*, o.c., blz. 413.

¹⁹ Sève, « *L'homme* » ?, o.c., blz. 226-254.

²⁰ Idem, blz. 255-276.

²¹ Pierre Bourdieu, *L'Ontologie politique de Heidegger*, Parijs: Éditions de Minuit, 1988, blz. 118.

²² Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Parijs: Aubier, 1964.

²³ Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Parijs: IMEC/Stock, 1994, deel 1, blz. 68.

²⁴ Heidegger, o.c., p. 51.

²⁵ Heidegger, geciteerd bij Sève, « *L'Homme* » ?, o.c., blz. 281.

²⁶ "Sève, « *L'homme* » ?, o.c., blz. 282.

²⁷ Idem, blz. 292-307.

²⁸ Lev. S. Vygotski (1896-1934) was de stichter van het Pedagogisch Instituut te Moskou.

- ²⁹ Sève, *o.c.*, blz. 353-361. A. N. Leontiev, *Le développement du psychisme – Problèmes*, Parijs: Éd. sociales, 1976 (eerste Russische uitgave 1959); *Activité. Conscience. Personnalité*, Moskou: Éditions du Progrès, 1984 (eerste Russische uitgave 1975).
- ³⁰ In zijn latere werk stelt Leontiev (1903-79) dat de persoonlijkheid zich in de levende relaties van het individu vormt en dus aan een tijdsverloop gebonden is. Zie ook de pedagoog Anton Makarenko (1888-1939) over de opvoedende betekenis van de nabije en verre perspectieven.
- ³¹ Georges Politzer (1903-1942).
- ³² G. Politizer, *Critique des fondements de la psychologie*, Parijs: PUF, 1967.
- ³³ Al in 1969 benaderde hij de persoonlijkheid in haar biografische evolutie. Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Parijs: Éd. sociales, 1969. (vertaald in 20 talen)
- ³⁴ Y. Schwarz, “La connaissance de l’individualité humaine, quelle approche épistémologique?”, *Société française*, nr. 7, mei-juni 1983.
- ³⁵ Jean-Paul Sartre, *L’idiot de la famille*, Parijs: Gallimard, 1988, 3 delen; Pierre Bourdieu, “L’illusion biographique”, in *Actes de la recherche*, nrs 62-63, Parijs, 1986, blz. 69-72; Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Parijs: Éd. du Seuil, 1997; Jacques Le Goff, *Saint-Louis*, Parijs: Gallimard, 1997; Daniel Bertaux, *Histoires de vie – ou récits de pratiques?*, Convention CORDES, Rapport final, maart 1976.
- ³⁶ Sève, « *L’homme* » ?, *o.c.*, blz. 438.
- ³⁷ *O.c.*, blz. 449.
- ³⁸ *O.c.*, blz. 453-4.
- ³⁹ *O.c.*, blz. 460.
- ⁴⁰ J. Florence, *L’identification dans la théorie freudienne*, Brussel: Facultés universitaires Saint-Louis, 1984, blz. 22, noot 19.
- ⁴¹ Jacques Lacan (1901-81), Frans filosoof en psychoanalyticus.
- ⁴² Henri Wallon (1879-1962), Frans filosoof en sociaal psycholoog.
- ⁴³ Henri Wallon, *La vie mentale* [1938], E. Jolley (red.) Parijs: Éd. sociales, 1982; idem, *De l’acte à la pensée* [1942], Parijs: Flammarion, 1970, blz. 213.
- ⁴⁴ Het belang van het begrip wordt ook in Franse onderzoeken naar de falende schoolloopbaan bij leerlingen uit kansarme milieus aangetoond. Yves Clot, *Le symptôme scolaire*, Parijs: SEPRIM/Recherches marxistes, 1988.
- ⁴⁵ Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, *o.c.*
- ⁴⁶ Dat geldt ook voor Georges Labica en Stefan Haber. G. Labica in G. Bensussan (co-red.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Parijs: Quadrige/PUF, 1999, blz. 16-21; S. Haber, *L’aliénation*, Parijs: Actuel Marx/PUF, 2007.
- ⁴⁷ Sève, « *L’homme* » ?, *o.c.*, blz. 498.
- ⁴⁸ Idem, blz. 523,
- ⁴⁹ Roger Garaudy, *Marxisme du XXe siècle*, Parijs en Genève: La Palatine 1966; idem, *De l’anathème au dialogue. Un communiste tire les conclusions du concile*, Parijs: Plon, 1965; idem, *Peut-on être communiste aujourd’hui?*, Parijs: Grasset, 1968.
- ⁵⁰ Louis Althusser, *L’avenir dure longtemps*, Parijs: Stock/IMEC, 1992, blz. 171; idem, *Écrits philosophiques et politiques*, Parijs: Stock/IMEC, 1995, deel 2, blz. 517.
- ⁵¹ Sève, « *L’homme* » ?, *o.c.*, blz. 525.
- ⁵² J. Laplanche, *La sublimation. Problématiques III*, Parijs: PUF, 1980.
- ⁵³ Charlotte Bertha Bühler (geboren Malachowsky) (1893-1974) was een Amerikaanse psychologe van Duitse origine. Charlotte Bühler, “Le cours de la vie: un problème psychologique”, in *Journal de psychologie*, 1932, blz. 818-829.
- ⁵⁴ Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Parijs: Gallimard, 1970
- ⁵⁵ Sève, « *L’homme* » ?, *o.c.*, blz. 548.
- ⁵⁶ Ernst Bloch, *Experimentum mundi*, Parijs: Payot, 1981, blz. 187.
- ⁵⁷ Sève, « *L’homme* » ?, *o.c.*, blz. 556.
- ⁵⁸ Lucien Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Parijs: Oile Jacob, 1994; idem, *Qu’est-ce que la personne humaine – Bioéthique et démocratie*, Parijs: La Dispute, 2006.