

Ontstaan van het anarchisme

I

De drang naar de vrijheid is den mens ingeboren. Zolang de mensheid bestaat, streeft ze en worstelt ze. En ter overwinning van het leed, bij de strijd tegen de tirannie, in de kamp om bevrediging der behoeften, immer weer hunkert de mens naar geluk, en het woord, dat zijn heimwee en zijn hoop uitdrukt, is steeds weer hetzelfde: vrij-zijn!

Het is echter met het begrip vrijheid gesteld zoals met vele ideeën: het is naar zijn aard negatief. Zo goed als de woorden: eeuwigheid-oneindigheid-volstreckte waarheid - eigenlijk slechts uitdrukken, dat men géén genoeg nemen kan met de werkelijkheid — die immers slechts de tijdelijkheid, en het eindige, en het betrekkelijk ware kent — evenzo zegt het woord “vrijheid” alleen, dat de mens het bestaande niet aanvaardt, en zich onttrekken wil aan de banden, de beperktheid, de slaafsheid waarin hij leeft. Daarom zal het leven, dat zijn eigen gebondenheid met zich meebrengt, ook steeds het eeuwig protest daartegen openbaren. In het anarchisme is dat evenzo tot uiting gekomen: het woord “anarchie” is even negatief, beduidt slechts, dat men het gezag niet wil. En het kan pas inhoud verkrijgen, indien men de positieve grondslagen uiteenzet, waarop men zijn levens- en wereldbeschouwing fundeert. Omdat men dan eerst recht heeft, te ontkennen, wat daarmee niet in overeenstemming is.

Gaan we de geschiedenis na van de grote vrijheidsstromingen, dan ontmoeten we het eerst de neiging, op religieuze gronden het gezag te ontkennen. Vóór de wetenschap, vóór de wijsbegeerte en de ethiek was de religie immers dit alles in een. Ze was surrogaat voor kennis en zuiver denken, ze drukte in symbolen, in mythen, in verbeeldingen en illusies uit, hoe de primitieve mens (een type van alle tijden) zich de wereld voorstelt en hoe hij zich de gang der geschiedenis inbeeldt. In

de chaotische droomwereld, waarin Goden en Duivelen de hemelen en de hel bevolken, is de mens niet alleen angstig toeschouwer, doch ook schepsel, dat onderworpen is aan het lot, dat hoger machten voor hem hebben bestemd. Hoe zal hij deze machten verbidden, hoe hen met zich verzoenen, hoe zijn heil bewerken door den Goden diensten te bewijzen? Het "do ut des" — ik geef opdat gij geeft — de moraal van de vergelding, van het dienen om bediend te worden, heerst in deze religie. Aangezien de onlust des levens en de neiging, het leed en het kwaad te overwinnen, hierin reeds naar voren komen, is het begrijpelijk, dat de levensdrang zo sterk is, dat men zich het leven zelf wil loskopen. En ook dan, wanneer men zich het geluk niet kan voorstellen op aarde, droomt men zich een plaatsvervangende hemel, waarin alle zinlijke en materiële genoegens overtroffen worden door de bovenaardse vreugden. En waar juist de drang naar instandhouding van het leven en naar persoonlijk geluk zo groot is, moet vaak de denkbeeldige hemelse zaligheid toch wijken voor de bereikbare aardse genoegens, en zal ook de Christen, die zich het opperste heil denkt in de hemelen, allereerst streven (als een echte materialist) naar tastbare goederen.

Zo is het leven één hevige spanning. Datgene, wat men zou willen bereiken, is het volstrekte. Men zou volkomen gelukkig, absoluut wijs, ja ook almachtig willen zijn, opdat er niets meer te wensen bleef. In de begrippen van God en Hemel is dat ideaal verzinnebeeld. God is het gelukzalige wezen, dat ook kan, wat hij wil. De hemel het oord, waar alle wensen bevredigd zijn. De aarde evenwel is menselijk en ... aards. Dat wil zeggen, dat noch de opperste wijsheid, noch ook de almacht iemands deel is. De vrome Pascal heeft eens dat diepzinnige woord gesproken, dat de mens dus immer dorst en hongert naar wat niet is, en dat zijn misère voortkomt uit deze tegenstelling. "Maar zijn ellende bewijst zijn grootheid. De mens is als een ontroonde koning, uit zijn Rijk verjaagd." Ook al is dat slechts het Rijk zijner dromen. . .

Om aan deze onrust- en onlustwekkende spanning te ontkomen heeft vanouds de neiging bestaan, al wat ons doet streven en strijden — en dus doet lijden — te verachten als nutteloos klein gedoe. De strekking,

om de strijd voor macht en geld en goed, de kamp van allen tegen allen om het genot des levens te kleineren. Het tot rust brengen van de driften — het doen inslapen van onstuimige hartstochten en verlangens — het uitdelgen van instincten; de ascese dus (de onderdrukking der begeerten) werd een ideaal. Men weet, dat het onbereikbaar is. Nietzsche heeft niet zonder zin gezegd, dat wie de hartstochten in de wortel aangrijpt, het leven zelf aantast. En zolang de mens leeft, en dus weerstand biedt aan de dood, bestaat hij slechts, door instincten en driften te laten gelden, door te strijden, zich te verdedigen, aan te vallen. Het leven zelf is dus in tegenspraak met deze ascese. De energie, die ons lichaam opwekt, moet zich uiten. Een deel ervan is te sublimeren, is om te zetten in arbeidskracht. Maar een ander deel moet zich uiten als sexuele drift, als aanvalsdrijf, als machtsstreven, als lustbehoefte. Onderdrukt men deze bij voortduring, dan zullen in tal van gevallen de aandriften ontaarden, den mens verziekelijken, verminken. Zonder normale sexuele lustbevrediging, zonder gevoel van waarde, zonder zelfbewustzijn is geen harmonische ontwikkeling van de persoonlijkheid mogelijk.

We verwerpen derhalve de grondslag van deze levens- én wereldbeschouwing, zoals ze is gepredikt door Tolstoj. Maar ze is de oudste. En waar ze uitgaat van de verachting voor alle macht, de ontkenning van de waarde van het zinlijke en materiële streven, wijst ze ook het gezag af, en de rijkdom, en de neiging tot zelfhandhaving, en acht dit alles ijdel. Aangezien deze stroming negatief staat jegens het leven, verworpt ze ook elke gemeenschap; en ze schept zich een ideaal ener wereld, die slechts in de fantasie zou kunnen bestaan: een wereld van zuiver-redelijke, hartstochteloze, ethische wezens zonder driften, die geen producten zouden zijn der maatschappij, doch eigenmachtig en vrij de omstandigheden zouden beheersen. Tot nu toe heeft elke vertegenwoordiger van deze richting alleen nog zelf de onmogelijkheid gedemonstreerd van deze utopie!

Reeds bij de Chinezen vinden we, als tegenstelling tot de praktische en autoritaire Kon Foe Tszé (Confucius) de leer van Lao Tszé, die het prijsgeven van de persoonlijkheid aanbeveelt, het niet-streven, niet-begeren, het "niet-doen." Aangezien Lao Tszé ook dat niet-doen eist van

de machtigen en de vorsten, heeft zijn wijsheid een anarchistische strekking. Indien de mens passief is, is hij in overeenstemming met de harmonie van het heelal, zo meent hij, en dan komt de orde vanzelf. (Het is merkwaardig, later bij Rousseau soortgelijke gedachten te ontmoeten, die niet zonder nawerking zijn gebleven op de anarchistische theorieën van de vorige eeuw. Het geloof aan de natuurlijke orde, ingeboren goedheid en vanzelfkomende heilstaat, indien men maar alle beletselen (zoals staat, kapitalisme, militarisme enz.) likwildeerde, openbaart zich zelfs bij schrijvers als George Étévant, de gebroeders Reclus en anderen.) Lao Tszé vertrouwde op die spontaan groeiende nieuwe orde, die uit het niet-doen zou voortkomen. De juiste wijze van leven noemt hij Tao, het Pad, dat men gaan moet, de deugd. "Als vorsten en koningen Tao konden handhaven, zouden de tienduizenden wezens zich schikken van zelf. Hemel en aarde zouden zich verenigen, een zoete dauw doen nederdalen, en zonder bevel, van zelve, zou het volk in harmonie raken." En reeds vóór 25 eeuwen sprak deze Chinees: "Hoe meer verboden is in het Rijk, hoe armer wordt het volk. Hoe sterker de wet ingrijpt, hoe meer dieven en rovers er komen. Daarom zegt de wijze: "Ik doe niet, en het volk zal zich vanzelf hervormen."

In het Boeddhisme, dat feitelijk een religie was zonder Goden, keert deze strekking terug. De ware innerlijke vrede, de harmonie wordt bereikt door stille aanschouwing en lijdzaamheid. En het behoeft niet te verwonderen, dat de Grieken — die alle wijsgerige stelsels in kiem kenden — ook deze richting hebben ontwikkeld. We denken aan de Stoïcijnen, discipelen van Zeno, wier verachting voor de wereld leidde tot de poging, om onaandoenlijk te zijn jegens het aardse, onvatbaar voor leed en vreugde, onverstoortbaar voor al dit klein bedrijf der mensen. Zeno neemt ook aan, dat van nature de mensen in harmonie met elkaar zouden leven, dat ze allen door de natuur begiftigd zijn met dezelfde kenmerken en dezelfde rechten, maar dat staat, gezag, eigendom den mens hebben vervreemd van zijn ware natuur. Ook Karpokrates van Alexandrië meent, dat God aan de mensen de aarde heeft geschonken met gelijkelijk recht daarop voor allen.

Natuurlijk heeft het Evangelie, waarvan de schrijvers ongetwijfeld Griekse invloeden ondergingen, de vromen dus gedeeltelijk uit deze bron gelaafd. De Bergrede, die de ijdelheid van het aardse predikt, de verachting voor de rijkdom, die de armen en ongelukkigen zalig spreekt, de berusting leert, het nietdoen van kwaad, ook niet ter zelfverdediging — dit Evangelie heeft herhaaldelijk Christelijke sekten geïnspireerd. Vooral in de Middeleeuwen treft men hen aan (bijv. de Broeders en zusters van den vrijen Geest) en tot in onzen tijd de Russische Doekoboren. Bij velen — zoals de Adamieten en sommige Doekoboren — werd het evangelisch christendom opgevat als terugkeer tot de natuur, en het naaktlopen, de opheffing van het huwelijk, het volkomen gemeenschappelijk bezit, nagestreefd.

De grote vertegenwoordiger tenslotte van deze stroming is Leo Tolstoj geweest. Zijn leer van de ascese in het huwelijk, van de onthouding op allerlei gebied, het verwerpen van genot en wellust, — zijn afkeer van de civilisatie, zijn willen terugkeren van de stad naar het land, zijn bereidheid tot het offer — deze theorie was kennelijk even negatief als het evangelie. Wel wijzigde hij zijn leuze: "Weersta den boze niet," in deze andere: "Weersta den boze niet met geweld." Wel aanvaardde hij het lijdelijk verzet. Aangezien evenwel de voorstanders van het geweld nog steeds hebben gezegevierd, leverde Tolstoj praktisch de slachtoffers weerloos uit, zij het dan met evangelische teksten.

Niettemin, zoals bij alle vertegenwoordigers van deze stroming, heeft ook Tolstoj een zekere grootheid bereikt in het bekritisieren van de huidige maatschappij. Zijn ontmaskering van het christendom was volkomen. Dat de wereld het tegendeel is van christelijk in den zin van het evangelie, is duidelijk. Tolstoj hield niet op, haar dat te verwijten. Hij spaarde noch de staat, noch de vorsten, noch de eigenaars, noch het leger, en als boeteprediker schreeuwde hij — vergeefs — zijn "Bekeert U" uit.

Wat de praktische arbeid der sekten aangaat, ze hebben er gewoonlijk naar gestreefd, los van de samenleving een eigen milieu te scheppen, kolonies, associaties, teneinde die zo in te richten, dat ze naar eigen oordeel konden leven. Natuurlijk moesten deze pogingen mislukken,

want of de kleine gemeenschap handhaaft zich door zich aan de produktie- en distributievooraarden der samenleving aan te passen, of ze gaat te gronde. Het christelijk anarchisme nadert hier evenwel andere, gewoonlijk individualistische stromingen, en bij Gustav Landauer treft men min of meer een synthese aan van deze verschillende richtingen.

II

Even oud bijna als het religieuze anarchisme is het individualistische anarchisme. Het is van het christelijke niet altijd te scheiden. Ook de individualisten zijn vrijwel overtuigd van de "zondigheid" der gemeenschap. Ze wantrouwen de instincten en driften der massa, de macht der samenleving over de individuen, ze hebben geen geloof in de oplossing van het sociale vraagstuk, zolang de massapsyche, zolang de mentaliteit der middelmatige mensen bestaat. Slechts in het zich afzonderen van de wereld, slechts in het scheppen van een eigen milieu, trachten ze vrijheid en geluk te vinden. Ze leven hun leven, voor zover dat gaat. En ze bekommeren zich slechts om de massa, om het "stem- en slachtvee", omdat die massa zich laat aanwenden als tirannieke macht tegenover de enkelingen. Daarom juichen ze verzet toe, individueel of collectief, tegen de onderdrukking. Doch hoop op een samenleving, waarmee de individualist zich zou kunnen verzoenen, bestaat niet. Daarom doet de individualist feitelijk niet aan politiek.

Men heeft de gewoonte, dit anarchisme terug te voeren tot de Franse schrijver Rabelais, uit de zestiende eeuw. Een man van wetenschap en kennis, met diep wantrouwen jegens het bijgeloof der menigte, grote afkeer van priesters, monniken, advocaten en staatslieden, een vriend van wetenschap en beschaving. Daar staat tegenover, dat zijn verhalen in hun sexueel realisme alles te buiten gaan, en dat men zich afvraagt, vanwaar toch die begeerte komt, zolang te verwijlen bij weliswaar natuurlijke, doch hier wel zeer nadrukkelijk en uitvoerig herhaalde menselijke functies. Deze Rabelais nu heeft de verbeelding geschetst van een kleine

heilstaat, de abdij van Thélème, waar het devies luidde: "Doe, wat ge wilt." Ook hij geloofde aan een natuurlijke harmonie, zonder wetten en regelen, voortkomende uit het innerlijk der mensen als ingeboren zin voor orde. Toch onderwerpt hij deze vrijheid aan enkele voorwaarden. Hij wil immers slechts diegenen ontvangen, die goed zijn opgevoed, die kennis paren aan wijsheid, die zich reeds hebben leren onderwerpen aan de regelen der wellevendheid. Dat hij ook schone vrouwen wil toelaten, demonstreert slechts een keer te meer zijn levenslust. Maar ongetwijfeld heeft "het volk" niet zijn sympathie.

Tijdgenoot van Rabelais, vriend van Montaigne, is De la Boétie. Deze schreef — naar het voorbeeld der klassieken — zijn geschrift tegen den tiran, waarbij hij zeker het meest aan den Grieksen tiran zal hebben gedacht, want van enige oppositie tegen het Franse heersende systeem is niets gebleken, en de conservatieve Montaigne zou zich daarin zeker slecht gevoegd hebben. Ook echter indien het geschrift niet actueel was, kon het toch wel als waarschuwing tegen de oorlogszuchtige vorsten worden beschouwd, zo goed als Rabelais daartegen duidelijk rebelleerde. De la Boétie hekelt de "vrijwillige slavernij van het arme, ellendige en redeloze volk", dat gedood, bevolen, bespied wordt door den vorst. Doch waardóór beschikt de tiran dan over zoveel armen, zoveel handen, zoveel ogen, waarmee hij slaat, neemt en spionneert? Omdat het volk hem die zelf levert. De uitgeplunderde massa is zelf medeplichtig aan haar eigen ellende, heler bij de diefstal, beul bij de terechtstelling. Van nature willen we allen vrij zijn, maar de gewoonte heeft de mens misvormd. Bovendien heeft het verbod van spreken, de tirannie der priesters, de dwang der wetten, aan den mens zijn ingeboren vrijheidsdrang ontnomen. Hij voedt nu zelf het geloof, dat hem knecht. Hij smeedt de wapens, die hem doden. "Weest echter vastbesloten, niet meer te dienen, en ge zijt vrij. Ik wil niet, dat ge den tiran steunt of schut; steun hem niet meer, en ge zult zien, dat hij als een kolos, die van zijn grondslag wordt beroofd, door zijn eigen gewicht neer stort en in brokken breekt. . ."

In de Franse letterkunde kan men de geest van verzet tegen den tijd immer weervinden. De utopische romans zijn daaruit gegroeid. Zoals

Rabelais zich een oord droomde van vrijheid, zo hebben Cyrano de Bergerac (met zijn fantasie van het keizerrijk van de zon en de maan), Vairasse (met zijn verhaal van de Severambiers), Fénelon, Morelly, Linguet — schrijvers en theoretici hun vrijheidsdrang geopenbaard in romans. Vaak zijn ze geïnspireerd door Plato's *Staat*, dikwijls ook door de verhalen van het leven der wilden (die zonder staat, leger of kerk gelukkig heetten te zijn) maar ook in de autoritaire fantasieën vindt men toch opmerkelijke vrijheidlievende strekkingen. Bij Diderot, tijdgenoot van Voltaire, treft men — hoewel hij een vriend was van de keizerin van Rusland — commentaren aan, onmiddellijk gericht tegen de civilisatie, het gezag, de eigendom en het huwelijk.

Voor al in de negentiende eeuw evenwel leven vele theoretici van een vrijheidlievend individualisme. De Ier William Thompson zocht de mensen te verenigen in coöperaties en associaties. Veel groter vlucht nog nam dit individualisme in Noord-Amerika. Dat verbaast ons alerminst. Uit Europa waren tallozen, wien de oude wereld te benauwd was geworden, uit vrijheidsdrang uitgeweken. Daar in Amerika liggen de velden braak. Het land is vol van de stoutste mogelijkheden, vol avonturiers en kolonisten. De vrijheid is er op vele plaatsen nog onbeperkt. Men kan wagen en organiseren. De geest der pioniers, door Walt Withman bezongen, leeft hier. Josiah Warren poogt in kolonies de individualisten te verenigen, Thoreau sticht "Walden". De poging wordt gedaan, om egoïsme en altruïsme te verzoenen, om met eerbiediging van ieders persoonlijkheid, toch gemeenschap mogelijk te maken. Sociaalrevolutionair is deze richting eigenlijk slechts in theorie. Tot de politiek behoort ze nauwelijks.

Deze school heeft echter een opmerkelijk theoreticus voortgebracht, tegen wiens anarchisme niemand minder dan Bernard Shaw gemeend heeft, een brochure te moeten schrijven. Het is Benjamin Tucker, uit de kring voortkomend van Josiah Warren. Hij beschouwt het eigen voordeel als het hoogste, maar als een voor allen geldende wet. Op grond daarvan besluit hij tot de gelijkheid van allen, spreekt zelfs van een natuurwet, die gelijke vrijheid voor allen eist. Die vrijheid van allen is de

beste waarborg voor ieders individuele vrijheid. "Het is onze plicht, de rechten van anderen, dat wil zeggen, de gelijke vrijheid van allen, te eerbiedigen." Ieder individu behoort dus de grens van zijn vrijheid te kennen, en daaruit vloeit voort, dat niemand het recht heeft, een ander zijn leven te ontnemen. Aangezien Tucker geen volstrekte waarheid erkent, en dus de één evenveel gelijk kan hebben als de ander, verwerpt hij alle geweld. (Men vraagt zich slechts af, hoe te handelen, indien de tegenstander die regel niet erkent, en van *zijn* kant wél geweld gebruikt. Dan rijst immers dezelfde vraag als bij Tolstoj.)

Ondanks zijn individualisme erkent Tucker een voor allen geldend recht, ook het recht op eigendom, waarbij hij onder "eigendom" hetzelfde verstaat als bijv. Proudhon; het resultaat van eigen arbeidskracht is onvervreemdbaar bezit van den enkeling. Vandaar, dat de wettelijke eigendom, die verkregen wordt door op arbeid van anderen beslag te leggen, een vorm is van "diefstal". Door de eerbiediging van rechtsregelen erkent Tucker, ondanks zijn stelling van het eigen belang als hoogste norm, toch een ethiek, een zedenleer. Hij eist, dat een overeenkomst stipt zal worden nageleefd door de partijen. De staat wordt verworpen, omdat deze geen vrijwillige verbintenis is, een belediging voor de enkeling, die toch recht heeft op vrijheid. Tucker verwerpt evenzeer het gezag van de meerderheid, als dat van de minderheid, of van de tiran. De staat dient vervangen te worden door een associatie van vrijwillige verenigingen. Echter niet door gewapende opstand of gewelddadige revoluties, maar door het organiseren van de ongehoorzaamheid en het vormen van produktieverenigingen buiten de staat om. Tucker heeft kennelijk geen idee gehad van de alomvattende werkzaamheid van de moderne staat, noch van het fascistische geweld, dat zijn illusie van vreedzame ontwikkeling wreed verstoort.

De grootste anarchistische individualist, die Europa heeft voortgebracht, is ongetwijfeld Max Stirner (Schmidt), die in John Henry Mackay een overtuigd discipel gevonden heeft. Bij Stirner is er geen sprake van rechtsregelen of ethiek. Het naakte egoïsme wordt door hem gepredikt, de strijd van allen tegen allen, de strijd om de macht. Iemands recht

reikt zo ver, als zijn macht reikt. Eigendom is datgene, wat de enkeling in zijn macht heeft. Zijn werk *De enige en zijn eigendom* is moeilijk te lezen, vaak duister, vooral door de woordenkeuze, en door de beruchte Duitse stijl van de vakfilosofen. Maar hij laat ons niet in twijfel. Men zegt, dat we alles moeten doen om Gods wil, of om der wille van de staat, of van de gemeenschap. Dus zijn God, staat, kerk, gemeenschap, de grote symbolen voor een egoïsme, dat alles aan zichzelf opoffert. Waarom zou ik dan niet alles doen om *mijnentwille*, en een even groot egoïst zijn? Men spreekt van recht, maar "een handvol macht is meer waard dan een zak vol recht".

Wel predikt Stirner de vereniging van egoïsten. Deze geven dan een deel van hun vrijheid prijs, maar vermeederen hun macht, en zo ook weer hun eigendom. Elke vereniging vinde plaats voor een bepaald tijdelijk doel. Daarom verzet hij zich tegen de staat. "Maak uw arbeid vrij, dan is de staat verloren." Hij wekt de landarbeiders op, hun arbeid niet meer te verkopen, tenzij de landheer hun zoveel biedt, dat ze de volledige opbrengst ontvangen van hun arbeidskracht. Hoewel Stirner zegt, zonder ethiek te zijn, erkent hij toch, dat door de vereniging de mens gelukkiger wordt; erkent hij, dat het geluk van een kind of een vrouw afstraalt op een man, en dat deze, om zijnentwille, ook zijn eigen geluk te verwerklijken, ook het geluk moet willen van hen, die hem lief zijn. Toch leidt deze terloopse erkenning van zedelijke normen — (ons eigen geluk is afhankelijk van het geluk van allen) — niet tot het prijsgeven van zijn egoïsme. "Ik heb mijn zaak op niets gesteld," luidt het.

Nu is het individualisme steeds geneigd, het recht en de noodzaak van de gemeenschap te ontkennen. Niet alleen de dwang van de staat, ook de inmenging der samenleving wijst het af. Het behoeft daarvoor nog niet anarchistisch te zijn. Nietzsche bijvoorbeeld is toch kennelijk een aristocratisch en autoritair individualist, met weinig begrip van sociale problemen, en ook hij toornt niet alleen tegen zijn tijd, tegen de maatschappij, maar ook tegen de staat, dien hij in zijn "*Aldus sprak Zarathustra*" een ondier noemt. Wanneer Stirner tekeer gaat tegen kerk, staat, moraal, gemeenschap, behoeft hij daarom nog niet een waarlijk

anarchistisch individualist te zijn. Toch kan men hem dien naam niet onthouden. Want in tegenstelling tot Nietzsche richt Stirner zich wel degelijk tot het proletariaat, wekt hij het "plebs" op, egoïstisch te zijn en zich niet te laten misbruiken. Terwijl Nietzsche spreekt voor de weinigen, richt Stirner het woord tot de velen, de geknechte massa, en predikt hij feitelijk een desnoods gewelddadige sociale omwenteling, waaruit niets mag te voorschijn treden dan tijdelijke "verenigingen van egoïsten". Dit beduidt evenwel praktisch de ontbinding der gemeenschap, en daardoor is de leer van Stirner vrij negatief.

Tot de opmerkelijke individualisten behoort de Franse veelzijdig ontwikkelde schrijver Emile Armand, die — na Libertad en Pierre Charbon — de vaan van het individualisme hoog houdt. Hij heeft sympathie voor het leven in kolonies, gelooft niet aan de massa, noch aan de opheffing van het sociaal probleem, wendt zich tot de bewuste enkelingen, tot een elite, en acht het daarvoor mogelijk, eigen levensomstandigheden te kweken, die o.a. ook met zich meebrengen de opheffing van het huwelijk en de overwinning van de jaloezie en van het gezin. Daartegenover leert hij de "amoureuze kameraadschap". Niettemin is Armand solidair met alle opstandigen en onderdrukten, en is hij een opmerkelijk letterkundige en dichter.

Het is evenwel duidelijk, dat men op de grondslag van het individualisme geen maatschappij kan bouwen.

III

De derde grote stroming in het anarchisme is die van het socialistisch of communistisch anarchisme. In tegenstelling tot de beide vorige richtingen is het in de eerste plaats dus socialisme, gebaseerd op economische en politieke overwegingen, uitgaande niet van de enkeling, doch van de gemeenschap. Het erkent, dat de mens — door zijn erfelijke eigenschappen, zijn spraak en taal, zijn gewoonten en opvattingen, zijn kennis en rede — een produkt is van de gemeenschap, en zonder die gemeenschap

niet zou zijn, wat hij is. Reeds hiermee aanvaardt het sociaalanarchisme — dikwijls zonder zich daarvan bewust te zijn — het feit, dat de gemeenschap een dwingende, zich opdringende macht is, waaraan men zich niet kan onttrekken. Ook wie zich poogt terug te houden van de samenleving, kan zich niet meer los maken van haar invloeden, want deze macht heeft zich in hem verinnerlijkt. De volwassen mens heeft een bewustzijn, een karakter, dat is ontstaan uit een compromis tussen zijn aangeboren driften en de dwingende eisen der maatschappij. Zijn opvatting over wat behoorlijk en onbehoorlijk is, goed en kwaad, de kennis van de taal en de wijze van redeneren — dat zijn alle dingen, waarvan hij niet meer los komt. Het sociaalanarchisme gaat derhalve uit van de gemeenschap, en beschouwt in dit licht de individuen, die ze voortbrengt. Het wil de grondige herziening dier gemeenschap in het belang van geluk, vrijheid en bewustzijn der enkelingen.

Het sociaalanarchisme erkent derhalve ook, dat er tegenstellingen bestaan in die gemeenschap, die geen contrasten zijn tussen enkelingen — immers de karakters der individuen lopen ontzaglijk uiteen — maar tegenstellingen tussen groepen, standen, klassen. De invloed en uitwerking van deze machten op de enkeling, op zijn bewustzijn en zijn innerlijk, maakt onderwerp van studie uit voor het sociaalanarchisme. Tenslotte is de mens echter niet alleen produkt dier gemeenschap, maar ook het bewuste produkt. Hij is niet maar een deel, doch ook een denkend, voelend en willend deel dier maatschappij. De mens is méér: eensdeels gevolg van maatschappelijke verhoudingen, doch anderdeels een orgaan van het Leven, een bron van energie, van initiatief. Het Leven is veel meer dan de gemeenschap, het is door de gemeenschap georganiseerd, verminkt of ontwikkeld, maar gaat die gemeenschap verre te buiten. Terwijl het Leven blijft, komen en gaan de maatschappijvormen. Maar ook de mens blijft, als vertegenwoordiger van dat Leven, dat schept en verwoest, maar niet gebonden is aan één vorm. Daarom is enerzijds de mens, dien we kennen, niets zonder de maatschappij. Maar anderzijds is hij veel méér, als scheppende bron van energie in wien het leven bruist.

Deze beide kanten van de werkelijkheid heeft hét sociaalanarchisme nimmer verwaarloosd. Het is dus aan de éne kant mogelijk, dat het spreekt van klassenstrijd, klassenbewustzijn, als tijdelijke vormen van het leven en van de geest. Maar evenzeer weten we, dat de ware mens “klasseloos” is, omdat hij door zijn bewustzijn reeds boven het bestaan der klassen uit is, en dus ook die klassen likwideren wil. Aan de ene kant is de anarchist solidair met de arbeiders, omdat ze slachtoffer zijn, onrechtvaardig behandeld worden, en de enige macht kunnen wezen, die de samenleving omwentelt. Aan de andere kant wil de anarchist, dat de arbeider ophoudt, te zijn, wat hij is, namelijk dat hij een klasseloos mens worde, in een nieuwe maatschappij. De anarchist is niet vóór de arbeiders, omdat hij hen dienen wil, zoals ze zijn — maar omdat hij hen anders wil. Daartoe in hen de krachten op te wekken, opdat ze zich zelf bevrijden, is de politiek van het anarchisme. Het is als de geneeskunde, die wel aan de arts de taak opdraagt, de diagnose te formuleren, en daarvan de patiënt in kennis te stellen — maar die verder een beroep doet op de eigen krachten van de patiënt (dat zijn: de krachten der natuur) om te genezen. Die methode sluit noch de operatie noch de hulp uit. Maar in laatste instantie wordt slechts genezen, wie zichzelf geneest. Zou dus het proletariaat daartoe niet de kracht meer hebben, zou het leven in de arbeidersklasse niet sterk genoeg meer zijn, dan ware de toestand hopeeloos. Want zonder zelfbevrijding is redding niet mogelijk. Geluk en welzijn vóór het volk — maar dóór het volk. Dat is één der grondbeginselen van het sociaalanarchisme.

Wannéer dit begrip in de geschiedenis het eerst duidelijk is uitgedrukt, kan niemand zeggen. Zeker is het, dat het sociaalanarchisme eerst werkelijk bestaan kan, wanneer er sprake is van socialisme in zijn moderne opvatting. Reeds vóór de Franse revolutie, wanneer in Frankrijk en Duitsland de klassenstrijd fel oplaait, en stakingen, boycot, strijdbonden reeds vóórkomen, kan men vermoeden, dat denkbeelden zijn ontwikkeld, verwant aan die van het sociaalanarchisme. Misschien heeft Sylvain Maréchal aan het einde van de achttiende eeuw iets daarvan uitgedrukt. Hij was een atheïst, die het gezag ontkende, met één

uitzondering: het gezag van den vader. Met dit patriarchale gezag beweegt hij zich echter nog typisch in de burgerlijke maatschappij, binnen de ideologie van de derde stand. Volney, die in zijn "Puinhopen" (tijdens de Franse revolutie) vrijheidlievende denkbeelden voorstaat, is zeker geen anarchist. Mensen als Anacharsis Cloofs zouden zich in die richting hebben kunnen ontwikkelen. Na de Franse omwenteling vindt men bij den utopist Fourier vele vrijheidlievende strekkingen (ontbinding van de samenleving in vrije gemeenschappen) zonder dat hij het gezagsprincipe zelf los laat. Een poging tot wijsgerige erkenning van het anarchisme doet Herbert Spencer, de Engelse wijsgeer, die voor de toekomst als mogelijk stelt een ontwikkeling, waarbij de mens de staat, zal opheffen. In elk geval wil hij het "recht, om de staat te ontkennen", zoals zijn brochure luidt. Vóór hem heeft de dichter Shelley de gezagloosheid bezongen. Zijn schoonvader, William Godwin, bepleitte het goede recht van het anarchisme, zonder zich zelf anarchist te noemen. Het welzijn der gemeenschap acht hij hoogste wet, de heerschappij van het Recht en van de Staat echter niet. Ook de eigendom wijst hij af. De staat maakt plaats voor een toestand, waarbij nieuwe regelen het algemeen welzijn dienen. Dit zijn evenwel slechts voorboden van de nieuwe stroming, die zich baanbreekt, wanneer Proudhon, Bakoenin, Kropotkine, Jean Grave, Max Nettlau en zovele anderen de nieuwe theorie ontvouwen.

Het sociaalanarchisme sinds Bakoenin is wel eens ietwat minachtend genoemd de theorie van kleine burgers en boeren. Nu is het waar, dat Bakoenin en Kropotkine (Russen), Malatesta (een Italiaan), de Santillan (een Spanjaard) veel nadruk hebben gelegd op de wenselijkheid van het dorpscommunisme, en van het organiseren van kleine werkers in gemeenschappen. Dat sloot echter in het geheel niet uit, dat ze de moderne organisatie van het industrieproletariaat niet evenzeer zouden toejuichen. In genoemde landen evenwel waren de vraagstukken nu eenmaal anders, door het sterke agrarische karakter, dan in landen als Engeland en Frankrijk, met hoogontwikkelde industrie. Indien in agrarische gebieden een revolutie uitbreekt, kunnen de anarchisten daar moeilijk zeggen, dat ze eigenlijk ongelegen komt, of niet mocht plaats

vinden. . . Neen, dan is het hun taak, daar een omwenteling te trachten in vrij-communistische banen te leiden.

Het dorpscommunisme is evengoed communisme als het dat zijn kan in industrie of transport. Ja, het kan zelfs veel vollediger zijn, omdat dikwijls de vraagstukken minder ingewikkeld zijn dan in de stad. In Spanje, in 1936, bleek het veel eerder mogelijk in de dorpsgemeenten een stuk vrijsocialisme te verwerkelijken dan in de stad.

Wat nu de beschuldiging aangaat, alsof dit anarchisme tevens "klein-burgerlijk" zou zijn, is het voldoende, een blik te slaan in de historie, om in te zien, dat dit in het geheel geen verwijt is. In de Zwitserse Jura had Bakoenin zijn beste relaties, zijn meeste aanhangers. Het waren van huis uit kleine horlogemakers, zelfstandige werkers, met een grote liefde voor persoonlijke vrijheid. In Frankrijk heeft ook Proudhon zich ongetwijfeld gericht tot kleine handwerkers, om die te verenigen in arbeidsgemeenschappen, door hen aan te sluiten bij zijn "Volksbank", die een geheel nieuwe ruil van goederen en van arbeid zou moeten organiseren. Het staat echter vast, dat deze elementen in de Eerste Internationale de ware, bewuste kern vormden. Immers uit deze is het moderne proletariaat ontstaan. Toen, door de ontwikkeling van het grootbedrijf, het niet meer mogelijk was voor de kleine boer en de eigen werker, zijn kleine bedrijf staande te houden, is deze "kleine man" verproletariseerd. Het proletariaat in de steden is dus gerekruteerd uit de arme boeren en de kleine "baasjes", of samengesteld uit hun kinderen. Ze hebben onmiddellijk de kern geleverd voor de arbeidersklasse, want ze bezaten een zekere ontwikkeling, vakbekwaamheid, een gevoel van eigenwaarde. Er is steeds verschil geweest tussen dezen en het "lomp-proletariaat", dat door de andere arbeiders moest worden omhoog gevoerd uit domheid, bijgeloof en jenevermisbruik. Indien het Marxisme er zich op beroemt, deze verproletariseerde kleine burgers te hebben afgestoten, dan is dat — in het midden der vorige eeuw — zeker geen feit geweest, waarop men zich kon laten voorstaan. Wie bleven er dan over voor de Internationale? Stemvee? Gelovige elementen? Bureaucraten, tuk op een positie? Advocaten? Intellectuelen? Waarschijnlijk dat alles tezamen. Zeker is

het, dat zowel de aanhangers van Bakoenin als die van Proudhon, zoals tijdens de Parijse Commune, de besten vormden onder de strijders. Dat dan ook later het Marxisme méér invloed kreeg dan het anarchisme, komt niet voort uit de minderwaardige kwaliteit dier anarchisten, maar uit het feit, dat het Marxisme van socialistische beweging een burgerlijke hervormingsbeweging werd, die een beroep deed op achterlijke en behoudende instincten. Vandaar, dat de twee grote Marxistische stromingen van onze tijd zijn verworden tot dictatoriaal staatskapitalisme (het bolsjewisme) en tot burgerlijke democratie (de sociaaldemocratie).

We willen daarmee niet zeggen, dat in de anarchistische beweging geen elementen doordrongen, die als verproletariseerde kleinburgers toch. . . kleinburgers bleven, min of meer wild in hun eigengereid individualisme. Het ongeluk der anarchistische bewegingen in alle landen is geweest, dat men geen scheiding wist aan te brengen tussen christelijke, individualistische en socialistische anarchisten, dat al deze stromingen dooréén woelden, een chaotisch beeld vertoonden en werkelijke organisatie op een concreet programma verhinderden. Toch is een kristallisatieproces bezig, zich te voltrekken, in heel West-Europa en in Amerika, vooral in het Spaanssprekende gebied. De F.A.I. (Spanje) de F.A.F. en de Union Anarchiste (Frankrijk) de F.A.N. (Nederland) onderscheiden zich door een eigen politiek program, door vastere organisatie.

In de theorieën van Proudhon vindt men talloze tegenstrijdigheden. Toch zag hij in, dat het socialisme staatloos zou moeten zijn. Bakoenin heeft verschillende fasen doorlopen, voor hij — omstreeks 1867 — tot klaarder formulering kwam van het anarchisme, en toetrad tot de Eerste Internationale. Na hen hebben Kropotkin, Domela Nieuwenhuis, Malatesta, Nettlau, Rocker, Emma Goldman. Berkman de door hen gelegde grondslagen verdedigd, uitgebreid, gemoderniseerd. Het is op de basis van dit sociaalanarchisme, dat onze uiteenzettingen zijn opgebouwd.

Hoofdstuk II

De wereldbeschouwing van het anarchisme

I

Het anarchisme, als product van het moderne denken, heeft zich met de godsdienst niet kunnen verzoenen. In de religie hebben we niet te doen met een poging tot objectieve verklaring van de werkelijkheid, doch met een subjectieve opvatting daarvan. Het wereldbeeld, dat de mens zich vormt, is natuurlijk nimmer volkomen objectief. Daartoe zou het nodig zijn, dat de mens zelf geen partij in het leven zijn zou, geheel neutraal tegenover de gebeurtenissen zou staan, en onbewogen zou wezen door driften en hartstochten. Aangezien het leven op die voorwaarde onmogelijk is, is dus niemand gestegen tot die innerlijke rust, welke volkomen objectiviteit zou mogelijk maken. Maar er is toch verschil tussen hen, die althans pogen, een voldoende mate van onpartijdigheid te bereiken, en diegenen, die bewust de subjectiviteit van het geloof verdedigen en voorop stellen, van een geloof, dat krachtens zijn aard niets van doen heeft met redelijke oordelen of wetenschappelijke kritiek.

Indien we het Godsdienstig wereldbeeld, ondanks de vele onderlinge verschillen, zouden moeten definiëren, dan zouden we moeten zeggen, dat het een "wensbeeld" is. Natuurlijk kan ook de gelovige de rauwe en vaak wrede werkelijkheid niet ontkennen, maar hij geeft daaraan steeds een voor de mensen aangename verklaring. Het leed dient om ons te veredelen en te verbeteren, en dus toch weer ten bate van onze zaligheid. Sociale plagen zijn een straf, die ons waarschuwen tot inkeer te komen. En doen we dat, bekeren we ons, dan vermogen we ze in de toekomst te vermijden. Zo kan de gelovige redeneren, om tot een akkoord, een verzoening te komen met de bestaande wereld, zich ermee te troosten. Steeds stelt de mens zichzelf in het middelpunt, immer geschiedt alles om zijnentwille, voor zijn bestwil, en handelt God blijkbaar slechts met

het oog op dit welzijn. In de verbeelding dus wordt het menselijk egoïsme terdege bevredigd.

Indien men de voorstelling van God gaat ontleden, dan ontdekt men, dat steeds weer de mens de naam van God toekent aan een mens. De veronderstelde eigenschappen van God — goedheid, wijsheid, liefde, haat jegens zijn vijanden, hulpvaardigheid, straf enz. — zijn niet anders dan zuiver menselijke hoedanigheden. In zo verre verbaast het niet te zien, dat de mensen zich een voorstelling van God maken naar hun eigen beeld, eigen wezen en wensen. Wat de mens zou begeren dat geschieden zal, verwacht hij van God.

Nu is het verschil tussen de Godsvoorstelling en de mens dit, dat men zich God veel machtiger denkt. Wat de mens wil, maar niet kan, dat *wil* God niet alleen — hij *kan* het ook verwezenlijken, zegt de vrome. Toch is de “almacht” Gods meer een dogma der theologen, dan een geloofsformule. In werkelijkheid toch geloven de religieuzen niet, dat God almachtig is. God — zo zeggen ze — wil het kwaad niet, wil niet de zonde, wil niet dat de mens de verkeerde weg bewandelt. Indien niettemin al deze krachten tegen God werkzaam kunnen zijn, bewijzen ze, dat voor het gevoel der vromen dus God niet almachtig is. Hij is de vader, de gezaghebber, de schepper, maar gedacht op zeer menselijke wijze. Men zou kunnen zeggen: omdat voor de mensen nu eenmaal de mens het hoogste wezen is, heeft hij zich een bovenaards wezen, dat niettemin toch menselijk blijft, gedacht, om daaruit de werkelijkheid af te leiden. En hij denkt zich dit Wezen handelende op menselijke wijze.

Dat de almacht Gods óók tot dogma is verheven, komt voort uit de verwarring tussen twee Godsbegrippen. Het wezenlijke, religieuze Godsbegrip is dat van God als de helpende Vader, die ons tegen onze vijanden beschermt. Daarnaast staat de wijsgerige Godsidee, welke de totaliteit van de werkelijkheid ook “God” noemt, of — zoals Spinoza — de naam van God geeft aan de Oernatuur. Waar hier feitelijk het wezen der werkelijkheid gelijk aan God is, kan men spreken van Gods almacht. Alles ontstaat inderdaad uit en door Hem. Maar het is dan niet mogelijk, enige andere eigenschap Gods te handhaven. Uit deze Oerbron komen

goed en kwaad, leed en vreugde, licht en duisternis, rede en onredelijkheid, ziekte en geneeskunde voort. Vandaar dat het Spinozistisch Gods-begrip feitelijk in God ziet de natuurnoodwendigheid, de wetmatigheid van het gebeuren. Wij moeten — aldus Spinoza — wel God liefhebben, als de Oerbron van alle leven. Maar God heeft ons niet lief, omdat liefde een menselijk begrip is. Hier is dus God symbool van het Zijn. En door de verwarring van die beide Godsbegrippen wordt de religie nog onverstaanbaarder.

Hoewel het anarchisme wel verenigbaar zou zijn met het Spinozistische wereldbeeld, zou het aanvaarden van de naam “God” (of de Natuur) weinig zin hebben, en alleen tot misverstand aanleiding geven. In het sociaalanarchisme is derhalve de godsdienst prijs gegeven, als onvoldoende ter verklaring van de werkelijkheid. De kinderlijke wensen, die toch de redelijke ontleding onmogelijk maken, zijn niet meer van deze tijd. En indien het gaat om het wereldbeeld, dan is het voor de religie onmogelijk, alle tegenstrijdige krachten en bewegingen af te leiden uit één Oerbron, indien men die nog andere eigenschappen toekent dan die van almacht.

Zodra men aan dit Opperwezen de hoedanigheid gaat schenken van liefde, wordt het bestaan van de haat onbegrijpelijk. Zodra God het beginsel van het goede wordt genoemd, is het kwaad niet meer te verklaren. Derhalve moeten we aannemen, dat in het wezen der werkelijkheid vele tegenstrijdige krachten werken. Dit is niet een opvatting van één of ander geloof, maar het resultaat van datgene wat men constateert.

Het bestaan nu van de tegenstrijdigheden heeft in de moderne tijd vele wijsgeren bezig gehouden. In de achttiende eeuw bijvoorbeeld hebben Diderot, d'Alembert, Voltaire, Rousseau, belangwekkende discussies gehouden over dat probleem. Terwijl Rousseau volhield, dat het kwaad niet voortkwam uit de natuur (of God) want dat alles van nature goed was, heeft Voltaire weer het tegendeel beklemtoond, (vooral in latere pessimistische jaren,) dat het leven geheel zinloos was. Diderot trachtte zich met de werkelijkheid te verzoenen, door het lot van de individu te scheiden van dat der soort. Voor de soort is het noodwendig,

dat de natuur laat geboren worden en doet sterven, dat het één bloeit en het andere verrot. Wat dus voor de individuen rampzalig is, is het nog niet voor de soort. In Duitsland hield Kant zich bezig, niet met sociale of natuurlijke tegenstellingen (hoewel hij ook daarover in zijn ethische beschouwingen filosofeerde) maar meer met tegengestelde, en elkander uitsluitende begrippen, als tijdelijk en eeuwig, eindig en oneindig. Zo zeer beroerde het vraagstuk de gemoederen, dat het geen verbazing wekt te zien, hoe Hegel, in de eerste helft van de negentiende eeuw, de tegenstrijdigheid maakt tot hoeksteen van zijn speculatieve wijsbegeerte, en deze tevens koppelt aan het christendom. Hij neemt aan, dat God de wereld heeft geschapen, dus dat het volmaakte het onvolmaakte heeft voortgebracht. Dat uit de Idee de Natuur is ontstaan. Uit de Goddelijke Rede (Logos) de onredelijkheid. Derhalve is de werkelijkheid, waarin wij leven, *verkeerde* werkelijkheid, en moet ze worden ontkend, genegeerd, tot Geest worden, om weer in harmonie te zijn met God. In het christendom vinden we de overgang van Vader tot Zoon, van de mensgeworden Zoon tot Heilige Geest. Dus: de Goddelijke Idee wordt Natuur, en deze weer Geest. De Goddelijke eenheid is "drie-enig". Het moet evenwel opvallen, dat deze christelijke filosofie aanneemt, dat reeds *in God* de natuur, de onredelijkheid, het verkeerde, moet zijn aanwezig geweest, want anders had dit alles niet *uit God* kunnen voortkomen. Dus ligt de tegenstrijdigheid *toch* in het wezen van de werkelijkheid zelf? Behoort dus *tóch* het kwaad evengoed tot de Natuur Gods als het goede? Dan is alleen geconstateerd, dat de werkelijkheid niet uit één beginsel kan voortkomen. Dat men evengoed aan de Duivel moet geloven als aan God. Dat niets is zonder zijn keerzijde, ook God niet..... Kortom, de hegelarij werpt méér vragen op dan ze zegt, te beantwoorden. Door haar speculatieve karakter vervreemdt ze evengoed van de godsdienst als ze poogt, dien te verdedigen. Dat klemmt te meer, waar de hegelarij de wijsbegeerte stelt hoog boven de godsdienst, meent, dat de religie — evenals de kunst — maar symbolen, beelden, vergelijkingen geeft, waaruit de wijsgeer de ware en diepere zin moet putten. Niet het geloof, maar het "zuiver begrip" is dus het hoogste. Vandaar dat de Hegeliaan Bolland

heeft ontkend, dat het Evangelie een historisch geschrift zou zijn. Volgens hem heeft Jezus niet geleefd, maar is het evangelie de *verbeelding* van de waarheid; niet zonder zin, maar toch een mythe.

Toch kon het gebeuren, dat Hegel in Pruisen een gezien wijsgeer werd. Hij wekte superioriteitsgevoel bij zijn leerlingen, die zich dus verheven voelden boven het vulgus, omdat ze zich ingewijd achtten en anderzijds was hij maatschappelijk onschadelijk, want Hegel achtte het *voor het volk* nodig, te geloven, in God, Christus en de Heilige Geest, Hij steunde de kerk en de reactie. Want indien uit de redelijke Idee (God) de wereld is ontstaan, dan kan die wereld niet anders zijn, dan ze is, en is ze dus redelijk. Met dat woord "redelijk" wordt vreemd gejongleerd. Hegel wil eigenlijk zeggen, "noodzakelijk". Maar omdat hij het noodzakelijke bij voorbaat uit God acht, en een andere wereld onbestaanbaar is, acht hij het noodzakelijke ook redelijk. Is er dan in de werkelijkheid niets onredelijks? Alles brengt toch zijn tegenstelling met zich mee? Ja, het onredelijke bestaat ook noodwendig. Maar, aldus de Hegelianen, dat bewijst slechts, dat ook het onredelijke redelijk is!

Wie het vatte, dat hij het vatte. Zo verloopt deze wijsbegeerte in ergerlijke of belachelijke woordengoochelarij, in het aaneenrijgen van tegenstellingen, waaruit niemand meer wijs wordt. Maar voor de galerij gold dan toch de stelling: "Al wat werkelijk is, is redelijk." En dat was voldoende, om de Pruisische adel te bevallen. Het behaagde den koning, dat Hegel leerde, dat God zich openbaarde in familie, eigendom en staat. En hoewel door de bestaande tegenstellingen een bepaalde staat, een zekere *vorm* van eigendom of familieleven zou verdwijnen, bleven toch gezin, gezag en bezit eeuwig.

Het verwondert ons niet, dat deze staatsfilosofie de studenten sterk beïnvloedde. Marx maakt er kennis mee en komt er niet meer van los. Proudhon doet pogingen, zich er bij aan te passen. Bakoenin, die in Petersburg verkeerde in een kring van Hegelianen, komt naar Berlijn. Ludwig Feuerbach begint, met Hegeliaan te zijn, Max Stirner evenzo. Vrij snel overwinnen ze de godsdienst. Vooral Feuerbach is de wijsgeer van het atheïsme geworden. Duitsland kent aanhangers van Proudhon

(Mozes Hess, Arnold Rüge, Karl Grün) en Frankrijk aanhangers van Feuerbach. Deze school van Jong-Hegelianen is misschien de merkwaardigste uit de negentiende eeuw.

Men ziet nu, dat er voor hen weinig bekoring kon uitgaan van het feit, dat Hegel eigenlijk de kerkleer trachtte te steunen. De nadruk viel voor hen veel meer hierop, dat de kerk niet het ware leerde, en alleen symbolen gaf. Bovendien was voor hen niet het belangrijkste, dat zoals Hegel zeide, God zich in alles steeds weer openbaart, en dat dus alles, wat voortkomt uit God, steeds weer terugkeert op dezelfde manier. Neen, de Jong-Hegelianen legden de nadruk niet hierop, dat alles steeds weer terugkeert, maar.... dat alles gedoemd is, onder te gaan, op te gaan in iets anders. Deze "revolutionnaire" zijde van het zo speculatieve stelsel rukten ze naar voren. Al, wat bestaat, moet te gronde gaan, zo zeiden ze. Alles draagt de kiem van eigen vernietiging in zich. Uit het bestaande moet natuurlijk en noodwendig het tegendeel voortkomen. Reeds in 1841 zegt Bakoenin, dat de kracht der vernietiging een scheppende kracht is. In 1848 zegt Marx, dat de geschiedenis en de ontwikkeling der maatschappij er één is van tegenstellingen, die uit elkaar voortvloeien, zo van klas-entegenstellingen, waarbij de bourgeoisie zelf een proletariaat kweekt, dat de burgerij zal aflossen, zal overwinnen en zal vervangen. Proudhon filosofeert op zijn wijze over de economische tegenstellingen, in zijn boek *Filosofie der ellende*, in 1846 verschenen. Het is tegen dit werk, dat Marx zijn vinnig en hatelijk geschrift heeft gepubliceerd, waarin hij niet alleen de economische, maar vooral ook de wijsgerige capaciteiten van Proudhon ontkent, of Proudhon op de juiste wijze heeft geredeneerd, in hegeliaanse trant, kan ons niet meer overmatig interesseren. Prof. Boland achtte de redeneertrant van Proudhon zo goed als die van Marx.

De wijze van filosoferen nu, die de Jong-Hegelianen toepasten, was de *dialectische*. In de dialectiek wordt uit iets het andere, het tegendeel, afgeleid. Omdat alles innerlijk tegenstrijdig is, houdt iets, dat bestaat, reeds de kiem in zich, waaraan het te gronde gaat. Zoals in het ei reeds de kip zit, die het ei vernietigt — zoals in de graankorrel reeds de koren-aar, die de korrel opgebruikt, zo gaat alles over tot zijn tegendeel. Indien

men dit principe toepast op de maatschappij, kan men dus veronderstellen, dat uit het kapitalisme het socialisme zal voortkomen, dat de burgerij zal te gronde gaan aan het proletariaat, dat het zelf heeft gekweekt (Marx), of wel, dat uit de slavernij de vrijheid, uit de staat de staatloosheid, uit het geloof de rede zal opstaan en overwinnen (Bakoenin).

Het verbaast nu geenszins, dat de jongeren omstreeks 1840 deze speculatie gaarne aangrepen. In deze opvatting van de noodwendigheid van de ondergang van het kapitalisme door de overwinning van de arbeiders vindt men een hoopgevend, moedgevend geloofselement. Ondanks alles, ondanks wil of gedachte zelfs van de mensen, *moest* de maatschappij zich ontwikkelen tot het socialisme. Er was geen ontkomen aan. En deze filosofie, door de menigte niet doordacht maar gretig aanvaard, verwierf zich invloed, omdat ze de eindafrekening en de grote ommekeer in het vooruitzicht stelde.

Indien we evenwel, na bijna honderd jaar (nu de suggestie ervan enigszins versleten is) ons afvragen, of deze dialectiek bruikbaar is voor het socialisme, dan moeten we dit beslist ontkennen. Want het is wél waar, dat alles in beweging is, in eeuwige wording, en dat worden nu eenmaal tegenstellingen veronderstelt en wekt. Het is wél waar, dat dus alles op de duur te gronde gaat, plaats maken moet voor het andere. Maar ... het is *niet* waar, dat men bij voorbaat zou kunnen bepalen, welke fase volgt op die, welke we beleven, en dat men aan de hand van de dialectiek iets dergelijks zou kunnen "voorspellen". De dialectici redeneren steeds achteraf, en wanneer ze dan zien, hoe uit de éne periode de andere is voortgekomen, roepen ze uit: Ziehier het tegendeel, dat er uit voortkomen *moest*! Men heeft aldus gemakkelijk spel. Uit het kapitalisme komt in het ene land voort het fascisme. Dan zegt men: het tegendeel — want de democratie is opgeheven door de dictatuur. In een ander land leidt het tot staatsalmacht. Alweer: het tegendeel, want privaateigendom is tot staatseigendom geworden. Weer elders leidt het tot revolutie. De dialectiek weet er raad mee: het gezag is door zijn tegendeel ontkend. Het klopt altijd achteraf. Maar de methode is tamelijk kinderachtig.

Want het is duidelijk, dat iets dat bestaat, niet één enkele mogelijkheid

in zich heeft, maar honderden mogelijkheden in zich draagt. Men kan dus, sprekende over de toekomst (die trouwens in het geheel niet vaststaat) allerlei mogelijkheden aanroeren. Eén daarvan zal zich verwerkelijken. Maar dat heeft niets te maken met dialectiek. Daarin toch wordt verondersteld, dat ene vooraf bepaalde fase moet volgen op de andere. Geen enkel voorstander van dialectiek evenwel heeft ooit met enige zekerheid dat kunnen voorspellen. Met name in de politiek is alles anders gelopen dan allen hebben verwacht.....

Hoewel dus Bakoenin en Proudhon nog waarde hebben gehecht aan deze denkwijze, heeft de tweede generatie van anarchisten die terecht verworpen. Domela Nieuwenhuis, Tsjerkesof, Kropotkine e.a. hebben zich beijverd, aan te tonen, dat voor het socialisme de dialectiek volkomen onbruikbaar is. In Nederland is ze alleen nog in ere gehouden door hen, die uit het religieuze kamp afkomstig waren (Clara Wichmann, de Ligt, Romers) wat niet verbaast. Een man echter als B. Reyndorp, die heeft gebroken met de godsdienst, heeft steeds en juist de dialectiek verworpen.

II

De Jong-Hegelianen, hoezeer ze ook gevangen bleven in de dialectiek, hebben overigens *het systeem* van Hegel prijs gegeven, zodra ze tot zelfstandigheid kwamen. Hoewel ze aanvaardden, dat de werkelijkheid zich ontwikkelt door tegenstellingen, namen ze niet aan, dat de redelijke Idee (God) eeuwig de wereld en de natuur schiep. Voor hen was grondslag voor de werkelijkheid, niet de Idee maar de Natuur, waaruit de Idee geboren wordt. Geest is het bewustzijn van de natuur, en dus zonder natuur niet bestaanbaar. Ze wentelden het stelsel van Hegel van de kop, waarop het stond (naar de woorden van Marx) weer op de voeten, en dankten vrijwel allen deze overgang van het "spiritualisme" tot het "naturalisme" aan Ludwig Feuerbach. Dat ze daarmee materialisten werden in de trant van Büchner of Moleschott is nog niet nodig. Genoemde

materialisten waren allereerst mensen van de natuurwetenschap, en de Jong-Hegelianen waren allereerst filosofen en sociologen. Het verschil moet men niet verwaarlozen. Het is begrijpelijk, dat de man van de natuurwetenschap een materialist is. Voor hem is stof zeer wezenlijk, grondslag van alles. Hij vraagt zich niet af, of de stof werkelijk is, zoals ze aan den mens toeschijnt te zijn. Deze vraag is echter wijsgerig van belang. In het anarchisme is ze meestal verwaarloosd. Domela Nieuwenhuis bijvoorbeeld was materialist in den zin van Büchner. En hij stond zeker niet alleen. Voor hen allen was de stof wezenlijk zoals ze zich aan ons voordoet. Wel is stof te ontleden in moleculen en atomen en kernen, maar ook die zijn stoffelijk, ze hebben dikte en grootte, kleur en vorm.

Toch moeten we niet voorbij gaan aan de vraag, of onze kennis ons inderdaad de werkelijkheid doet zien, zoals ze is. Wat meent bijvoorbeeld Spinoza? Er is, zo zegt hij, éne werkelijkheid, de substantie of de oernatuur. We kennen daarvan evenwel slechts twee manieren van bestaan, de "uitgebreidheid" en het "denken", en *voor ons* is alle werkelijkheid dus of stoffelijk of geestelijk. De aarde is stof, maar de waarheid is geest. Het eerste is een ding, het andere een idee. Die twee zijn openbaringen van één werkelijkheid, dus noodzakelijk aan elkaar gebonden, ze zijn zonder elkander niet denkbaar. Of er echter méér bestaanswijzen van de werkelijkheid zijn weten we niet, want we kennen er slechts twee. Met andere woorden: we kennen de werkelijkheid alleen, zoals ze aan ons, mensen, verschijnt. We hebben van die realiteit een menselijke opvatting en of die overeenstemt met de oerwerkelijkheid, kunnen we niet weten.

Uitgaande van de vraag, of inderdaad onze kennis ons een *juist* beeld geeft van de realiteit, en *hoe* dan die kennis ontstaat, is ook de wijsgeer Kant tot de conclusie gekomen, dat er een grens is aan onze kennis, of beter gezegd: dat onze kennis betrekkelijk is. Hij heeft geconstateerd, dat bepaalde denkwijzen en aanschouwingsvormen eigen zijn aan ons verstand. Natuurlijk hebben we niet de werkelijkheid "in ons hoofd", maar een voorstelling daarvan. Hoe ontstaat die voorstelling van de zon, de sterren, de natuur, de mensen, de dingen? Door een aantal ge- waarwordingen en waarnemingen te verenigen tot één beeld. Indien

men bijvoorbeeld spreekt van een appel, dan is die voorstelling "appel" de synthese van allerlei waarnemingen en gewaarwordingen: van grootte, kleur, vorm, smaak, reuk, hardheid. Die verschillende (door onze zintuigen) waargenomen hoedanigheden hebben we geordend totdat de voorstelling van een "ding" het gevolg was. Zo' ontstaan niet alleen voorstellingen, ook begrippen en ideeën. Ons verstand bouwt die op, het is "architectonisch".

Echter, daarbij is het verstand gehouden aan bepaalde wetten, zo goed als de mens aan lichamelijke noodzaak gebonden is. We kunnen ons niets voorstellen zonder ruimte of tijd, niets zonder oorzakelijkheid, ja, we kunnen niets denken, zonder tevens het tegendeel te denken. Wie een voorstelling heeft van oorlog, kwaad, duisternis. . . moet ook begrip hebben van vrede, goed en licht. Door aanschouwing van het eindige en betrekkelijke, denken we het oneindige en het volstrekte. Elk mensenverstand nu is onderworpen aan dezelfde wetmatigheid, zoals elk menselijk lichaam twee armen en twee neusgaten heeft.

Reeds in de achttiende eeuw rees dus de vraag: Hoe zou de werkelijkheid zijn voor andere wezens dan wij? De Franse Encyclopedisten, als Diderot en d'Alembert vormden de vraag bijvoorbeeld zo: Als iemand blind geboren is, hoe stelt hij zich dan de werkelijkheid voor? Hij kent geen kleur, geen vorm, geen enkele gezichtsgewaarwording. Wel zal hij horen en tasten, ruiken en proeven. Hij kan derhalve een tafel betasten, niet zien. Welke is nu zijn voorstelling van een tafel? Als hij droomt, dan kan dat niet zijn in beelden. Droomt hij van klanken of gevoelens? Het bleek nu, dat we ons eigenlijk geen voorstelling kunnen vormen, hoe voor zo iemand de werkelijkheid is, en dat hij ons ook niet kan duidelijk maken, hoe ze is voor hém. Indien nu het verschil met ons niet schuilt in de zintuigen, maar in het verstand — indien er eens levende wezens waren, die *niet* in oorzaak en gevolg denken bijvoorbeeld, dan was hun wereldbeeld voor ons een chaos. Daaruit vloeit dus voort: we kennen de werkelijkheid, zoals die aan ons, mensen, verschijnt. Ons wereldbeeld is relatief. We aanvaarden de feiten, en de betrekkingen tussen die feiten. In dat opzicht zijn we positivisten. Maar we zijn ons bewust, dat

we op onze wijze die feiten kennen, en dat bovendien de opbouw van een wijsgeerig systeem steeds maar betrekkelijke waarde heeft. In grote lijnen kunnen we het "*kritisch positivisme*" onderschrijven. Het verschil met de echte materialisten is dus dit: de materialisten zeggen, dat de stof wezenlijk bestaat, zoals ze ons toeschijnt te zijn. Wij daarentegen, dat we een voorstelling hebben van de stof, en dat we niet kunnen weten, in welke verhouding die voorstelling staat tot de werkelijkheid op zichzelf.

Wij willen over die wijsgerige vraag niet verder uitweiden. Feuerbach bijvoorbeeld heeft ze onderzocht, en gemeend, te kunnen aantonen, dat de werkelijkheid is, zoals ze ons verschijnt. We zijn, zo meende hij, een deel der natuur, een bewust deel ervan, en dus komt in ons het Zijn tot Bewustzijn. Aangezien de werkelijkheid zichzelf niet bedriegt, is ons wereldbeeld het juiste. Maar Schopenhauer daarentegen neemt wél aan, dat de werkelijkheid ons bedriegt, dat ons wereldbeeld vals is, dat we alleen de schijn kennen, die het wezen niet onthult, maar verbergt. Men begrijpt, dat we hier weer vertoeven op het terrein der speculatie. Uit het voorgaande trekken we derhalve deze conclusie: We gaan uit van de kennis der feiten, zoals de *ervaringswetenschap* die ons steeds beter leert kennen. Uit deze feiten trekken we onze conclusies, die — dat erkennen we — slechts hypothesen zijn, geldende voor een bepaald tijdperk der cultuur. Indien echter deze hypothese door de voorhanden zijnde kennis wordt bevestigd, hebben we te maken met een werkmethode, die ons bevredigt. We spreken dan van een "natuurwet", die we hebben ontdekt. Zeker aanvaarden we, dat in de werkelijkheid het wordingsproces zich wetmatig en oorzakelijk voltrekt, dat er geen toeval en geen wonderen zijn. Alleen: de manier, waarop dit proces zich voltrekt, zal ons wel steeds beter, doch nooit volkomen bekend zijn. Ook de wetenschap zal zich dus immer blijven ontwikkelen. We accepteren haar resultaten in de natuurwetenschap, de scheikunde, de geologie (kennis der aarde) de sterrenkunde, de geneeskunde, de zielkunde. Daarbij blijkt steeds, dat elk geestelijk verschijnsel samengaat met een stoffelijk, dat stof en geest dus twee zijden van éne werkelijkheid zijn. Zonder hersenenenergie geen denken, zonder zintuigen geen gewaarwordingen, zonder zenuwen

geen zieleleven, zonder luchttrillingen geen muziek, zonder lichaam geen geest. We onderschrijven de conclusie van de ervaringswetenschap, dat derhalve het geloof aan de onsterfelijkheid slechts *geloof* is, en door de ervaring niet wordt ondersteund.

Op grond dier kennis *denken* we. De ordening van de feiten, van voorstellingen, begrippen en ideeën, is de werkzaamheid der *rede*. Niet alleen, dat onze kennis zich bij alle mensen op gelijke wijzen vormt, ook de rede werkt in ons allen gelijk. Voor ons allen heeft alles een oorzaak en een gevolg, voor allen bijvoorbeeld is twee maal twee vier. De rede is derhalve niet een instrument, dat ieder naar willekeur kan hanteren, zoals het geloof. Wat iemand geloven wil, is *zijn* zaak. Daarin is hij vrij. Wat iemand denken zal, wanneer hij redeneert, moet overeenkomen met de wetmatigheid van de logica, van de rede, die we allen gemeen hebben. Daarin is de mens gebonden. Vandaar, dat redelijk denken ons verenigen kan, mogelijk maakt, dat we elkander verstaan. De rede leidt tot begrip, omdat ze controleerbaar is door allen. Het geloof leidt hoogstens tot een subjectieve opvatting, die voor niemand anders behoeft te gelden dan voor de gelovige zelf, en licht leidt tot fanatisme en beperking van de gezichtskring. Tezamen zoeken naar de waarheid, beduidt niet, die waarheid vinden. Want ze bestaat slechts als betrekkelijke idee. Maar wel beduidt het, dat we regelen en "denkwetten" toepassen, die voor ons allen gelden. Wetenschap zonder redelijkheid is nog niets. Kennen zonder denken is zinloze geleerdheid. Anderzijds is redeneren zonder grondige kennis der feiten even nutteloos, blote speculatie. Voor ons is de methode der natuurwetenschap een voorbeeld van het juist beheersen der *kennis*. Daarover *redelijk* te filosoferen beduidt, zich een wereldbeschouwing te vormen, die de toets der kritiek kan doorstaan, en grondslag kan zijn van het anarchisme.

Hoofdstuk III

Levensbeschouwing en ethiek

I

Terwijl de godsdienst zegt, positief te zijn, blijkt uit de levensbeschouwing van de Christenen, dat in waarheid het geloof negatief is. Immers, ten aanzien van alle aardse vraagstukken laat het na, antwoord te geven. Het is een dwaling, te menen, dat het christendom bijvoorbeeld iets zou kunnen beduiden voor de maatschappelijke ordening, alsof het enig antwoord kon geven op de economische en sociologische problemen van onze tijd. Het streeft niet de oplossing van de sociale nood, maar het "redden der ziel" na, niet het welzijn der massa's, maar het heil en de zaligheid van de uitverkoren enkeling. Het doet de mensen verkeren in een denkbeeldige wereld, waar God, de Engelen of de Duivelen niet alleen hemel en hel bevolken, maar tevens ons lot zouden bepalen. In die levensbeschouwing wordt al het aardse, reële, positieve met minachting behandeld. Die verachting heft geen nood noch ellende op. Integendeel: ze bevordert en bestendigt de chaos.

Het is noodwendig, ook op dit terrein de godsdienst te overwinnen, alvorens een levensbeschouwing mogelijk is, die bevredigend kan worden genoemd. Met erkenning van ervaring en rede vangt elke goede filosofie aan, die de plaats wil bepalen van de mens in het heelal en op de aarde. We hebben reeds uiteengezet, waarom we aanvaarden dat de mens een sterfelijk, tijdelijk wezen is, produkt van het groot gebeuren in het universum, klein en voorbijgaand tegenover de geweldige omvang der sterren en planeten, nietig in verhouding tot het Al. Toch is de mens tot dat bewustzijn gekomen, kent hij zijn plaats, zijn lot en bestemming, overdenkt hij de werkelijkheid. Dit bewustzijn is het grootse in het kleine wezen. En wie nalaat te denken, verhindert zijn werkelijk Mens-zijn.

Hetgeen we te overdenken hebben evenwel, de *inhoud* van het

bewustzijn, komt niet alleen voort uit eigen activiteit. Natuurlijk kan de mens bewust zoeken, zijn kennis verrijken, zijn horizon verbreden. Maar een zeer groot deel van wat hij weet en aanvaardt, is hem bijgebracht door de maatschappij, toen zijn bewustzijn nog moest worden gevormd. In die zin dus is waar, wat Marx schreef, dat de mens opgroeit in verhoudingen en onder voorwaarden, die hij niet zelf heeft gekozen. De voorhandenzijnde werkelijkheid beïnvloedt hem zodanig, dat ook de grootste individualist toch niet denkbaar is buiten zijn tijd, dat ook *hij* het stempel draagt van zijn periode. Niemand ontkomt aan de heersende geest van zijn eeuw, omdat hij die met en als de moedermelk heeft opgezogen. De cultuur van het tijdvak heeft zich in hem verinnerlijkt. Of hij christen zal worden of mohammedaan, hangt niet af van zijn vrije keuze, maar van het milieu. Of hij veelwijverij goed zal achten of kwaad, zal door de maatschappelijke verhoudingen worden bepaald. Of bloedwraak gerechtvaardigd wordt genoemd of niet, is al niet weer een individuele uitspraak. Zo dus zijn we allen produkten van gewoonten en zeden, welker kracht en suggestie onbewust in ons werken. Nimmer komen we daarvan geheel los. Het brengt reeds geweldige conflicten met zich, om een deel ervan prijs te geven of te boven te komen.

Indien Marx bij zijn verklaring van de geschiedenis uit economische factoren — die hij de vrij duistere naam heeft gegeven van “historisch materialisme”, terwijl eigenlijk de term behoorde te zijn: Geschiedenisfilosofie uitgaande van de economische verhoudingen — indien hij daarbij dus de enorme invloed constateert van de *zeden* op de opvattingen omtrent goed en kwaad, dan zal niemand deze invloed betwisten. Ook een andere stelling van Marx is te aanvaarden: dat de mens zijn ware bedoelingen en belangen verschuilt achter een ideologie (een levensbeschouwing) die de echte motieven tot het handelen méér verbergt dan openbaart. Het is waar, dat de koloniale kapitalistische groepen nooit zeggen, dat ze koloniën wensen, om die te exploiteren — maar steeds dat het nodig is, het gebied te beschaven en te ontwikkelen. Het is juist, dat de heersende klassen nimmer hun uitbuiting hebben gerechtvaardigd met te wijzen op hun eigen belang, doch steeds de nadruk hebben gelegd op het feit, dat

ze slechts heersten uit pure menselijkheid en slechts exploiteerden om de gemeenschap een dienst te bewijzen. Zo zegt de kapitalist nooit: ik heb mijn kapitaal kunnen ophopen dank zij anderer arbeid. Hij zal immer beweren, dat hij die anderen — de arbeiders — werk en brood heeft verschaft. Hij keert de zaak dus om. Inderdaad is hij “werkgever”. Maar niet uit liefde tot zijn medemens, doch om zijn naasten te benutten. “Het belang — zo zei Laroche foucauld — spreekt alle talen en speelt alle rollen, zelfs die van . . . belangeloze.” Om de werkelijkheid te leren kennen, is het dus niet voldoende, af te gaan op wat mensen zelf zeggen te willen, doch is het noodzakelijk, achter die woorden de ware motieven te ontdekken.

Hier evenwel is het reeds nodig, de stelling van Marx wat nader te bezien. Het is duidelijk, dat de mens dus in tegenspraak is met zichzelf. Hij zegt naastenliefde na te streven, en wil slechts het eigen welzijn. Goed. Hij predikt dat, teneinde anderen om de tuin te leiden, zichzelf te verbergen, de waarheid te omhullen. Doch dan moet hij er toch van overtuigd zijn, dat woorden en begrippen als “naastenliefde”, “volkswelvaart” enz. een grote uitwerking hebben, omdat de massa hunkert naar liefde en hulpvaardigheid en solidariteit.

Onmiddellijk ontdekken we derhalve midden in de klassenstrijd — de worsteling der belangen — dat de mens niet alleen behoefte heeft, zichzelf te dienen, maar evengoed, anderen gelukkig te zien. Er is eens gezegd, dat de huichelarij toch het eerbetoon was van de ondeugd jegens de deugd. Ook wie slecht is, wil goed *lijken*, omdat hij weet, dat het goede ver verheven is boven het kwade.

Ongetwijfeld hebben we hier te doen met *collectieve* opvattingen. De bourgeoisie bezit de mentaliteit, om alles te schuwen, wat streeft naar realisme, naar ontmaskering en naar het onthullen van de naakte waarheid. Daarom heeft ze (als klasse) voorkeur voor mysterieuze sekten, voor religie, voor spel en sport, voor kermis en vertoon. Voor alles wat de massa afleidt en troost en amuseert. De vermaaksindustrie, de grote sport, de bioscoop. . . zijn even noodzakelijke bijdragen tot haar macht als de banken en de kranten. Omgekeerd heeft een onderdrukte klasse de neiging, massaal te ontwaken en te strijden, zoals bij een staking, een

bedrijfsbezetting, een omwenteling. En de vraag rijst, wat dan eigenlijk collectief zich openbaren kan. Niet het individuele karakter. Niet de uitgezochte redelijkheid in het denken. Niet de vergaarde kennis, die persoonlijk bezit is. Alleen datgene, wat gemeengoed is, het onderbewuste, en onbewuste, dat aan alle levende wezens eigen is.

In de politiek heeft men te maken met menigten, en niet met enkelingen. De grote stuwkracht, de motor, de macht... dat is de massa. Om te filosoferen, kan men alleen zijn. Een kunstwerk kan men uit eigen kracht scheppen. Een ontdekking doen na en door eigen streven. Maar de gemeenschap veranderen, verhoudingen omwentelen, is het werk van massa's, dus van klassen en kasten, van legers en kerken, van groepen en organisaties.

In het anarchisme is dit besef eigenlijk nimmer goed doorgedrongen, en zijn de konsekwenties zelden aanvaard. Men was zozeer ingesteld op de persoonlijkheid, dat men vergat, ook die persoonlijkheid weer te zien als produkt van haar tijd en omgeving. Als reactie op een al te dogmatisch en eenzijdig historisch-materialisme (dat bijvoorbeeld de individuele wil ontkennen ging) ontstond in anarchistische kringen de neiging, de economische en sociale macht van de enkeling grenzeloos te overschatten, en beweerde men, dat de individu alle omstandigheden zou kunnen overwinnen, zich zou weten te verheffen boven de maatschappelijke verhoudingen. Zulk een bewering leidt alleen hiertoe, dat men naast de werkelijke wereld (waarin men leeft als ieder ander, en die men aanvaardt en ondergaat als elke middelmatige burger) zich een droomwereld gaat opbouwen ener toekomstige "volmaakte samenleving", van een "heilstaat", uitgebreed door vage verbeelding en utopisme. Aangezien geen enkele werkelijkheid overeenkomt met deze illusies, blijven zulke mensen alleen en steeds in oppositie, worden "querulanten" en sektarische malcontenten in elke situatie. We hebben hier speciaal het oog op Hollandse, en sommige Franse toestanden. Waar het anarchisme zich ontwikkelde tot een volksbeweging — als in Spanje — veranderde het beeld der beweging, haar organisatie en haar tactiek zeer snel, zo goed als tijdens de Russische revolutie. Ze moest realistisch zijn, of niet-zijn.

Dat wil dus zeggen, dat we moeten nagaan, *wat* feitelijk de mens doet handelen. En dat zijn niet in de eerste plaats rede en overleg, doch... menselijke *driften*. Men late zich niet wijs maken, dat één levend mens *niet* zou handelen op grond van driftmatige krachten en van behoeften. Men moet zelfs ieder wantrouwen, die het ontkent, zo goed als men voorzichtig moet zijn jegens den dominee, die ons naar de hemel verwijst. De driften zijn de grondslag en hoeksteen van ons bestaan. Dat betekent evenwel, dat juist de driften ook tegenstrijdig zijn, want anders is het onverklaarbaar, dat de mens evengoed de neiging heeft, te haten als lief te hebben, evenzeer de uitbuiting kan toepassen als hij zich daarvoor schaamt, en dat het kenmerk onzer samenleving de huichelarij is.

Bezien we het wezen van de driften wat nader. Men verwarre ze niet met behoeften. De behoeften — honger, dorst bijv. — ontstaan uit een tekort aan energie. Indien dit wordt aangevuld, geeft de bevrediging, die er op volgt, wel een lustgevoel, maar het is niet diep. Indien we spreken van driften, hebben we daarentegen te doen met een *overvloed van energie*, die zich moet uitstorten. Want de voeding, verwarming, verzorging van de mens wekt veel meer energie, dan voor de instandhouding alleen nodig is. In welke vorm nu vindt de tewerkstelling dier energie plaats?

Men weet, dat Freud al deze "overtollige" kracht de naam geeft van seksuele energie, libido. De aanwending ervan verschaft dus *wellust*. Een diep en hevig-ontroerend gevoel, van groter betekenis dan de verzadiging van honger en het lessen van dorst. Indien deze kracht zich rechtstreeks uit als geslachtsdrift, blijkt ze uiterst gecompliceerd te zijn. Enerzijds is ze machtsbehoefte, begeerte, om seksueel een ander te overheersen, aan zich te binden, dienstbaar te maken. Indien deze machtsbegeerte ontaardt, leidt ze tot sadisme: men ondervindt wellust door het onderdrukken, martelen van anderen; en leedvermaak over anderer ellende komt slechts voort uit de neiging, om de eigen macht des te beter te doen uitkomen. Aan de andere kant evenwel voert de seksuele energie ook tot overgave, tot het heftig verlangen naar de extase. In ontaarde vorm wil men lust door dienstbaarheid, (masochisme) geluk door geslagen te worden. De grens tussen sadisme en masochisme is niet altijd

te bepalen. Indien de aanvals- en machtsdriften zich naar buiten willen richten, doch indien dan de wereld te veel weerstand biedt, is het mogelijk, dat deze vernietigende krachten zich naar binnen doen gelden, tot zelfvernietiging leiden kunnen, zogenaamde "doodsdriften" worden.

Een soortgelijke tegenstrijdigheid ontdekt men daarin, dat aan de ene kant het seksuele leven wordt gedreven door egoïstisch lustverlangen, terwijl aan de andere zijde de lasten worden aanvaard voor het gezin, en de mens zich grenzeloze offers getroost voor het nageslacht. Hoezeer de driftmatig georganiseerde samenleving daardoor vervalt in uitersten, toont bijvoorbeeld de oorlog: dezelfde mensen, die geneeskunde en hygiëne, voeding en verzorging bestuderen en regelen met steeds groter nauwgezetheid, worden bewogen tot verwoestingen op zo grote schaal, dat de hele wereld een wrede karikatuur lijkt, een verschrikkelijke ironie. De drift ten kwade schijnt even sterk als die ten goede, en waar ze elkander hoogstens in evenwicht houden, lijkt vooruitgang een illusie.

Toch moet men hierbij rekening houden met één drift, die abnormaal sterk de wereld beïnvloedt: *de angst*. Feitelijk is — zoals W. Reich terecht heeft opgemerkt — angst de tegenpool van lust. Alle onlust is angst. De mens krimpt ineen, schuwt de buitenwereld, deinst terug. Daartegenover zijn de driften, die veroorzaken, dat men een seksuele partner zoekt (of macht) zeer positief, levensaanvaardend, lustverwekkend. Angst is dus: niet kunnen genieten, zich machteloos voelen. De impotentie is, op alle gebieden, bron van onlust en smart. Daarom moeten we zeer zeker de gezonde en normale machtsbehoefte van den mens niet afkeuren, doch erkennen. In de anarchistische bewegingen heeft hierover gewoonlijk grote onklarheid geheerst. Enerzijds vereerde men in Stirner en Nietzsche de aanvaarding van de machtsdriften. Anderzijds wees men elke macht als bron van gezag af, zonder onderscheid te maken tussen gezag en macht. Alsof er geen *macht* nodig zijn zou, om *gezag* weg te wentelen! *Angstvrije wezens zijn machtsbewuste wezens*. Anderen zijn stumpers, die lijden aan minderwaardigheidsgevoelens, klagelijk meelij wekken, een beroep doen op sentimentaliteit en smeken om hun "recht". Ze hebben de wereld verloren. Alleen de anderen zullen evenwel de wereld winnen.

Want het is niet waar, dat normale, gezonde, bevredigde driften schadelijk zouden zijn voor de gemeenschap. Natuurlijk moet men een deel der energie afleiden, omzetten in arbeidskracht, "sublimeren". Ook is het mogelijk, dat iemand zonder schade (naast de zinlijke lust) vreugde vindt in verbeelde omstandigheden en illusies: in de kunst, de mystiek, in toekomstdromen — mits hij die ook erkent als produkten der fantasie, en ze niet verwart met de realiteit. Doch een bepaald deel der energie moet zich openbaren als zinlijke sexualiteit, als reële machtsbehoefte. Welk nadeel lijdt evenwel de wereld door een geordend, gezond seksueel verkeer? Geen enkel; integendeel! En welk ongunstig gevolg kan dan de machtsdrift met zich mee brengen? Indien deze niet steeds was onderdrukt, zou de massa niet zó met zich laten spelen, niet zo machteloos toezien, zou het volk niet zo laf alles ondergaan, wat heden wordt geduld. Het afwijzen van sexualiteit en macht kan voor een *heersende* klasse nuttig zijn. Ze heeft een dubbele moraal, en predikt aan de onderdrukten de onthouding en het leed, het tekort en de berusting, gebrek aan levensvreugde en deemoed. Doch voor zichzelf eist ze levensgenot en vreugde, vakantie en vrijheid, macht en welvaart. Marx heeft eens gezegd, dat "de moraal der heersende klasse de heersende moraal werd in de samenleving." Hij heeft evenwel in het geheel geen onderscheid gemaakt tussen de moraal, die de heersers geschikt achtten voor zichzelf (en . . . in praktijk brachten) en die, welke ze aan de overheersten verkondigden. Waartoe nu zou het dienen, de moraal, bestemd voor slaven, voor te schrijven aan de hele mensheid? Integendeel: men proclamere de levensbeschouwing der vrijen tot *aller* moraal. Wie zal dan nog willen dienen, nog willen ontberen, zich nog willen laten vertrappen?

In de negentiende eeuw valt het op, hoezeer juist de burgerij in het liberale tijdvak werkelijk de cultuur vertegenwoordigde, omdat ze de wereld veroveren wilde tot haar geluk. Wat echter één klasse voor zich monopoliseren wilde, behoort aan allen. En alleen *collectieve* aanwending der macht tot *aller* lustbevrediging kan niet alleen individuele machtswellust voorkomen, doch tevens bijdragen tot harmonische ontwikkeling van talloze nu verschrompelende individuen. Eerst een

bevredigend, normaal verzadigd driftleven, dat niet ontaardt. Geen sadisme — want de sadist heeft het middel (de macht) tot doel verheven. Geen masochisme — dienstbetoon zonder wederkerigheid wordt gemaakt tot een wapen in handen van tirannen. Maar zelfbewustzijn, innerlijk evenwicht door besef van eigenwaarde, moed en initiatief kunnen de wereld helpen, het proletariaat bezielen, de mensheid reinigen, van zelfbespuwing en zelfvernietiging redden

II

Men kan het niet voldoende herhalen: goede woningen, gezond voedsel, vrije tijd, opvoedende ontspanning, kennis en begrip alleen kunnen grondslag zijn der beschaving. Elke uithongering, elk aanvaarden van tekort, elke berusting in ellende, maakt ziek en ongelukkig. Dat is niet een kwestie van ethiek. Het is eenvoudig een zaak van hygiëne. Het gaat hier niet om theologie of om zaligheid. Het komt aan op licht en gezondheid. Daarmee is tevens aangegeven, welke betrekkelijke waarde we toekennen aan de ethiek.

Uit het bovenstaande bleek reeds, dat we het ethisch handelen beschouwen als driftmatige aanwending van overvloedige energie. Elke *vrije* daad — dat wil zeggen: een *eigen* daad, voortvloeiende uit iemands persoonlijkheid — die gericht is op het wegschenken van deze arbeidskracht kan men “ethisch” noemen. De formulering daarvan is eigenlijk van de ongodsdienstige en vrijheidlievende Franse moralist J. M. Guyau, die de mens vergeleek bij een bloem, die niet kan nalaten te bloeien, indien omgeving, voeding, vrijheid gewaarborgd zijn. Zoals die plant zaad schenkt na te hebben gebloeid, zo moet — zegt hij — ook de mens wel het leven vermooien en vruchtbaar maken, indien hij gezond is. Voor ons is dus de liefde reeds daarom zedelijk, de hulpvaardigheid evenzo. Wie in het water springt, om een ander te redden — afdaalt in een brandende mijn om de slachtoffers bij te staan, doet dit geheel vrijwillig, spontaan, zonder nader overleg. Feitelijk is hier dus geen sprake van “vrije wil”,

want de mens *moet* zo handelen, indien in hem de angst tenminste niet alles overstemt. Want ook in de ethiek is de angst, de sterke antisociale drift, die overwonnen moet worden. Elk mens evenwel handelt weliswaar naar zijn karakter, en dus naar zijn eigen wezen, maar niet “vrij” in die zin, dat hij naar willekeur het één zou kunnen nalaten en het ander zou kunnen doen. Hij kan niet vrijmachtig kiezen, en is wel degelijk aan innerlijke noodzaak gebonden. Aangezien deze dwang evenwel niet buiten ons staat, niet vreemd is aan ons wezen, gevoelen we haar niet als hinderlijk gezag. Integendeel, we gevoelen ons vrij. En dus doen we, alsof we toch wel naar eigen verkiezing ook iets anders hadden kunnen willen, en we spreken dan niet van handelen uit innerlijke noodzaak, maar van een daad, waaraan een bepaald *motief* ten grondslag zou liggen. Als reden geven we dus op, dat we anderen wilden helpen, of dat de zedeleer ons zulks toch gebiedt, of dat het in de bijbel staat (daar staat namelijk alles in). Vandaar, dat de ethiek beweert, te vragen naar de *motieven* van ons handelen (de gekozen redenen) en niet naar de *oorzaak*, wat juister zou zijn. Als oorzaak ontdekt men ook (naast het reeds door Guyau genoemde) de neiging van elk mens, zich wezensgelijk (identiek) te achten met een ander levend wezen. Dat is een kwestie van suggestie. Immers, niets is zo gemakkelijk over te brengen op anderen dan die eenvoudige gevoelens, welke ons allen gemeen en bekend zijn. Als de één lacht, lachen allen, terwijl het schreien zo mogelijk nog besmettelijker is. Deze saamhorigheid in het gevoelsleven openbaart zich dus ook op *deze* wijze, dat het lijden, de smart, die iemand openbaart, onmiddellijk bij anderen dezelfde pijn opwekt, dezelfde onlustgevoelens. Zo kan men zeggen, dat de smart van één mens door zijn naasten ook als eigen smart wordt gevoeld, dat de vreugde van de één wordt ervaren als vreugde ook voor allen. Het gevolg daarvan moet zijn, dat we anderen gelukkig willen zien, om zelf gelukkig te kunnen zijn. Indien we dus een daad verrichten, teneinde anderen van dienst te zijn, zeggen we, dat het motief zedelijk was. Het is er evenwel niet minder “egoïstisch” om, wijl hier egoïsme en altruïsme geen tegenstellingen zijn. Slechts bij ontaarde, zieke, verschrompelde wezens kan anderer ellende vreugde

wekken. Wie bijvoorbeeld zelf steeds in angst, onrust, armoede, verwarring verkeert, gevoelt zich zo te kort gedaan, dat alleen het feit, dat anderen evenzeer lijden, hem nog verzoenen kan met de wereld. Ook de rijke kan zo bang zijn voor zijn bezit, dat hij elke poging van anderen, zich hun aandeel te veroveren van de rijkdom des levens als een aanslag op zijn voorrechten beschouwt. Hij zal dus aan dezen de ontbering en de berusting preken. In beide gevallen hebben we evenwel met typische ziekteverschijnselen der gemeenschap te doen.

Indien we zouden moeten omschrijven, wat een *zedelijke* daad is, dan hebben we dus niet stil te staan bij datgene wat de "zeden en gewoonten" bevelen, want die zijn in verschillende tijdperken en streken zeer uiteenlopend. Zedelijk is de daad, die vrij is, die voortkomt uit een evenwichtig, gezond gemoed, en die het geluk van anderen bevordert, om daardoor eigen lust te doen toenemen. Hier is dus *wederkerig hulpbe-toon* de ethiek van vrij-socialisme. Evenwel: wil iemand tot een zedelijke daad kunnen komen, dan moeten de omstandigheden, de opvoeding, en zijn karakter hem dat ook veroorlooven. Het is nutteloos, ethica te preken, indien de één slechts in stand kan blijven, door het voedsel van de ander te roven. Het leidt tot niets, moraal te leren aan wie leeft in een krot, vervuult en wegwijnt, en niet meer scheppen kan noch helpen. Men kan dagelijks constateren, hoe het grootste deel der mensen niet op kunnen tegen de omstandigheden. In de kapitalistische maatschappij is het gevolg, dat allen beneden hun zedelijke stand leven, doen wat ze eigenlijk niet uit innerlijke noodzaak willen, maar wat ze volbrengen uit angst en belang of ontaarding. Daarom herhalen we, dat het ethisch vraagstuk in de eerste plaats een maatschappelijk probleem is.

Dat de godsdienst ons hier van generlei nut kan zijn, blijkt uit de praktijk. Wie een goed karakter bezit, zal zich God voorstellen als liefderijk. Wie echter minderwaardig is van innerlijk, denkt zich God als wrekend, straffend en zijn vijanden uitmoordend Opperwezen. De goede mens zal gaandeweg de godsdienst moeten overwinnen, want zolang hij gelooft aan God, zou hij ook moeten aannemen, dat God het kwaad en de ellende zou laten voortbestaan of zelfs zou hebben geschapen, wat

strijdt met zijn zedelijk oordeel. De minderwaardige mens zal door zijn Godsvoorstelling niet beter worden. Integendeel: hij zal door allerlei drogredenen het kwaad verontschuldigen. Hij zal zeggen, dat God toch almachtig is en alwijs, en dat de goede God toch geen oorlog, geen ellende, geen uitbuiting kan hebben geschapen, indien dat alles niet in overeenstemming is met zijn wijsheid en goedheid. Voor ons — aldus onze spitsvondige, maar gelovige conservatief — moge dan dit alles kwaad *lijken*. God weet beter wat voor ons goed is. Zo worden alle sociale rampen, wordt alle misère, wordt alle onrecht toch "goedgepraat", zonder dat de gelovige er iets tegenin brengen kan. . .

De bron van de ware misdaad schuilt niet in ongeloof, maar in de maatschappelijke verhoudingen. Die te reinigen is: de zedelijkheid dienen.

III

Verschillende malen spraken we over "karakter". Terwijl de zedelijke energie voortkomt uit de natuur — en het zedelijk oordeel uit het feit, dat we ons met andere wezens gelijk denken, zodat hun leed het onze is, hun vreugde ons geluk — is het *karakter* veel meer individueel en het resultaat van vaak botsende factoren. Natuurlijk spelen erfelijke aanleg en lichamelijke vóórbeschiktheid een grote rol. Doch dan. . . het milieu. We worden geboren met onze driften, die zich op zovele wijzen kunnen uiten. Indien we evenwel "naar de natuur" zouden handelen, zouden we overal in botsing komen met andere wezens. Van het eerste jaar af leren we daarom, die anderen te vrezen, te gehoorzamen. Het kleine kind moet zindelijk zijn, wat eerst na veel dwang geschiedt. Het moet leren lopen, leren praten, op de wijze, die de omgeving opdringt. Daarna moet het zich voegen naar de regelen van het gezin, de school, de werkplaats. Die dwang verinnerlijkt zich in ons, wordt tot gewoonte. Toch protesteert ons onbewuste zieleleven, toch rebelleren onze driften wel. Maar ook dat verzet onderdrukken we. Reeds lang vóór we volwassen

zijn, hebben we dus onszelf zó gevormd, dat we in vrede kunnen leven met de omgeving. We hebben onze "moraal". Die moraal bevat alle zeden, gebruiken, gewoonten der samenleving, waaraan we ons hebben te houden. Het is daarom ijdel, nog onderscheid te willen maken tussen "natuur" en "cultuur", omdat het volslagen onmogelijk is. De omstandigheden, waaronder we worden geboren, zijn al niet meer natuurlijk, evenmin als bij onze huisdieren. En van die geboorte af is alles... cultuur. Men begrijpt, dat het karakter zich dus vormt — behalve uit erfelijke factoren — uit de botsing, samenhang of conflicten tussen onze driften (van allerlei aard) en onze plichten. De verschillende types, die daaruit kunnen voortkomen, zullen we niet bespreken. Het zou het kader van dit werk geheel te buiten gaan.

Toch is het voor het anarchisme van grote betekenis, te vragen, welke karakters eigenlijk geschikt zijn voor de gezagloosheid. Wie in zijn jeugd steeds is onderdrukt, aan minderwaardigheidsgevoel gaat lijden, wordt wel revolutionair, maar zelden "anarchistisch". Want onbewust wil hij zich wreken, zijn gevoel van minderwaardigheid te boven komen, door zich te laten gelden. Wij kennen allen die "anarchisten", die steeds beleefd zijn, altijd klagen, wier ijdelheid immer wordt geschokt, en die dus eigenlijk ongenietbaar zijn. Ze zijn geen anarchisten, maar querulanten, en alleen altijd "tegen de keer in". Anderen hebben een volkomen onderdrukt of ongeordend sexueel leven. Ze zoeken derhalve de vrijheid. Maar dat woord beduidt voor hen losbandigheid, omdat ze alleen een ondraaglijk geworden gezag willen afwerpen, niet bij machte zijn tot zelfdiscipline, wijl alle innerlijke rust, alle harmonie ontbreekt. Weer anderen zijn verwend, en menen nu, dat het leven hen steeds méér bieden moet. Geschiedt dit niet, dan worden ze opstandig, en streven naar ersatz-bevrediging van hun zucht, om carrière te maken, door in een beweging bestuursfuncties te begeren; gewoonlijk zijn ze autoritair. Ze zoeken een vergoeding voor het feit, dat ze zich buiten die beweging niet voldoende kunnen laten gelden. Dan zijn er "exhibitionisten", die zich moeten tonen, opvallen, en deswege door hun kleding, hun haren, hun "artistieke" uiterlijk de aandacht trekken, en die menen, als "anarchist" nog interessanter te worden.

Nu is het waar, dat elke beweging, elke stroming deze types kent. In de anarchistische beweging kunnen ze echter groter gevaar zijn, omdat ze van nature geenszins gezagloos zijn, en dus feitelijk in strijd leven met hun eigen theorie. Daarom komt het ook op het karakter wel degelijk aan.

Een vrijheidlievend karakter, dat tevens "zedelijk" genoeg is, om de vrijheid niet alleen voor zich, doch voor allen te willen, is niet buitenissig, niet abnormaal, niet ongewoon. Het is het karakter van de mens, zoals het in betere omstandigheden zeer zeker zou kunnen zijn. Gezond, redelijk opgevoed, evenwichtig, normaal bevredigd wat het driftleven aangaat, zonder alle reeds besproken afwijkingen en perversiteiten. De mens, die geen plaag is voor zijn medemens, geen slaaf wil zijn en geen tiran, maar gelijkwaardig metgezel in het leven, reisgenoot van die anderen... dat is niet een utopisch wezen, niet een buitengewoon begaafd genie, geen heilige en geen geleerde. . . dat is de mens, zoals we allen zouden kunnen zijn. Hoe dan zó te worden?

Evenals onze wereldbeschouwing, is ook onze levensbeschouwing gebaseerd op de oorzakelijkheid, op het bepaald-zijn van alle verschijnselen, op het determinisme. Maar we zijn geen fatalisten. De factoren, die het karakter bestemmen, zijn vele. Ze ontsnappen echter niet aan onze controle, ze zijn niet onveranderlijk. De mens is niet alleen produkt, niet alleen gevolg. Hij is ook schepper en oorzaak. Dat is zijn "vrijheid". Niet, dat hij eigenmachtig de keten van oorzaak en gevolg zou kunnen doorbreken. Maar hij is in die keten een zeer bepaalde, aparte schakel: een *bewuste* schakel, die zijn energie richten kan. De menselijke geest kent en denkt. En wat de hele mens begeert en nastreeft, wat lichaam en ziel beide nodig hebben, geluk en verzadiging, vrijheid en liefde. . . dat dringt dóór tot ons bewustzijn. We weten het, we hebben een bewuste *wil*, een *eigen wil*. Dat "willen" komt noodwendig voort uit ons wezen: indien we willen eten en drinken, liefhebben en genieten, warm wensen te zijn en veilig, begeren te weten en te begrijpen. . . dan zijn we daartoe wel bepaald. Indien men tegen een normaal mens zou zeggen: Nu moet je eens een ander de hersens inslaan — nu moet je het kind, dat je lief is, eens verlangen te haten — dan kan hij dat niet willen. In dien zin is dus de wil niet vrij, hij is gebonden aan het innerlijk.

Maar in het spraakgebruik is hier vrijheid toch hetzelfde als gebondenheid aan de eigen natuur. En dwang is: gehoorzaam moeten zijn aan *anderer* natuur, aan een vreemde wil. Wie nu een ander gehoorzaamt, uit vrees alleen, of uit belang, handelt nimmer zedelijk, want hij handelt niet vrij, dat wil zeggen niet in overeenstemming met zijn eigen menselijke wezen. De oorlog met name is de heftigste veroordeling van het gezags-principe. Het staat vast, dat voor de doeleinden van de krijg tussen naties, niet één op de duizend soldaten vrijwillig komen zou om te doden, in geen enkel land. Door wederzijds allen bang te maken, en dan te bevelen, gelukt het. Zo ooit, dan is hier de superioriteit van het vrijheidlievende beginsel op dat van het gezag toch wel duidelijk gebleken. Daarom is opvoeding tot vrijheid van onschatbare waarde voor de beschaving.

IV

En tenslotte: elke levensbeschouwing is tevens filosofie over de dood. Achtergrond van dit alles is onze opvatting inzake het sterven. We hebben het reeds gezegd: aangezien voor ons geest en lichaam een eenheid vormen, twee verschijnselen zijn van één werkelijkheid, is ook het sterven van het lichaam de intrede der werkeloosheid van het bewustzijn. Daarom is ook dood: het ingaan van een eeuwige bewusteloosheid, van een dromeloze slaap. Na ons komt — voor ons — het Niet.

Er schuilt niets troosteloos in deze filosofie. Het zou eerder troosteloos zijn, eeuwig te moeten bestaan. Want het is duidelijk, dat iets in waarde stijgt, naarmate het zeldzamer is. Dat derhalve het leven kostbaarder wordt, naarmate het korter duurt. Indien het leven nimmer een einde nam, indien elke dag duizendvoudig terugkeerde, dan was elke inspanning, elk streven ijdel, want het leven zou geen doel hebben. Wat eeuwig is, is doelloos. De spanning van ons bestaan groeit uit het feit, dat we een doel bereiken willen, vóór de dood ons verrast. We weten, dat elke dag van leed verloren is, elk uur van smart en pijn nutteloos vergaat, en iets ontnemt aan ons leven, dat onherstelbaar is. Indien

werkelijk één mens geloofde aan de onsterfelijkheid, zou hij de dood zoeken. Maar krampachtig hangen we allen aan het leven. Ja, ook het geloof aan de onsterfelijkheid ontstaat alleen uit vrees voor de dood, uit levensdrift, omdat de mens niet sterven *wil* en dus zelfs dóór de dood heen wil *leven*. Het leven, juist in zijn beperktheid, is bron van techniek en geneeskunde, oorzaak van kennis en weetgierigheid, grond voor die onophoudelijke strijd tegen de dood — tegen ziekte en natuurrampen, tegen ontbering en koude. Wijn het leven kort is, bestaat de cultuur. We moeten het tot waarde maken, omdat het snel voorbij gaat. Zoals we een stralende zomerdag benutten willen, om te wandelen en buiten te zijn, omdat het morgen wellicht duister is en koud — zo willen we het leven genieten en vollediger maken en gelukkiger. Het prijsgeven van de fantasie des hemels leidt eerst tot de strijd om het geluk op aarde. Wie ophoudt, kandidaat te zijn van het hiernamaals — zo zeide Feuerbach — wordt student in de kennis des levens, en meer dan dit: strijder voor een betere samenleving. Daarom is de werkelijkheid van de dood de inspirerende oorzaak tot alle worsteling voor vrijheid en socialisme.

En onsterfelijk is alleen, wat onsterfelijkheid waard is: een goede daad, een schone gedachte, een nuttige uitvinding of ontdekking. Onsterfelijk in dien betrekkelijken zin is de mensheid, en niet de enkeling, die slechts voortbouwende op het werk van vroegere generaties de weg bereidt voor de komende. Zo zij dan ons leven aan deze toekomst gewijd

.....