

J. DE KADT
VERDEDIGING
VAN HET
WESTEN

VERDEDIGING VAN HET WESTEN

J. DE KADT

VERDEDIGING VAN
HET WESTEN

EEN BUNDEL ESSAYS

MCMXLVII

G. A. VAN OORSCHOT - UITGEVER
AMSTERDAM

DE VERDEDIGING VAN HET WESTEN

EEN VERANTWOORDING

Wat geschreven werd in het tijdperk tussen de twee wereldoorlogen, en wat eigenlijk voor een zeer belangrijk gedeelte zich bezig houdt met de geestestoestand bij het naderen van de tweede wereldoorlog, roept bijna automatisch de vraag op, of het nog enige waarde heeft voor de generatie die thans, na de tweede wereldoorlog, nadenkt over de situatie en probeert er iets van te maken. Men zou kunnen zeggen dat wat enige zin had tussen wereldoorlog één en twee, wel niet geheel zinloos zal zijn tussen wereldoorlog twee en drie. Maar dat zou alleen iets betekenen als men cynisme en galgenhumor een grotere waarde toekende dan er in de hier verzamelde opstellen aan wordt gegeven.

Natuurlijk, te midden van de maankalveren die zich idealisten noemen, en te midden van de hypocriten die hetzelfde doen, is cynisme niet alleen geoorloofd, het is onvermijdelijk en het is wenselijk. En zolang de retoriek dáár optreedt waar zakelijkheid en soberheid zo dringend nodig zijn, is het uitlachen van edele en welsprekende ezels nog altijd geoorloofd en is het behandelen van de dingen die aan de orde zijn, met humor, ook met galgenhumor, altijd nog beter dan het uitblijven van iedere poging om de ban van de verheven stompzinnigheid te breken.

Maar dat is alles een kwestie van de tweede rang, ofschoon de mensen zonder rang, dat wil zeggen, de mensen die het tijdperk tussen de twee wereldoorlogen beheerst hebben, en hun opvolgers die thans overal op de voorgrond staan, altijd van die tweederangs kwesties de hoofdzaak hebben gemaakt en nooit verhevener zijn (en ze kunnen ijzingwekkend verheven zijn) dan wanneer ze het over de „juiste toon” hebben.

Dit echter is reeds een oordeel, en meer dan dat, het houdt ook al in: de overtuiging dat de wereld van thans nog best iets zou kunnen leren uit wat er in de periode tussen de wereldoorlogen gepoogd en gezegd is door de progressief gezinde realisten — en dat de wereld van thans evenmin van plan is er enige notitie van te nemen als de wereld van toen.

* * *

Blijft dan over de vraag: als dat zo is, waarom dan nog een poging

gedaan om inzichten te verkondigen die bestemd zijn geen enkele uitwerking te hebben? Het antwoord kan niet anders dan emotioneel zijn: men doet het omdat men het niet kan laten, evenmin als men kan laten te waarschuwen of althans te gillen als men een mens een gevaarlijke omgeving ziet naderen.

Wat niet wil zeggen dat het voornemen om ergens op een rustig plekje te gaan zitten en de dwazen aan hun dwaasheid over te laten, niet voortdurend sterker zou worden. Medelijden hebben met de mensen, dat is allemaal goed en wel, maar misschien is de opperste vorm van medelijden nog het zwijgen.

Evenwel, die opperste vorm nog niet bereikt hebbend, blijft de vraag bestaan naar de betekenis van de hier verzamelde bemoeizucht. En aangezien het herdrukte bemoeizucht is, moet de vraag dan ook nog gesteld worden: aangenomen dat het zin had in die periode die achter ons ligt te proberen enige invloed uit te oefenen op de houding die toen aangenomen moest worden ten opzichte van de tijdsproblemen, heeft dat voor nu dan nog enige waarde? Vast staat immers dat er veel te veel gedrukt wordt en zeer zeker meer dan veel te veel herdrukt, en de „verzamelde werken”-zothed, daar waar bloemlezingen al ruimschoots voldoende zouden zijn, behoort tot de eigenschappen van het tijdperk. Wel is, wat hier bijeengebracht is, slechts een bloemlezing, maar het zou een zeer overbodige kunnen zijn.

Die overbodigheid in technische zin — over de overbodigheid in essentiële zin kom ik nog te spreken — zou zeker aanwezig zijn als deze opstellen zich met politiek-economische kwesties bezig hielden. Immers die heb ik samenvattend in een paar boeken behandeld, die wellicht verbetering en aanvulling vragen, aangenomen dat ik er enig heil in zou zien mijn correspondentie met de bierkaai voort te zetten, doch die zeker niet behoeven te worden herhaald door het herdrukken van wat gelijktijdig aan opstellen, kronieken of actuele beschouwingen werd gepubliceerd.

Maar de onderwerpen die hier aan de orde zijn, werden wel terloops in sommige van die boeken in het geding gebracht, omdat nu eenmaal politiek zonder filosofische en cultuurhistorische beschouwingen geen politiek is doch een twee-dimensionale behandeling van een vier-dimensionale zaak, maar er kon in dat verband toch niet de aandacht aan besteed worden die er aan gegeven wordt in deze opstellen die zich met cultuur-historische en dergelijke onderwerpen bezig houden. Dat in deze opstellen dan telkens weer politiek aanwezig is, ligt voor de hand, want cultuur-kwesties zonder politiek zijn even vlak behandeld als politieke kwesties zonder cultuur.

Zo is dus „technisch” de geoorloofdheid van deze schrifturen wel

te verantwoorden, maar of die verzameling een verdere rechtvaardiging heeft dat is nu juist de vraag.

Het bevestigend beantwoorden van die vraag ligt reeds opgesloten in de titel die aan deze verzamelde opstellen is gegeven: „De Verdediging van het Westen”. En daarin zou dan ook moeten liggen de overtuiging dat ze ook thans nog hun betekenis hebben.

Ja, de verdediging van het Westen is nog altijd aan de orde, en ze is zelfs thans méér aan de orde dan in de periode waarin deze essays werden geschreven.

* * *

Dat die verdediging, in deze beschouwingen, de politiek in engere betekenis terzijde laat, dat maakt het misschien niet overbodig er op te wijzen dat de verdediging van het Westen, noch in deze opstellen, noch in mijn politieke werk, ooit iets te maken heeft gehad met het uitoefenen van politieke of economische of zelfs culturele heerschappij door de Westerlingen over het Oosten, of het Zuiden of wat er verder aan gebieden op aarde aanwezig is. Integendeel, bij de verdediging van het Westen behoort juist die politieke meerderjarigheid en die technisch-economische rijpheid, die door de aanraking met de Westerse methoden in het Oosten en elders is ontstaan, en waardoor het Westen gedwongen wordt een heerschappij op te geven die voor zijn eigen ontwikkeling noodlottig zou zijn geworden, zoals nu eenmaal iedere dictatuur er toe leidt dat de dictators vergroven en ontaarden, en de bronnen waaraan ze hun kracht ontleenden, vergiftigen en verstoppert.

Er is overigens geen enkele reden om de politieke verovering van de wereld door de West-Europese volken aan een ander dan historisch oordeel te onderwerpen. En dan was het, in zijn tijd, niet erger dan wat Attila, Djengis of Timoer, met minder blijvende gevolgen, maar niet met meer beminnelijke methoden, hebben beproefd. Het blinde historische proces tot bewustheid brengen, en het bewust beëindigen, dat is juist wat het Westen van de andere en vroegere historische formaties onderscheidt.

De zaak zo stellen zoals moralisten in Oost en West dat plegen te doen en de misdaden van het Westerse materialisme tegenover de verhevenheid van de Oosterse Geest, ons tekort aan geest of ziel tegenover het spirituele en religieuze leven daarginds stellen, dat is zo oppervlakkig dat het overbodig moest zijn op dit soort kwasi-diepzinnigheden nog in te gaan. Maar het is niettemin nodig, juist omdat de verdediging van het Westen, de verdediging is tegen de geestesgesteldheid waaruit dergelijke redeneringen voortspuiten.

De werkelijkheid is immers deze, dat er slechts één maatschappij

is waarin het materiële een grotere rol speelt dan in het Westen, en dat is de Oosterse. In het Oosten is de overgrote massa zozeer de slaaf van de zelden gevulde maag, zozeer door hongersnoden, overstromingen, droogten, gebrek aan dak en kleding, door ziekten, vuil, gedierte en ongedierte, moord, roof, onderdrukking, rechteloosheid enz. enz. overheerst, dat het geestelijk leven er moeilijk iets anders kan zijn dan een vlucht uit de werkelijkheid. En hoe weinig al het gepraat over dat geestelijk leven, dat ver boven ons platte zoeken naar comfort zou staan, om het lijf heeft, wordt immers bewezen door de toestanden in al de landen waar het kapitalisme den Oosters mens de kans gaf iets van de lagere resultaten der Westerse civilisatie tot de zijne te maken: er is vrijwel niemand die aan die goedkope verleidingen weerstand heeft kunnen bieden. En men heeft alleen recht zicht te verzetten tegen de opvatting dat badkuipen, vitamine-kuren, jazz en Hollywood een beschaving zijn, als men zich ook verzet tegen de opvatting dat heilige baden, hongerkuren, bezweringsen en tempelsteden iets beters zijn. Met dit verschil dan, dat het ene zich alleen maar aanbiedt als laag bij de gronds en het andere als het hoog verhevene.

Dat het Westen overwoekerd wordt met vulgariteiten valt niet te ontkennen, en het is een ernstig gevaar. Maar de gedachte dat redding zou kunnen worden verkregen door deze vulgariteiten te vervangen door de „hogere” vulgariteiten uit het Oosten, of door de op eigen bodem gekweekte producten van oorspronkelijk Oosterse „Geest”, is zo mogelijk nog gevaarlijker.

Doch het zou alleen maar tot vergroting van het aantal dwalingen en gevaren leiden, als we het onderwerp dat hier aan de orde wordt gesteld wilden gaan behandelen als een conflict tussen Westerse en Oosterse geest of ziel, waarbij dan het Oosten, al naar de smaak van den beschouwer, de boeman of de heilige zou zijn.

* * *

In werkelijkheid hebben we te maken met een conflict dat zich in het Westers denken afspeelt, en dat eigenlijk een opstand is van alles wat in den Westers mens, zo goed als in ieder ander mens, aan primitieve krachten aanwezig is. De Westerse mens heeft, net als ieder ander, de moeilijke strijd om het bestaan moeten voeren en hij heeft, net als ieder ander, in die strijd dat primitieve denken opgebouwd, dat hem tot enige werktuigen en enige „verklaringen” van het zijnde heeft gebracht, welke verklaringen men, als ze een zekere hoogte hebben bereikt, religie, filosofie en wetenschap pleegt te noemen. Bij dat alles heeft de Westerse mens in ruime mate de

steun van andere beschavingen nodig gehad. Hij heeft zijn godsdienst niet zonder hulp van Voor-Azische godsdiensten, zijn filosofie niet zonder hulp van de Middellandse-zee beschavingen, met name van die der Grieken, zijn wetenschap en zijn werktuigen evenmin als zijn organisatorische en militaire kennis, niet zonder hulp van Grieken en Romeinen, Arabieren en Turken, Mongolen en Chinezen, om van de oudere culturen maar niet te spreken, tot stand gebracht.

Maar eenmaal in het bezit van een zekere hoeveelheid werktuigen en verklaringen, heeft hij zijn technisch en zijn wetenschappelijk apparaat in voortdurende wisselwerking ontwikkeld, en hij heeft in dat opzicht méér bereikt dan alle beschavingen vóór hem en alle eeuwen vóór hem hadden gewrocht. Hier ligt de bijzonderheid van de Westerse mens en van de Westerse beschaving, en de bevrijding uit de worstelende greep van de natuur die daardoor tot stand kon komen, heeft zich ook aan zijn hele denken en voelen meegedeeld, zij het dan ook dat dit denken nog slechts heel weinig, en dat gevoelsleven nog bijna geen enkel spoor vertoont van die bevrijding die op technisch-wetenschappelijk gebied tot stand is gekomen. Terwijl andere culturen het op zijn hoogst tot een zeker „denken met de handen” brachten, wist de Westerse cultuur een „denken met instrumenten” tot stand te brengen, dat veel meer contrôle, nauwkeurigheid, (en, door die nauwkeurige contrôle van vele kanten, kritisch vermogen en „objectieve waarheid”) kon bevatten dan wat er voordien aan speculaties, fantasieën en intuïties of aan de grove schattingen van een empirisme zonder precisie-werktuigen mogelijk was.

Aan dat nieuwe, instrumentale, denken, moest het oude, schattende en fantaserende denken, zoals het in de religies en in de filosofie aanwezig was, zich noodgedwongen aanpassen, wat dan steeds met heel weinig gratie geschiedde, want dat oudere denken had de gevoelens en tradities met zich en het probeerde steeds weer die vulgaire parvenu, dat nieuwere denken, te overdonderen, terug te dringen, tot onderwerping te brengen, en als dit dan tenslotte toch weer onmogelijk bleek te zijn, in godsnaam maar in de zaak op te nemen, en zo tot erkenning van de respectabiliteit te brengen en tot meerdere glorie van religie en filosofie te gebruiken. Dat is, voor wat de religies betreft, in vrij grote kring bekend, maar voor de filosofie is bijna steeds de tegengestelde mening gangbaar, men ziet haar als een progressieve en bevrijdende kracht, terwijl ze vrijwel voortdurend het tegendeel is geweest. Maar de geschiedenis der filosofie, van die gezichtshoek uit, moet nog geschreven worden, waarbij dan tevens zou blijken dat gedurende een heel tijd-

perk nog geen andere mogelijkheid om tot samenvattend en kritisch denken te komen, bestond, dan die welke door de filosofie werd gegeven. Doch dit valt buiten het bestek van deze inleiding, die slechts ten doel heeft er op te wijzen dat het verzet tegen het eigenlijk nieuwe en kenmerkende van de Westerse cultuur altijd aanwezig is geweest en dat niet alleen de tradities van het instinct-leven en van de maatschappij zoals ze gegroeid is, zich tegen de nieuwe elementen verzetten, maar dat alle cultuur-tradities, zoals die in religie, filosofie, literatuur en kunst aanwezig zijn, dit eveneens doen.

Dit alles moet natuurlijk relatief en in beweging worden gezien, en dan ligt het voor de hand dat een religie, die bepaalde concessies aan het nieuwe heeft gedaan, toch weer progressief is ten opzichte van meer behoudende religies, en dat ditzelfde ook geldt voor menige filosofie en voor alle andere cultuur-uitingen. Zo is er dan toch een langzame en moeilijke gang naar vernieuwing in de Westerse cultuur te bespeuren, maar ook een voortdurend pogen om al het verkregeene weer ongedaan te maken.

* * *

De verdediging van het Westen is dus de verdediging van dit vernieuwingsstreven tegen alles wat, in het Westen zelf, behoudend of reactionnair is.

Het is duidelijk dat deze krachten zeer aanzienlijk zijn. Immers er bleek steeds meer dat de vernieuwing op een bepaald historisch moment niet meer mogelijk was als ze beperkt bleef tot kleine groepen in de maatschappij. Een bevrijding van alle remmende factoren kon slechts slagen, als de eigendoms-tradities, de hele wijze van leven en van maatschappelijk verkeer zoals die in het dagelijks leven, in het gezin, in de sexuele opvattingen, kortom in al de dingen die „altijd zo geweest” waren, bestonden of in ieder geval tot gewoonte en tweede natuur geworden waren, niet langer gehandhaafd werden. Om het nieuwe denken tot gewoonte, en dus ook tot tweede natuur, te maken, moet de wereld grondig veranderen. En dan wordt de angst voor verandering, samen met de belangen van allen die het in de bestaande wereld beter hebben dan eigenlijk in overeenstemming is met hun capaciteiten, tot een gemeenschappelijk verzet tegen de vernieuwingspogingen.

Om de zaak nog moeilijker en in ieder geval gecompliceerder te maken, is het geenszins zo dat maatschappelijke vernieuwing, in politieke of economische of algemeen sociale zin, zonder meer direct samenvalt met geestelijke vernieuwing. Er moet, om in de maatschappij belangrijke veranderingen aan te brengen, een grote

hoeveelheid emotie worden geconcentreerd en vrijgelaten, er moeten revoluties worden ontketend, en revoluties zijn zeer eenzijdige processen, die vrijwel steeds van de partij der vernieuwing een fanatieke, dogmatische, tegen iedere twijfel en critiek gekante houding vragen. De nieuw verworven positie wordt niet slechts geconsolideerd, ze wordt verabsoluteerd, en wee degene die het waagt verder te denken kan wat volgens de nieuwe heersers toelaatbaar is. Niet alleen reactionnaires moeten het ontgelden, maar ook extremisten, en meer dan die allen, de sceptici, die door allen worden verafschuwd.

De Franse revolutie, om een voorbeeld te nemen, heeft het denken in de geest van Voltaire, van Diderot, van Lamettrie, van Turgot, Condorcet en Lavoisier, in het geheel niet direct bevorderd. Ze heeft de beperkte razernij van Rousseau en Robespierre als uiterste grens van het toelaatbare gesteld. En ze heeft, terwijl ze belangrijke en heilzame maatschappelijke ordeningen tot stand bracht, en in haar Bonapartistische nadagen consolideerde, juist onder Bonaparte al de imposante domheden van kerk en staat en leger, in het denken en in de opvoeding pogen vast te leggen.

En alsof dat nog niet genoeg was, heeft de Franse revolutie door haar aantasten van het oude, een reactie opgeroepen die, (juist omdat ze terecht de nadruk legde op het historisch gegroeide, maar omdat ze het „gegroeide” gebruikte om iedere verdere groei te belletten), door haar verheerlijking van het verleden en door haar vijandigheid tegen het nieuwe, het progressieve historische denken en vooral het handelen in die geest, vrijwel onmogelijk heeft gemaakt. Slechts enkelen, zoals St. Simon en Marx zijn er in geslaagd die kloof in hun denken te overbruggen, en tegelijkertijd modern en historisch te zijn, doch hun invloed was zeer beperkt.

Saint-Simon werd belachelijk gemaakt door zijn epigonen en werd overvleugeld door de dogmaticus van het positivisme, zijn leerling, Comte, die er in slaagde het positivisme meer te schaden dan alle vijanden ervan bij elkaar, zoals later in de eeuw Spencer er in zou slagen opnieuw de eenzijdigheid en de verblindheid van het positivisme, naast z'n armoede aan geest, te demonstrenen, en daardoor het vernieuwende element in de wetenschappelijke arbeid en methode van Darwin aan het oog te onttrekken.

Marx van zijn kant, verknoede het beste deel van zijn leven met filosofische bespiegelingen over de ontwikkeling ener economie die zich intussen zo ging ontwikkelen dat wel de maatschappij-leer van Marx, doch niet de filosofie van Hegel-Marx er enige kijk op had kunnen geven. Die maatschappij-leer vond Marx echter minder belangrijk dan de Hegeliaanse abstracties, en dus bleef hij zelf

het uitwerking hebben van zijn eigen vernieuwingen in de weg staan. Waarbij dan nog kwam dat de wetenschappelijke wereld hem bleef negeren, en dat eerst na de Russische revolutie het marxisme tot een leer werd die niet langer uit de hoogte behandeld kon worden. Overigens heeft juist de Russische revolutie, die het marxisme tot staats-godsdienst maakte, de vernieuwende werking ervan sterk belemmerd en er een officiële domperij van gemaakt.

* * *

Die Russische revolutie heeft trouwens eerst de horden opgezweept en ze vrij spel gegeven in hun tomeloze vernielzucht, ze daarna afgeranseld en gekneveld en tot slavernij gebracht en ze dwangarbeid laten verrichten voor een ideaal en een nieuwe profiteurs- en beheerders-groep. Ze is sedert lang niets anders meer dan een mythe die door deze groep gebruikt wordt om de massa in de buitenrussische landen ten bate van de machtsposities der Russische heersers te gebruiken, en ze is een typisch voorbeeld van die aanval op het Westen die thans aan de orde is.

Immers de Russische revolutie heeft aan het Westen al haar ideeën te danken, ze is het resultaat van de verwestering van Rusland zoals die sedert Iwan de Verschrikkelijke, Peter de Grote en Catharina plaats vond in technisch-economische en wetenschappelijke zin. Bakoenin is niet denkbaar zonder Hegel en Lenin noch Stalin zonder Marx, maar niettemin, terwijl de organisatie van de maatschappij, zoals men die in Rusland heeft tot stand gebracht, zonder Westerse opvattingen over organisatie, zonder Westerse techniek en exactheid, nooit gedacht had kunnen worden, moet dit alles thans dienen om het Westen te veroveren en te onderwerpen aan een systeem dat het einde zou betekenen van die vrijheid van denken, die critische geest, (die alles heeft doen ontstaan waarvan het tegenwoordige Rusland leeft), die critische houding, die de essentie van het Westen is.

Rusland komt naar voren met een critiek op de toestanden in het Westen die in grote trekken juist is. Geen critiek op de toestanden in Rusland (en ook die critieken zijn, als ze maar scherp genoeg zijn, gewoonlijk volkomen onaanvechtbaar) kan iets veranderen aan het feit dat het bij *ons* een jammerlijke toestand is, welke door geen denkend en door geen rechtvaardig mens verdedigd kan worden. Maar als die toestanden zouden plaats maken voor Russische, dan zouden ze niet slechts, behalve dan voor de nieuwe profiteurs, erger zijn dan de bestaande, maar ze zouden bovendien niet langer de mogelijkheid van verandering, vernieuwing, bevrijding, bevatten, wat ze nu nog altijd doen. Het verwezenlijken van een

aantal juiste beginselen, die bovendien nog „hoger” zijn dan de thans geldende, zou tot de verstijvingsdood voeren.

Het afwijzen van het Stalinisme, ofschoon het zich als vernieuwend aanmeldt, en het tot op zekere hoogte ook is, moet dus in onze periode als een even absolute voorwaarde voor het voortbestaan van het Westen worden beschouwd, als het afwijzen van het fascisme-nazisme dat in de periode was, die we zo juist afgesloten hebben, en waarin we slechts op het nippertje de dans ontsprongen zijn.

* * *

Er is, als we die periode thans als geheel overzien, weinig dat ons reden tot fierheid of tot gerustheid kan geven omtrent de wijze waarop de wereld op het nazisme heeft gereageerd. Het laten ontstaan en het tot geweldige macht laten groeien van het nazisme getuigt niet slechts van een kortzichtigheid, die op zichzelf bewijst hoe weinig de maatschappelijke processen in het Westen nog bewust geregeld worden en hoe zeer wij allen, ondanks onze wetenschap en onze techniek, nog slaven van het toeval en van emotionele voorkeuren, angsten, traagheden en sleur zijn gebleven, en hoe weinig een politiek die op enige kennis en wil tot vormgeving berust, nog als maatschappelijke factor te betekenen heeft (nog altijd is het enige land waar bewust politiek wordt gemaakt: Rusland). Die groei van het nazisme getuigde ook dat de aanval op het Westen, die van het nazisme uitging, in hoge mate de sympathie had van grote groepen in het Westen.

Omdat het nazisme zich richtte tegen de critische krachten in de Westerse cultuur, omdat het de mythe en het bloed verheerlijkte en de rede hoonde, de intellectuelen wilde uitroeien of tot gehoorzame technische knechten maken, omdat het dat individualisme dat het hoogste, en voor het obscurantisme gevaarlijkste, resultaat van de Westerse wereld is, van de aardbodem wilde wegvagen, daarom had het de sympathie van alle duisterlingen. Eerst toen het duidelijk werd dat het niet bereid was een cartel der duisterlingen te vormen, doch dat het naar het monopolie der duisternis streefde, en toen dus de andere duisterlingen het niet alleen als een gevaarlijke concurrent maar zelfs als een onbarmhartige vervolger van reactionnaire en conservatieve geestverwanten moesten zien, eerst toen begon ook de Westerse reactie, die aanvankelijk gehoopt had met behulp van het nazisme de Westerse vrijzinnigheid te kunnen onderwerpen, in het anti-Nazi-front plaats te nemen.

* * *

Maar dat wil dan ook zeggen dat het anti-nazi-front voor een

groot gedeelte bestond uit groepen die slechts door de al te grote gulzigheid der nazis verhinderd worden aan een gematigd nazisme hun medewerking te verlenen, en dat dus, nu het directe nazi-gevaar verdwenen is, al die groepen weer gereed staan, en voor een groot gedeelte al weer actief bezig zijn, de strijd tegen de Westerse geest voort te zetten.

De monopolie-begeerten van het nazisme, waardoor alleen Duitsland, en in Duitsland alleen de kern van de Nazi-partij, prijs en premie zou kunnen verwerven, hebben nationalistën, die medezeggenschap voor hun eigen natie begeerden, plutocraten, die geen kans zagen binnen de Nazi-plutocratie een plaats te krijgen, militaristen, die zelf wilden bevelen en niet door een nazi-korporaal gecommandeerd worden, kerken die gaarne de overheid wilden gehoorzamen, of een concordaat wilden sluiten, maar dan ook verwachtten hun eigen werkgelegenheid door die overheid te zien aangewezen, hun concordaat geëerbiedigd te zien, vijanden der verlichting die voor hun eigen stokpaardjes, theorieën, filosofieën, sympathie verwacht hadden, en die merkten dat hun liefhebberijen bij de algemene gelijkenschakeling zouden moeten verdwijnen — de monopolie-begeerten van het nazisme hebben al die kwart- en half-en bijna-nazis, in de illegaliteit gedrongen en zo een partij van het „verzet” gesmeed, die slechts een monsterverbond was, waarvan de verbondenen, als de druk van buiten ophield, weer vijanden zouden moeten worden. Het pleit niet voor de illegaliteit dat ze deze eenvoudige feiten in het algemeen uit het oog heeft verloren, en een illusionisme en een fraseologie heeft ontwikkeld, die haar weerloos en waardeloos moesten maken, zodra de gemeenschappelijke vijand verdwenen was en de opbouw van het Westen moest beginnen.

Natuurlijk was samenwerking in die dagen nodig, en bij samenwerking, zeker als het een samenwerking is waarbij alle levens altijd op het spel staan, behoort onderlinge goede trouw, wederzijdse offervaardigheid en waardering voor alle flinke werkers. Maar er behoort ook denkklaarheid, onderscheidingsvermogen en geestelijke zindelijkheid bij. En als men „gesprekken” wil voeren (waar alles vóór is) dan moeten ze in die geest gevoerd worden, zodat men precies weet wat men aan elkaar heeft, en een nieuw samengaan ook werkelijk een samengaan en niet een samendwālen in de gevoels-mist is. En ook als men samengaat, wat heel best mogelijk is, ook al is men het alleen eens over al die zakelijke aangelegenheden die nu eenmaal geregeld moeten worden, willen wij eten en gekleed gaan en wonen, dan moet men toch heel nauwkeurig weten waar de overeenstemming eindigt.

Het moet dus herhaald worden: na de bevrijding, na de nederlaag van het nazisme, zijn de anti-Westerse krachten voor een zeer belangrijk gedeelte intact gebleven, en vele ervan die stil waren geworden zolang de nazistok achter de deur stond, zijn nu weer uiterst roerig.

De erkenning dat het de duisterlingen zijn geweest die de bodem hebben voorbereid voor het nazi-offensief, dat dus de actie tegen de typisch Westerse krachten van inzicht en critiek (en het toepassen van de resultaten van inzicht en critiek op de maatschappelijke ordening) altijd weer tot noodlottige en gevaarlijke gevolgen moet leiden, die erkenning is nog allerm minst uitgesproken of aanvaard. Integendeel, na de oorlog hoort men even luid als daarvoor, dat het eigenlijk de critische geesten zijn geweest die de oorzaak zijn van alle ellende, de nazi-ellende inbegrepen.

Zij, de critici, hebben de moraal aan een critiek onderworpen, en daardoor alle moraal en alle „normen” aangetast. Zij zijn tekort geschoten in eerbied voor de traditie en ze hebben dus de stemming geschapen van het nergens eerbied voor hebben. Zij hebben de ontevredenheid met het bestaande aangewakkerd, en zij zijn dus de bevordersaars van het negativisme.

En dus worden we weer uitgenodigd de eeuwige waarden te erkennen en te eerbiedigen, dat wil zeggen eerbied te hebben voor de talloze, weinig geslaagde bedenksels van dat zielige mensen-gebroed, dat ternauwernood begonnen is, hier in het Westen, een heel klein beetje inzicht te verwerven.

De verdediging van het Westen, is de poging om die weg naar het inzicht vrij te houden, en haar niet te laten versperren door eeuwige waarheden, die niets anders zijn dan de uitingen van de zelfgenoegzaamheid der godsdienstleraren, der filosofen en der wetenschapsmensen. Of we nu te maken hebben met heilige waarheden, of met wereldlijke, en of ze zich godsdiensten noemen of filosofieën, of wetenschappelijke systemen, of ze met openbaringen of met synthesen werken, zodra ze de pretentie hebben iets méér te zijn dan een voorlopige samenvatting, die een ongevère waarheid, zoals die thans zichtbaar kan zijn, met alle voorbehoud van dwalingen, in alle nederigheid presenteert, zegt het Westen, althans het beste en het enige levende en toekomst-bevattende van het Westen, tegen al die pretenties: Neen. En het zegt ook: Ja, wij gaan verder. En in dat samenhangende antwoord van „neen—ja” ligt de kern van het westerse streven.

* * *

In de jaren die achter ons liggen, en daarmee zijn in hoofdzaak bedoeld de jaren van het opkomend nazi-fascisme en van de nade-

rende tweede wereld-oorlog, was het offensief tegen het Westen in volle gang. Voor zover dat offensief van de eigenlijke nazis uitging had het, intellectueel gesproken, niet erg veel om het lijf. Het was gemakkelijk genoeg de theoretici van het nazisme en die van het fascisme te weerleggen.

De heer Hitler was ongetwijfeld een man die bepaalde dingen goed aanvoelde en die wist hoe men met Duitse massa's en met Duitse intellectuelen-met-gevoel moest omgaan, en „Mein Kampf” blijft een merkwaardig boek, maar het is een ongevaarlijk boek voor mensen met enige eruditie: het wordt bijna een vermakelijk boek, met zijn combinatie van razernij en Houston Stewart Chamberlain geleerdheden. Het maakt nog eens duidelijk dat de Hitlers als ze hun grote strijd met den Boze, met de Jood dus, voeren, in werkelijkheid bezig zijn aan hun strijd met het Westen, want de Jood is voor deze lieden de verpersoonlijking van alles wat niet de gebruikelijke gevoelens en opvattingen heeft, wat niet doordrongen is van de eerbied voor hun tradities, wat los en beweeglijk, zoekend en critisch, wat, om de uitdrukking van Nietzsche te gebruiken, de „anti-ezel” is. Maar hoe interessant dat ook moge zijn, en hoe belangrijk ook, omdat het anti-semitisme na het verdwijnen van Hitler is overgebleven en zelfs sterker is geworden, en altijd nog in wezen dat zelfde karakter heeft: de afkeer van de anti-ezel, en dus de afkeer van het Westen (dat voor zover het iets eigens heeft, het juist heeft in de versterking van het anti-ezel-principe in de geschiedenis) — hoe leerrijk het boek van Hitler ook moge zijn, het is geen gevaar zolang de strijd op intellectueel terrein aan de orde is.

Neen, Adolf Hitler of Alfred Rosenberg, behoorden niet tot de intellectuele gevaren die een werkelijke bedreiging van het Westen uitmaakten, ook niet als hun opvattingen door een handiger en soepeler journalist als Goebbels werden verkondigd. Want er bleven altijd zoveel groteske elementen in de nazi-theorie zitten, dat het sein „onveilig” bijna automatisch aan allen met een redelijke kennis en een middelmatig critisch vermogen werd gegeven.

Gevaarlijk werden deze lieden slechts als de tegenstand reeds half gebroken was doordat men zich, met Hitler en Rosenberg en Goebbels, op de bodem van het irrationele plaatste. Dan kon tenslotte iedere mythe aanvaard worden, ook die van de roeping der Nordische volken, die van de uitverkorenheid van Duitsland, die van de superioriteit van het militaire, van een militair georganiseerde maatschappij en van een élite die niets anders was dan een, de hele maatschappij beheersend en beherend, officierscorps. Dan was er plaats voor die overmatige eerbied voor het nationale en voor de hoon die over alles wat internationaal en cosmopolitisch was werd

uitgestort. Dan kon het verheerlijken van bloed en bodem samengaan met al die anti-individualistische, anti-liberale en anti-democratische kreten waarvan de lucht vol was . . . en voor een belangrijk gedeelte nog altijd vol is.

Nogmaals, dat een groot gedeelte der irrationalisten, der mythenmakers, der collectiviteits-verheerlijkers, tenslotte tegen het Nazisme is opgetrokken, dat maakt het feit niet ongedaan dat het nazisme nooit enige kans zou hebben gehad als er niet sedert tientallen jaren een doorlopende campagne was geweest tegen die geestelijke vrijheid op alle gebied, die tenslotte de enige waarborg is voor een wereld waarin noch het nazisme, noch andere verwante despotische filosofieën en maatschappelijke stelsels, een kans hebben.

* * *

Het was dus nodig de strijd tegen het irrationalisme aan de orde te stellen, en die strijd niet halverwege te staken, laat staan de een of andere aanval op het irrationalisme te doen uitlopen op een diepe kniebuiging voor de oudere irrationalistische leren, die dan als „heilige” leren boven en buiten iedere critiek werden geplaatst.

Zo moest dus niet alleen een vitalistische mythe als die van Bergson worden afgewezen, en met die mythe ook al die andere geestverwante verschijnselen op filosofisch gebied, maar het was ook nodig de bestrijders van het irrationalisme nauwkeurig te bekijken.

Vandaar dat uitingen als die van Huizinga, die het irrationalisme scheen af te wijzen, maar die, nader bekeken, alleen de jongere irrationalismen bestreed en de eerbied voor het oude geloofs-irrationalisme als de enige oplossing naar voren bracht, even aanvechtbaar waren als iedere andere onjuiste of halfslachtige houding. Het was geen behoefte een „afwijkende” opvatting aan te vallen, geen sectarisme dat ieder verschil van nuance als iets onduidbaars beschouwt, het was het inzicht dat er bij alle schijnbare overeenstemming toch een diep verschil in wezen en in bedoeling aanwezig was.

Zo stond het ook bij de afwijzing van de dialectiek. Niet dat die dialectiek niet soms bruikbaar en helpend zou zijn, als men haar slechts in speciale gevallen met zeer grote voorzichtigheid gebruikte. Maar niet alleen maakte men van haar een soort toversleutel die op alles paste, een spreuk die alle deuren deed openspringen, neen ze werd een nieuw geloof dat even ver afstond van de werkelijke Westerse gezindheid als alle andere geloven, en ze kreeg het dogmatistische, zelfverzekerde en fanatische van een volledig geloof. Het was dus nodig ook op dit geloof toe te passen, wat, naar mijn mening, de speciale Westerse bijdrage in de religieuze kwesties is. En dat is niet het vervangen van het ene geloof door het andere, maar

de critische houding ten aanzien van al die gevoelens, overtuigingen, hartstochten, die men onder het begrip „geloof” samenbrengt.

* * *

Misschien is het hier de plaats om iets te antwoorden op een van de redeneringen die in de laatste periode naar voren gebracht worden, meestal om de betrekkelijk geringe betekenis en de schamelijkheid van wat men dan het rationalisme noemt, en wat ik liever de critische levenshouding zou willen noemen, te bewijzen.

Men zegt dan dat die critici als richting misschien hun verdienste hebben, maar dat ze nooit meer dan een richting (en als men zeer welwillend is, voegt men er aan toe: een soms noodzakelijke en nuttige richting) kunnen zijn, in de Westerse beschaving die in wezen een Christelijke beschaving is.

Nu is het aan geen twijfel onderhevig dat het Christendom, en dan het Rooms-Katholieke Christendom, de grote kracht geweest is, bij de vorming van Europa en van de Westerse cultuur. Maar men vergeet al direct dat dit Christendom een sterk rationalistisch karakter had, aanvankelijk in zijn strijd tegen het ondergaande Hellenisme, met zijn mengsel van magie, Oosters mysticisme en volkse natuur-geloven, waartegen het een betrekkelijk rationeel gesloten systeem stelde. Men vergeet nog meer, dat de strijd tegen de Germaanse natuurgodsdiensten, de specifiek Europese vorm was waarin dit Christendom zich bij ons vertoonde. Men vergeet ook, dat de rijpheid van die Christelijke cultuur zich juist in de Middeleeuwen openbaart in dat voor zijn tijd uiterst rationele en critische gebouw van de scholastiek, dat dan in het Thomisme, die indrukwekkende synthese van geloof en wetenschap, het maximum bereikte van wat in die richting mogelijk is.

Het is dus geoorloofd het Westerse Christendom te zien als het uitgangspunt van die *critische beweging*, die zich op den duur emancipeerde en critisch tegenover het Christendom kwam te staan, en die nu, zowel door de achtergebleven Christendommen (Katholiek, Protestant en wat er verder in die geest bestaat) als door de wereldlijke religies, waarvan het nazisme er slechts één was, maar waartoe ook het bolsjewisme behoort, en eveneens het proletarisch marxisme, als de vijand bij uitnemendheid wordt beschouwd.

Heeft men deze opvatting dan ziet men zichzelf inderdaad als uit de Christelijke cultuur voortgekomen, en er toe behorend, zoals men tot een familie behoort, waarin iedere jongere generatie de vrijheid neemt eigen wegen te gaan. Er kan in zulke gevallen een goede verstandhouding zijn, als die niet door patriarchale heerszucht, door pogingen om tradities dwingend opteleggen, wordt be-

dorven en in vijandigheid omslaat. Er kan dus waardering en eerbied zijn voor het verleden, en respect voor de traditie, mits van beide kanten die traditie gezien wordt als die van de voortdurende vernieuwing. Indien echter een bepaald onderdeel van die traditie als onaantastbaar wordt beschouwd, en een bovenhistorische en bovenwereldse waarde krijgt, dan kan de kritisch en historisch denkende mens, die reeds zoveel bovenhistorische en bovenwereldse waarden heeft zien veranderen, onmogelijk aan de eis voldoen om aan het Christendom andere maatstaven aan te leggen dan aan een van de vele grote wereldgodsdiensten.

* * *

En juist thans, nu de Westerse cultuur meer en meer tot een wereldcultuur gaat uitgroeien, nu onder Westerse invloeden de eenheid van de wereld tot stand gaat komen, is het verabsoluteren van het Christendom een storend element, dat ons belet met de mensen die uit de traditie van Kong Foe-tsze of van Boeddha zijn voortgekomen, met degenen die in de Koran of de Oepanishads hun uitgangspunt hebben gehad, tot een overeenstemming en een samengaan te geraken.

Dit is des te noodlottiger omdat het vaststaat dat er tussen de grote wereldgodsdiensten, de grote onafhankelijke mystici, de grote denkers en filosofische scholen en de grote dichters en kunstenaars, een overeenstemming bestaat omtrent de wijze waarop de mensen met elkaar dienen om te gaan, wil er sprake zijn van een houdbare samenleving. Want ofschoon de moraal voortdurend in beweging is en veranderingen ondergaat, en het geen zin heeft te ontkennen dat er kaste-moraal, stands-moraal, klasse-moraal is, naast moraal van stammen en staten en van historische tijdperken, zijn er toch een aantal „gouden regels” wier interpretatie verandert, maar wier kern, voor zover we naar achteren of naar voren kunnen zien, haar waarde blijft houden.

Er is continuïteit in het menselijk denken en er is continuïteit in de menselijke moraal. En zoals de ene ons belette de absurditeiten in b.v. het nazi-denken te aanvaarden, zo belet de andere ons de monstrositeiten in de nazi-moraal te verontschuldigen.

Maar de gedachte dat men zich alleen tegen de nazi-moraal (of de stalinistische moraal, of die van de Inquisitie of van de Heksenprocessen) kan verzetten als men zich op de bodem van het Christendom stelt, is alleen maar belachelijk en tevens beledigend voor de aanhangers van andere geloven. En de opvatting dat men zich in ieder geval op de bodem van een boven-wereldse idee, van een religie moet stellen, is al even onjuist en even beledigend voor de

aanhangers van een aards moralisme zoals dat van Confucius, of dat van de Stoa, waaraan het jonge Christendom zoveel ontleende. Verdediging van het Westen is dus niet alleen een verdediging van de grote moraal, het is ook een verzet tegen alle pogingen die grote moraal te monopoliseren, hetzij voor het Christendom, hetzij voor het Westen. Want nogmaals, de bijzonderheid van het Westen ligt niet op het gebied van de moraal, evenmin als ze ligt op het gebied van de religie. Die bijzonderheid ligt op het gebied van het kritische denken, dat tegelijkertijd een scheppend denken is, een denken dat zich met behulp van instrumenten weet te behoeden voor oncontroleerbare woord-constructies en speculaties, een denken dat zichzelf kan controleren, en dat de wereld kan veranderen.

* * *

Was het dus nodig verzet aan te tekenen tegen het religieuze irrationalisme in engere zin, er moest ook afgerekend worden met een verschijnsel dat in de periode van de opkomst van het nazisme sterk naar voren kwam, maar dat thans allerm minst verdwenen is.

Ik bedoel de verheerlijking van het collectivisme en van de collectieven, ten koste van het individualisme en het individu. Er kon natuurlijk geen sprake van zijn de betekenis van het collectieve te ontkennen, en te vervallen in een vóór-sociologisch individualisme of in een on-sociologische theorie van grote mannen, genieën of Uebermensen. De maatschappelijke bepaaldheid van individu en genie wordt hier geen ogenblik in twijfel getrokken; en waar dat wel gebeurt zou ik tot de eersten behoren die het opnemen voor „de duivel en de statistiek” die, naar de bekende dwaze uitspraak van Nietzsche, de massa mogen halen, voor zover deze niet als koor of materiaal voor de grote mannen optreedt.

Dit alles was echter in de periode waarin ik schreef niet aan de orde, en het is nog steeds niet aan de orde, althans niet in de grote maatschappelijke worsteling die zich voor onze ogen afspeelt. Daar ging de strijd juist tegen die groepen die een recht op eigen mening, een afwijkend standpunt, een kritische houding, niet alleen geoorloofd, maar maatschappelijk noodzakelijk en onmisbaar achten, ook al zijn de collectieven tot een fanatiek geloof in de juistheid van hun eigen handelwijze gekomen.

Dat dit geloof dan ook nog een geloof is in de onfeilbaarheid van een Fuehrer en diens partij, in de onfeilbaarheid van de bolsjewistische partij en haar „leiding”, of in de onfeilbaarheid van andere kerken en pausen of synoden, dat kan alleen maar de eerbied voor de collectieve wijsheden die een verbod van afwijkende meningen in hun leer hebben opgenomen, nog verminderen, want de feilbaar-

heid van alle mensenwerk is voor de vrije geesten niet aan twijfel onderhevig. Ze passen het op zichzelf en hun eigen theorieën toe, maar ze willen het dan ook toegepast zien op de anderen. En omdat ze weten dat de heerschappij van bepaalde collectivismen onverenigbaar is met het recht op en de mogelijkheid van afwijkende meningen en critiek, verzetten zij zich met alle kracht tegen een dergelijke heerschappij. Ook wanneer degenen die streven naar die heerschappij ons de zaligheid op aarde of in de hemel beloven.

* * *

Over die zaligheid op aarde liep de discussie echter. En terwijl de nationaal-socialistische recepten althans in het Westen in brede kringen weinig in de smaak vielen, bleek er voor de economische idealen van wat zich als socialisme en communisme aandienende een bijna critiekloze eerbied te bestaan onder de grote werkende massa. Er moest nu duidelijk gezegd worden, dat een socialisme (of communisme) dat alleen maar „orde” op economisch gebied zou scheppen, en dat aan die economische orde het geestelijk leven opofferde of ondergeschikt maakte, en de differentiatie en individuele vrijheden bijkomstig vond, door alle vrije geesten behoorde te worden afgewezen. Of, om het anders te zeggen, „socialisme” diende scherp afgegrensd te worden van het een of ander collectivistisch despotisme, van de een of andere economische ordening die voor de menselijke vrijheid geen plaats liet.

Vandaar de debatten die in deze opstellen rondom het begrip socialisme gevoerd worden. Wie er kennis van neemt, zal zien dat lang voor er hier in Nederland sprake was van een „personalistisch” socialisme, alle waardevolle elementen van dit personalisme in deze beschouwingen werden aangegeven. Dat tegelijkertijd ook het Frans-Zwitsers personalisme werd geïntroduceerd is een bijkomstigheid, omdat onze eigen opvattingen los daarvan ontstaan waren, en voor een groot gedeelte uit de ervaringen van de Russische revolutie waren afgeleid, terwijl ze bovendien beïnvloed waren door de werkelijkheid van het Engelse socialisme en door de Engelse en de Amerikaanse sociologie en filosofie.

Juist daardoor was het mogelijk ook de aandacht te vestigen op de zwakke en zwammerige kanten van een personalisme dat opgaat in moralistische retoriek, en dat de maatschappelijke realiteiten met zedepreken te lijf wil gaan.

Wat men ook van deze beschouwingen mag zeggen, ze gaan de centrale kwestie van de macht nooit uit de weg, doch ze plaatsen die in het middelpunt, waar de macht thuis behoort; niet alleen voor de verheerlijkers van de macht, maar ook voor allen, die als

wij, de macht alleen als een middel zien dat, gevaarlijk als het is, onmisbaar is voor wie het ernstig meent met de mens en met de cultuur.

Vandaar dan ook dat in de beschouwingen over de intellectuelen de machtskwestie duidelijk gesteld werd, wat door sommigen, die over de intellectuelen en over de élites zeer ingewikkelde en ingenuze bespiegelingen ten beste gaven, als een hinderlijke „grofheid” werd aangevoeld.

* * *

Ze hebben gelijk, en niet alleen in deze kwestie.

Neen, de „grofheid” is kenmerkend voor al deze opstellen.

Ze zal ongetwijfeld voor een belangrijk deel uit de aard van den auteur voortkomen, die blijkbaar die geestelijke verfijning en die eruditie mist, welke in Nederland algemeen zijn, wat dan ook maakt dat het Nederlandse essay, de Nederlandse sociologische en politieke en filosofische beschouwingen op een zo hoog peil staan, dat men in het buitenland nog altijd niet zo ver is onze grote prestaties op al die gebieden ook maar enigszins te kunnen bevatten, laat staan te waarderen. Ik ben, wat dat betreft, net zo dom en zo grof als die buitenlanders, en terwijl ik niet wil beweren dat daarginds zo veel bijzonders geproduceerd wordt, ben ik van mening dat men in Nederland een heel eind opgeschoten zou zijn, als men eens eindelijk inzag dat, wat men voor grofheid aanziet, niets anders is dan het weggooien van alle overbodigheden en het naar voren halen van de kwintessens der dingen die nu eenmaal aan de orde zijn.

Ja, en die *dingen* zijn ook nogal aan de grove kant.

Dat is dan de voornaamste reden voor de wijze waarop hier de problemen zijn gesteld.

Het Westen verkeert namelijk in gevaar. En dat gevaar is actueel en groot. De verdediging van het Westen is werkelijk niet een interessant probleem dat zich leent voor redeneringen waarbij de eerste prijs moet worden toegekend aan wie het ingewikkeldst betoog kan houden en er nog juist een paar dingen kan bijslepen waaraan niemand anders gedacht had, omdat ze er ook niets mee te maken hebben.

* * *

De mogelijkheden, die ongetwijfeld aanwezig waren in de periode vlak vóór de tweede wereldoorlog, mogelijkheden waarover ik schreef in mijn opstel over Toynbee's „Study of History” (een boek dat ik onder de aandacht van de intelligente Nederlanders

bracht, lang voor de „vaklieden” er op hun suffice en schoolse manier over begonnen te praten) die mogelijkheden zijn niet in vervulling gegaan. Het „nieuwe” Westen, de USA, is in de oorlog reeds belangrijk, daarna volkomen, ten achter gebleven bij zijn historische kans. Het is hier niet de plaats om aan te geven wat de oorzaken hiervan zijn. Het feit is er, zoals het feit er is dat ook het „oude” Westen in zijn weerstand tegen het nazisme een nog slechter figuur sloeg dan verwacht mocht worden. En dat falen van „nieuw” en „oud”, maakt de kans groter en groter, dat de geschiedenis ook ditmaal weer een verloop zal hebben, meer overeenkomend met de oude gang der dingen, dan met het nieuwe dat juist in het Westen begonnen werd.

Die oude gang der historie zou zijn, dat het „proletariaat” van buiten de muren, in dit geval de Russische Staat, samen met het interne proletariaat, (de communisten en andere radicalen), de beschaving omver wierp, om zijn „kerk”, het proletarische despotische socialisme, te doen zegevieren. De nieuwe mogelijkheid, ontstaan door de wereldomvattende invloed van de Westerse techniek en van een deel der technische beschaving, zou juist bestaan in het oplossen der maatschappelijke problemen binnen het kader van het Westen, dank zij de productiviteit van de Westerse techniek, de rationele aanpak van maatschappelijke kwesties door het Westers denken, en het tot bewustheid brengen van wat aan de orde is. Het nieuwe zou ook zijn: het verwestern van de rest van de wereld, door de gelijktijdige manifestatie van een kracht waartegen geen aanvaller opgewassen zou zijn, en een bereidheid tot het opnemen van de buitenstaanders als volkomen gelijke partners in de welvaart van de Westerse wereld.

Maar tot dat nieuwe is het Westen alleen in staat als het zich bevrijdt van de heerschappij die de vóór-Westerse primitieve krachten en leren nog altijd in het Westen uitoefenen; als het dus geheel zichzelf zou kunnen zijn. Het feit dat de na-oorlogse wereld in zo sterke mate een vastklampen aan het oude laat zien, is dus angstwekkend genoeg.

En daarom moet de oude strijd voortgezet worden, en zijn de dingen die in de jaren vóór 1940 actueel waren, helaas niet verouderd, maar nog altijd aan de orde van de dag.

Het is mogelijk dat het reeds te laat is, en dat ons lot al bezegeld is. Maar dat staat nog niet vast. Al de overwinningen van het nazisme namen niet weg dat het vlak voor zijn val stond. Al de overwinningen van het irrationalisme in het naoorlogse tijdperk, kunnen blijken „laatste stuip trekkingen” geweest te zijn.

En zolang er dus nog mogelijkheden zijn, moet de verdediging van

het Westen voortgezet worden. Dat de beste verdediging juist in dit geval de aanval op de anti-Westerse elementen in onze cultuur is, ligt voor de hand.

Zo vraag ik dus noch verontschuldiging voor het herdrukken van oude opstellen, noch voor de manier waarop de verdediging van het Westen hier wordt gevoerd:

„En laat gerust de schoone zielen ijzen,
Ik houd van platte, populaire wijzen
Maar met de puntjes duidelijk op de i.”

November 1946.

J. DE KADT.

DE TOEKOMST DER WESTERSE BESCHAVING

BEDREIGING OF ONDERGANG?

De mogelijkheid van de ondergang der Westerse beschaving is reeds herhaaldelijk het thema geweest van beschouwingen die in dit tijdschrift ¹⁾ gepubliceerd werden, en juist omdat het zo oneindig moeilijk is tot een definitieve uitspraak over deze allesbeheersende kwestie te komen, zullen we nog dikwijls een van de vele kanten van dit onderwerp moeten belichten zoals trouwens al onze beschouwingen over de actuele politiek in laatste instantie pogingen zijn om deze grote vraag: „ondergang of voortzetting, en zo ja welke voortzetting”, zij het dan ook slechts ten dele, te beantwoorden.

Voor ditmaal willen wij de aandacht vragen voor een boek dat vrijwel onopgemerkt is gebleven en dat niettemin de vergelijking met de beroemde of populaire beschouwingen over onze toekomst, van Spengler of van Ortega y Gasset, van Huizinga of van Lotherop Stoddard, geenszins behoeft te vrezen, voor *Arturo Labriola's* „Avondschemering der beschaving. — Het Westen en de gekleurde volken” ²⁾, een boek, dat niet slechts hoog verheven is boven het kwasi-wetenschappelijk eugenese-gedoe van een Stoddard, of boven het humanisme-voor-de-betere-standen van Huizinga, maar dat ook de gezochte constructies van een Spengler mist, zowel als diens verheerlijking van geïdealiseerde Pruisen, en dat tenslotte op een veel grotere kennis van de maatschappelijke en politieke realiteiten berust dan we bij Ortega plegen te vinden.

* * *

Hoe komt het dan, zo zal men vragen, dat een dergelijk boek niet de aandacht trekt? Dat het diep pessimistisch is, kan geen afdoende reden zijn, want ook Spengler was dit, en hoeveel opzien hebben zijn geschriften niet gebaard, hoezeer is hij niet zelfs gedurende enige jaren in de mode geweest? Maar men moet niet vergeten dat Spengler's boek, ofschoon het de ondergang van het avondland aankondigde, tegelijkertijd een verheerlijking van de beschaving en van de mens, de faustische mens, van het Westen was, een verheerlijking van de verpruiste Duitsers bovenal — van de

¹⁾ „De Nieuwe Kern”.

²⁾ Arturo Labriola: „Le crépuscule de la civilisation. L'Occident et les Peuples de couleur” (G. Mignolet et Storz, Paris).

Jonkers en de officieren zeer in het bijzonder — en dat het z'n populariteit niet dankt aan de verkondiging van een, trouwens nog verre, ondergang, doch aan de lofzangen op de krachtpatsers. Zo hebben ook Stoddard en Madison Grant e.d. niet daaraan dat ze de ondergang van het blanke ras verkondigen, doch aan hun ophemeling van dat ras hun populariteit te danken. Het geval Huizinga is zozeer verbonden met het verlangen naar een geestelijke autoriteit bij de in de penarie zittende beter-gesitueerden — we leven thans in Nederland onder het régime Colijn-Huizinga, steunend op het Roomse stemvee — dat het niet nodig is er nog meer woorden aan te verspillen — Ortega tenslotte, de minst populaire van allen, dankt z'n opgang vermoedelijk toch ook aan een paar misverstanden; aan de ene kant is z'n élitebegrip zonder enige verplichting, zodat al de parasitaire intellectuelen en artisten zich tot zijn élite kunnen rekenen en neerzien op de horden, niet besefvend dat ze zelf òók een horde zijn; aan de andere kant bevredigt hij de graag scherpzinnig doende, op ingewikkeldheden beluste, fijnproevers, die hem onmiddellijk van alle maatschappelijke realiteit ontdaan hebben, en niets van hem overhouden dan een hoeveelheid moeilijk te ontwarren geredeneer, wat men dan gemeenlijk „dialectiek” pleegt te noemen.

Op dergelijke wijze komen boeken in het middelpunt der belangstelling, door hun ondeugden en soms zelfs ondanks hun deugden (Spengler, Ortega).

Zo zou ook Arturo Labriola kans op succes gehad hebben, want z'n boek heeft een paar nare en maniakale trekken waarop we aanstonds willen wijzen: het plaatst de Italiaanse beschaving hoog boven die van alle andere volken en gebieden, en het is fel anti-Germaans, waarbij dan als de Germanen bij uitstek, de Angelsaksers, de Engelsen en Amerikanen beschouwd worden — het is razend anti-Engels. Dat zou tot populariteit in Italië hebben kunnen leiden, indien niet het Italië dat Labriola bedoelt, dat van de Romeinen, van de grote tijden der Katholieke Kerk, van de Renaissance, van de grote geleerden en denkers was, en allerm minst het Italië der fascistten, zeker niet in z'n tegenwoordige germaniserende fase.

Labriola heeft dus geen staat, geen volk, geen partij, geen beweging, groep of kliek, zelfs geen reclame-makende uitgever om z'n boek te propageren en dus zal er wel niet veel notitie van z'n belangrijk geschrift genomen worden.

* * *

Toch is de schrijver geen onbekende. Gedurende een hele periode

had z'n naam in de kringen der socialisten en intellectuelen die zich voor maatschappelijke vraagstukken interesseren, een zekere vermaardheid, ook buiten de Italiaanse grenzen. Professor in de economie aan de Universiteit van Napels, was hij daarnaast een militant socialist, die in het begin van deze eeuw de Italiaanse arbeidersbeweging in revolutionaire richting poogde te leiden. Anders dan z'n oudere naamgenoot Antonio Labriola, die tot de orthodoxe marxisten behoorde, was Arturo van de aanvang af van mening, dat het marxisme vernieuwd, aangevuld en kritisch beschouwd moest worden, en zo werd hij een van de bekwaamste adepten van de zogenaamde „Nieuwe School”, een groep theoretici wier onbetwiste leider Georges Sorel was. Arturo Labriola's boek over Marx als econoom en socialist, nog altijd een van de beste studies op dit gebied, wordt in de Franse vertaling voorafgegaan door een uitvoerige inleiding van Sorel, waarin vooral de aandacht gevestigd wordt op het feit dat de marxistische economie reeds bij het leven van Marx, door de economie op wiskundige grondslag van Gossen en later van Jevons, Walras, Pareto c.s. wier opvattingen ook Labriola deelde, was achterhaald, zodat ze in vele opzichten overbodig en verouderd was geworden.

Met Sorel en de „nieuwe school” zag Labriola gedurende een zekere tijd alle heil in het revolutionaire syndicalisme. En anders dan Sorel, die zich nimmer met de propaganda en de organisatie bezighield, was Labriola in die periode de voornaamste leider van de onstuimige, tegen de verstarde parlementaire tradities gerichte, syndicalistische beweging in Italië. Zo groot is de aanvankelijke invloed dier beweging dat ook in de oude socialistische partij een drang naar radicalisme ontstaat en een linkervleugel opkomt, wier leider Benito Mussolini is!

Doch na enige jaren ziet Labriola dat de syndicalistische beweging tot een vakorganisatie geworden is, die in wezen weinig verschilt van de reformistische groeperingen. Hij begint ook te beseffen dat de proletarische massa-actie niet die betekenis heeft die hij er aanvankelijk in meende te zien: ze omdat die actie zich in werkelijkheid afspeelt binnen het raam van de bestaande maatschappij en binnen het staatsverband en dus met de grote nationale en internationale economische en politieke gebeurtenissen op en neer gaat, inplaats van ze te beïnvloeden of te sturen; ze omdat het proletariaat in het geheel niet die voortreffelijke eigenschappen bezit die de „nieuwe school” het toegedicht had. Hij wendt zich dan meer en meer af van het syndicalisme, van het marxisme en van het proletarische socialisme, zonder aanvankelijk tot een scherp omlijnde nieuwe opvatting te komen. Vlak voor de overwinning der Ita-

liaanse fascistten zien wij hem als minister van Arbeid in het laatste „burgerlijke” ministerie, nadat hij te vergeefs getracht had de socialistten te bewegen tot de regering toe te treden en zo een anti-fascistisch blok te vormen.

Nadien leeft hij buiten Italië en werkt mede aan de kranten en tijdschriften der gematigde socialistten in Duitschland, in Frankrijk en in België, zonder echter tot een der richtingen van het traditionele socialisme te behoren. „Aan gene zijde van kapitalisme en socialisme” heet het boek dat hij in 1932 publiceert en waarin hij probeert aan te tonen dat kapitalisme en socialisme onverbrekkelijk samenhangen en in hun totaal slechts een fase van de ontwikkelingsgang ener beschaving zijn. Men moet proberen kapitalisme en socialisme in een groter verband te zien. In „De Staat en de Crisis” van 1934, bestudeert hij de ondergang van het liberale internationalisme en de opkomst van de nationalistische staats-economie, zoals die in fascisme en bolsjewisme tot uiting komt. Maar terwijl deze boeken nog uitsluitend problemen behandelen die betrekking hebben op onze eigen blanke of Westerse beschaving, gaat hij er in het werk dat we hier bespreken, toe over onze Westerse beschaving zelf als probleem te stellen en haar toekomst te onderzoeken.

Vermoedelijk is dit boek het hoogtepunt van zijn denkers-loopbaan. Kort na de publicatie ervan, brak het Abessijs conflict uit, en terwijl hij aanvankelijk nog zijn anti-fascistische publicaties voortzette en de politiek van Mussolini bestreed (o.a. als medewerker van de Brusselse „Peuple”) was de actie die de Volkenbondsstaten, onder leiding van Engeland, tegen Italië ondernamen, te veel voor zijn gevoelens als Italiaans- en anti-Engels gevoelsmens. Dat Engeland, de koloniale mogendheid bij uitstek, het arme Italië wilde uithongeren en zich als beschermer der internationale moraal en als verdediger van gekleurde volken opwierp was meer dan hij verdragen kon, en zonder zich met ’t Italiaanse fascisme te vereenzelvigen, zonder naar Italië terug te keren, verkondigde hij z’n solidariteit met het Italiaanse volk in de strijd tegen de gehate Angelsaksers. Dat hij daardoor tot bondgenoot van fascisme en via de Germaanse vrienden van Mussolini, van Germanen en racistische Teutonen werd (het voor ons liggende boek is slechts een graad minder anti-Duits dan anti-Engels) zal hem ongetwijfeld zeer onaangenaam geweest zijn, en zijn tegenwoordige geestesgesteldheid moet wel haast die van een wanhopige zijn, zoals dat steeds het geval moet zijn met allen die niet alleen anti-fascistisch (d.w.z. anti-Italiaans, Duits, Russisch en Japans) doch tevens ook anti-Angelsaksisch zijn.

En ofschoon de studie over de ondergang der Westerse beschaving geschreven werd vòòr Labriola alle verbindingen met de Westerse democratie verbrak, ook toen reeds moet hij beseft hebben dat er geen andere keuze is dan die tussen het Angelsaksisch-Frans en het totalitaire blok, d.w.z. dat er voor Labriola geen enkele keuze was.

Men moet hier rekening mee houden, wil men de ondergangsstemming van zijn boek op de juiste waarde schatten. Doch dat betekent niet dat we nu maar mogen uitroepen: geschrijf van een wanhopige, wetenschappelijk aangeklede ondergangsstemming. Die stemming is er, doch er zijn ook argumenten, feiten, op de historische ervaringen gefundeerde redeneringen. En na de man en zijn „stemming” aangegeven te hebben, moeten we, met alle daardoor gewetigde voorzichtigheid, zijn theorie gaan beschouwen.

* * *

Dat we in een crisis-toestand verkeren, aldus Labriola, is een algemeen aanvaarde opvatting. Doch is er een uitweg, is herstel, renaissance mogelijk, of is de ondergang onafwendbaar? Is de cultuur onverbrekkelijk verbonden met een superieur (blank) ras, zoals Stoddard en Spengler menen, of is de opvatting van Comte en Cournot juist dat de hele mensheid de weg van alle leven heeft te gaan en dus tot ondergang gedoemd is. Hoe dan ook, we moeten beginnen met te begrijpen dat de beschaving geen „eenheid” is, met de cultuur der blanken als opperste resultaat. Er is geen „pelgrimstocht der mensheid”, geen, vaak onderbroken, vaak terugspiralende, maar uiteindelijk toch omhooggaande beschaving. Er zijn beschavingen, die hun eigen levensduur en hun eigen mogelijkheden hebben, die mogelijkheden uitputten en ondergaan. Zo was de beschaving der Polynesiërs reeds vòòr de komst van de blanken aan het afsterven. De stoutmoedige zeevaarders, wier tochten zich tot het Paaseiland en vermoedelijk tot Peru en Japan uitgestrekt hadden, waren energieloze, voortvegeterende, melancholieke mensen geworden, die leefden zonder nood, doch ook zonder grote verlangens en begeerten. Een ander bekend voorbeeld is de Chinese beschaving, die, na haar hoogtepunt bereikt te hebben, nog eeuwen lang in dezelfde staat bleef voortleven. Maar meestal worden beschavingen door een schok die van buiten komt, vernietigd, hetzij in hun ouderdom (Inca's), hetzij in het aanvangsstadium (Negers) of op een ander moment.

Het nieuwe van de tegenwoordige toestand is echter dat er geen talrijke naast elkaar levende, elkaar bevechtende en verdringende beschavingen meer zijn. In de 17e, 18e en 19e eeuw hebben de

blanken alle beschavingen in Afrika, Azië, Amerika en Australië grondig vernietigd, zodat er thans nog maar één beschaving over is, de blanke, Westerse, die men naar de meest typische dragers ervan, de Angelsaksische zou kunnen noemen. Het type heeft succes gehad, en andere rassen en volken, voor zover ze niet ondergegaan zijn, hebben het overgenomen — Russen, Japanners, Chinezen, Turken, Hindoes, alles is verwesterd of bezig te verwesteren. Er is nog slechts één beschaving. Als die ondergaat is er niets meer om haar te vervangen. En ze is bezig onder te gaan — het einde is onvermijdelijk.

Maar wat is een beschaving? Die vraag kan alleen beantwoord worden als men in de maatschappij-wetenschappen even relativistisch leert denken als in de natuurwetenschappen en afstand doet van de opvatting dat er slechts één geschiedenis is. Tot dit gezochte „monisme” is men gekomen omdat men overal economie, moraal, politiek, religie, cultuur, ontmoet. Zo kan men altijd alles met deze factoren samenstellen en verklaren. Vandaar de populariteit van het historisch materialisme, want er is overal economie, omdat er overal leven is. Het leven verklaren door de economie, is het leven verklaren door het leven. Het kan echter ook betekenen, dat we een beschaving verklaren door de *motieven die haar beheersen*, en dan is het historisch materialisme alleen bruikbaar in het „kapitalisme” d.w.z. in de Westerse beschaving die in het midden van de 16e eeuw geboren werd en die in 1914 onderging. Een beschaving die economistisch is, kan men economisch verklaren, tenminste tot op zekere hoogte, want alle andere factoren werken eveneens. Men kan alleen zeggen dat er een overheersing van bepaalde motieven is, en die is voor iedere beschaving anders, zodat er uiteindelijk een steeds andere dosage van factoren is. In de Europese middeleeuwen was b.v. religie-theologie-kerk het hoofdmotief. Zo zijn er o.m. magische, religieuze, filosofische, ethische, politieke en economische beschavingen en maatschappijen. In de Europese wereld van de 16e tot de 20e eeuw is religie, ethiek etc. aanwezig, maar alles is economistisch gekleurd.

Doch al is er economie in de Arabische maatschappij van de grote veroveringen, die zich van Java tot de Congo uitstrekken, die veroveringen zijn niet „economisch” te verklaren.

Evenmin verklaart het „ras” iets. De rassen zijn verschillend, maar er is *geen ongelijkheid in begaafdheid*. Er is slechts ongelijkheid in milieu, d.w.z. in het totaal van kansen, die een bepaald ras door klimaat, bodem, natuurlijke en menselijke omgeving geboden worden. Welk een onzin om b.v. de Noordelijke rassen voor bijzonder begaafd, ja voor het enige beschaving verwekkende ras te willen

doen doorgaan zoals dat van Gobineau tot en met Rosenberg geschiedt, roept Labriola uit. Deze Germanen die ± 400 v. C. met de beschaving der Grieken en Romeinen in aanraking komen en die 400 n. C. dus 8 eeuwen later, nog barbaren zijn gebleven, hebben werkelijk niets bijzonders, vooral niet als we bedenken dat ze in Scandinavië, waar ze geen contact met de Middellandsezee-beschavingen hadden, weer 4 eeuwen later, omstreeks 800, nog altijd barbaren waren. Een geschiedschrijver van ± 400 of 800 n.C. zou, als hij rassentheorieën verkondigd had, over de aangeboren onbegaafdheid en onbeschaafbaarheid der Germanen kunnen spreken, zoals thans allerlei rassen-theoretici b.v. Negers iedere begaafdheid ontzeggen, ofschoon de jonge, zich uit eigen kracht ontwikkelende Neger-beschavingen die zich omstreeks 1600 begonnen te vertonen veel meer beloften bevatten, dan de jonge Germaanse beschavingen, beloften die niet in vervulling gingen omdat Afrika vanaf dat tijdstip door de Noorderlingen werd verwoest en uitgemoord en geplunderd.

Hoe verklaart het „ras”, dat de Arabieren uit de tijd der grote veroveringen, anders zijn dan de Arabieren van vóór en na die tijd. En zo kan men alle lotgevallen der volken nagaan en ontdekken dat het „ras” niets verklaart.

Er zijn „religieuze” beschavingen geweest, zoals die der Inca's, die buitengewoon „geslaagd” zijn, die wel degelijk een „ontwikkelingsgang” laten zien en die ook maatschappelijk tot een volkomen beheersing van hun milieu kwamen.

De Chinese beschaving, om een ander voorbeeld te nemen, was „ethisch” en „democratisch”, en, door haar gezins-verband sociaal, het midden houdend tussen collectivisme en individualisme.

Zo kennen we ook „militaire” beschavingen, zoals die van de Mongolen, de Arabieren, de Fascisten en de Nazis.

Men moet al die beschavingen pogen te begrijpen door uit te gaan van hun eigen organisch principe. Er is geen theorie die alle beschavingen kan verklaren, van uit één principe. Dat is de fout, zowel van Marx als van Spengler. Niet alleen zijn de beschavingstypen niet tot elkaar herleidbaar, maar ook heeft ieder type z'n eigen ontwikkelingsgang, en de ontwikkelingsschema's van Spengler, waarmee de gelijksoortige loop van alle beschavingen bewezen moeten worden — die deze overigens van Vico gestolen heeft — zijn gezocht en leiden ons op een dwaalspoor.

* * *

Voor ons is nu vanzelfsprekend onze eigen, Westerse beschaving, die van het „economisme” zoals Labriola haar noemt, van belang.

Die beschaving heeft drie dominerende eigenschappen: 1e ze herleidt alles tot materiële winst. 2e ze is agressief. 3e ze is wetenschappelijk, proefondervindelijk ordenend. Het zij nogmaals herhaald dat men deze strekkingen in *alle* beschavingen vindt, omdat ze menselijk zijn, maar in de Westerse beschaving *domineren* ze.

Onze wetenschap b.v. kon eerst ontstaan in een beschaving *die de beheersing van het aardse het allervoornaamste achtte*. Andere beschavingen die niet die mateloze begeerte naar beheersing van het aardse kenden, doch zich tevreden stelden met een beperkte beheersing, zoals Chinezen en Indiërs, zijn geestelijk niet minder begaafd dan wij, doch zij kennen slechts een wetenschap die ondergeschikt is aan de ethiek, of de filosofie, niet een wetenschap om de wetenschap en de techniek. Ook de Europese middeleeuwen waren vol van grote en scherpzinnige geesten, maar hun wetenschap was er terwille van de religie; ons type van wetenschap, ontstaan in de economistische stads-republieken van Italië, heeft zich met het economisme over de gehele aarde verbreid, doch werkelijk bloeien kan ze slechts zolang, en daar waar, de permanentie van het aardse het allesoverheersende motief is. De Boeddhist die geen permanentie, doch uitdoving der begeerten wil, zal een ander type van wetenschap kennen, en hij zal „de wetenschap” anders, en lager, waarderen.

Onze permanentie-drang doet ons denken dat de Westerse beschaving eeuwig is. Slechts enkelen, zoals Vico en Spengler, zien scherper. Het socialisme echter is de meest typische uiting van de permanentie-idee. Het meent erfgenaam van het kapitalisme te zullen zijn en het is juist het toppunt van economie- en techniek-verheerlijking. Iedere beschaving heeft z'n eigen vormen van kapitalisme en van daaraan onverbrekkelijk verbonden socialisme. Onze beschaving ziet, zodra ze zich krachtig begint te ontplooiën (in de Cromwell-revolutie) tegelijkertijd z'n socialisme (Lillburne en Bel-lers) opkomen. Als de economie tot wetenschap gaat worden (Gossen, Jevons) wordt ook het socialisme „van utopie tot wetenschap” (Marx, Engels). In de periode van 1880-'90 heeft het socialisme z'n hoogtepunt bereikt (sociale wetgeving, verzekeringen, erkenning recht op arbeid). Na 1890 begint de nedergang van het kapitalisme; er komt georganiseerd kapitalisme, staatskapitalisme, en dat is het begin van het einde ener beschaving. Toen begon ook de neergang van het socialisme, dat nu of een oude-mannenhuus of een soort fascisme is: reformisme of communisme.

Het economisme sterft. De fascisten geven een voorbeeld van verachting der economie. In het economisme echter bestond het probleem van de verdediging der dode en der levende economische

krachten. De kapitalisten bekommerden zich alleen om de dode krachten; de historische functie der socialisten was, in die periode, voor de levende krachten te zorgen. Thans echter zorgt de Staat voor alle twee, en het socialisme heeft geen functie meer: in het *corporatisme* sterven èn kapitalisten, èn socialisme.

We zijn de faze van Etatisme en Caesarisme binnengetreden — en hier eindigt het economisme. Het gaat onder, en het socialisme is geen erfgenaam, doch een deelgenoot die eveneens ondergaat.

* * *

Zijn er dan erfgenamen? Uit de primitieven kan telkens weer een beschaving ontstaan, in de zin die wij aan het woord „beschaving” geven. Labriola zou onderscheid willen maken tussen „zichtbare”, d.w.z. technisch-instrumentalistische en „onzichtbare” d.w.z. de morele beschaving. De primitieven hebben een onzichtbare beschaving. Het is niet waar, zoals Lévy-Bruhl en z’n aanhangers beweren, dat de primitieve mentaliteit anders is dan de onze. Wie die these aanvaardt moet bedenken dat 90 pCt. van onze blanke volks-genoten òók primitief zijn. De primitieven, dat zijn b.v. de Germanen die zoveel eeuwen barbaren bleven ondanks hun contact met de beschaving en die tenslotte toch Bach, Haydn, Goethe en Kant voortbrachten. Als er nog primitieven waren, was er kans op een nieuwe beschaving, na de ondergang der Westerse. Maar de primitieven zijn uitgeroeid, gedegeneerd (door de vernietigings-politiek der blanken) of ze zijn in de ban der Westerse beschaving geraakt. Na ons, die alles geruïneerd hebben, komt het Niet.

Spengler die de ondergang van het Westen aankondigde, meende nog dat elders, in Rusland of het Verre Oosten, een nieuwe beschaving kon ontstaan. Maar een dergelijke dwaling is een gevolg van de opvatting dat alle beschavingen een gelijk verloop hebben, wat dus uiteindelijk op een eenheid in de beschaving neerkomt. Spengler „Europeïseert” alles. Hij zegt b.v. dat het einde ener beschaving aangekondigd wordt door de onvruchtbaarheid der huwelijken. Dat is Europees, maar niet Chinees of Indisch. Trouwens ook de supernataliteit kan beschavingen vernietigen. Wij zullen op onze eigen manier sterven, d.w.z. na alles verwoest te hebben waaruit onze opvolgers konden geboren worden. Het succes, de expansie van onze beschaving, is roofofbouw geweest. Nog pogen wij ons staande te houden als staatskapitalisme, als oorlogskapitalisme (is fascisme) als racisme, nog treden nieuwe volken in de geschiedenis, wier verwestering hieruit blijkt, dat ze de vormen onzer stervende beschaving overnemen (b.v. Rusland: bolsjewisme is staats-

kapitalisme neigend naar fascisme) en dit alles kan nog lang duren. Maar het is niet iets nieuws, het is de doodsstrijd van het oude.

* * *

Ziehier de opvatting van Labriola. Er moet direct aan toegevoegd worden dat dit schema in geen enkel opzicht een idee geeft van de rijkdom van z'n boek. Immers wat wij als een geraamte geven, wordt in het boek met tal van voorbeelden uit de geschiedenis der beschaving geïllustreerd. En zo ontstaat een altijd belangwekkend en boeiend essay van geschied-filosofische aard.

Hoofdstukken als die over „de beschavingen van het Absolute”, de harmonische beschavingen der Maya's en Inca's, over de ontwikkelingsgang van het veroverende Azië naar een verinnerlijkt Azië, dat of met de Hindoes de vergankelijkheid wil te boven komen of, met de Chinezen, een evenwicht vindt; hoofdstukken over de ondergang der Polynesische beschaving en over de verbrijzeling van Afrika door de blanken; vergelijkingen tussen de verschillende soorten van logica, zoals we die in de Westerse, de Chinese en de Hindoe-beschaving kennen, vergelijkingen tussen Vico en Spengler; polemieken met Lévy-Bruhl en Gobineau — ziehier een reeks van opzichzelf belangwekkende en belangrijke beschouwingen die Labriola ons brengt en die niet tot hun recht komen in een schema, dat alleen maar naar voren wil brengen wat ons momenteel het meest bezig houdt: gaat de blanke beschaving onder, en zo ja, wat komt daarna.

Wat wij dus thans hebben te onderzoeken is, heeft Labriola werkelijk zijn stellingen bewezen. Of om het duidelijker te formuleren: 1e Zijn er slechts „beschavingen” en is er niet, een daarboven uitgaande, in een reeks van beschavingen verlopende „gang der mensheid”? 2e Als er alleen maar beschavingen zijn, die zich uit hun eigen beginsel ontwikkelen, staat het dan vast dat de Westerse beschaving bezig is, onder te gaan? 3e Als de Westerse beschaving reddeloos verloren is, zijn er dan werkelijk geen opvolgers?

* * *

Het lijkt mij het beste, eerst op de eerste en de laatste vraag in te gaan, om, na zo de begrenzingen van het probleem te hebben aangegeven, de middelste te beantwoorden.

Het is waar dat wij, in de korte historische periode van ongeveer 6000 jaar die wij enigszins kennen, de opkomst en ondergang van een aantal, vrijwel los van elkaar staande beschavingen hebben kunnen waarnemen. Maar dat bewijst toch alleen dat ieder dezer beschavingen slechts tot een beperkte expansie in de ruimte in

staat was, en daardoor slechts een beperkt, of geen contact met andere beschavingen had. Als een beschaving volkomen geïsoleerd is gebleven en dan ondergaat, dan bewijst dit slechts dat die beschaving met haar eigen hulpmiddelen haar eigen problemen niet kon oplossen; het wijst op de bevruchtende werking van contact tussen beschavingen, het laat zien dat een „zuivere” beschaving die onvermengd met andere zich heeft kunnen ontwikkelen, al evenmin als „zuivere” rassen, tot de hoogste dingen in staat is. Het bewijst dat beschavingen *kunnen* ondergaan, niet dat ze *moeten* ondergaan.

De meeste beschavingen zijn niet „gestorven”, ze zijn „gedood”, ze zijn door een macht van buiten, met geweld vernietigd. Dat plaatst ons dus voor de vraag wat er met een beschaving moet gebeuren, die al hare vijanden vernietigd heeft, een beschaving bovendien, die niet beperkt is gebleven tot een bepaald gebied, doch die een universele expansie heeft bereikt. Zou dat met de Westerse beschaving het geval zijn — Labriola beweert het; we zijn het er niet mee eens zoals we nog zullen uiteenzetten — dan was daarmee een toestand geschapen die geen precedent heeft in de geschiedenis. En het zou ongeoorloofd zijn een dergelijk, nieuw, verschijnsel volgens „historische wetten”, gewonnen door het gadeslaan van andere verschijnselen, te willen beoordelen. Als beschavingen zoals Labriola zegt, door hun „milieu” in sterke mate bepaald worden, dan moet een geheel ongewoon milieu zoals dat door de werking der Westerse beschaving ontstaan, geheel ongewone consequenties hebben. De eerste consequentie is dat een dergelijke beschaving alleen van binnen uit door ziekten van het eigen organisme kan sterven. Maar of die ziekten dodelijk zijn, of ze thans reeds aanwezig zijn, dat is een vraag opzichzelf.

Bovendien komt het probleem „beschavingen of mensheids-ontwikkeling” door de gang der Westerse beschaving in een geheel nieuw licht te staan. Zou het b.v. niet mogelijk zijn dat de probleemstelling willekeurig is en dat we, na eerst een periode van opzichzelf staande beschavingen gekend te hebben, thans een periode van een allesomvattende beschaving zouden binnengaan, waarbij het niet uitgesloten is, dat die mensheidsbeschaving later weer eens uiteen zou vallen in groepsbeschavingen.

De Westerse beschaving is niet, zoals sommigen menen, de opperste bloem der ontwikkeling, in die zin dat alle voorafgaande geschiedenis gediend heeft om die Westerse heerlijkheid tot stand te brengen — ze is niet het resultaat of de „synthese” van al het voorafgaande, maar wel is ze zich in grote mate van het voorafgaande bewust en wel heeft ze zich veel van het voorafgaande en

veel van de beschavingen in wier midden ze opgroeide en met wie ze in contact kwam, toegeëigend. Dat wil niet zeggen dat er een „gang der mensheid” zou zijn, als men dat in de theologische of teleologische zin bedoelt, of als een soort ontplooiing der Idee. Wie een dergelijke „gang” aanwijst, maakt een willekeurige constructie. Maar dat sluit de mogelijkheid van een dergelijke „gang” in de naaste toekomst niet uit ¹⁾).

* * *

Voor heden verschil ik ten zeerste van mening met Labriola, waar hij meent dat er slechts één beschaving zou zijn overgebleven: de Westerse.

Zeer zeker hebben de Westerlingen ontzettend veel vernield en vernietigd. Maar ze zijn niet in staat geweest de voornaamste grote oude beschavingen te doen verdwijnen. De Chinees-Japanse beschavingen, die van Indië, de Perzische en Arabische en de Russische beschavingen, zij allen bestaan op heden nog naast de Westerse. Het is niet waar, dat zij „verwesterd” zijn. De waarheid is dat ze elementen der Westerse beschaving in zich hebben opgenomen en dat ze die, vaak nog slechts ten dele en ten koste van ontzettende inspanning en leed, verwerkt hebben. Maar als resultaat hiervan is iets eigens ontstaan of aan het ontstaan. Of dit „iets eigens” als het volgroei zal zijn „hoger” of „lager” zal staan dan de Westerse beschaving, blijve hier buiten beschouwing.

Maar men moet werkelijk in een ondergangspsychose verkeren om niet te zien dat Russen en Japanners, Chinezen en Hindoes, Perzen en Arabieren en niet te vergeten de groeiende Negervolken en groepen, volkomen bereid en in staat zijn, om, vroeger of later, als onze erfgenamen op te treden en elkaar de hegemonie te betwisten.

Het is de vraag of de ondergang der Europees-Amerikaanse beschaving een geluk dan wel een ramp voor de rest van de mensheid zou zijn. Maar het is geen vraag of die ondergang tevens ook het einde der beschaving of der beschavingen zou betekenen. Niets wettigt een dergelijke veronderstelling. Labriola is er slechts toe gekomen omdat hij z'n afkeer van de Angelsaksers een monumetaal karakter wilde geven: „die Engelse, Amerikaanse en Duitse schoeljes hebben zo huisgehouden in de wereld, dat zij niet alleen zichzelf, maar ook de rest van de wereld in hun val zullen meeslepen — geen gras zal meer groeien waar deze super-Hunnen zijn

¹⁾ Het probleem is met deze opmerkingen allerm minst uitgeput. Ik hoop het nader te behandelen naar aanleiding van Arnold J. Toynbee's: „Study of History”.

voorbij gegaan!". Als haat-uitstorting is zo iets niet onverdienste-
lijk. Doch ieder spoor van bewijs ontbreekt.

* * *

Er zijn dus nog steeds beschavingen die naast elkaar leven, elkaar beïnvloeden en doordringen en die toch tot op heden nog steeds allen een bijzonder karakter behouden hebben. Staat het nu vast dat één dier beschavingen, de Westerse die op het ogenblik nog de sterkste politiek-economische macht op aarde is, bezig is onder te gaan?

Dat ze bedreigd wordt, staat vast. Ieder weet wat de Japanners zich ten doel gesteld hebben. Dat hier een doodsvijand van het Westen in actie is, begint men langzamerhand ook in deze gebieden te begrijpen.

Veel minder aandacht schenkt men aan den anderen vijand die aan onze poorten staat, aan de Russen, die men gewoonlijk ook voor Westelingen houdt, vergetend dat eigenlijk ten Oosten van de Elbe, zoal niet ten Oosten van de Rijn, de Westerse beschaving ophoudt, en dat de volken die Noord-Duitsland bewonen altijd nog maar oppervlakkig verwesterd waren, al zijn ze op den duur zo aan Europa vastgehecht dat men ze tot het Westen moet rekenen.

Doch behalve door Japanners en Russen van buiten af — de andere groepen zijn nog slechts machten in wording, geen actuele machten — wordt onze beschaving van binnen uit bedreigd door fascisme en racisme, (op het ogenblik bondgenoten van Japan), door het communisme (bondgenoten van Rusland), of om deze drie uiteenlopende gevaren onder één noemer te brengen, door hordenbewegingen. Ze wordt ook bedreigd door het gebrek aan energie der groepen die geroepen waren de leiding te nemen, en der staten die de kern van het Westen vormen. De gevaren zijn groot, maar het pleit is nog geenszins beslecht.

Als we de decadentie-verschijnselen die Labriola opsomt, nagaan, dan zien we dat ze in de ergste mate optreden in de gebieden die aan de rand der Westerse beschaving liggen (Italië, Duitsland) of buiten die beschaving (Rusland) doch dat ze slechts van geringe betekenis zijn in die landen, die volgens Labriola de essentie van het Westen zijn (Engeland-Amerika), Fascisme en bolsjewisme hebben nergens minder om het lijf dan in Engeland. Het Franse fascisme betekent evenmin iets, al menen mensen die reactie of conservatisme niet van fascisme weten te onderscheiden, dat er een Frans fascisme zou zijn. Zo is ook het Franse bolsjewisme voor het overgrote deel slechts een verkeerd begrepen (en verkeerd geleide)

anti-Duitse volksbeweging, en voor de rest een mengsel van syndicalistische hervormingsbeweging en lomp-proletarische verwildering. Alleen dit laatste element is typisch bolsjewistisch of fascistisch. En door een goede politiek van socialist en burgerlijk radicalen zou dit element gemakkelijk afgesneden kunnen worden, en teruggebracht tot de geringe betekenis, die het zogenaamde „communisme" vòòr 1933 in Frankrijk had.

Zo is ook in Amerika, met z'n grote massa's, nog niet geassimileerde elementen wel een mogelijkheid voor horde-overheersing aanwezig maar aangezien de kern der bevolking nog niet aangetaast is, en de gerechtvaardigde ontevredenheden zeer best in normale richting geleid kunnen worden, is er geen onontkoombaar gevaar. Evenmin als b.v. in Zweden, Noorwegen of Denemarken. Gevaar is slechts daar waar een deel der bevolking met Duitsland of Italië heult (Nederland, de Vlamingen in België of de emigranten in Zuid-Amerika). Gevaar is vooral aanwezig als het fascisme of bolsjewisme of de militaire beschaving van Japan, de wereld onder druk blijven houden.

Vandaar dat de verplettering van de fascistisch-bolsjewistisch-militaire machten de voornaamste waarborg is voor de beveiliging en de kans van gezond worden en nieuwe ontwikkeling onzer beschaving.

Het fascisme-bolsjewisme verpletteren, de oorlog uitbannen door vorming van een geweldige vredes-macht, het koloniseren, in de zin van bewust verwesteren van Duitsland, Italië, Rusland, het Oosten — internationale organisatie van productie en consumptie, ziedaar wat in de eerste plaats nodig is.

Is organisatie van de productie, van het economische leven, hetzelfde als „alles onderwerpen aan de economie" zoals Labriola beweert? Is techniek onverenigbaar met morele beschaving, zoals hij aanneemt? Dat alles zijn beweringen. Of ze juist zijn, zou slechts bewezen kunnen worden door de organisatie van het materiële leven te beproeven, op een schaal die tot nu toe onbereikt bleef — en zò, dat de storende elementen van binnen (hordenheerschappij) en van buiten (militaire bedreiging) niet meer kunnen werken.

De vraag is, of de Westerse beschaving nog kracht genoeg heeft om dit geweldige werk te verrichten. De bewering van Labriola dat het niet zo is blijft een bewering. Een onderzoek naar de mogelijkheden van renaissance en regeneratie in de Westerse wereld is een studie op zich zelf die hier niet ondernomen kan worden.

We moeten dus eindigen met deze conclusie:

Er is niet bewezen dat de ondergang van deze beschaving zeker

is. Zeker is alleen dat ze bedreigd wordt. Wellicht vindt ze nog de kracht die bedreiging af te wenden. Zo niet, dan zal „de beschaving” niet ondergaan, maar dan zullen andere beschavingen de plaats innemen, die het Westen nu gedurende ongeveer 3 eeuwen heeft ingenomen.

Het lot der mensheid hangt niet af van het lot der Westerse beschaving.

Waarmee niet gezegd wil zijn dat het lot dier Westerse beschaving ons onverschillig mag of kan of moet laten.

Maar wij zullen de problemen beter moeten onderzoeken en dieper moeten doordenken dan Labriola gedaan heeft.

DE INTELLECTUELEN EN DE WESTERSE BESCHAVING ¹⁾

IETS OVER DE GRENZEN DER REDENEERKUNST

„Het Evangelie van Thomas”, zo noemden sommige tijdgenoten van Renan diens *Leven van Jezus*, daarmee te kennen gevend dat ze dit boek, dat toen door den gemiddelden intellectueel als een ongodistisch pamflet beschouwd werd, in wezen een Christelijk en religieus boek achtten, een evangelie, zij het dan ook van den altijd twijfelenden apostel. En ze hadden tot op grote hoogte gelijk, want Renan was in de grond van de zaak een religieus man, levend van uit de Christelijke traditie, een Christen dus, ofschoon geen officieel Christen meer.

Kan men, op soortgelijke wijze doorredenerend, en daarbij als vanzelfsprekend aannemend, dat een Renan van onze tijd een opvatting van het Christendom moet hebben die Renan en zijn vrienden bleek om de neus zou hebben doen worden, ook Menno ter Braaks boek *Van oude en nieuwe Christenen* nog als een Christelijk geschrift beschouwen, als het evangelie van een super-Thomas, en kan men Ter Braak waarlijk nog zien als een der nieuwe, der laatste, Christenen?

Is het antwoord op deze vraag werkelijk van belang? Doet het er iets toe of beredeneerd kan worden dat wij allen, hier in deze hoek van de wereld, op de een of andere manier een klap van de Christelijke molen te pakken hebben, of we ons nu al Rooms of Protestant, religieus of atheïst, socialist of fascist of hoe dan ook noemen? Natuurlijk, het is altijd aardiger de dingen bij de juiste dan bij de verkeerde naam te noemen, het is minder slordig en rommelig, het kan wellicht de een of andere verwarring voorkomen, het is dus wetenschappelijker en praktischer woorden, begrippen en feiten scherp te scheiden en te onderscheiden; en indien het waar zou zijn dat Ter Braak met het woord „Christenen” aan het knoeien was gegaan, indien het waar was dat hij dit woord gebruikte om er richtingen en mensen mee aan te duiden die volgens de regelen van een nauwkeurige begripsbepaling niet meer zo genoemd mogen worden, dan zou dat, vooral voor iemand als Ter Braak, die zo veel en zo nadrukkelijk gefulmineerd heeft tegen het geknoei met woorden, lang niet netjes zijn. En het zou dan de moeite waard

¹⁾ Naar aanleiding van: *Menno ter Braak, Van oude en nieuwe Christenen. 1937.*

zijn, een niet onvermakelijke sport, om aan te tonen dat de kampioen der zindelijkheid in denken en spreken een boek heeft geschreven dat een doorlopende zondeval is.

Maar dit alles behoort tot de vermakelijkheden, tot de spelletjes waarmee intellectuelen van een bepaald soort, intellectuelen namelijk die niets anders willen zijn dan jongleurs met begrippen en woorden, zich kunnen amuseren. Voor werkelijke intellectuelen, dat wil zeggen voor mensen die woorden en begrippen gebruiken en hanteren met het doel om in de maatschappij en in de wetenschap orde op zaken te stellen, zou een boek, dat geen andere inhoud heeft dan gemanipuleer met de term „Christenen”, op zijn best als afschrikwekkend voorbeeld van de geestelijke en zakelijke leegheid, die onder de luxe-intellectuelen bestaat, van betekenis zijn. En het debat over een dergelijk boek zou ook al niet veel meer om het lijf hebben dan, laat ons zeggen, de ontmaskering van een aansteller.

* * *

Maar zo staan de dingen niet. Menno ter Braak is nu eenmaal onze knapste en intelligentste essayist en hij schrijft geen zinledige boeken, omdat hij, ondanks afkomst, opvoeding en ondanks het milieu waarin hij leeft, een bijna onuitroeibaar instinct voor het zakelijke en voor het directe contact met levende en handelende mensen blijkt te hebben, zodat, ondanks alles, en door bijna onbegaanbare wouden van woord-gewas heen, toch altijd een verbinding met de realiteiten tot stand komt. En wat meer zegt, die verbinding blijkt dan van zodanige aard te zijn, dat ook normale en nuchtere mensen er iets aan hebben voor hun inzicht en hun handelen, ja, dat ze er soms een nieuwe kijk op de dingen door krijgen, en beseffen dat deze typische en tegelijkertijd buitengewone ideoloog die Ter Braak is, in sommige opzichten minder ideologisch is dan zelfs de paar normale mensen die men in deze wereld kan aantreffen.

Hieruit blijkt wel, dat wat mensen van ons slag in Ter Braak waarderen, heel iets anders is dan wat hem tot een geëerbiedigd man in het Nederlandse schrijvers- en intellectuelenwereldje heeft gemaakt. Zijn reputatie dáár berust op het feit, dat hij nog ingewikkelder en draaieriger kan redeneren dan al de andere producenten van rare en gekronkelde zinnen. Als die zielepotten menen dat ze hun topprestatie geleverd hebben, dan komt Ter Braak en bewijst dat ze nog maar aan het begin staan, en draait en draait tot ze allemaal duizelig worden en vol eerbied stamelen: hij is de grootste van ons allen. Deze vaardigheid verschaft hem in Holland de eretitel van een „scherp dialecticus”, want onder de intellectuelen van bijna alle

landen is „dialectiek” de kunst om alles zo ingewikkeld mogelijk te zeggen, zodat het ding waar het om gaat in een doolhof van woorden komt te liggen. Wie na uren lang kruip-door-sluip-door te hebben gespeeld eindelijk bij het bedoelde voorwerp is aangekomen, heeft blijkbaar een knappe intellectuele prestatie verricht; en wie rechtstreeks op het voorwerp afgaat en de papieren doolhof-gangetjes met vuist of voet of schouder doorboort, is een bruto, die niet in het gezelschap der intellectuelen thuis hoort.

De spelregels eerbiedigend zorgt men voor de onafgebroken productie van boeken, polemieken, debatten en beschouwingen, en dit alles bij elkaar vormt dan weer het „geestelijk” of „intellectueel” leven van onze landen, althans van onze wereldjes der intellectuelen en kunstenaars. En nog iets is hiervoor nodig, iets dat eigenlijk de hoofdzaak is. Men moet vooral niet proberen uit dat kringetje van schrijvende, lezende en pratende mensen te komen, en op de een of andere manier laten merken dat men met zijn schrijven nog iets anders bedoelt dan stof te leveren voor méér geschrijf, ge lees en gepraat. Men mag desnoods tot de uiterste grenzen van het kringetje gaan en, zoals Ter Braak dat doet, den draak steken met het kringetje en de bezigheden die daar in zwang zijn. Maar men mag nooit de grenzen overschrijden en de machtsvorming en het gebruik van de macht aan de orde stellen. Dat is vulgair, want dan eist men de overgang van tijdverdrijf naar ernst, van luxebestaan naar levensstrijd. Dan laat men zien dat er door de wereld der intellectuelen een grenslijn loopt, die de luxe-intellectuelen scheidt van de levens-intellectuelen, een grenslijn die ook nog door den beste der luxe-intellectuelen, Menno Ter Braak, angstvallig geëerbiedigd wordt.

Het is nog wat anders om, zoals Ter Braak, de „honnêteté”, het „fatsoen”, het „karakter” boven al de aangeleerde intellectuele kunstjes te plaatsen, als men over deze dingen praat; dan wel intellectuelen-eerlijkheid en -fatsoen en -karakter in het leven tot toepassing te brengen. Het is wat anders over de „menselijke waardigheid” te schrijven dan mee te werken aan het totstandkomen van een wereld, die redelijke kansen geeft voor een waardig menselijk leven.

Ik weet wel dat deze manier om zó, op den man af, de waarde van een boek, van een redeneer-systeem en van een schrijver te bepalen, grof en onfatsoenlijk is en dat ze iemand direct buiten de kring der luxe-intellectuelen sluit, maar ze is de enig-juiste en effectieve om met zo weinig mogelijk „dialectische” praatjes plaats en waarde te bepalen van oude en nieuwe Christenen, van Joden, heidenen en wat men verder tegenkomt.

*„Ze blaffen wel, maar bijten zonder tanden
En met een blaadje lof zijn ze tevreden”.*

Zo karakteriseerde Greshoff onze litteraire grootheden, doch deze karakteristiek geldt slechts ten dele voor Ter Braak. Hij is niet tevreden met een blaadje lof, en zelfs niet met alle lof die zijn wereldje hem zou willen en kunnen geven. Neen, hij is ontevreden en hij zal wel altoos ontevreden blijven. Maar wat hem van de echte ontevredenheid scheidt, dat is, dat hij wel blaft, maar bijt zonder tanden, niet omdat hij geen tanden heeft, hij heeft ze wel degelijk en hij laat ze telkens en telkens weer zien, maar omdat hij niet wil dóórbijten. Want dóórbijten betekent zichzelf voorgoed buiten de c  terie der luxe-intellectuelen plaatsen, het betekent verantwoordelijkheden aanvaarden, het betekent belast, beladen, gebonden zijn, van het lichte naar het zware leven overgaan, nog slechts een enkele keer en heel kort de gelegenheid te hebben tot die spelletjes, waarmee de luxe-intellectuelen zich, bijna zo vaak en zo veel ze willen, kunnen vermaken. Ter Braak heeft verstand genoeg om dit alles te begrijpen, hij heeft instinct genoeg om te voelen wat het betekent, en . . . hij heeft er géén trek in. Ik denk er niet aan hem dit te verwijten, ik kan me zoiets heel goed indenken. Het is alleen nodig het te constateren om alle misverstanden te voorkomen en om de achtergrond en ondergrond van een boek als *Van oude en nieuwe Christenen* aan te geven.

* * *

Men zal dan begrijpen waarom het weinig zin heeft te gaan onderzoeken of het omhulsel van dit boek wel verantwoord is. Wie spreken wil over fascisme, over de crisis der Westerse cultuur, over de gevaren van vulgarisatie en demagogie die ons bedreigen, wie spreken wil over ons, over onze angsten en onze zwakten, over de realiteiten van nu en morgen, en dat gaat doen via de Christus-mythe, Augustinus en de uitwerking ener (hypothetische) Christelijke gelijkheidsleer op Marx en Hitler, loopt niet alleen het gevaar dat hij het heden en alles wat onze eigenaardigheden uitmaakt te kort zal doen, terwille van een historisme van het slechtste soort — een volkomen ideologisch historisme namelijk — hij loopt nog veel meer gevaar dat hij ons als resultaat van een onderzoek dat zoveel tijdperken en zoveel ideeën onder één noemer wil brengen, niets anders zal kunnen noemen dan een paar klanken die niet eens meer „handwoorden” zijn — om de terminologie van een vroegeren en beteren Ter Braak te gebruiken — doch alleen nog maar zweefwoorden, kameleon-woorden. Dan ontmoeten wij Christenen die

geen Christenen zijn, intellectuelen die geen recht op die naam hebben, gelikheden die aan elkaar gelijk gesteld worden ofschoon ze klaarblijkelijk verschillende soorten van ressentiment zijn, enzovoorts, enzovoorts — en Ter Braak weet dit alles evengoed als de critici die hem verwijten dat hij een loopje neemt met de historie en met de woorden.

Het is niet aan te nemen dat iemand die nauwkeurig weet wat de tegenwoordige stand van het onderzoek naar het oer-Christendom en naar de Jezus-figuur ons recht geeft te betwijfelen en te vermoeden, niet zou weten dat de invloed van Augustinus op het Christendom in het geheel niet beslissend is geweest, doch slechts als één van de vele krachten kan worden beschouwd, wier totaal we onder de verzamelnaam „laat-Romeins-Christendom” of beter nog „laat-West-Romeins-officieel-Christendom” samenvatten. Het is niet aan te nemen dat Ter Braak niet weet dat Augustinus zelf niets anders is dan een bundel invloeden, waarbij het de vraag is of typisch Romeinse en typisch Hellenistische invloeden niet even sterk zijn als typisch „Christelijke”, waarbij „Christelijke” al reeds een bijna onontwarbaar kluwen is.

En als we nu als voorlopig uitgangspunt het Christendom nemen zoals het in Augustinus' tijd was, wat is daar dan na een eeuw, laat staan na enige eeuwen, nog van over? Op zijn best zien we vele Christendommen elkander opvolgen, beïnvloeden, doorkruisen en bestrijden, en zien we in die Christendommen vele interpretaties van Augustinus, wat echter den jongsten exegeet, Menno ter Braak, nog geenszins het recht geeft te doen alsof er een onveranderlijke, steeds doorwerkende Augustijnse kracht zou zijn, terwijl hij tegelijkertijd de véél grotere betekenis van de Jezus-poëzie (voor de Christenen toch de centrale Christus-waarheid) en zelfs van de Maria-poëzie verwaarloost, om maar niet eens te spreken van al die geweldige persoonlijkheden die het Christendom na Augustinus heeft voortgebracht, van Benedictus, den man der kloosters (die voor het Westen van oneindig meer betekenis zouden zijn dan de hele Augustinus), over Thomas van Aquino tot Ignatius van Loyola of Luther en Calvijn.

Nogmaals, ik wil niet veronderstellen dat Ter Braak, die dit alles beter weet dan ik, maar eens heeft willen proberen of men in Nederland alles kan beweren zonder op de vinger getikt te worden, of men werkelijk over onze vorming door de Christendommen kan spreken zonder over het „Derde Rijk” van Joachim van Fiore, zonder over de talloze onofficiële, ketterse Christenen, die ons toch ook beïnvloed hebben, te struikelen. Ideën-geschiedenissen zijn altijd zonderling als ze door ideologen geschreven worden, maar

deze zonderlinge ideeën-geschiedenis waarin Augustinus, de man der uitverkiezing, der ongelijkheidsgedachte bij uitnemendheid, optreedt als kampioen der Christelijke gelijkheid, is werkelijk alleen nog maar als staaltje van onversaagd redeneer-springen-over-hindernissen te waarden, door mensen die liefde voor intellectuele sport met gevoel voor humor weten te verbinden.

Werkelijk, vergeleken bij deze redeneerderij is Spengler een fijn genuanceerd realist, en zelfs de Byzantijnse vernuftelingen, die tienduizend engelen op de punt van een naald lieten dansen, zouden het niet gewaagd hebben een cultuurgeschiedenis te schrijven, berustend op de ontwikkeling, niet van „de Idee”, maar van één idee, die der Christelijke gelijkheid merk Augustinus, die bovendien nog kennelijk onjuist is, aangezien de gelijkheidsidee noch Christelijk, noch uitsluitend Europees, noch Augustijns is. En men vraagt zich af: met welke bedoeling zet Ter Braak een dergelijke redenering op, in een boek dat kennelijk bedoeld is om een aantal van onze tijdgenoten een inzicht te geven in onze wereld en in de levenshouding die op heden verkieselijk zou zijn.

* * *

Immers als wij Christenen zijn, in de zin die Ter Braak er aan geeft, dan is binnen de grenzen van dit Christendom vrijwel alles mogelijk, wat aan gelijkheid en ongelijkheid, vrijheid en dwang, waardigheid en rotheid te bedenken valt. De geschiedenis is er om te bewijzen hoe goed de Christelijke gelijkheid kan samengaan met de ongelijkheden en hiërarchiën van kerken en kloosters, staten en partijen, werkplaatsen en lustoorden. En het zou, dunkt me, wel zo gemakkelijk zijn om aan te tonen dat niet de groei naar gelijkheid (of vrijheid, of broederschap) kenmerkend is voor de Westerse beschaving, doch de groei naar ordening, en dat alleen binnen de grenzen dier ordeningen (kapitalistische, bolsjewistische, fascistische, socialistische of een nog in staat van vorming zijnde „nieuwe bedéling”) vrijheid, gelijkheid en wat dies meer zij, aanwezig is. In ieder geval leidt de „Christelijke” formule van Ter Braak alleen maar tot de grootst mogelijke vaagheid, een vaagheid die het onmogelijk maakt oplossingen aan te geven, richtingen te wijzen, conclusies te trekken.

Maar wordt niet juist daarom de Christelijke nacht, waarin alle katten grauw zien en dus gelijk zijn, over dit boek van onze tijd, uitgespannen? In ieder geval staat het vast dat Ter Braak weigert conclusies te trekken, richtingen aan te geven. Hij weigert met een beroep op Gide, die beweert dat boeken met conclusies aanvankelijk gaarne door het publiek geconsumeerd worden, maar na een jaar

of twintig onder het gewicht van hun eigen conclusies bezwijken. Maar met alle respect voor Gide, de boeken zonder conclusie, d.w.z. de boeken die tot niets verplichten, vallen nog altijd het meest in de smaak bij een publiek van luxe-intellectuelen — en, met alle respect voor Ter Braak, een boek dat het twintig jaar uit-houdt is *dit* niet; als het na vijf jaar nog discutabel is, dan is het al heel mooi; wat geen kleinigheid is te midden van boeken die nooit discutabel waren, of die na een paar maanden krantengeraas al gestorven zijn. Als Ter Braak van mening is dat een behoorlijk boek een „open einde” dient te hebben, dan ben ik dat van harte met hem eens, omdat ik niet geloof aan conclusies die anders dan voorlopig zijn, aan richtingen die anders dan ongeveer zijn, aan oplossingen die anders dan tijdelijk zijn; maar zonder streven naar de best mogelijke benadering, komt men niet tot een „open einde”, doch tot een ondoordringbare en daarom „gesloten” chaos, die misschien zelfs een „einde” is. Men verkrijgt de „openheid” niet door de angst voor het besluit, noch de lange adem of zelfs maar de twintig jaar, door de opzettelijke ontvluchting van het tijde-lijke.

De bekoring maar ook de zwakte van Ter Braaks boek ligt, voor mij althans, in het mengsel van „onbekommerdheid” en „angst en beven” dat hij ons aanbiedt.

Die onbekommerdheid ligt geheel en al op het gebied van „de geest”, van de redenering: er is in ons land en ook daar buiten ternaauwernood iemand die zo vrij en vrolijk durft te denken als Ter Braak, en al is zijn denken er ook een met onnodige omwegen en met een te grote gehechtheid aan woorden, hij neemt alle hindernissen op wegen en omwegen met een verbazingwekkend gemak, en van woordschots op woordschots springend weet hij de overkant van brede en gevaarlijke rivieren te bereiken. Maar die onbekommerdheid verdwijnt zodra hij in aanraking met het sociale leven, met de „politiek” komt. Er over praten, er over denken, accoord. Doch meedoen, ingrijpen, handen vuil maken, verantwoordelijkheden dragen, risico's lopen — geen sprake van. Hij probeert te beredeneren dat hij te schranders is om zich er aan te wagen. Maar dat is het niet; niemand is schranderder dan de werkelijkheid. Niet intelligentie, maar „angst en beven” belet hem van gepraat naar machtsvorming over te gaan.

* * *

Nu zou het natuurlijk moeilijk zijn, zelfs voor een „dialecticus” of voor iemand die, als Ter Braak, overal „paradoxen” ziet — nou ja, ze zijn natuurlijk alom aanwezig, maar ze bijten niet — aan te

tonen dat de intellectuelen zich buiten de realiteit moeten houden, indien men uitging van het feit dat ze een geweldige maatschappelijke macht zijn door hun werkzaamheid, en slechts machteloos door gebrek aan maatschappelijk inzicht en aan wil tot sociale machtsvorming. Hoe redeneert men zo'n voor de hand liggend feit weg? Wel, men bewijst dat er nagenoeg geen intellectuelen zijn, door alleen scheppende persoonlijkheden, d.w.z. de intellectuele élite, „intellectueel” te noemen. De rest van de intellectuelen wordt tot de „middenstand”, en die middenstand beheerst de maatschappij, met haar door Christelijk ressentiment gevoede drang naar gelijkheid, — de intellectuelen, de eigenlijke intellectuelen, de élites, zijn ontroond.

Juist is in deze opvatting alleen het inzicht in de groeiende betekenis van de „middenstand”. We gaan inderdaad naar een middenstandswereld, dat is het alles overheersende feit van onze tijd, en de triomfen van het fascisme, de nederlagen van het oude arbeiders-socialisme, de ontwikkeling van het bolsjewisme, zijn, evenals de gang van zaken in West-Europa en Noord-Amerika, niets anders dan even zoveel kanten van dit geweldige proces, dat nog ternauwernood door iemand in zijn gecompliceerdheid en in zijn grootheid begrepen wordt. Maar is dat proces er een van de groeiende gelijkheid?

Dat is een misverstand, dat slechts ontstaan kan door een onjuiste interpretatie van enige economische verschijnselen. Een maatschappij die streeft naar een „living wage”, een „menswaardig minimum-inkomen”, als onderste grens van het materiële leven, een maatschappij die dus èn het lompenproletariaat èn het proletariaat wil wegwerken, een maatschappij die, ten dele gedwongen door de techniek nodig voor het verkrijgen van een living-wage, ten dele om morele redenen, de grote bezitters en de parasieten wil wegwerken, zo'n maatschappij verwezenlijkt de idealen van de middenstand, maar ze is juist daarom géén gelijkheids-wereld. Immers de middenstand heeft zich altijd èn van de „klassen” èn van de andere „echte” standen — de middenstand is geen „stand” doch een verzameling van „groepen”, en men zou een nieuwe naam voor haar moeten bedenken om begripsverwarring te voorkomen — onderscheiden door haar verzet tegen gelijkheid; en haar fascistisch verzet tegen de proletarische gelijkmakerij is onder de leuze der hiërarchie, der corporatieve structuur van de maatschappij gegaan. De triomf van het fascisme bewijst hoe sterk het verzet tegen de „gelijkheid” in de maatschappij leeft. Dat het fascisme niettemin op de allerstompzinnigste vormen van kazernisme uitloopt is een feit dat hier niet nader uitgelegd kan worden. Maar men maakt zichzelf

ieder inzicht in het fascisme en iedere mogelijkheid om het goed te bestrijden onmogelijk, als men het als een gelijkheidsdroom beschouwt.

Niet het verlangen naar gelijkheid, maar het verlangen naar ongelijkheid, binnen het raam van de middenstand — maar de middenstand is een economisch-technische en geen culturele begrenzing — is kenmerkend voor onze tijd.

* * *

In die middenstand leven en werken de intellectuelen — een enkele onbetekenende uitzondering kunnen we rustig verwaarlozen — en ze zijn een gevolg van die wil tot ongelijkheid, die ze door hun aanwezigheid nog versterken. Een macht, die de middenstand en daardoor de maatschappij beheerst, zijn ze niet. Ze zijn het ook nooit geweest. Ze zijn werktuig voor andere belangen dan de eigene, en dat waren ze ook in de 19e eeuw, die men thans wil laten doorgaan voor het tijdperk van de heerschappij der intellectuelen. Ter Braak maakt die gewone fout niet. Integendeel, hij zegt: „Dat zij zich wijs gemaakt hebben, dat zij in de eeuw van het liberalisme de leiding namen, bewijst alleen, hoeveel belang zij er bij hadden aan zulk een leidende positie te gelooven. Vast staat hier hoogstens, dat de fictie van een leiding door intellectueelen alleen mogelijk was in een samenleving, die de nutteleloosheid der intellectuelen tot op zekere hoogte duldde en dus op haar beurt een zeker belang bij die nutteleloosheid blijkt te hebben gehad. Een soortgelijk belang hadden de middeleeuwen bij het kloosterwezen. Van den kloosterling verwachtte men nut voor het „hooger leven” en daarom gunde men hem zijn afzondering, ook als die naar aardsche maatstaven gemeten nutteloos was; van den intellectueel verwachtte men nut voor den vooruitgang (den hemel, het „hooger leven” bij uitstek van de negentiende eeuw!) en daarom gunde men hem zijn afzondering in seminaria en laboratoria, die naar aardsche maatstaven gemeten in veel opzichten eveneens nutteloos was. De parallel gaat tot in onderdeelen op; want zooals het kloosterwezen steeds meer in plaats van een als nuttig erkende functie een romantisch en zelfs schadelijk gezwel is geworden, zoo zijn de seminaria en laboratoria, de kweekplaatsen van een aanvankelijk nuttig specialisme, ontaard tot huizen van geestelijke ontucht met dissertaties en experimenten”. Om deze passage, die zo uitmuntend laat uitkomen waarin Ter Braak boven zijn mede-ideologen uitsteekt, en tevens waar zijn fouten liggen, goed te begrijpen, is het gewenst nog een iets te citëren wat er aan voorafgaat: „De intellectueel, zooals wij hem kennen, heeft alleen „zin”, wanneer hij zich be-

roepen kan op een hiërarchie, krachtens welke hij het recht heeft zich *boven* de „massa” te verheffen. Dat recht is onchristelijk, maar als het wegvalt, dan valt daarmee de intellectueel; wat overblijft, is een „technicus des geestes”, die bij de monteurs kan worden ondergebracht. Met andere woorden: als de intellectueel het recht verliest nutteloos te zijn, stort de intellectueelen-hiërarchie in elkaar”.

Juist is in deze beschouwingen het accent dat gelegd wordt op de „nutteloosheid” van den intellectueel, voor zover hieronder verstaan wordt dat hij zich bezig moet kunnen houden met dingen wier nut door de massa niet kan worden ingezien en wier nut niet in cijfers van een „arbeidswaardeleer” is uit te drukken. Dat deze nutteloosheid en het recht om zich deswegen boven de massa te verheffen „onchristelijk” zou zijn, wil ik gaarne op gezag van Ter Braak aannemen, maar het interesseert me niet. Immers Christelijk of niet Christelijk, het recht zich boven de massa te verheffen is niet aan te tasten, aangezien iedere „monteur” op het ogenblik waarop hij, te midden van de massa der ondeskundigen (waartoe ik b.v. behoor) een hoogspanningsnet in orde maakt (waarin ik alleen maar kortsluitingen tot stand kan brengen) of een motor in elkaar zet (tienmaal zo snel en tienmaal zo goed als ik het zou kunnen), zich torenhoog boven de „massa” (en boven mij) verheft.

Maar dat recht berust dan toch op het „nut” en niet op de „nutteloosheid” zal men zeggen. Accoord, maar dat bewijst dan toch al, dat er een hiërarchie van het „nut” mogelijk is, en niet alleen een van de „nutteloosheid”.

* * *

En hoe staat het nu met die „nutteloosheid”? Ze is niets anders dan een „nut” dat anderen ontgaat. Voor mij is de dichter, de schilder, de componist niet nutteloos, doch hij is integendeel een levensbelang. En het recht op „nutteloosheid” is dus niets anders dan een recht op het leven, voor bepaalde groepen.

De dominee, de volksredenaar, de Tour-de-France-renner, de schaakmeester en de bokser, enz. enz. (en duizendmaal enzovoorts), zijn voor mij nutteloos, maar voor andere maatschappelijke groepen geenszins. En ze slagen er in, hun nut door zo sterke groepen te doen aanvaarden, dat ze zich in de maatschappij staande kunnen houden. Voor de intellectuelen, hoe eng en hoe ruim men dit begrip ook opvat, geldt hetzelfde: of ze slagen er in zulke sterke groepen van hun nut, belangrijkheid, onmisbaarheid, te overtuigen, dat ze zich in de wereld handhaven, of ze gaan onder. Anders

gezegd, ze gaan alleen onder, als ze zich te voornaam voelen om naar „supporters” te zoeken. Precies zoals de voetballers, om in de maatschappij te kunnen bestaan, supporters nodig hebben, die of in het geheel geen voetballers zijn, doch alleen maar voetbal-liefhebbers, of slechtere voetballers, — precies zo hebben de intellectuelen de steun nodig van half-intellectuelen en van de liefhebbers van intellectuele prestaties om een maatschappelijke macht te kunnen zijn. En zijn ze dat, dan zijn ze, door het bijzondere karakter van hun werk, gemakkelijk *de* maatschappelijke macht. Bovendien zal dat wat Ter Braak de „nutteloosheid” der intellectuelen „naar aardse maatstaven gemeten” noemt, graag aanvaard worden, als men er maar in slaagt de nuttigheid van het groepswerk voor het aardse leven te bewijzen. En het is volkomen verkeerd gezien, als men meent dat dit in de middeleeuwen anders was. De barbaren die de „nutteloze”, schrijvende, denkende, bid-dende, intellectuele „kloosterlingen” aanvaardden, deden dat niet omdat ze het nut inzagen dat die kloosterlingen voor het „hoger leven” konden hebben, ze deden het, omdat die kloosters centra waren voor de landbouw, voor de veeteelt, voor het handwerk, omdat die kloosters woeste gronden ontgonnen, moerassen drooglegden, dijken opwierpen, moestuinen aanlegden, omdat de kloosterlingen lieten zien dat er zoiets als „penser avec les mains” — om met Denis de Rougemont te spreken — mogelijk was, en door dit denken met de handen, eerbied voor het denken in het algemeen, voor het geloof en het hoger leven, bij de barbaren wisten te doen ontstaan. Vandaar dat de verovering van het Westen voor het Christendom heel goed mogelijk was geweest zonder Augustinus, maar onmogelijk zonder Benedictus en de Benedictijnen, of juist gezegd, vandaar dat de Augustijnse leer, indien ze niet hare belichaming had gevonden in de monniksorden en de kerkorganisaties, een bibliotheek-vulling zou zijn geweest en geen wereldmacht. Augustinus zelf heeft de betekenis van de prae-Benedictijnse kloosters trouwens onmiddellijk begrepen, en dat onderscheidt hem van Ter Braak, die de verbinding van leer met leven, van intellectuelen met de maatschappij wil tegengaan, bestrijdt, verafschuwt.

Omdat de kloosters van zo'n overheersende betekenis waren voor het *aardse* leven, daarom kregen de kloosterlingen de macht, de invloed, de rijkdom, de rust en de luxe, die nodig zijn voor het „hoger leven”, en daarom konden de kloosterlingen zich de weelde veroorloven dingen te doen, die voor de massa, ook voor de massa der kloosterlingen „nutteloos” schenen, doch die voor de élite der kloosterlingen de zin des levens uitmaakten. En alleen als de in-

tellectuelen van onze tijd beseffen dat zonder „klooster”, dat wil zeggen *zonder organisaties die zich bezig houden met het aardse werk*, geen maatschappelijk prestige mogelijk is, en zonder dat prestige geen levensruimte voor de intellectuelen-élite en de dingen die zij het belangrijkste vinden, alleen dan zal het mogelijk zijn de barbaren te beschaven, te temmen, tot „nieuwe Christenen” (in de zin die ik aan het woord geef, niet in de zin van Ter Braak) te maken, dat wil zeggen tot mensen die de intellectuele waarden eerbiedigen en wier maatschappij naar die waarden geordend wordt.

* * *

Het verzet tegen de noodzakelijke verbinding van het „nuttige” en het „nutteloze” is het kenmerkende van Ter Braak en van de luxe-intellectuelen. Dat het „nutteloze” altijd betaald zal moeten worden met een geweldige hoeveelheid „nut”, daartegen verzetten zich de parasitaire instincten van de coterie waartoe hij behoort. Hij wil (natuurlijk in de „filosofie” en niet in het „leven”) niets weten van het „eerst leven en dan filosoferen”; hij wil het „nutteloze” of niets. In zover behoort hij misschien tot de „nieuwe” en „laatste” Christenen, want hij heeft met die Christenen de drang naar het absolute gemeen. En wel praat hij zeer verstandig en redelijk over het „compromis”, dat steeds weer nodig is, maar ieder compromis dat op de dagorde staat, dat mogelijk is, voor de hand ligt, verwerpt hij, om toch maar niet gedwongen te worden het rijk van het absolute te verlaten.

De drang naar het absolute treedt wel overduidelijk aan den dag in het boek van Ter Braak. Was hij een vulgair en dom gelovige, die drang zou hem in minder dan geen tijd naar een klooster, een geloof, een Christendom gevoerd hebben. Omdat hij zo intelligent is, uit zich die drang in een stukredeneren van ieder „absolute” dat hij ontmoet, maar de scherven bevredigen hem natuurlijk nog minder en dus rijdt hij verder, als een Don Quichote op zoek naar een nieuw absolute. Typisch zijn in dit verband de bladzijden over de „socialistische gelijkheid”, waarin hij begint met het stukredeneren van „gelijkheid” en „vrijheid”, die alleen „in de hemel” mogelijk zijn, maar inplaats van tevreden te zijn met de erkenning dat vrijheid en gelijkheid nooit iets anders dan interpretaties en relaties zijn, en dat wij dus moeten volstaan met die vrijheid en die gelijkheid die op het ogenblik en in de naaste toekomst de grootste mogelijkheden geven voor de menselijke waardigheid, heeft hij slechts verachting voor een dergelijke opvatting, omdat hij, zonder zich daarvan bewust te zijn, geen genoegen kan nemen

met vergankelijke maatstaven. Hij hongert en dorst naar het absolute en in dat opzicht is hij, schoon een „nieuwe” toch een echte „Christen”.

* * *

Maar het „Christen”-zijn merkt men slechts op de beslissende momenten, het „nieuw”-zijn merkt men voortdurend en daarom is dit boek zo leesbaar en zo stimulerend, iets waaraan in een beschouwing als deze zelfs niet bij benadering recht kan worden gedaan, want hier komt alleen naar voren, wat ik als ontoereikend en gevaarlijk aan het boek zie. Laat ik dus volstaan met één, willekeurig gegrepen voorbeeld van wat ik de nieuwe denkstijl in Ter Braak noem, een tussenzinnetje: „men kweekt de kuddedieren in den stijl van Baldur von Schirach en Montessori”. Wie fatsoenlijk is, doch van het oude type, verzet zich tegen Baldur, doch aanvaardt Montessori of iets van dien aard (b.v. Kees Boeke!) als de verlossende tegenstelling. Alleen wie inziet dat de Montessori's óók afschuwelijk zijn, is iemand waarmee te praten valt. Welnu, Ter Braak ziet zulke dingen zo vanzelfsprekend, in het klein en in het groot, hij heeft de ogen altijd zo goed open, dat zijn boeken een voortdurende belemmering zijn voor onze neigingen tot gemakzucht en conformisme. En wie alleen van boeken houdt waarmee hij het al eens is, die hij slapend leest, en die zijn goede slaap nog bevorderen, doet beter hem niet te lezen. Wie echter de kunst verstaat dankbaar te zijn voor boeken waarmee hij het niet eens is, waarmee hij het des te feller oneens is, omdat hij het er op zoveel punten mee eens is, die zal Ter Braak dankbaar zijn voor dit boek.

Ik herhaal echter dat de gehele „Christenen”-redenering van dit boek mij voorkomt een mislukking te zijn. Ter Braak bewijst niet dat het hier in het Westen overal Christendom is, doch alleen dat hier overal moralisme is, en dat men morele categoriën steeds in Christelijke taal kan overbrengen. Maar men kan ze ook in de taal van Koeng Foetse en Laotse overbrengen, in die van Boeddha en in die der Brahmanen. En hoe gemakkelijk kunnen b.v. niet Bolsjevisme en Fascisme overgebracht worden in de terminologie van de Islam.

Wat dit boek dus zegt over het Christelijk gelijkheidsstreven van het socialisme is juist, maar het bewijst evenmin iets nieuws als een vertaling van Marx in het Chinees iets nieuws omtrent Marx bewijst.

Of, aangenomen dat Ter Braak de oorspronkelijke tekst geeft, gelooft hij dan werkelijk dat een Chinees, die een goede Chinese vertaling van *Das Kapital* gelezen heeft, veel nieuws ontdekt als hij later dat boek in het Duits gaat lezen?

Hetzelfde geldt voor het fascisme. En het spijt me dat Ter Braak, die toch eigenlijk te goed is voor „vertaalwerk”, zijn tijd heeft besteed om onze wereld in het Christelijke te vertalen, hoe leesbaar vooral het hoofdstuk over het fascisme ook in deze vertaling is geworden. (Maar nogmaals, zou een vertaling van het fascisme in de oud-testamentische, in de Joodse terminologie en wereldbeschouwing niet evenzeer mogelijk, en zelfs nog pikanter zijn?)

De poging om het fascisme te verklaren uit rancune en uit rancune alleen; het ressentiment als grondslag en uitgangspunt te nemen voor een onderzoek dat ons nader tot de werkelijkheid en de werking van het fascisme zou kunnen brengen, dat verbaast ons, wanneer het uitgaat van iemand als Ter Braak, die zo kostelijk den draak weet te steken met de „Individualpsychologie” van Alfred Adler, met alle pogingen trouwens om „handwoorden” als „minderwaardigheidsgevoel” of „ressentiment” als verklaringen te beschouwen. Met „ressentiment” kan men inderdaad de gehele geschiedenis verklaren, zoals men het met „vooruitgang” kan doen, met „techniek” of met „ratten en luizen”, — ze komen namelijk allemaal in de geschiedenis voor.

Doch hoe interessant ook de geschiedenis van „de emancipatie van het ressentiment” zou zijn, die Ter Braak zou kunnen schrijven, hoe interessant ook de reeds geschreven studies over *Technics and Civilisation* (b.v. die van Mumford) of zelfs over *Rats, Lice and History* (men kent het boek van Zinsser), ze behoren alle tot de voorbereiding van een werkelijke geschiedenis, van een werkelijke verklaring die al die deel-verklaringen omvat. Ter Braak moge nu zeggen dat hij zijn geschiedenis der emancipatie van het ressentiment niet schrijven zal, „omdat het mij niet te doen is om de doseering, maar om het beginsel: de gelijkheid in ongelijkheid, het recht als modus van de macht”, — hij ziet het verkeerd, want het „beginsel” is een gemeenplaats en de „doseering” is alles. De dosering van al die doseringen van ressentiment, vooruitgang, techniek, economie enz. enz., dat is het belangrijke; en zonder die kan men niet over fascisme, socialisme, Christendom schrijven zonder voortdurend „de merken door elkaar te halen”, zoals de volksmond het noemt.

* * *

Het getuigt voor Ter Braak dat hij desondanks toch bijna tot een juiste conclusie gekomen zou zijn, als hij de moed had gehad zich te laten gaan en als hij niet juist voor het einde bedacht had, dat die moed op een „afscheid”, niet van „domineesland”, maar van zijn coterie zou zijn uitgelopen.

Want bijna loopt zijn boek uit in een verdediging van de demo-

cratie, zij het dan vanzelfsprekend een democratie die zichzelf niet heilig verklaart, een democratie van het labiele evenwicht, van het opportunisme, een democratie die ons gebruiksvoorwerp is, en niet een democratie die ons gebruikt, opslokt. Een democratie zonder fanatisme en zonder illusies, die sterke mannen weet voort te brengen en die in staat is de strijd tegen de Cyclopen die ons bedreigen, met kans op succes te voeren.

Maar op het ogenblik dat die vorming van een dergelijke macht tegen het barbarendom aan de orde gesteld wordt, heeft de schrijver er genoeg van, krabbelt hij terug, waarschuwend dat hij geen „apothecose van een democratischen sterken man” bedoelt, doch alleen maar een „open einde”.

Zo „open” is dat einde gelukkig nog, dat het één taak aangeeft, namelijk „de *beheersching van het ressentiment*, door het als ressentiment te *denken* en het als ressentiment te *behandelen*”, wat, meen ik, toch niet veel anders is dan de wil tot een leven zonder illusies; tenminste als men hierbij niet alleen de nadruk legt op het „zonder illusies”, zoals de sceptici doen, maar ook op „de wil tot een leven”, zoals de levens-intellectuelen behoren te doen.

Dat op deze grondslag een nieuwe élite mogelijk zou zijn, zoals Ter Braak suggereert, lijkt me niet geheel juist. Niet de grondslag, doch slechts één van de elementen in de vorming ener nieuwe élite hebben we hier.

Doch dat is niet de hoofdzaak. De hoofdzaak is dat Ter Braak niet aan de vorming van zo'n élite wil meewerken. Dat is niet aan de orde, meent hij. Aan de orde is, zo zegt hij, zijn boek eindigend, het „grootte circusnummer” der „hansworsten” van het ressentiment”, anders gezegd: „de oorlog, de europeesche burgeroorlog, de ultima ratio van *hun* ressentiment, de triomf van het christelijk Niets; het absurde bacchanaal van den Cycloop, waaraan wij niet willen gelooven, omdat wij de christelijke hoop nog hebben toegelaten in onze gevoelswereld. Maar de schaduw van *deze* gelijkheid valt over dit boek en over dit einde”.

Dergelijke apocalyptische slotwoorden mogen op anderen indruk maken, op mij niet. Wie de oorlog niet als een der mogelijkheden en bijna zekerheden in zijn levenshouding en „opportunisme” voor heden en morgen weet op te nemen, is inderdaad een „Christen” voor zover „Christen-zijn” betekent het gebrek aan intellectuele moed, die dan vervangen wordt door illusies van „hoop”.

De menselijke waardigheid eist dat we ook met de oorlog rekenen en met wat daarna komt. De menselijke waardigheid eist dat we een taak ondernemen die vóór de oorlog, in de oorlog en na de

oorlog gericht is op de beheersing van het enige dat wij mensen beheersen kunnen: het maatschappelijk leven.

Als erfgenamen, niet van het Christendom, maar van de Westerse beschaving, die groter is dan het Christendom, weten wij, bewuste en illusieloze Westerlingen, dat de verdere ontwikkeling democratisch zal zijn, of niet zal zijn. We weten ook dat ze alleen dan democratisch kan zijn, indien zich in die democratie een élite ontwikkelt. Aan de vorming van de democratische élite moet begonnen worden in die enigszins democratische landen waarin wij leven.

Als „Christen” voelt Ter Braak dat hij de plicht heeft aan dat werk mee te doen; als lid van een coterietje heeft hij geen trek in onaan- gename bezigheden. Hij heeft geprobeerd zich uit deze „paradox” weg te redeneren.

Dat is mislukt. Nog meer zal de poging mislukken zich uit diè paradox weg te leven.

De juiste redenering en het juiste leven wijzen over Christenen en coterietjes heen naar behoorlijke Westerse mensen, die werken aan de vorming van een democratische élite, en die, voor zover ze intellectuelen zijn, het in hun hand hebben om te zorgen dat deze élite werkelijk een élite wordt. Oude en nieuwe Christenen zullen daar ongetwijfeld bij zijn, voor zover zij van goeden wille zijn, want in die élite is men niet bevreesd voor wat inconsequenties en wat paradoxen. Daarentegen zullen nieuwe Christenen of nieuwe mensen van welk slag dan ook, die niet van goeden wille zijn, ondanks al hun schranderheid, in hun coterie opgesloten blijven en aan deze paradox ten onder gaan.

1937.

DE GANG DER GESCHIEDENIS

ARNOLD J. TOYNBEE'S ONDERZOEK EN ZIJN BETEKENIS VOOR DE HUIDIGE CRISIS

I

Er is een groeiende belangstelling voor de geschiedenis, of, om juist te zijn, voor die kanten der geschiedenis die op de een of andere wijze verband schijnen te houden met de politieke, de culturele en de economische moeilijkheden die ons aller deel zijn en die nog wel geruime tijd ons deel zullen blijven. Zeker, in zulke omstandigheden zoeken tallozen naar reddingen en wegen die met de historie slechts die formele verbinding hebben, die alle maatschappelijke krachten er nu eenmaal mee hebben, doch die overigens eerder als onhistorisch, en naar gelang van smaak boven- of beneden-historisch gekenmerkt zouden moeten worden, en die vaak bewust anti-historisch zijn. Doch naast de velen die in onze tijd uiterst gevoelig zijn geworden voor allerlei mythen, voor brute machtswoorden en machtsdaden, of voor de een of andere vorm van de vlucht uit de wereld en in verrijnde of vergroefde hocuspocus, zijn er gelukkig toch ook niet zo heel weinigen bij wie de overtuiging is ontstaan, of is versterkt, dat in de irrationalistische orkanen die over de aarde jagen, juist meer dan ooit het streven naar inzicht geboden is. Erkennend dat dit inzicht steeds tekort schiet, dat alle verklaringen onvolledig blijven, is juist daarom een maximum inspanning nodig, mag geen enkele poging om tot begrip te komen van de situatie waarin we ons bevinden onbeproefd worden gelaten, omdat de uiterste inspanning juist wellicht nog voldoende zal zijn om de een of andere oplossing te vinden, die niet al te zeer beneden het minimum zal blijven dat voor behoud en groei der maatschappij nodig is.

Zó zoekend, is de kans vrij groot dat men op een of ander moment raad komt vragen bij de historie. Niet direct, want het prestige der historie is niet bijzonder groot, in een tijd die haar hart verpand heeft aan de techniek en die, als ze over „wetenschappelijk” spreekt, daarmee bijna vanzelfsprekend de natuurwetenschappen bedoelt. Maar van die natuurwetenschappen een antwoord te verwachten op vragen die de maatschappij betreffen, dat is een geesteshouding die op den duur niet te handhaven is, en dus komt de wending naar die gebieden die tussen de „zuivere” wetenschap en het maatschappelijk gebeuren liggen. Van daar uit dringt men dan

door naar de maatschappij: individuele psychologie wordt met meer of minder talent tot uitgangspunt gemaakt voor sociale psychologie; theoretische economie probeert praktische economie te worden, verbindt zich met andere organisatie-wetenschappen en tracht, de nadruk leggend op het economische, de maatschappij te organiseren. Daarbij bemerkt men dan weer direct dat de maatschappij nog iets anders en iets meer is dan een economische organisatie, men ervaart de realiteit van het culturele leven, men luistert naar wat de denkers over cultuur, naar wat kunstenaars, dichters, schrijvers, cultuurfilosofen verkondigen. En bijna altijd keert men onbevredigd van dit luisteren of dit onderhouden terug, omdat men moest bemerken dat deze cultuurmensen slechts zelden maatschappelijke mensen zijn en evenzeer in één bepaalde sfeer gevangen zitten als de lieden der zuivere wetenschap of der zuivere praktijk.

Zou dan de maatschappij-wetenschap bij uitstek, de sociologie, het nagestreefde inzicht kunnen geven? Voorzover die sociologie werkelijk die naam verdient, voor zover ze dus geen formalisme is, dat er enkel naar streeft de verschijnselen te catalogiseren, is men hier inderdaad op vastere bodem en bemerkt men dat die sociologen, die hun wetenschap beschouwen als een voorbereiding tot het handelen, evenals de, ook schaarse, politici die hun handelen als toegepaste sociologie zien, in staat zijn om de vraagstukken die aan de orde zijn, met inzicht, met ernst en met vastberadenheid te behandelen. Maar toch mist men ook dan nog vaak, en bij den socioloog, en bij den politicus, het inzicht in de historische plaats van hun sociologische synthese of van hun politieke actie; men bemerkt het gevaar van verabsoluteren van inzichten die slechts tijdelijke en betrekkelijke waarde hebben. En men zoekt dan weer naar een historicus, maar een van een zelden voorkomend type, een voor wie de historie werkelijk het geheel van menselijk voelen en denken en handelen omvat. Men wil luisteren naar een geschiedfilosoof, die zich van de filosofen onderscheidt, doordat hij de opeenvolging van maatschappelijke realiteiten tracht te begrijpen en dus niet het gebeuren in gedachten-constructies tracht te wringen; en die zich van sociologen en politici onderscheidt, doordat hij zich niet beperkt tot één of meer verschijnselen, tot één of meer perioden, doch die al het voorafgaande onderzoekt om te kunnen antwoorden op de vraag: hoe is onze positie en wat zijn onze mogelijkheden?

Zo komt dan de geschiedfilosoof of de maatschappij-filosoof tot een betekenis die boven die van z'n vakgeleerdheid uitgaat. Naar zijn uitspraken wordt geluisterd door allen die zich tot de „ont-

wikkelden" rekenen, door allen wie het maatschappelijk-cultureel leven na aan het hart ligt. En langs de bekende wegen van vereenvoudiging en propaganda, dringen zijn opvattingen tot diep in de massa door en worden zo tot maatschappelijke krachten.

Het grote voorbeeld van den geschiedfilosoof-socioloog wiens invloed van wereldhistorische betekenis is geweest, is natuurlijk Marx, al zullen velen behoefte gevoelen om er steeds op te wijzen dat achter Marx een ander geschiedfilosoof: Hegel, staat. Doch al heeft dan ook niemand na Marx een invloed uitgeoefend die met de zijne te vergelijken valt, erkend moet toch worden, dat b.v. de betekenis van een socioloog als Max Weber voor het moderne geestelijk leven zeer groot is geweest. En na de oorlog hebben we het merkwaardig verschijnsel gezien van een geschiedfilosofie, die brede kringen pakte en beangstigde en verwarde, die van Oswald Spengler. Dat Spengler tot degenen behoort die de wegen gebaad hebben waarlangs de Nazi-horden konden oprukken, is bekend genoeg, zoals ook de betekenis van een andere school van geschiedfilosofen (die van Gobineau—H. St. Chamberlain) voor de vorming van de „wereldbeschouwing" der Nazi's bekend is. Overigens is de aard van die wereldbeschouwing openhartig genoeg aangegeven door de vooraanstaande „filosoof" der beweging, wiens hoofdwerk immers „De mythe van de 20ste eeuw" heet. Men kan in twijfel trekken of de hartstochtelijke gevoelsuitstortingen van Rosenberg veel met de 20ste eeuw te maken hebben en zelfs of *ze de* mythe van onze tijd zijn — een *mythe* zijn ze in elk geval, en al degenen die weigeren deze mythe te aanvaarden, hebben de verplichting tegenover deze en andere mythen, een inzicht te stellen, dat werkelijk van de twintigste eeuw is.

Een inzicht en geen mythe, want het erge is niet dat een inzicht, zonder dat wij er ons van bewust zijn, allerlei irrationele elementen bevat — alleen een volmaakte kennis aller dingen zou dat kunnen voorkomen — noch dat een inzicht op den duur aanvaard wordt door velen voor wie het geen inzicht doch een mythe is — ook dat is in een maatschappij als de onze en met een mensenslag zoals het thans is, vrijwel onvermijdelijk —; het erge is dat men opzettelijk, van de aanvang af, niet naar inzicht, doch naar mythe streeft. En het belangrijke is, dat het naoorlogse Europa óók het streven naar inzicht kent, een streven dat natuurlijk uit vele richtingen kan komen, maar dat, meen ik, de meeste kans heeft van werkelijke waarde te zijn, als het van den geschiedfilosoof uitgaat.

De belangstelling voor zulke pogingen groeit gelukkig; en het is niet nodig dit uitvoerig te bewijzen, daar wij immers in ons land, naast het grote interesse voor het werk van Ortega y Gasset, en

de aandacht voor de geschiedfilosofie van Jan Romein (Het onvoltooid verleden), het overweldigende succes gezien hebben van Huizinga's „In de schaduw van morgen”.

Wat ons hier interesseert, is niet de waarde van Huizinga's boek, doch het verlangen dat blijkbaar aanwezig was naar boeken van dat genre, waarvan men een, op kennis der historische realiteit gefundeerd, inzicht verwacht.

Het moet dus mogelijk zijn, dat een groot historicus, die in staat is het geheel der geschiedenis te overzien, die tegelijkertijd realistisch, socioloog en wijsgerig beschouwer is, een filosofie der geschiedenis zou kunnen geven, die méér is dan een knap stuk vakwerk, die ons laat zien wat de gang der geschiedenis is, om ons zo een inzicht te geven in onze situatie en onze taak.

Of het monumentale werk van Arnold J. Toynbee, dat zich eenvoudigweg als „A Study of History” aandient, aan deze eisen voldoet, willen we hieronder nagaan, doch niet zonder vooraf te hebben uitgesproken, dat deze grootse poging tot culturele bezinning, zelfs als ze niet mocht voldoen aan de buitensporige eisen die we, gezien de toestand waarin we ons bevinden, gedwongen zijn te stellen, toch in ieder geval haar waarde zal blijken te hebben, als stimulans, als pioniersarbeid, als bewijs van wat mogelijk is, indien men niet streeft naar het scheppen, doch naar het doorgronden van mythen, niet streeft naar vertroebeling, doch naar klaarheid.

II

De eigenschappen die nodig zijn voor het ondernemen van een geweldige taak zoals die hierboven bedoeld werd, vindt men in de persoon van Arnold Joseph Toynbee op bijna volledige wijze verenigd.

De naam van den schrijver wekt herinneringen op aan Arnold Toynbee, den econoom, historicus en socialen hervormer, die in z'n korte leven (1852—1883) naam maakte door z'n lezingen en opstellen, verenigd in de bekende bundel „Industrial Revolution in England”, doch die, meer nog dan door zijn geschriften, indruk maakte door zijn persoonlijkheid en z'n streven naar sociale rechtvaardigheid. Z'n bewonderaars hebben z'n naam verbonden aan instellingen voor volksontwikkeling, die niet alleen in Engeland, maar b.v. ook in ons land een zekere betekenis hebben gehad. Uit deze Toynbee-familie, behorend tot wat de Engelsen noemen de hogere middenstand, gekenmerkt door een sterk sociaal gevoel en een grote eruditie, komt ook de in 1889 geboren Arnold

Joseph¹⁾), wiens officiële titel „Director of Studies in the Royal Institute of International Affairs” al direct laat zien dat deze historicus waarlijk niet alleen een man van het verleden is, doch in even sterke mate de internationale aangelegenheden van onze dagen bestudeert.

Zij die op de hoogte willen blijven van de wereldpolitiek, kennen de publicatie die onder de titel „A Survey of International Affairs”, sedert 1920 een overzicht geeft van de krachten die in onze wereld werken, een publicatie die onder leiding van Toynbee staat en waarvan de belangrijkste gedeelten ook door hem persoonlijk geschreven zijn. De bedoeling van deze publicaties is niet alleen om alle belangstellenden diepgaande kennis te verschaffen omtrent de internationale toestanden, maar ook om de Britse politici en regeerders, en feiten en een diep gefundeerd oordeel van onafhankelijke persoonlijkheden te geven. Geen goedpraten van de officiële Britse politiek, doch een critische beschouwing dier politiek van uit een hoger, internationaal, standpunt, vindt men in deze overzichten die uitgaan van een lichaam dat er telkens weer de nadruk op legt dat het géén regeringsinstelling is, doch een onafhankelijk organisme.

Doch al is Toynbee dan een onafhankelijk beschouwer der wereldpolitiek, dat wil niet zeggen dat hij niet zou weten hoe de politiek gemaakt wordt en hoe het er in de kringen der regeerders uitziet. Van 1912 tot 1915 was hij in Engelse regeringsdienst werkzaam en van 1915 tot 1919 was hij aan het Departement van Buitenlandse Zaken verbonden, aan de afdeling „Internationale Politiek”. In 1918 maakte hij deel uit van de Britse Delegatie in Parijs, als lid van de sectie voor het Midden-Oosten, en in die dagen kwam hij, als kenner van het Turkse vraagstuk, herhaaldelijk in botsing met de Britse regeerders. Men mag aannemen dat hij daarom de regeringsdienst verliet, om van 1919 tot 1924 als Hoogleraar in de Byzantijnse en Nieuw-Griekse taal, literatuur en geschiedenis, en later als professor in de Internationale Geschiedenis aan de Londense Universiteit te doceren. Sedert 1925 is hij, zoals reeds gezegd, wetenschappelijk leider van het Instituut voor Internationale Aangelegenheden. Publicaties over „Nationality and War”, „The New Europe” (een herdruk van artikelen verschenen in het toen radicaal-liberale Londense weekblad „The Nation”), verschenen in 1915, „The Western Question in Greece and Turkey” in 1922, „Greek Historical Thought”, en „Greek Civilization and Character” in 1924. „The World after the Peace Conference” in

¹⁾ Joseph, wellicht naar Joseph Toynbee, die in z'n tijd (1815–1866) een beroemd oorarts was.

1925. Samen met K. P. Kirkwood schreef hij in „The Nations of the Modern World”-serie een boek over Turkije, dat in 1926 verscheen, terwijl een reis naar China hem het materiaal verschaftte voor het in 1931 verschenen „A Journey to China”.

In 1934 zijn dan (bij de Oxford University Press en Humphrey Milford, Londen) de eerste drie delen van het grote werk verschenen, dat het resultaat is van al de ervaring, al de kennis en al de overdenkingen van een man die, in de kracht van zijn leven, een zeldzame vereniging is van Engelse werkelijkheidszin, internationale ruimheid, klassieke en moderne eruditie, sociale gezindheid en voornaamheid van gevoel en van inzicht.

Hier is werkelijk, om dat veel misbruikte woord nog eens naar voren te halen, een poging tot synthese, en een poging die een redelijke kans van slagen heeft, omdat Toynbee de gave der analyse, de nodige critische zin, bezit, omdat hij niet alleen een man van de studeerkamer, doch ook een man van praktijk en ervaring is, omdat hij heden en verleden kent, omdat noch de nuchterheid, noch het poëtische schouwen hem vreemd zijn.

Nog slechts drie delen zijn verschenen ¹⁾ van een werk dat volgens de opzet dertien delen zal omvatten, en toch kunnen wij reeds zeggen dat, ook als het Toynbee niet gegeven mocht zijn deze grote studie te voltooien, reeds voldoende duidelijk is geworden van zijn bedoelingen, van zijn kijk op de historische ontwikkeling, om zijn werk van het allergrootste belang te doen zijn, voor allen die in onze tijden naar inzicht en naar een leidraad voor het handelen verlangen.

III

Een werk in dertien delen dat in drie afdelingen (I t/m III); IV t/m VIII; IX t/m XIII) zal verschijnen, en waarvan de eerste afdeling ongeveer 1500 blz. telt, zou nog ternauwernood te beoordeelen zijn, indien we niet wisten hoe de auteur zich de bouw van het gehele werk denkt, en indien niet het eerste deel een algemene inleiding gaf, die ons omtrent de bedoelingen van den schrijver inlicht.

Reeds de titels der delen wijzen in een bepaalde richting, geven een bedoeling, een geestesgesteldheid aan. Op deel I Inleiding, volgen dan II De geboorten van beschavingen; en III De groei van beschavingen.

De tweede afdeling omvat: IV De instortingen van beschavingen;

¹⁾ Intussen verschenen na het schrijven van deze beschouwingen, nog drie delen, benevens een samenvatting dier zes delen in één deel.

V De ontbindingen van beschavingen; VI Universele Staten; VII Universele Kerken en VIII Heroïsche Tijdperken.

De derde afdeling tenslotte is als volgt geconcipieerd: IX Contacten tussen beschavingen in de ruimte; X Contacten tussen beschavingen in de tijd; XI Rhythmen in de geschiedenissen van beschavingen; XII De vooruitzichten van de Westerse beschaving; en als laatste deel XIII De inspiraties van historici.

Het is uit deze opsomming reeds duidelijk dat Toynbee met zekere „eenheden” werkt, die hij „beschavingen” noemt, en het ligt voor de hand hierin een overeenkomst te zien met Spengler, wiens „culturen” eveneens de grondeenheden voor diens geschiedfilosofie vormen. Maar terwijl de eenheden van Spengler een mystiek en absoluut karakter hebben, niet meer ontleedbaar zijn en eeuwig van elkaar vervreemd blijven, in hun eigen landschappen groeien, bloeien en vergaan, alsof het even zovele bomen waren, die nooit iets van elkaar kunnen weten en geen enkele gemeenschap met elkaar kunnen hebben, terwijl dus de geschiedbeschouwing van Spengler, die zichzelf „organisch” noemt, in werkelijkheid op z’n best „plantaardig” is, niet eens aan het dierlijke organisme, laat staan aan het menselijke toekomt, en dus ternauwernood een bijdrage kan geven tot inzicht in het raadsel van de maatschappij of de maatschappijen, behoeft men bij den Britsen geschiedfilosoof zulke „Überschwenglichkeiten” niet te vrezen. Voor Toynbee zijn de beschavingen of de maatschappijen, zoals we zullen zien, werkeenheden, die ons niet door de metaphysica, doch door de concrete historische ontwikkeling gegeven zijn.

Hij begint z’n „Inleiding” met een hoofdstuk over „de betrekkelijkheid der historische gedachte”, een hoofdstuk dat als motto de bekende uitspraak van Xenophanes draagt, over de Ethiopiërs die zich hun goden met stompe neuzen en bruine huid en de Thraciërs die ze met blauwe ogen en blanke huid voorstellen. Zo worden ook de geschiedbeschouwingen altijd beheerst door de heersende strekkingen van tijd en plaats.

Bij ons in het Westen hebben we, tot voor kort, geleefd onder het industrieel systeem der economie en het democratisch-parlementair systeem der politiek van nationale staten. De verdeling van arbeid, het specialistendom hebben een tijdlang oppermachtig geheerst en we beleefden een soort van industrialisatie der historische gedachte, we brachten alleen materiaal-verzamelingen tot stand en keken neer op mensen die samenvattingen durfden geven.

In zekere zin zijn we de slaven van ons materiaal geworden, we schrijven het meest over de onderwerpen waaromtrent het meeste materiaal bestaat en vervallen in de waan dat datgene waarover

het meest geschreven wordt, ook het belangrijkste is. Zo wordt b.v. over het Egypte der Ptolomaeën veel meer gepubliceerd dan over het rijk der Seleuciden met z'n vermenging van Syrische en Helleense beschaving, bakermat van Mithraïsme, Christendom, Manicheïsme en Islam, dat oneindig veel belangrijker is. Maar in Egypte zijn, dank zij het klimaat, veel meer papyrus-documenten bewaard gebleven en dus schrijven we bij voorkeur over Egypte.

Er is echter nog een andere grote tekortkoming. We hebben de gewoonte aangenomen over levende dingen te schrijven alsof ze levenloos waren en we beschouwen dat als het summum van zake-lijkheid en wetenschappelijkheid. Dat is een reactie op romantische en rethorische geschiedschrijving, maar in onze angst voor pathetische misleidingen, vervallen we in onpathetische drogredenen, des te meer, omdat, zoals Turgot reeds lang vóór Bergson heeft opgemerkt, ons intellect speciaal voor actie op de buitenwereld en niet in de eerste plaats voor inzicht gemaakt schijnt.

Bovendien, hoe zien wij de dingen? We hebben een kijk die bepaald is door een nationalisme, dat een overblijfsel is van stamgeest, en een Christendom dat universeel is, zodat als resultaat een „nationale geest” is ontstaan, die ons de hele wereld laat beschouwen als een vergroting van de nationale eenheid waarin wij leven. Zo construeert men wereldgeschiedenissen als een doorlopend en samenhangend geheel, dat noodzakelijkerwijze moest leiden tot het ontstaan en de heerschappij der Westerse wereld.

De vraag is nu: is een universeel standpunt in de geschiedbeschouwing mogelijk?

Is b.v. Engeland of Groot-Britannië een uitgangspunt en een geheel? Neen, het hangt altijd en overal samen met de rest van de wereld en speciaal met de Westerse beschaving. Noch het parlementarisme, noch b.v. de „industriële revolutie” zijn specifiek Engels.

We moeten dus in grotere eenheden, in maatschappijen of beschavingen denken.

Dat lijkt ons vaak alleen mogelijk voor het verleden, doch niet meer voor het heden en de toekomst, omdat onze, Westerse, beschaving wereldomvattend schijnt te zijn. Doch dat is een schijn. Wel hebben we, op heden, politieke aanraking met de gehele wereld, terwijl dat ook economisch het geval is, doch cultureel bestaat dat contact niet. Enige eeuwen geleden was onze economische en politieke invloedssfeer véél kleiner, onze culturele sfeer was ongeveer gelijk, zegt Toynbee — een stelling die niet onaangetoond kan blijven en waarop we nog terugkomen. De oudste kern van onze beschaving is het „Frankenland” rondom de as Rome-Parijs-Lon-

den; en nog heten wij, Westerlingen, in de wereld van de Islam „Franken”.

Onze Westerse beschaving dan, is in samenhang met de Westelijk-Christelijke Kerk ontstaan. Die Kerk zelf ontstond, als Kerk, in een andere beschaving, in de Helleense, als schepping van het interne proletariaat dier beschaving. Maar aan de rand dier beschaving leefden de Barbaren, die Toynbee het externe proletariaat dier beschaving noemt. Binnenlands en buitenlands proletariaat, slaven die tot Christenen geworden waren en barbaren die binnenvallen en onder de invloed der Christelijke Kerk komen, hebben de Helleense beschaving ten val gebracht en een andere mogelijk gemaakt. Een beschaving, zo zegt Toynbee, de eigen opvatting onderscheidend van die van Spengler, komt uit een andere beschaving voort, als een kind uit ouders. Zoals een kind biologisch, sociaal, cultureel, veel van z'n ouders erft en overneemt, en toch een afzonderlijk individu is, zo is ook een nieuwe beschaving in tal van opzichten een product van de vroegere en toch een nieuw individu.

Wij hebben dus beschavingen of maatschappijen, wier onderdelen de staten en andere politieke gemeenschappen zijn. Geen enkele maatschappij omvat de gehele mensheid in de tijd, en (tot dusver) in de ruimte.

Men mag dit alles als „hypothesen” beschouwen, doch zonder hypothesen is geen wetenschap mogelijk, zouden wij stikken in het materiaal. Later zal wel blijken of deze hypothesen bruikbaar of schadelijk zijn.

IV

De ondergang van beschavingen en het ontstaan van nieuwe die verwant zijn aan de vorige, hebben wij voldoende kunnen bestuderen om deze ontwikkelingsgang te kunnen schetsen.

In een beschaving ontstaat, na een tijd van beroeringen, een „Universele Staat” die de gehele beschaving omvat en zich ook nog buiten die beschaving uitbreidt. Die Universele Staat is reeds een ziekteverschijnsel, dat nog ernstiger en duidelijker wordt, doordat in die Universele Staat een „Intern Proletariaat” gaat groeien. Dit Intern Proletariaat schept een Universele Kerk. Samen met het Externe Proletariaat (de Barbaren) vernietigt het Intern Proletariaat de Universele Staat. De nieuwe meesters nemen, via de Universele Kerk, de cultuur van de vroegere beschaving over, doch veranderen en vernieuwen deze. De universele kerk is dus de

eigenlijke bakermat van de nieuwe cultuur. De universele staat is het resultaat van de heerschappij ener minderheid. De betekenis die Toynbee hecht aan het culturele element in de maatschappijen, aan de Universele Kerken, maakt het duidelijk waarom hij in laatste instantie liever spreekt over „beschavingen” dan over maatschappijen. Tussen een vroegere beschaving en de nieuwe, is gewoonlijk een periode van „opvolgerstaten” (b.v. de rijken der Gothen, Vandalen, Franken) die het verband met het vroegere bewijzen. Wat hier nog alles erg schematisch en apodictisch klinkt, zal in de loop van Toynbee's betoog levender en gecompliceerder worden.

We hebben tot dusver nog slechts met twee beschavingen, de *Westers-Christelijke* en de *Helleense* (Grieks-Romeinse), in Toynbee's inleiding kennisgemaakt, maar hij komt dan tot een opsomming van al de beschavingen, vergane en nog bestaande, waarvan wij kennisdragen.

We ontmoeten dus nu de *Orthodox-Christelijke* beschaving, ook verwant met de Helleense, doch uitgegaan van een andere basis (Constantinopel-Caesara, door Anatolië) en die in twee delen onderscheiden moet worden, het *oudere*: Byzantium-Balkan-Klein-Azië, en het *nieuwere*: Rusland.

Dan is er de Iranisch-Islamitische beschaving, wier Universele staat het Kalifaat der Abbasiden was en wier Universele kerk de Islam is. Ook deze is in tweeën gevallen door het schisma van Sunniten en Sjiïten, zodat we de eigenlijke *Arabische Islam* en de *Iranische* maatschappij hebben. Doch deze twee maatschappijen hebben weer hun oorsprong in een oudere beschaving: de *Syrische*. De omvang van de eigenlijke Syrische maatschappij valt samen met het rijk der Perzen in de tijd van Cyrus. Alexander veroverd dat rijk, dat daarna uiteen valt, ten dele door de Romeinen veroverd wordt, ten dele in onafhankelijke staten blijft voortbestaan, totdat tenslotte de Arabieren, na de verzwakking van Rome, het oude Syrische rijk herstellen. De Islam is in deze maatschappij geboren, en zij behoort tot deze maatschappij. Ook het Christendom is er geboren, maar zijn rol als Universele Kerk heeft het in andere maatschappijen gespeeld, al is dan ook de kiem van de scheppende kracht van het Christendom, niet van Helleense, doch van Syrische oorsprong. Doch grote instellingen als universele kerken zijn nooit van „zuiver ras” in geestelijke zin, evenmin als een fysieke gemeenschap, een staat, ooit van een zuiver fysiek ras is.

Doch laat ons de opsomming voortzetten: We kennen de *Indische* maatschappij, die ouder is dan de *Hindoe*-beschaving, die thans in Brits-Indië overheerst. Zo kennen we ook in China de oudste, *Chinese* maatschappij, die later tot Ver-Oosterse beschaving wordt,

waarin we twee delen moeten onderscheiden, de eigenlijk *Ver-Oosterse* en de *Japans-Koreaanse*. De Indische maatschappij is misschien verwant aan de *Sumerische*, die naar verschillende richtingen uitstraalde en wier godsdienst door de *Babylonische* maatschappij werd overgenomen, terwijl ook de *Hittitische* maatschappij aan de Sumerische verwant is. Tot de vergane beschavingen behoren de *Minoïsche*, die met de latere Helleense verwant is, terwel verder de beschavingen van de *Maya's*, die van *Yucatec* en *Mexico* in Midden-Amerika met elkaar verbonden zijn. Tenslotte kennen wij nog twee beschavingen die, voor zover wij weten, volkomen autonoom zijn: de *Andes*-beschaving in Zuid-Amerika en de oudste aller beschavingen, de *Egyptische*.

We kennen dus 2 beschavingen zonder relaties (Egypte, Andes), 4 omtrent wier voorgangers we niets weten (Chinees, Minoïsch, Sumerisch en Maya), 4 die verbonden zijn met vroegere beschavingen, zonder dat we dit volkomen zeker kunnen vaststellen (Indisch, Hittitisch, Syrisch, Helleens), 5 die door een vreemde kerk met een oudere beschaving verbonden zijn (Westerse, Orthodoxe buiten Rusland, Orthodoxe in Rusland, Verre Oosterse in China, Verre Oosterse in Japan-Korea), 3 die door een eigen kerk met een oudere verbonden zijn (Iranisch, Arabisch, Hindoe) en een 3-tal die zo met een buur-maatschappij verbonden zijn (Babylon met Sumerië, Yucatec en Mexico met de Maya-beschaving) dat het de vraag is of we ze als afzonderlijke beschavingen mogen beschouwen. In het totaal zijn er dus in de loop der wereldgeschiedenis 21 beschavingen geweest, waarvan er nog 8 (Westerse, 2 Orthodoxe, 2 Islam, 2 Verre Oosten, Hindoe) in leven zijn.

V

We hebben een min of meer uitgebreide kennis van de menselijke ontwikkeling gedurende ongeveer zesduizend jaar, in welke tijd vermoedelijk 21 beschavingen ontstaan en een 13-tal weer vergaan zijn.

Vóór we nu uit deze kennis al te stoute conclusies trekken, in de geest van Spengler, is het goed ons te herinneren dat de ouderdom van de aarde, volgens de tegenwoordige opvattingen, zo ongeveer 2000 miljoen jaar is, en dat er een 300 miljoen jaar „leven” op aarde is. De mens echter is vermoedelijk niet ouder dan 300.000 jaar, en de beschavingen ongeveer 6000. Aan de andere kant meent men, dat die aarde nog wel 500 tot 1000 miljoen jaar voor menselijke wezens bewoonbaar zal blijven, en het is dus zeer wel moge-

lijk dat (als er in 6000 jaar 21 beschavingen ontstonden) in een periode die vele tientallen duizenden malen 6000 jaren zal omvatten, nog ontelbare beschavingen zullen opkomen en ondergaan. Alle opmerkingen over de onveranderlijkheid van de menselijke natuur, zijn te bezien in het licht van de 6000 jaar waaromtrent we iets weten, van de honderdduizenden mensheidsjaren waarover we niets weten, van de millioenen jaren die wellicht nog zullen komen. We kennen geen enkele beschaving die ouder is dan 3 „generaties”, d.w.z. we kennen de beschaving die er aan voorafging (voor ons b.v. de Helleense) en de beschaving die dáár weer aan voorafging (misschien de Minoïsche) en daar houdt onze kennis op. Zelfs als we de theorie der „diffusionisten” (Elliot Smith, Perry) zouden aanvaarden, die alle beschavingen in Egypte doen ontspringen — doch Toynbee is een verklaard tegenstander van deze theorie — dan nog zouden we slechts 4 cultuur-generaties kennen, terwijl er nog duizenden mogelijk zijn. We kunnen dus alle beschavingen als vrijwel gelijktijdig beschouwen, in het licht van de mogelijkheden der mensheid. We kunnen ze zien als pogingen om een geweldige berg te beklimmen, pogingen waarbij sommige klimmers in afgronden zijn gestort, anderen uitgeput en verstijfd tegen de rotswand liggen uitgestrekt, weer anderen de tocht voortzetten, niemand nog verder is dan het allereerste begin. Zal een van de thans klimmenden de top bereiken? We weten het niet, maar er is evenmin reden om het aan te nemen, als om het onmogelijk te verklaren. Evenmin als het onmogelijk is dat over een paar minuten — een paar eeuwen — of een paar seconden, een nieuwe bergbestijger zich zal opmaken voor de tocht en al de anderen zal inhalen en voorbijsnellen.

In die zin is het mogelijk en nodig in „beschavingen” te denken. Wij zijn dat ontwend, spreken over de eenheid der beschaving, omdat we nog slechts één beschaving als volwaardig erkennen: de Westerse. Gibbon en Voltaire, Volney en Turgot waren nog vrij van die Westerse verwatenheid, en De Gobineau, van wiens rassentheorie Toynbee, zoals ons direct zal blijken, een onverzoenlijk tegenstander is, had tenminste nog begrip voor het bijzondere van de tien beschavingen, die hij wist te onderscheiden. In de middeleeuwen zag men hier in West-Europa één der drie wijzen die Jezus aanbaden, als een neger. In de 18de eeuw was de neger alleen maar slaaf, doch men had nog eerbied voor China en zijn beschaving. Thans heeft men zelfs geen eerbied meer voor Hellas, men heeft alle begrip voor beschavingen verloren. Niettemin, ze zijn er nog: we zien hoe uit het Verre Oosten, uit Japan en China, hoe uit Rusland en Indië, uit de wereld van de Islam, oude of

nieuwe krachten opkomen en het is dus nodig, weer te leren in beschavingen te denken.

De vraag is slechts: zijn beschavingen vergelijkbaar? Alle levensverschijnselen en zeker alle maatschappelijke verschijnselen kunnen statistisch en grafisch weergegeven worden, dat weten zelfs de zakenlieden. En wat men in het zakenleven, in de economie onderzoekt, dat zijn uitingen van beschavingen. Wat de historicus kan doen dat is: het onderzoeken en vergelijken van uitingen der beschavingen, zowel de cultuur als de techniek, de economie als de politiek, de instellingen als de gewoonten — dat alles tezamen vormt de beschaving.

VI

Beschavingen ontstaan uit primitieve maatschappijen, die in het verleden met duizenden de aarde overdekt moeten hebben en waarvan er zelfs nu nog een 650-tal aanwezig zijn. Ook primitieve maatschappijen hebben instellingen en arbeidsverdeling en ze hebben dus het recht op de naam „maatschappij”. Ze onderscheiden zich van „beschavingen” doordat de nabootsing, die overal de kleur van het maatschappelijk leven bepaalt, bij de primitieven geheel gericht is op de „ouden”. Zo blijft de maatschappij statisch, de gewoonte heerst en blijft heersen totdat na korter of langer tijd het maatschappijtje ten onder gaat. Alleen als de nabootsing uitgaat naar „scheppende persoonlijkheden” wordt, om met Bagehot te spreken, de korst der gewoonte gebroken, komt er verandering, worden de opvattingen beheerst door de pioniers, is alles naar de toekomst gericht, dynamisch. Primitieve maatschappijen zijn statisch, en toch moeten ze eens dynamisch geweest zijn, want ook zij hebben hun scheppende tijdperken gehad, waarin ze zich van ondermensen tot mensen ontwikkeld hebben, hun technieken en inzichten hebben gevormd. Alleen, na die aanvankelijke inspanning, zijn hun krachten uitgeput en ze zijn niet meer in staat geweest de weg van „primitief” naar „beschaafd” af te leggen. We zullen zien welke samenloop van omstandigheden nodig is, opdat de „mutatie” van primitief naar beschaafd slaagt.

Geen enkele maatschappij, geen enkele beschaving, is doorlopend dynamisch. Scheppende minderheden zijn dynamisch, heersende minderheden zijn weer statisch, het zich tegen die heersende minderheden verzettende proletariaat is dan weer dynamisch: het rythme der ontwikkeling gaat, zoals de Chinese denkers reeds wisten, van Yin (statisch) naar Yang (dynamisch), dat dan weer statisch wordt, om weer dynamisch te worden, doch dit rythme is

geen dialectisch proces, dat onafgebroken doorgaat, het is ook geen proces dat door één factor (b.v. de economische) bepaald wordt, het is een mogelijkheid die alleen aanwezig is in de zeer zeldzame gevallen dat een aantal factoren samenwerken. Lucht en petroleumgas kunnen geen machine doen lopen, doch gemengd en in een verbrandingskamer van bepaalde stevigheid etc. etc. maken ze explosies, die een machine voorwaarts drijven, terwijl de lucht buiten en de benzine in het reservoir onveranderd blijven. Maar wat in een machine betrekkelijk eenvoudig is, zal in de maatschappij veel gecompliceerder zijn, en termen als Yin en Yang, rust en beweging, samentrekking en expansie, of de organische en critische perioden van St. Simon (of de dialectische ontwikkeling van Hegel en Marx voegen wij er aan toe) verklaren opzichzelf niets. We moeten nagaan welke factoren aanwezig moeten zijn om een beschaving te doen ontstaan.

VII

Tegenwoordig zijn twee opvattingen in omloop over beslissende invloeden voor het ontstaan en de ontwikkeling van beschavingen, die afgewezen moeten worden, voor men tot juiste inzichten kan komen: de rassentheorie en de theorie van de naturomgeving.

De rassentheorie gaat uit van de, niet bewezen, stelling dat lichamelijke eigenschappen en psychische eigenschappen parallel lopen. Dit opzichzelf zou al voldoende moeten zijn om de rassentheorieën tot niet meer dan een onderwerp voor studie te maken.

Onze moderne rassenopvattingen zijn een typisch voorbeeld van de invloed onzer maatschappelijke posities op onze historische inzichten — ze zijn een gevolg van de Westerse expansie. De blanken hebben overal de gekleurde volken onderworpen, ze hebben overal misbruik gemaakt van hun macht, ze leven in voortdurende vrees dat de rollen omgekeerd zullen worden. Bij de kolonisten, vooral de Engelse, is het moderne rassengevoel ontstaan, als een voortzetting van de oud-testamentische traditie van een „uitverkoren volk”, waarbij echter opgemerkt moet worden dat het Oude Testament en de Joden de verschillen niet leggen in „bloed” of „kleur”, doch in het geloof, in de houding tegenover God. Het kenteken van de Joden, de besnijding, is kunstmatig, maatschappelijk, het heeft met „ras” niets te maken. Zo verdeelden ook de Westerse Middeleeuwen de mensen niet naar rassen, maar in Christenen en Heidenen. En de tegenwoordige Fransen verdelen de mensen in „beschaafde” en „onbeschaafde”, terwijl de Moslims „gelovigen” en „ongelovigen” kennen.

Wat echter bij de kolonisten nog een mengsel van gevoelreligie en practijk was, werd bij De Gobineau en z'n opvolgers een „wetenschap” die begaafde en minder begaafde en zelfs volkomen minderwaardige rassen onderscheidde, en waaruit de leer van de superieure Noordse, blanke, blauwogige, blondharige mens ontstond.

Dat de kleur overigens niets anders bewijst dan de afkeer van het ongewone, is duidelijk. Eigenlijk moest de Noordse mens den Albino vereren, die een nog volmaakter gebleekt type is. Voor Negers, Arabieren, Japanners etc. zijn wij, West-Europeanen, een soort Albino's. Te midden van de Negers werd Livingstone we van z'n eigen witte huid, voelde hij zich als een misvormde. Met trots noemen de Arabieren zich het „donkere volk”, en kijken neer op het „rossige volk”, zoals de Indianen verachtelijk spreken van „bleekgezichten” en de Japanners van de „roodharige, vis-ogige duivels”. De Japanners vinden vooral lichaamsbeharig zeer vies, verdelen de mensen in „gladden” en „behaarden”, vinden dat de behaarden het dichtst bij de apen staan en dat de Noordse mens een gebleekte proto-Australiër of proto-Negroïd is.

Indien men echter nagaat hoe het met de begaafdheid van de verschillende rassen zit, dan merkt men dat de blanke Polynesiërs hebben meegewerkt aan het ontstaan van één beschaving, de bruine rassen hebben aan twee, de gele aan 3, de roodhuiden aan 4, de noordse rassen ook aan 4, het alpine ras aan 9 en de middellandse-zee rassen aan 10 beschavingen meegewerkt. De Negers alleen hebben geen enkele beschaving voortgebracht of er aan meegewerkt. Betekent dat nu dat ze minder begaafd zijn dan de andere rassen? In het licht van de historie betekent het alleen dat ze een onderdeel van een tweede achter zijn, direct nadat het startschot voor een Marathon-loop gevallen is. Wie kan, als hij een filmopname van het begin van zo'n wedloop ziet, voorspellen wie het eerst zal aankomen? Vast staat wel dat de Negers alles zelf hebben moeten doen en moeten vinden en dat zij primitieve maatschappijen geschapen hebben die in niets onderdoen voor de primitieve maatschappijen der Noordse rassen. Hun overgang naar de beschaving is door invloeden van buiten verhinderd. Maar wie kan vaststellen dat ze in de toekomst niet aan het maken van beschavingen zullen meewerken? Ondanks alles doen ze het reeds, in Amerika en Afrika.

Men moet niet vergeten dat de Schotse Hooglanders in 1745 nog Barbaren waren en dat in 1933 een Schotse Hooglander (MacDonald) Premier van Groot-Britannië werd. Men moet ook niet vergeten, als men de lof van het blanke ras wil zingen, dat er blanke barbaren zijn, die alle pogingen tot beschaving hebben weerstaan, in N.W.-Afrika en in de Sahara, in Koerdistan, op de grens van Af-

ghanistan en Indië, in Albanië, in Japan en niet te vergeten in de Kaukasus, waar het prachtigste blanke type voorkomt, dat z'n naam aan het hele „ras” gegeven heeft, en dat geen enkele bijdrage tot de beschaving geleverd heeft. Al deze barbaren vertonen geen rasverschil met de makers van de Helleense of de Westerse beschaving — wel echter een beschavingsverschil. En al deze barbaren zijn van het „zuiverste” ras.

Het zuiverste Alpineras vindt men b.v. in Frankrijk in de Cevennen, in Piëmont in Italië en in Slowakije. Het is duidelijk dat een Franse boer van de Cevennen, een Alpine Cevenol dus, geen enkel gemeenschapsgevoel heeft met een Alpine Piëmontees, of een Alpine Slovaak, maar wel met een Noordse Fransman van Pas-de-Calais (die thuis misschien nog Vlaams spreekt) met wie hij taal, staat, beschavingstrap gemeen heeft. Als we de beschavingen onderzoeken, zien we dat er 10 zijn die door één ras tot stand gebracht zijn, wanneer men tenminste alle roodhuiden, alle gelen, etc. als één ras beschouwt; 9 zijn door 2 rassen, en 2 door 3 rassen gemaakt. Waarbij er tenslotte op gewezen moet worden dat ook de „rassen” ontstaan zijn, dat zij geen oorzaak zijn, doch een gevolg. Men moet dus de rassentheorie verwerpen.

VIII

De theorie van de „omgeving” is moreel minder verwerpelijk dan de rassentheorie, maar ook zij is intellectueel onhoudbaar. Uit rivierdalen en steppen, plateau's en eilanden kan men het ontstaan of niet-ontstaan van beschavingen niet verklaren.

Neem b.v. de steppen: zowel de Eurarische als de Afrasische steppen hebben nomaden-maatschappijen met veeteelt voortgebracht. Maar in de prairieën van Noord-Amerika, in de Llano's van Venezuela, in de Pampas van Argentinië, in de grasvlakten van Queensland en N.Z. Wales, zijn *geén* oorspronkelijke nomaden-maatschappijen ontstaan, ofschoon ze er mogelijk waren, zoals later bleek, toen cow-boys, gaucho's, cattlemen er nomaden-maatschappijtjes schiepen. Dat er geen paarden waren zegt weinig, want alleen de Eurasische steppe heeft oorspronkelijk paarden; in de Afrasische steppen waren reeds nomaden, toen later de paarden (b.v. de Arabische) werden ingevoerd.

Men heeft de theorie van de rivierdalen: in het dal van de Nijl en van de Euphraat-Tigris is een beschaving ontstaan. Maar voor de Indus gaat die theorie niet op, daar is de beschaving door kolonisten ingevoerd, aan de Ganges is er in 't geheel geen ontstaan, bij

de Hoangho ontstaat ze aan de bovenloop in een heuvelland dat nog geen rivierdal toelaat, aan de Jangtsekiang wordt ze gebracht, aan de Mississippi, Rio Grande, Colorado, Murray, Darling, Niger, Congo etc. etc. ontstaat niets. We kennen een plateau-beschaving in de Andes, maar het Afrikaanse hoogland bij de Congo, dat van hetzelfde type is, zag nooit een beschaving.

In de Middellandsche Zee ontstond een archipelbeschaving rondom Kreta, maar de Japanse archipel ontwikkelde geen typische zee-beschaving als de Minoïsche. En de Maleise of de Cubaanse archipel die van hetzelfde type zijn? Aan de bovenloop van de Hoangho ontstond in het woeste heuvelland een beschaving, maar aan de bovenloop van de Donau die gelijksoortig is, ontstaat niets. We kennen beschavingen die in het tropisch oerwoud ontstonden: de Maya-beschaving, maar de Amazone-wouden, de Afrikaanse wouden, Cambodja etc. zagen niets.

De Russische beschaving is er een van rivieren en wouden in een koud klimaat, dat veel overeenkomst heeft met Canada. Doch Canada brengt geen beschaving voort. En ofschoon West-Europa en Noord-Oost-Amerika fysiek veel overeenkomst vertonen, schiep het ene gebied wel, het andere geen beschaving.

Nu kan men zeggen dat de „omgeving” ook gevormd wordt door andere beschavingen. Maar hoe komt het dat de Mexicaanse cultuur geen invloed uitoefende op de Noord-Amerikaanse vlakten, en waarom gaat de invloed der Maya-cultuur wèl naar het Noorden (Mexico), doch niet naar het Zuiden (Guatemala)? Hoe komt het dat de Sumerische cultuur invloed uitoefent op Anatolië en daar de beschaving der Hittiten doet ontstaan, terwijl het dichterbijgelegen Iran géén Sumerische invloeden ondergaat?

Slechts één ding leert ons de vergelijking der beschavingen: in *alle* omgevingen *kunnen* beschavingen ontstaan, maar de omgeving geeft slechts *mogelijkheden*, géén *noodzakelijkheden*: de mens moet het doen.

De omgeving daagt de mens uit, en de mens geeft een antwoord op deze uitdaging, uit deze werking van uitdaging en aanvaarding ontstaan beschavingen — of ze komen niet tot stand: er zijn beschavingen die in de kiem sterven, er zijn beschavingen die ontstaan en dan gestuit worden, slechts heel enkele worstelen zich door alle hindernissen heen.

IX

De beschaving als worsteling, uitdaging die aanvaard, beproeving die doorstaan wordt, dat is een van de grondopvattingen van Toyn-

bee, een opvatting die de grote dichters, de makers van het boek Job, Goethe in z'n Faust, hebben aanvaard voor het individu, doch die ook voor de maatschappij geldt. De opvatting kàn niet meer dan een gemeenplaats zijn over „het nut der tegenspoeden”, doch evenals ze in de handen van grote dichters de diepste ontroering en bezinning kan geven, zo kan ze ook in de handen van een historicus die haar concreet en levend weet te maken, inderdaad een nieuwe kijk op de historische ontwikkeling geven.

Hoe ziet Toynbee b.v. het ontstaan der Egyptische beschaving? Niet als het betrekken van een bij uitstek gunstig gelegen, vruchtbaar rivierdal, dat de mensen als „een geschenk van de Nijl” aangeboden werd. Integendeel, vóór het ontstaan der Egyptische beschaving was het Nijldal een jungle met bijna ondoordringbare moerassen, vol wilde beesten, niet door mensen bewoond. Noord-Afrika en de Noord-Sahara waren vochtige savannah's, bewoond door jagervolken. Na de IJstijd droogt dit gebied uit. En nu ontstaan allerlei mogelijkheden: de jagers trekken het wild achterna naar het Noorden of Zuiden; ze blijven in het gebied als jagers, onder de miserabelste omstandigheden; ze worden nomaden met kudden vee; en tenslotte, ze dringen de rivierdalen binnen, aanvaarden de strijd met de jungle en worden uiteindelijk landbouwers. Deze opvatting, dat zwervers, ten dele jagers, ten dele nomaden, van de hoogvlakten naar de oevers van de rivier gedrongen zijn, iedere stap met geweldige offers betalend, is geen constructie, doch ze wordt door autoriteiten als Eduard Meyer, V. G. Childe, Newberry, H. G. Lyons gedeeld.

Naast de voorouders van de grondvesters der Egyptische beschaving, woonden stammen van het type der Dinka's en Shilluks, die Zuidwaarts trokken, de tropische zône bereikten, en die tot op heden primitieve zwervers zijn gebleven. Zij ontweken de uitdaging, terwijl de stammen van hetzelfde ras en hetzelfde type die haar aanvaardden, een beschaving maakten. Egypte is niet „een geschenk van de Nijl”, zoals Herodotus zegt, doch „een geschenk van den mens”, aldus Toynbee.

Op dezelfde wijze onderzoekt hij het ontstaan van andere beschavingen en hij laat zien hoe ze geen van allen te danken zijn aan gunstige omstandigheden, doch integendeel aan een ongunstige omgeving, hetzij van natuurlijke, hetzij van menselijke aard: aan ongunstige omstandigheden die overwonnen werden.

Daar waar de uitdaging niet aanvaard werd, bleef de wildernis, zoals men thans nog zien kan aan de boven-Nijl in de Bahr-al-Jabal streck, of aan de Euphraat beneden Amarah.

Daar waar de menselijke inspanning verslapte, keerde het oerwoud

terug, zoals in Centraal-Amerika op het terrein der Maya-beschaving, of op Ceylon waar gedurende 15 eeuwen een beschaving van waterreservoirs en irrigatie bestond, of in de Arabische oase-gebieden als Petra en Palmyra. Nu Ibn Saoed, met behulp van de Westerse techniek, poogt deze gebieden weer te doen herleven, kan men eerst goed beseffen hoe geweldig de inspanning moet zijn geweest van de mensen die daar in de oudheid bloeiende beschavingen schiepen.

Zo kan men in Nieuw-Engeland dorpen zien die door de eerste kolonisten zijn gesticht, doch thans weer verlaten en door de natuur heroverd. Maar de worsteling nodig om het dorpje te stichten, staalde de mannen, die daarna het „Westen” veroverden. Ook de Romeinen, stichters van een wereldrijk, begonnen met het vruchtbaar maken van de Campagna, een gebied dat zo moeilijk te bedwingen was dat het, toen het door verwaarlozing weer tot een verlaten vlakte geworden was, van de tijden van Livius tot ± 1920 als een woestenij heeft gelegen. In de strijd tegen de Campagna verwierven de Romeinen hun beschaving.

De Romeinen begrepen dit in de tijd van hun opgang, ze plaatsten hun troepen nooit in een aangename omgeving, doch steeds aan de bedreigde grenzen. Niet Capua, dat in een heerlijke omgeving lag, is heerseresse over Italië geworden, doch Rome. Ook in het rijk van Cyrus bleven de eigenlijke Perzen op hun rotsplateau of in garnizoenen. Het Perzische plateau was dan ook niet zo gemakkelijk te veroveren als het Perzische rijk, en het verzette zich tegen de Romeinen, werd later de kern van het rijk der Sassaniden, speelde een grote rol in het rijk der Kaliefen en werd tenslotte tot het tegenwoordige Iran. Daar waar de natuur alles schenkt, zoals in Nyasaland, blijven de mensen voortvegeteren. Primitieve volken blijven wat ze zijn, tot ze in aanraking komen met een uitdaging, dan stichten ze een beschaving — of sterven.

Men kan, de redenering voortzettend en de feiten onderzoekend, tot geen andere conclusie komen dan dat barre landen een stimulans zijn voor de beschaving, en dat, van landen die in elkaars buurt liggen, de minst aangename en vruchtbare het 't verst brengen. Niet het vruchtbare Beotië, maar het magere Attica werd „het Hellas van Hellas”, Athene werd door de onvruchtbaarheid van Attica tot handel en zeevaart gedwongen. Zo werd ook Chalcidice dat, in natuurlijk opzicht veel op Beotië leek, doch gebrek aan land had, terwijl Beotië land in overvloed had, tot het stichten van koloniën gedwongen, waarbij het Macedonië en Latium beschaafde, terwijl Beotië het domste gebied van Griekenland werd. Zo zien we, om nog een enkel voorbeeld te nemen uit de talrijke

die Toynbee geeft, in Palestina, hoe de oorspronkelijke bewoners van het land, door Filistijnen en Hebreërs, verdreven worden naar een klein stukje barre rotskust tussen de Libanon en de zee. De Filistijnen, afstammelingen van de Minoïsche zeevaarders, nemen de vruchtbaarste vlakten in bezit, worden landbouwers zonder enige betekenis voor de beschaving. De oorspronkelijke bewoners leren van de Filistijnen de zeevaart, doch zij ontwikkelen deze, worden tot Pheniciërs, grotere zeevaarders dan de Minoïsche zeelieden en als zodanig van de grootste betekenis voor de cultuur. De Hebreërs, die het onvruchtbare heuvelland van Juda en Ephraïm bezetten (en niet die Hebreërs die op de vruchtbare weiden van Transjordanië bleven) hebben de wereld het monotheïsme gegeven en zij zijn van de drie Palestijnse volken het belangrijkste geworden voor de wereldcultuur.

X

Beproevingen van allerlei aard werken stimulerend op de beschavingsmogelijkheden. De moeilijkheden verbonden aan het ontginnen van nieuwe bodem, zijn een zodanige stimulans dat we als algemene regel zien: een nieuwe beschaving ontstaat in een nieuw gebied of in een minder belangrijk gedeelte van het oude gebied. Zo vinden we de Helleense beschaving, die met de Minoïsche verbonden is, juist het minst op Kreta en op de Cycladen, de kern der Minoïsche beschaving, doch in de rest van de Griekse gebieden. Zo ontstaat de Hindoe-beschaving niet in het Indus-gebied doch in Zuid-Indië, de Verre-Oosterse beschavingen (verbonden met de Chinese die het Hoangho- en later het Jangtsekiang-gebied beheerste) ontstaan niet in die gebieden doch in Zuid-China (Kanton) en in Japan.

Wel de sterkste stimulans van dit type is de overzeese kolonisatie, ook en vooral omdat door de scheepsverbanden waarin kolonisatie plaats vindt, het oude stamverband gebroken wordt, gemakkelijk stam- en rasvermenging plaats vindt en inplaats van het „bloed”, de gekozen leiders als de voornaamste band tussen de kolonisten gelden. Dat Carthago zoveel belangrijker werd dan Tyrus, Syracuse van veel meer betekenis dan Corinthe, dat de onbetekenende Etrusken uit de Levant, als kolonisten in Italië de beschaving in Latium (Rome) brachten, zijn evenzoveel bewijzen hiervoor, als het feit dat het Griekse epos ontstond bij de kolonisten van Jonië, het Teutoonse in Engeland (Beowulf), het Scandinafse op IJsland. Dat de Griekse stadsstaat bij de kolonisten van Jonië, Dorië en Aeolië ontstond, uit een nabootsing van de scheeps-

gemeenschap, en eerst later in het moederland ingevoerd werd, is een ander belangrijk voorbeeld.

Een andere stimulans is het stoten op sterke militaire tegenstanders die het opkomende volk een ernstige nederlaag toebrengen waardoor het bijna vernietigd wordt. Zo'n nederlaag dwingt tot reorganisatie van de ganse maatschappij, tot vernieuwing op bijna alle gebieden. In de geschiedenis van de Romeinen (nederlaag tegen de Galliërs, Hannibal-oorlog) in die der Osmanen (nederlaag tegen Timoer) van Pruisen (Jena) en in tal van andere gevallen vindt men deze stimulerende werking, waarvan het klassieke voorbeeld de reactie van Hellas op de Perzische bedreiging is, die tot de bloei van Hellas, maar vooral van Attica dat het meest geleden had, tweemaal verwoest werd, leidt.

Maar niet alleen de plotselinge nederlaag, ook en meer nog het leven onder voortdurende druk, werkt stimulerend. De betekenis van bedreigde grensgebieden („marken”) voor de beschaving is overweldigend groot. Bijna altijd komt de beschaving uit de marken van een maatschappij en niet uit het veilige binnenland, zoals Toynbee met een overvloed van voorbeelden aantoonst. Reeds in Egypte zien we hoe Opper-Egypte als mark tegen de Nubische barbaren en de Delta als mark tegen N.W. Afrika en Z.W. Azië, de twee kernen vormen voor de twee rijken die 20 à 30 onafhankelijke staten in zich verenigen, terwijl later het éne rijk Ramses als hoofdstad krijgt, van waaruit de verdediging van Egypte tegen de Hittitische volksverhuizing geleid wordt.

Zo ziet Toynbee de verovering van China door de Mandsjoes als een Chinese burgeroorlog, waarin de reeds gesignifieerde Mandsjoes van uit hun gebied, dat de Noordelijke mark van China is, de rest van het rijk aan zich onderwerpen. Zo ligt het zwaartepunt van Rusland eerst aan de boven-Dnjepr en de opper-Wolga tegen de Finse druk, dan aan de beneden-Dnjepr tegen de Mongoolse druk. Als in de 17e eeuw de druk uit het Westen (Polen, Zweden) hevig wordt, komt het zwaartepunt dáár te liggen (St. Petersburg), terwijl in 1918 als de druk nog groter wordt, Moscou als bedreigde mark het centrum der revolutie en de nieuwe hoofdstad wordt. De betekenis van de door Karel de Grote gestichte marken, van Oostenrijk als mark tegen de Ottomanen, is bekend genoeg. Maar ook Parijs is als mark tegen de Noormannen — evenals Londen — van overheersende betekenis geworden. Verdwijnt de druk, dan zien we het verval van de mark intreden, indien intussen geen andere druk is ontstaan of een geheel nieuwe situatie geschapen. Spanje en Oostenrijk na het verdwijnen van de Moorse en de Turkse druk, zijn voorbeelden van dit verval.

In het algemeen is het verkeren in een uitzonderingspositie als deze ongunstig is, steeds een aansporing om zich „schrapp te zetten”, verachte minderheden, non-conformisten, slaven, leden van verachte kasten, ontwikkelen veelal in de beroepen of posities die ze nog mogen of kunnen bezetten, zoveel energie dat ze weer tot een macht worden, terwijl ze ook dezelfde beperkingen vertonen. De Katholieke Levantijnen die in Turkije in een Ghetto moesten leven, de Svoboda-protestanten in Rusland, de Hollanders op Decima, vertonen dezelfde karaktertrekken als de Joden uit de Ghetto's, en ook dezelfde eenzijdige ontwikkeling en begaafdheid. Waar de Joden als partners beschouwd werden, zoals in het oude Turkije, ontwikkelen ze een materiële macht en een cultureel zelfbewustzijn. „Joodse ethos is noch aan ras noch aan religie verbonden, doch is een psychische variëteit die afhankelijk is van het gedrag der niet-Joden.” Hetzelfde ziet men b.v. bij de Quakers in Engeland, die vroeger, in een uitzonderingspositie geplaatst, zich afzijdig hielden van het openbare leven en zich concentreerden op handel, industrie, culturele bezigheden, doch die later, toen de uitzonderingsbepalingen wegvielen, hun afzondering meer en meer opgaven.

We zien hier reeds dat een stimulans zeer gemakkelijk tot eenzijdigheid, tot overspanning van bepaalde trekken, tot pathologische eigenschappen kan leiden. Het meest bekende verschijnsel op dit gebied dat veelvuldig in marken aangetroffen wordt, is het militarisme. De wet van uitdaging en aanvaarding, van aanval en verweer, gaat dan ook niet absoluut op. Een grotere druk geeft niet altijd een grotere energie, men kan er ook onder bezwijken. De wet gaat alleen op voor gemiddelden.

XI

Er zijn tal van voorbeelden van natuurlijke omstandigheden die te zwaar waren voor de mensen. Zo was b.v. het Noord-Europese woud te zwaar voor de primitieve mens, die daarom in de duinranden ging leven of de bevroren toendra's opging (Lappen). Zo kwamen ook de Indianen niet klaar met de Mississippi-wouden of de Galliërs met de Lombardische wouden, maar de Europese kolonisten in Amerika en de Romeinen in Lombardije wisten deze hindernissen te nemen. Zo is het ook waarschijnlijk dat de verovering van de Egyptische jungle eerst mogelijk werd toen de uitdroging van Noord-Afrika reeds geruime tijd bezig was. Enige eeuwen voordien zou het voor de primitieve stammen onmogelijk geweest

zijn, enige eeuwen later zouden de omwoners te gedegenereerd of te zeer aan hun nieuwe omgeving aangepast zijn geweest om nog een poging tot verovering van het Nijldal te wagen. Hindernissen zijn dus nooit absoluut, doch alleen historisch, te zien.

Een voorbeeld van een mislukt verweer tegen een druk door mensen op mensen uitgeoefend, levert de geschiedenis der Kelten. Zij beantwoordden de aanval door de Helleense beschaving op hen gedaan, overstroonden Italië, bezetten Rome, vielen Griekenland en Klein-Azië binnen, veroverden Frankrijk, Engeland, Spanje, doch werden door de Romeinen uit Italië, door de Antigoniden uit Griekenland, door de Iberiërs uit Spanje teruggedreven, en in Klein-Azië (Galatië) omsingeld. Toen poogden ze nog eens, als bondgenoten van Hannibal, Rome te vernietigen, doch toen deze poging mislukt was, was hun lot bezegeld. Caesar verovert Gallië en Brittannië, hun laatste gebieden. Terwijl de Kelten deze strijd om tot een eigen maatschappij te komen, voeren, beginnen ze, ondanks hun technische achterlijkheid, reeds een eigen beschaving te ontwikkelen. Doch voor die beschaving tot stand gekomen is, worden ze onderworpen en gehelleniseerd. Ziehier een beschaving die in de kiem gesmoord is door een te sterke druk der menselijke omgeving.

De Scandinafse beschaving gaat van Noorwegen naar IJsland in stijgende lijn, doch Groenland blijkt te zwaar te zijn voor de Vikings, en ofschoon ze Amerika ontdekken, zijn ze reeds te uitgeput om hiervan nog gebruik te maken. Op de plaats waar de Noormannen faalden, komen 6 eeuwen later de Engelsen en stichten Massachusetts, dat een leidende staat in de Unie geworden is. Maine echter, dat ten Noorden hiervan ligt, is nooit van veel betekenis geworden, het was te onherbergzaam. Het veel gunstigere gebied ten Zuiden van Massachusetts, „Dixie”, is wel van belang geworden, doch het heeft nooit de leidende rol van Massachusetts gespeeld. Er is dus een „gulden middenweg”, niet het onherbergzame, niet het paradijsachtige, maar het moeilijke gebied heeft de grootste kansen. Zo is b.v. ook Pruisen een gemiddelde tussen het mooie land (Rijnland) en het barre land (Polen-Rusland). De Schotten, die uit arme districten naar Ierland uitweken, werden daar Ulsterlieden die streden en zich vermengden met de Ieren, en in Ulster een veel hoger beschavings- en welvaartspeil bereikten dan de gewone Schotten. Van Ulster gingen later veel landverhuizers naar Amerika, waar ze Appalachia probeerden te koloniseren. De worsteling met het gebergte en met de Indianen was echter te zwaar. De Appalachians zijn barbaren geworden, met ontelbare familieveten. Ze hebben hun contact met de zee ver-

loren, werden analfabeten, die niet alleen ver beneden de Ulsterlieden, doch ook beneden de andere Schotten terugvielen — degeneratie doordat de worsteling te zwaar was. De gulden middenweg was hier Ulster; niet Schotland en niet Appalachia.

Zo kan de verwoesting door de oorlog leiden tot grotere bloei (Athene na Perzische oorlogen, het herstel en de vernieuwing op een hoger peil van Noord-Frankrijk na 1918) maar ook tot vernietiging van de boerenstand, ophouden van de hogere vorm van landbouw (verwoesting van Z.-Italië door Hannibal).

Daar waar een worsteling ontstaat tussen een gevestigde beschaving en een zich vormende beschaving, is de kans natuurlijk zeer groot dat de druk te sterk is voor de volken die van barbaarsheid naar beschaving overgaan, zoals we reeds bij de Kelten zagen. Een zelfde lot heeft de, zich in Ierland vormende, hoogst merkwaardige Christelijke beschaving ondergaan in haar strijd tegen het Westerse Christendom. Dit Ierse- of Ver-Westerse-Christendom was geestelijk reeds tegen Rome opgewassen, maar het bezweek onder het geweld der Engelse koningen, die met Noorse hulptroepen Ierland veroverden. Ook het Orthodoxe Christendom van Klein-Azië en de Balkan, kon zich niet handhaven tegenover de Islam, terwijl de Nestorianen er bijna in slaagden een Ver-Oostelijk-Christendom te scheppen in het gebied van de Oxus-Jaxartes, doch tenslotte moesten ze zich aan de Arabieren onderwerpen, omdat ze ook van uit het Oosten bedreigd werden door de Turgesjen. Uit vrees voor deze barbaren aanvaardden zij het oppergezag der tolerante Arabieren, doch hun kansen op een eigen beschaving waren daarmee vernietigd. Een andere grootse poging tot het scheppen van een eigen, Heidense, beschaving, door de Scandinaviërs, heeft aanvankelijk een kans op succes als de Noormannen opdringen, in een linie die van Amerika tot Rusland in de breedte gaat en tot de lijn Londen-Parijs-Constantinopel in de diepte, doch meer nog dan het gewapend verzet is het hier de penetratie der hogere Christelijk-Helleense beschaving die te sterk bleek te zijn; de Noormannen werden handelaars en Christenen en in 1000 gaat zelfs IJsland tot het Christendom over. De zich vormende cultuur der Vikings had veel overeenkomst met die der Achaeërs, maar ze faalde omdat de Westerse beschaving verhoudingsgewijs sterker was dan de Minöische.

Alleen als er een gulden middenweg, een gemiddelde tussen het ontbreken van tegenstand en een te grote tegenstand aanwezig is, hebben we de juiste stimulans voor de groei van beschavingen. Dan „groeit” de beschaving. Maar hoe?

XII

Er is geen sprake van dat een beschaving, die eenmaal ontstaan is, vanzelf verder groeit. We kennen tal van gevallen van beschavingen die na de geboorte tot stilstand gebracht zijn, onvolgroeide beschavingen, in tegenstelling tot de 21 volgroeide, waarmee we reeds kennis maakten.

De onvolgroeide beschavingen komen tot stilstand, hetzij in strijd met de natuur (Polynesiërs, Eskimo's, Nomaden), hetzij in strijd met de menselijke omgeving (Spartanen, Osmanli).

Al deze gestuite beschavingen hebben dit met elkaar gemeen dat ze een „tour de force” geprobeerd hebben, waarbij ze vastgelopen zijn.

De Polynesiërs konden juist de Oceaan oversteken, maar nooit met de zekerheid die een regelmatig verkeer mogelijk maakte. Een ontzettende inspanning was nodig voor iedere tocht, zodat ze tenslotte, toen ze paradijsachtige eilanden ontdekten, daar bleven zitten, hun zeevaartkunde verloren en verstarde. De Eskimo's zijn naar het Noorden getrokken, omdat ze zo jacht konden maken, zowel op land- als op zeedieren. Ze hebben een zekere beschaving ontwikkeld. Kajak, harpoen, hondenslee, sneeuwschoen, winterhuis, sneeuw huis, getuigen van hun oorspronkelijke geest. Maar de tyrannie van het klimaat belette een verdere ontwikkeling.

De Nomaden zijn die groepen die zich met behulp van de veeteelt op de steppen wagen en de landbouw hebben losgelaten. Aanvankelijk ziet dat er uit als een voorsprong op de vastzittende mens, maar ze worden slaven van de steppe waarin ze de eeuwige cirkelgang van zomerweiden naar winterweiden blijven herhalen. Slechts in twee gevallen komen ze uit de steppe: als het klimaat opdroging van de steppen veroorzaakt en hen dwingt landbouwstreken binnen te vallen; als de landbouwgebieden aan de grens der steppen door verwarring een vacuum vormen, waarin zij binnengezogen worden. De aanvallen der Nomaden zijn hevig en dramatisch; maar er zijn ook tegenaanvallen, die minder dramatisch, doch dodelijk, zijn: het langzaam vooruitschuiven van de grenzen der landbouw; daardoor zijn de nomaden tussen Rusland en China doodgedrukt; in de Afrasische steppe geschiedt het door de moderne techniek — nergens heeft de nomadenbeschaving zich kunnen handhaven of ontwikkelen.

Een mislukking van geheel andere aard is die der Osmanen, die een poging doen om de Orthodox-Christelijke en andere niet-Mohammedaanse groepen in het Turkse rijk te beheersen door „menselijke waakhonden”. Oorspronkelijk nomaden, veehouders,

pogen de Turken hun rijk als een grote kudde te beheren en ze kweken daartoe, uit slaven, de Janissaren, die niet alleen soldaten, maar ook bestuurders moeten leveren. De slavenhuishouding van de Padisjah telt op het hoogtepunt 86.000 mensen. De ondergang van dit systeem begint, als men de aanvankelijke strenge selectie niet meer handhaaft. Inplaats van steeds verse slaven, mogen de kinderen van Janissaren tot „waakhond” worden opgeleid; later neemt men Mohammedanen uit het rijk zelf. De troep wordt groter maar slechter: een wanordelijke luie bende zonder militaire waarde, gevaarlijk voor de sultans, die uiteindelijk gedwongen worden de Janissaren af te maken. De poging om als Turkse minderheid de Mohammedaans-Christelijke meerderheid (de slaventroep met vrouwen en kinderen telt tenslotte $\pm$ 200.000 mensen; de feodale Turkse adel 400.000; de totale bevolking 30 miljoen; de verhouding is dus 1 : 50, als men adel en Janissaren samentelt, ze is 1 : 150 als men alleen de Janissaren rekent) te overheersen, een poging die een nog grotere tour de force werd, omdat de Sultan ook de Turkse adel geen macht wilde geven en dus vrijwel geheel op z'n Janissaren aangewezen was, deze poging dus, is mislukt. Het Turkse rijk is zeer lang een ontzettend sterke militaire mogendheid geweest, maar een eigen beschaving heeft het nooit kunnen scheppen.

Een soortgelijk geval was Sparta, dat in Hellas lag, maar niet van Hellas was, omdat het systeem van de mythische Lycurgus, de cultuur, de intellectuele opvoeding verwaarloosde, waarmee Sparta zijn eerstgeboorterecht als Helleense staat verkocht. De Spartanen veroverden Messenië, een volk van ongeveer gelijke kracht. Om dit volk er onder te houden, moest de hele Spartaanse maatschappij gemilitariseerd worden; het hele leven komt in dienst van de onderdrukkingstaat. Het gevolg was dat de Spartanen, toen ze Athene verslagen hadden en wereldpolitiek moesten gaan voeren, niet in staat waren tot civiele bestuurskunst; ze waren slechts soldaten, buiten hun milieu snel gecorrumpeerd. Hierbij komt de grote mannensterfte in de oorlogen, het gebrek aan aanvulling etc. Op den duur verschrompelt Sparta, is het nog slechts een archaïsme in Griekenland, terwijl het gedurende z'n gehele bestaan niets heeft bijgedragen tot de Helleense cultuur.

Al deze gevallen zijn gevallen van aanpassing aan één bepaalde toestand, aan één bepaald milieu, waardoor geweld wordt aangedaan aan de voornaamste eigenschap van de menselijke geest: het bijna alzijdig *aanpassingsvermogen*. Een volkomen aanpassing aan een beperkte omgeving maakt aanpassingen aan andere omgevingen onmogelijk: Eskimo's, Nomaden, Osmanen, Spartanen houden op „mensen” te zijn — ze zijn versteend. Ze hebben een statisch even-

wichtsideaal. Er is een overeenkomst tussen deze gestolde beschavingen, de insectenmaatschappijen en de meeste utopieën (Plato's Republiek vertoont dezelfde angst voor „gevaarlijke ideeën” als de Spartanen en Osmanen, of als de Stalinisten, Nazi's, Fascisten en Japanners). De mensen van de gestolde beschavingen zijn verward in automatismen. Er is dus wel degelijk een probleem van de voortgezette groei der beschavingen.

XIII

Voor Toynbee is het oude Prometheus-verhaal een van de hoogste uitingen van dichterlijk inzicht in de gang der beschaving. Zeus is een „die-hard barbarian” maar met voldoende inzicht om te begripen dat hij Prometheus niet missen kan, omdat deze het bewegend beginsel is. Ontbreekt dit dan komt de verstarring. Inspanning leidt altijd tot onvoorziene gevolgen, iedere overwinning van een tegenstand stelt weer bloot aan nieuwe tegenstanders, die opnieuw moeten worden overwonnen. Ieder succes roept een grotere worsteling op, er is geen blijvend evenwicht, geen volmaakt evenwicht, behalve de dood. Zo gaat de ontwikkeling verder. In het psychische bestaat geen „richting” en geen „doel”. Naderhand kan men altijd met teleologische of deterministische uitleggerij komen, maar in werkelijkheid zijn er alleen „mogelijkheden”, die al dan niet tot werkelijkheid zijn geworden en zullen worden.

Wat zijn nu de criteria voor de groei van een beschaving? In het algemeen beweert men dat geografische uitbreiding van een beschaving een aanwijzing is voor haar beheersing van de menselijke omgeving. Maar is ze evenredig met groei in wijsheid en inzicht? Geografische expansie is veelmeer evenredig met sociale vertraging en verzwakking. Ook gesmoorde en gestolde beschavingen (Polynesiërs; Ottomanen en Scandinaviërs) hebben een aanzienlijke uitbreiding gehad zonder ooit volgroeid te zijn. De Italiaanse renaissance van de 14e en 15e eeuw is schitterend, ofschoon haar gebied beperkt is; ze breidt zich uit naar Engeland, waar ze in de 16e en 17e eeuw al veel minder groots is; in de 17e en 18e eeuw laat Frankrijk en in de 18e en 19e eeuw Duitsland met z'n „Aufklärung” een afgesleten beeld van de grote renaissance zien.

De kracht van de Helleense beschaving was het grootst in de Perzische oorlogen, d.w.z. toen de uitbreiding van de Helleense beschaving tijdelijk tot staan was gebracht. De ontbinding komt in de tijd van Alexander de Grote en Rome, de tijd van de grootste geografische expansie. Ook de Syrische beschaving heeft haar

hoogtepunt (de Joodse profeten) in een tijd van bedrangen. Haar grootste geografische uitbreiding is het Perzische rijk, dat geen geestelijk hoogtepunt vormt. Doch als later de druk van Hellas en Rome begint, ontstaan de Psalmen, het Nieuwe Testament, nieuwe hoogtepunten.

Er zijn echter ook gevallen van uitbreiding zonder dat ontbinding optreedt; b.v. de eerste Helleense koloniale expansie, of de expansie der West-Europese beschaving naar het Oosten (Pruisen, Hongarije) of die van de Orthodoxe beschaving naar de Kaukasus.

Geografische expansie wordt vergemakkelijkt door de ontbinding van een beschaving. Als deze zich ontbindt in economische, technische, politieke, culturele elementen, kan één of meer dezer elementen door een andere beschaving worden overgenomen, zonder dat de overnemer het gevoel heeft de andere beschaving over te nemen. Hij neemt een geweer uit Engeland, maar niet de Constitutie, of een geweer en de constitutie, maar niet de diepere maatschappelijke gewoonten die zorgen dat de constitutie en de geweren geen ongelukken veroorzaken. Zolang een beschaving nog in kracht is, treedt ze op als een geheel, is ze harmonisch.

Als kenmerken van ontbinding kan men zien het streven naar het kolossale: de Pyramiden zijn de eerste ondergangsverschuinselen der Egyptische beschaving. Men vergelijke de Griekse kunst met de Hellenistische of de Romeinse. Ondergang is gekenmerkt door het besteden van geweldige hoeveelheden vitale energie voor het materiële, als een soort minderwaardigheidscomplex ontstaan door het gevoel van een geestelijk tekort.

XIV

Is de opvatting dan juist, dat een toenemende beheersing der fysieke omgeving, een groei der techniek, het kenmerk is van sociale vooruitgang. De Westerse opvatting is zo: we zijn van het stenen tijdperk tot het machinetijdperk geklommen.

Toynbee heeft vele bezwaren tegen deze opvatting. Ze is in de eerste plaats een te typisch product van onze eigen beschaving en onze eigen tijd. Bovendien kennen we uit het verleden voornamelijk instrumenten, geen psychische toestanden die nu eenmaal niet bewaard kunnen blijven. Instellingen en gevoelens uit praehistorische tijden zijn belangrijker dan de techniek, maar ze zijn niet tastbaar, en we richten ons dus in de geschiedschrijving naar het voorhanden materiaal. Dat de technische opvatting gemakkelijk leidt tot de opvatting van groei in één onafgebroken lijn en van

de beschaving als één samenhangend proces, is een ander bezwaar. Bovendien, is werkelijk de Mayabeschaving, die alleen stenen werktuigen kende, de laagste, en de onze de hoogste. Ook volgens onze opvattingen staat de Maya-beschaving hoger dan de bronsbeschaving in Peru. Men mag nooit vergeten dat in de techniek de eerste stap het moeilijkst is: boog en pijl zijn een grotere intellectuele triomf dan de „Dikke Bertha”. Het vuur, het wiel, het temmen van dieren, het kweken van planten, het verwerven van een gearticuleerde stem, zijn technische prestaties die nog nooit overtroffen zijn.

Alle gestolde en gesmoorde beschavingen hebben een hoge techniek ontwikkeld; de Polynesiërs als zeevaarders, de Eskimo's als vissers, de Nomaden als paardentemmers, de Spartanen als soldaten, zijn technische hoogtepunten. De palaeolithische techniek was grof, maar we vinden prachtige tekeningen uit die periode; de neolithische techniek staat hoger, maar de kunst ontbreekt. De Minoïsche beschaving die niet verder kwam dan het brons, doch die uiterst verfijnd was, werd verslagen door Dorische barbaren, die in het bezit van ijzeren wapens waren — welke ze zelf niet bedacht, doch aan de Hittiten ontleend hadden — doch die barbaren bleven. Verbeteringen in de militaire techniek vinden b.v. meestal plaats in tijden van verwarring en culturele stilstand, maar hetzelfde geldt ook voor de vredeskunst bij uitnemendheid: de landbouw. De eerste grote landbouwverandering, de aanbouw van exportvruchten in Athene, had goede uitwerkingen, maar de tweede was de plantage-landbouw, die de slavernij van een huiselijke tot een maatschappelijke toestand uitbreidde, de vrije boeren vernietigde en de ondergang van het Romeinse rijk veroorzaakte. Zo heeft de industriële revolutie ons een grote-stads-proletariaat gegeven dat, naar de mening van Toynbee, een parasitair karakter heeft en afbreuk doet aan de maatschappelijke kracht.

De grootste verandering in de beschaving vindt plaats in het midden van het palaeolithisch tijdperk: de ondermens (Neanderthal) maakt plaats voor de Homo Sapiens — technisch is er echter geen enkele wijziging of vooruitgang. De diepe culturele val die op de ondergang van de Helleense beschaving volgde, is onbetwistbaar — toch worden de ijzertechniek, het Latijnse alfabet en de Griekse meetkunde overgenomen.

De technische vooruitgang vertoont op den duur een toenemende vereenvoudiging: van paard naar stoomtrein is een ingewikkelder toestand, maar van trein naar auto is weer eenvoudiger; van koe-rier naar draadtelegraaf is ingewikkelder, maar van daar naar draadloos is weer eenvoudiger; het Chinees schrift is ontzettend

ingewikkeld, het oudere Egyptisch-Sumerisch was eenvoudiger, het Latijnse schrift is nog eenvoudiger; een zelfde beeld geeft de taalontwikkeling: vergelijk klassiek Sanskriet met Engels. In de natuurwetenschappen zien we een vereenvoudiging van Ptolemaeus naar Copernicus en Einstein, die Tijd, Ruimte, Zwaartekracht, Straling en Magnetisme in één systeem brengt. Eigenlijk is het geen vereenvoudiging, maar een verfijning, vergeestelijking. Het is het gevoel dat Laotse, Elia en Socrates hadden: alles is Geest en God is in het zwijgen.

De groei van een beschaving gaat, van oppervlakkige uiterlijke aanraking, naar het centrum en het innerlijke van een maatschappij. B.v. de gevechten tegen de Noormannen leiden tot het feodale stelsel, en uit de spanningen van het feodale stelsel komt een nieuwe verhouding van Staat tot individu. In Hellas leidt de druk der Perzen (en Carthagers) tot het Atheense Maritimisme en tot de tyrannie in Syracuse; de oorlogen van Rome met het buitenland leiden tot burgeroorlogen en slavenopstanden.

De Westerse beschaving werd het laatst bedreigd (van buiten af) door de Turken in 1683, nadien heeft ze anderen bedreigd. Het Bolsjewisme is geen bedreiging doch een teken van de verwestering van Rusland, en Gandhi is, tegen wil en dank, leider van de verwestering van Indië: de industrie gaat ondanks zijn spinrad verder, en partijen en congressen doen hun intrede in de Hindoebeschaving. Zo krijgen we, veel meer dan een strijd tussen twee beschavingen, een strijd binnen onze eigen beschaving. Het bolsjewisme, het fascisme, het koloniale probleem, zijn uitingen van een strijd in onze beschaving zelf.

De strijd tussen de mens en z'n fysieke omgeving in de industrie (brengen van grondstoffen naar fabriekscentra) wordt tot een strijd tussen mens en mens (concurrentie, strijd om de markt, strijd tussen grondstofbezitters en industriëlen, tussen kapitaal en arbeid, consumenten en producenten).

We hebben het transport zo verbeterd, dat we de afstand vernietigd hebben, maar nu zitten we met verkeersproblemen. Zo zijn ook de Democratie en Industrialisme tot „verkeersproblemen” onzer beschaving geworden. Kunnen we orde brengen of krijgen we catastrofes?

De gang der Egyptische beschaving laat ons zien hoe de aanval op de Nijl-jungle discipline nodig maakte. Uit die discipline ontstond een maatschappelijke orde en deze maakte de Pyramiden mogelijk — tegelijkertijd tekenen van hoge discipline en van slavernij en willekeur: hoogtepunten en tekenen van verstarring, aankondigingen van de ondergang. De overwinnaars van de jungle, zijn

zelf grotendeels overwonnen door een minderheid. Die minderheid dacht niet meer aan verbetering van het lot der massa, ze gaat heersen inplaats van leiden. De boeren worden tot agrarisch proletariaat, de heersers verliezen initiatief en originaliteit: de maatschappij verstijft.

Groei is een serie van worstelingen die van uiterlijk naar innerlijk gaan. De beschaving wordt tot eigen omgeving, eigen uitdager, eigen veld van actie — zelfbezinning en zelfbestemming zijn het einde.

XV

Wat is de relatie tussen de groei van een beschaving en de individuen, tussen maatschappij en individu in 't algemeen? Is het individu de grondvorm, of is de maatschappij het? Zijn maatschappijen organismen met een eigen leven en ontwikkeling, zoals Spencer en Spengler beweren?

Dit is niet vol te houden zonder verwarring te stichten. Natuurlijk is een absoluut individu onmogelijk; reeds de Grieken stelden het voor als een Cycloop, d.w.z. als een monster. De mensenmaatschappij is een relatie tussen menselijke wezens die tevens sociale dieren zijn. Die relatie is onmogelijk zonder instellingen, sociale mechanismen. Maatschappijen zijn instellingen van de hoogste orde — zij omvatten, zonder door andere omvat te worden. Men moet zowel de mens als de maatschappij als „krachtvelden” zien. Ieder veld omvat door zijn relaties eigenlijk het heelal, maar practisch heeft ieder veld een beperkte werking.

Een maatschappij is een verbinding tussen individuen wier velden van actie samenvallen, zodat een gemeenschappelijk veld ontstaat. Dit gemeenschappelijk veld is de maatschappij: een veld van actie, doch geen bron van actie. De bron, is het individu. De maatschappij speelt geen actieve rol, doch wordt veroorzaakt. Menselijke individuen en niet menselijke maatschappijen „maken” de mensen-geschiedenis, zegt Toynbee, die er op wijst, dat zulke uiteenlopende persoonlijkheden als Walter Bagehot, Eduard Meyer, Albert Schweitzer, Smuts en Bergson deze mening delen.

Iedere grote persoonlijkheid is een nieuw „soort”, niet biologisch in de gewone zin (met een extra oog), maar geestelijk. Er is geen onbewuste factor in de geschiedenis, er zijn geen onderaardse gedachten-stromingen, er zijn massa's mensen die door andere mensen bewogen worden en het zijn altijd weer bijzondere persoonlijkheden die de vicieuze cirkel doorbreken, aldus Bergson in z'n „*Les deux sources de la morale etc.*”. „Persoonlijkheid is een nieuwe

factor in het heelal — nog slechts duizenden jaren oud, terwijl de natuur met miljoenen jaren werkt,” zegt Smuts.

„Persoonlijkheid” staat tot „gewone mens” als „beschaving” tot „primitieve maatschappij”, zo formuleert Toynbee, die gelooft dat de groei van ondermens naar mens óók een strijd van individuen tegen hun ondermenselijke omgeving geweest is, en dat de strijd van horde naar primitieve maatschappij er ook weer een van persoonlijkheden tegen hun horde-menselijke omgeving zal zijn geweest.

De scheppende persoonlijkheid werkt op z'n medemensen in, want leven is actie; en een persoonlijkheid kan zich dus slechts uiten in daden, bedreven in zijn veld van actie, maar daar dit veld in de maatschappij ligt, komt hij in botsing met de maatschappij. Slaagt de nieuwe persoonlijkheid (een „mutatie”) er niet in z'n wil door te zetten, dan gaat hij ten onder. Slaagt hij, dan moet de maatschappij zich aanpassen. Er is dus altijd een sociaal conflict, dat slechts vermeden zou kunnen worden als *alle* individuen tegelijkertijd dezelfde mutatie, dezelfde geniale inval hadden. Maar dat gebeurt niet. Op z'n best hebben enkele individuen, ongeveer gelijktijdig, ongeveer dezelfde „inval”, zoals we bij uitvindingen, wetenschappelijke ontdekkingen, godsdienstvormingen enz. zien. Steeds is het een minderheid die zich bewust wordt van nieuwe dingen, mensen die zich voor iets kunnen geven en voor verre en grootse doeleinden kunnen leven, zoals Wells het zegt.

Ook bij ons staat de massa op een laag peil, op het peil van de „gele pers”, en ze heeft de ontwikkeling van Industrie en Democratie niet kunnen bijhouden — vandaar onze crisis. Dit behoeft ons niet tot wanhoop te brengen, want ook het Engelse parlementarisme heeft van 1688 tot 1832 tot de heerschappij van een oligarchie geleid en toch is tenslotte het kiesrecht door de massa verworven, de oligarchie werd gebroken; zo zal ook de heerschappij van de „gele pers”, van de demagogie, gebroken worden.

In iedere beschaving, zelfs in haar bloeitijd, verkeert de overgrote massa in dezelfde statische toestand als de leden van de primitieve maatschappij; slechts de scheppende minderheid is anders. „De boer is ook heden nog een heiden en een wilde met een dun laagje beschaving,” zegt Frazer.

Om van primitief naar beschaafd te komen, zijn twee dingen nodig: bijzondere mannen en een massa die zich wil aanpassen. Dit laatste is het moeilijkst te bereiken; het kan gebeuren door opvoeding (dresseren, drillen) of door mystiek. Opvoeding is het gewone, in verband met de „nabootsing” als elementaire eigenschap. Een middelmatig leraar kan de gedachten van grote mannen aan

z'n leerlingen meedelen, en zo zelfs bij een bijzonder begaafde leerling een geest doen ontstaan, die noch de leraar, noch de man wiens gedachten hij vertolkte, ooit had. Nabootsing is als het maken van vuur door het wrijven van droog hout — zo krijgt de massa opvattingen die ze uit zichzelf nooit gekregen zou hebben. Maar nabootsing kan dus ook gevaarlijk zijn en tot ondergang leiden.

XVI

De inwerking van persoonlijkheden op hun omgeving is eerst dan mogelijk, als de persoonlijkheid zich eerst tijdelijk uit de omgeving heeft teruggetrokken om, hetzij in de eenzaamheid, hetzij in een andere omgeving, zichzelf te vormen, om dan als een gerijpt en vernieuwd mens terug te keren in z'n vroegere omgeving. Deze beweging van „withdrawal-and-return”, van zich terugtrekken en wederkeren, van „reculer pour mieux sauter” vinden we overal. Alle godsdienststichters, profeten, kerkbouwers, hervormers, stichters van rijken, maar ook grote denkers, historici etc. etc. maken een dergelijke periode door, die in de mythologie en de poëzie uitgebeeld wordt als het motief van het zaad dat sterft om weer op te komen, als het motief van de vondeling, die na een hard lot een koninkrijk veroverd (Oedipus, Perseus, Romulus, Cyrus, Mozes, Zeus in de geestelijke betekenis), of van de held die vernederd wordt en werken moet volbrengen (Herakles, Jason). Ook in het Evangelie wordt het leven van Jezus zo beschreven (koninklijke afkomst, stal, timmermansomgeving enz.), terwijl de wederkomst des Heren de diepste betekenis van „withdrawal and return” weer geeft.

Maar ook de geschiedenis, de werkelijkheid, is vol van dit motief. Men denke aan Paulus die eerst z'n Damascus moest beleven, daarna enige jaren in Arabië leefde, om terugkerend het Paulinisch Christendom te verkondigen, of aan Benedictus die z'n omgeving ontvluchtte en als kluizenaar leefde, vóór hij terugkeerde als kloosterstichter. En dezelfde gang vindt men b.v. bij Gregorius de Grote, Ignatius Loyola, Boeddha, David, Solon, Philopoemen, Caesar, Leo de Syriër, Mohammed, Peter de Grote, Lenin etc., wier biografieën Toynbee vergelijkt. Iets dergelijks vindt men bij vele grote historici die als practici begonnen, wier carrière gebroken werd en die, na vergeefs getracht te hebben hun tijdgenoten direct te beïnvloeden, door hun geschriften een veel grotere invloed gaan uitoefenen op tijdgenoot en nageslacht. Voorbeelden zijn o.m. Thucydides, Xenophon, Josephus, Macchiavelli, Polybius, Ibn Chaldoen,

doch ook kleinere historici als Ollivier en Clarendon. En ook bij andere grote figuren als Confucius, Dante, Kant vindt men dit motief, dat men b.v. ook bij Marx en Freud, bij Bolland en Nietzsche, bij Balzac en Multatuli zou kunnen aanwijzen, al bespreekt Toynbee deze figuren niet.

Deze afscheiding van de wereld, om sterker te kunnen terugkeren, is niet alleen bij individuen aanwezig maar ook bij groepen. Men vindt haar als natuurlijk verschijnsel bij de jongens in hun puberteitsjaren, een verschijnsel waarmee reeds de primitieve maatschappij rekening houdt, terwijl b.v. ook de Engelse „public schools” hun succes te danken hebben aan de mogelijkheden die ze in dit opzicht geven.

Minderheden die in een uitzonderingspositie verkeren, vertonen hetzelfde verschijnsel van zich afzonderen en later versterkt terug te keren. Een bekend voorbeeld is dat van de Engelse Nonconformisten, die zich in de periode van 1663—1673 uit het openbare leven terugtrekken in het zakenleven en die $\pm$ 1828 terugkeren als de makers van de industriële revolutie, die de Reform Bill van de Engelse heersende klasse weten af te dwingen. Soms is er geen terugkeer in letterlijke zin, zoals b.v. bij de Joden in de Diaspora, die niet als groep terugkeren, maar wel als cultuur-ferment. Andere vormen zijn de kloosterorden, het celibaat — zich terugtrekken van het wereldse leven om daardoor de wereld des te beter te kunnen beïnvloeden.

Ook staten geven vaak voorbeelden van „withdrawal and return”. In de „malthusiaanse” crisis van het Hellenisme, speelt Athene gedurende twee eeuwen na de invoering van de democratie geen rol, het is een vreedzame teruggetrokken staat, die als het ware de democratie in stilte verwerkt en ontwikkelt, om dan aan de spits van Griekenland te treden in de Perzische crisis, en in de strijd te blijven tot aan de verovering door Macedonië, waarna het nog de culturele strijd blijft voortzetten.

Pogingen om zich terug te trekken vinden we ook in het latere Griekenland, waar Achaïsche en Aetolische bonden proberen federaties van stadsstaten te vormen, sterk genoeg om zich door de omringende reuzen te doen respecteren. Maar deze poging mislukt, er is geen „return”.

Een merkwaardig voorbeeld is Italië aan de vooravond van de Renaissance. De toestand is vergelijkbaar met de Malthusiaanse-(overbevolkings-) crisis van het Hellenisme. Het verschil is, dat de stadsstaat toen in Hellas bestond en bleef bestaan. In het Westen ontstonden stadsstaten in een feodale wereld (Italië, Vlaanderen, Zwitserland, Zwabische bond, Rijnbond, Hansa). Er waren nu twee

mogelijkheden: 1. de stadsstaten komen tot eenheid en worden mogendheden even groot als de feodale; 2. de feodale staten vallen uiteen in talrijke stadsstaten. Alleen in deze omstandigheden konden de stadsstaten zich handhaven. Het komen tot eenheid mislukt door de onderlinge oorlogen der Italiaanse steden (Venetië-Genua), zodat de feodalen de kans krijgen de Italiaanse methoden op administratief, economisch en militair gebied te leren en daarmee in eigen land de stadsbonden te vernietigen (Bourgondiërs in Vlaanderen; de Duitse vorsten in Zwaben en Rijnland; Polen, Lithauen en Scandinavië tegen de Hansa) om vervolgens in Italië te interveniëren. Non-interventie, withdrawal, was het eerste doel der Italianen. Omdat dit mislukte, kon de return niet tot stand komen, en kon Italië niet de plaats in Europa innemen die het door zijn betekenis op cultureel en economisch gebied behoorde te hebben. Italië, het beschaafdst land van het toenmalige Europa, moest het onderspit delven tegen de barbaren. Er kwam slechts een gedeeltelijke „withdrawal” tot stand, maar deze was voldoende om de bloei en de „return” der Renaissance te geven.

XVII

Ofschoon scheppende individuen de oorsprong zijn en scheppende minderheden eerst daarna komen, moeten we toch voortdurend met groepen werken, omdat de individuen vaak niet bekend zijn (wie vond de Griekse stadsstaat uit; wie gaf de stoot tot vernieuwing in Italië of in Engeland?) en we moeten dus nagaan hoe de werking van „withdrawal and return” zich door minderheden in de geschiedenis openbaart. In de eerste plaats moet de minderheid zich afscheiden, wat gedwongen kan gebeuren (Nonconformisten in Engeland) of bewust (Geuzen in Holland) of alleen in de vorm van afzijdigheid (Athene).

Er komt dan een fase van betrekkelijke isolatie en scheppend werk. Deze fase kan men in twee perioden verdelen: een scheppende fase van poëzie en romantiek, van gevoels- en verstandsfermentatie, en een constructieve fase, van proza, feiten, systemen en gezond verstand. Het onderscheid tussen de twee perioden wordt in Italië aangegeven door de namen Dante en Boccaccio, in Engeland door Milton en Dryden.

De eerste fase in Athene is die van Solon tot de Peloponessische oorlog, de tweede van het eind dier oorlog tot aan het Diadochen-tijdperk. In Italië ziet men het eerste tijdperk als dat van de Toscaanse, het tweede als dat van de Venetiaanse school.

Voor Engeland is de scheppende fase die van Elizabeth tot de Restauratie, terwijl de constructieve fase van de „Glorious Revolution” via Gibbon’s „Decline and Fall”, de stoommachine, de Reform Bill, Darwin’s „Origin of the Species”, tot aan de instelling van de Dominion Status in 1867 loopt.

Deze constructieve fase dient als voorbereiding tot de derde fase, waarin de minderheid weer in verbinding treedt met de algemeenheid. Slaagt de minderheid er niet in de meerderheid mee te slepen, dan is er mislukking en ondergang. Slaagt ze er wèl in, dan neemt de nabootsing der meerderheid soms de vorm van een revolutie aan; altijd is er spanning en conflict. Soms worden de profeten, voorlopers en minderheden gedood; soms slaagt men slechts door middel van een tussenpersoon of een tussen-oplossing (Mozes-Jozua; Jezus-Paulus; Italiaanse Renaissance-Franse encyclopaedisten; Engels parlementarisme-Franse democratie). Altijd is men genoodzaakt tot interpretatie, propaganda, vulgariseren en systematiseren. De geest leeft, de letter is dood — maar duidelijk en stevig. De Britse parlementaire instellingen zijn de bron van alle andere, maar buiten het Britse rijk heeft men de U.S.A., Frankrijk of België nagebootst, want daar zijn geschreven grondwetten. De Engelse is ongeschreven omdat ze oorspronkelijk is en leeft; maar omdat men iets stevigs moet hebben, neemt men de Franse of Amerikaanse Constituties tot voorbeeld en krijgt zo copieën van copieën (grondwet van Weimar).

Gelukt de bekering der meerderheid echter, dan krijgen we in het derde stadium: vrede, kalmte, welbehagen. Dit is het tijdperk van harmonie, eenheid der gemeenschap, optimisme, tevredenheid verbonden met hoop. Het sociale systeem is tot rijpheid gekomen, nu kunnen we de balans opmaken: ideaal en realiteit vallen samen. De rest is proloog of epiloog. Terwille van deze perioden van harmonie lezen we het boek der historie.

In de Westerse Middeleeuwen is de tijd van Dominicus, Franciscus van Assisië, Frederik II en de Heilige Lodewijk zo’n periode van harmonie... maar reeds op dat moment wordt de Christenheid aangevallen door Frederik II, en verdedigd door de Paus en de Italiaanse steden. En in die steden groeit reeds de nieuwe cultuur die het middeleeuwse Christendom zou vernietigen. De ogenblikken van harmonie moeten vluchtig zijn, want de heiligen kunnen de massa niet heilig maken, alleen zichzelf en een minderheid. Alleen een maatschappij van heiligen zou in blijvende harmonie kunnen zijn. Doch in werkelijkheid is er nabootsing en dril van de massa en dus ontstaat een kortsluiting. Het doel is niet bereikt. Men moet verder. Dit is het werkelijke proces der evolutie, zoals b.v. ook

J. B. S. Haldane het ziet. Tegenover één ontwikkelde vorm staan dozijnen gedegeneerde. Men ziet die niet, omdat de gedegeneerden verdwijnen, terwijl de geslaagden talrijke variaties geven. Zo nu en dan is er een voorwaarts gaan en daardoor krijgen we de indruk van vooruitgang. Maar als we een bepaald peil van evolutie nemen, zien we één of twee opgaande lijnen en dozijnen neergaande. Dit geldt ook voor beschavingen. Als ze stil blijven staan, gaan ze dood, want de nabootsing is oppervlakkig en komt neer op een verlaging der minderheid, niet op een verhoging der meerderheid. Het „Verweile doch! Du bist so schön” is een overgave aan Me-phisto.

XVIII

Als we het beeld van de „gang der mensheid” nemen, dan is „withdrawal” het oplichten van een been, terwijl het andere op de grond blijft; „return” is het voorwaarts neerzetten van het opgeheven been, „nabootsing” het bijtrekken van het achtergebleven been. Evenwicht, het naast elkaar zijn der benen — wie zo blijft staan, komt niet verder. De maatschappij is echter geen gewoon lichaam. Om verder te gaan, moet een nieuw been, een nieuwe minderheid, gevormd worden. De oude minderheid van de vorige vooruitgang, is zelden in staat bij de volgende als zodanig op te treden.

Vaak begint een nieuwe beweging, terwijl de oude nog niet voltooid is. Het feodalisme is nog bezig zich in tal van landen te ontwikkelen, als in Noord-Italië en Vlaanderen reeds een industriële-handels-maatschappij ontstaat. Hetzelfde zien we in de 17e en 18e eeuw. In Engeland ontwikkelen zich industrialisme en democratie, in andere landen industrialisme en despotisme, alle twee afgeleid van de Italiaanse ontwikkeling. Die „gelijktijdigheid” maakt het moeilijk een naam te vinden voor een periode. Moeten we haar noemen naar de oude minderheid die bezig is met een „return”, of naar de nieuwe die reeds met een „withdrawal” begonnen is. Moeten we de tegenwoordige periode de „Engelse” noemen naar de democratisch-industriële minderheid die met „haar return” bezig is, of „bolsjewistisch-fascistisch” naar de autoritaire minderheden die thans aan een „withdrawal” bezig zijn. Slaagt de return van de „democraten” dan krijgen we een harmonische periode, mislukt ze, dan krijgen we een bolsjewo-fascistische overheersing en het begin van een autoritair-collectivistische periode. Zou de „return” slagen, dan is de democratische harmonie toch vermoedelijk slechts tijdelijk, en in die harmonische beschaving zal zich dan

wel weer een nieuwe minderheid ontwikkelen. Voor een probleem is opgelost, heeft het weer andere doen ontstaan.

De geschiedenis der mensheid heeft een lange golf van statisch karakter gekend in de primitieve periode, nu leven we in de lange golf der beschaving, welke golf dynamisch is. Maar in die lange dynamische golf zijn weer kortere golven van statische en dynamische aard in de beschavingen zelf. Dat is het rythme der geschiedenis.

Groei ontstaat dus als antwoord op een uitdaging. Doch daar vele soorten van antwoorden mogelijk zijn, daar vele vormen van druk en beproeving bestaan, zijn er ook vele soorten van groei, waardoor differentiatie ontstaat, zowel tussen de verschillende beschavingen, als in iedere beschaving zelf.

Daardoor ontstaat een andere kijk op de dingen, een andere vaardigheid, een ander ethos, zowel voor iedere beschaving, als voor delen van beschavingen. In de kunst zien we de stijl ontstaan. De Helleense stijl scheidt zich af van de Minoïsche en verdwijnt in het Orthodox-Christendom. Of de Chinese stijl maakt plaats voor de Ver-Oosterse die een Indo-Helleense inspiratie heeft. Spengler heeft gelijk als hij dit „stijl”-begrip uitbreidt tot de gehele cultuur, wetenschappen, politiek, economie, filosofie. Maar Spengler ziet de culturen als constanten, terwijl ze wordende dingen zijn, die elkaar beïnvloeden. Het feit dat men beschavingen kan vergelijken — en Spengler doet niets anders dan dit — bewijst dat ze exemplaren van één soort zijn, terwijl Spengler ze behandelt alsof ze ieder van een apart soort waren, een soort dat dan tevens uit één exemplaar zou bestaan, wat in strijd is met alle ervaringen omtrent groei en evolutie.

Wel is het juist dat een beschaving een bepaalde habitus verwerft. De Helleense is overwegend aesthetisch, de Indische religieus, de Westerse technisch. Reeds de Galliërs vonden landbouwwerktuigen uit; en Gallië, randgebied der Helleense, werd de kern der Westerse beschaving. Reeds tijdens de Kruistochten vond Anna Commena, de Byzantijnse, dat de Westerlingen „technische barbaren” waren, Roger Bacon in de 13e eeuw is reeds een „mechanicus”. Maar men moet deze dingen niet te absoluut nemen. De Westerlingen uit de tijd van Koning-Stadhouder Willem III, vonden Peter de Grote, met zijn technische belangstelling, een barbaar.

Er is differentiatie, maar geen wezenlijk onderscheid. We moeten de beschavingen zien als pogingen van een en hetzelfde mensensoort, dat reagerend op de meest uiteenlopende omstandigheden, niet alleen naar behoud, maar ook naar vervolmaking streeft. Uit het onbekende komt dat streven op, en naar het onbekende gaat

het, en Toynbee meent dat dit het eenvoudigst en verhevenst is uitgedrukt in het Koranwoord waarmee hij z'n derde deel sluit: „Alles komt van God en gaat tot God”.

XIX

Wat van Max Weber gezegd is, geldt evenzeer voor Toynbee: geen overzicht van z'n werk kan een juist denkbeeld geven van het belangrijkste element ervan: het onschematische, het aan de levende werkelijkheid ontleende, het subtiële en psychologische van onderzoekingen, die, als ze in hoofdtrekken worden weergegeven, onmiddellijk hun starre en dogmatische kanten laten zien. Toynbee geeft geen „methode” en zij die zijn inzichten methodisch gaan toepassen, zullen bijna onvermijdelijk in het caricaturale vervallen. Inplaats van een methode geeft hij aanwijzingen voor het concentreren der opmerkzaamheid op bepaalde verschijnselen. Die aanwijzingen zullen, naarmate z'n werk de voltooiing nadert, nog talrijker worden. Eerst het laatste deel van z'n werk belooft een vergelijkende analyse en waardering der geschiedenis-theorieën te geven, en daarmee ook de compleetste uitdrukking van Toynbee's eigen „theorie”. Eerst het voorlaatste deel zal ons uitvoerig inlichten over de vooruitzichten der Westerse beschaving, de zaak die ons in deze jaren onophoudelijk bezig houdt, die voor ons een kwestie van leven en dood geworden is.

Is dus een definitief oordeel over Toynbee's werk thans onmogelijk, de aandacht moest er op gevestigd worden om twee redenen.

In de eerste plaats zou het jammer, maar ook schande zijn, indien men hier in Nederland Toynbee verwaarloosde, z'n werk niet ging lezen en het niet als een element in onze pogingen om tot inzicht te komen, leerde zien en leerde gebruiken. Het zal nooit de populariteit krijgen van die simplistische schema's die alles tot één oorsprong herleiden en die, de geschiedenis uit één of uit een klein aantal factoren verklarend, in werkelijkheid slechts uitdrukking geven aan de eenzijdige belangstelling van de opstellers en de gebruikers dier schema's. Het is dus een kwestie van algemene beschaving en van een beschaafde kijk op de geschiedenis of men belangstelling voor Toynbee aan den dag zal leggen.

Maar naast de algemene belangstelling voor de toekomst onzer beschaving, naast het filosoferen en speculeren, het onderzoeken en het uitspreken van vermoedens en mogelijkheden, zoals tenslotte alleen iemand die in 't geheel niet geïnteresseerd is bij onze beschaving en die haar toch volkomen zou kennen, begrijpen, aanvoelen

— een onmogelijk iemand dus — het zou kunnen doen, staat de directe belangstelling in onze toekomst, zoals die aanwezig is bij allen die in onze beschaving leven en die niet te oppervlakkig zijn om iets van de ernst der tijden te beseffen. Voor ons is natuurlijk geen „objectieve” waardering in deze zaak mogelijk. Maar wel kunnen we ons inspannen om te bereiken dat ons inzicht zoveel mogelijk „inzicht” en zo weinig mogelijk vooroordeel en angst is. Wel kunnen wij pogen de nationale en Europese bekrompenheden tot een minimum terug te brengen, om, denkend in beschavingen, in continenten en in tijdperken, tot een zo wijs en zo energiek mogelijk handelen te komen op de plaats en in de tijd waar wij ons nu eenmaal bevinden. Als wij dat pogen, dan kan Toynbee ons helpen om de juiste vragen te stellen die voor onze toekomst van belang zijn, om vele schijnproblemen te ontgaan, om werkelijk belangrijke kwesties van tumultueuze bijzaken te onderscheiden en om hier en daar een oplossing te vinden, of een aanwijzing voor de mogelijkheden die er zijn, voor de richting waarin wij onze actie zouden kunnen sturen.

Toynbee kan dit doen omdat hij de geschiedenis als een complex van mogelijkheden ziet, en niet als een van te voren gedetermineerd geheel. Wie een deterministische geschiedopvatting heeft, kan alleen tot handelen komen als hij zichzelf wijs maakt dat de gang der geschiedenis overeenkomt met zijn hartewensen, dat God of de Ontwikkeling het zó hebben ingericht dat de gelovigen (Islam, Calvinisme) of de uitverkorenen (het Noordse ras, de proletarische klasse) gedragen door de stroom van het gebeuren, in de veilige haven zullen landen. Al kan een dergelijk geloof gepaard gaan met een grote mate van scherpzinnigheid bij de leidende minderheden der gelovigen (Mohammed, Calvijn, Cromwell, Marx, Lenin), van een eigenlijk inzicht kan toch niet worden gesproken, op z'n best van een vruchtbare inconsekwentie. En bij de massa's, die door deze minderheden beïnvloed worden, vinden we alleen fanatisme, domme kracht, die soms tot successen kan leiden als die kracht zich in de richting van mogelijkheden beweegt, maar die op den duur toch altijd wordt tot een „tour de force”, die uitloopt op verstarring of op een catastrofe.

Eerst als men, met Toynbee, beseft dat de geschiedenis noch absolute wetmatigheid noch absolute vrijheid kent, doch slechts mogelijkheden en grotere of kleinere waarschijnlijkheden (die wellicht statistisch aangegeven zouden kunnen worden, als niet onze kennis der historie en dus ook onze historische statistiek nog in de kinderschoenen stonden) komt de baan vrij voor een werkelijk onderzoek en een werkelijk inzicht. En eerst als men met Toynbee

het accent legt op de mens en zijn overwegende invloed op het gebeuren, als men beseft welke rol minderheden en persoonlijkheden spelen, komt de baan vrij voor een bewust beïnvloeden der ontwikkeling en voor een handelen dat met inzicht verbonden is.

XX

Welke vragen voelt men, na het lezen van Toynbee, bij zich opkomen in verband met de toekomst der Westerse beschaving? De opvatting van Spengler, van een onvermijdelijk, een trouwens reeds begonnen, ondergang van het Avondland, zal men als te dogmatisch, als een onbewezen en onbewijsbare schematische constructie terzijde stellen. Dat beschavingen ondergegaan zijn, is een feit, maar er is geen enkel bewijs voor het moeten ondergaan van een bepaalde beschaving, zolang de aarde voor mensen bewoonbaar blijft. Er is niet zoiets als een gemiddelde levensduur van een beschaving, er is slechts de vraag of ze de problemen waarvoor ze gesteld wordt, kan oplossen, dan wel of de „uitdagingen”, de moeilijkheden, onoverkomelijk blijken te zijn. En dit is weer een kwestie van energie en geestelijke lenigheid. Alles wat Toynbee zegt over ondergang van beschavingen of over het overgaan van de ene beschaving in de andere, is trouwens slechts gebaseerd op de betrekkelijk korte ervaring van 6000 jaar, waarvan nog een groot gedeelte bijna in duisternis gehuld is, een ander gedeelte door zware schaduwen overdekt of slechts flauw verlicht is, en slechts een paar honderd jaar beter bekend zijn. Men zal dus goed doen de opvattingen van Toynbee als hypothesen te beschouwen en ze geen absolute geldigheid toe te kennen.

Is het juist dat de culturele sfeer van onze beschaving ongeveer dezelfde gebleven is als enige eeuwen geleden, zoals Toynbee aan het begin van z'n boek zegt? Nemen we twee eeuwen, dus ± 1730 , toen in Groot-Brittannië zelf, de Schotse Hooglanders nog tot de „blanke barbaren” behoorden, zoals Toynbee elders opmerkt. Op de continenten van Noord- en Zuid-Amerika was toen nauwelijks een smal strookje onder Westerse invloed, terwijl die continenten thans (het geldt op heden vooral voor de U.S.A. en Canada, maar Mexico laat zien dat ook verdere mogelijkheden aanwezig zijn, Argentinië en Brazilië volgen in de verte) een van de sterkste krachten der Westerse beschaving vormen. Zuid-Afrika en Australië zijn een ander voorbeeld van de uitbreiding onzer cultuursfeer. Maar er is meer. Toynbee zelf spreekt over de verwestering van Rusland door de Bolsjewiki, van Indië door Gandhi, men zou er

die van China aan toe kunnen voegen. En we hebben hier niet alleen te maken met het overnemen van techniek, van organisatie, van economie en politiek en wetenschap, we hebben hier ook het overnemen van de essentiële cultuur-elementen onzer beschaving, de elementen die wij van het Syrisch-Helleense Christendom hebben ontvangen en die in de loop van onze geschiedenis omgevormd zijn tot een nieuwe cultuur, die Toynbee „democratie” noemt, doch die m.i. juist als „liberalisme” kan worden aangeduid. Natuurlijk is de invloed van dit „liberalisme” slechts beperkt tot de minderheden in die vreemde beschavingen en het is vrijwel zeker dat men overal iets eigens van die Westerse cultuur zal maken. Dat neemt niet weg dat Indië en China tot op heden duidelijk laten zien, hoezeer zij bezig zijn, niet alleen de uiterlijkheden, doch ook de innerlijkheden van onze beschaving te verwerken. Japan, dat de uiterlijkheden met verbazingwekkende snelheid overnam, verzet zich krampachtig tegen de innerlijkheden, zonder iets zelfstandigs er tegen te kunnen vormen. Dat Japanse verzet is op den duur hopeloos, al kan men natuurlijk niet vaststellen welk tijdsbestek het breken van de tegenstand, die het feodale militarisme biedt, zal eisen.

In Rusland heeft het geestelijk verzet tegen de verwestering, die men technisch en uiterlijk aanvaardt, de vorm van „Bolsjewisme” aangenomen, d.w.z. een poging die zo duidelijk het kenmerk van een „tour de force” heeft — met al de afschuwelijke gevolgen van dien — dat de kans van slagen vrijwel uitgesloten is. Wel is het Russische „liberalisme” (dat z'n typische uitdrukking vond in de door intellectuelen geleide massabeweging der boeren, die zich „sociaal-revolutionair” noemde, en dat men verder in alle burgerlijke en socialistische partijen, tot zelfs diep in de bolsjewistische aantrof) door een nieuwe generatie der Bolsjewiki onder leiding van Stalin (vertegenwoordigers van het ongekultiveerde Rusland) uitgeroeid, maar toch heeft het bolsjewisme geen andere cultuur dan de liberale, waarvan het de consequenties vreest. Het Orthodoxe Christendom leeft in Rusland alleen nog als totalitaire geest, niet als cultuur, wel als fanatieke overgave aan het een of ander doel. Een dergelijke toestand is niet houdbaar en daarom zal het krampachtig verzet tegen de Westerse cultuur tot een catastrofe leiden, waarna Rusland die cultuur zal moeten aanvaarden, al zal ze die een hartstochtelijker karakter geven.

Het andere grote verzet tegen de Europese cultuur vertoont zich in Europa zelf als fascisme en nazisme — een bewuste afwijzing van de „demo-liberale” cultuur. Ook hier hebben we een typische tour-de-force, aangezien het fascisme z'n gebieden in voortdurende

oorlogstoestand houdt. Het is het laatste krampachtige verzet van het militaristische nationalisme tegen het totstandkomen van de Universele Staat, die in wezen pacifistisch is. Voor de toekomst van het fascisme is Italië van geen belang; alleen Duitsland kan een geweldige militaire en nationale staat scheppen en zo de Westerse cultuur vernietigen, maar alleen als het er in slaagt Engeland en Amerika te vernietigen.

Hier nu constateren we dat de Westerse beschaving, voor zover het haar oude centrum (Frankrijk-Engeland) betreft, een vermindering van vitaliteit demonstreert ¹⁾, zodat van deze staten de vorming van de Universele Westerse staat niet zal uitgaan. Reeds de eerste poging om een Universele Staat op de grondslag der Westerse cultuur („demo-liberalisme”) op te bouwen, ging van Amerika (U.S.A.-Wilson) uit. Amerika is het Rome der Westerse beschaving, het heeft een overvloed van energie en het is daarom zo goed als zeker dat het de fascistten verslaan en de Westerse Universele Staat stichten zal.

Doch die Staat zal een Staten-Bond zijn, die open is voor Staten, welke tot een andere dan de Westerse cultuur behoren en die dus de mogelijkheid heeft een wereldstaat te worden waarin de culturen naast elkaar kunnen leven.

We moeten hier aanknopen aan de opmerkingen van Toynbee over „vergeestelijking” en „vereenvoudiging”, opmerkingen die bewijzen dat Toynbee zelf de mogelijkheid van één beschaving die de gehele aarde omvat, niet uitgesloten acht. De strijd tussen beschavingen zou dan tot een strijd in de alomvattende beschaving worden.

Zie ik het juist, dan zou de Westerse beschaving reeds de mogelijkheid hebben die allesomvattende beschaving te worden. Indien zij er in slaagt het fascisme te breken, dan is er nog slechts één ernstige tegenstander van de „verwestering”, n.l. Rusland, en Rusland is reeds te zeer verwesterd om op den duur de tegenwoordige tour de force van een cultureel vacuum te kunnen volhouden. China en Indië zijn vrijwillig aan het verwesteren. Zij zullen, zoals trouwens ook Rusland, wel bijdragen tot de differentiatie binnen onze cultuur, en ook ongetwijfeld tot de conflicten in onze cultuur, doch ze zijn bereid tot het binnentreden van de Westerse beschaving en hare tot Wereldstaat uitgroeiende Universele staat. Dat deze ontwikkeling niet door Japan tegengehouden kan worden, spreekt vanzelf.

Men kan gebieden als Rusland, China, Indië en ook Afrika (be-

¹⁾ Dit werd geschreven vóór de „vrede van München”, die een overduidelijke demonstratie van de verzwakte vitaliteit der Frans-Engelse gebieden was.

halve de blanke kolonisten) ook zien als het externe proletariaat onzer beschaving, doch men heeft dan tevens een nieuw verschijnsel, n.l. dat de fascistische staten van het Westen zichzelf beschouwen als proletarisch t.o.v. de Frans-Angelsaksische-Scandinaafse kern en massa onzer beschaving. Het fascisme is echter geenszins in staat het externe proletariaat (Rusland-China-Indië) tegen onze beschaving te mobiliseren. Integendeel, de fascisten worden door dat extern proletariaat als veel grotere vijanden beschouwd dan de typisch Westerse landen. Ze hebben tevens door hun tour de force bereikt dat het interne proletariaat der Westerse kernlanden, zich één voelt met de heersende groepen. Dit geeft onze beschaving een zo grote stevigheid, dat de aanvallen der achtergebleven en dus relatief barbaarse, fascistische beschaving, op de onze, geen grote en zelfs geen kleine kans van slagen hebben. Onze beschaving, die in haar vormingsperiode de aanval der Noormannen afsloeg en deze Noormannen in zich opnam, zal nu de aanvallen der fascisten (die zich afstammelingen dier blonde Vikings wanen), met veel meer kans op succes, in nederlagen doen verkeren en de nieuwe Vikingstaat (Duitsland) voorgoed tot een deel der Westerse beschaving maken.

We gaan dus naar een Universele staat (die tevens een Wereldstaat zal worden) van onze Westerse beschaving, die een Wereldbeschaving gaat worden. Maar daarmee zijn de problemen allerm minst opgelost. Ze zullen zich dan in onze beschaving zelf openbaren. Opnieuw zal het vraagstuk van het interne proletariaat der kernlanden naar voren komen, en de nieuwe landen, van Rusland tot China en Indië, van Turkije of de Balkan tot en met Afrika zullen als een extern proletariaat tegenover de West-Europese en Noord-Amerikaanse kernlanden staan. Alleen een Universele Kerk, die vrij is van rassenwaan en van Noordse vooroordelen, zal in staat zijn de problemen van China en Indië en niet te vergeten het Negervraagstuk op te lossen en tevens ook het interne proletariaat der oude gebieden te bevredigen.

Maar ook als dat gelukt, blijft het grote vraagstuk van de verhouding van de grote massa tot de scheppende minderheid. Een vreedzame oplossing van dit vraagstuk brengt het gevaar met zich mee van algemeene vervlakking. Een gewelddadige oplossing leidt tot heerschappij van een minderheid over een intern proletariaat, een heerschappij die niet alleen een voortdurende geweldenarij laat voortbestaan, doch die op den duur ook de minderheid statisch laat worden, de volkskracht doet verdwijnen, de vitaliteit der beschaving vernietigt.

De enige oplossing ligt in een Universele Kerk die, van de minder-

heid uitgaande, door de meerderheid wordt aanvaard en die beide groepen een taak in de beschaving geeft die, overeenkomend met hun aard, voor beide bevredigend is.

Dit komt dus hierop neer, dat de gang der beschaving, de gang der geschiedenis, ons bewust geworden is, en dat wij bewust haar verdere gang willen gaan regelen. Het zich bewust worden van hun taak en positie, door de scheppende minderheden, is (of juist, zou zijn) een nieuw element in de wereldgeschiedenis. Dat een nieuwe Universele Kerk, noch wat haar vorm, noch wat haar inhoud betreft, enige overeenkomst zou vertonen met de kerken der vroegere beschavingen, ligt voor de hand, doch een beschouwing over haar vermoedelijk karakter zou een onderwerp op zichzelf zijn. Haar vorming ligt trouwens nog in een verre toekomst, een toekomst die eerst mogelijk wordt indien de Universele Staat tot stand gekomen is. En de krachten die aan de vorming van die Staat werken, zijn tevens de krachten die de beschaving van die Staat en haar „kerk” zullen bepalen.

De uitdaging die direct tot ons gericht wordt, is bescheidener, ofschoon groots genoeg. De aanvallen op de Westerse beschaving dwingen ons tot verdediging van die beschaving, maar tot een zodanige verdediging, dat ze het uitgangspunt van een nieuwe aanval, een nieuw élan gaat worden, een élan groot genoeg om de vijanden te vernietigen en een Universele Staat te stichten.

Of deze inzichten tevens de inzichten van Toynbee zijn, is me niet bekend. Ze zijn in ieder geval één van de mogelijkheden die uit zijn onderzoek naar de gang der geschiedenis volgen. Het is een bewijs voor de waarde van zijn onderzoek dat het zulke mogelijkheden laat zien. Het laat ook andere zien, veel somberder, die uitlopen op de ondergang van onze beschaving. Het is niet mogelijk hier al die mogelijkheden te onderzoeken. De hoofdzaak is immers dat wij er ons van bewust zijn, voor een „challenge”, een taak te staan, die ontzettend zwaar is, die al onze krachtsinspanning vraagt, alleen daardoor mogelijk kan worden, en tevens daardoor onze krachten versterkt en vernieuwt, zoals zij de beschaving, die op deze wijze verdedigd wordt, tegelijkertijd vernieuwen zal. Verdediging en vernieuwing der Westerse beschaving, ziehier de taak die, in de gang der geschiedenis, thans aan de orde is. Dat die vernieuwing kan leiden tot een geheel nieuwe beschaving die, uit de onze geboren, zoveel eigens zal hebben dat het onjuist zou zijn haar nog Westers te noemen, is zeer wel mogelijk. Alleen bekrompen Westerlingen zullen dat een schrikbeeld vinden. Doch voor de scheppende minderheden, hier en elders, is juist de gedachte dat wij, onze eigen beschaving verdedigend, bezig zijn haar te boven te

komen, en dat wij, voortgaand over bekende wegen, toch in het onbekende zullen uitkomen, een aansporing te meer om alle krachten aan een verdediging te geven, die, als ze alleen op behoud gericht was, slechts een geringe bekoring voor ons zou hebben.

Dat de angst voor het nieuwe, de behoefte aan het geslotene en het statische, een geweldige kracht is, bewijzen ons bolsjewisme en fascisme. Die kracht echter, is tevens een kracht die de gang der geschiedenis wil doen beëindigen en naar de ondergang, naar de verstarring van alle beschaving leidt. Dat de krachten van het nieuwe, het dynamische en het opene, de scheppende krachten, thans reeds uitgeput zouden zijn, nu de beschaving ternauwernood begonnen is, nu we nog aan de aanvang van de gang der geschiedenis staan, is niet aan te nemen. Integendeel, het onderzoek van Toynbee leert ons, dat de beschavingen die voor de geweldigste problemen staan, méér kans hebben overwinnend en versterkt uit de worsteling met de moeilijkheden te voorschijn te komen, dan de beschavingen die geen hindernissen meer ontmoeten. Daarom is de kans groot dat de Westerse beschaving niet zal ondergaan vóór zij haar Universele Staat gevormd heeft en vóór zij, door haar Universele Kerk, het uitgangspunt is geworden voor een nieuwe beschaving, wier omtrekken en wier wezen ons nog onbekend zijn.

DE DEFTIGHEID IN HET GEDRANG

OVER WEZEN EN WAARDE DER HUIZINGA'S

„Dikke Dinges was verscheiden,
In z'n Heer en lit-jumeau.
De professor kwam en zeide:
„Tjonge-jonge” — en liet het zoo”.

(W. van Iependaal).

Naar aanleiding van: *J. Huizinga, Nederland's Geestesmerk, 1935*
en: *J. Huizinga, In de schaduwen van morgen, 1935*.

„Toen in 1924 Lenin gestorven was, en de barbaarsche vertooning van zijn lijk begon, waren aanstonds velen in Europa, die volstrekt niet overhielden tot het communisme, bereid, dezen man, die, wat ook de waarde van zijn ideaal en de kracht van zijn wil mogen zijn geweest, mee schuldig stond aan een der vreeselijkste gruwelen der geschiedenis, op te nemen in het pantheon der groote heldenstatenvormers. Het is, kan men zeggen, reeds een spraakgebruik geworden, Lenin in één adem met Napoleon te noemen”. Het zal wel niet mogelijk zijn in de beide geschriften waarmee prof. J. Huizinga zich als scheidsrechter der publieke zaak heeft aangediend — de brochure *Nederland's Geestesmerk* eerst, het boekje *In de schaduwen van morgen* daarna — een zin te vinden die zó typerend is voor den denker en den politicus, die thans, als een nieuwe Claudius Civilis, door de nazaten der Bataven en Kannefaten als de „leider” wordt gehuldigd, de leider in de strijd tegen „het geestelijk lijden van onzen tijd”, de leider in de strijd tegen de „barbarie”. Men vindt het zinnetje in de paragraaf „Crisis der cultuur” die in de brochure *Nederland's Geestesmerk* voorkomt en die een korte samenvatting is van wat daarna in het reeds be-roemde geschrift *In de schaduwen van morgen* zou worden uitgewerkt. Huizinga heeft het, vóór hij tot het geciteerde komt, over het „verval der moraal” gehad, en hij maakt de opmerking „over de gansche wereld schijnt een soort stompzinnige sympathie voor de misdaad te heerschen”. Zo'n opmerking is natuurlijk sympathiek en men vergeeft het den schrijver graag als hij „bedenklijk” de wenkbrauwen frons, omdat onze dagbladen over „gentlemen-inbrekers” en over boevenstreken „bijna sympathiek van driestheid” zouden spreken, wat hij als iets moderns blijkt te beschou-

wen, alsof niet *ten allen tijde* de misdaad, als ze met een zeker talent verricht werd, vergoelijkt werd door allen die méér oog hadden voor het talent dan voor de misdaad.

Hoe kan een Nederlander het epos *Van den Vos Reinaerde* vergeten, dat getuigt van een niet „stompzinnige”, maar scherpzinnige sympathie voor de misdaad, een uiterst gevaarlijke sympathie voor anti-maatschappelijke daden, die alleen dan positief wordt, als men het vóór alles ziet als een veroordeling van de maatschappij der Nobels, der Ysengrims en der overige stomme, laffe en wrede dieren.

Vinden we niet soortgelijke gevoelens in de *Uilenspiegel*-verhalen, in bijna alle middeleeuwse kluchten, en wordt ons niet uit het oude Sparta verhaald dat de handige diefstal of roof, eer geprezen dan gelaakt werd? Men kan al deze dingen nader onderzoeken en men zal, als dit goed geschiedt, zeker niet tot een toejuichen der misdadigheid komen, maar wel tot een afwijzen van die oppervlakkige cultuur-historische en cultuur-filosofische praatjes die met een „diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd” (ondertitel van Huizinga's boek) niets te maken hebben.

Dat Huizinga verheerlijking der misdadigheid afwijst, dat is niet meer dan een staaltje van zijn plicht en niet meer dan een elementair blijk van fatsoen, en het is allerzonderlingst, dat nagenoeg het hele land zich opmaakt om in de handen te klappen als zulke vanzelfsprekendheden uitgesproken worden. De zaak is maar: wát is misdadig en wát zijn de oorzaken van die misdadigheid? Er zijn dingen die Huizinga voor een toejuichen der misdadigheid aanziet en die in werkelijkheid een — vaak verkeerd gericht — protest tegen maatschappelijke onrechtvaardigheid en misdadigheid zijn. Nog altijd richt de volkswoede zich tegen den kerel die een oud mensje van haar spaarduitjes berooft (helaas, als die kerel een bankier is, of een staat die met moratorium en devaluatie werkt, dan gaat dat boven het bevattingsvermogen van de „volkswoede”), maar als een boemelend millionairszoontje van zijn portefeuille beroofd wordt en in een malle situatie gebracht wordt door een paar gewiekste „dames” en „heren”, dan betekent het in het geheel niet een toejuichen van de misdaad der onderwereldlingen, maar wel een gezonde afkeer van lanterfantende rijkelui's zoontjes, als men zich met het geval amuseert. En zolang zoiets een „gevoel” blijft en niet een politiek systeem wordt, getuigt zo'n geval in het geheel niet van een morele inzinking onzer tijden. Maar men moet weten te onderscheiden en men moet de grenzen van de werkingsfeer van dergelijke en andere gevoelens kennen. Alleen wie dat kan, heeft het recht tot oordelen en tot voorlichting van het publiek.

* * *

En hoe staat het in dit opzicht met Huizinga? Laten wij het citaat bekijken waarmee ik dit opstel opende.

Men kan, met Huizinga, van mening zijn dat de vertoning van Lenins lijk barbaars was — en is — en men zal mij wel willen geloven als ik zeg dat ik het erger dan barbaars, dat ik het walgelijk en minderwaardig vind. Maar ik aarzel om zelfs op dit punt naast iemand als Huizinga te gaan staan, die aan alle, nog walgelijker vertoningen, van „geliefde Vorstenhuizen” en andere in zijn wereld aan de macht zijnde instituten braaf meedoet, die de tafelredenaar van bankiers en industrie-ridders is en die het niet wagen zal van een „barbaarsche vertooning” te praten als een machtige kerk, die ook met lijken pleegt te sollen, zulke dingen uithaalt. In zo’n geval spreken de Huizinga’s van „geloof” en „mystiek” en ze vertellen ons dat we „eerbied” moeten hebben . . .

Het grote bezwaar van den Leidsen professor blijkt te zijn dat men Lenin, ofschoon schuldig „aan een der vreeselijkste gruwelen der geschiedenis”, als een groot man beschouwt, een held-statenvormer, wiens naam reeds „in één adem met Napoleon” genoemd wordt. Ik moet erkennen héél lang en héél hartelijk gelachen te hebben om de verontwaardiging van onzen moralist-historicus. Immers zo ongeveer als Huizinga thans over Lenin spreekt, spraken in Napoleons tijden reactionnaire emigranten, Franse royalisten, Duitse vorstjes, Hollandse renteniers, Engelse grondbezitters, enz. enz. over, wat zij noemden, „het monster Bonaparte”, over zijn moorden, zijn roofzucht, zijn wreedheid, zijn geweldenarij. Thans echter behoort Napoleon tot de grote mannen: slechts weinigen trekken die grootheid in twijfel, en wat mij betreft, ik stel er prijs op *niet* tot die weinigen te behoren. Ik behoor tot de bewonderaars van Napoleon, zij het dan ook tot de critisch-gezinde bewonderaars, dat wil zeggen tot de bewonderaars die weten dat Napoleon „gruwelen”, misdaden, verraad en roof op zijn geweten heeft. En als ik er bezwaar tegen heb dat Lenin in één adem met Napoleon genoemd wordt, dan is dat niet, omdat Lenin wat zijn persoonlijke integriteit betreft mijlen ver boven Napoleon staat, en evenmin omdat hij vrijer van „gruwelen” is dan Peter de Grote, Karel de Grote, Caesar of Alexander — om een paar „helden-statenvormers” te noemen — want dat is niet Lenins verdienste doch een gevolg van de positie waarin hij geplaatst was. Mijn bezwaar tegen dat noemen in één adem spruit voort uit het inzicht dat Lenin véél groter was dan een der „helden-statenvormers” uit het verleden, omdat hij de eerste staatsman in de geschiedenis is, die niet halfbandiet, half-politicus was, maar geheel en al politicus, bewust bouwer van een maatschappelijke orde, door niets anders gedreven

dan door het streven naar de rechtvaardigheid en het heil, niet door enige lagere begeerte of drang.

Natuurlijk staat Lenin niet boven de critiek, natuurlijk was hij niet feilloos, integendeel, ik meen dat een heilig-verklaren van Lenin méér dan gevaarlijk is, en in mijn boek over Rusland heb ik me met alle kracht tegen de leninistische legende gericht, maar ik aarzel niet het uit te spreken: als Huizinga werkelijk méér eerbied had voor al die zedelijke deugden, die hij in zijn geschriften bezingt, dan voor de knoeiende zakenlieden, bekrompen vorstenhuizers en onbenullige politiekers in wier midden hij pleegt te verkeren, dan moest hij met heel erg veel eerbied over Lenin spreken en dan moest hij hem — in heel veel opzichten — ten voorbeeld stellen aan onze beuzelende, knociende, hun genot najagende tijdgenoten. Wie over Lenin spreekt, gelijk Huizinga dat doet, bewijst daarmee slechts dat hij juist in het beoordelen van de eigen tijd alle oordeel des onderscheids mist.

Maar, zo zal men zeggen, dat oordeel van Huizinga over Lenin wordt toch volkomen bepaald door het onoverkomelijke morele bezwaar tegen „een der vreeselijkste gruwelen der geschiedenis” waaraan Lenin „mee schuldig stond”, — ontkenst gij dan dat er gruwelen zijn die alle verdiensten te niet doen? Ik ontken dat al-lerminst, en ik heb dus naarstig gezocht naar wat dan toch wel die vreselijke gruweldaad kon zijn, erger dan alles wat bijvoorbeeld Napoleon (die o.a. ook als aanhanger van Robespierre „mee schuldig stond” aan de terreur tijdens de Franse revolutie) op zijn geweten heeft, maar ik kon niets ontdekken waardoor de Russische revolutie — tot aan Lenins dood — gruwelijker zou zijn dan de Napolcontische oorlogen, de Franse revolutie of andere gebeurtenissen die tot dusver het staten-vormen hebben begeleid. En ik moest nu wel aannemen dat een voetnoot, die betrekking heeft op de geciteerde passage over Lenin, de oplossing van het geheim bevat. Die voetnoot luidt: „Een artikel in *l'Illustration* verheerlijkt op gevoelvollen toon de vorstenmoordenaars van Serajevo”. Is dan wellicht, zo heb ik me verbijsterd afgevraagd, die ontzettende misdaad van Lenin, die misdaad die hem uit het „pantheon der groote helden-statenvormers” stoot, het terechtstellen van de Tsarenfamilie? Ik moet wel aannemen dat Huizinga dit bedoelt. Het is waar, Napoleon heeft den hertog van Enghien laten neerschieten en Peter de Grote vermoordde zijn zoon, zonder daardoor uit het „pantheon” verwijderd te worden, maar blijkbaar is het véél gruwelijker dat de bloedige Nicolaas II, die in Januari 1905 duizenden brave Petersburgse arbeiders liet neerknallen en wiens

regering ook verder van hetzelfde allooi was, en dat het hysterische vrouwspersoon dat — zoals uit de correspondentie blijkt — den Tsaar tot terreurdaden ophitste, dat deze lieden en hun kinderen, in de verwarring van de burgeroorlog werden neergeschoten, niet op bevel van Lenin, maar dan toch zonder dat hij het ooit afgekeurd heeft. Ik geef toe dat het neerschieten van weerloze gevangenen — zelfs al zijn het zulke individuen als Nicolaas en zijn vrouw — afkeurenswaardig is, ik voeg er aan toe, dat het neerschieten van de onschuldige Tsaren-kinderen nog heel veel erger is — maar men moet toch wel een geboren vorstenknecht en likker der machtigen zijn, als men zo'n daad, waartegenover honderden even erge en ergere van de kant van den Tsaar en zijn Koltsjaks, Denikins en dergelijken staan, zo belangrijk vindt, dat men daarom Lenin van de helden naar de misdadigers meent te mogen schuiven, zoals Huizinga zich veroorlooft.

De twijfel aan Huizinga's grootheid begint, als men, zoals in ons citaat, eens eindelijk de kans heeft hem op heterdaad te betrappen, als hij van idealistisch, vaag, niets kostend, nobel gepraat in de ruimte, overgaat naar iets concreets, waaruit zijn positie in de strijd der geesten en der machten van onze tijd blijkt.

Er is nu eenmaal een „geval Huizinga” en dus moet men stelling nemen. Vóórdien kon men volstaan met te zeggen dat het werk van den historicus en cultuur-filosoof Huizinga werd overschat, maar dat dit vergeeflijk was, aangezien Huizinga nagenoeg de enige Nederlandse geschiedschrijver is, wiens werken belangwekkend en tegelijkertijd leesbaar zijn. *Mensch en Menigte in Amerika* is wel aanvechtbaar en op een aantal belangrijke punten in nevelen gehuld, het geeft soms poëzie, daar waar het scherpzinnigheid moest geven, maar met dat al is het een studie van formaat en het behoort nog altijd tot het beste uit de litteratuur over Amerika. Voor zulk werk behoeft men zich als Nederlander niet te schamen tegenover het buitenland. Dat geldt ook voor *Herfsttij der Middeleeuwen*, eenzijdig, gemaniëreed, een boek waartegen men het bezwaar kan maken dat Huizinga later in *De Gids* tegen veel van wat de geesteswetenschappen in onze tijd kenmerkt, terecht, heeft geopperd, namelijk dat aan het aesthetische element het intellectuele werd opgeofferd. *Herfsttij* is vaak een aesthetisch-ethische constructie in plaats van een onderzoek naar de historische werkelijkheid, en toch is het een werk dat respect afdwingt, dat de gedachte oproept aan zeer groten als Jacob Burckhardt, en dat Huizinga in ons land — zó arm aan geschiedschrijvers van enige waarde, dat het moeilijk is nog andere namen te noemen dan Bakhuizen van den

Brink, Fruin en Busken Huet — natuurlijk in het voorste gelid moest plaatsen. Van Huizinga's verder werk ken ik alleen de opstellen in *De Gids* waarin men, verspreid, de belangrijkste van de opmerkingen en gedachten kan vinden, die thans bijeengebracht zijn in het boek *In de schaduwen van morgen*. Bijeengebracht, niet tot een nieuw geheel geworden, want wat als terloopse opmerking in cultuur-historische essays zo belangrijk scheen, omdat het even de grote kwesties van heden aanraakte, dat is thans, nu we een verzameling van honderd „aanrakingen” hebben gekregen, nu het heden van vele kanten bekeken wordt en betast, zonder dat ooit ergens doorheen gekeken wordt en zonder dat in enig opzicht doorgestast wordt, niet slechts teleurstellend, — het is oppervlakkig en banaal.

Is dat dan niet een reden ook het boek van Huizinga te laten voor wat het is: een mode-product dat één seizoen als „best seller” wedijvert met *Vrouw Jacob* en met al die andere geweldige romans, die na een maand reeds vergeten zijn, en diep-indringende studiën uit wier diepten nooit iemand iets zal ophalen? Het is onmogelijk, want Huizinga's geschrift, ofschoon van nature geen blijvertje, is met alle mogelijke middelen tot een couveuse-kindje van de roem gemaakt: het wordt kunstmatig in het leven gehouden en het wordt snel opgekweekt, omdat er behoefte is aan een wonderkind van Nederlands geestesmerk — althans fabrikaat.

Wie goed oplette kon getuige zijn van de geboorte van een nationale beroemdheid, ja meer nog, hij kon zien hoe een „geestelijk leider” aan de lopende band gefabriceerd werd.

Daar was eerst die tafelrede daar in Amsterdam voor de „captains of industry”, die van tijd tot tijd een „groot man” uitnodigen — Deterding, Colijn — om een speech te houden, wier „historische” betekenis dan door een goed gedresseerde pers met alles wat er aan publiciteitstechniek mogelijk is, wordt uitgelawaaid.

De zaak was heel duidelijk: het gezelschap van de „Industriële Club” heeft van tijd tot tijd behoefte aan lieden die verkondigen dat dit gezelschap werkelijk nog wat anders en wat meer is dan de grootste verzameling poenen waarover het lieve Nederland beschikt, de heren mitsgaders hun wereldje hebben behoefte aan wat men noemt „geestelijke rechtvaardiging”. Zolang de aanvallen op het gezelschap uitsluitend van „links” kwamen, kon men volstaan met iemand wiens „geestelijke” kwaliteiten heel erg vermengd waren met „materiële”, iemand van het type Colijn. Maar toen men ook van „rechts”, door Mussert c.s. werd aangevallen, ontstond de behoefte aan een zuiver geestelijk wezen, iets dat niemendal te

maken had met zakenlieden, een soort „zuivere dwaas” dus, die zou komen verzekeren dat het wereldje der zakenlui werkelijk zo slecht niet was en dat men zich niet behoefde te schamen voor zijn conservatief-liberale opvattingen. Professor Huizinga werd uitverkoren om de poenen van het bezit geestelijke lavenis te verstrekken en hun club de zo gewenste geestelijke distinctie te verlenen.

Was de man werkelijk een geestelijk leider geweest, hij zou de uitnodiging hebben afgewezen, of hij zou, als hij accepteerde, den heren een boet-predicatie hebben gehouden die zelfs door die dikke huiden zou zijn heengedrongen. Hij zou hebben aangetoond hoe schuldig zij, die in rijkdom en macht gezeten zijn, moeten worden geacht tegenover de massa van het volk en tegenover de gehele cultuur. Maar iemand die zó de dingen ziet, wordt niet uitgenodigd in dat gezelschap. Wie uitgenodigd wordt, is slechts een decorateur, die met ethische en aesthetische krullen de wereld der poenen wil verfraaien en veraangenamen. Huizinga dan vond het nodig in dit gezelschap de deugden van het conservatief-liberalisme te prijzen en te verwijzen naar Engeland, dat ons tot voorbeeld moest zijn: „Hou zee, maar de zee ligt niet in het Oosten, doch in het Westen”.

Nu heeft ongetwijfeld ook het conservatief-liberalisme enige belangrijke deugden en in Engeland heeft het zelfs — als druk en nood maar sterk genoeg waren — tot het brengen van offers en het verrichten van daden geleid. Maar een historicus dient te weten dat dit in Nederland nimmer het geval was, dat het conservatieve liberalisme hier nooit, als in Engeland, sociaal-gezind en tot hervormingen bereid was, doch steeds het wreedste Manchesterdom in praktijk bracht. In de club der loonverlagers, der afbrekers van alle sociale instellingen, der brute winstmakers te spreken en dit Manchesterdom als de ware, beschaafde cultuurvorm voor te stellen, die wel niet volmaakt is, maar toch beter dan alle soorten van „extremisme”, dat kan slechts iemand voor wien in de grond van de zaak een uitgelezen „deftig” gezelschap meer waard is dan die cultuur, waarover hij zo mooi praat.

En dat is dan ook de functie der Huizinga's in het verleden geweest: de deftige lieden hebben bij plechtige gelegenheden graag iemand in hun midden die met enige vaardigheid kan opsnijden over culturele dingen en die komt verzekeren dat allen het mis hebben die daar beweren, dat de deftigen „God” zeggen en „katoen” bedoelen, doch dat integendeel „katoen” gezegd en „God” bedoeld wordt.

Met deze rolverdeling zijn de beide groepen, die der bezitters en

die der professoren, tot voor kort vrijwel voldaan geweest. Maar sedert enige jaren is in de kringen der deftigen een steeds sterker wordend gevoel van onbehagen en onrust. Mensen uit de eigen kring spreken een taal die tot dusver ontoelaatbaar werd geacht, omdat men doordrongen was van de waarde van het decorum. De nieuwlichters echter hebben andere ideeën over het decoratieve: zij beseffen dat de zwarte jas een anachronisme is en dat een zwart hemd het beter doet, men kan er zich gemakkelijker in bewegen. De nieuwlichters hebben ontdekt dat het grove en vulgaire eigenlijk veel directer op het doel afgaat dan de ingewikkelde deftigheid. De bedoeling is en blijft dat een bevoorrechte groep van het leven zal genieten en dat de massa onder de heerschappij dier bevoorrechten zal hebben te zwoegen, en de bedoeling is ook zoveel mogelijk leden van de thans bevoorrechte groepen op hun plaats te laten. Maar heerschappij uitoefenen dat is: de baas zijn, — en allen die zich verzetten buiten westen slaan. En van het leven genieten, dat is in auto's rijden en brullen. Waarom dan dat ingewikkelde systeem van evenwichten en remmen, van verborgen beïnvloedingen en culturele democratie, dat zo langzaam en moeizaam werkt en zoveel ongemakkelijke pose eist? Smak ze neer, de rooien, die de rede willen doen heersen inplaats van de macht, en trap ze weg, de intellectuelen, die menen dat ze een andere functie hebben dan vernuftige instrumenten en vermakelijkheden voor de machthebbers in elkaar te zetten. Ziehier, zoal niet het program, dan toch de kern van het fascisme.

Ja, en als men dat hoort, als lid der machthebbende bezitters-groep, dan valt er wel wat voor te zeggen, want in wezen voel je het óók zo: de baas zijn in eigen huis en ieder die zich verzet onschadelijk maken, dat is toch het doel van al die ingewikkelde verbindingsen — tussen de zakenwereld, het parlement en de regering — en wat het andere betreft, nou ja, die kletskoek van de Huizinga's is wel eens aardig voor een middag (waar drommel haalt de vent de woorden toch vandaan), maar in je Rolls Royce langs de weg razen, dat is andere koek. Je zou dus wel willen meedoen, maar er zijn bedenkelijke kanten: als je de macht neemt met de methoden van de onderwereld, dan heb je daarvoor ook de hulp van een aantal authentieke gangsters nodig, en je bent er lang niet zeker van dat die gangsters, aan het eind van de reis, ook jou niet uit de auto zullen gooien om geheel alleen en ongestoord in het genot er van te blijven. Zie naar Duitsland, waar de nieuwlichters hun zin hebben gekregen. Is daar het lot van Hugenberg, van Krupp, van Siemens-Bosch zo te benijden, en zien we daar niet hoe bijna alles wat vroeger deftig en machtig was, heel erg in het gedrang komt; dat ont-

ziet minister noch generaal, bisschop noch burgemeester, alles wordt vervangen door de nieuwelingen en inplaats van een beetje minder decorum, inplaats van een wat losser worden der deftige manieren, worden de levensgewoonten der gangsters toonaangevend. En als het de bedoeling is niet slechts te heersen, maar ook nog deftig te heersen, dan is, als het fascisme aan de macht komt, de aardigheid er af. En daar staat men dus, als liberale of Christelijke (maar zijn onze liberalen niet sedert lang een tikje Christelijk en zijn onze Christenen niet een tikje liberaal) bourgeoisie, tussen fascisten en socialisten in en men moet zijn best doen de kleine luiden die tot dusver de bourgeoisie volgden en die thans door het fascisme gegrepen worden, te behouden. Maar juist die kleine luiden had men tot voor kort onder zijn invloed door de „cultuur”, door de fraaie wijze waarop het gezag en het bezit zichzelf wisten te kleden, zodat ze — voor wie niet scherp zagen — deugd en waardigheid uitstraalden. Thans komt het fascisme dat zich voordoet als een groot en grof volksvermaak — de rugby-wedstrijd overgebracht in de sfeer der politiek — en nu moet men wedijveren. En wat kan men anders doen dan den cultuur-professor er bij halen, die „boven de partijen staat” en die een betoog moet leveren tegen de rugby-geest. Natuurlijk dringt zo’n betoog niet rechtstreeks door tot de kleine luiden, maar wat de professor zegt maakt indruk op de kleine intellectuelen, en die kleine intellectuelen hebben weer invloed op het volk. Juist het overlopen van die kleine intellectuelen naar het fascisme was het gevaarlijkste, het begin van de lawine. Maar die intellectueeltjes zijn niet ongevoelig voor de cultuur. Misschien als de grote intellectueel, de cultuur-profeet, zijn stem verheft en niet langer, zoals vroeger, terloops over de noden van de tijd spreekt, doch rechtstreeks, zich wendend tot de intellectuelen, de tijdsproblemen gaat behandelen, misschien gelukt het hem de oude greep op zijn kleinere broeders weer te krijgen, misschien komen de verwilderende intellectuelen opnieuw in de ban der deftigheid. Men kan het proberen, en men kan de „cultuur” een handje helpen door den cultuurprofeet te omkleeden met zoveel kunstmatige roem als maar mogelijk is.

En de cultuur-profeet wil wel. Want zeker, o zeker, er is wel veel goeds in het fascisme dat vaderlandslievende, de traditie eerbiedigende mannen wil kweken, — maar wat is de practijk? De practijk is immers dat de fascistten ook in het wereldje der professoren binnenstappen, dat ze ook daar het knuppel-régime toepassen, dat ze zich niets meer aantrekken van het oude decorum, maar professors behandelen of het vakvereenigingsleiders waren. Het is niet meer voldoende dat de professor een deftig, vaderlandslievend, be-

houdend man is, hij moet zijn arm omhoog steken en „hou zee” roepen. En wat nog erger is, inplaats van het aan hem over te laten op welke wijze hij de deftigheid zal verdedigen, schrijft men hem voor hoe hij het gezag moet verheerlijken, — waar blijft dan de zelfstandigheid van de geest? Wie den professor vertrouwen schenkt, die krijgt vrouwen terug; men moet hem als een eerbiedwaardig lid der heersende clubjes behandelen en hij zal spontaan bewijzen dat de heerschappij van clubjes en klikjes de triomf der cultuur betekent. Maar als men hem gaat commanderen, hem als een rekrut in het gelid stelt en hem rechts-om-keert toebrult, dan komt de professor in opstand. Niet dat hij wat tegen het rechts-om-keert heeft, maar hij wil vrijwillig, uit eigen overtuiging rechts-om maken, en niet gedwongen.

Nederland's Geestesmerk is de verbinding tussen de Amsterdamse speech en het beroemde boek. Het is nog half geschiedenis, maar geschiedenis toegepast op de practijk van heden: het is een pleidooi voor de burgerlijk-liberale geestesgesteldheid.

Nu is mij, als socialist, de burgerlijk-liberale geestesgesteldheid uiterst sympathiek. Alleen zij die niet weten dat Marx en Engels burgerlijke liberalen waren, wier socialisme de uiterste consequentie der burgerlijke cultuur is, kunnen zich daarover verwonderen. Burgerlijk is, zegt Huizinga, „al wat tot het stedelijk leven behoort” en liberaal, „dat wat een vrij man waardig is”. Maar als men dat aanvaardt, is dan niet de eerste vraag: wat heeft de tegenwoordige bourgeoisie nog gemeen met het burgerlijk beginsel dat de steden schiep, als eerste mogelijkheden van een maatschappelijke organisatie? De stad van thans, de georganiseerde maatschappij van thans, is niet meer Athene of Rome, noch Amsterdam of de provincie Holland of de Zeven Provinciën, noch het koninkrijk der Nederlanden, de stad van thans strekt zich uit over veel grotere culturele, economische en politieke gebieden; burgerlijke geest is thans wereld-burger-geest en alleen wie naar de organisatie der wereld streeft en het land waarin hij leeft aan dat streven dienstbaar wil maken, heeft nog recht zich te beroepen op de beste burgerlijke tradities.

En de tweede vraag is: wie gedraagt zich op heden zo als het een vrij man betaamt? Toch alleen hij, die de heerschappij van geldpoenen, winsthaaien, sabelrammelaars, gemeenplaatsleuteraars en sluwe, berekenende, maar toch zo bekrompen deftigheid niet langer verdraagt en die zich met niet minder tevreden stelt dan met een georganiseerde, nobele en intelligente maatschappij, een maatschappij van en voor „vrije” mensen.

„Burgerlijk waren,” zo zegt Huizinga, „Rembrandt, Vondel, Jan de

Witt en zelfs Spinoza'. Ik laat Jan de Witt voor heden rusten, hij was burgerlijk in de kleine betekenis van het woord en zijn politiek was zo bekrompen als onder de gegeven omstandigheden maar mogelijk was, — tussen twee haakjes: wat denkt Huizinga over dien Oranje die den bedrivers van de „gruwelijke" moord op Jan de Witt beloningen en waardigheden verleende; het zou dapperder zijn iets over dien Oranje te zeggen dan over Lenin.

Maar hoe staat het met Rembrandt, met Vondel, met Spinoza? Geen hunner stond in zijn tijd in aanzien bij de machtigen der aarde, gelijk Huizinga in onze tijd. Zij waren de grote vertegenwoordigers van de burgerlijk-liberale cultuur, maar ze leefden in armoede, vervolgd, uitgestoten, in een schuilhoek, terwijl de deftigheid breed in het gestoelte der ere zat en heerste. En zij die thans de traditie van Rembrandt-Vondel-Spinoza vertegenwoordigen, zijn juist daardoor de onverzoenlijke vijanden der heersende deftigheid, wier woordvoerder Huizinga is. Noch hij, noch zijn kring leven naar de beste burgerlijke tradities, ze gebruiken ze alleen om er de realiteit van heden mee op te sieren, de realiteit van de 400.000 werklozen, van economische onbekwaamheid, politieke politie-regering en van de culturele censuur die zich richt tegen alle uitingen van vrijheid en die iedere reactionnaire en nagenoeg iedere fascistische belediging van de liberale cultuur toelaat en zelfs aanmoedigt. Wie dus, terwijl hij in werkelijkheid Colijn verdedigt, Rembrandt, Vondel en Spinoza oproept, is een valse munter op geestelijk gebied.

De brochure onderscheidt zich van het nadien geschreven boek doordat ze een politieke conclusie heeft, waarover we het straks nog zullen hebben, als we, om Huizinga het volle pond te geven, de al te magere conclusies van *In de schaduwen van morgen* als een deel van een groter cultureel-politiek geheel zullen behandelen, wat dan tevens zal doen uitkomen hoe armzalig deze poging om de deftigheid weer in haar oude heerlijkheid te herstellen is geëindigd, ondanks alle pogingen om den kampioen der deftigheid tot profeet te proclameren.

De publicatie van Huizinga's boek is tot een „gebeurtenis" gemaakt, die, om het zo maar te zeggen, reeds haar schaduwen vooruit wierp: nog voor het boek er was, citeerden krantenschrijvers zinsneden uit de aankondiging ervan, als wilden ze er mee bewijzen hoe ongegrond des profeten gefulmineer tegen de moderne publiciteits- en reclame-methoden is: men kan immers ook reclame voor diepzinnige boeken maken! In ieder geval, we wisten allen: nou gaat het komen!

En het kwam, onze dagbladen begonnen niet slechts onmiddellijk „het boek” te bespreken (sommige kranten gaven zes of zeven vervolgartikelen vol bewondering), maar ook in de „oorspronkelijke” beschouwingen onzer journalisten ging het wemelen van citaten uit Huizinga. De redenaar voelde zich verplicht een paar Huizingaatjes in zijn speech te verwerken, en zelfs het gemiddelde lid der Tweede Kamer vond gelegenheid te laten merken dat-ie cultureel „bij” was en zijn Huizinga kende. Het was alleen moeilijk in die uitvoerige besprekingen en van respect getuigende citaten af te leiden waarin nu eigenlijk het bijzondere van het boek lag. Dus moest men het lezen, om tot de conclusie te komen dat het bijzondere van het boek juist hierin bestaat dat het niets bijzonders is.

„Niets bijzonders”, dat wil niet zeggen slecht of boosaardig, het wil ook niet zeggen zonder ware en juiste opmerkingen, — integendeel, het is een boek vol waarheden en de schrijver heeft het bijna altijd bij het juiste eind. Als het dan toch niets bijzonders is, dan wil dat zeggen: de waarheden zijn waarheden als koeien, en de juiste opmerkingen zijn afgesleten gemeenplaatsen. Wat Huizinga thans zegt, dat hebben al onze fatsoenlijke journalisten reeds tot in het oneindige herhaald en onze vrijzinnige dominees zullen vol verbazing ontdekt hebben dat ze reeds lang Huizingaas spraken zonder het te vermoeden. Dat al die banaliteiten thans in één boek bij elkaar gebracht zijn, dat verklaart de populariteit van dit geschrift. Men kan het niet lezen zonder meteen honderden koppen te zien die over het boek gebogen zitten met een welzalige glimlach om de lippen: o zo, precies wat ik altijd zeg, juist wat ik zo vaak gedacht heb, gelukkig dat een autoriteit het nu eens komt bevestigen.

Maar welk bezwaar kan men dan hebben tegen een fatsoenlijk boek dat de mening van vele fatsoenlijke lieden samenvat? Is dan niet thans, nu de beschaving door de aanvallen van wilde beesten bedreigd wordt, ieder pleidooi voor het fatsoen een daad en een winst en moeten wij niet gelukkig zijn als een man als Huizinga zich tegenover de verwilderden plaatst? Moeten we dan niet liever, inplaats van naar afwijkingen en verschillen te zoeken, letten op wat ons verenigt, en moeten we het niet toejuichen dat we een bondgenoot hebben gekregen in de strijd tegen het fascisme?

We hebben hier het criterium aangegeven: „bondgenoot in de strijd tegen het fascisme”, — maar is Huizinga dat en zal zijn geschrift de geesten bereid maken om het fascisme te weerstaan?

Het fascisme is een actieve, een dynamische kracht, — het kan

slechts bedwongen worden door een andere kracht: beschaafder, voornamer, fatsoenlijker, maar óók een kracht. Tegenover het fascisme moet men een groot ideaal weten te stellen, dat bezieling geeft en dat tot handelen opwekt. De cultuur kan alleen gered worden als ze tot daden inspireert. De fascistten zijn daadmenschen en beesten tegelijkertijd. Voor Huizinga en de zijnen ligt de grote fout van het fascisme in zijn geweldige activiteit, in wat hij noemt „de cultuur des levens”. Als het wat kalmer en rustiger was, als het niet zo doorholde, dan zou het sympathiek zijn: Colijn en de generaal Snijders van Nationaal Herstel, dat gaat nog; Mussert gaat over de schreef, — respect voor de deftigheid! Maar niet het dynamische is het verwerpelijke in het fascisme, het verwerpelijke zijn de reactionnaire ideeën in wier dienst het fascisme staat, dat wil zeggen de ideeën van Colijn-Snijders en Huizinga. Wie het bestrijden wil heeft andere ideeën nodig, werkelijk liberale en dus socialistische ideeën, met hetzelfde dynamisme. Wat Huizinga wil is een utopie, hij wil de wereld bezweren afstand te doen van het dynamisme. Hij wil het leven in een rustiger tempo doen verlopen, opdat ook het conservatisme rustig kan zijn. Maar het tempo is het gegeven van onze tijd, het is technisch-economisch bepaald, men kan het alleen vertragen door de materiële basis van alle leven te beschadigen.

Er is overigens geen sprake van dat het tempo van onze tijd te snel is, — integendeel, het is te langzaam. Iedere graad vertraging betekent miljoenen hongerenden, iedere poging om de miljoenen tot welstand te brengen, brengt met zich mee het versnellen van het levenstempo met enige graden. En snelheid van levenstempo behoeft geen culturele oppervlakkigheid met zich mee te brengen, integendeel, het kan ten gevolge hebben dat de oppervlakkigheden des levens sneller afgedaan kunnen worden, en dat meer tijd en plaats overblijft voor de stilte en voor de bezinning. Men moet het zich niet te gemakkelijk willen maken, als men de gebreken van onze tijd bespreekt.

Huizinga heeft het zich echter tamelijk gemakkelijk gemaakt. Als we zijn afrekening met de geest van onze tijd vergelijken met die, door José Ortega y Gasset geformuleerd in *De opstand der horden*, dan hebben we waarlijk geen reden om trots te zijn op onzen landgenoot, die zijn boek schreef na dat van Ortega gelezen te hebben. Zo aanvechtbaar als Ortega's these is, hij verdedigt haar met veel meer talent dan Huizinga de zijne en hij kan de oppervlakkigheid, het gebrek aan verantwoordelijkheidsgevoel, de eredienst der jongensachtigheid, de vergoddelijking van het irrationele

en absurde heel wat origineler en scherper aantasten dan de Nederlandse cultuur-filosoof. Slechts zelden maakt de critiek van Ortega de indruk ingegeven te zijn door de machteloze zurigheid van den man die niet meer mee kan. Met Huizinga is het tegenovergesteld, zelfs daar waar hij bijna volkomen gelijk heeft, zoals in zijn veroordeling van het hysterische heroïsme van onze tijd, missen we niet alleen aan de ene kant het aangeven van de maatschappelijke plichten die tot werkelijk heroïsme — dat is plichtsvervulling — kunnen leiden, en aan de andere kant het op de korrel nemen van het vaderlandse-geschiedenis-heroïsme en van al die andere officieel bevorderde rommel die de geesten rijp maakt voor het „hand-en-hemd-heroïsme” (zoals Huizinga het geestig noemt), we constateren daarnaast weer de machteloze zurigheden tegen massa-partijen en volksbewegingen, de factoren waarmee onze tijd nu eenmaal moet werken. Men kan de bestaande partijen veroordelen, men kan zich verzetten tegen de bestaande volksbewegingen, maar men zal dienen te begrijpen dat ook de cultuur alleen kan zegevieren als ze zich tot massa-partij weet te constitueren, als ze een volksbeweging weet te bezielen. Alleen de verouderde deftigheid kan zich cultuur-idealen veroorloven van het salon- en clubtype.

In het algemeen begaat men een ernstige fout als men de bezwaren, de angsten en de vrezen der Huizinga's zo zonder meer gelijk stelt aan die van ons, moderne vrijheids-socialisten, omdat er een aantal aanrakingspunten zijn tussen onze afkeer van het thans heersende en de zijne. Het blijkt altijd weer, dat noch uitgangspunt, noch doel overeenstemmen en dat zelfs daar waar een zelfde soort afkeer van de een of andere vulgariteit aanwezig is, de gevoelens slechts heel kort evenwijdig lopen.

Als wij over ondergangsgevaaren spreken, denken we aan concrete politieke en economische dreigingen, aan Hitler-fascisme, aan Stalinisme, aan Japans imperialisme, aan crisis-catastrophen, maar we zijn er ons ook van bewust dat het woord „ondergang” ons alleen op de lippen komt, omdat we als Westerse socialisten in de nederlaag zitten. Er is geen „ondergang” voor degenen die in het fascisme geloven, noch voor de jonge Russen die op hun wijze een nieuwe wereld bouwen, noch voor de Japanners, noch voor de Amerikanen. En voor ons houdt de „ondergang” op als de krachten groeien en de strategische positie beter wordt: voor ons is de ondergang een machtskwestie, géén culturele kwestie, want wij hebben zelf de culturele gezondheid en levenskracht en wij worstelen slechts met het grote probleem: hoe maken we de idee tot macht? Voor Huizinga is de cultuur-crisis echter organisch: de ideeën van het deftige conservatief-liberalisme zijn voorgoed ten dode opge-

schreven. Cultuur kan niet hoog heten, zegt Huizinga terecht, als zij de barmhartigheid mist. Als dat geen zinledige fraze is, wat betekent het dan voor de cultuur der Colijns, der Huizinga's en der deftigen? De ondergang, — tenzij men die barmhartigheid verwatert tot een dier bedélings-soepjes die de deftigheid zo nu en dan voor de massa over had. Soep en troost in het hiernamaals en liefst met een zo groot mogelijke portie hiernamaals. „Cultuur moet metaphysisch gericht zijn, of zij zal niet zijn”, om Huizinga te citeren. Neen, de mogelijkheid van metaphysisch gerichte culturen is juist voorgoed verdwenen, geen cultuur is meer mogelijk die niet in zichzelf haar hoogste vreugde weet te vinden en die niet uit zichzelf haar eeuwige ontevredenheid en haar eeuwig streven weet te scheppen. Is dat een vooruitgangs-optimisme, zoals onze voorvaderen dat bezaten, — neen, dat optimisme behoort tot de boedel van het liberalisme der bevoorrechten en juist daarom maakt het thans bij die bevoorrechten, die hun posities gaan verliezen, plaats voor ondergangsstemmingen. Wij weten dat het mogelijk is onder te gaan, verslagen te worden en dat het ook mogelijk is overwinningen te behalen en dit bepaalt of onze cultuur sterven of leven zal. Het oude vooruitgangsbegrip staat hier buiten, het staat buiten de cultuur; technische vooruitgang is nog geen cultuurwinst, maar hij kan het worden; technische débâcle wordt onvermijdelijk tot cultuurvernietiging, daarom is de technische vooruitgang, of voor het minst de handhaving der techniek nodig, maar eerst daarna begint het cultuurprobleem.

Er is echter, men moet dat goed begrijpen, géén crisis van het technisch denken, noch van het natuurwetenschappelijk denken. Als onze hele cultuur zo gezond, zo vol levenskracht, zo vol ontplooiing was als de natuurwetenschappelijke cultuur, dan zou het een lust zijn om te leven.¹⁾

Onze crisis is maatschappelijk, dat wil zeggen moreel en politiek. Maar wat weet Huizinga over die eigenlijke crisis te zeggen? Hij herhaalt wat we nu al duizendmaal gehoord hebben, en wat we allen beamen, dat verstandelijke opvoederij nog geen beschaving is en hij herhaalt al de oude argumenten tegen een bekrompen rationalisme. Maar tegelijkertijd moet hij erkennen, dat wat heden overheerst, het irrationalisme, het oncritische, de „verzaking van het

¹⁾ „Van een ondergangs-stemming is in de geheele natuurwetenschap geen sprake”, constateert in de *N.R.Ct.* van 15 December 1935 een medewerker, naar aanleiding van de jongste redevoering van Max Planck. Hoe gaarne Spengler, Huizinga en anderen het ook zouden willen, er is op dit gebied niets te halen; „de natuurwetenschap is hoopvoller gestemd dan ooit te voren”!

kennisideaal" is. Doch als men dat erkent, dan moet men voorzichtig zijn met de aanvallen op „de moderne organisatie van kennisverspreiding". Het is niet waar dat de radio en de bioscoop ons oppervlakkiger maken, waar is alleen dat ze de oppervlakkigen niet diepzinnig maken, maar stuur die oppervlakkigen naar de kerk of naar het klassieke toneel en gij zult hetzelfde resultaat krijgen, met alleen wat méér verveling en verbittering, wat meer aanstellerij en huichelarij. Het is niet waar dat er vroeger meer ernst en meer cultuur was; wie dat zegt mag dan een beroemd cultuur-historicus zijn, in werkelijkheid weet hij niets van de gemiddelde cultuur onzer voorvaderen, hij beoordeelt het culturele peil naar de toestand in enkele heel kleine bevoorrechte kringen, — en zelfs dat nog oncritisch, een ideaal-beeld construerend van wat in werkelijkheid geen cultuur, maar aanstellerij, huichelende deftigheid was. De werkelijkheid van vroeger, dat was dorpsruzie en stadsgeklets, bittertafelgezwets en salongeleuter. Er is geen geestelijke vervlakking om de eenvoudige, maar trieste, reden dat er niets te vervlakken viel. Er is vlakheid en er is demagogie die de vlakheid streelt en gebruikt. Op dat punt moet de afweer beginnen, maar men maakt alle afweer onmogelijk als men meent dat er iets teruggewonnen zou kunnen worden, waar in werkelijkheid niets was.

Maar zoiets als de rassen-theorie der Nazis dan, was dat vroeger mogelijk, bewijst het veldwinnen van zo'n theorie niet dat er een onnoemelijke verruwing en vergroving heeft plaats gevonden? Zelfs al ziet men in — wat de werkelijkheid is — dat het Duitse racisme voor het overgrote deel geen cultuur-kwestie is, doch een politieke machts-kwestie, omdat zelfs in Duitsland nagenoeg niemand aan het racisme gelooft, ook het grootste deel der machthebbers niet (alleen een paar van de opperste machthebbers), en al weet men daarnaast dat Hitler en de zijnen alleen de macht konden veroveren omdat ze door de deftigen werden binnengelaten, dan nog blijft de vraag: hoe is het mogelijk dat lieden die wel in het racisme geloofden, lijdens aan vervolgingswaan en geestelijk defecten, millioenen volgelingen konden winnen; terwijl daarnaast nog de vraag rijst: hoe kan een leugenachtigheid op zo'n smalle basis zo lang bestaan? Wat dit laatste betreft, dat is een kwestie van de techniek der onderdrukkingsmethoden, dat wil zeggen het is tenslotte niet veel wonderlijker dan het beheersen van Brits-Indië of Nederlands-Indië door een handjevol onderdrukkers. En de andere kwestie, ja die leert ons dat als al de anderen in gebreke blijven, dat dan tenslotte enige millioenen wanhopigen te vinden zijn die een gek volgen. Of om het nog juister te formuleren: in het Duitsland van toen waren millioenen die altijd voor de een of andere malligheid te vinden

waren en in het Nederland van thans zijn er honderdduizenden. Wie bij elkaar zou kunnen tellen wat er in ieder land aanwezig is aan mensen die zot zijn, die zou vreemd opkijken. In de meeste gevallen reageren ze hun zothed af op opschuldige dingen: Oosterse en Westerse religieuze secten, voetbal en sport, duiven en konijnen, enzovoort, enzovoort. Maar laat al die zotten te hoop lopen in de politiek en laat iedere afdoende tegenweer ontbreken en ge krijgt de dictatuur der zothed.

Het probleem, zowel het culturele als het politieke, is het in bedwang houden der zotten en het verkrijgen van de heerschappij der verstandigen. Der verstandigen, niet der deftigen. Het andere probleem: hoe verminderen we het percentage der zotten, komt eerst aan de orde als de leiding der maatschappij in goede handen is.

Zo komt tenslotte ieder cultuur-probleem weer in de sfeer van de politiek te liggen en daarom was het ons goed recht het geval Huizinga politiek te stellen. Huizinga zelf kan de politiek niet ontlopen. Zelfs in zijn cultuur-boek moet hij spreken over de Staat en de verhoudingen tussen de staten. Hij protesteert tegen de veldwinnende opvatting dat de Staat alles geoorloofd is en dat de Staat in zijn betrekkingen tot andere staten alleen als „macht” en niet als „recht” zou werken. Maar wat hebben dergelijke klachten voor zin? Zolang immers een of meer staten van voldoende sterkte gebruik maken van het geweld, moet het recht óf vechten óf zich onderwerpen. Slaagt het recht er niet in de macht te veroveren in een aantal van de belangrijkste staten, deze staten vast aaneen te sluiten en de gevaarlijkste roofstaten machteloos te maken en tot rechtsstaten om te vormen, dan is de cultuur ten ondergang gedoemd. Want de typische roofstaten kunnen slechts daarom naar buiten als roofstaten optreden, omdat ze naar binnen reeds de cultuur vernietigd hebben. Nergens zijn de verschijnselen die Huizinga beschrijft en bestrijdt sterker en duidelijker dan in Duitsland. In andere landen vindt men een aantal dier verschijnselen, slechts in Duitsland zijn ze tot een samenhangend systeem geworden en in Duitsland zijn de vijanden der cultuur dan ook reeds meester van de macht en daar zijn ze bezig hún cultuur, die der beestachtigheid, te smeden. Of om het anders te zeggen, wie het ernstig meent met de cultuur, moet als een van zijn voornaamste programpunten vooropstellen: de vernietiging van het Derde Rijk (d.i. de bevrijding van alle fatsoenlijke Duitsers).

Intussen, zulk een verband tussen cultuur en politiek wil Huizinga niet leggen. Hij behoort tot die groep die juist in het zo los mogelijk staan van de politiek het kenmerk van den cultuurmens ziet. Hoe-

veel dieper is het inzicht van Ortega y Gasset, toch ook nog een lid van de club der deftigen, maar een die nog de kracht heeft het oude los te laten. „De bourgeois van het Westen weet heel goed dat, ook zonder het communisme, de dagen van den man die van zijn rente leeft en ze nalaat aan zijn kinderen, geteld zijn”, aldus Ortega. En als om hem te bewijzen dat de „bourgeois” het nog allesbehalve weet, zegt Huizinga: „Welbeschouwd zijn alle hoge culturen, waarvan wij weten . . . op die grondslagen (namelijk „van een intact beginsel van privaten eigendom en familie-erfrecht”) gevestigd geweest. Uit historisch gezichtspunt blijft de veronderstelling van een snelle en zeer ver gaande structuurverandering dezer maatschappij een gewaagde hypothese”. Ziehier het verschil. Wie redeneert als Ortega, die kan alle problemen van onze tijd onder het oog zien. Wie denkt en voelt als Huizinga, die blijft altijd door de dikke muur van bevoorrechting en deftigheid gescheiden van de belangeloze waarheid.

Ortega kan aan het eind van zijn boek, tegenover de „opstand der horden” een „roep tot nieuwe daden” stellen, en „de inrichting van Europa als een grooten nationalen Staat” als het plan tot redding van leven en cultuur aangeven. Huizinga komt aan het eind van zijn boek tot een gestamel: „Niet van een ingreep der orderende machten is het heil te verwachten. De grondslagen van cultuur zijn van anderen aard, dan zij door gemeenschapsorganen als zoodanig, hetzij volken, staten, kerken, scholen, partijen of genootschappen, zouden kunnen worden gelegd of in stand gehouden. Wat daartoe noodig is, is een inwendige loutering, die de individuen aangrijpt. De geestelijke habitus van de menschen zelf moet veranderen”. Na zoiets zegt men „Amen” en verlaat gesticht de kerk. Lust om nog eens te vertellen dat „inwendige loutering”, die los van het leven van volken, staten, kerken, enz. enz. tot stand zou komen, geen cultuurfactor kan zijn en dat trouwens ook de loutering van grote gelovigen (Augustinus, Franciscus van Assisie) een door en door sociaal karakter had, heeft men evenmin, als lust om nog eens te bewijzen dat ook bij Huizinga achter dit zich terugtrekken van de wereld een politieke opvatting zit, — die van het overlaten van de leiding van cultuur en maatschappij aan de lieden die alleen kunnen regeren als hún organisatie, de samenklitting der deftigen, sterker is dan de organisatie van volken, staten, partijen, enzovoort. Waarom zou men het nog eens bewijzen, als Huizinga zelf in zijn *Nederland's Geestesmerk* wel degelijk den politieken aap uit de mouw laat komen? Aan het slot van die brochure klinkt de „hartekreet”, gelijk aan die welke Colijn onlangs in de Tweede Kamer liet horen, de kreet: „Weg met de evenredige vertegenwoor-

diging". De argumenten van de afschaffers der evenredige vertegenwoordiging zijn niet belangrijk genoeg om ze hier te behandelen: het zijn wanhoopsuitingen van de vertegenwoordigers van kleine groepen, zoals de liberalen en de anti's, wier einde, als afzonderlijke partij, steeds meer nabij komt en die dus een groot burgerlijk-conservatief blok wenssen (van Katholieken, Christelijken en Liberalen) om het andere blok, dat der vooruitstrevenden (rondom de S.D. A.P.) in evenwicht te houden. In het burgerlijk blok zullen dan de geschoolde deftige burgerlijke denkers de toon aangeven. De zaak kan ons koud laten, aangezien ze geen kans op verwerkelijking heeft, omdat de Katholieken weigeren zich zonder meer bij het conservatieve blok te laten indelen. Overigens is het ook overbodig, want het gejammer dat evenredige vertegenwoordiging het tot stand komen van een parlementaire meerderheid en van een daarop steunende regering belet is ongemotiveerd: reeds thans zou in Nederland een parlementaire regering van S.D.A.P., R.K. en V.D. mogelijk zijn. En voor de rest is Huizinga's gefulmineer tegen „de partijen" en zijn verlangen naar een krachtige regering niet nieuw, — we hebben iets dergelijks in Duitsland gehoord in de dagen van Brüning. Ook toen meenden sommigen dat het ogenblik voor een „volks-conservatieve partij" en een presidentiale regering aangebroken was — zoals ook Huizinga „de kroon" een wezenlijk element acht, inplaats van een overbodig ornament — en het gevolg was de droeve trits Brüning, Von Papen, Von Schleicher, die Hitler voorbereidde.

Maar afgezien van dit alles, hoe armzalig is, zelfs in vergelijking met de inzichten van Ortega, de oplossing van Huizinga: „Weg met de evenredige vertegenwoordiging — en zelf-inkeer".

Juist omdat Huizinga eigenlijk niets veranderen wil, is ook zijn cultuurcritiek zo ondiep en zo banaal.¹⁾ En het is een schande voor de intellectuele woordvoerders der Nederlandse natie dat ze, inplaats van dit direct dóór te hebben, vol bewondering en eerbied naar dit typische product der machteloze, in het gedrang geraakte deftigheid staan te staren, en dat ze niet beseffen: om het fascisme af te weren en te verslaan is een héél andere geest nodig, een heel andere cultuuropvatting en cultuurwil dan die der Huizinga's. Zolang de intellectuelen hier te lande nog geen andere cultuurcritiek hebben dan die van Huizinga staan ze niet tegenover het fascisme en aan de kant der vrijheid en der toekomst. Ze strompelen dan, tussen het fascisme en de vrijheid, in het oude spoor der deftigheid,

¹⁾ Gelukkig begint, na Huizinga's speech over „De taak der pers" hier en daar in de kringen der journalisten het besef door te breken dat Huizinga slechts banaliteiten verkoopt.

zonder begrip er van dat ze op een dood spoor zijn, zonder besef van hun nieuwe taak, die niet is, in dienst van de deftigheid de massa in bedwang te houden, doch in dienst van zichzelf, dat is van de cultuur, de massa gereed te maken voor het leven in een cultuur-wereld.

Wij hebben in Nederland fascistische intellectuelen, we hebben stalinistische intellectuelen, we hebben Huizinga-intellectuelen — bij de besprekingen in de pers bleek dat ook de intellectuele vertegenwoordigers der sociaal-democratie critiekloze bewonderaars van Huizinga zijn — we hebben géén socialistische intellectuelen. Nog niet!

Hoe weinig men echter aan de Huizinga's heeft, als het er op aankomt paal en perk te stellen aan de fascistische dreiging, is, kort na het verschijnen van Huizinga's boek, duidelijk gebleken.

We bedoelen de incidenten rondom het toneelstuk *De Beul*. Het stuk zelf is ongetwijfeld een verzameling van holle, demagogische, en ondanks religieuze terminologie, in wezen stalinistische blaaskakerij. Dat te doen uitkomen is de plicht en het recht der critiek. En de toeschouwers hebben, als ze niet willen wegblijven, het recht, op een wijze die de orde niet verstoort, hun afkeer kenbaar te maken aan het eind van een voorstelling.

Wat er echter gebeurde, was dat de hele fascistische en reactionaire bende op fascistische wijze het spelen poogde te beletten en zo de deftige autoriteiten bewerkte om dit, de-orde-verstorend, stuk te verbieden, wat volkomen gelukt is. Het werd een overwinning der fascistische knokploeg-methoden op het aesthetisch-cultureel terrein, het werd een wijken der autoriteiten voor die knokploeg-methoden, het werd een aanmoediging der fascistische methoden door de autoriteiten.

En waar bleven nu de Huizinga's bij deze gebeurtenissen, die riepen om een protest van allen die de culturele vrijheid willen verdedigen en die het binnendringen van de knokploegen op het gebied der cultuur willen beletten? Spraken ze tot de regering: „Het is mogelijk dat het stuk een vod is, maar er worden meer vodden gespeeld, en het ligt niet op de weg der autoriteiten te bepalen wat wèl of niet een goed toneelstuk is. Doch het ligt wel op hun weg te beletten, dat de knokploegen cultuurkwesies gaan oplossen. Vandaag beletten ze *De Beul*, morgen gaan ze kabaal maken tegen een professor die op zijn college niet zuiver blijkt te zijn in de rassenleer, of die geen geschiedenis geeft op „houzee-wijze”. Het is zaak en het is plicht der overheid de knok-methoden energiek te breken”.

Neen, al de Huizinga-intellectuelen zwegen, zonder een enkele uitzondering — dat de sociaal-democraten zich behoorlijk gedroegen sproot voort uit hun politiek inzicht, niet uit hun cultuur-inzichten — en ze toonden zo, hoeveel al die dierbare, beschaafde praatjes waard zijn, als ze moeten kiezen tussen fascisme en vrijheid.

Dan toont zich hun ware aard, die niet is „cultuur” en „vrijheid”, doch „deftigheid”, deftigheid die afkeer heeft van het fascisme, doch die er te zeer aan verwant is om het consequent te bestrijden.

De deftigheid-in-het-gedrang zal jeremiëren, maar ze zal capituleren. En wie niet capituleren wil, die zal geestelijk volkomen los moeten staan van de Huizinga's. Natuurlijk is men daarmee niet klaar. Maar het is het begin.

1935.

IN WELKE RICHTING?

„Zij (de wetenschap) heeft veel openlijke en nog meer verkapte vijanden onder hen, die haar niet kunnen vergeven, dat zij het godsdienstig geloof zijn kracht heeft ontnomen, en het ten gronde dreigt te richten.

Neen, onze wetenschap is geen illusie. Een illusie zou het zijn te geloven, dat wij ergens anders zouden kunnen vandaan halen, wat zij ons niet geven kan”.

(Freud: De toekomst eener illusie.)

Als men tot de conclusie is gekomen, dat het oude socialisme z'n tijd gehad heeft, dat het thans machteloos voor ons staat — of ligt — en dat alleen al het feit dat het dit niet inziet en niet wil erkennen z'n geestelijke ontoereikendheid en achterlijkheid bewijst, dan beseft men natuurlijk dat het geen zin meer heeft, langs de oude paden te blijven slenteren, of over de beproefde ezelsbruggetjes te blijven draven, doch dat men moet pogen nieuwe wegen te vinden en dat 'n veranderde taak, 'n veranderd inzicht en vermeerderd weten nodig maakt. In hoever een richtingsverandering, een „ommekeer” zal moeten zijn, valt eerst na gedaan onderzoek uit te maken. Doch reeds van de aanvang af zal men moeten nagaan, in welke richting men ongeveer meent te moeten gaan. En die richting wordt bepaald door het onderzoek naar de tekortkomingen, de zwakke plekken, der traditionele socialistische beweging. In het groot gezien kan men in twee richtingen gaan: in die van de religie, of in die van de wetenschap.

* * *

Men kan de stelling verdedigen, dat het tekort der traditionele socialistische beweging een religieus tekort, een gevoelstekort was. Het oude socialisme, zo redeneert men dan ongeveer ¹⁾ noemde zichzelf wetenschappelijk en het valt niet te ontkennen dat het marxisme gedurende een bepaalde tijd wetenschappelijk was, n.l. in de tweede helft van de vorige eeuw, toen alom de mechanistische-rationalistische-materialistische wereldbeschouwing heerste. Doch reeds aan het einde van die eeuw begon de „geestelijke omme-

¹⁾ De authentieke redenering vindt men het best bij: H. Roland-Holst: „De geestelijke ommekeer en de nieuwe taak van het socialisme”, Van Loghem Slaterus, Arnhem '31.

keer". De wetenschap wendde zich af van het mechanisch-materialisme „Het tijdperk van verstoffelijking, van rationalisering, van ontkenning op religieus gebied, een tijdperk, waarin de hooge zee van het religieuze leven, op enkele kleine binnenzeeën na, verdroogd scheen, nadert zijn einde. Het denken-en-willen wordt er weer op gericht om in de menschelijke ziel het bewustzijn van eene, diepdoorvoelde verbondenheid van den mensch met een hoogere wereld op te wekken" ¹⁾).

Alle wetenschap van thans, zo zeggen de tegenwoordige religieus-socialisten, is een bevestiging en triomf van de religieuze gedachte. En wil het socialisme dus in werkelijkheid „wetenschappelijk" zijn, dan zal het religieus moeten zijn. Religieus zijn is wetenschappelijk zijn, maar het is meer dan dat.

Alleen het religieus zijn, kan het socialisme tot een werkelijke kracht maken, omdat alleen dan het gevoelsleven tot zijn recht komt. En het gevoelsleven speelt de belangrijkste rol. Niet het bewuste denken, doch het gevoel beheerst ons leven. De massa's worden niet door denken en redenering bewogen, doch door gevoelens, door driften, instincten; doch ook kunnen ze door gevoelens van nobeler aard, door solidariteit, gemeenschapsgevoel, religieus gevoel gedreven worden en dan alleen zullen ze tot socialistische daden bereid zijn. Het oude socialisme, dat uitsluitend of op het verstand of op het eigenbelang of op het groeps-(klasse-) belang een beroep deed en die belangen vrijwel uitsluitend als materiële belangen voorstelde „was door z'n rationalistische en mechanistische grondslag bijna niet in staat, het gevoel en de verbeelding der massa te treffen. Wat het wel deed dat was de geestesgesteldheid van berekening en het zich beperken tot het najagen van tastbare belangetjes te doen ontstaan, een geestesgesteldheid, die kenmerkend is voor het z.g. reformisme. De socialist werd of een berekenende droogstop-pel, of een willoze redeneerder of een sluwe en fanatieke wraak-zuchtige of tenslotte een wild en blind van sentimentaliteit tot vernielzucht heen en weer stormende maatschappelijke schipbreukeling — reformist, austro-marxist, bolsjewistische leider, of bolsjewistische meeloper.

De religie alleen kan het socialisme uit deze impasse verlossen. De religie brengt het tot de ware wetenschap (die haar, beperkte, plaats aangewezen krijgt) en tot het ware gevoel, dat, omdat het religieus en dus vergeestelijkt is, naar het hogere gericht zal zijn. De overwinning van het socialisme is slechts mogelijk, als de overwinning van het naar het hogere gericht gevoel.

* * *

¹⁾ „De geestelijke ommekeer", pag. 74.

Ziehier de opvattingen van het religieus socialisme, zo goed weergegeven als het mij mogelijk is.

Men zal moeten toegeven dat we hier met een ernstige poging te maken hebben om een weg aan te geven uit de moeilijkheden waarmee alle ernstige socialisten op heden te maken hebben. Men moet het religieus socialisme, wil men het recht laten wedervaren, en wil men er iets van leren, beoordelen naar de argumenten van degenen, die redeneren als de schrijfster van „De geestelijke ommekeer”.

Dat er veel lege welsprekendheid, veel domineesgegaln, veel dierbaar-doende-holheid, veel zelfgenoegzaamheid van lieden die die Kosmos kameraadschappelijk op de schouder tikken, veel gehuichel van deugnieten die met wat religieus ooggedraai een brevet van nobelheid menen te kunnen bemachtigen, dat dit en nog veel meer onaangenaams in religieuze kringen aangetroffen kan worden, ontslaat ons niet van de plicht deze poging tot vernieuwing van het socialisme ernstig te onderzoeken. Men moet nu eenmaal zulke dingen, of ze marxisme heten, of religieus-socialisme of socialisme zonder meer, beoordelen, naar het beste van wat ze hebben voortgebracht en niet naar het feit dat heel veel marxisten en andersoortige socialisten zelfs met geen tang aan te raken zijn.

De richting Roland-Holst verdient, afgezien van alle bijzaken, onze aandacht omdat ze goed beschouwd de beste uitdrukking is van een veel grotere richting — die van het gevoelssocialisme.

Want, hoe vreemd het velen ook in de oren moge klinken, er is verwantschap tussen de meest vergeestelijkte vorm van gevoelssocialisme, die van Roland-Holst, en de meest verdierlijkste vorm, die van de lompenproletarische en maatschappelijk-ontredderde meelopers van het Stalinisme. Het is niet waar dat het religieus-socialisme maar een handjevol mensen omvat. Integendeel, vrijwel het gehele socialisme van onze tijd is religieus — het berust uitsluitend op gevoel en geloof en het onderscheidt zich van het gevoels- en geloofs-socialisme van Roland-Holst uitsluitend hierdoor, dat het de wetenschap oneindig minder ernstig neemt.

Wie een ogenblik nadenkt, zal moeten erkennen, dat wij hier niets anders doen dan de feiten rangschikken zonder ons in de war te laten brengen door datgene wat de socialisten van zichzelf denken. De Stalinisten b.v. denken van zichzelf dat ze wetenschappelijke marxisten en mèer nog, moderne marxisten, leninisten zijn. In werkelijkheid is het stalinisme met z'n aanhang de typische Roomse Kerk van het socialisme.

En zo gaat het verder. De z.g. „orthodoxe marxisten” van het type dat in Nederland door Sam de Wolff vertegenwoordigd is, houden zich voor zèer wetenschappelijk, terwijl toch èen blik voldoende

is om te begrijpen dat ze tot een of ander afgescheiden Calvinistisch kerkje van het socialisme behoren, zoals de grote reformistische massa het echte slappe liberale protestantisme in de grote socialistische gevoels- en geloofswereld vormt.

En het paradoxale is, dat de zich religieus noemende socialisten van het type Roland-Holst eigenlijk het minst kerkelijk, het minst fanatiek gelovig, het minst religieus zijn. Precies zoals in de engere religie, de vrij-religieuze groepen staan aan de grenzen der religie tussen de kerk en de paar mensen die kunnen leven zonder illusie, zo staan in de socialistische religie de aanhangers van Roland-Holst aan de grenzen der religie, tussen de socialistische kerken, tussen het oude geloofs- en gevoelssocialisme en de paar mensen die naar een wetenschappelijk socialisme streven, die socialist kunnen zijn zonder illusie, zonder religie en kerk, zonder de slaven te zijn van geloof en gevoel.

Roland-Holst meent dat ze thans, in 1934, mèèr religieus is dan in 1904. In werkelijkheid was ze in 1904 een echt stevig gelovig orthodox marxistisch kerklidmaat. Ze had toen een socialistisch geloof. Ze heeft thans nog slechts religie, d.w.z. de laatste en slappste vorm van geloof. Ze is dus, als socialiste, minder religieus dan vroeger. Wat een vooruitgang is, een vooruitgang die nog veel groter zou zijn als dit proces zich bij haar bewust voltrokken had, inplaats van met behulp van allerlei half-christelijke symbolen.

* * *

Doch het gaat niet om Roland-Holst. Het gaat om de vernieuwing van het socialisme. En het zal reeds thans sommigen duidelijk worden waarom die vernieuwing niet in de richting der religie kan gaan: Aangezien het traditionele socialisme een geloof was, en een religie niets anders is dan een geloof in een stadium van ontbinding, is het religieus-socialisme slechts het ontbindingsproces van het oude „kerkelijke socialisme” — niet het begin van het nieuwe, wetenschappelijke socialisme.

Deze stelling geeft aanleiding tot twee tegenwerpingen. Men kan ontkennen dat het oude socialisme en met name het marxisme een kerk-socialisme was. Het marxisme immers was toch „wetenschappelijk”, het berustte niet op geloof en gevoel doch op wetenschappelijke feiten.

En aan de andere kant kan men, zoals Roland-Holst in haar „Geeselijke Ommekeer” doet, pogen te bewijzen, dat juist de jongste ontwikkeling van de wetenschap naar de religie terugvoert.

Wij willen ons voor heden bepalen tot de laatstgenoemde tegenwerping. Het bewijs dat het marxisme, ondanks al z'n wetenschap-

pelijke betekenis (een betekenis zo groot dat alleen zij die door het marxisme heen gegaan zijn, de maatschappelijke problemen wetenschappelijk kunnen behandelen) toch nog een aantal geloofselementen bevatte, is o.i. reeds gebracht door Max Eastman in zijn „Marx, Lenin op de wetenschap der revolutie”¹⁾. Er valt aan de bewijsvoering van Eastman nog heel wat toe te voegen, doch dat is een onderwerp op zichzelf en we zullen dat afzonderlijk behandelen.

* * *

H. Roland-Holst heeft in haar reeds enige malen genoemde boek ongeveer 75 van de 162 blz. besteed aan het bewijs, dat de nieuwere wetenschap de „verbondenheid van de mens met een hogere wereld” of om het nog duidelijker te zeggen „het verloren gegane contact met het universum en met God” heeft aangetoond of hersteld.

Haar voorstelling van zaken is in grote trekken deze: in de tweede helft der vorige eeuw was de wetenschap mechanisch-materialistisch en dus on- of anti-religieus. Maar die wetenschap was oppervlakkig. Een dieper doordringen in die problemen begon omstreeks 1895. En het resultaat van die diepere wetenschap is, dat het materialisme uit al z'n stellingen werd verdreven en dat de zegevierende religie een aantal onneembare sleutelposities bezet houdt.

De oude wijsheid van Pascal is dus weer bevestigd: „Een beetje kennis voert van God af, meer kennis brengt ons weer naar hem toe”.

„In de natuurwetenschappen” — zo vat H.R.H. haar conclusies samen²⁾ — „heeft de oude mechanisch-materialistische koers over de gehele linie plaats gemaakt voor een dynamisch-organische. De stof is gebleken te bestaan uit miniem kleine, met electriciteit geladen deeltjes”, en het boek van Jeans „The mysterious Universe” citerend besluit zij dat, „de gehele fysika zich opgelost (heeft) in de wetenschap der electriciteit”.

Wij willen nog verder gaan dan H.R.H. en met de weer latere wetenschap aannemen dat „de stof” in 't geheel niet bestaat, dat er zelfs geen „miniem kleine deeltjes” zijn, maar dat er niets anders zijn dan golfbewegingen en krachtvelden en dat alles wat men vroeger „stof” placht te noemen slechts een electrisch veld is, waarin een bepaalde spanning bestaat en waarin de golfbeweging dus een zodanig karakter heeft gekregen, dat de gewaarwording ontstaat, die men certijds „stof” noemde.

¹⁾ Uitgave: Allen and Unwin Ltd. London. Franse vertaling bij „Nouvelle Revue Française”.

²⁾ t.a.p. blz. 68 e.v.

Maar mag ik vragen wat dit met God, met „het goddelijke”, met het „mysterie” te maken heeft? Wat is er nu eigenlijk gebeurd? Het oude materialisme nam aan dat er oneindig kleine, niet meer deelbare deeltjes bestonden, de atomen, en dat de stof uit die deeltjes was samengesteld.

H.R.H. neemt dat blijkbaar nog aan, alleen in de gewijzigde vorm die de (thans weer verouderde) oorspronkelijke elektronentheorie er aan gaf, n.l. dat het atoom bestond uit electrisch geladen deeltjes die rondom een kern bewogen, volgens bepaalde wetten. Neemt men dat aan, dan heeft men alleen de oorspronkelijke ondeelbare deeltjes, de atomen, vervangen door nieuwe, elektronen en protonen (kernen). Gaat men nog verder, dan verdwijnen alle „deeltjes” en alleen de energie in haar golfbewegingen en spanningen blijft over. Wij zijn dus wat dat betreft, minder „materialistisch” dan H.R.H. en wij weten trouwens dat we hiermee in ’t geheel niet schrikbarend nieuwerwets zijn. De onhoudbaarheid van de klassieke atoomtheorie is lang vóór de „ommekeer” waarover H.R.H. het heeft, en die omstreeks 1895 begonnen zou zijn, aangetoond door mensen, die in ’t geheel niet daarmee wilden bewijzen, dat de natuur van goddelijke aard was, doch die, volkomen terecht, vonden dat het geloof aan de ondeelbare atomen een nieuw soort godsdienst, een, wetenschappelijk gesproken, onduidelbare metaphysica was. Een natuurwetenschap zonder metaphysica, zonder God en zonder heilig verklaarde begrippen, dat was het doel van b.v. Ernst Mach, toen hij in 1867 zijn verhandeling „Over de definitie der Massa” schreef. En in Mach’s beroemde boek over de ontwikkeling der mechanica, dat van 1883 dateert, kan men zien, hoe de werkelijke wetenschap geen ogenblik aarzelt, om zich te ontdoen van hypothesen, die alleen maar berusten op . . . geloof. Inderdaad zat in het oude materialisme nog een flink stuk „geloof” en de vooruitgang der wetenschap bestaat juist hierin dat ze het geloof in ondeelbare atomen verving door nauwkeurige berekeningen van verschijnselen.

Het „materialisme” was dus al veel eerder overwonnen dan H.R.H. meent, indien men tenminste onder materialisme het geloof verstaat in de tastbare stof en haar ondeelbare atomen. Maar in precies dezelfde zin is het geloof in electronen en in golfbewegingen materialisme. Voor zover de wetenschap boven het materialisme uitgaat, beschouwt ze zowel atomen, als electronen, zowel golfbewegingen als krachtvelden — als hulp-constructies die het ons mogelijk maken de verschijnselen te begrijpen. En begrijpen wil zeggen: in staat zijn te beschrijven wat er voortdurend gebeurt, de „wetten” van het gebeuren aan te geven.

Wat is er nu in de loop der jaren veranderd? Inplaats van het geloof in de atomen, van welke men niets wist, is een verder gaand inzicht in het werkelijke gebeuren gekomen. Dat is dus geen overwinning van het „geloof” doch integendeel een zeer duidelijke nederlaag. En als men het „materialisme” minder eng opvat dan Roland-Holst het doet (die meent dat materialisme onverbrekkelijk verbonden is met de theorie der onveranderlijke en ondeelbare atomen), als men b.v. met Schopenhauer het wezen van het materialisme ziet in z'n „door en door causale” beschouwingswijze, dan zou men tot de conclusie moeten komen dat het materialisme, als het er in geslaagd zou zijn nauwkeuriger dan ooit te voren aan te geven hoe de primaire golfbewegingen verlopen, als het voor die beweging wiskundige formules weet aan te geven, dat dan dit materialisme wetenschappelijker en triomferender is dan ooit te voren.

* * *

Roland-Holst en haar religieuze geestverwanten hebben de gewoonte met een duidelijk merkbaar leedvermaak te spreken over de relativiteitstheorie van Einstein die „het gebouw van de oude mechanistisch-materialistische wereldleer tot in zijn grondvesten aan het wankelen gebracht” zou hebben. Door de theorie van Einstein, zo meent H.R.H. „werden de fundamenteen ondermijnd, waarop het ganse gebouw van de verklaring der materiële wereld zich verhief”.

Wie dat zo triomferend uitroept, moet in de eerste plaats even bedenken, dat de religieuze wereld en haar denken tot aan de komst van Einstein ¹⁾ geen andere en geen betere fundamenteen had, dan die van het wereldbeeld van Copernicus-Galileï-Kepler-Newton met de restrictie dan nog altijd, dat de religie slechts tegenstribbelend het oudere wereldbeeld van Aristoteles en Ptolemaeus had opgegeven om dat van Newton te aanvaarden.

Wie iets van Einstein weet, beseft dat zo hij al de ondergang gebracht heeft van de oude tijd-ruimte-opvattingen, dat hij dan in ieder geval de wetenschappelijke opvattingen daaromtrent door andere, nauwkeurigere, in wiskundige termen aan te geven opvattingen heeft vervangen, doch dat hij in ieder geval de opvattingen van het „gezond verstand” zowel als van „de gelovige ziel”, de huisbakken opvattingen dus, finaal heeft vernietigd.

Voor de wetenschap is Einstein een man, die heeft aangetoond, dat een aantal dingen minder eenvoudig waren dan ze schenen te zijn,

¹⁾ Het spreekt natuurlijk vanzelf, dat men met dit alles niet tot Einstein had behoeven te wachten. Het begrip van een vier-dimensionale ruimte bij Lobatsjewski in het begin der 19e eeuw kan men op dezelfde wijze doen gelden.

en die tegelijkertijd nauwkeurig vaststelde, hoe ze dan wél waren. Einstein heeft waarlijk niet over ruimte en tijd gesproken in „religieuze” geest, hij heeft geen visioenen gegeven van het soort dat we kennen uit de Openbaring van Johannes of uit mystieke geschriften, hij heeft evenmin als een van de niet-materialistische filosofen van de vorige eeuw (type Kant-Hegel) over tijd en ruimte een aantal speculatieve invallen ten beste gegeven. Hij heeft de wiskundige formuleringen gegeven, die dat wat men vroeger tijd en ruimte noemde, beter verklaren dan het voordien geschiedde. Als het blijkt dat de formules van Einstein onjuist zijn — en dat zál blijken, over een paar jaar of over een paar eeuwen — dan zullen andere, juistere formules er voor in de plaats gezet worden. En dat zal dan een nieuwe triomf zijn, niet van de religie, doch van de wetenschap.

Reeds de oude Kant heeft als kenmerk van wetenschappelijkheid aangegeven: het samenvatten in wiskundige formules. En zo gezien is ons wereldbeeld in de laatste tientallen jaren steeds wetenschappelijker geworden. Het is tegelijkertijd steeds minder religieus geworden, want alle wiskunde, hoe abstract en mystiek ze er ook moge uitzien, en hoezeer ze daardoor religieuze lieden ook moge verleiden tot de uitspraak dat ze „geestelijk” is en ver van de materie verwijderd, is in haar oorsprong door en door materieel geboren uit de practische behoeften van de mensen.

Noch de mechanica, noch de scheikunde, noch de natuurkunde geven in hun ontwikkeling van de laatste 40 of 50 jaar ook maar iets te zien van een „wending naar het religieuze” en het is dan ook eigenlijk ontoelaatbaar om, zoals H.R.H. dat doet, een beeld te geven dat onvolledig eenzijdig en gekleurd is, om zò te „bewijzen” dat de religie zegeviert.

Zeker, ze kan een aantal religieus getinte uitspraken aanhalen van natuurkundigen, wiskundigen e.d. maar wat bewijst dat? Kepler geloofde aan heksen en Newton die het wereldbeeld voor het mechanisch-materialisme schiep, had de meest fantastische religieuze visioenen, wat niet belette dat Kepler en Newton door hun werk het oude godsgeloof hebben helpen vernietigen — zo volkomen, dat thans H.R.H. zich maar liever op Einstein beroept. Als Einstein zèlf religieus mocht zijn, dan bewijst dat slechts, dat hij de consequenties van z’n eigen theorieën niet durft te trekken of niet kàn trekken en dat hij in filosofisch opzicht precies even weinig belangrijks te vertellen heeft als in maatschappelijk opzicht (men denke aan z’n vroegere kinderlijke pacifisme, dat thans in verdediging van het Frans-Engels militarisme is omgeslagen)!

Dat thans vele natuurkundigen en wiskundigen religieus zijn, heeft

niets met de ontwikkeling van hun wetenschap te maken en alles met de reactionnaire strekkingen, die in de maatschappij overheersen.

Overigens, als H.R.H. b.v. L. L. Whyte citeert, die in de To-day-and-To-morrow-series tot religieuze uitspraken komt, dan vinden we in die zelfde serie een Bertrand Russell, die in zijn „What I believe” alle religie afwijst. De schrijver van de „Inleiding tot de mathematische filosofie”, van „De analyse van de geest” en van „De analyse van de stof” is èèn van de voorbeelden van mensen, die de moderne wetenschap beheersen en die (dus) niet-religieus zijn. We zouden andere namen kunnen noemen b.v. Max Planck, een van de groten der moderne wetenschap, die de aanmatiging der religie beslist heeft afgewezen. En tenslotte heeft Einstein zelf, toen Bergson (de grote tovenaars, die alle wetenschap tot mystiek wil maken) de relativiteitstheorie in het Bergsons wilde gaan interpreteren, deze poging beleefd, doch beslist afgewezen.

* * *

We hebben dit alles zo uitvoerig besproken omdat ons hier en thans de ruimte ontbreekt, om aan te tonen dat de bewijsvoering van Roland-Holst op andere gebieden even onjuist is, als daar waar ze het over natuur- en wiskunde had.

We moeten ons beperken tot een enkele opmerking. De methode van H.R.H. is als volgt: Ze komt in de biologie aandragen met een aantal aanhangers van het Neo-Vitalisme, Driesch e.d. en ze suggereert dat deze mensen de wetenschap vertegenwoordigen en dat de biologie dus uitingen als die van prof. Burger zou onderschrijven: „Ieder organisme, evenals ieder orgaan, is op een doel gericht, en vervuld van een streven, waarvan het wezen voor ons onverklaarbaar blijft”, of „De drang naar bestendigheid, evenals het evolutieve streven naar verandering, zijn metaphysische krachten, die niet mechanisch verklaard kunnen worden”. Welnu, dit zijn de opvattingen van èèn enkele school in de biologie, een school die de verdienste heeft gehad te protesteren tegen allerlei goedkope mechanistische redeneringen, en die daardoor de werkelijke wetenschap bevorderde, die niet langer langs de wegen der mechanica doch langs die van de chemie b.v. ging zoeken. Het neo-vitalisme zelf loopt dood in nietszeggende frazen over „doel” en „streven” en laat dat wat verklaard moet worden, in het mystieke duister. De biologie zou inderdaad aan de religie ten onder gegaan zijn, indien niet al die jaren door was gepoogd, de grote tradities van Darwin en Haeckel, van Weissman en Roux, van Loeb en Pawlow voort te zetten. Zeker, men is er tot dusver niet in geslaagd het „leven”

terug te brengen tot een reeks van chemische processen, maar als men er in slaagde, zou men dan de aanhangers der religie overtuigd hebben? Neen immers. Ze zouden ophouden over de geheimzinnige „levenskracht” te spreken, maar ze zouden in de geheimzinnigheid van het ontstaan van het leven uit levenloze stoffen een nieuw bewijs van Gods Almacht zien.

En daarmee zou opnieuw bewezen zijn, dat de wetenschap niets bewijzen kan ten voordele of ten nadele van de religie. De religie is een zaak van het gevoel en uitsluitend van het gevoel. Bij een bepaalde zielse structuur vindt men in alle dingen God. Bij een andere zielstoestand is alle behoefte aan het religieuze verdwenen. Zou dan de zielkunde ons een oplossing kunnen geven?

* * *

De moderne psychologie is volgens de religieuzen èèn doorlopend bewijs voor de juistheid van hun inzichten en die psychologie zou het oude mechanistische standpunt hebben opgegeven en gekomen zijn tot de erkenning „dat het psychische een zelfstandig gebied met bijzondere eigen wetten vormt” (blz. 39), terwijl tevens „het dogma van de bestendigheid, het fundament der oude psychologie grondig (werd) opgeruimd” (blz. 48). Tegelijkertijd leert die zielkunde, dat de mens in een „veld” leeft, d.w.z. dat hij slechts begrepen kan worden in samenhang met z’n omgeving, in samenhang dus met de andere mensen en met de natuur. „Slechts de mens, die een klankbord is van dit onbegrensde, oneindige, van het Al en van God, kan de mensen, de menschenwereld en de geschiedenis begrijpen” zegt Roland Holst haar voornaamste voorlichter, Heinemann, na. Ontdoen we die uitspraak van de volkomen zinledige dierbaarheden, dan staat er, dat een werkelijk wetenschappelijke zielkunde, alleen mogelijk is als ze in verband gebracht wordt met natuur en maatschappij, wat dus zeggen wil dat de zielkunde geèn zelfstandig gebied is, en dat het hoogst gevaarlijk is, zoals sommige religieus getinte psychologen zouden willen doen, de pogingen om verband te leggen tussen b.v. natuurwetenschappen en psychische processen principieel af te wijzen, en zich alleen tot het zuiver psychische te bepalen.

Zo alleen is het mogelijk, dat Hans Henning, wiens boekje over Psychologie door Mevr. Holst als leidraad wordt genomen, een paar van de belangrijkste psychologische scholen niet of ternauwernood de aandacht waardig vindt. Psychologen van het type Pawlow, met z’n „mechanistische” reflex-leer, z’n exact onderzoek naar prikkels en hun uitwerking, passen nu eenmaal evenmin in het systeem. Holst-Henning, als b.v. de Amerikaanse Beha-

vioristen van het type Watson, die zo onaangenaam zijn alle dogma's" over het bestaan van een „ziel" eenvoudig opzij te schuiven en alleen maar na te gaan hoe mensen en dieren zich gedragen. Zelfs psychologen als James en Spearman worden uitgeschakeld, omdat ze geen materiaal voor Hennings opvattingen leveren. En precies zoals H.R.H. bij de biologie èèn Duitse richting, die van Driesch, als de biologie aandiende, zo wordt thans èèn deel van de psychologie belicht. Het niet-religieuze deel der psychologie wordt uitgeschakeld en op die manier wordt een, zo al niet wetenschappelijke, dan toch gemakkelijke triomf der religie verkregen ¹⁾.

* * *

Maar ook dat deel van de psychologie, dat men dan voor de religie meent te kunnen gebruiken, de psychologie, die zich beperkt tot het nagaan van de werking van de geest, die men als gegeven aanvaardt, ook dat deel is in geen enkel opzicht voor de religie uit te buiten.

Het is wel kenmerkend, dat men aanvankelijk in de kringen wier woordvoester H.R.H. is, vooral de nadruk legde op de psychoanalyse en op de revolutionaire betekenis van Freud.

Freud, zo meende men, had voor eens en voor al het rationalisme vernietigd, de Rede was in de ban gedaan, ze was vernederd tot niets anders dan een dun vliesje dat zich over een onstuimige oceaan van gevoelens uitstreckte en dat weer iedere seconde verscheurd en vernietigd kon worden. En de aanhangers van de religie meenden, dat nu het verstand zo klein gemaakt was, alle belemmeringen voor de meest ongebreidelde gevoelsuitstortingen waren weggevaagd.

Een zonderlinge opvatting ongetwijfeld, want waardoor is het eerst de aandacht gevestigd op de juiste verhouding van gevoel en verstand, waardoor is duidelijk gemaakt dat het bewuste slechts een zèèr, zèèr klein deel van het totale zieleleven uitmaakt? Door de werking van het bewuste, is ons het onbewuste geopenbaard. En al is ons bewuste niet meêr dan een broos scheepje op de onmetelijke oceaan van het onbewuste — al ons „hebben en houden", al onze schatten, al ons geluk en al onze toekomst, ze zijn aan dat

¹⁾ Overigens is het boekje van Henning, ofschoon typisch Duits (d.w.z. een voorliefde voor alle troebelheden, voor „het gevoel" tot uiting brengend) toch veel minder beslist in verheerlijking van de religie dan men uit het gebruik dat H.R.H. van dit boekje („Psychologie der Gegenwart") maakt, zou veronderstellen. Henning heeft heel wat wetenschappelijke aarzelingen. Eerst gezien door het temperament van H.R.H. is hij een kroongetuige voor de religie.

scheepje, aan het bewuste, aan het verstand, toevertrouwd. Freud heeft ons doen inzien, dat het een belachelijke aanmatiging van de Rede was, te menen dat zij alles, of nagenoeg alles omvatte en beheerste. Nog bijna alles, zo leerde hij, wat tot het gebied van het zieleleven behoort, is ongekend: geheel nieuwe werelddelen kunnen zich nog voor ons openen, krachten wier bestaan we niet of nauwelijks vermoeden, kunnen hun werking doen gelden, en zij die menen, dat ze al die oceanen al met hun verstands-emmertje hebben leeggeput, hebben geen vermoeden van hun eigen belachelijkheid. Freud heeft ons dus geleerd de juiste verhoudingen te zien, de nodige bescheidenheid in acht te nemen omtrent het reeds tot stand gebrachte, en te beseffen dat de werking van de geest ingewikkelder is dan de goede lieden meenden, die een zielkunde wilden opbouwen, eenvoudig als een meccano-bouwdoosje.

Maar hoezeer wij ook bereid zijn dit alles te aanvaarden, en hoe weinig wij er aan denken die echt religieuze aanmatiging, die natuurlijk weer weet te vertellen wat de bedoeling is van „het Al” en van „God”, over te nemen, wij zijn zelfbewust genoeg om met Freud te zeggen: „Helemaal zonder hulpmiddelen is de mens niet: zijn wetenschap heeft hem sedert het diluvium veel geleerd en zij zal zijn macht nog verder doen groeien”.

Als wij thans iets van de werking der ziel weten, als het onbewuste niet meer in alle opzichten een geheim voor ons is, dan hebben wij dat te danken aan ons allerkostbaarste bezit, aan de Rede, aan het door Roland-Holst en haar geestverwanten gesmade en beledigde rationalisme.

Er is alle aanleiding, een rationalisme te honen, dat meent de wereld in een paar optelsommetjes te kunnen berekenen, maar een werkelijk rationalisme dat rationeel genoeg is om de formidabele omvang van het onbekende te erkennen, een rationalisme, dat ruim genoeg is, om alle gevoelens en alle aandoeningen, die van het religieuze gemoed zowel als die van den kunstenaar, alle krachten, zowel de vertrouwde natuurkrachten, als de nog vrijwel onnage-speurde, zogenaamde „occulte krachten”, te durven omvatten en in z'n gebied te durven betrekken, zo'n rationalisme is het hoogste van alle dingen en het enige goed van blijvende waarde, dat nog in zijn steeds toenemende rijkdom aanwezig zal zijn als alle religie reeds lang zal zijn vervaagd en verdwenen.

* * *

Dit rationalisme heeft ons de psycho-analyse gegeven. En terwijl de religie een juichkreet slaakt, zodra de mensheid aan de tijdelijke grenzen van zijn weten is gekomen, omdat dan de duisternis be-

reikt is, die het gemoed der kinderen beklemmt, zodat ze vatbaar zijn voor de troost- en slaap-liederen die de religie zingt, terwijl de religie in aanbidding voor het Onbekende op de knieën valt, heeft het rationalisme de worsteling met het onbekende aanvaard en het rust niet voor het weer nieuwe gebieden veroverd heeft, voor het de duisternis en de duisterlingen opnieuw en altijd weer heeft teruggedrongen.

En zo heeft de moderne zielkunde onder leiding van Freud het wezen van de godsdienst belicht, en aangetoond dat zij een „illusie” is, die onvermijdelijk en nodig was tot op een bepaalde trap van de ontwikkeling der wetenschap, doch die thans, nu ze als zodanig erkend is, overbodig en dus schadelijk is. En de moderne psychologie spreekt door de mond van Freud als volgt over de religie: „Wellicht heeft hij die niet aan de neurose lijdt, ook geen vergiftiging nodig om haar te verdoven” („de toekomst ener illusie”).

De mensheid heeft eeuwenlang in toestanden verkeerd, die een massale neurose, zenuwziekte, tengevolge moesten hebben, en de godsdienst was het verdovingsmiddel (de opium) dat wel is waar geen genezing maar dan toch verzachting der pijnen bracht.

Freud weet, dat het voor velen moeilijk zal zijn van de religie afstand te doen. „Hij zal er aan toe zijn, als een kind, dat het huis van zijn vader heeft verlaten, waar hij het zo warm en behagelijk had. Maar, niet waar, het infantilisme moest tenslotte overwonnen worden. De mens kan niet eeuwig kind blijven: ten laatste moet hij naar buiten „het vijandelijke leven” in.

Dàt is het laatste woord van de moderne psychologie tot de religie. En men zal nu begrijpen waarom Roland Holst en anderen die tot iedere prijs de religie als de bekroning aller dingen willen zien zich van Freud afwenden, die de religie een verdovingsmiddel en een illusie acht en die allen, voor wie de heerschappij van het gevoel (dus de „religie”) het hoogste is, koel maar beslist dit eindresultaat van de moderne psychologie voorhoudt: „Nu bezitten wij geen ander middel tot beheersing van onze driftnatuur, dan ons verstand”.

In de plaats van de psycho-analyse meent H.R.H. thans die richtingen in de moderne psychologie als bevestiging der religieuze idee te kunnen aanvoeren, die men „totaliteits-psychologie” zou kunnen noemen (Gestalt- en Strukturpsychologie). Maar niets is minder juist, want wat Köhler, Koffka, doch vooral de niet-Duitse, volgens soortgelijke methoden werkende psychologen als Kirkpatrick, Thurstone, Dewey e.d. ons laten zien, dat is de ontwikkeling van de geest, of de „ziel”, in de strijd om het bestaan, in de worsteling met de buitenwereld, is tot stand gekomen en dat we

hier dus te maken hebben met een zeer materieel, natuurlijk proces, waarin de religie op z'n best gedurende een bepaalde periode, een rol als hulpfactor heeft gespeeld. En de religie kon die rol spelen zolang men zich omtrent de aard van het proces niet bewust was.

De natuurwetenschappen, in de ruimste betekenis van het woord, de psychologie inbegrepen, hebben in geen enkel opzicht een versterking van de religieuze wereldbeschouwing kunnen geven — integendeel hun streven gaat in de richting van een pan-rationalisme, een alles uitdrukken in wiskundige formules en in de richting van een pan-materialisme, het leveren van het bewijs, dat de strijd om het bestaan, de worsteling met de omringende wereld, de vader van alle dingen is, terwijl in die strijd het bewustzijn ontstaat, en een steeds grotere rol gaat spelen.

En in zover kunnen wij met te meer recht van een pan-rationalisme spreken, dat, terwijl vroeger het rationalisme de wereld der driften niet aandorst haar als het ware de rug toekeerde, hun bestaan probeerde weg te redeneren — thans het omgekeerde het geval is. Het rationalisme zoekt de diepten der ziel op, het gaat de instincten en driften in hun holen opzoeken en het richt op de wereld der gevoelens onbevreesd het zoeklicht van het Bewuste.

* * *

Is dan misschien in de filosofie steun te vinden voor de opvattingen van Roland-Holst? Dat zou tenslotte alleen bewijzen, dat de filosofie niet op de hoogste stand van haar eigen tijd, ten achter was bij de stand der wetenschap. Een toestand die we herhaaldelijk gekend hebben.

Nietzsche wordt als getuige opgeroepen. Maar wat bewijst Nietzsche? Toch alleen maar dat de niet-religieuze, de anti-religieuze mens een gevoelsleven kan hebben rijker en stouter en grootser dan al de slaven Gods kunnen en durven dromen. Nietzsche is dòòr en dòòr wereldlijk, d.w.z. „materialistisch” en hij is tegelijkertijd de opstand van het werkelijke, grote, allesomvattende, rationalisme tegen de kleine rationalisten, die de gevangenen van hun eigen dogma's zijn, die in wezen nog gelovig, religieus zijn. In hem verzetten de „vrije geesten” zich tegen de slaven, hetzij van de religie, hetzij van de wetenschappen en hij heeft een poging gedaan om tot een scheppend rationalisme te komen, een poging die mislukken moest omdat Nietzsche de wereld waarin hij leefde te weinig kende, een poging echter die, al staat ze niet op de hoogte van die andere poging die reeds eerder door Karl Marx was ondernomen (en die evenmin in alle opzichten gelukte), toch z'n betekenis heeft naast het werk van Karl Marx.

Met de andere getuigen die H.R.H. oproept staat het anders. Wij zouden Bergson en Max Weber, Dilthey, Troeltsch en Simmel te kort doen als wij hun betekenis moesten gaan schetsen met de bedoeling vòòr alles de aanmatigheden der religie te weerleggen en aan te tonen dat het „gevoel”, zodra de uitkijkpost van het bewuste verstand verdwenen is, niets kan verklaren en alleen maar verarring kan stichten.

Wij willen evenmin onze ergernis er over blijven uitspreken dat ook hier weer Holst en haar gids Heinemann vrijwel uitsluitend Duitse en uitsluitend irrationalistische filosofen en sociologen als getuigen oproepen. Staat tegenover een Bergson niet een figuur als Meyerson, wiens betekenis eerst thans meer algemeen ingezien wordt en die inplaats van Bergson's verwrongen wetenschap, de werkelijke wetenschappen laat spreken, om daardoor tot 'n houding te komen waarin men voor de religie alleen nog maar een schouderophalen over heeft?

Staan tegenover Duitse geleerden die hun hopeloosheid en verwardheid demonstreren, niet de klare Amerikaanse en Engelse Behaviouristen, Instrumentalisten en Realisten, die voor zover ze nog over het „Goddelijke” spreken, dat toch alleen maar doen, omdat een slechte filosofische gewoonte het onbekende en onverklaarbare „God” pleegt te noemen?

Maar al willen wij ons dan ook onthouden van een totaal-oordeel over Bergson, Dilthey, Simmel, c.s. wij willen vaststellen dat al deze filosofen en sociologen behoren tot een richting die dòòr en dòòr verouderd is, een richting de, precies als Roland Holst, vraagt naar „het Wezen der dingen”, naar „de oergrond van het Zijn”, naar „zin en betekenis”, naar „nieuwe absolute waarden”, naar „harmonie en disharmonie” naar de „kern der werkelijkheid” en naar allerlei soortgelijke dingen die alleen te vinden zijn als ze door de gevoelsbehoefte van de filosofen onbewust in hun filosofie hineininterpreteert, naar binnen gesmokkeld, worden.

Voor de werkelijk moderne filosofie is deze ouderwetse filosofie alleen nog maar als denk-oefening van belang. Men kan z'n geest scherpen door na te gaan hoe b.v. een Bergson eerst al de elementen waaraan hij behoefte heeft in zijn filosofie binnendraagt en daarna, de wereld door z'n groene glazen bekijkend, onafgebroken bewijst dat alles groen is.

Wie echter niet groen meer is op filosofisch gebied, wie bewust als uitgangspunt van zijn eigen filosofie een bevestigend relativisme en scepticisme stelt, die zal natuurlijk nergens het geringste spoor van religie ontmoeten. Religie ontmoet men slechts als men de wereld en het leven niet aandurft zònder vertroosting.

Wij misgunnen niemand een aalmoes, vooral niet als hij goed beschouwd die aalmoes uit z'n eigen zak betaalt. Maar wij achten het systeem moreel minderwaardig en geestelijk ongezond.

Als religie en gevoelsleven onafscheidelijk verbonden waren, zou de religie onmisbaar zijn, want zonder gevoelsleven, zonder een rijk, ontwikkeld, gecultiveerd gevoelsleven liefst, kan de mens niet bestaan, op z'n best heel erg armzalig bestaan. Maar religie is in 't geheel niet zo'n gevoelsleven, ze is integendeel een overwoekering van het gevoelsleven op èèn of meer punten en ze is daardoor een misvorming van het gevoelsleven.

Juist terwille van een gezond harmonisch gevoelsleven verzetten wij ons tegen alle religieuze invloeden.

* * *

Het kenmerk van de tijd waarin wij leven is waarlijk niet een tekort aan religie of aan gevoel. Integendeel, we zwelgen in gevoel; van alle dingen worden gevoelszaken gemaakt, altijd en overal wordt een beroep op het gevoel gedaan: onze voetbalwedstrijden zijn massale gevoelsuitstortingen, we vragen gevoel van de film, van de roman en van de radiomuziek. De massa's hokken met gevoel op elkaar, we gaan met tienduizenden tegelijk de natuur in, vanwege de gevoelsbehoeften, we kamperen, zwemmen, baden, dansen, allemaal op een kluwen vanwege onze sociale gevoelens. We praten allemaal over de rechten van het gevoel, we zijn allemaal bang dat het gevoel te kort gedaan zal worden, en we maken ons (met gevoel) belachelijk door allemaal bijna hysterisch uit te varen tegen de verstandsoverschatting die we zouden moeten doen verdwijnen terwijl ternauwernood een enkeling het nog waagt, heel erg schuchter een enkel woordje ter verontschuldiging van het verstand te stamelen.

Alle dijken die het gevoel tegenhielden zijn sedert vele jaren doorbroken en de troebele wateren van het gevoel spoelen en klotsen en slaan over al de landen heen — en de klucht is dat men terwijl die zondvloed van gevoel ook de laatste restjes verstand dreigt te doen omkomen, nog steeds blijft oproepen tot de „heilige” verdelgingsoorlog tegen het verstand. Inderdaad, het is een klucht, en men zou er om kunnen lachen, als men niet temidden van de narren moest leven.

De gevoelens die in onze periode de overhand hebben zijn, meestal onbewust, maar soms ook bewust, verstandsvijandelijk: ze zijn dus religieus.

En tot allen die menen dat de toekomst van het socialisme ligt in de richting van mèèr gevoel, mèèr religie, mèèr romantiek, mèèr

hartstocht, mèèr spontaniteit — van een nog grotere uitstorting van „het leven” en een nog verder terugdringen van „het rationalisme” (dat op het moment alleen nog maar in ’n paar studeerkamers en ’n paar laboratoria aanwezig is, en dat van daar uit al de werkelijke waarden dezer periode tot stand gebracht heeft), zeggen wij: durf toch eindelijk de werkelijkheid eens zien.

De werkelijkheid laat ons geen twijfel omtrent de uiteindelijke resultaten van iedere gevoelsheerschappij.

Heerschappij van het gevoel, dat leidt onverbiddelijk naar de overwinning van de meest consequente gevoelsrichtingen, dat leidt naar de aanbidding van de „mythos”, van de totaliteits-gevoelszwijmelarij waarbij iedereen, altijd in extase verkeert: het fascisme.

* * *

De „geestelijke ommekeer” waar Roland Holst zo verheugd over is, de wending van rationalisme naar gevoel-religie, is in de politiek de wending van socialisme naar fascisme. Met het sterker worden van het anti-rationalisme werden aanvankelijk de oude krachten van de duisternis overal sterker: het geloof, de vaderlandsliefde, de grond, het ras, het bloed kwamen weer in ere. Maar het anti-rationalisme moest tenslotte een nieuwe, bij onze tijd passende uitdrukking vinden: het fascisme.

Als het fascisme te keer gaat tegen „het liberalisme”, dan bedoelt het daarmee „rationalisme”. En het geeft geen zin om, zoals sommigen willen, nu van onze kant ook het rationalisme te gaan bestrijden en een beroep te doen op het gevoel. Want èèn van de twee, men wil werkelijk een beroep doen op het „gevoel”, dat is op het door het verstand verlichte en geleide instinct- en driftleven, en dat is dan alleen mogelijk, als men het verstand ontwikkelt, zò dat het in staat wordt in steeds grotere mate leiding te geven aan de levens-instincten, de krachten van het onbewuste, of hoe men het ook noemen wil. Zo’n beroep op het „gevoel” is dus in werkelijkheid een beroep op het „verstand”, en het brengt alleen maar verwarring als men het andere formuleert. Of men wil werkelijk een beroep doen op de hartstochten, driften, instincten in hun oorspronkelijke vorm, en dan is het zeker dat bij een beroep op het dierlijke in de mens, de meest beestachtige van alle richtingen, de fascistische moet triomferen.

Alleen wanneer het socialisme een mate van verdierlijking zou bereiken die ongeveer overeenkwam met die van het fascisme, als ook het socialisme tot een religie wordt (b.v. op de grondslagen van het Marxisme zoals in Rusland) dan zou het met behulp van de wilde massahartstochten soortgelijke triomfen kunnen behalen

als het fascisme. Maar gelijk Rusland bewijst, zo'n soort „socialisme” houdt spoedig op nog iets met socialisme gemeen te hebben ¹⁾).

Socialistische religies echter die, zoals het reformisme of het religieus-socialisme-in-engere-zin, aarzelen tussen verstand en gevoel, die de overheersing van het gevoel willen en toch ook het verstand in ere willen houden, zijn natuurlijk niet in staat weerstand te bieden aan de orkanen van gevoel die thans over de wereld gaan.

De slappe „moderne mythologie” der reformisten, met wier goden en godinnen (parlement, verkiezing, democratie) Marx reeds de spot dreef (de latere goden en godinnen: socialisatie, medezegging-schap, het „plan”, de volkenbond e.d. heeft hij niet gekend) is niet bestand tegen de onversneden fascistische mythologie. En de religie van Roland Holst c.s. moet, of ze wil of niet, tot anti-rationalisme, d.w.z. tot de triomf der instincten leiden. En aangezien de triomf der instincten, de triomf van „het leven” niet iets heerlijks en moois is, doch iets beestachtigs, voert het religieus-socialisme, zonder het te zien en zonder het te willen, naar de zegepraal van de echte instincts-richting, naar het fascisme.

* * *

De vraag naar de oorzaken van de „geestelijke ommekeer” hebben we hier niet gesteld. We hebben slechts aangegeven wat er gebeurd is in het geestelijk leven, in de cultuur, van de periode die achter ons ligt. De oorzaken van deze triomf van het gevoel zullen, later, besproken moeten worden.

Voor heden hebben we willen aantonen dat iedere, nog zo kleine concessie aan het gevoelssocialisme (en dus in nog meerdere mate aan het religieus-socialisme) niets anders is dan een concessie aan „de geest der eeuw”, een concessie aan de gevoels-overheersing, een concessie aan de richting wier volledige uitdrukking het fascisme is.

Het socialistisch tekort is waarlijk geen tekort aan gevoel. Het socialisme, of men het nu bolsjewisme, reformisme of religieus-socialisme noemt, druipt van gevoel.

Men behoeft trouwens nimmer bezorgd te zijn voor het „uitdrogen” der gevoelens. Zo lang de mens leeft is hij een wereld van gevoelens. Zowel de verstandsmens als de gevoelsmens is een stuk „driftnatuur”. Doch de verstandsmens weet, dat die driftnatuur tot op zekere hoogte beheerst, geleid, in een bepaalde richting ge-

¹⁾ Op de technisch-materiële onmogelijkheid van zo'n „gevoelssocialisme” van overwegend lumpenproletarische en wanhoops-elementen, hebben we reeds herhaaldelijk gewezen.

stuwde kan worden door het verstand. Het verstand stelt ons in staat onze driftnatuur, d.w.z. ons zelf te gebruiken.

En als het socialisme z'n weg wil vinden door de wereld heen, als het de gevoelens der mensen op een bepaald doel wil richten, als het die gevoelens wil beheersen, vervormen, gebruiken, dan heeft het daarvoor slechts èèn middel: het verstand.

De toekomst is aan het verstands-socialisme, aan het wetenschappelijk socialisme.

Alle krachten van het onbewuste, van de drift-natuur, van het gevoel, van de religie, verzetten zich, bewust of onbewust, tegen iedere verdere stap, die de wetenschap wil doen. Soms vermommen zij zich zelfs als wetenschap, en verklaren „wetenschappelijk” dat alleen gevoel of religie ons uitkomst kunnen geven.

Maar wij weten, met Freud en met heel de moderne wetenschap, dat wij nergens vandaan kunnen halen wat de wetenschap ons niet geven kan en dat dus het socialisme, wil het een toekomst hebben, niet kan twijfelen aan de richting, waarin het moet gaan om zich te vernieuwen.

Het moet gaan naar mèèr bewustheid, naar mèèr verstand, naar mèèr wetenschap.

In die richting moeten alle krachten ingespannen worden. Eerst als dit is vastgesteld, kan gepoogd worden, de inhoud van die „wetenschap”, de inhoud van de socialistische vernieuwing aan te geven.

NATUURWETENSCHAP EN DENKEN

Louis de Broglie: *Matière et Lumière*. (Sciences d'aujourd'hui; Albin Michel, Paris).

Albert Einstein und Leopold Infeld: *Physik als Abenteuer der Erkenntnis* (A. W. Sijthoff, Leiden).
A. I. Oparin: *The Origin of Life* (Macmillan Cy, New York).

L. Susan Stebbing: *Philosophy and the Physicists*. (Methuen and Co, London).

Stuart Chase: *The Tyranny of Words*. (Methuen and Co, London).

Het wereldbeeld der natuurwetenschappen, dat men aan het eind der vorige eeuw met bijna volkomen zekerheid scheen te hebben geconstrueerd, is sedert het begin dezer eeuw in een voortdurende staat van wijziging. En de wijzigingen die men heeft moeten aanbrengen, tengevolge van de nieuwe feiten die de natuuronderzoekers aanvoerden, tengevolge van het soortelijk gewicht dier feiten, tengevolge vooral van de hypothesen die nodig worden om die feiten met elkaar in een zo eenvoudig en veelomvattend mogelijke verbinding te brengen, die wijzigingen zijn zo veelvuldig, zo diepgaand en vooral zo zeer afwijkend van wat men een halve eeuw geleden meende te mogen vermoeden en voorspellen, dat men meent van een „revolutie” te mogen spreken.

De betrekkelijke consolidatie, die op revolutionnaire toestanden pleegt te volgen, is nog altijd niet ingetreden en dientengevolge maakt de toestand van thans, op mensen met weinig historische zin, d.w.z. op nagenoeg alle vaklieden der natuurwetenschappen, op nagenoeg alle ontologen en metafysici die met „eeuwigheidswaarden” geloven te werken, en natuurlijk ook op alle „religieuze” naturen — die zich van de gewone ontologen etc. onderscheiden doordat ze er èen speciale „eeuwigheidswaarde” op nahouden — zeer sterk de nadruk van een chaos, waarin alleen orde gebracht kan worden, als men haar onderwerpt aan de „dictatuur” van de een of andere machtsuitspraak.

De arme vakmensen der natuurwetenschappen worden dag aan dag gebombardeerd met het zwaarste geschut waarover de metafysici van alle richtingen en soorten beschikken (en zeer vaak zijn zij zelfs die metafysici, is er in hun eigen geest en eigen gevoel een „behoefte” om iets „definitiefs” iets „eeuwigs” vast te stellen) en al die bombardementen hebben geen ander doel dan het afdwingen van een capitulatie: het in overeenstemming brengen van de feiten

en de hypothesen met èèn of meer van die „eeuwige waarheden” waardoor dan weer een „gesloten wereldbeeld” zou ontstaan.

Die „strijd om het wereldbeeld” is, al naar de stemming waarin men verkeert afschuwelijk of komisch om aan te zien. Men wil de natuurwetenschappen dwingen (en aangezien „de natuurwetenschappen” uit mensen bestaan, wil men zoveel mogelijk autoriteiten, mathematici, physici, biologen van naam, dwingen) om te verklaren dat al hun onderzoekingen hier op uit lopen: er is een Hogere Macht die het Al regeert, en wij mensen kunnen alleen erkennen dat alles „zinrijk” is, een „doel” heeft, aan een „ordensprincipe” gehoorzaamt, dat het gedrag der natuur spot met alle berekeningen, dat er geen causaliteit is, geen gedetermineerdheid, geen zekerheid, maar dat de onzekerheid heerst, voor zover wij mensen het kunnen nagaan, en dat de uiteindelijke zekerheid, die we toch weer „voelen” dat er moet zijn, juist omdat de hele ontwikkeling der huidige natuurwetenschap op een triomf van de ziel en de geest uitloopt, dat die uiteindelijke zekerheid van goddelijke aard is.

Men vraagt zich af waarom de broeders en zusters, die naar dit soort mythe verlangen, de omweg over de natuurwetenschappen nemen, aangezien al deze dingen bij iedere stand der wetenschappen gevoeld en gezegd kunnen — en zullen — worden: door allen die niet gelukkig zijn zonder zoiets te voelen en te zeggen. Ook in de periode die men thans noemt „de heerschappij der mechanistische wereldbeschouwing”, (ofschoon er nooit zo’n heerschappij geweest is), zijn er meer getuigenissen voor de wil tot de een of andere mythe, dan voor de wil tot erkenning van de beperktheid die aan de waarde van al onze „wereldbeschouwingen” gesteld is — beperktheid wel te verstaan evenzeer in de richting van een causale als van religieuze wereldbeschouwing, om nu maar niet te spreken over de kans dat een causale wereldbeschouwing ook weer religieus wordt, wat nagenoeg steeds gebeurd is, zowel bij het „dialectisch materialisme” van Marx en Engels, als bij het „monisme” van Haeckel of het „energetisme” van Ostwald.

Maar voor het wijsgerig inzicht van de gemiddelde intellectueel en van de gemiddelde natuuronderzoeker, staan de dingen nu eenmaal nog altijd zoals b.v. in ons land de brave Kohnstamm het in z’n intree-rede (Determinisme en Natuurwetenschap; Tijdschrift voor Wijsbegeerte II, 536) zo huiveringwekkend schilderde: „Is echter eenmaal die mogelijkheid (nl. dat de natuurwet slechts een waarschijnlijkheid uitdrukt en dat dus ook het onwaarschijnlijke oftewel, in de taal der Kohnstamms „het wonder”, mogelijk is. — De K.) toegegeven, dan staat daarmee de gehele natuurwet-

schap op losse schroeven; niet alleen de vaste regelmatigheden, door de wetenschap gevonden, ook de regelmatigheden, die de eeuwenlange praktijk der gewone ervaring heeft leren kennen, worden onzeker. Daarmee is niet alleen ons theoretisch denken, maar ook ons praktisch handelen bedreigd". Nietwaar, dit is de wereld zoals het geloof" die nodig heeft: alles, de wetenschap en de praktijk, alles staat „op losse schroeven" en dus: bekeert U, want het einde is nabij! Wat de natuurwetenschappen leren, dat was, zo schreef Kohnstamm in 1915, naar aanleiding van de theorie van Boltzmann (Warmteleer, blz. 223): „Dat wat stof en vlammen zich samenvoegen tot een mens (de omkering van een verbranding), het is volgens de strenge natuurwetenschap niet onmogelijk, slechts onwaarschijnlijk; elke seconde staan wij, juist ten gevolge der gedetermineerdheid der moleculaire bewegingen, aan dergelijke wonderen bloot".

Ik heb dit altijd een van de heerlijkste uitingen van „godsdolheid" op natuurwetenschappelijke grondslag gevonden. Immers wat de natuurwetenschappen werkelijk bij monde van Boltzmann leerden, dat was, dat de „waarschijnlijkheid" dat in een gasmassa van gelijmatige warmte, door ontmenging een waarneembaar temperatuurverschil zou ontdekken, zo gering, is, dat zoiets zelfs in biljoenen jaren niet zal voorkomen. Het geval echter dat Kohnstamm „elke seconde" in onze geest aanwezig wenst te zien — opdat we toch maar vooral de eerbied voor het rationele zullen verliezen — bestaat in het samentreffen van biljoenen maal biljoenen abnormale „waarschijnlijkheden" op hetzelfde moment, op het zelfde plekje van de wereldruimte, in een zodanige onderlinge samenhang, dat ze tot het zotste aller zotte resultaten voeren.

We leven thans een kwart eeuw voorbij het moment waarop Kohnstamm, naar aanleiding van de onderzoekingen van Boltzmann, deze „wonderlijke" opvattingen verkondigde, en thans zou men hopeloos ouderwets zijn als men nog met de kinetische gastheorie en met Boltzmann kwam aandragen, indien men ons „op natuurwetenschappelijke grondslag" van eerbied en angst wil laten huiveren. Men moet thans Einstein erbij halen en Planck, de relativiteitstheorie, de kwantumtheorie, de golfmechanica, de atoomkernen, het overspringen der electronen, het onzekerheidsprincipe, Bohr, Heisenberg, Schrödinger, de Broglie, Dirac, om met behulp van de natuurwetenschappen het een of ander te gaan bewijzen.

Als ik hier zeg „het een of het ander" dan zou dat gemakkelijk tot de conclusie leiden dat men, al naar gelang van temperament of behoefte, alles wat men verkiest met behulp van de wetenschappen kan bewijzen, en dat alle op die wijze verkregen opvattingen

dezelfde mate van juistheid of onjuistheid zouden hebben. Dit is echter niet het geval. Er is inderdaad zo iets als het standpunt der natuurwetenschappen. En het ongeluk is alleen maar, dat mensen, die òf alleen maar vaklieden zijn en die buiten hun vak gemakkelijk geloof hechten aan allerlei fabeltjes, ongeschoold in het algemene denken, of zò bezeten door verlangens naar „ethische” vastheden dat ze alle wetenschap in die richting ombuigen, òf die gèèn vaklieden zijn en zo weinig eerbied voor de wetenschap hebben dat ze die alleen maar beschouwen als een gebied dat ze naar hartelust kunnen plunderen om hun filosofische en ethische vooroordelen te vorderen — het ongeluk is dat dit soort lieden meestal leverancier is van „wereldbeschouwingen” die op de hoogte staan der moderne natuurwetenschap”. De bekendste schrijvers van dit type zijn Eddington en Jeans, vooral Jeans, die uit de natuurwetenschappen het bewijs voor de aanwezigheid van een „grote Architect van het Heelal” afleidde, wiens Geest die van een „Mathematicus” moet zijn! Maar Eddington en Jeans zijn niet de enigen die als ze gaan „wereldbeschouwen” vaak een rare schaats rijden. We hebben ook bij mensen als Planck en Bertrand Russell menig bewijs dat de filosofische interpretaties der moderne natuurwetenschappen gemakkelijk tot verwarring kunnen leiden, doordat de schrijvers een stokpaardje hebben dat ze, vooral buiten hun engere vak, niet blijken te kunnen verlaten.

* * *

En toch is er zo iets als een standpunt der natuurwetenschappen, een standpunt, dat men bij schrijvers van zeer uiteenlopende aard kan ontdekken.

Neem b.v. Louis de Broglie, die tot de grote mannen der nieuwere natuurwetenschap behoort. In „Matière et Lumière” heeft hij een aantal opstellen verzameld over de tegenwoordige fysica, over stof en electriciteit, over licht en straling, over de golfmechanica, over de filosofische betekenis der kwantumfysica. Niemand zal durven ontkennen dat de Broglie z'n vak verstaat, niemand kan ontkennen dat hij juist die gebieden beheerst die als het ware het mysterieuze terrein bij uitstek vormen, ontstaan doordat twee theorieën, die van de korrelstructuur van al het bestaande, zowel stof, als licht, als electriciteit, als energie, en die van de golfbeweging van licht, electriciteit etc. elkaar daar ontmoeten zonder vooralsnog tot een geheel te zijn geworden. Twee reeksen van verklaringen die van verschillende aard zijn, die elkaar niet dekken, elkaar veeleer schijnen uit te sluiten, ontmoeten elkaar en bewijzen alle twee hun juistheid.

Indien nu iets geschikt is om tot geredeneer over „hogere waarheden” of, zoals tegenwoordig het modewoord is, „synthesen”, te gaan oreren, dan is het wel deze erkende paradox waartoe de natuurwetenschappen ons geleid hebben. Maar wat doet nu een ernstig en zich van z'n wetenschappelijke verantwoordelijkheid bewust vakman als de Broglie? Hij behoort, zoals men weet, tot een van de vooraanstaande Franse Katholieke families, hij is, voor zover mij bekend, gelovig Katholiek. Maar hij zou het vermoedelijk zowel een belediging van de wetenschap als van het Katholieke geloof achten, als hij uit het mysterie der wetenschappen een argument voor het Katholicisme haalde, of als hij uit het Katholieke geloof een of andere heilige aanwijzing haalde voor de zin waarin het raadsel wel zal worden opgelost. De Broglie is niet voor niets een bewonderaar van de grote onderzoeker naar de kennis theoretische betekenis van het natuurwetenschappelijke denken, Emile Meyerson (aan wiens nagedachtenis een opstel in dit boek eerbiedig hulde brengt) en hij heeft niet tevergeefs kennis genomen van diens opvattingen over de strijd tussen onze rede en het irrationele der natuur, zowel als over het irrationele in onze rede zelf. Het gevolg van het inzicht in wat „een wetenschappelijke verklaring” eigenlijk is, kan niet anders zijn dan dat de Broglie met de meeste openhartigheid het voorlopig onoplosbare aan ons voorlegt, het bestaande dualisme zo scherp mogelijk laat uitkomen, en ons zò laat staan, zonder „oplossing”, zonder „zekerheid”, maar ook zonder leugen.

Natuurlijk, een dergelijke methode is minder smakelijk en bevredigend dan die van Jeans, maar ze bewijst dat natuurwetenschap en preek alleen samengaan als men ze met geweld of list samenbrengt.

Tot welke conclusies komen Einstein en Infeld? Wie Einstein is, en wat hij als vakman betekent is zò bekend dat ieder woord hierover overbodig is. Infeld echter is misschien de beste popularisator die op natuur-wetenschappelijk gebied bestaat. Zijn boek „Stof, Straling en Atomen” is een voorbeeld van populair-wetenschappelijk werk. Het boek „Physik als Abenteuer der Erkenntnis” is m.i. wat de compositie betreft minder gelukkig uitgevallen dan het zo juist genoemde. Wellicht was de opzet om in grote trekken de poging van de mens te schetsen om met behulp van z'n geest een verbinding tot stand te brengen tussen de wereld der verschijnselen en die der ideeën, wellicht was dit een poging die te moeilijk is om in een boek van 200 bladzijden bevredigend behandeld te worden. Misschien ook is er niet zoiets als die verbinding tussen twee werelden waarvan de schrijvers in hun „woord vooraf” gewagen, en

moest dus daarom deze schets van de lotgevallen der „verklaringen der natuurverschijnselen” onbevredigend blijven. Niettemin als we het boek bekijken in verband met de vraag of de tegenwoordige „crisis in de natuurwetenschappen”, zoals men die wel pleegt te noemen, enigerlei aanleiding geeft tot het te hulp roepen van buiten- of bovenfysische hulp, dan zien we dat het in dit opzicht een duidelijke taal spreekt: „De relativiteitstheorie legt de nadruk op de betekenis van het begrip „veld” in de fysica. Het is echter tot op heden niet gelukt een zuivere „veld”-fysica te formuleren. We moeten op heden nog altijd het bestaan van alle twee, veld en materie, aannemen” zo eindigt het voorlaatste hoofdstuk. En in het laatste hoofdstuk wordt geconstateerd dat de kwantum-fysica weliswaar zeer ver afstaat van de oude mechanistische opvattingen, maar dat ze niettemin altijd nog op de twee begrippen materie en veld berust, en een dualistische theorie is (blz. 271). In de loop der laatste jaren zijn alle moeilijkheden geconcentreerd om een paar principiële punten. De fysica wacht met ongeduld op de oplossing dier moeilijkheden, maar ze kan thans nog niet voorzien hoe en waar er nieuw licht op deze moeilijkheden zal vallen (blz. 213). Zo is de toestand. En een andere oplossing dan doorwerken en verder denken is er niet.

Ook Einstein en Infeld maken nu en dan een klein aanlooptje in de richting der metafysica, ofschoon het onschuldige uitstapjes zijn in vergelijking met die van Jeans, Eddington, Millikan en andere religieuze natuurfilosofen. Maar zodra ze als vakmensen praten, merkt men dat die filosofie niets anders is dan een wijsheid die ze als algemeen-ontwikkelde leken hebben opgedaan en die ze zich herinneren zodra ze zakelijk niets meer te zeggen hebben.

* * *

Misschien zal men nu opmerken dat dit juist kan zijn zodra we met de levenloze natuur te doen hebben, maar dat „het wonder van het leven” ons dan toch maar dwingt geheel nieuwe principes van organiserende en naar de doel strevende aard aan te nemen en dat we zonder een vitalistisch principe, zonder „entelechie” of iets van dien aard niet eens redelijk over dit soort dingen kunnen praten.

Maar iemand als A. I. Oparin, een der leiders van het Russische Biochemisch Instituut, denkt er anders over, zoals uit zijn boek „The Origin of Life” blijkt. Bij het lezen van dit boek mag men niet vergeten dat de schrijver van „de oorsprong van het leven” zowel van oorsprong als van levenspositie, een Rus is, die in het tegenwoordige Rusland werkt. Dus moet hij de verplichte hulde

brengen aan het „dialectisch materialisme”, moet hij enige malen F. Engels citeren. Maar dit alles heeft niets met z'n boek te maken dat voor het overige een poging is om na te gaan, hoe, in de ontwikkelingsgeschiedenis der aarde, het leven kan ontstaan, als een schakel in de eindeloze reeks van veranderingen die de stof heeft ondergaan. Hij verwerpt dus niet alleen de theorieën der „spontane generatie” en van de „continuïteit van het leven”, maar ook de niets verder brengende theorie van het leven dat van uit een ander deel van de kosmos op aarde zou zijn gekomen. Hij verwerpt tevens de opvatting dat we de oorsprong van het leven kunnen leren kennen door de eenvoudigste thans levende wezens als uitgangspunt te nemen, immers we hebben in al die gevallen reeds met zeer gecompliceerde vormingen te maken. Eerst als we de toestanden op het aardoppervlak gaan reconstrueren, in een atmosfeer zonder zuurstof, bij hogere temperaturen, onder inwerking van ultraviolette stralen, kunnen we, rekening houdend met onze kennis van fermenten, virussen, bacteriophagen, aan de vorming van stoffen denken die „levend” zijn, maar die, door hun verdere ontwikkeling, toestanden hebben geschapen, die thans hun ontstaan, of in ieder geval hun voortbestaan onmogelijk maken. Laten wij niet vergeten dat onze tegenwoordige „dode stof” ook een zeer gecompliceerde constructie is, als we haar met atomen of atoomkernen vergelijken, en dat ook die stof een uitzonderingsgeval is in het heelal, al hebben we meestal geen oog voor dit „wonder” dat niet van principieel andere aard is dan „het wonder van het leven”.

Hiermee wil in 't geheel niet gezegd zijn dat we het ontstaan en de ontwikkeling van het leven, laat staan die van de geest, op een feilloze wijze kunnen beschrijven, of zelfs maar in grote trekken op een enigszins plausible manier kunnen voorstellen; maar een boek als dat van Oparin laat ons zien hoe de onderzoeken der biochemici, der bacteriologen, der onderzoekers van fermenten en enzymen, een wetenschap van het leven tot stand brengen, die reeds een respectabele betekenis heeft, en die bewijst dat ook op dit gebied slechts de methode van zorgvuldig en geduldig onderzoek, en van stoutmoedige, doch uit het wetenschappelijke milieu voortgekomen hypothesen ons verder kan brengen, terwijl iedere mystiek-zoekerij of -makerij alleen maar tot het ontstaan van steeds nieuwe woordsluiers leidt.

* * *

Niettemin zoals we reeds aan het begin van deze beschouwing opmerkten, zien we dat tal van ernstige wetenschapsmensen, in verwarring geraken zodra ze gaan filosoferen, zodra ze de feiten die

ze gevonden hebben tot een wereldbeschouwing willen gaan uitwerken en dat ze dan de verwarring waarin ze verkeren als een bewijs voor de Goddelijke aard van het Heelal proclameren, uit welke gelijkstelling van goddelijkheid en verwarring, niet iedere gelovige evenveel kracht zal putten.

Maar deze zonderlinge bezigheid, waarvan we ook in het boek van Einstein staaltjes aantreffen, terwijl b.v. de Broglie er vrij van is, komt in de meeste gevallen slechts voort uit het feit dat de grote mannen der natuurwetenschap, slechts een geringe filosofische scholing blijken te bezitten.

Het is de verdienste van L. Susan Stebbing dat ze in haar boek „Philosophy and the Physicists” de aandacht vestigt op de verwarring die bij de filosoferende natuurkundigen bestaat. Ze heeft met name Jeans, Eddington en Planck als haar slachtoffers uitgezocht, maar ook anderen krijgen zo nu en dan hun deel. Wat ze telkens weer laat uitkomen dat is dat de verwarring dezer fysici ontstaat, doordat ze concepties, die volkomen op hun plaats zijn in de microcosmische beschouwing, die bij de studie der atoomstructuur behoren, zonder meer in de macrocosmos die door de mensen en hun omgeving gevormd wordt, overbrengen. Als Eddington ons uitlegt hoe moeilijk het voor z'n „Ik” is om een kamer binnen te gaan, vanwege de electronenzwermen, de snelheid van de aarde op haar tocht om de zon etc. etc. dan vergeet hij dat hij z'n „Ik” òf moet zien eveneens als een electronenzwerm die niets anders is dan de electronenzwermen waaruit de deur en de vloer bestaan, òf z'n „Ik” moet zien als 'n gewoon mens, maar dan ook de vloer als een gewone vloer — de „raadselachtigheid” begint pas als hij de vloer als een electronensysteem, z'n „Ik” echter als een systeem uit het dagelijks leven beschouwt en dan gaat bewijzen dat die twee niet op elkaar passen. De vloer is „vast” in het dagelijks leven, ze is een electronenzwerm in de „wetenschap” maar we zakken niet door die vloer heen, omdat wij, al naar gelang van ons standpunt, het een of het ander zijn, maar altijd evenredig met de relatie die we nodig hebben om juist te redeneren, en omdat onze rede, als ze behoorlijk werkt, juist die relaties uit elkaar houdt en onderscheidt inplaats van er een mysterieuze hutspot van te maken.

Ik heb hier een enkele illustratie gegeven van de wijze waarop de beweringen van de fysici door Susan Stebbing ontleed worden. Men moet haar boek lezen om te zien hoe er in de filosofische beschouwingen der fysici gesold wordt met „de werkelijke wereld” met „binnen” en „buiten”, met „bouwselen van de geest” en „werkelijkheden”, met de „universele geest” en „God”, en hoe ze steeds weer het ene systeem van beschrijvingen door het andere heenhalen met

het gevolg dat ze tenslotte de wereld gaan aanzien voor een systeem van uitdrukkingen, een mathematische formule, een verzameling van „aflezingen op instrumenten” of iets van dien aard, waarop dan de spiritualisten juichen en beweren dat de wetenschap zelf verklaart dat de werkelijke wereld niet bestaat en alleen maar een product van onze geest is . . .

* * *

Toch vindt men ook bij Stebbing zelf een zekere verwarring die het gevolg is van haar filosofische gewoonten, van haar behoren tot die school van filosofen die de begrippen waarmee ze werkt niet scherp genoeg onderzoekt.

En hier komen we op het terrein der Significa dat ons door Stuart Chase in z'n „The Tyranny of Worlds” op een populaire en geestige wijze wordt opgelegd.

Wie hier in Nederland met de significa heeft kennisgemaakt en de beschouwingen van de meest militante voorman Prof. Mannoury heeft gelezen die — men denke b.v. aan „Mathesis en Mystiek” — allesbehalve schools of droog zijn, zal toch wel eens enige moeite hebben om dit, wat al te sterk, „gezond-verstand”-achtige geredeneer van Chase, als een signifische studie te aanvaarden. Men moet de significa dan ook niet naar dit boek beoordelen, doch men moet Stuart Chase liever zien als de man die een stoffig en vervuild huis, de eerste „grote beurt” geeft. Als die achter de rug is, dan moet er nog heel wat gebeuren; maar eer die achter de rug is, zou ieder fijner werk een hopeloze onderneming zijn.

Zo gezien is Stuart Chase een kostelijk helper voor allen die genoeg hebben van het „hogere” geredeneer en die vermoeden dat menige diepzinnigheid niets anders is dan gescharrel met woorden die, of zoveel betekenis hebben dat ze zonder nadere verduidelijking niet te herkennen zijn, of in 't geheel geen betekenis hebben. Stuart Chase zelf is het meest bekend als schrijver over economisch-technische onderwerpen, en al schrijvende is hij tot de overtuiging gekomen dat hij maar al te vaak woorden gebruikte wier bedoeling door anderen niet begrepen kon worden, of woorden wier betekenis hij zelf niet begreep.

En toen hij nu ging onderzoeken wat de betekenis van de termen die in z'n eigen vak gebruikt werden eigenlijk was, moest hij de betekenis van alle terminologie gaan onderzoeken. We krijgen dus in z'n boek niet alleen onderzoekingen op het woordgebied van economen, sociale hervormers, politici, maar ook op het gebied van de natuurkundigen, filosofen.

En het resultaat hiervan? Voor zover het betrekking heeft op het

onderwerp dat ons thans bezighoudt, is het zeer zeker dat we leren op onze hoede te zijn, niet alleen als er gefilosofeerd wordt zonder dat de gebruikte woorden en begrippen worden teruggebracht tot verschijnselen die in de natuur aantoonbaar zijn, die met behulp van instrumenten geregistreerd kunnen worden, die daarna in wiskundige taal uitgedrukt kunnen worden, maar ook, dat we op onze hoede moeten zijn zodra uit de wiskundetaal weer naar de woordtaal wordt overgegaan. Dan ontstaan opnieuw fouten, dan tonen de wiskundigen en de natuuronderzoekers dat ook zij nog altijd gevangen zitten in denkgewoonten waardoor ze in minder dan geen tijd bij die begrippen terechtkomen die, om het woord van Croce te citeren: alles zijn of zullen zijn, dat zo genoemd wordt of genoemd zal worden, door degenen die het gebruiken of zullen gebruiken”.

Maar we moeten nu eenmaal met woorden en begrippen werken — laten we het na, dan is er geen mensenmaatschappij, geen menselijk leven meer mogelijk, geen onderling contact, geen daden, geen werk, alleen de stilte van het graf.

We moeten dus spreken en denken, maar we moeten het doen, overtuigd van de gevaarlijkheid ervan, doordrongen van de overtuiging dat we tussen misverstanden en fouten door, tot situaties pogen te komen die iets minder rijk zijn aan fouten en misverstanden.

Dat zal ons die bescheidenheid leren, die ons tot het begrip brengt, dat de natuurwetenschappen ons alleen maar materiaal kunnen leveren, om, als we ons best doen zo scherp mogelijk te denken, tot een wereldbeeld te komen, dat iets minder onvolmaakt is, dan wat we tot dusver hadden. We zullen van die natuurwetenschap geen wonderen vragen, die ons denken, ook als het over de zuiverste en omvangrijkste materialen beschikt, nooit kan tot stand brengen. En daar waar het resultaat van dit alles een nieuw raadsel is — zoals het steeds zal zijn — zullen we, noch van natuurwetenschap, noch van filosofie, een antwoord vragen dat een definitieve oplossing brengt. Maar we zullen ook geen genoegen nemen met zulke definitieve antwoorden, al beroepen ze zich op de natuurwetenschap, want ons onderzoek zal steeds weer uitwijzen dat zulke antwoorden het resultaat zijn van een foutief denken, of van een knoeierij, een vrome knoeierij, die met dat denken bedreven is.

DE VERMOLMDE ÉTAGÈRE

OVER DE LEEGHEID, ONBRUIKBAARHEID EN SCHADELIJKHEID DER DIALECTIEK

„Denn, da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntnis lehrt... so musz die Zumutung sich derselben als eines Werkzeuges (Organon) zu bedienen, um seine Kenntnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweiten auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen alles was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten”.

(Kant over de Dialectiek; Kritik der reinen Vernunft, 2e druk, blz. 86.)

„Want 's Konings boden, komen zelden
En als ze komen, komen ze te laat”.

(Driestuivers Opera.)

I

Filosofische polemieken zouden misschien minder onvruchtbaar en vervelend zijn, dan meestal het geval is, indien de deelnemers inplaats van het gebruikelijke geleerdheidsvertoon en de lust zich abnormaal uit te drukken, zouden willen beseffen dat het in de filosofie toch eigenlijk ook om een zaak gaat, (zij het dan ook de zaak van de Waarheid, of de Mensheid, of iets van dien aard) en dat er dus wellicht iets voor te zeggen zou zijn, de in het zakenleven gebruikelijke houding aan te nemen, als ons filosofische waren te koop worden aangeboden.

Wordt een artikel gepresenteerd, dan vraagt de ervaren zakenman zich af, of hij hier te doen heeft met iets dat beter bruikbaar is dan het merk dat hij pleegt te gebruiken. Is dat niet het geval, biedt het nieuwe artikel in geen enkel opzicht enig voordeel boven het oude merk, dan is het pleit eigenlijk al lang beslist, en in de meeste gevallen zal hij het overbodig achten, den reizigers met het nieuwe artikel nog te bewijzen dat de nieuwigheid nog slechter is dan het oude merk. Wie niet in staat is, duidelijk te bewijzen dat er voordelen verbonden zijn aan het gebruik van z'n artikel, moet maar op een ander gaan.

Als men ons dus met het artikel „dialectiek” komt aandragen, dan zijn we bereid, zorgvuldig na te gaan of we er „beter van zouden

worden" indien we er ons van gingen bedienen, inplaats van voort te gaan met het gebruik van ons instrument „critisch denken". Het bewijs dat we er nog zeer belangrijk op achteruit zouden gaan, indien wij ons de „dialectiek" lieten aanpraten, geven we alleen maar, voor zover het bij de critische afwijzing der dialectiek, zonder enige bijzondere inspanning naar voren komt. Voor de rest zullen we ons niet met de kwestie bezighouden.

Als we dus een andere kijk op de betekenis van een figuur als Friedrich Engels, wiens rol als schepper van de materialistische dialectiek, het uitgangspunt was van de beschouwingen die S. van de Garde in het Februari-nummer van „De Nieuwe Kern" over de dialectiek gaf, dan doet dit thans niets ter zake. Want ook al meent men, dat zij het bij het rechte eind hebben, die Marx als een genie zien, en Engels als een talent, wiens sterke neigingen tot popularisatie niet altijd ten goede gekomen zijn aan de theorie van het dialectisch materialisme, de zaak die wij thans aan de orde stellen is uitsluitend of de Marxistische dialectiek de verdiensten heeft die ze zichzelf toeschrijft. En, hetzij als medeschepper, hetzij alleen als popularisator, met die dialectiek is het wetenschappelijk werk van Engels onverbrekkelijk verbonden, al was het alleen maar omdat het enige werk waarin dat dialectisch-materialisme op systematische wijze is samengevat, Engels, „Anti-Dühring" is, geschreven onder toezicht van Marx. Voor dat boek kunnen we dus beiden verantwoordelijk stellen, en daarom kunnen we het beschouwen als het document der documenten inzake de dialectische methode.

* * *

In andere gevallen immers is het uiterst moeilijk onze dialectici bij hun jasje te pakken. Niet, zoals ze zelf zo graag doen voorkomen, van wege de beweeglijkheid hunner gedachten, maar juist vanwege hun kinderachtige draaierij, waarmee ze, als je Engels aanpakt, direct uitroepen: Ja, maar Marx dacht daar anders over, en als je Marx te woord staat, verwijzen naar wat Engels naderhand „verduidelijkt" heeft.

Dat alles wordt nog honderdmaal erger als men met de marxistische socialisten te maken krijgt, die, zoals niemand, die een uitgebreide studie gemaakt heeft van de onafzienbare schare die zich op Marx en Engels beroept, kan ontkennen, slechts deze gemeenschappelijke eigenschap vertonen, dat ieder hunner er van overtuigd is dat, met uitzondering van hij zelf en een paar vriendjes, al de andere zich marxist noemende lieden, „zelfs het A.B.C. van het marxisme niet begrepen hebben", om de sacrale formule te herhalen.

Neem nu een boek als Max Adler's „Marxistische Problemen” waaruit onze vriend van de Garde een soort definitie van de dialectiek citeert. In dat boek vindt men het bewijs dat Plechanof (de grote Russische theoreticus van het Marxisme en de leermeester van Lenin, wiens theoretisch werk voor Lenin tot aan z'n dood het voorbeeld van Marxistisch dialectisch denken is gebleven) zo ongeveer niets van de dialectiek heeft begrepen. Adler zelf bewijst de juistheid van Hegel's dialectiek, uit . . . Kant. Een sterk staaltje van dialectisch kunnen ongetwijfeld en zo kostelijk dat ik er straks nog op terug kom. Maar Plechanof had in z'n „Grundproblemen des Marxismus” — het boekje dat Adler onderhanden neemt — toegegeven dat de critiek van Trendelenburg op de Hegeliaanse dialectiek (een critiek, die evenals de opvattingen van Kant omtrent de dialectiek, op de bodem van Aristoteles „Logica” staat) in vele opzichten juist was, maar niet voor Marx en Engels gold, omdat die door hun „omkeren” van Hegel juist de bezwaren weggenomen hebben die Aristoteles, Kant en Trendelenburg tegen de Hegeliaanse dialectiek aanvoeren. Doch die bezwaren richten zich tegen de *methode* van Hegel en juist die methode is volgens Marx zelf (en ook volgens Engels) en volgens Max Adler het verdienstelijke. Geloofst men nu echter bij Max Adler een aanvaardbare verklaring der Hegeliaanse dialectiek te vinden (hij is immers een van weinige marxisten die een poging gedaan heeft de dialectische logica uitvoerig te omschrijven terwijl men bij Marx alleen de uitspraak vindt dat de dialectiek de enige behoorlijke denkmethode is, en bij Engels niet veel meer dan een aantal losse opmerkingen over de deugden van de dialectiek en de ondeugden van het gewone denken) dan stuit men direct op ernstig verzet van vele orthodoxe Marxisten. Schrijvers als Georg Lukacs en Karl Korsch, die zich voor de echte marxisten en voortzetters der traditie Marx-Plechanof-Lenin hielden, verklaren smalend dat de Kantiaan Max Adler natuurlijk niets van de Hegeliaans-Marxistische gedachtegang kon begrijpen.

Ik spaar m'n lezers de rest van het verhaal dat de verdere avonturen van de dialectiek in het Leninistische kamp behandelt, en dat aantoonst hoe achtereenvolgens Thalheimer en Deborin verklaarden dat Lukacs er niets van wist, waarna Adoratski uiteenzette dat Thalheimer en Deborin er nooit iets van begrepen hadden, waarop Kurt Sauerland bewees dat eigenlijk nooit iemand er iets van begrepen had behalve Stalin, waarna Fogarasi en Wittfogel in hun penhouders klommen om uiteen te zetten dat Sauerland er niets van gesnapt had, omdat toch ook Lenin wel geweten had waar Marx en Hegel de dialectische mosterd haalden, ja dat zelfs Ple-

chanof er wel iets van begrepen had, maar natuurlijk Max Adler niet.

Plechanof echter heeft in 1904 aangetoond dat Lenin niet dialectisch kon denken en Max Adler is dat met hem eens, al is hij daarnaast van mening dat Plechanof zelf het evenmin kan.

Evenwel zijn Cunow en Kautsky, die overigens van elkaar beweren dat de ander niet dialectisch kan denken, het eens in hun veroordeling van de interpretatie die Max Adler van de dialectiek geeft, zoals ze het ook eens zijn in hun veroordeling van Lenin, Bocharin, Lukacs, Korsch, etc. etc., als dialectici. Het omgekeerde is natuurlijk ook het geval en Kautsky geldt b.v. zowel bij de Stalin-getrouwe Leninisten, als bij de thans onafhankelijke Korsch, als bij Trotzki, als een typisch ondialectisch denker. Wat niet belet dat een van de weinige oorspronkelijke marxisten in Nederland J. van der Wijk over Kautsky schrijft als over „de dialecticus bij uitnemendheid”, een formulering waarmee de andere originele Nederlandse Marxist, S. de Wolff, het ongetwijfeld volkomen eens is. Of ze echter ook Kautsky's bewijzen, dat Engels, waar hij in de Anti-Dühring tracht aan te tonen dat ook de natuur dialectisch werkt, er lelijk naast is, aanvaarden, weet ik niet.

Voorlopig is het me voldoende aangetoond te hebben dat er onder de Marxisten zelf geen spoor van overeenstemming bestaat omtrent het wezen van de dialectische methode, zodat men reeds daardoor alleen gaat twifelen aan de waarde van zo'n methode, waarbij zelfs over de methode-zelf, geen twee lieden het eens zijn.

En vandaar dus dat ons weinig anders overblijft dan maar zoveel mogelijk naar Marx en Engels terug te gaan en daar te ontdekken wat nu eigenlijk die merkwaardige dialectiek is.

* * *

Door Marx en Engels echter worden we ogenblikkelijk naar Hegel teruggezonden, al is het op een enigszins zonderlinge manier. Marx zegt namelijk dat Hegel, ondanks het mystieke element dat in zijn dialectiek aanwezig is „hare algemene bewegingsvormen voor het eerst volledig en bewust heeft blootgelegd”. Dat is afdoend zou men zeggen, maar niettemin mankeert er aan die Hegelse dialectiek een kleinigheid. „Zij staat bij hem op het hoofd. Men moet haar ondersteboven keren om de rationele kern in het mystieke omhulsel te ontdekken”. En wat is dan die „rationele kern” vraagt de enigszins onthutste lezer, die meende dat „de algemene bewegingsvormen” de kern van de Hegeliaanse dialectiek waren. En Marx laat ons niet lang op antwoord wachten, maar vervolgt: „In haar mystieke vorm werd de dialectiek een Duitse

mode, wijl ze het bestaande scheen te verheerlijken. In haar rationele gedaante is zij de burgerij en haar doctrinaire woordvoerders een ergernis en een gruwel, wijl zij in het positieve begrip van het bestaande, tegelijk ook het begrip zijner negatie, van zijn noodzakelijke ondergang insluit, iedere geworden vorm als in de loop van zijn beweging, dus ook van z'n vergankelijke zijde opvat, zich door niets laat overbluffen, in haar wezen critisch en revolutionnair is".

Goed, goed, maar wat is nu het verschil met Hegel, die immers ook in ieder positief begrip, de negatie van dat begrip ziet, waardoor dan het oorspronkelijke begrip onder gaat, maar tevens over gaat in een nieuw en hoger begrip? Dat Hegel aarzelde in het toepassen van z'n methode, zodra de Pruisische staat van z'n eigen tijd aan de orde was, is niet een kwestie van methode, doch een kwestie van halfheid. In dat opzicht is het verschil tussen Hegel en Marx, een verschil in durf, wat betreft het toepassen van de methode. Maar aan de werking van de methode heeft Marx, ondanks z'n gepraat over „ondersteboven keren”, geen sikkepit veranderd.

En verandert er iets als Marx de Hegelse idee materialiseert, of, zo men het woord liever hoort, realiseert, tot realiteit maakt? Ogenschijnlijk heel erg veel, want een materiële of reële boom is heel wat anders dan een idee-boom. Je kunt er in hakken en dan vliegen er spaanders. Of er van een idee ook spaanders kunnen vliegen, dat lijkt op het eerste gezicht een te onmogelijke voorstelling dan dat men er ernstig over zou kunnen praten. Maar een idealistische filosofie zou geen dag kunnen bestaan, als ze deze tegenstrijdigheid niet wist op te lossen. En bij Hegel gebeurt dat zo, dat de Idee zich „verwerkelijkt” en dat dus onze bomen, bijlen en spaanders, verwerkelijkte ideeën zijn. Hegel noemt reël wat wij idee noemen, en idee wat wij realiteit noemen, en als men hem eenmaal het genoegen gedaan heeft deze nonsens te aanvaarden, dan werkt alles verder normaal en dan gebeuren er in de Hegelse wereld, dezelfde dingen als in iedere andere wereld, al zijn alle naambordjes ook gewijzigd. Wat Marx het „onderste boven keren” van Hegel noemt, is dus in werkelijkheid alleen: het weer normaal hangen van de naamplaatjes. En overigens komt de eer van dat „normaal praten” niet in de eerste plaats aan Marx toe, maar aan Feuerbach, Feuerbach echter was van mening dat in die weer normaal geworden wereld, de gebeurtenissen ook wel normaal zouden verlopen en dat er geen enkele reden was om aan te nemen dat ze zich Hegeliaans, dialectisch, volgens het schema: these, antithese, synthese, of positie, negatie en negatie der negatie zouden bewegen. Maar Marx bleef vasthouden aan dit dialectische schema of juist

gezegd, nadat hij het eerst als leerling van Feuerbach verlaten had, keerde hij even daarna weer tot de beginselen der Hegelse beweging en ontwikkeling terug.

Want als men vindt dat het hakken met echte bijlen in echte bomen een dialectisch proces is, dan is de aard van dat proces in geen enkel opzicht verschillend van het Hegelse proces, waarbij tot bomen en bijlen „verwerkelijkte” ideeën, op dezelfde manier brandhout produceren. Bij Marx zijn de bomen primair en de boom-idee is secundair, terwijl bij Hegel de idee primair is. Maar de gang van het proces, en dat is de „dialectiek”, is bij Marx en Hegel volkomen gelijk. Wezenlijk verschil is er slechts tussen Hegel en Marx enerzijds, en degenen, die de hele opvatting dat gebeurtenissen zich afspelen op dialectische wijze „brandhout” vinden, anderzijds.

Er is geen wezenlijk verschil tussen „de algemene bewegingsvormen” van het dialectische denken bij Marx en bij Hegel. En dus moeten we naar Hegel terug om te zien wat die dialectiek nu eigenlijk is en hoe hij er toe komt ons dit schema aan te bieden.

Nu is het niet moeilijk de een of andere definitie van de dialectische methode of beweging uit de geschriften van Hegel te halen; de moeilijkheid is dat vrijwel iedereen na het vernemen van zo’n verklaring hetzelfde gevoel heeft dat Byron had, toen de eerste Engelse Hegeliaan, de dichter Coleridge, z’n metafysica ging uitleggen:

„Explaining methaphysics to the nation —
I wish he would explain his Explanation”,

het verlangen dus, nu nog een verklaring van de verklaring te krijgen.

Voor Hegel is het namelijk zo, dat alles wat gewone mensen een „bewijs” noemen hem in ’t geheel niets bewijst. Een mathematisch bewijs, voor anderen de strengste vorm van bewijzen die mogelijk is, is voor Hegel niets dan „tautologie” een manier van met andere woorden hetzelfde te zeggen, wat inderdaad zowel met de wiskunde, als met alle andere wetenschappen, als met het gehele menselijk denken het geval is, omdat in laatste instantie alle denken op het vinden van gelijksoortigheden en gelijkheden, of op het niet vinden ervan uitloopt.

Maar Hegel wil nu een soort super-waarheid en die kan slechts door het speculatieve denken verschaft worden.

En dus zegt hij in de inleiding van z’n „Phaenomenologie van de Geest” dat „erst diejenige philosophische Exposition, würde es erreichen, plastisch zu sein, welche strenge die Art des gewöhnlichen

Verhältnisses der Teile eines Satzes ausschliesse". En hij gaat dan verder: „Dasz die Form des Satzes aufgehoben wird, musz nicht nur auf unmittelbare Weise geschehen, nicht durch den bloszen Inhalt des Satzes, sondern diese entgegengesetzte Bewegung musz ausgesprochen werden; sie musz nicht nur jene innerliche Hemmung, sondern dies zurückgehen des Begriffs in sich musz dargestellt sein. Diese Bewegung welche das ausmacht, was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das wirkliche Spekulative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative Darstellung".

Hoeveel Marxisten kennen deze en dergelijke passages uit Hegels werken? Hoeveel verdedigers der dialectiek hebben ook maar enig vermoeden van de sfeer waarin de Hegeliaanse dialectiek is ontstaan, de sfeer waarin ook Marx en Engels geleefd hebben en waarvan ze zich nooit geheel hebben kunnen losmaken?

„Der Satz soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang", vervolgt Hegel, nadat hij een ogenblik eerder duidelijk heeft gemaakt: „Als Satz ist das Spekulative nur die innerliche Hemmung und die nicht daseiende Rückkehr des Wesens in sich. Wir sehen uns daher oft von philosophischen Expositionen an dieses innere Anschauen verwiesen und dadurch die Darstellung der dialektische Bewegung des Satzes erspart, die wir verlangten". Hij voelt dus dat een beroep op het „innere Anschauen" ten slotte de deur openzet voor alle speculaties en fantasterijen, en hij wil een speciale vorm van fantasterij, de dialectische. Hij zoekt iets dat geen gewone redenering is en toch ook weer geen willekeurige innerlijke stem of innerlijke voorstelling. En wij zien hem z'n onoplosbare oplossing op de volgende wijze naar voren brengen: „Es kann hierüber erinnert werden, dasz die dialektische Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Teilen oder Elementen habe; die aufgezeigte Schwierigkeit scheint daher immer zurückzukehren und eine Schwierigkeit der Sache selbst zu sein. Es ist dies dem ähnlich, was beim gewöhnlichen Beweise so vorkommt, dasz die Gründe, die er gebraucht, selbst wieder einer Begründung bedürfen und so fort ins Unendliche. Diese Form des Begründens und Bedingens gehört aber jenem Beweisen, von dem die dialektische Bewegung verschieden ist, und somit dem aus dem äusserlichen Erkennen an. Was diese selbst betrifft, so ist ihr Element der reine Begriff, hiermit hat sie einen Inhalt, der durch und durch Subjekt an ihm selbst ist".

Wie een aantal van dergelijke passages gelezen en herlezen en door-

dacht heeft en daarbij vooral de door mij onderstreepte gedeelten goed in het oog houdt, die begint in te zien dat de dialectiek in 't geheel niets met denken te maken heeft, en dat zij die de dialectiek, zoals dat wel eens gebeurt, een aaneenschakeling van „sophismen” noemen, inderdaad niets van de dialectiek begrepen hebben. Want sophismen zijn altijd streng logisch opgebouwd, maar met kleine, voor de onoplettende toehoorder bijna onmerkbaar, verschuivingen in de loop van de redenering, waardoor het totaal volkomen vervalst wordt, en juist daarom is het onderzoeken en uiteenraffelen van sophismen zo interessant en nuttig als denkoefening.

In de dialectiek echter staat men op een volkomen ander terrein, men staat buiten de logica, en men bevindt zich midden in het „geloof” of de „innerlijke aanschouwing” of de „intuïtie” (dit begrip dan in de Bergsoniaanse en niet in de psychologische zin genomen) of, zoals ik het bij gelegenheid reeds zei, de „hocus pocus”.

* * *

Het ligt dus voor de hand dat iedere poging om aan te geven wat nu eigenlijk „dialectiek” is, mislukken moet. Was het een wijze van denken, men zou het onder woorden kunnen brengen, want de bekende „Behaviorist” Watson moge het dan wellicht te kras uitgedrukt hebben toen hij zei, dat de mensen eigenlijk niet „denken”, doch alleen „spreken” ¹⁾ anders dan sprekend kunnen we noch ons eigen denken tot uitdrukking brengen, noch het aan anderen mededelen, noch omtrent hùn denken iets gewaar worden, noch iets omtrent het denken in het algemeen weten. Wat het denkproces zèlf is, weten wij niet, wij kennen slechts de openbaringsvorm er van, die we onder woorden brengen. En als Jan, Piet, of Klaas beweert dat hij anders denkt dan ik (b.v. „dialectisch”) dan kan ik dat op zichzelf voor kennisgeving aannemen, ik kan alleen controleren of hij met dat andere denken, iets anders, iets beters, iets meer, tot uitdrukking kan brengen dan ik. Of, om het met de gewone filosofische termen te zeggen, of z'n logica tot andere resultaten leidt dan de mijne.

Men kan dus begrijpen dat een denker, opgevoed in de school van Kant's critische logica, zich in de zonderlingste bochten moet wringen als hij de dialectiek wil verdedigen. En zo zien we b.v. de

¹⁾ Men heeft veel kabaal gemaakt over deze formulering van Watson, daarbij vergetend, dat de oude Grieken eigenlijk op hetzelfde standpunt stonden toen ze het denken indeelden in: Logica, of het gesprek met zichzelf. Dialectiek, of het gesprek met een tweede persoon: en Rethoriek of het spreken tot een massa. Dat de „dialectiek” van Hegel niets met het oorspronkelijke begrip gemeen heeft, volgt hieruit, maar moest toch even gezegd worden.

reeds door v. d. G. en mij genoemde Max Adler, die Kantiaan is, maar die zich tevens aan z'n Marxisme verplicht acht de dialectiek bij Marx en ook bij Hegel te verdedigen, tot de volgende, kostelijke, bekentenis komen („Marxistische Probleme“, 5e dr. blz. 32): „Freilich kann sich dabei die Dialektik, sobald sie aus dem Denken selbst in den Bereich des sprachlichen ausdrucks tritt, nur wieder mit den begrenzten Mitteln des Verstandes mitteilen, und hieraus entstehen dann jene scheinbaren Widersprüche und Paradoxien, an denen die nur zu oberflächlichen Kritiker hängen bleiben. Allein man darf eben nicht vergessen, dass das Wesentliche der Dialektik ihr Appell von dem sprachlichen Denken an das Denken selbst ist dem die Sprache nicht wesentlich ist, das heisst, die Dialektik kann im Grunde gar nicht mitgeteilt werden, sie muss selbst gedacht, sie muss verstanden werden.

Dat is dus precies, wat een „oppervlakkig criticus“ zoals de schrijver van dit artikel, reeds aantoonde. En tegen dit bewijs van ons „oppervlakkige“ tegenstanders, dat de dialectici eigenlijk niets anders doen dan uitroepen: „ik zie, ik zie, wat jij niet ziet“, zonder ooit in staat te zijn, te laten zien wat ze nu meer zien dan wij, en dat de dialectiek dus een flauwe, kinderachtige gewichtigdoenerij is, en dat haar „rationele kern“ (om het woord van Marx te gebruiken) volkomen gelijk is aan de kern van iedere mystiek, religieuze openbaring, of hocuspocus intuïtie, kan Hegel zich dan nog verdedigen door er naar te verwijzen dat het „Absolute“ inderdaad „God“ is, maar Marx en de Marxisten, die „rationeel“ en wetenschappelijk willen zijn, staan machteloos, en kunnen zich alleen verdedigen door ons uit te schelden voor „metaphysische denkers“, terwijl het zonnenklaar gebleken is dat de kern der dialectiek, het metaphysische beginsel bij uitnemendheid, het „onbegrijpelijke“, het „irrationele“ is.

* * *

- Wie zich nu niet laat overbluffen door de trucs der Hegelaars en Marxisten, die zelf tot over de oren in de metaphysica zitten en hun tegenstanders, die zich er aan ontworsteld hebben, metaphysici schelden, en die zelf door en door formalistische redeneren volgens een bepaald schema (these-antithese-synthese), maar hun tegenstanders, die zich van de dictatuur van dit schema bevrijd hebben en die bij alle schema's die ze gebruiken (waaronder bij tijd en wijle ook het dialectische schema kan vallen) zich volkomen bewust zijn van het schematische karakter van iedere redenering, uitschelden voor handhavers der „formele logica“ — wie zich dus niet laat overbluffen door zinnetjes als die van v. d. Garde (b.v.

„Diegenen, die niet op de hoogte zijn van de problemen der gedachte- en verschijnselenwereld: kennistheorie en logica) — die kan nu gaan onderzoeken, door welke logische en kennistheoretische fouten, Hegelianen en Marxisten er toe konden komen de schijn-oplossing en foutieve oplossing van het „dialectisch denken”, voor een werkelijke oplossing van het eigenlijke probleem: de verhouding van „zijn” en „denken” te aanvaarden.

En dan is de oplossing reeds voor een belangrijk deel gegeven, als men zich herinnert dat noch de filosofie van Hegel, noch het Marxisme, een kennistheoretische grondslag hebben.

Marx heeft, zoals we reeds zagen, aangenomen dat Hegel de „algemene bewegingsvormen” van het denken heeft blootgesteld en dat het denken een dialectisch proces was. Hegel echter heeft, om tot z’n „dialectiek” te kunnen komen, z’n toevlucht moeten nemen tot een uitgangspunt, dat ons een geweldige schrede terugvoert achter Kant. Terwijl Kant de tegenstelling „denken-zijn”, of als we het wat populairder willen zeggen: „de denkende en voelende mens, enerzijds — de wereld anderzijds”, duidelijk gesteld had en ons daardoor voor de taak gesteld had, na te gaan hoe wij de wereld begrijpen en wat we er van begrijpen en hoe ons denken inwerkt op de wereld en de wereld op ons denken, komt Hegel met de bewering dat „zijn” en „denken” identiek zijn, in die zin, dat het „zijn” niets anders is dan het tot werkelijkheid worden van het „denken”. En het „onderste boven keren” van Hegel door Marx bestaat hierin dat voor Marx het „denken” niets anders is dan het tot werkelijkheid worden, of om de passende term te gebruiken „het tot bewustzijn komen” van het „zijn”.

In beide gevallen blijft het eigenlijke probleem, „hoe is de verhouding van ons denken tot de wereld” (en „denken” omvat hier ook ons hele „gevoelsleven”) buiten beschouwing. Er is geen probleem, zegt Hegel, want een voorwerp is niets anders dan de buitenkant van een denkproces. En Marx en Engels zien het denken als een exacte weerspiegeling van de beweging die in de werkelijke wereld aan de orde is. Een dergelijk „monisme” stort in elkaar wanneer de vraag gesteld wordt: hoe weet ge dat het denken zich op de door U aangegeven wijze gedraagt? Marx zou dan kunnen zeggen: dat weet ik uit de beweging van de wereld. En wie dan weer vraagt: „hoe kent ge dan die beweging van de wereld”, krijgt ten antwoord „door m’n denken”. Waarmee we dus in een kringetje rondgedraaid zijn, en het „totaal” niets blijkt te zijn dan een „tautologie”. Hegel zou ten antwoord moeten geven: de wereld is niets dan de buitenkant van m’n denken. En de juistheid van m’n denken volgt uit het feit dat ik in het bezit ben van de enig juiste

denkmethode, wat men gaarne aanvaardt, als men in de dialectiek „gelooft” zoals men ieder ander geloof ook alleen maar aanvaarden kan als men er in gelooft!

Nu hebben Marx en Engels nog een ander en beter antwoord: Laten we aannemen dat alles zo gaat als we zeggen, dan moet het in de practijk telkens kloppen. En hier komen we op een gebied waar we wat meer houvast hebben. We kunnen nagaan of de wereld, d.w.z. de natuur en de maatschappij zich inderdaad „dialectisch” gedragen. Marx en Engels (vooral Engels) hebben hun best gedaan dit aan te tonen en ze zijn daarin, naar mijn mening noch voor de natuur noch voor de maatschappij, geslaagd. Doch aangezien v. d. G. het tegendeel beweert en eerst in een volgend artikel de vraagstukken van natuur en maatschappij zal behandelen, spreekt het vanzelf, dat ik die kant van de kwestie thans eveneens buiten beschouwing laat, al wil ik nog even opmerken dat een „practisch” bewijs, nog lang geen wetenschappelijk, logisch en kennistheoretisch gerechtvaardigd bewijs is, al is het voor de practijk afdoende en al wil ik wel vast verklaren, dat, als men mij bewijzen kan dat de maatschappelijke verschijnselen, dialectisch verlopen, en het „dialectisch denken” in de maatschappelijke actie van nut kan zijn, het marxisme voor mij afdoende gerechtvaardigd zou zijn.

Doch laten we thans naar het terrein van de theoretische dialectiek terugkeren, na vastgesteld te hebben dat Hegel evenmin als Marx en Engels ooit een poging heeft gedaan om de dialectiek kennistheoretisch te funderen.

* * *

In het voorbijgaan moeten wij echter een enkele opmerking maken over het „dualisme” van Kant, dat, volgens v. d. G. noodzakelijk moest leiden tot het verlangen naar een „monisme” in welke behoefte Hegel dan zou hebben voorzien. Een wonderlijk geval, want weliswaar bestaat er een „dualisme” bij Kant, maar voor zover mij bekend is, is v. d. G. de eerste die dat dualisme in Kant's kennistheorie (en logica) ontdekt. Het werkelijke dualisme van Kant, waarop z'n tijdgenoten al gewezen hebben en waaraan Heinrich Heine in z'n „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland” een paar kostelijke bladzijden heeft gewijd¹⁾ ligt volgens de gangbare opvatting hierin dat Kant alles wat hij in

¹⁾ Men moet Heine lezen als men de quintessence van de ontwikkeling der Duitse filosofie wil leren kennen op een werkelijk levende wijze en niet zoals de filosofieproffen het plegen te geven, al heeft Heine zich dan ook nooit werkelijk van de Hegelarij kunnen bevrijden.

z'n „Kritiek der zuivere Rede” had vastgesteld, later in zijn „Kritiek van de practische rede” weer heeft herroepen. Maar de Kant van de kennistheorie is volgens alle aan te leggen maatstaven een „monist” omdat hij de beschouwer, wel degelijk als een deel van de wereld ziet en daarna er toe overgaat, na te gaan wat die beschouwer eigenlijk van de wereld, waarin hij zich bevindt, kan weten. Dat iets zich in de wereld bevindt en dus een deel is van die wereld, dat wordt niet ongedaan gemaakt door het feit, dat het in die wereld een bijzondere functie heeft. Dat de denkende mens in de wereld staat, dat is het uitgangspunt voor allen, die iets behoorlijks over het menselijk denken en over de wereld te weten willen komen. En het onbehoorlijke van Hegel is nu juist dat hij „het denken” of de „wereldgeest” zich laat „voortbewegen” en „ontwikkelen” (en dan nog wel op een speciale wijze) en dus uitgaat van wat hij behoorde te onderzoeken. En het Marxisme is daarom alleen minder dwaas dan de Hegelarij omdat het erkent dat het denken in de loop van de ontwikkeling der wereld is ontstaan. Maar inplaats van met Kant en met de kennistheoretici en psychologen te onderzoeken hoe dat denken nu eigenlijk geschiedt, neemt het Marxisme nu maar klakkeloos aan dat de wereld zich „dialectisch beweegt” (wat onjuist is) en dat dus het denken zich ook dialectisch beweegt, wat tweemaal onjuist is, want in de eerste plaats moet men dat „dus” bewijzen, moet men bewijzen dat denkproces en wereldontwikkeling van dezelfde aard zijn, en in de tweede plaats zou men daarna nog moeten bewijzen dat ze volkomen evenwijdig lopen en b.v. niet op elkaar inwerken.

Kant nu, heeft inderdaad een analyse van het menselijk denken gegeven en daarom behoort hij ook voor mij, ofschoon ik allerm minst Kantiaan ben, tot de grote denkers die in de geschiedenis van het wetenschappelijk onderzoek van het denken, een creplaats innemen, terwijl Hegel op dat gebied alleen tot de „speculatieve filosofen” d.w.z. tot de fantasten gerekend mag worden — afgezien van Hegels verdiensten als geschiedfilosoof of als rechtsfilosoof, waarover we het thans niet hebben ¹⁾).

* * *

Maar juist omdat Hegel op het gebied der kennistheorie geen wetenschappelijk standpunt inneemt, doch een pure fantast is, zijn z'n beschouwingen over de „logica” en over de „gebreken” dier

¹⁾ Om niet te uitvoerig te worden, laten we de vraag buiten beschouwing of het „monisme” juist is (dat het een „behoefte” is, zegt niets, de religie is voor millioenen ook een „behoefte”), en of het, indien juist, bij de huidige stand der menselijke kennis, mogelijk is.

logica, gebreken die dan door de „dialectiek” verholpen zouden kunnen worden, volkomen ongegrond.

Er is namelijk niets van waar dat de gewone logica niet voldoende is om de wereld en de werkelijkheid te begrijpen, zoals Hegel en Marx en Engels beweren, omdat die logica niet „beweeglijk” zou zijn. Wat zij op het oog hebben is, dat men met een beperkt aantal vaststaande begrippen niet de oneindige verscheidenheid van een bewegende en veranderende wereld zou kunnen beschrijven en kunnen duidelijk maken. Om aan dat bezwaar tegemoet te komen, heeft de logica echter een nimmer falend middel, ze omschrijft de oude begrippen steeds nauwkeuriger, naar gelang de feitenkennis groter wordt, en ze vormt steeds weer de nieuwe begrippen, naarmate ze meer begrijpt, meer feiten kent, meer samenhangen ontdekt. Onder het begrip „water” vallen zeewater en rivierwater en slootwater en regenwater en gefiltreerd water en synthetisch gefabriceerd water en zwaar water en nog een hele massa meer. En de eerste grove begrippen kunnen nog oneindig verfijnd worden door b.v. aan te geven, hoe de scheikundige samenstelling van al die wateren is, en hoe de fysische en andere eigenschappen van al die watertjes zijn.

Aan al die begrippen kan de „dialectiek” niets toevoegen, zonder onzin te vertellen, of dat wat we met zoveel moeite onderscheiden hebben, weer te verwarren. De „zelfbeweging van het begrip water” leert ons niets, het is een holle klank, een aanmatigende „formaliteit”, die in de plaats wil treden van wat alleen door ervaring, onderzoek en onderscheiding, d.i. begripsvorming, te verkrijgen is.

De logica werkt met oneindig kleine en met oneindig grote waarden en ze omvat alles wat daar tussen ligt, d.w.z. „alles”. Ze kan het bestaan beredeneren van dingen die niet te zien zijn, zoals electronen en aangeven hoe ze zich bewegen en welke eigenschappen voortvloeien uit de plaats die een electron in een atoom inneemt. Ze kan de eigenschappen van stoffen die nog niet ontdekt zijn, afleiden uit hun plaats, een nog open gebleven plaats, in een bepaald systeem, zoals ze plaats van planeten kan bepalen, die nog niet waargenomen werden. Ze kan dus de wereld beschrijven, en de beweging beschrijven. Maar èen ding kan ze niet, ze kan niet in de plaats van de beweging of van de wereld treden. Dat kan alleen de dialectiek, naar ze beweert tenminste: „het denken en de wereld worden één in Hegel's Geisteswelt, met behulp der dialectiek”, zoals v. d. G. zegt. Voor ons gewone mensen worden denken en wereld nooit één, en dat is maar gelukkig ook, want anders zouden we noch over de wereld kunnen denken, noch een onderscheid

kunnen maken tussen een ding en het begrip van dat ding, noch ook, tenslotte, met behulp van onze begrippen de weg vinden in de wereld, handelend optreden, de wereld veranderen. Anders gezegd, er zijn wel mensen, die beweren dat ze dialectisch kunnen denken, maar ze kunnen het evenmin als een van ons. Wat ze dialectisch denken noemen is slechts hun verwardheid omtrent het onderscheid tussen denken en zijn.

Er is evenmin een bijzondere „logica van het ontstaan”, van het „worden van de bewegelijkheid”, als er een bijzondere logica is van het ruiken, het zien, de electriciteit of de koolstofverbindingen. Er zijn wetenschappen van de beweging, van het worden (groei, ontwikkeling, vervallen, sterven van de electriciteit en van de koolstofverbindingen) en al die wetenschappen hebben hun eigen inhoud en hun eigen bouw, maar ze werken allen met dezelfde logica, al is voor het houthakken en voor de differentiaalrekening niet dezelfde verfijning van die logica nodig.

Is, om nu de dingen maar eens scherp te zeggen, het begrip „worden”, het begrip „beweging”, het begrip „groei” voor het eerst door Hegel ontdekt of heeft de gewone logica ooit iets anders gedaan én statische én dynamische verschijnselen te constateren en te beschrijven, verklaren, begrijpen? Waar haalt men toch de onzin vandaan, alsof er andere begrippen mogelijk zouden zijn dan begrippen „die wij zelf gemaakt hebben”, en die wij daarom, heren dialectici, juist daarom, ook zelf kunnen veranderen.

En juist dat voortdurend veranderen van begrippen niet door een geheimzinnige zelfbeweging van het begrip, noch door een dialectisch beginsel dat in de wereld werkt, maar door ons zelf, dát is de beweging van de logica, de enige waartoe zij in staat is, omdat het de enige is waartoe wij, de denkende wezens, in staat zijn. Maar wat zij zelf niet kunnen, dat kan geen zelfbeweging van ons denken, noch een dialectische beweging van de wereld, voor ons doen.

Alleen speculatieve filosofen, wier systemen niets anders dan oppervlakkige rationalisaties zijn van religieuze mystiek, kunnen een denken fantaseren, dat buiten zichzelf treedt en de eigenschappen van een almachtig God bezit. En alleen leerlingen van die filosofen kunnen genoeg nemen met zulke mystieke praatjes over het denken, en terwille van die geheimzinnige nonsens pogen het werkelijke denken te kleineren als „formeel” en zich gebaren als hadden ze de steen der wijzen en de toverformules der alchemie in handen en niet eens beseffen dat zij, de dialectici, in onze tijden van chemie en wetenschap, inderdaad alleen maar aandoen als alchemisten en tovenaars en kwakzalvers.

De dialectici beweren hardnekkig, dat de gewone logica niet kan verklaren, hoe iets tegelijkertijd zichzelf en iets anders is, zich op een bepaald punt bevindt en er toch niet is, dus zich beweegt, wordt, groeit. En ze schrijven nu voor, hoe de logica behoorde te redeneren, opdat ze door de dialectiek gemakkelijk weerlegd en belachelijk gemaakt zou kunnen worden.

„Een vliegende pijl kan logisch niet in beweging zijn, want volgens de logica is hij op ieder ogenblik in èen punt, als hij in èen punt is, kan hij niet in een ànder punt zijn, en evenmin dus van het ene punt naar het andere komen,” zo luidde de paradox waarmee Zeno uit Eléa, de eerste der dialectici, omstreeks 450 v. C. z'n mede-Grieken pestte, een paradox die tot op heden door alle Hegelaars en Marxisten herhaald wordt, zoals trouwens ook door alle irrationalisten van het type Bergson en dergelijke. Waarop de logica, om in dezelfde stijl te blijven, alleen maar kan antwoorden dat inderdaad niet de logica zich van het ene punt naar het andere beweegt, maar dat de pijl het doet, terwijl de logica geen andere taak heeft dan nauwkeurig te beschrijven hoe die pijl zich beweegt, het aan de dialectiek overlatend zichzelf wijs te maken, dat ze door een bizonder soort denken de pijl in beweging brengt, en voor zichzelf wetend dat „beweging” een woord is waarmee we een bepaald gedrag van pijlen, stenen en andere dingen aangeven. En de hele mop van de dialectici is, dat ze *ons* verbieden het woord „beweging” te gebruiken en ons willen dwingen te volstaan met „zijn” en „niet-zijn”, om dan met een verschrikkelijk gewichtig gezicht bij ons te komen en te zeggen: wil ik je nu eens dialectisch verklaren hoe het komt dat die pijl zo raar doet; dat komt door de „beweging” — en daar zou de logica toch nooit aan gedacht hebben.

Intussen heeft die nederig weggekropen logica allang de vormen van de banen berekend, die de pijl doorloopt, ze weet hoe ver die pijl kan komen bij een bepaalde aanvangssnelheid, enz. enz. En ze vraagt nu de dialectiek — in alle bescheidenheid —: nu U, (zoals v. d. G. zegt), ons denken hebt „verrijkt, met een nieuw begrip, dat werkt, waar het formele denken niet kan bevredigen”, nu weet U ongetwijfeld nog een aantal eigenschappen van die beweging, waar ik, arme logica, nooit aan toe kan komen; of wellicht zijn al mijn berekeningen verkeerd? Waarop dan blijkt, dat de dialectiek niets meer weet van de pijl en haar beweging dan wij, tot dezelfde formules en baanberekeningen komt, als ze zich ten minste verwaardigt te gaan rekenen, als wij, of anders blunders maakt.

Waarop de logica zich voor de zooveelste maal afvraagt, wat de dialectiek eigenlijk nog anders kan en doet, dan . . . praten over dialectiek.

En wil men ten slotte tegenover de mop der dialectiek, dat de logica niet van haar plaats kan komen omdat ze zelf niet beweegt, een andere mop van hetzelfde gehalte plaatsen, dan is het die van Kratylos, de leerling van Heracleitos (op wiens „panta rei”, „alles stroomt, alles beweegt”, de dialectici zich steeds beroepen) welke Kratylos niet meer sprak, alleen nog maar de vinger bewoog omdat immers, terwijl hij sprak, alles alweer veranderd was, zodat de uitspraak die hij had willen doen, al niet meer volkomen juist was. En de onbarmhartige logicus zou er aan toe voegen, dat zelfs het bewegen van de vinger dialectisch niet geoorloofd is, en dat alleen zwijgende dialectici, die niets van zich laten merken, in de volle verzekerdheid des geloofs kunnen blijven. Gaan ze spreken, dan zeggen ze dezelfde dingen als wij, of ze zeggen onzin.

Waarmee we maar zeggen willen, dat zonder het aannemen van vaste begrippen, geen denken, redeneeren en verklaren mogelijk is, en dat de enige beweging van het begrip die geoorloofd is, bestaat in het loslaten van begrippen die onjuist gebleken zijn en het vervangen van die begrippen door andere. Dat wil zeggen, dat we voortdurend nauwkeuriger moeten bepalen wat we met het gebruik van onze woorden bedoelen en dat we tot een wetenschap van het woordgebruik (significa) moeten komen.

De critische logica, samenwerkend met de psychologie en de significa, en al de resultaten der wetenschappen van de ervaring gebruikend en verwerkend, kan op deze wijze tot een steeds juistere kennis-theorie geraken, die op haar beurt dan weer gebruikt wordt om het verkregene te onderzoeken.

En in dit moeizaam en nooit eindigende proces van wisselwerking, komt de kennis tot stand, die onze dialectici al beweren te bezitten, en leren wij de beweging der wereld kennen, wier geheim onzen dialectici reeds door Hegel geopenbaard is.

De dialectiek is noch wetenschap noch filosofie, ze is slechts een dogma en een uiterst armzalig dogma bovendien.

De hovelingen van Koning Hegel en Koning Marx kunnen nog zo luid beweren dat hun vorsten indrukwekkende staatsiehemden dragen, dat zijn sprookjes die afgelopen zijn, zodra men ophoudt te geloven, en kritisch gaat zien, en tot de conclusie komt, dat deze koningen, evenmin als de koning uit Andersen's sprookje, een hemd aan hebben.

* * *

Als dus Engels en Plechanow en anderen ons willen wijs maken,

dat we dialectisch moeten denken, omdat we anders bijv. niet weten wanneer het levensproces begint, wanneer een kind leeft of nog dood is in het moederlijf (Anti-Dühring blz. 7) of wanneer een kale kop nu eigenlijk begint (Grundprobleme blz. 34) dan is het duidelijk dat de dialectiek ons hier niets leren kan, maar dat in het ene geval alleen de wetenschap van het leven ons een antwoord kan geven dat — tot nadere ontdekkingen — het best mogelijke is, en dat in het andere geval een afspraak gemaakt moet worden, waarbij we nauwkeurig omschrijven welk percentage van de schedel onthaard moet zijn en waar de kale plekken gelegen moeten zijn en hoe ze ten opzichte van elkaar gelegen moeten zijn, voor we wetenschappelijk, filosofisch en dialectisch het recht hebben iemand „kaalkop” te noemen — gesteld natuurlijk dat we trek hebben in zulke haarkloverijen.

Maar bijzondere waarde zou de dialectiek alleen hebben als ze ons van te voren kon vertellen „dit en dat is leven” en „dan en dan begint het”. Dat kan ze niet. Ze kan slechts komen nadat de wetenschap ons de nodige kennis verschaft heeft. En dan kan ze alleen de resultaten van die wetenschap in een bepaalde terminologie „vertalen” en aangezien die terminologie (van de dialectiek) armelijk en houterig is, verrijkt ze niet alleen onze kennis niet, maar werkt ze verwarrend en benevelend.

Laten we een paar van de bekendste pronkstukken van de dialectiek eens nader beschouwen: Allereerst „het omslaan van kwantiteit in kwaliteit”, een uitdrukking die de dialectici onophoudelijk gebruiken en die naar hun mening een verklaring is van allerlei processen in natuur en maatschappij. Als we bijv. water afkoelen dan wordt het bij een bepaalde temperatuur plotseling en in zijn geheel tot ijs, het is van vloeibaar plotseling vast geworden, wat dus, zou men zo zeggen, op zijn best een omslaan van *kwantiteit* in *kwaliteit* is, en niet van kwantiteit in kwaliteit. Maar de dialectici vestigen de aandacht op het feit, dat de verlaging van temperatuur niet ten gevolge heeft, dat het water gaandeweg een beetje harder wordt, dus eerst papperig, gelei-achtig en ten slotte hard, maar dat de geleidelijke temperatuursverlaging een plotselinge hardheid ten gevolge heeft. De temperatuursverandering is dus „omgeslagen” in kwaliteitsverandering. Gaan we nu dat ijs weer verwarmen, ook geleidelijk, dan zien we helaas niet, dat de hele hoeveelheid ijs plotseling tot water wordt maar het gaat *geleidelijk* over in water en we hebben op bepaalde ogenblikken een soort papje van water- en ijsdeeltjes. Zodat de „wet” van het „omslaan” al direct dienst weigert. En ze weigert dienst in honderden en dui-

zenden gevallen, terwijl ze ook in vele gevallen werkt. *Maar in geen geval verklaart ze ons wat er gebeurt.*

Om te verklaren wat er in water gebeurt voor het tot ijs wordt, moeten we b.v. kristalvorming gaan bestuderen en we moeten nagaan wat er bij vloeistof-moleculen gebeurt bij temperatuursverlaging, we moeten nagaan wat er *in* die moleculen gebeurt en we moeten onderzoeken in hoeverre nog andere factoren dan de temperatuursverandering en de structuur der watermoleculen een rol spelen ¹⁾. Dan en eerst dan komen we in de buurt van een *wetenschappelijke* verklaring, terwijl het gepraat over „omslaan” niets anders is dan het constateren van het oppervlakkige feit, dat twee toestanden op elkaar gevolgd zijn — we weten niet hoe en waarom en we noemen dat niet-weten dus maar „omslaan”.

Welnu, zo is het met alle „dialectische” verklaringen, die niets anders zijn dan beschrijving van *oppervlakte-verschijnselen* in een gewildgeleerde terminologie, en als we ons met die dialectische verklaringen tevreden stellen, komen we nooit aan ernstige verklaringen toe, maar „verklaren” we het hard worden van water, het uitbreken van een revolutie, het nuttig effect van een som geld, het juiste gebruik van een troep soldaten, en alles wat verder nodig is, uit het „omslaan van kwantiteit in kwaliteit”, terwijl we in werkelijkheid alleen maar een litterair beeld gesuggereerd hebben.

Met de andere grote Hegelse truc, „negatie der negatie” is het niet anders. Verklaren doet het niets, doch als anderen iets verklaard hebben, kunnen de Hegelaars naderhand hun best doen om te bewijzen dat dit iets met enige moeite en goede wil, best in de categorie „negatie der negatie” onder te brengen is, b.v. de ontwikkeling van een ei, de komst van het socialisme en de integraalrekening. Nu zijn de bewijzen die Engels in z’n Anti-Dühring geeft om aan te tonen, dat al deze dingen „negatie der negatie” zijn, allemaal er naast, zoals b.v. Friedrich Adler voor de algebra en Kautsky voor de biologie hebben aangetoond, terwijl ook in dit tijdschrift reeds herhaaldelijk werd bewezen dat de „onteigening der onteigenaars” in ’t geheel niet tot socialisme behoeft te leiden en dat het Marxistische bewijs voor de onvermijdelijkheid van het socialisme, slechts een willekeurige aaneenschakeling van veronderstellingen is.

De negatie der negatie gaat meestal niet op; en als ze opgaat, zegt ze op een verwarrende wijze, wat al veel beter gezegd werd door de verschillende wetenschappen.

¹⁾ Een Röntgen-onderzoek van water, bewijst b.v. dat deze „vloeistof” een structuur heeft, die een grote overeenkomst met die van „kwarts” vertoont. Bij lager temperaturen zien we overgangen naar een structuur met geringere dichtheid enz. enz.

Ook hier weer blijkt de dialectische wijsheid hetzelfde karakter te hebben: men kan er niets mee doen, en ze dient noch als werktuig, noch als bewijs, maar alleen als mosterd na de maaltijd.

* * *

Maar de dialectische methode, al is ze dan misschien niet steeds bruikbaar, heeft dan toch maar de grote betekenis, dat ze voor het eerst de aandacht gevestigd heeft op het feit, dat alles in beweging is, alles zich ontwikkelt, en alles relatief is.

Dat is een fabeltje, dat door de meeste Marxisten te goeder trouw wordt herhaald, omdat zij volslagen onkundig plegen te zijn van alles wat er nog meer in de wereld te koop is dan het marxisme. De waarheid echter is dat in de gehele achttiende eeuw, d.w.z. lang vòòr Hegel geboren werd, lang vòòr de Franse revolutie, geen filosofie populairder was dan de filosofie die zegt dat de wereld beweegt, verandert, zich ontwikkelt. Het was deze filosofie waarmee de opkomende bourgeoisie de vaststaande orde van koningschap, kerk en adel bestookte. Op de betrekkelijkheid der waarden en maten, wezen Engelse empiristen even goed als Franse Encyclopedisten en Sensualisten en Materialisten.

Alles veranderde, al ging het in de maatschappij niet vanzelf, maar al moest er voor gestreden worden en alles ontwikkelde zich in opwaartse richting, (ook bij Hegel is de synthese „hoger” dan de these, zodat hij niet eens, met z'n „scherpe dialectiek”, de typische illusie van de achttiende-eeuwers, de illusie van de „vooruitgang”, heeft overwonnen) dat had men in Engeland en Frankrijk reeds een eeuw lang verkondigd, en meesterlijke geschiedfilosofieën, zoals die van Condorcet in Frankrijk, Ferguson in Engeland ¹⁾ ja zelfs van Hegel's oudere tijdgenoot Herder in Duitsland hadden, lang vòòr Hegel optrad, bewezen dat men de geschiedenis als een ontwikkelingsgang had te zien. Kant en Laplace brachten die ontwikkelingsgedachte in de Kosmos, Lyell in de geologie, Lamarck. Geoffroy St. Hilaire en op een andere wijze weer Cuvier, gaven de ontwikkelings-idee in de natuur op realistische wijze een uitdrukking, waaraan Goethe de poëtische wijding gaf.

En Hegel deed niets meer, maar ook niets beters, dan deze realistische ontwikkelingswetenschap en ontwikkelingsfilosofie, in een speculatief, religieus, en irrationeel kleed steken. Zijn filosofie is de wijze waarop het achterlijke Duitsland de ontwikkelingsgedachte van de Engelsen en de Fransen verstond en verknoeide.

¹⁾ Over de groote Italiaanse geschiedfilosofie van Vico, die van een andere aard is, spreek ik maar niet; maar vergeleken bij Vico en Pageano is Hegel een achteruitgang. Ook Vico en Pageano zijn ontwikkelingsfilosofen.

Waar is de starre methaphysica der Engelse en Franse filosofen en moralisten, waarvan Hegel ons moest verlossen om ons relativistisch te leren denken? Ze is er zo weinig, dat Hegel's Franse tijdgenoot Auguste Comte onder algemene instemming letterlijk deze stelling kon uitspreken: „Er is slechts één absolute waarheid en dat is dat iedere *waarheid relatief* is”, in een filosofie die met haar parolen „Orde en Vooruitgang” de ontwikkeling aanvaardde, doch haar in conservatieve zin verwerkelijk wilde zien.

* * *

Is dus die zogenaamde oorspronkelijkheid en baanbrekerij van Hegel een fabeltje, waarvan alleen Hegelaars en Marxisten geloven, ook de vruchtbaarheid der dialectische methode is een fantoom, zodra we het rijk van het kwasi-filosofische gezwam, van de „Geschwätzigkeit” om met Kant te spreken, verlaten.

Hegel's natuurfilosofie, die trouwens voor het grootste gedeelte van Schelling overgenomen is, (bij wie men de ontwikkelingsgedachte in de natuur veel consequenter uitgesproken ziet dan bij Hegel zelf) is zó'n mislukking dat zelfs de meeste Hegelianen er maar over zwijgen.

Dat de moderne natuuronderzoekers zich van de dialectische methode bedienen is erger dan een fabeltje, het is van A tot Z onjuist.

Reeds Trendelenburg kon in z'n „Logische Untersuchungen” vragen: „Noem mij één ontdekking die door de dialectici is gedaan?” Een vraag die nooit beantwoord is.

Meyerson, kenner van de geschiedenis der wetenschappen als geen ander, herhaalt in zijn „De l'explication dans les sciences” (in 1927) de vraag. Hij kent drie (3) gevallen waarin z.g. „natuurfilosofen” belangrijk wetenschappelijk werk verricht hebben, in de periode na Hegel. Maar die drie zijn wel natuurfilosofen . . . doch géén Hegelianen en géén dialectici. En uit alles wat we reeds over de dialectiek schreven, is het ook wel duidelijk geworden, dat de dialectiek geen ontdekkingen kán doen, dat ze daarvoor te vaag is, daar ze niets dan een paar algemeenheden in haar magazijn heeft, en niets anders kan doen, dan, wanneer anderen de magazijnen gevuld hebben, haar smakeloze etiketten van „omslaan” en „negatie”, met min of meerdere handigheid er op pogen te plakken ¹⁾.

En in de maatschappij-wetenschappen? Er worden een aantal klin-

¹⁾ Wat v. d. G. over „psycho-fysisch parallelisme”, over „causaliteit” en „functie” zegt, zal hij, hoop ik, wel nader verklaren, als hij het over de dialectiek in natuur en maatschappij heeft. In het verband waarin hij het thans gebruikt, is het mij „raadselachtig”, om het beleefd te zeggen.

kende namen genoemd: Max Weber, Sombart, Troeltsch. Van die drie is Troeltsch daardoor bekend, dat hij gepoogd heeft te bewijzen dat de geschiedenis géén wetenschap is of kan zijn en dat de wetmatigheid er slechts 'n zeer beperkte rol in speelt. Wie nu zo iemand als kroongetuige voor de dialectiek citeert, terwijl Troeltsch juist bewijst dat de geschiedenis noch een dialectisch, noch een ander wetmatig verloop heeft, en wie daartoe een opstel van Troeltsch aanhaalt, waarin deze probeert te bewijzen, dat de dialectiek niet juist is, en het marxisme evenmin, hoewel hij erkent dat Marx de dialectische methode consequent heeft toegepast (en iets anders zegt ook het citaat waarmee v. d. G. z'n opstel besluit, niet) die heeft een vreemde opvatting van de invloed der dialectiek in de maatschappij-wetenschappen.

Sombart beschouwt zichzelf als iemand die veel aan Marx te danken heeft, maar over het begrip der wetmatigheid bij Marx — d.w.z. over de dialectische ontwikkeling — zegt hij letterlijk: „Diese Auffassung habe ich nie recht ernst nehmen können. Ich habe sie immer für einen schlechten Witz gehalten” (gecit. bij Kautsky: *Materialistische Geschichtsauffassung* II, blz. 678). En bij Weber kan men ongetwijfeld evenals bij Sombart van de invloed van Marx spreken, maar het is de invloed van Marx die de ideologie ontmaskerde (waartegenover juist Weber weer op de betekenis der ideologie wees) doch nooit de invloed van de dialectische methode. Croce is als Hegeliaan begonnen en heeft zich hoe langer hoe meer eraan onttrokken en van z'n „*Filosofia dello spirito*” (De filosofie als wetenschap van de geest), z'n rijpere werk, zegt hij zelf, dat ze „*n'est pas la continuation, mais le renversement total de l'hégélianisme*. Car, en fait, elle nie la distinction de la phénoménologie et de la logique, elle nie non point seulement les constructions dialectiques des philosophies de la nature et l'histoire, mais aussi celles de la logique elle-même, elle nie la triade du logos, de la nature et de l'esprit . . .” (uit: *Critique de moi-même*; geciteerd bij Sérouty, *Initiation à la Philosophie contemporaine*, blz. 148). Men hoort het, Croce verwerpt „de dialectische constructies van de Hegelse natuurfilosofie en geschiedfilosofie, maar ook van de logica en de drieslag (these, antithese, synthese) van de rede, de natuur en de geest” — men ziet hoe ver de invloed van de „dialectiek” bij Croce gaat.

En bij Ortega, die ik beter ken dan Croce, is wel sprake van een zekere, overigens zeer critische, waardering van Hegel (zie bijv. *Bespiegelingen over Leven en Liefde*, blz. 29—53) maar de conclusie is toch afwijzend en Ortega is een te fijn, te geestig en te beweeglijk denker om zich in het plompe schema der dialectiek te laten van-

gen. In z'n hoofdwerk „De opstand der horden” is ongetwijfeld een relativistisch denken, maar goddank geen spoor van dialectisch denken te bekennen. En in z'n „Woord Vooraf” zegt Ortega's vertaler dat de invloeden die op Ortega gewerkt hebben, zijn: Kant en vooral Nietzsche. Zodat de bewijzen die v. d. G. geeft, wel bijzonder zwak zijn.

* * *

De zaak is deze, dat Marx en Engels niet de belangrijke figuren geweest zouden zijn, die ze ongetwijfeld zijn, als ze aan de dialectiek hadden vastgehouden. Wat hebben ze in werkelijkheid gedaan? Ze hebben *het woord dialectiek* vastgehouden, maar de inhoud ervan steeds meer gewijzigd, zodat ze steeds meer in de buurt kwamen van een normale denkwijze. Als Engels zegt, dat de dialectiek: wisselwerking, verandering, beweging, ontwikkeling en relativisme behoort te zijn, dan zegt hij verstandige dingen, maar wisselwerking en al dat andere is geen dialectiek. Dialectiek is het eerst, als de ontwikkeling op een bepaalde manier geschiedt (volgens de drieslag) en dan is meteen de wisselwerking uitgesloten en het „relativisme” verdwenen, om plaats te maken voor het absolute, de onveranderlijke, onontkoombare gang der ontwikkeling.

Het zou interessant zijn die worsteling tussen de invloed van de wetenschap en de invloed van de Hegelarij bij Marx en Engels te volgen. In laatste instantie bleek helaas de Hegelarij meestal het sterkst, vooral bij Engels.

En dus kregen we geen wetenschappelijk, maar een dialectisch socialisme.

In de moderne wereld doet die dialectiek aan als dat pronkmeubel uit de Hegel-tijd, de *étagère*, die men thans nog hier en daar in de „goede kamer” van arbeiderswoningen en burgermanswoningen aantreft: het lelijke, nutteloze sieraad, overladen met allerlei dure, stofopvangende, smakeloze prullaria, dat slechts één functie heeft, te getuigen voor de gewichtigheid van z'n bezitter. Ja, en dan heeft het toch eigenlijk nóg een functie: het moet telkens afgeruimd, afgestoft en weer opgeladen worden, en zo „bewijst” het de „deugden”, de „vlijt” en de „energie” en „smaak” van de huisvrouw.

Zo zijn ook de Marxisten onophoudelijk bezig hun dialectische *étagère* af te stoffen en de poppetjes er weer volgens hun beste smaak-begrippen op te zetten en ze verbeelden zich dan dat dit wetenschappelijk werk is, zoals de huisvrouw zich verbeeldt, dat het conserveren van vermoldde stofnesten huishoudelijke bezigheid is.

De enige „redelijke” oplossing is in beide gevallen: in elkaar trappen, opruimen!

Neen, de dialectiek kan ons niet helpen, op z'n best kan ze ons achteraf het genoegen verschaffen, dat we dingen die anderen hebben gemaakt, ontdekt, nog eens dialectisch kunnen imiteren, als we er ontzettend veel energie aan besteden, en alles voldoende verwringen. In dat beste geval zijn haar boden als die van den koning uit de „driestuiversopera”: ze komen zelden en altijd te laat.

In de meeste gevallen is de dialectiek echter een vermolmde étagère, een smakeloze lastige sta-in-de-weg.

Als men dus met de dialectiek aan onze deur komt, dan hebben we slechts één antwoord: niet nodig, koopman, doorlopen alsjeblieft.

Maar Engels heeft dan toch, met behulp van de dialectiek zulke juiste dingen voorspeld.

Laten we daarmee eindigen, zoals v. d. G. er mee begon. „Er hatte vorausgesagt . . .”. Ja, hij heeft „vorausgesagt” in 1878, bijna 60 jaar geleden, in de anti-Dühring blz. 176/177, het volgende, waarin ik het een en ander onderstreep:

„Mit dem deutsch-französischen Krieg ist ein Wendepunkt eingetreten von ganz anderer Bedeutung als alle frühern. *Erstens sind die Waffen so vervollkommenet, dass ein neuer Fortschritt von irgend welchen umwälzenden Einflusz nicht mehr möglich ist.* Wenn man Kanonen hat, mit denen man ein Bataillon treffen kann, soweit das Auge es unterscheidet, und Gewehre, die für einen einzelnen Mann als Zielpunkt dasselbe leisten . . . *so sind alle weitem Fortschritte für den Feldkrieg mehr oder weniger gleichgültig. Die Aera der Entwicklung ist nach dieser Seite hin also im Wesentlichen abgeschlossen.* Zweitens aber had dieser Krieg alle kontinentalen Großstaaten gezwungen das verschärfte preussische Landwehrsystem bei sich einzuführen, und damit eine Militärlast, *bei der sie in wenigen Jahren zu Grunde gehen müssen . . .* Der Militarismus beherrscht und verschlingt Europa. Aber dieser Militarismus trägt auch den Keim seines eignen Untergangs in sich. Die Konkurrenz der einzelnen Staaten unter einander zwingt sie . . . schliesslich das ganze Volk mit dem Waffengebrauch vertraut zu machen; es also zu befähigen in einem gewissen Moment seinen Willen gegenüber der kommandierenden Militärherrschaft durchzusetzen. Und dieser Moment tritt ein, sobald die Masse des Volks . . . einen Willen hat. Auf diesem Punkt schlägt das Fürstenheer um in ein Volksheer; die Maschine versagt den Dienst, der Militarismus geht unter an der Dialektik seiner eignen Entwicklung. Was die bürgerliche Demokratie von 1848 nicht fertig bringen konnte . . . *nämlich den arbeitenden Massen einen Willen geben, dessen Inhalt ihrer Klassenlage*

entspricht, *das wird der Sozialismus unfehlbar erwirken*. Und das bedeutet die Sprengung des Militarismus und mit ihm aller stehenden Armeen *von innen heraus*".

Hier hebben we de dialectiek met haar „relativisme“(!) haar beweeglijkheid(!) haar inzicht(!) en „omslaan“ en wat men nog meer wil, ten voeten uit.

Te aanvaarden is ze echter slechts als men, in het aangezicht van de staande legers der Hitler- en der Stalin-staten, der socialistische massa's die zich overal al in het oorlogsfront geschaard hebben, *geloofd*, dat de „dialectiek“ die zo juist wist hoe het met de bewapening, met de ondragelijke lasten en met de wil van de massa's zou gaan, niettemin „unfehlbar“ het militarisme zal doen kapot-springen. Op dat geloof in de waarde der dialectiek, berust de hele waarde der dialectiek. Wie dat geloof heeft, kan echter *alles* geloven.

En dus, nogmaals, niet nodig koopman.

Naschrift:

Dit artikel over de dialectiek was een antwoord op een artikel van „S. van de Garde“ in „De Nieuwe Kern“. De Hollandse naam „S. van de Garde“ gaven we in die dagen aan de schrijver ervan, om hem te behoeden voor onaangenaamheden van de kant der Hollandse machthebbers.

Want de werkelijke naam van die schrijver was: *Soetan Sjahrir*, in die dagen geïnterneerd op Banda Neira!

De „vriendelijkheden“ die in deze polemiek aan het adres van Sjahrir gericht worden, „verklaren“ een aantal „vriendelijkheden“ die men in de „Indonesische Overpeinzingen“ aan mijn adres kan vinden.

Dat zulke „vriendelijkheden“, vriendschap noch samenwerking behoeven te schaden is intussen duidelijk genoeg gebleken.

Wie zich in die dagen er over verwonderde dat we een artikel van een volkomen onbekende over de „dialectiek“ opnamen en er zoveel aandacht aan besteedden, zal nu begrijpen dat we de man en z'n opvattingen werkelijk de moeite waard vonden. Maar afgezien van deze, nu wel interessante, bijkomstigheid, de hoofdzaak was en is: het vaststellen van de betekenis der „dialectiek“.

WILHELM REICH EN HET DIALECTISCH MATERIALISME

De geschriften van Wilhelm Reich beginnen, zij het voorlopig nog in kleine kring, een zekere bekendheid te krijgen. Dat die bekendheid verdiend is en dat Reich het recht heeft op een zekere mate van waardering staat voor mij vast.

Men kan z'n opvattingen ongehoord en onbehoorlijk vinden, men kan menen dat de weg die hij wijst erger is dan een die doodloopt, omdat ze naar de hel of naar een modderpoel voert. Maar dat kan alleen een eind-oordeel zijn, vastgesteld na ernstige studie, na terzake-kundig onderzoek. Opdat die studie en dat onderzoek werkelijke waarde hebben, dienen ze uit te gaan van een waardering. De waardering waarop ieder aanspraak mag maken die beweging brengt, daar waar alles vastgeroest en ingedommeld is; die een uitweg probeert te banen daar waar alles doodgelopen is, die een wild geluid laat horen in de tamme klankenwereld der zelfgenoegzamen, kortom, die iets van de „eeuwige revolutionnair”, van de zoeker, de durver in zich heeft.

Dat Reich „erg” is, schokt me niet — Marx was in z'n tijd ook „erg” — en Darwin en Freud en anderen. Dat hij eenzijdig is, spreekt vanzelf — hoe zou iemand die plotseling een grote waarheid meent te zien, er niet door verblind worden en haar niet overdrijven? Dat scherpe en hoekige slijt in de praktijk vanzelf af, meestal zelfs veel te snel.

Maar laten we zorgen ons bij Reich niet zo belachelijk te maken als — de wat ouderen onder ons herinneren het zich nog wel — de vooroorlogse generatie zich ten aanzien van Freud belachelijk maakte, door kleinzielige venijnige bekrompenheid.

Laat ons Reich geven wat al het nieuwe of het pogen tot het nieuwe te komen verdient: waardering en wantrouwen.

Wantrouwen natuurlijk ook, al is het misschien overbodig dit afzonderlijk te zeggen, want iedere werkelijke waardering sluit wantrouwen in zich. Zonder dat wordt waardering een klakkeloos aanvaarden van alles wat zich als nieuw aandient, ja, erger nog, een haken naar effect en naar sensaties, een tot elke prijs „ongewoon” willen zijn — en voor een dergelijk streven kan men slechts verachting hebben. In die zin onderschrijf ik volkomen de uitspraak van Nietzsche, dat voorname geesten altijd wantrouwend staan tegenover wat zich als nieuw aandient, en niet onderste boven gelopen wensen te worden door iedere nieuwlichter, niet de overtuigingen die zij strijdend gewonnen hebben, zonder strijd wensen op te geven.

Mijn waardering voor Reich, bevat dus al het nodige wantrouwen en al het gewenste verzet.

Maar het is prijzenswaardig als iemand een poging doet het overweldigende succes dat het fascisme vooral in een land als Duitsland behaald heeft werkelijk — en dat is steeds: psychologisch — te verklaren.

Want dit sluit in zich de erkenning dat alle zogenaamde „Economische verklaringen” op z'n best laten zien uit welke stenen de muren der politiek gemetseld kunnen zijn. Kent men de aard van het materiaal en de hoeveelheid ervan dan kan men ongetwijfeld een aantal gevolgtrekkingen maken. Van zachte mergelsteen kan men desnoods nog een kathedraal bouwen, doch geen bastion, en met een paar wagonladingen kan men geen wereldstad maken.

Maar eenmaal het materiaal en de hoeveelheid ervan gegeven, zijn talrijke vormen van gebruik mogelijk, die tussen een Chinese muur en een tuindorp liggen. Zou men — om van de beeldspraak los te komen — vijftien jaar geleden aan een college van marxisten al de economische factoren hebben gegeven die in Duitsland van 1928 en 1933 aanwezig waren, en daarna de vraag gesteld hebben: „Wat moet hiervan het gevolg zijn?” — het antwoord zou eenstemmig geluid hebben: „het aan de macht komen der socialisten!” En met „socialisten” zou men dan natuurlijk niet iets bruins, doch iets roods bedoeld hebben. Een socialistisch „marxisme” dus, als men dat woord opvat zoals thans alle duisterlingen het doen.

Waarom zou men dat antwoord gekregen hebben? Omdat zij die het gaven, uitgingen van een bepaald psychologisch inzicht. Ze namen als vanzelfsprekend en vaststaand aan dat de mens op bepaalde omstandigheden slechts op één wijze reageren kan. Het socialisme — marxistisch of reformistisch — had een bepaald psychologisch inzicht, dat men vooral daarom niet afzonderlijk en duidelijk formuleerde omdat men het als het enig mogelijke, het natuurlijke beschouwde.

Gegeven de economische toestand en de „natuurlijke” menselijke eigenschappen, stond het resultaat „natuurnoodzakelijk” — om een woord uit de marxistische terminologie dier periode te gebruiken — vast.

Het is met de socialisten op psychologisch gebied dus precies zo gegaan als met de liberalen op economisch gebied. De liberalen beschouwden de economie van een bepaalde periode als de „natuurlijke” en daarom voor alle tijden geldende — eeuwig durend en in haar grote beginselen onveranderlijk. De socialisten hebben de overheersende psychologische karaktertrekken, de wijze waarop de mensen in een bepaalde periode op de dingen plachten te reageren, voor

de enig mogelijke, de „natuurlijke”, reacties gehouden. Al hun toekomstverwachtingen waren op de eeuwig-geldendheid van bepaalde psychologische wetten gebouwd.

Maar deze psychologie van de vanzelfsprekendheid was in werkelijkheid in 't geheel geen psychologie — ze was het verabsoluteren van een half dozijn mogelijkheden en tegelijkertijd het afsluiten van de toegang tot de kennis van de talloze andere mogelijkheden.

* * *

De populaire psychologie was voldoende om in een vorige periode de politieke mogelijkheden te bepalen. Thans kunnen we er niet meer mee volstaan.

Vandaar dat men allerwege op zoek is naar een politieke psychologie, d.w.z. een psychologie, die ons de politieke reactie-mogelijkheden beter leert kennen en wier kennis dus in staat stelt politieke mogelijkheden te zien en te beïnvloeden.

Vernieuwing van het socialisme is alleen mogelijk als men beseft dat een min of meer wetenschappelijke economie plus een politiek die volgens de grondregels van het „gezond verstand” is opgesteld samen allerminst een eenheid, laat staan een bruikbaar instrument vormen.

Het marxisme heeft ongetwijfeld een aantal van de ergste misvattingen omtrent politieke mogelijkheden doen verdwijnen en het heeft ons laten zien dat er stoffelijke grenzen zijn aan die mogelijkheden. Het heeft ons bovendien in staat gesteld allerlei bedrog en zelfbedrog te doorzien. En het was daartoe in staat, niet, zoals sommigen menen, omdat Marx een groot econoom was, doch omdat hij van aanleg een scherp psycholoog was. Ofschoon Marx geen speciale psychologische studiën gemaakt heeft — in zijn tijd bestond de psychologie als afzonderlijke wetenschap niet eens — was hij een psycholoog in de zin waarin twee van z'n lievelings-schrijvers: Shakespeare en Balzac, het waren. Met die twee heeft hij gemeen het inzicht dat de deugd een zeldzaam voorkomende eigenschap is, en dat men altijd aan de veiligste kant staat als men de mensen moreel laag taxeert. Hoort men het tegendeel beweren dan heeft men in 99 van de honderd gevallen met een bedrieger of een uilskuiken te doen en slechts een hoogst enkele maal met een werkelijk idealist.

Deze psychologische grondslag maakt het marxisme tot iets zo gezonds en verkwikkends, vooral in de politiek, d.w.z. in een wereld van gefrazeer, misleiding en onwetendheid.

En al heeft dan Marx zelf de inconsequentie begaan z'n bittere levenswijsheid buiten werking te stellen zodra het „proletariaat”

in het geding komt, een inconsequentie die op den duur tot de allergegste dwalingen moest leiden en tot socialistisch zelfbedrog en demagogie moest uitgroeien — men heeft, als men in de buurt van het marxisme komt, altijd het rustige gevoel dat men in de nabijheid van een verstandig mens leeft: met het marxisme valt te praten.

Het is dus voor de hand liggend dat nagegaan wordt of het mogelijk is het marxisme organisch te verbinden met de resultaten der latere psychologie, vooral met de psychologie van Freud, die immers een zelfde grondtoon heeft als het marxisme: afkeer van alle zoetelijkheid, uitspreken van dingen die fnuikend zijn voor de engelachtigheid der mensen.

Die psychologische gezondheid van het marxisme moet vanzelf tot de opvatting leiden: als er van het traditionele socialisme nog iets te redden en te gebruiken is, dan zal dat marxisme zijn, of in ieder geval elementen er van.

Zo gezien zijn de pogingen van Reich, van Fromm, Bernfeld en enkele anderen om tot een verbinding van marxisme en freudisme te komen belangrijk en verheugend. En Reich, die van allen de grootste durf, het meeste élan bezit, verdient met waardering gevolgd te worden, ook al zijn z'n wegen schijnbaar al te kras.

Voor mij is het feit, dat Reich het seksuele element niet bij-wijze van spreken, symbolisch, of wat dan ook, maar reëel, concreet, in de politiek wil brengen, een gedachte die niet alleen voor discussie vatbaar is, maar die ook in haar kern juist moet zijn. Daarmee is Reich's „Sexualpolitik” natuurlijk nog geenszins aanvaard. Men kan ieder onderdeel van Reich's opvattingen afwijzen, men kan vinden dat Reich en zijn vriend Parell oppervlakkige psychologen zijn, die door vergroving en radicale doorhollerij tenslotte hun doel voorbijschieten en inplaats van tot een vernieuwing van het socialisme, tot een soort Jan-Rap-isme komen, zoals dat, op seksueel gebied, vroeger wel door enkele anarchisten en, op grotere schaal, in de beginperiode der Russische revolutie, gepropageerd werd. Men kan er aan toe voegen dat Parell's studie over het klassenbewustzijn en Reich's „Massapsychologie van het Fascisme” veel meer producten van ontreddeeling dan voorbereidingen voor redding zijn. Dat is ook mijn indruk. Maar dat neemt niet weg dat men de poging van Reich moet behandelen op grond van z'n algemene methode en niet moet afdoen op grond van een aantal al te zonderlinge resultaten.

* * *

De algemene methode van Reich vinden we in een brochure „Dia-

lektischer Materialismus und Psychoanalyse", een herdruk (enigszins aangevuld en van een slotwoord voorzien) van een reeds in 1929 verschenen artikel dat toen door de partij-communist Reich in het officieuze wetenschappelijke tijdschrift der communisten „Unter dem Banner des Marxismus" gepubliceerd werd.

Na 1933 is Reich, die een typisch partij-communist, een echt Stalinist was, en nog steeds al de kenmerken van het type heeft, uit de K.D.P. geroyeerd omdat z'n „Massenpsychologie des Faschismus" critiek op de politiek der Duitse communisten en op het verwaarlozen van de psychologische (voor Reich is „psychologisch" geheel identiek met „sexueel") factor door de Communistische Internationale bevatte.

Men moet het geval Reich in dit licht zien. De man had een hobby, n.l. dat men met de arbeiders en kleinburgers over sexuele dingen behoorde te spreken — hij noemt z'n lievelings-onderwerp „Sexualökonomie", wat natuurlijk niets te maken heeft met „sexuele economie" zoals sommige van z'n Hollandse aanhangers menen, aangezien het Hollandse woord „economie" de betekenis heeft gekregen die in andere talen door een uitdrukking als „politieke economie" wordt aangegeven, staathuishoudkunde; economie is „huishoudkunde" en Sexualökonomie is de leer der sexuele behoeftenbevrediging — en van die hobby wilde de Commintern niets weten, uit vrees een deel van haar kleinburgerlijke of onder de invloed der kleinburgerlijke moraal staande aanhangers voor het hoofd te stoten. Aan de andere kant wilde Reich niet van z'n sexuele propaganda afzien en dus werd hij, als ketter, uit de kerk waartoe hij met z'n hele geestesgesteldheid behoorde, verwijderd. Dat neemt niet weg dat hij ook in z'n latere publicaties een typische Stalinist is gebleven.

Het gevolg hiervan is dat het overgrote deel van z'n werk, voor zover dat op het terrein der politieke psychologie ligt, niets anders dan een verheerlijking der beestachtigheid is en dat hij Hitler wil overtroeven door behalve de vrijheid tot het uitroeien der tegenstanders — die ook Hitler geeft — de vrijheid van sexuele bevrediging te proclameren, waar Hitler juist de overmatige sexuele onthouding eist. Dat het ene even schadelijk is als het andere ligt voor de hand.

Maar de idee zelf, ontdaan van haar Stalinistische vergroving, de idee dat het sexuele, die factor die niet slechts in het natuur-leven der mensen maar ook in het cultuur-leven en dus in het politieke gevoelsleven overheersend is, niet langer verwaarloosd mag worden en dat wij moeten proberen niet alleen „geestelijk" maar ook direct tot bewustwording en practisch handelen op dit gebied te

komen, die idee moet niet verworpen worden, omdat hij die haar aandient een stalinist d.i. een grove, moreel defecte, gast is.

Doch behalve de manier waarop Reich z'n idee wil toepassen, moeten we ook zijn methode afwijzen.

* * *

Hoe verdedigde Reich in z'n reeds genoemde brochure het recht der psycho-analyse? Voor hem was het niet van belang na te gaan of Freud in een aantal belangrijke opzichten gelijk had, en dan, als dat zo was, de marxisten voor de taak te stellen óf Freud's resultaten in hun systeem op te nemen, óf als het systeem dat niet toeliet, het onhoudbare van zo'n systeem te erkennen. Neen, hij begon met te onderzoeken of de psycho-analyse verband hield met het „dialectische materialisme” van Marx en Engels, want daarvan hing het voor hem af of de psychoanalyse voor socialistten een onderwerp van discussie kon uitmaken¹⁾.

Dat wil dus zeggen dat niet het marxisme dag aan dag behoort te bewijzen dat het nog bruikbaar is en nog mee kan in de ontwikkelingsgang der wetenschappen, maar dat alles wat na de vaststelling van wat Marx en Engels omstreeks 1850 hun „dialectisch materialisme” noemden, ter wereld komt, alleen aanvaardbaar is als het met de eeuwige waarheid (merk 1850) niet in strijd is.

En ook in z'n verdere publicaties heeft Reich voor alles de behoefte, niet om na te gaan hoe de dingen werkelijk zijn, maar of ze in het schema van het „dialectisch materialisme” ondergebracht kunnen worden. Voor hem is dus dit „dialectisch materialisme” de maat aller dingen geworden.

En hij staat in dat opzicht niet alleen. De hele nieuwere Russische staatswetenschap beschouwt het als haar voornaamste taak te onderzoeken of en hoe men alle wijsheid en wetenschap in dat heilige schema kan onderbrengen. En een aantal Westerse intellectuelen, onder de invloed van Rusland en de vele „sympathiserende” organisaties, tot het marxisme neigend, is even erg bezig zichzelf, de hele wetenschap en de hele cultuur in duizend bochten te kronkelen ter ere van deze zonderlinge godheid „dialectisch materialisme”.

Het wordt dus hoog tijd eens na te gaan of die nieuwe god ons in enig opzicht helpen kan en of het enige zin heeft hem al die offers te brengen, offers aan hersenkronkelarij en de daarvoor nodige inspanning, offers aan nutteloze arbeid, offers aan zelfverminking van de kant dier wetenschapsmensen die zichzelf tot onvruchtbaarheid veroordelen door een methode te aanvaarden welke tot niets dan dorre oppervlakkigheid kan leiden.

¹⁾ Zie blz. 5 en blz. 7/8 van Reich's brochure.

De dialectische methode kan alleen dan enige zin hebben, als algemene altijd geldende leiddraad, indien inderdaad vaststaat dat alles zich dialectisch ontwikkelt. Of men dat nu „idealistisch” opvat in de oorspronkelijke Hegeliaanse zin, dan wel „materialistisch” in de Marxistische zin, maakt alleen in zover verschil dat men Hegel moeilijker kan controleren dan Marx, want aan de „zelfontplooiing” of „zelfontwikkeling” der „Idee” kan men vrij gemakkelijk een punt kletsen — controleerbaar wordt men eerst zodra men zich met waarneembare dingen bezig houdt, onverschillig of die dingen „geestelijk” of „stoffelijk” zijn. Zodra dus Hegel gaat spreken over de ontwikkeling van de godsdienst, de moraal, de rechtsopvattingen, is hij evengoed te controleren als Marx indien deze het over recht of moraal heeft. En als Hegel over economie of geschiedenis of natuurwetenschappen spreekt, moet hij tenslotte dezelfde verschijnselen verklaren, die de materialist Marx moet verklaren. De mededeling van Hegel dat al die verschijnselen slechts de „buitenkant van de Idee” zijn kunnen we voor kennisgeving aanvaarden — hij kan wat ons betreft van „binnen” alle gelijk van de vismarkt krijgen, maar als hij over de „buitenkant” nonsens beweert, verklaren we dat hij niet ernstig te nemen en niet bruikbaar is, en laten hem verder rustig spelen met de „Idee” en met de visvrouwen van het type Bolland.

Op een bepaald ogenblik moet de Hegeliaan bij precies dezelfde dingen terecht komen als de Marxist, d.w.z. bij de „materiële” dingen waarbij onder „materieel” verstaan moet worden alles wat op de een of andere wijze waarneembaar is, niet slechts „stof” maar ook dus: hoop, geloof en liefde.

Vandaar dat de tegenstelling tussen Marx en Hegel minder groot is dan men gewoonlijk aanneemt en dan Marx zelf meende — het verschil bestaat slechts hierin dat Marx op natuurlijke wijze over natuurlijke dingen praat en dat Hegel vóór hij daartoe overgaat een paar gebedsformules verricht en na afloop weer. En of men nu met Marx meent dat de natuur zich dialectisch ontwikkelt, of met Hegel dat de Idee het doet, zich openbarend in de natuur, dat heeft geen ander verschil dan dat over Hegel een wierook-luchtje hangt en over Marx niet.

Maar voor beiden staat het vast dat die ontwikkeling „dialectisch” is. En dat is het eigenlijke hoofdpunt. Of het marxisme „materialistisch” is of niet, doet er veel minder toe dan de marxisten en hun tegenstanders menen — alle normale discussies tussen mensen, alle contact tussen mensen, alle contact tussen mens en natuur, heeft betrekking op materiële dingen, waarmee ieder, idealist, materialist, gelovige of ongelovige rekening te houden heeft: en alleen dat

is van belang: de rest kan en moet men, als men enig gevoel voor humor heeft, aan allen die menen dat er zo'n „rest” is, gratis cadeau geven.

* * *

Die „dialectiek” echter is een ernstigere zaak. Want hierbij gaat het in wezen om de vraag of we de wereldraadselen opgelost hebben of niet.

Wie beweert dat hij weet, wat de grondwet van alle ontwikkeling is, verklaart daarmee de sleutel van het heelal in handen te hebben. En alles wat nog te weten overblijft is voor dezulken — om een uitdrukking te nemen, door Marx in een heel ander verband gebruikt — „laf, als een raadseltje, waarvan de oplossing van te voren gegeven is”. Een marxist die op het standpunt van het dialectisch materialisme staat behoeft nog slechts feiten-materiaal aan te slepen — de interpretatie er van, baart hem niet de minste zorg, hij weet voor eens en voor al hoe het verhaaltje afloopt. Met de wetenschappelijke wereld-opvatting die ook achter de monumentaalste zekerheden een „vermoedelijk” zet, en die ieder „vaststaand oordeel” als „voor verandering vatbaar” beschouwt, om verder de totale wijsheid van een paar duizend jaar worsteling met de barbaarsheid als een reeks van heel voorlopige en wrakke hypothesen te beschouwen en te erkennen dat slechts een mensheid bevrijd van onze minderwaardige ruzies om een stuk brood tot een ernstige collectieve organisatie van de verovering der wijsheid kan komen, met die werkelijk wetenschappelijke en socialistische wereldbeschouwing, heeft de parmantige bewering van Hegel-Marx dat zij weten hoe alles zich beweegt niets gemeen.

Dat de Hegelarij een speciale vorm van theologie is, ligt zó voor de hand dat Marx en Engels het herhaaldelijk hebben uitgesproken. Maar het kernstuk van die theologie is niet, zoals Marx meende, de Idee, de Rede — het kernstuk is de methode, de dialectiek. Wie die aanvaardt, heeft het theologisch denken, dat hij meende kwijt te zijn, tot het hart en de bloedsomloop van z'n eigen denken gemaakt.

Men kan natuurlijk de dialectiek zó verwateren, dat ze onschadelijk wordt en Marx en Engels en hun beste navolgers hebben dat bij gelegenheid ook gedaan.

Van tijd tot tijd kan men bij de „marxisten” opvattingen over dialectiek vinden die om zo te zeggen, geen kip kwaad doen. Men vindt dan bij Engels de opvatting dat het kenmerk van de dialectiek zou bestaan in het bewegen der dingen, in de onmogelijkheid om vaste en blijvende grenzen aan te geven, maar dat is geen dialectiek, dat is een dynamische opvatting der dingen; de dialectiek

zegt niet slechts dat er beweging is, ze weet precies hoe die beweging, altijd en eeuwig is. Een dynamische wereldbeschouwing kent talloze vormen van beweging, en ze kent ook het ontbreken van beweging — de dialectiek kent slechts één bewegingsvorm; die in tegenstellingen: these—anti-these—synthese—nieuwe—anti-these enz. enz. tot in alle eeuwigheid z'n slome drieslag blijft voortzetten.

Inplaats van een andere welbekende ontwikkelingstheorie die alle processen geleidelijk ziet verlopen en die verklaart dat de natuur geen sprongen kent, heeft Hegel een even eenzijdige evolutietheorie gezet, volgens welke de natuur alleen maar sprongen kent. Nadat de Idee hem dat ingefluisterd had, heeft hij zich beziggehouden met het werk, de feiten die anderen, los van iedere dialectiek, gevonden hadden, zo te rangschikken dat ze (min of meer, als men erg z'n best doet om het ook zo te zien, en de feiten en begrippen naar behoefte uitrekt of samendrukt) in het dialectische schema pasten. En na Hegel hebben, behalve de talloze gewone Hegel-epigonen, ook Marx en Engels een groot deel van hun leven met deze lege formalisterij verknoeid. De brave Engels heeft werkelijk het beste deel van z'n leven besteed aan het bestuderen van de natuurwetenschappen, niet om uit die wetenschappen iets te leren, maar om die wetenschappen en hun makers de les te kunnen lezen, en alle feiten netjes in het Hegelse gelid te kunnen plaatsen.

* * *

Men zou een dergelijke bezigheid alleen kunnen vergeven als ze enig nut had, en als het zogenaamde dialectische denken de studie der natuurwetenschappen kon bevorderen.

Maar aan de ene kant is het feit dat (vóór noch na Hegel) nooit enige ontdekking op het gebied van de natuurwetenschappen gedaan is door iemand die volgens de dialectische methode werkte — en aan de andere kant staat het feit dat in geen enkel laboratorium en in geen enkele studeerkamer waar scheppende arbeid verricht wordt — op het gebied der natuurwetenschappen — dialectisch gedacht wordt.

Als dan dat werk verricht is, als de koningen gebouwd hebben, komen de hegeliaanse en marxistische kruiers met hun ladingen schema's, meten alles op, en verklaren dat Pawlov en Mendelejev, Freud en Einstein „onbewust” dialectisch gedacht hebben. Waarom dan in de loop der eeuwen nooit één scheppend natuurwetenschapsman er toe gekomen is de dialectiek bewust toe te passen en waarom de kleinste laborant zowel als de grootste geleerde niet anders kunnen dan volgens andere beginselen te denken, dat weten

de marxisten niet anders te verklaren dan door het feit, dat die geleerden „burgerlijk” zijn — wat de Pruisische staats-filosoof Hegel vermoedelijk niet was! — en de Hegelaars schrijven het aan de vakbekrompenheid der betrokkenen toe, welke bekrompenheid blijken kan als ze buiten hun vak banaliteiten verkopen, maar toch moeilijk als ze in hun vak knap werk leveren.

De werkelijkheid blijft intussen dat men, naspeurend hoe het natuurwetenschappelijk denken zich voltrekt — zoals dat vooral door Emile Meyerson gedaan is — ongetwijfeld zowel bewuste als onbewuste methoden van denken ontdekt, maar nooit de dialectische. Waar die toegepast werd, was het onder directe invloed van Hegel. En het resultaat was dan alleen fantasterij. Maar een natuurwetenschapsman moet wel heel erg bedorven zijn, héél erg ziek, voor hij gaat Hegelen. Geef een chemicus die in z'n vrije tijd Hegelt, maar nog niet helemaal gek is, een reageerbuisje in z'n hand, en hij gaat precies als al z'n collega's te werk. Niet ieder wil de kans lopen om, gelijk vader Hegel zélf, dialectisch te bewijzen waarom tussen Mars en Jupiter géén planeet kan staan, terwijl op hetzelfde moment een „bekrompen” onderzoeker — Piazzì — het planeetje Ceres ontdekte, het eerste van een aantal kleine planeetjes, die onbewust natuurlijk, door de ruimte zweefden waar ze dialectisch niet konden en mochten zijn.

* * *

Maar het is mogelijk, zal men zeggen, dat de dialectiek niet geldt voor de natuur, doch alleen voor de maatschappij. Daarmee zou dan het „beginsel” vervallen zijn, en de dialectiek zou van alles verklarend wereldprincipe tot bescheidener rol zijn teruggebracht. Doch er is geen enkel maatschappelijk verschijnsel en geen enkel feit in de geesteswetenschappen dat niet véél beter zonder wringerij en woord- en begrips-gegoochel, anders dan dialectisch verklaard kan worden. Neen, sterker nog, een dialectische verklaring is nooit een werkelijke verklaring, het is hoogstens een dikdoenerige omschrijving van onwetendheid.

Wat is er, om een van de bekendste Hegel-marxistische stoplappen te nemen, verklaard als men zegt, dat „de kwantiteit in kwaliteit is omgeslagen” — het is eenvoudig een andere uitdrukking voor het feit dat men niet verklaren kan waarom de kwaliteit A onder bepaalde omstandigheden tot kwaliteit B wordt. Eerst zodra men weet wat er in A gebeurt voor het B wordt, heeft men een „verklaring” — tot zolang moet men zich tevreden stellen met een beschrijving, die blijkbaar onvoldoende is en die met het „omslaan” evenveel verklaard wordt als een goocheltoer verklaard wordt door het „hocus-pocus-pilatus-pas” van de goochelaar — al menen kin-

deren ongetwijfeld dat in de tik van de stok en het uitspreken van de formule, de „verklaring” te vinden is van de haas die uit de hoed komt.

In werkelijkheid kan men in de maatschappij constateren dat sommige processen verlopen in de vorm van een botsing tussen tegen-gestelde krachten — en zulke processen zijn gemakkelijk onder het dialectische schema te vangen — terwijl andere in een geleidelijk en langzaam zich uitbreiden van een nieuw verschijnsel bestaan en weer andere in een plotselinge onweerstaanbare uitbarsting. Brengt men dat alles onder één formule, dan wordt óf die formule (de dialectiek) nietszeggend, óf men handhaaft de formule door de feiten geweld aan te doen.

Natuurlijk kan men aan al die gevaren ontsnappen door in de praktijk de dialectiek nooit te gebruiken. Zo hebben de meeste marxisten ook gehandeld en een van de voornaamste epigonen, Kautsky, heeft zelfs in z'n theoretische beschouwingen ternauwernood notitie van de Hegelse schone genomen. Rosa Luxemburg gebruikte de dialectiek alleen als ze over dialectiek sprak — moest ze economische of politieke onderwerpen behandelen, dan gebruikte ze de logica van scherpzinnige veelwetende mensen, d.w.z. een zeer gedifferentieerde en genuanceerde logica.

En geen enkel marxistisch staatsman is ooit, als hij een practisch probleem op te lossen had „dialectisch” te werk gegaan. Laat men toch eens één passage uit de werken van Lenin, Trotski, of wie dan ook aanhalen, waar ze, gesteld voor een practische kwestie, redeneren: dit is de stelling, dat is de tegenstelling, wij moeten dus tot die synthese komen. Op z'n best kan men zichzelf als één der krachten zien, en nagaan wat de resultante dier krachten vermoedelijk zal zijn — maar een resultante is geen synthese, een resultante is een product der logische niet der dialectische ontwikkeling.

Neen, de marxistische staatslieden gebruiken in de praktijk nooit iets anders dan een — zo verfijnd mogelijke — logica. En Lenin, bij gelegenheid van een politiek debat z'n tegenstanders — Boecharin en Trotski — uitleggend wat „dialectiek” is ¹⁾ geeft een definitie, die niets met dialectiek en alles met de relativiteit aller verhoudingen en hun voortdurende veranderlijkheid te maken heeft, en hij maakt duidelijk dat iedere verandering van nuance in de toestanden ook een verandering in het oordeel en in het gedrag ten-

¹⁾ Het feit dat Lenin aan zijn voornaamste medewerkers moet uitleggen wat dialectiek is, bewijst al afdoende dat we hier niet met een vaststaande wetenschap te doen hebben. Een professor in de wiskunde legt z'n collega's niet meer uit wat de grondbeginselen der vlakke meetkunde zijn. Maar ieder marxist vertelt van de andere dat hij geen verstand heeft van dialectiek.

gevolge moet hebben. Dat is gedifferentieerde en genuanceerde, oftewel beschaafde logica — géén dialectiek.

* * *

Als dus Reich naar dialectisch materialisme zoekt, bewijst hij slechts dat hij niet weet waaraan werkelijk behoefte is. Niet of Freud ergens in past is van belang. Wél of de resultaten van Freud's onderzoekingen bruikbaar zijn om ons enige maatschappelijke verschijnselen te leren verklaren. Nu kan men natuurlijk de individuele psychologie klakkeloos op de maatschappij toepassen. Men zou dan op z'n best tot een aantal literaire uitdrukkingen komen, van dezelfde waarde als b.v. de mededeling dat de maatschappij aan bloedarmoede lijdt, of een bloedneus heeft opgelopen. De meeste toepassingen van de psychoanalyse op maatschappelijke verschijnselen maken dezelfde indruk als de vroegere pogingen de maatschappij te beschouwen als een organisme, en van z'n cellen, z'n zenuwstelsel, z'n bloedsomloop te spreken.

Men zal het dus op een andere manier moeten proberen en in plaats van met symbolische vaders en moeders met reële vaders en moeders moeten werken. In dat opzicht zijn er in het werk van Reich, naar mijn mening reeds elementen van waarde te vinden.

Maar het feit dat hij vastbesloten is alles wat in strijd zou zijn met het marxisme, daarom te verwerpen, wijst op een bevangenheid die voor een wetenschappelijken onderzoeker ontoelaatbaar is. In werkelijkheid vinden we bij Reich een sterk, conservatieve, ja reactionnaire kant, een — ondanks alle uiterlijk radicalisme — innerlijke angst voor het nieuwe, dat nooit zó nieuw mag zijn, dat het heilige marxisme in gevaar komt.

De vroegere Commintern-gelovige, is thans met krampachtige verbetenheid een Marx-gelovige. En de psychologie van de gelovige beheerst z'n werk! Hij onderzoekt slechts een deel van de werkelijke zwakheden en fouten — niet óf men winnen kan, en hoe men winnen kan, neen, het staat immers dialectisch-materialistisch vast dat het heilige proletariaat moet zegevieren.

Door de mentaliteit is veel van zijn werk onverteerbaar en onbruikbaar geworden. Ik kan dit hier niet nader aantonen, dat vereist een aparte studie.

Voor nu wilde ik er slechts op wijzen dat de grondgedachten van Reich en anderen onjuist zijn, voor zover zij menen het in de richting van het dialectisch materialisme te moeten zoeken.

Bij alle waardering die het pogen van Reich verdient, moet gezegd worden: zolang hij daaraan blijft vastzitten, zal hij nooit anders dan lapwerk verrichten.

AFSCHEID VAN BERGSON

Uit de overigens niet bijzonder interessante roman „Mr. Britling Sees it Through”, die H. G. Wells tijdens de vorige wereldoorlog schreef, is me altijd een uitspraak bijgebleven: „Wat is Uw oordeel over Shaw” vraagt iemand den hoofdpersoon Britling-Wells; en het antwoord is: „Oordeel over Shaw — wie heeft er nu een oordeel over „mixed pickles”?” De uitspraak is natuurlijk niet juist, want het aantal lieden dat een oordeel heeft, en uit persoonlijke ervaring kan hebben over mixed pickles, zowel in de directe als in de figuurlijke betekenis van de uitdrukking (een pikant allegaartje), is allicht veel groter dan het aantal dat kan oordelen — moeten we zeggen „nog” kan oordelen — over zulke, alweer door de tijd achterhaalde auteurs als Shaw, Wells, en Bergson. Maar dat men iemand als Shaw, die toch ook een „filosoof” is — en nog wel een van diezelfde „life force”, familie van Bergsons „élan vital” — moralist, socioloog en nog veel meer, behalve dan schrijver van zoveel toneelstukken, wier bestudering Bergson kon hebben geholpen aan een minder houterige analyse van het komische dan hij in „Le Rire” heeft gegeven, bij de mixed pickles onderbrengt, dat geeft moed hetzelfde te doen met de populaire filosoof van het tijdperk dat in Shaw zijn populaire dramaturg en maatschappij-criticus vond.

Het geeft ook direct een juistere houding voor het bezien van filosofie en filosofen, doordat het ze uit hun positie van halfgoden haalt, van priesters, leraren, en systeembouwers, wat de meesten hunner wel graag willen zijn, (al moeten we Bergson al direct de eer geven dat hij nooit de pretentie heeft gehad een systeembouwer te zijn, doch alleen maar een „belichter” van een aantal dingen waaromtrent hij werkelijk bescheid wist) of waarin ze door hun volgelingen geplaatst worden. Dat de filosoof alleen een positie heeft in die beschavingen die tot een zekere secularisatie van het denken zijn gekomen, dat hij aanvankelijk een soort seculair priester is, en dat hij in de ontwikkeling dier beschavingen steeds minder priester en steeds meer werelds-denker wordt, maar dat hij, naarmate de taak van het wereldse denken steeds meer door de mensen van de natuur- en geesteswetenschappen wordt overgenomen — en de taak van het wereldse voelen steeds meer door de kunstenaars — meer en meer de neiging krijgt, inplaats van de verdediging van het wereldse tegenover de priesters, de verdediging van het priesterlijke tegenover het wereldse denken en voelen, als zijn taak te beschouwen, dat hij dus van een revolution-

naire figuur, zoals Socrates in zijn tijd was, in de meeste gevallen een verhullende en verduisterende, inplaats van een verlichtende factor in de cultuur wordt, dat schijnt bijna zijn onafwendbaar noodlot te zijn. Een noodlot dat zich te zekerder voltrekt, naarmate de maatschappelijke ontwikkeling zelf, sterke krachten in reactionnaire richting laat zien. Maar bij het dualistisch karakter dat de filosofie uit haar oorsprongen heeft meegekregen, kan ze bijna niet zonder meer als vijandin van het wereldse en oneerbiedige onderzoek optreden, doch moet ze in vrijwel alle gevallen (op straffe van direct doorzien en verworpen te worden) pogen een „verzoening” tot stand te brengen tussen het kritisch onderzoek, en het verlangen naar de illusie van veilige en onaantastbare waarheden. En haar bekendste truc — of als men het met de nodige plechtstatigheid en eerbied wil zeggen, zoals past in het aangezicht van zoveel dikke boeken en betogade docenten — haar indrukwekkendste „synthese”, is die waarbij ze zich van de allerlaatste resultaten der wetenschappen, en van de geraffineerdste vormgeving der kunsten bedient, om de meest primitieve illusies te rechtvaardigen. In die zin is de meest geslaagde filosoof, de man die de wetenschappen verplettert met de allernieuwste resultaten der wetenschap, en die uit het dan ontstane, verwarrende, tumult, met de waarheden te voorschijn komt die iedere bange kruidenier, ook zonder al die moeite, al als vaststaand heeft aanvaard.

Een dergelijk proces echter, is slechts mogelijk als die filosofie dan ook werkelijk de zwakheden ener overjarige wetenschap — en der op haar gebouwde vroegere filosofie — heeft doorzien, en als ze werkelijk op de hoogte is van de nieuwste snufjes der wetenschap, als ze dus werkelijk het wapen der critiek weet te hanteren, zij het dan ook met de bedoeling de critische geest te doden. En het resultaat van dit alles is: mixed pickles, een pikant allegaartje, dat bestanddelen bevat die zelfs bepaald smakelijk zijn.

Om de beeldspraak te laten varen: men zou geen bezwaar tegen dit soort filosofische experimenten behoeven te hebben, als ze maar geen andere pretentie hadden dan denkoefeningen van mensen met een bepaalde geestesgesteldheid te zijn, wier gemoedsgesteldheid, wier angsten en wier hoop, men op een dergelijke wijze zou leren kennen. Helaas hebben deze metaphysische romans, en autobiographieën van lieden die behoefte hebben aan het Absolute, van introverse wroeters die zichzelf niet kunnen helpen, altijd weer de pretentie ons allen te helpen, ons allen eeuwige waarheden te brengen, en mens en maatschappij hun plaats in het „cosmisch geheel” aan te wijzen.

De jongere filosofie heeft begrepen dat zulke pogingen al te gemakkelijk hun belachelijkheid en hun dwaasheid demonstren, als ze in de vorm van een systeem worden gegeven, waarbij de systematicus al direct zijn onkunde op duizend gebieden aan den dag legt, of de uitwerking over moet laten aan epigonen die het terrein beheersen, maar dan ook aan de beschrijving ervan niets toevoegen dan de eentonige herhaling van de paar formules waaruit de wijsheid van den meester in feite bestaat, en dus geeft ze de voorkeur aan wat ik „romans” en „autobiographieën” genoemd heb, waarin de avonturen van den auteur met de tijd en de vrije wil (Bergsons „*Les données immédiates de la conscience*”) of zijn verhaal van de bedoelingen van de Schepping en het Leven worden verteld, een lectuur die ons nog altijd kan interesseren, als we niet meer in staat zijn het systeem ernstig te nemen.

Maar noch de architectuur, noch de literatuur der filosofen blijken bij nadere beschouwing waarde te hebben in zichzelf, want zelfs als we al niet lang hebben opgehouden aan de filosofie als discipline enige waarde toe te kennen, zijn we toch wel sceptisch genoeg geworden om niet te geloven dat de filosofie van meneer A. of meneer B. nu juist de roos getroffen zou hebben. En op z'n best kunnen we dan de filosofie als geheel, de historie van het filosofische denken, als een element van 'enige waarde zien, b.v. als materiaal voor een psychologie der filosofen, of als stof voor een sociologie die ons het filosofische denken als onderdeel van de maatschappelijke gebeurtenissen laat zien. Zowel de pretentie der filosofie dat ze de koningin der wetenschappen zou zijn, als haar pretentie dat zij het menselijk denken omvat, of er dan toch voor het minst de juiste methode voor zou aangeven, kunnen wij niet meer ernstig nemen, sedert we maatschappijen en hun beschavingen bestuderen, en daarbij ook de vele filosofieën dier vele maatschappijen ontmoeten.

Als we dus te maken hebben met een figuur als Bergson, die gedurende een kwart eeuw of langer de meest gelezen filosoof in Europa is geweest, en ook vrijwel de enige die een grote invloed op de geesten heeft uitgeoefend, in de eerste plaats in Frankrijk, maar ook ver buiten de Franse grenzen in de hele Westerse wereld, dan kunnen we niet volstaan met de „filosofische stromingen” in Frankrijk en daarbuiten aan te geven, om op die wijze de Bergsoniaanse filosofie als een typisch product van een bepaalde periode te onderkennen, maar wij moeten daarnaast een beeld proberen te vormen van het gehele geestesleven dier periode en dier wereld, waarin, om een paar namen te noemen, Maeterlink en Van Gogh,

Pareto en Weber, Poincaré en Lorentz, De Vries en Driesch, karakteristiek zijn. Het is met opzet dat bepaalde namen hier ontbreken, namen als die van Einstein en Planck, van Freud en Pavlov, want zij behoren, wat de doorwerking van hun opvattingen betreft, tot de periode van na Bergson. Immers Bergson, ofschoon hij in Januari 1941 is gestorven, en ofschoon zijn laatste grote boek van 1932 dateert, behoort in feite tot een periode die van ongeveer 1890 tot 1914 loopt; en alleen de hopeloos achterlijken op geestelijk gebied leven nog steeds in de veronderstelling dat de stokpaardjes dier periode, met haar aanvallen op het intellectualisme en het materialisme, haar verheerlijking van intuïtie, mystiek en alles wat irrationeel is, ook nu nog bereden kunnen worden door mensen die er prijs op stellen op de hoogte van hun eigen tijd te zijn.

Op geestelijk gebied is die rel tegen het rationalisme en tegen de wetenschappen, waaraan Bergson in laatste instantie zijn geweldige populariteit te danken had, al lang gelijkwideerd, al sluit dat juist in, dat alles wat tot de achterhoede behoort, er nu nog altijd mee komt aandragen als ware het de definitieve wijsheid, en niet de „Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts” en de geesteshouding van de Nazi-horden en van alles wat daarmee geestverwant is. Dat men rilt nu men de „vitale krachten”, zo lang verheerlijkt en opgeroepen, eindelijk in volledige ontplooiing en ware gedaante ziet, dat neemt niet weg dat „men”, de gemiddelde filosofische en geestelijke „men”, nog altijd meent het barbarisme te kunnen likwidieren, door een beroep te doen op de geestelijke krachten die vrij baan voor dat barbarisme hebben gemaakt, de krachten van het irrationalisme.

Maar het is onvoldoende dit Bergsonisme alleen uit de geestelijke sfeer van zijn tijdperk af te leiden, want die sfeer zelf wordt, zoal niet geschapen, dan toch in hoofdzaak mogelijk gemaakt, door de maatschappelijke sfeer der gehele periode, een sfeer die men het best kan begrijpen als men gaat onderzoeken wie de aanhangers van Bergson waren, zo omstreeks 1907, het jaar van de „*Evolution créatrice*”, het jaar van Bergsons grootste roem.

Het publiek van Bergson werd, behalve door een groot aantal leden van wat Shaw genoemd heeft de „leeglopende rijkelui's klasse”, in hoofdzaak gevormd door die studenten die tot de oudere en voornamere bourgeoisie van Frankrijk behoorden, en die de kans om in de posities van hun vaders te komen, steeds geringer zagen worden. Die studenten, producten van de klassieke lycea, tot weinig meer in staat dan tot verbaal gepronk, ontdekten hoe een nieuw geslacht, uit de kleinere bourgeoisie en de arbeidersklasse voort-

gekomen, en opgevoed tot een zekere mate van zakelijkheid, in de fabrieken, op de departementen en regeringsbureaux, in de handel, en in al de vrije beroepen, waarin meer gevraagd wordt dan woordenpraal, overal als concurrerende macht naar voren kwam. De oude groep die niets wist en niets kon, maar die zich geweldig voelde als aristocratie van een geest, welke bij analyse zou blijken uit niets te bestaan dan uit geloof in uitverkorenheid, in het bezitten van instincten, gevoelens, intuïties, die geen van allen een „op den keper bekeken worden” kunnen verdragen, die groep moest zich wel verzetten tegen alle onderzoek, alle analyse, alle verstandelijkheid, alle zakelijkheid, en die groep moest de onaantastbare en ongenaakbare instincten en intuïties, als hoogste waarden verkondigd wensen.

„Zoiets voel je, of je voelt het niet”, is het eind van alle argumentatie — en de bedoelde groepen „voelden” dat ze recht hadden op een bijzondere plaats in de maatschappij, en ze wilden dat gevoel als de hoogste, de Goddelijke, waarheid zien vastgesteld door de filosofie zelf. Dit nu ongeveer — want minder grof — was wat Bergson deed.

Wie de mentaliteit van deze typische Bergsonianen wil leren kennen, leze het uiterst onbeschaamde boekje „Bergson, mon maître” waarin Gilbert Maire zijn herinneringen aan Bergson heeft samengevat. Men komt daar in het milieu van de vijanden der Derde Republiek, van de lieden die sinds 1871 ieder relletje tegen de toch waarlijk niet overmatig democratische instellingen van de Franse staat hebben gesteund. De lieden die Boulangisten waren, nadat ze van te voren te vergeefs geprobeerd hadden als royalisten de „republiek der hertogen” (Daniël Halévy noemde haar zo, omdat in de eerste ministeries onder Thiers en MacMahon, de katholieke en royalistische hertogen als De Broglie de leidende figuren waren) op z’n Hitleriaans, met behulp van President MacMahon, (een voorlopertje van Hindenburg, zoals Pétain een nalopertje van die „figuur” is), in een Koninkrijk steunend op Kerk en Leger te veranderen, om vervolgens als anti-Dreyfusards voor de „eer” van het land te ijveren, en ieder die geen dictatuur van militairen en priesters wenste, voor vriend van Duitsland en landverrader uit te maken.

Terwijl alles wat progressief gezind was in Frankrijk zich aaneensloot tegen deze reactionnaire en rijkelijk anti-semietische bedreiging, was Bergson, ofschoon van Joodse huize, een van de weinige intellectuelen van betekenis, die hardnekkig weigerden zich bij de Dreyfusards aan te sluiten. Hij bleef „neutraal”, maar de neutralen in dit conflict waren de voorzichtigere anti-Dreyfusards.

De grote roem van Bergson begint als de „Affaire” ten einde is, een einde waarbij de grote schoonmaak van leger en staatsinstellingen uitblijft. Het verbond van de reactionnaire, meestal Roomse en Royalistische, officierskliek, met de gelijkgezinden die de hoogste posten in de diverse regeringsinstellingen bezetten (en die *bleven*, terwijl de ministeries vielen), met de Kerk, de royalisten en de jeugd, die de baantjes waarop ze door haar afkomst recht meende te hebben, bezet zag door de democraten, dat verbond had een duidelijk „ouderwetse” vleugel, bestaande uit allen die genoeg hadden aan de ideologie van het verleden, zoals die door De Maistre en Bonald was geformuleerd, en een „nieuwerwetse” vleugel bestaande uit allen die beseften, dat de reactie, om kans te krijgen, niet conservatief doch „dynamisch” moest zijn.

De strijd van beide vleugels ging tegen de geestelijke vrijheid, de kritische zin, de heerschappij van de denkende mensen — hun verlangen ging uit naar de gelovende, gehoorzame, knielende massa, naar de vernedering van het individu, en naar de heerschappij van een met heiligheid en onaantastbaarheid omhangen „élite”, die voor haar, door geboorte of openbaring ontvangen macht en gezag, aan geen wereldse machten, allerminst aan het critische denken, verantwoording schuldig is.

De gehele ontwikkeling van het Westen is voor die groepen eigenlijk een misdadige ontwikkeling, en als er verschil van mening bestaat, dan is het over de vraag, waar de misdaad haar oorsprong vindt: in de Italiaanse Renaissance, in de Kerkhervorming, in rationalisme en empirisme, zoals die in de zeventiende en achttiende eeuw de geesten veroveren, in de Franse revolutie, of in de opkomst van de moderne socialistische- en arbeidersbeweging — maar dat aan die ontwikkeling een einde moet worden gemaakt, en dat wij terug moeten naar een primitieve geestesgesteldheid (zij het dan met behoud van onze techniek — alsof dat mogelijk was, tenminste op den duur) met een van de troon gestoten denken, en een heerschappij van mythe en mystiek, dat is wat in die groepen gevoeld en gewild wordt, ofschoon slechts weinigen alle consequenties van dat verlangen, van die opstand tegen de beschaving, (die niet alleen een opstand der horden, maar ook een opstand der geprivilegieerden is), durven aanvaarden.

Terwijl de „ouderwetse” vleugel meende dit te kunnen bereiken door het oude geloof en de oude politiek te prediken, zich verzetkend tegen alles wat sedert de middeleeuwen aan filosofische vernieuwing was gebracht, en tegen alles wat sedert de Franse revo-

lutie in maatschappelijke zin veranderd was, kon de jongere vleugel geen genoegen nemen met een dergelijke grove reactie. Ze kon geen bezieling putten uit het subjectieve gevoel, het herstel van het oude na te jagen. Integendeel, ze moest voor zichzelf het gevoel hebben, een vernieuwing tot stand te brengen, aan de spits te staan van een ontwikkeling die wel een negatie van het bestaande was, maar, omdat het bestaande zelf als een negatie van een „organische” maatschappij werd gevoeld, een negatie van een negatie, een synthese op hoger plan.

Aan dat verlangen kon de oude reactie niet voldoen, en zelfs een deel van de jongere reactie, de beweging van de „Action française” met haar theoreticus Maurras, kon dat verlangen niet bevredigen, omdat ze weliswaar op politiek gebied een organische maatschappij propageerde, (waarin, zij het dan ook nog onontwikkeld, zulke nieuwigheden als de „corporatieve” orde werden aangekondigd), doch op geestelijk gebied stelde op een der meest gehate intellectuelistische leren, het positivisme van Auguste Comte.

En dat het met het positivisme mis was, dat was een overtuiging die alom heerste, zowel bij degenen die op het standpunt van het bestaande stonden, als bij de aanhangers van verandering in welke richting dan ook.

Voor ons is het raadselachtigste aan Comte's positivisme, hoe men een dergelijk systeem, dat van de wetenschap een godsdienst, en nog wel, om een term van Bergsons laatste boek te gebruiken, een „statische godsdienst” met kerk en dogma's, maakte, ooit voor positivisme en voor progressief heeft kunnen aanzien.

Dat het zich afwendde van metaphysische overspanning moge dan een verdienste zijn geweest, Boutroux had volkomen gelijk toen hij over de latente metaphysica sprak waarvan het gehele systeem van Comte doortrokken is; en dat waarlijk niet alleen in de tweede periode van zijn filosofie, waarin hij als profeet van een positivistische religie, met de mensheid als „Grand-Etre”, optrad, maar door zijn gehele werk heen, dat een van de beste illustraties is van die eigenschap der filosofen waarover ik reeds sprak, nl. zich van de wetenschap te bedienen om tot een volstrekt onwetenschappelijke levenshouding te komen. Men kan bij Comte de uitspraak vinden dat er maar één absolute waarheid is, nl. dat er niets Absoluuts is; maar met dat al wordt ons dan toch maar met absolute zekerheid aangegeven hoe de mensheid zich ontwikkelen zal en moet, in het groot; en waarmee de wetenschapsmensen zich al dan niet mogen bezighouden in het klein. Men vindt bij Meyerson (*De l'explication dans les sciences*) tal van voorbeelden van dit dogmatisme van Comte, waardoor, als de wetenschappelijke werkers er

zich aan hadden gehouden, de hele moderne wetenschap onmogelijk zou zijn geworden. Want Comte kende immers de voornaamste natuurwetten, en hij wist dat ze onveranderlijk zijn, zodat de wetenschap tot taak had, binnen die vaststaande wereld van Newton en van de wetenschap van ongeveer 1830 tot 1840 (toen Comte ongeveer 1830 met de uitwerking van zijn systeem begon, las hij geen boeken of tijdschriften meer, vertelt hij zelf in zijn autobiographie; dat was ook niet nodig voor iemand die toch al de grondbeginselen kende!) de nog aanwezige witte vlakken op de kaart te exploreren. En op de werkelijke ontwikkeling der wetenschappen, in en buiten Frankrijk, heeft het Comtisme dan ook evenmin enige directe invloed gehad als bv. het Hegelianisme, dat de uiterste tegenstelling tot het Comtisme schijnt te vormen, maar dat in wezen precies dezelfde dogmatische geest ademde.

Nu kan men natuurlijk onderscheid maken tussen leer en methode, en men kan tot de conclusie komen dat de positivistische methode dan toch maar van enorme betekenis en vruchtbaarheid is geweest voor het Franse geestesleven. Men kan de Franse psychologie, van Théodule Ribot, Pierre Janet, Dumas, en de Franse sociologie uit de school van Durkheim, Lévy-Bruhl c.s. onder die noemer brengen, en zelfs zoals Benrubi in zijn terecht geprezen boek over de moderne Franse filosofie doet, een meesterwerk als de „Philosophie Comparée” van Masson-Oursel bij het Comtisme onderbrengen, maar dat is m.i. een volkomen verkeerde systematiek, want de meesten der hier genoemden hebben met Comte alleen dit gemeen, dat zij de eerbied voor feit en experiment bezitten, waarover Comte bij voorkeur spreekt, maar die hem in wezen vreemd was.

Het zou trouwens te ver voeren de invloeden van het geheel anders geaarde Engelse empirisme en positivisme op een aantal van die Franse positivisten na te gaan. Hier kan er alleen op gewezen worden dat het verzetwekkende in het Comtisme, en in de geesteshouding die een groot gedeelte van het Franse culturele leven in de periode vóór Bergson beheerste, ligt in het zelfvoldane, alles wetende en berekenende, alle raadselen en tegenstrijdigheden ontkenkende, waarmee gedoceed en „verklaard” werd.

Dat het verzet tegen het positivisme, en niet alleen tegen dat van Comte, ook nog een andere wortel had nl. de afkeer van iedere wetenschap, van ieder onderzoek en iedere redelijkheid, ligt opgesloten in wat we in den aanvang reeds schreven. En zo gaat de aanval op het positivisme zowel tegen de verwerpelijke als tegen de gezonde zijden ervan, wat dan het Bergsonisme dat „gemengde” karakter geeft.

Bij Bergson zelf zal men trouwens niet Comte als de grote tegenstander vinden, doch Herbert Spencer, en dit gaat zover dat men het meest bekende boek van Bergson, „De scheppende evolutie”, maar ook een groot gedeelte van zijn ander werk, als een reeks kanttekeningen op Spencer kan zien. Ook hier ligt het verzet voor de hand, al is voor ons de hartstocht van dat verzet moeilijk meer te begrijpen, immers Spencer „doet” ons niets meer. Het is niet eens zo, dat zijn werk het lot heeft ondergaan van alle filosofieën die op een bepaalde stand van de wetenschappen stoelen, en die met het verouderen der wetenschappelijke inzichten mee verouderen. Want wij weten dat de mentaliteit van Spencer het tegendeel van die van een wetenschapsman was: ze was die van een schematicus en van een formalist, die de wetenschap gebruikt als opvulsel van zijn schema's. In tegenstelling tot Darwin, die de meeste aandacht besteedde aan die feiten die zijn hypothesen schenen te weer spreken, was Spencer voortdurend op zoek naar feiten die gemakkelijk ingepast konden worden in zijn evolutie-schema, en negeerde hij hardnekkig alle overige. De wijze van lezen die Spencer er op nahield, lijkt maar al te veel op de wijze die Hitler in „Mein Kampf” als zijn eigene aangeeft: „Ik las alles wat me kon sterken in mijn reeds gewonnen overtuiging.”

Maar ook als men deze eigenschappen van de bewijsvoering van Spencer als bijzakelijk beschouwt, kan men begrijpen dat op het eind van de vorige eeuw een behoefte aan bevrijding uit de filosofie van Spencer bestond. Wetenschappelijk gezien, was zijn evolutietheorie voor het minst gebrekkig, sedert De Vries en anderen de ontdekkingen van Mendel herontdekt hadden, en sedert De Vries het mutatie-verschijnsel had aangetoond. Maar erger dan het wetenschappelijk tekort, dat niet alleen op biologisch gebied merkbaar was, maar dat aan alle kanten gevoeld werd sedert Mach, Henri Poincaré, Duhem en anderen met hun critiek op de wetenschappelijke opvattingen waren begonnen, erger dan dat, was de algemene geest van deze filosofie die ieder ander gezichtspunt dan het utilitaristische miste.

De afstand tussen de realiteit van leven en maatschappij, met hun strijd en impulsen en hartstochten, en het onbewogen gebabbel van een man die blind scheen te zijn voor alles wat buiten de sfeer van het schoolse denken lag, was zó groot dat een ondraaglijke spanning ontstond. Dit soort verstandelijkheid, dat eigenlijk zo bekrompen en blind was, dat het alles verwaarloosde wat buiten een uiterst vlakke en ondiepe redenering lag, kon op den duur niemand bevredigen. Voor zover de mens meer dan een boekenwurm of een filister was, paste hij niet in het wereldbeeld van den Engelschen denker.

Niet dat de nuchterheid van Spencer ook niet haar sterke en gezonde kanten had — dat heeft niemand beter begrepen dan een ander bestrijder van het utilitarisme der Engelsen, Friedrich Nietzsche, die in zijn critische periode terdege gebruik heeft gemaakt van het Engelse utilitarisme, om het gedeclameer der Duitse idealisten belachelijk te maken, om daarna echter, met zijn artistieke gevoeligheid voor psychologische nuances, op dat deel van het leven te wijzen waaraan hypocriete en preutse Victorianen evenals de oude jongejuifers van het Duitse idealisme waren voorbijgegaan: vandaar dat men bij Nietzsche zoveel vindt dat later, veel eenzijdiger, aan de ene kant door Freud, aan de andere kant door Bergson naar voren werd gebracht.

Het verzet tegen Spencers psychologie en ethiek is, voor er nog van Bergson sprake was, ook door de Amerikaanse pragmatisten en hun Engelse geestverwanten gevoerd; en in Frankrijk zelf heeft iemand als Frédéric Paulhan, ongeveer gelijktijdig met Bergson, zeer bijzondere scherpzinnigheid in die richting aan den dag gelegd. Maar terwijl Bergson een nationale en internationale beroemdheid werd, was Paulhan slechts in kleine kring bekend, en het zou nog jaren duren voor het buitenland van hem hoorde.

Het zou trouwens volkomen onjuist zijn het voor te stellen alsof de Franse filosofie in het tijdperk vóór Bergson volkomen beheerst zou zijn geweest door Comte en Spencer. Ik wees er reeds op dat de positivistische stromingen, die op psychologisch en sociologisch gebied het sterkst waren, in ieder geval zeer los van Comte stonden. Ik wees ook reeds op die wetenschapscritiek, wier bekendste vertegenwoordiger Henri Poincaré was. Sommigen, zoals Benrubi, brengen hem en zijn geestverwanten onder bij een kennis-critische stroming van Kantiaanse oorsprong, wier baanbreker in Frankrijk Charles Renouvier zou zijn geweest. Ook al is men het met die indeling niet eens, dan nog blijft het feit bestaan dat er tal van figuren aanwezig waren die los stonden van het Comtisme, en die kritisch stonden ten aanzien van Spencer; zoals Claude Bernard, wiens „Introduction à la médecine expérimentale” zoals men weet de Bijbel van Zola was; en Cournot, wiens invloed op de na hem komende generaties moeilijk overschat kan worden, en die voor het eerst de waarschijnlijkheidsrekening zowel in de economie als in de filosofie der geschiedenis poogde te introduceren.

Kan men bij al deze figuren van een overheersen van het wetenschappelijke element over het filosofische spreken, ook al vinden zij zelf hun filosofische bemoeiingen nog zo belangrijk, typische filosofen zijn de spiritualisten, wier voorganger Maine de Biran, volgens

Bergson de grootste metaphysicus was die Frankrijk sedert Descartes en Malebranche had gekend, en die naar Bergsons mening de weg had gewezen welke de metaphysica voorgoed behoorde te bewandelen. Hier hebben we de zuiverste voorgangers van Bergson, voorgangers van wie Jules Lachelier zijn meester was, Ravaisson, en meer nog Boutroux, hem beïnvloed hebben. Het beroemde werk van Boutroux, „De la contingence des lois de la nature”, is als bestrijding van de mechanistisch-deterministische wereldbeschouwing niet minder beslist dan het werk van Bergson.

Bewijst dit alles dat Bergson werkelijk niet een eerste woord gesproken heeft in een vijandelijk milieu, doch dat hij sprak in een gezelschap dat opvattingen als de zijne bij voorbaat gunstig gezind was, de vraag blijft bestaan waarom al deze voorgangers en tijdgenoten alleen in vakkringen, of binnen een kleine gemeente bekendheid verwierven, terwijl Bergson een nationale en zelfs internationale figuur werd.

Het is niet voldoende voor de verklaring hiervan te wijzen op de grote literaire talenten die Bergson ongetwijfeld heeft, want menig een zal Paulhan, Alain, om niet te spreken van Julien Benda en Jules de Gaultier, liever lezen, als het uitsluitend om de stijl gaat, dan de toch wel vaak précieuze en overwerkte stijl van Bergson, die nooit uit de plooi komt, en die toch eigenlijk nooit iets meer is dan een academicus welke zijn zinnen met de uiterste zorg, en met een zeer geslaagd streven naar helderheid, heeft opgebouwd.

Henri Poincaré schrijft even duidelijk, even correct, maar hij mist de overvloed van beelden, die voor sommigen de speciale attractie van Bergson schijnt te vormen, doch die voor anderen de hinderlijkheid heeft, maar al te vaak in de plaats van een bewijsvoering te treden.

Wie de roem van Bergson wil begrijpen, kan dit het best doen door zich het opzien te herinneren dat verwekt werd door de artikelen van den thans weer tamelijk vergeten Ferdinand Brunetière. In het Europa van het eind der vorige eeuw viel de slagzin van „het failiet der wetenschap” als een steen die de mooiste spiegelruit van de hele winkel aan scherven slaat. De een was verheugd, de ander ontzet, de derde zo verbouwereerd dat hij geen antwoord en geen wederdaad kon vinden — doch in ieder geval stond Brunetière een tijdlang in het middelpunt van alle aandacht, totdat men in de gaten kreeg dat de beeldenstormer eigenlijk op dezelfde positivistische bodem stond als degenen die hij bestreed, en dat het reactionnaire positivisme van Brunetière vrij gemakkelijk door een progressief positivisme weerlegd, althans bestreden kon worden. Maar

wat indruk had gemaakt, dat was het radicale (of schijnbaar radicale — doch daarop kunnen we hier natuurlijk niet ingaan) van de aanval.

Stelde echter Brunetières radicalisme teleur omdat de volkomen scheiding met den „vijand”, dien men naar verkiezing „rationa-lisme”, „intellectualisme”, „positivisme”, „scientifisme” enz. enz. noemde, niet was tot stand gebracht — met vreugde ontdekte men dat Bergson zich van den aanvang af op een heel ander plan plaatste, en dat hij iedere argumentatie afsneed, door de minderwaardigheid van den tegenstander bij voorbaat vast te stellen. In dat opzicht werkte hij niet meer als een beeldenstormer, (die immers evenzeer gefixeerd is aan het beeld dat hij vernietigt, als degenen die het beeld aanbidden), doch als een bevrijder en verlosser.

Maar tegelijkertijd wist Bergson zijn nieuwe openbaringen, die men kon aanvaarden of verwerpen, doch waarmee geen discussie mogelijk was, omdat de oppervlakkigheid en ontoereikendheid van iedere discussie juist een van de geloofsartikelen van de nieuwe leer vormde, te formuleren op een wijze die niet minder pakkend was dan die van Brunetière. Ook Bergson zorgde voor machtsspreuken en slagzinnen, voor „handwoorden” (om met Ter Braak te spreken) die gemakkelijk te hanteren waren, en waaraan de lidmaten der irrationalistische gemeente elkaar direct herkenden. Bij hem geen van die aarzelingen die Boutroux tot een doodgewoon denker maakten, wiens opmerkingen men kon overwegen, aanvullen, aanvechten . . . , bij hem het uitstijgen boven de profane wetenschap en de profane filosofie. Bij hem zijn we in het Rijk van het Licht, dat „scheen in de duisternis” — en wie wil nu graag van zich gezegd hebben: „maar de duisternis heeft het niet begrepen”? Van uit dat licht daalt dan het erbarmen en de genade neer op die wetenschappen, die in alle nederigheid hun bescheiden plaats willen erkennen en aanvaarden. En juist dat gemengd karakter van boven de wetenschappen uit te stijgen, en er toch altijd mee bezig te zijn, maakte Bergson des te aantrekkelijker en aanvaardbaarder voor een milieu en een tijd die toch, hoezeer ze er zich ook tegen verzetten en hoe weinig ze geneigd waren het te erkennen, zoveel ontzag voor de wetenschappen hadden gekregen dat ze alleen die Zieners ernstig konden nemen die de indruk verwekten dat ze de wetenschappen volkomen beheersten, konden bestrijden met hunne eigen wapenen, niet defensief, doch altijd in de aanval.

„Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose: encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement. Et il n'a dit qu'une seule chose parce qu'il n'a vu qu'un seul point:

encore fut-ce moins une vision qu'un contact: ce contact a fourni une impulsion, cette impulsion un mouvement, et si ce mouvement, qui est comme un certain tourbillonnement d'une certaine forme particulière, ne se rend visible à nos yeux que par ce qu'il a ramassé sur sa route, il n'en est pas moins vrai que d'autres poussières auraient aussi bien pu être soulevées et que c'eût été encore le même tourbillon". In deze passage uit Bergsons rede over „L'intuition philosophique" gehouden voor het philosophie-congres dat in 1911 te Bologna plaats vond, vindt men de kern van Bergsons opvattingen over filosoferen: de dingen die de filosoof bespreekt zijn eigenlijk bijzaak, ze zijn het stof dat hij moet doen opwaaien, opdat anderen zullen kunnen merken dat hij er is. Wat hij bespreekt hangt samen met de tijd waarin hij leeft, doch dat, en al de invloeden die op hem hebben ingewerkt zijn eveneens bijzaak, ze bepalen zijn materiaal en zijn weerstanden, en dus ook de zichtbare vorm.

Maar er is buiten en boven dat alles een zekere vormgevende kracht, die het eigene is aan een bepaalden filosoof: hij geeft aan alle dingen dezelfde draai, zou men kunnen zeggen als men minder gekuiste taal gebruikte dan Bergson, en hij zou, als hij in andere tijden geboren was, over andere dingen hebben gesproken, maar die eigenaardige draai zou men zijn tegengekomen bij alles wat uit zijn handen kwam, of hij nu Plato heette of Plotinus, Pascal of Schelling, Schopenhauer of Bergson.

Voor zover dit slechts een andere formulering is van de uitspraak dat de persoonlijkheid van den filosoof in sterke mate een stempel drukt op het filosoferen van dien persoon, zal men geen moeite hebben om de betrekelijke juistheid ervan te erkennen.

Aan de debatten over vorm en inhoud, kan dat over „vorm en vent", dat een tijdlang bij de Nederlandse literatoren in zwang was, worden toegevoegd. Maar afgezien nu nog dat dit de hele filosofie terugbrengt tot de psychologie der filosofen, tot een typologie zowel van de mensen als van het denken, zoals Jung ons dat gegeven heeft, daarmee dieper ingaand op de dingen die Bergson slechts even aanraakt, afgezien ook van het sociologisch probleem, waarom bepaalde denktypen en psychologische typen in bepaalde tijdperken vaker voorkomen dan in andere, of althans meer invloed hebben, een probleem dat bij behandeling een heel ander licht werpt op het verband tussen vorm en inhoud dan Bergson doet met zijn formulering van de „toevallig op de weg liggende stof" die door de filosofische werveling wordt opgewaaid, afgezien van dit alles blijft hier als wezen der filosofie iets over dat zich alleen kan manifesteren als de andere, volgens Bergson onwezenlijke, elementen, aanwezig zijn.

Anders gezegd, men kan zelfs over dat wezenlijke, de intuïtie, niet spreken, noch het bestaan ervan bevroeden, als de onwezenlijke dingen er niet zijn, zodat de betekenis van deze stomme en vormloze intuïtie, die zich alleen door het milieu kan openbaren, zelfs voor degenen die de opvattingen van Bergson aanvaardden, wel heel gering is, als ze de moeite doen er dieper over na te denken, en niet tevreden zijn met het: „ik zie, ik zie, wat jij niet ziet” — waarop dergelijke diepzinnigheden tenslotte neerkomen. De grote filosoof heeft volgens Bergson één enkele intuïtie: een enkele openbaring, of blijde boodschap, of idee, om andere terminologieën te gebruiken. En hij slaagt er zelfs niet in die tot uitdrukking te brengen — hij probeert het alleen met een geweldige geestelijke inspanning, en daarom alleen doet hij zooveel stof opwaaien. Dat alles klinkt bescheiden genoeg, doch de hoogmoed ervan wordt duidelijk als men zich herinnert dat deze donkere drang, die woordenloos en vormloos en inhoudsloos is, deze beweging van een mysterieuze kracht in een concreet historisch milieu, voor Bergson en de zijnen veel belangrijker is dan alles wat er in natuur en maatschappij aanwezig is. Al het andere is er alleen opdat de intuïtie zich erin kan bewegen, ja, opdat de intuïtie zich kan roeren.

In een bekende brief aan Höffding heeft Bergson als het centrum van zijn filosofie „l'intuition de la durée” genoemd. Wie het moeilijk vindt de betekenis hiervan te vatten, heeft in ieder geval de troost dat hij niet alleen staat. Geen enkel Bergsoniaan, Bergson inbegrepen, heeft ons andere dan even raadselachtige en vage omschrijvingen van dit centrale leerstuk gegeven.

Een enkel voorbeeld hiervan wil ik citeren. Benrubi, wiens beschouwing over Bergson in het reeds genoemde boek, door den meester zelf is nagekeken, zegt: „Was meint er damit? Es ist nicht leicht darauf eine ganz befriedigende Antwort zu geben. Versuchen wir es trotzdem durch Einfühlung, durch einen Akt der Sympathie zu tun. Wir finden dann als Kern den Gedanken, dasz Leben schaffendes werden bedeutet”. Ik geef deze omschrijving omdat men bij Benrubi te maken heeft met een geschoold filosoof die uiterst sympathiek tegenover Bergson staat, en dien men dus niet kan beschuldigen van vooringenomenheid. Niettemin kan hij niets anders doen dan zich in bochten wringen en als verklaring een andere snorkende frase uitstoten.

Men moet niet denken dat men bij Bergson, die dan toch beroemd is om zijn stylistisch vermogen en zijn helderheid, een duidelijker antwoord vindt. Of men moet tevreden zijn met de verklaring die in het voorwoord van Bergsons eerste boek te vinden is, n.l. dat de

taal niet in staat is goed uitdrukking te geven aan alles wat niet betrekking heeft op de ruimte, doch op die andere wereld waartoe de *durée* behoort, de wereld van de tijd, d.w.z. de tijd zoals die door Bergson wordt opgevat.

De duur, de echte duur, die onmiddellijk beleefd wordt, en die men niet moet verwarren met de uiterlijke, meetbare, homogene duur, de *durée réelle*, die tot het geheiligde gebied van de scheppende tijd — *temps-inventeur* — behoort, en niet tot het profane van de mathematisch-fysische tijd — *temps-longueur* — (die volgens Bergson geen tijd is, doch tot de ruimte behoort), blijkt, als men het gaat onderzoeken, bij Bergson identiek met het bewustzijn, het Ik, de geest, het leven, het Absolute, en dus met God.

Men zou de hele filosofie van Bergson kunnen kwalificeren als de strijd tussen ruimte en tijd, waarbij men ook zonder bijzondere intuïtie kan begrijpen dat hier alleen maar nieuwere uitdrukkingen werden „geschapen”, om de oude strijd tussen materie en geest, lichaam en ziel aan de orde te stellen op een wijze die minder vervelend was dan het gepraat der huisbakken filosofen en theologen, een wijze die heel erg wetenschappelijk aandeed, en die toch de minderwaardigheid van de wetenschap vaststelde. Want zoals men al begrepen heeft, alles wat slecht en minderwaardig is, behoort bij Bergson tot het rijk van de ruimte, en alles wat diepzinnig, edel, voornaam is, behoort tot het rijk van de tijd. Vandaar dat de grove opmerking: het enige nieuwe in Bergsons filosofie is, dat, wat men bij anderen „gezwam in de ruimte” moet noemen, bij hem „gezwam in de tijd” is — vandaar dat die grove opmerking eigenlijk volkomen juist is. Want we zijn hier nergens anders dan bij het oude dualisme, dat in spiritualistische zin opgelost wordt.

Niets heeft Bergson onaangenamer getroffen dan dit ontwikkeling der natuurwetenschappen die tot het opstellen van de relativiteits-theorie leidde, waarbij de tijd als een nieuwe as, een vierde dimensie in de ruimte werd geplaatst. Zijn boek „*Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*”, is dan ook een poging om aan te tonen dat die theorie geen verklaring van de werkelijkheid is, doch alleen maar een methode van wetenschappelijk onderzoek.

De werkelijkheid is alleen intuïtief te begrijpen. De intuïtie is geen synthese, doch, zoals Bergson zelf in zijn „*Inleiding tot de Metaphysica*” zegt: „dit soort geestelijk aanvoelen, waardoor men zich verplaatst in het innerlijke van een voorwerp, om zich te identificeren met wat het aan enigs en bijgevolg onuitdrukbaars heeft”. Dat is duidelijk, ofschoon niet voor mij, en naar ik hoop ook niet voor de meeste van mijn lezers.

Doch laat ik nog een poging doen om Bergson in zijn eigen woor-

den een verklaring te laten geven van wat hij onder intuïtie verstaat. Ditmaal krijgen wij een voorbeeld, iets concreets dus: en andermaal gebruik ik de vertaling van den bekenden Nederlandsen filosoof Antoon Vloemans, opdat men mij niet verwijten kan de zaak verkeerd weer te geven: „Er is tenminste één werkelijkheid, die wij allen van binnen-uit begrijpen, door intuïtie en niet door blote analyse. Het is onze eigen persoon in zijn afloop door den tijd heen. Het is ons ik, dat duurt. Het is mogelijk, dat wij met geen enkel ander ding geestelijk kunnen samen-voelen. Maar zeker voelen wij samen met onszelf.” Dit nu begrijp ik zeer goed; goed genoeg om te weten dat bij de twijfel aan deze zekerheid, de psychologie eerst begint, en dus ook de filosofie, voor zover ze enige waarde heeft.

Het zou mogelijk zijn, als men zich tot taak stelde, inplaats van een korte beschouwing, een boek over Bergson te schrijven, aan te tonen dat ook het beste werk van Bergson, „*Matière et mémoire*”, telkens op dergelijke verbale rodomontades, of op dergelijke intellectueel onverantwoorde beweringen uitloopt, zodra de critiek op een al te gemakkelijke mechanistische opvatting van de menselijke geest, — een volkomen berechtigde critiek die door Bergson vaak met heel veel intelligentie gegeven wordt — overgaat in de uiteenzetting van wat er nu wel aan de hand is. Zolang Bergson bij het door hem verachte intellectuele denken blijft, zolang het verstand bij hem spreekt, is hij niet slechter dan andere critische denkers, en vaak zelfs beter. Doch zodra hij naar voren komt met de „*spécialité de la maison*”, de intuïtie, de *durée*, is het resultaat op zijn best buitengewoon pover. Hij bewijst dan dat zijn kracht uitsluitend ligt in de critiek op het wereldbeeld van Comte, Spencer en hun geestesverwanten, en dat de hele rest „literatuur” is.

Zo kan men, om tot zijn meest bekende werk, „*L'Évolution créatrice*” te komen, zeer zeker de vernuftigheid van de critiek op de evolutie-theorie van Spencer bewonderen. Als hij er op wijst dat de truc van Spencer hierin bestaat, dat hij de ontwikkeling uit brokstukken van het ontwikkelde reconstrueert, dat hij de bestaande werkelijkheid neemt, haar in stukken breekt, die stukken weer in elkaar zet als een mozaïek, en dan meent een ontwikkelingsgang aangetoond te hebben, terwijl hij op zijn hoogst bewezen heeft dat er vele, op elkaar volgende stukken zijn, doch niets van een proces heeft aangetoond, dan kunnen we deze redenering van Bergson aanvaarden.

Doch zodra Bergson met zijn eigen verklaring naar voren komt, met de verklaring die inhoudt dat er een scheppende evolutie is,

dat het leven een élan bezit, waardoor het de weerstand der stof overwint, dat het als een stroom is, die zich verdeelt, die vaak in het niet verloopt, doch in plant, dier en mens zijn drie grote geslaagde vertakkingen heeft, waarbij de plant nog volkomen onbewust is, de dieren echter een instinct hebben, dat zich naar de vormen des levens heeft geplooid, en de mensen hun verstand, hun intellect, dat de inwerking op de stof tot voornaamste vermogen heeft, maar dat veroordeeld is tot een natuurlijk gebrek aan begrip voor (of juist aanvoelen van) het leven, dan wordt het ons duidelijk dat dit alles geen spoor van een verklaring bevat, doch op zijn best een volkomen willekeurig beeld is.

Het is een klein kunstje voor „het leven” om zich zo te gedragen als Bergson beweert, aangezien het van hem, bij de aanvang, alle eigenschappen ontvangen heeft, die nodig zijn om te handelen alsof het een scheppend wezen was. Wat Bergson ons geeft dat is de gewone theologisch-teleologische verklaring van leven en wereld, niet in de taal van Babylonische astrologen en mystieken, doch in de taal van de biologie eind negentiende eeuw.

Dat „De scheppende evolutie” boeiend is als een roman, ontken ik niet, dat het bladzijde na bladzijde van scherpzinnige critiek geeft, critiek die ook nu haar waarde nog volkomen bezit, en zal blijven bezitten zolang er mensen zijn die menen dat zij alle vraagstukken van natuur en leven volkomen hebben opgelost, en die een dergelijke verabsolutering van fragmentarische wetenschaps-resultaten nog „wetenschappelijk” vinden ook, dat te erkennen is een „daad van eenvoudige rechtvaardigheid”.

Van hoeveel betekenis de worsteling van het verstand met de materie geweest is, en nog is, en hoezeer de mens een „werktuig-makend dier” is, om de uitdrukking van Benjamin Franklin te herhalen, dat vindt men bij Bergson uiteengezet op een wijze die aan historisch materialisme herinnert, al heeft Bergson zijn inzicht in deze dingen niet aan Marx ontleend, doch aan Paul Lacombe, den auteur van „De l'histoire considérée comme science”.

Doch Bergson denkt er niet aan, de groei van de menselijke geest in zijn strijd om en met het werktuig verder te onderzoeken, en bv. te zien dat de mens des te onbeschoorinder is in zijn cosmologieën, naarmate hij armzaliger is in zijn beheersing van werktuig en natuur. Neen, voor Bergson is die hele strijd om de beheersing en organisatie der aarde, eigenlijk een bewijs voor ons gebrek aan scheppende kracht; het is voor hem een bewijs voor onze wanstaltige groei in een verkeerde richting. Durfde hij consequent te zijn, dan zou hij moeten zeggen dat al die verstandsveroveringen even zoveel hinderpalen zijn voor het bereiken van het enige dat waarde

heeft: het zich opgenomen voelen in de levensstroom en het daarvoor tot intuïtie geraken.

Bergson mocht dan protesteren toen bij een enquête, die in 1907 werd gehouden, bleek dat de studerende jeugd die Bergsoniaans gezind was, een verachting voor alle positieve wetenschappen aan den dag legde: hij mocht zeggen dat dit nergens in zijn werk stond, en dat er veeleer het tegendeel in te vinden was nl. dat „een lange kameraadschap” met de oppervlakkige uitingsvormen van de werkelijkheid (zoals die door de wetenschappen worden gegeven) nodig is om tot een intuïtie te komen, en hij mocht terecht wijzen op het voorbeeld dat hijzelf gegeven had, dat neemt niet weg dat de jeugd, die naar het absolute streeft, in anti-wetenschappelijke zin wordt opgevoed, als men telkens en telkens weer betoogt dat men langs de weg van de wetenschap nooit tot enig inzicht kan geraken dat anders dan oppervlakkig, en daarbij nog verkeerd is. Men moet de genade der intuïtie hebben ontvangen, anders heeft men voor niets gewerkt.

Zou men dan niet liever direct naar die intuïtie streven, die immers volgens Bergson ook langs andere wegen te verkrijgen is, zowel door intense geestelijke concentratie in de geest der mystici, als, en dit vooral vond weerklank bij de jeugd, door een volledig opgaan in de „daad”. In die zin werd het Bergsonisme de filosofie van de heibelmakende royalistische studenten der Action Française, zoals het in die zin ook door Sorel gebruikt werd om de verhevenheid van syndicalistische knokploegen te bewijzen.

„Une philosophie de la Mobilité” heeft Julien Benda, een der scherpzinnigste anti-Bergsonianen, deze leer van dynamiek en nog eens dynamiek genoemd, en Paul Szende slaat de spijker op de kop als hij opmerkt: „Seine Hauptideen: Bewegung, Dauer, Leben, Instinkt, Intuition, sogar Intellekt, sind eigentlich antropomorphistische Hypostasen. Sie handeln, modeln, reflektieren, wie gute und böse Geister, wie Engel und Teufel; dieser Eindruck wird dank seiner bilderreichen Sprache noch gesteigert. Dadurch gewinnt seine Lehre einen animistisch-magischen Zug, was sie der Theologie noch näher bringt.”

De Theologie, met name de Katholieke (maar ook de Protestantse) was dan ook aanvankelijk zeer met Bergson ingenomen, en de houding van de Katholieke Kerk veranderde eerst toen het bleek dat Bergson bij een deel van de jeugd haar concurrent was. De geschriften van Bergson kwamen op de Index. Bergson was daardoor pijnlijk getroffen, en in een brief aan den Jezuïetenpater De Tonquédec, gepubliceerd in het tijdschrift *Études* van 1912, beklagt

hij zich over de onrechtvaardige behandeling. „In mijn „Essai”, zegt hij, heb ik aangetoond dat het determinisme verkeerd is, en dat dus de vrije wil bestaat. In „Matière et Mémoire” heb ik de werkelijkheid, de onafhankelijkheid en de suprematie van den Geest aangetoond. In *L'Évolution créatrice* bewijs ik de feitelijkheid van de Schepping. Uit dit alles blijkt dat ik geloof in een scheppenden en vrijen God, wiens scheppingswerk door de vorming van menselijke persoonlijkheden wordt voortgezet.” Hij had er nog aan toe kunnen voegen dat hij in opstellen en voordrachten ook voor de onsterfelijkheid van de ziel is opgekomen, om zo te bewijzen dat hij alle leerstukken der theologie opnieuw „bewezen” heeft. Hij vergat echter dat de theologie vóór alles aanvaarding van de oude bewijzen en de oude openbaringen eist. En daar is Bergson eerst in de allerlaatste jaren van zijn leven toe gekomen, zodat omstreeks '38 de eerste geruchten over zijn overgang naar het Katholicisme opdoken, geruchten die uiteindelijk door een brief in het Katholieke tijdschrift „*La Vie Intellectuelle*” bevestigd werden.

Doch voordien had hij nog zijn boek „*Les deux sources de la morale et de la religion*” geschreven (1932), een boek dat wel door en door religieus is, doch in vrije, niet in kerkelijke zin. Het onderscheid dat hij hier maakt tussen gesloten en open maatschappijen, tussen statische en dynamische religie, laat een duidelijke voorkeur uitkomen voor de ethiek van open geest en open maatschappij, en voor de dynamische religie, die een nooit eindigende reeks van mystieke belevingen en openbaringen is.

Men kan, dit laatste grote werk van Bergson lezend, niet de indruk opzij zetten dat Bergson in de latere jaren geschrokken moet zijn van het succes dat zijn filosofie bij de geestelijke en politieke reactie heeft gehad. De opkomst van het Italiaans fascisme, en de groei van het Duitse, na 1930, moet hem hebben doen inzien dat, zoals Irwin Edman zegt: *The élan vital means a renaissance to a poet: to the barbarian it means brute power*”.

In zijn laatste boek verstaat hij zich zelfs de beperkingen van het nationalisme, en van de soevereine staat, uitdrukkingen van een gesloten maatschappij, in het licht te stellen, terwijl hij in de oorlog van '14—'18 Frankrijk, als het rijk van de geest, verheven had boven Duitsland, het land van materie en machine, en de oorlog zelf, de dood aan het front, had geprezen als „het concrete leven”. Nu werd daarboven gesteld het visioen van een wereldomvattende open maatschappij, verkregen door het steeds sterker worden van een religieuze democratie. Er overheerst een mildheid en een geest van verzoening, ook al worden de oude thesen allen gehandhaafd.

Maar de interpretatie is veel minder die van den partijganger van de geest en van den bestrijder van stof en verstand die in de vroegere werken aan het woord was, de interpretatie is die van den wijze die hoopt dat de mensheid het licht zal zien, dat een „génie mystique” zal opstaan, de religieuze held, die ons naar de open maatschappij, naar de dynamische moraal en de dynamische religie zal leiden. De mensheid moet kiezen: „Elle ne sait pas assez que son devenir dépend d'elle. A elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. A elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, que est une machine à faire des dieux”. Dit is in ieder geval nobel bedoeld, al is het zeker meer een uiting van hoop (de hoop der wanhoop?) dan het aangeven van een weg.

Van dit visioen, naar de aanvaarding van een statisch geloof, zoals Bergson aan het eind van zijn leven deed, is zelfs van uit het standpunt van zijn eigen filosofie beschouwd, een val. Maar de filosoof Bergson had in de hierboven reeds geciteerde zinnen zijn laatste woord gesproken. De rest behoorde aan den zieken en lijdenden mens.

En eigenlijk had de filosoof Bergson zijn laatste woord reeds gesproken in „L'Évolution créatrice” en in het werk dat tussen dat boek en 1914 ligt. In „Les deux sources” was hij zijn eigen epigoon geworden, een droever en een wijzer epigoon, maar een die tenslotte alleen maar in Bergsoniaanse terminologie vertelde wat de religieuze democraten in hun taal verkondigden.

Zijn ware rijk bestond toen, om met Edman te spreken . . . „Creative Evolution, with its gleaming mellifluous stream of thought entranced many more than could understand it, and many readers, too, of many different worlds — the fashionable dowagers who found refuge from boredom in his élan vital, the religious liberals welcoming a philosopher who seemed to have found critical circumvention of mechanistic science and a new and poetic support for belief in God, in free will, and even, though in somewhat Pickwickian sense, in immortality . . . Those wearied of the rationalism of the Transcendentalists and the fixities and the iron necessities of materialistic science, all found in him a hope, an inspiration, and a release . . . Here, too, was a philosopher who, while a consummate literary artist, could beat precise analysts at their own game, and analyze nuances of feeling, action and thought which seemed to escape through the nets of logic and to be crushed by the tight schemas of matter in motion.”

En om een belangrijke factor voor zijn succes niet te vergeten: „In an age given to statistics and formulas the artists welcomed intuition”. Nog in 1923/24 publiceerde de belangrijke literaire criticus Albert Thibaudet zijn meer dan 500 bladzijden die de titel dragen van „Le Bergsonisme” en die bewijzen hoeveel een zeer belesen en gemakkelijk pratend artist naar aanleiding van Bergson kan praten. Met behulp van Bergsons cliché kon men al het geschrevene herschrijven, en dan bovendien nog de indruk maken origineel te zijn. Verdediging tegen de koude wereld der wetenschap vroegen de kunstenaars, die nog niet geleerd hadden zich van die wereld te bedienen, aan filosofie of religie. In Bergson vonden ze een filosoof die méér was dan een verdediger, die tot den aanval overging.

Maar dit alles was toen Thibaudet zijn boek schreef, reeds vergane glorie en herinnering. Er kwam beweging genoeg in de wereld van na 1914, doch het was geen Bergsoniaanse beweging, maar een naar boven komen van onderaardse vitale krachten, die weldra zouden bewijzen dat, zoals Edman zegt (Henri Bergson; *The Nation*, 18/i '41): „The world is a machine making devils as well as gods”. Een steeds hulpelozer wordende oude man zag dit alles geschieden, en poogde wellicht nog in „Les deux sources” een dam op te werpen tegen de vloed, die hij zelf had helpen veroorzaken.

Doch evenmin als het élan vital Frankrijk in de vorige oorlog iets anders had gebracht dan verpletterende nederlagen en miljoenen slachtoffers, veroorzaakt door de, mechanisatie en wetenschap verachtende „Bergsoniaanse generale staf”, evenmin kon het voorzichtig geworden Bergsonisme in de verdediging van de Maginot-linie, en het bekeerde Bergsonisme, van oude geloven, iets anders voortbrengen dan nederlaag en schande. Hier hadden alleen de intelligentie en het door wetenschappelijk inzicht geleide, van alle beschimmelde en perverse gevoelens bevrijde, sociale bewustzijn, redding kunnen brengen. Het ontbreken daarvan volkomen op rekening te stellen van het Bergsonisme zou grotesk zijn. De medeplichtigheid van Bergson vast te stellen blijft nodig, ook al is hij zelf het slachtoffer geworden van de rebarbarisatie die hij heeft bevorderd, en al heeft hij zich als slachtoffer gedragen als de voorname en nobele mens die hij altijd was: de mens die steeds bevestigde, maar die, in tegenstelling tot de geest die steeds ontkent, „altijd het goede wil, en altijd het slechte tot stand brengt” . . . als wilden de hogere machten waar hij aan geloofde, de spot drijven met zijn theorie van de vrije wil en de scheppende, d.i. naar hoger strevende, evolutie.

Ook zonder dat heldhaftige in zijn laatste dagen zou ons oordeel over Bergson mild moeten zijn. Na „*Les deux sources*” moest men erkennen, dat hij voor iemand van zijn oorsprong en filosofie, een weg had ingeslagen die van de blinde vitale krachten naar de humaniteit leidde.

Men moest ook erkennen dat de aanvallen die hij indertijd op rationalisme, scientifisme en intellectualisme had gedaan, nodig waren geweest, hoe zeer ze ook over het doel heenschoten.

Wetenschap en nieuwere filosofie, ja onze hele levenshouding, ze hebben allen uit die aanvallen het inzicht in de noodzakelijkheid van vernieuwing verkregen, en de schok die onze zelfgenoegzaamheid, of de neiging ertoe, door Bergson heeft ontvangen, is winst geweest, of moet het worden, willen we hem volkomen logenstraffen. Veel van het kwaad dat hij heeft aangericht, spookt nog steeds rond, in de populaire filosofie en wetenschap en levensbeschouwing. Maar terwijl het Bergsonisme in het begin van deze eeuw een groot deel der voorhoede had veroverd, levert het nu nog slechts achterhoede gevechten, samen met de vele „dynamische” en „statische” reacties. En ofschoon we van de gevolgen der Bergsonismen nog lang geen afscheid kunnen nemen, van Bergson kunnen we afscheid nemen. En zelfs „met gemengde gevoelens”.

WAT IS SOCIALISME?

EEN POGING TOT VERDUIDELIJING

I

De klassieke definitie van socialisme, de definitie die tot voor kort door de grote massa dergenen die zichzelf „socialisten” noemden, bevredigend werd geacht, is zó bekend, dat het enige zelfoverwinning kost haar nogmaals neer te schrijven. Zelfoverwinning, omdat men zich min of meer schaamt die schrale formule honderden malen te hebben gehoord, en zelfs wel eens een enkele keer te hebben uitgesproken, zonder onmiddellijk te protesteren tegen haar banaliteit haar niets-zeggendheid en de pretentie van haar „wetenschappelijke”, „koel-objectieve” vaststelling als zou een toestand waarbij „grond en productie-middelen aan de gemeenschap behoren” met een soort van „natuur-noodzakelijkheid” niets meer of minder dan „socialisme” zijn. Ik weet wel dat men verontschuldigen kan zoeken en kan vinden. Nietwaar, er zit toch ongetwijfeld een stukje waarheid in zo’n definitie. En bovendien wat komt het er op aan of er van tijd tot tijd zekere klanken worden uitgestoten, terwijl de mensen die de formule opzeggen, in werkelijkheid met geheel andere dingen bezig zijn, zoals b.v. het verwerven van een parlementaire meerderheid, het oprichten of versterken van een partij of een vakvereniging, het voorbereiden van een vergadering, een staking, of een opstand, het streven naar een regering gevormd door partijgenoten of geestverwanten, welke regering dan meer werk en brood, recht en vrijheid en levensvreugde moet waarborgen?

Gesteld dat al deze dingen, of een aantal ervan, de moeite waard zijn, is het dan zo erg dat degenen die er naar streven, zo nu en dan een formule prevelen die kalmérend, inspirérend, op hun gemoed schijnt te werken en die bovendien ook nog enige juiste momenten bevat?

Juist is immers, dat het streven naar een maatschappelijke orde, zich niet mag en kan laten tegenhouden door de eigendoms-toestanden die op het ogenblik bestaan. Voor zover het privaat-bezit een betere orde belemmert, dient het opgeruimd te worden. Blijkt het nodig te zijn, het gehele privaatbezit aan grond en productie-middelen te doen verdwijnen, wel, dan zal dat dienen te gebeuren.

De formule zegt, in een niet erg duidelijke taal dat niet alleen de heerschappij van vorsten en edelen „bij de gratie Gods”, de heer-

schappij der soldaten en politie-agenten, der ambtenaren en juristen, der priesters en geleerden, voor zover al deze lieden die heerschappij uitoefenen ten bate van zichzelf en enige aanverwante groepen of klieken onduelbaar is, maar dat ook de grondbezitters en de fabrikanten, de bankiers en de handelslieden een heerschappij uitoefenen, waarop zeer in 't bijzonder gewezen moet worden omdat ze minder opvallend maar niet minder drukkend is, en dat ook deze heerschappij moet verdwijnen.

* * *

Voor zover een dergelijke formule dus de bedoeling heeft er op te wijzen dat het „socialisme” niet verkregen kan worden door maatregelen van uitsluitend politieke aard, doch dat het juist zeer in het bijzonder maatregelen op het gebied der economie eist, heeft ze een zekere verdienste. Ze wordt eerst gevaarlijk zodra ze zò wordt opgevat, — en dat blijkt maar al te vaak het geval te zijn — dat, als maar het onteigeningsproces voltrokken is, de dan ontstane toestand of al socialisme is, of in ieder geval tot socialisme wordt. Gevaarlijk, omdat het een ongehoorde lichtzinnigheid is èèn van de tientallen maatregelen die nodig zijn om het socialisme mogelijk te maken een maatregel die bovendien op een zo algemene wijze aangegeven wordt, dat niemand precies weet wat er nu eigenlijk mee bedoeld wordt, in de plaats te stellen van het gehele omvangrijke complex. Gevaarlijk, omdat op dergelijke wijze de suggestie gegeven wordt, dat al het overige eigenlijk niet eens het overdenken waard is, omdat, als maar het privaat-bezit is verdwenen, al het andere de mensheid toegeworpen zal worden — terwijl in werkelijkheid om ieder van de vele factoren wier harmonisch totaal eerst de naam van socialisme verdient, geworsteld, gewerkt en gedacht zal moeten worden.

Men neemt het gevaar niet weg, doch men voegt er juist nog een dwaasheid aan toe, als men wil bewijzen dat een dergelijk verwijt ongegrond is, wijl immers de definitie ver van negatief te zijn, integendeel precies alles zou omvatten, omdat ze nadrukkelijk vertelt dat die fameuze grond en productiemiddelen, niet alleen aan het privaat-bezit onttrokken moeten worden, doch ook nog op een bepaalde wijze beheerd moeten worden: „in handen der *gemeenschap*”! Integendeel, wie nu precies zegt hoe die gemeenschap er uit moet zien, en hoe ze zich moet gedragen, die heeft ons een belangrijke schrede nader gebracht tot het begrip van het socialisme.

Begeeft men zich op die weg, dan blijkt al spoedig dat het juist van die „gemeenschap” afhangt, of de nieuwe toestand waarin de grond en de productiemiddelen zich bevinden enig heil zal bren-

gen, dan wel een afgrijselijke tyrannie, een onbeschrijfelijke chaos of een onbetekenende wijziging in de groep personen die de heerschappij uitoefent, zal betekenen.

Toont men aan dat al deze varianten mogelijk zijn, dan is de definitie slechts te redden, doordat de aanhangers der definitie bij alle „slechte” varianten met nadruk verzekeren dat zoiets natuurlijk geen „gemeenschap” is. Alleen de beminnelijke variant blijkt dan een „gemeenschap” te zijn — wat een andere manier is om te zeggen dat we allèen over „socialisme” mogen spreken als de grond en de productiemiddelen zich in handen van een *socialistische* gemeenschap bevinden.

Zo is het natuurlijk ook, en de vraag voorlopig buiten beschouwing latend of een dergelijke gemeenschap ook niet zou kunnen functioneren als er nog een zekere mate van privaat-bezit bestaat, zijn we dus zover gevorderd dat we „alleen nog maar” behoeven aan te geven welk soort „gemeenschap” we als in overeenstemming met het criterium „socialistisch” beschouwen.

Zeg niet, dat dit voorlopig resultaat al heel mager is, want het zou van zeer grote betekenis zijn, indien algemeen werd ingezien dat het collectieve bezit van grond en productiemiddelen geën waarborg vormt voor het socialisme, m.a.w. indien wij verlost werden van de economistische mystiek die het socialisme sedert Marx omhult en die, naar gebleken is, nog gevaarlijker is dan de moraal-mystiek waarvan Marx ons door z'n economische wetenschap wilde bevrijden.

* * *

Op dit punt van de weg echter, nu we na van de moraal naar de economie te zijn getrokken, blijkbaar weer opnieuw bij de moraal terechtkomen, en de ethische maatstaven weliswaar niet als de enige, maar toch wel als de belangrijkste en de beslissende gaan zien, komt onvermijdelijk de vraag naar voren of niet het „socialisme”, juist omdat het een „ethisch ideaal” of iets van dien aard schijnt te gaan worden, juist daarom alleen maar een illusie is.

Men kan zeggen dat zulke illusies nodig zijn, dat alleen het streven naar dingen die nooit verwerkelijkt kunnen worden, die geestes-toestand teweeg brengt, die althans voor de massa, bezieling, op-offering, drang tot daden, strijdbaarheid, doet ontstaan, waardoor dan, weliswaar niet het „ideaal” maar dan toch in ieder geval „iets” gerealiseerd wordt. Zonder „mythe” geen massabeweging; en zonder massa-beweging geen politiek, geen verandering — slechts stilstand, verrotting, de verstikkingsdood.

En als het zo was, welk verschil is er dan nog tussen een nonsen-

ciale beweging, die wel steeds wat anders voortbrengt, maar nooit iets goeds, en de stille dood, die immers toch aan het einde van alles, ook aan het einde van de „beweging” op ons wacht? Is de beweging terwille van het bewegen, de strijd die de vader van alle dingen is, het dynamische beginsel, of hoe men het ook noemen wil, iets meer waard dan het niet, het Nirwana, de erkenning van de ijdelheid aller dingen?

In zulke stemmingen kan wellicht alleen slechts een vastberaden terugkeer tot het aardse en het zinnelijke redding brengen. Als niet de zon, het licht en de warmte, het gras en de bomen, de klanken en de kleuren, de mannen en de vrouwen, iets voor ons betekenen, dan is inderdaad het leven volkomen zinloos, en dan is het nobeler er een eind aan te maken, dan onze medemensen te pesten met bovenzinnelijkheden en idealen, die toch nooit iets anders zijn dan (aangebrande) aardse spijzen. Wie hier en nu z'n potje niet kan koken, kookt het in gedachten — dus ook niet — in de toekomst of in het hiernamaals.

* * *

Zou men teruggekeerd tot de aardse opvatting, het socialisme willen omschrijven, dan zou men het moeten hebben over een wereld met mensen die, beter dan op heden, in staat zijn van „klanken en kleuren” te genieten, niet alleen omdat ze grotere hoeveelheid ervan ontvangen, (doordat ze behoorlijker wonen, eten, gekleed gaan, meer vrije tijd hebben, grotere stukken van de aarde kunnen bekijken), maar ook en vooral, omdat ze persoonlijk beter tot dat genieten in staat zullen zijn, doordat ze vrijer, beminnelijker, waardiger, rustiger, en toch intenser leven en dus beter met zichzelf en anderen kunnen omgaan.

Het is duidelijk dat een dergelijke toestand slechts mogelijk is, indien gelijktijdig aan twee reeksen van voorwaarden voldaan kan worden.

Gelijktijdig, want vrijwel al onze rampen en mislukkingen komen voort uit 't niet willen erkennen van de noodzaak dier gelijktijdigheid, uit de verkeerde opvatting dat men *eerst* de ene reeks van voorwaarden, de materiële voorwaarden zou moeten scheppen, zich als het ware blindelings hierop zou moeten concentreren, terwijl men daarna eerst de tijd zou kunnen vinden (en de basis zou hebben gelegd) voor de andere reeks, die van de morele of indien men een juister en meer omvattend begrip wil gebruiken, de culturele voorwaarden.

De tegenwerping dat cultuur niet mogelijk is zonder een materiële basis lijkt heel wetenschappelijk en afdoend, doch ze is alleen maar

ondoordacht en kinderachtig, omdat ze op z'n best zou gelden voor de Neanderthalers of de Cro-Magnon-mensen of hun voorvaderen, die noch over een materiële, noch over een culturele grondslag beschikten. Met ons is het nu eenmaal zó gesteld, dat onze wereld èn een productie-apparaat èn een cultuur heeft. Toegegeven dat ze alle twee in sterke mate onvoldoende zijn — we gaan toch waarlijk niet uit van het absolute niets, maar integendeel van grote aanwezigheid en nog veel grotere potentiële rijkdommen.

Dat die beter verdeeld, beter georganiseerd, en sterk vergroot moeten worden, willen we nogmaals herhalen. Maar gebeurt dat als we alleen voor de productie zorgen en de rest hieraan opofferen en ondergeschikt maken, of erger nog, die rest behandelen als een onderdeel van de economie, dat alleen maar tot taak heeft, te zorgen dat de economie als gesmeerd loopt, dat er steeds meer maïs en steeds meer machines geproduceerd worden en dat er een mensentype ontstaat, dat in het produceren van maïs en machines z'n opperste levensdoel vindt.

De cultuur in z'n engere doch in z'n werkelijkste betekenis is echter een zaak van de *niet-producerende* mens, van de mens die de productie in het geheel niet meer als doel, doch uitsluitend als middel beschouwt, als middel dat hem in staat stelt vrij te zijn en allerlei volkomen overbodige, onnutte, dwaze en fantastische dingen te doen en te bedenken.

Zo zeer moet de productie tot middel geworden zijn, wil er van cultuur gesproken kunnen worden, dat ze als iets even vanzelfsprekends voor ons geworden moet zijn als onze ademhaling, onze bloedsomloop en het „productie-proces” van al die talloze cellen en klieren en organen in ons lichaam, al die miljoenen „fabrieken” die in ons werken en die we volkomen negeren en vergeten, als de rozengeur of de maneschijn, de liefde en de muziek, de poëzie en de raadselen van het bestaan ons in beslag nemen.

* * *

Er is ternauwernood een grotere dwaling denkbaar dan die van Friedrich Engels, die meende dat eerst het socialisme ons de overgang van het rijk der noodzakelijkheid naar het rijk der vrijheid zou mogelijk maken. Die overgang immers is ook in een niet-socialistische maatschappij iedere dag aan de orde. Millioenen mensen voltrekken die overgang onophoudelijk, als ze zoiets als vreugde of smart beleven, als ze mijmeren of zingen, bidden of hopen. Het is waar, hun „vrijheid” ziet er meestal dof en wanstaltig, banaal en stumperig uit. Maar dan kan dus daarin alleen de verdienste van het

socialisme gelegen zijn, dat het die vrijheid omvangrijker, kleuriger en edeler van vormen weet te maken.

Doch omdat die vrijheid ook thans bestaat, omdat ook het kapitalisme die vrijheid geeft (zeker, niet voor allen in redelijke mate, ongetwijfeld voor de massa weinig en van slechte kwaliteit, helaas slechts voor weinigen die geestelijk bevoorrecht en materieel niet al te zwaar bedrukt zijn, als werkelijke levensrijkdom), daarom is het allerm minst vanzelfsprekend dat de overgang naar het socialisme ook een overgang naar het rijk der vrijheid moet zijn.

Er is ook een andere mogelijkheid. Wat we hebben — hoe weinig dan ook en hoe onvolmaakt — *kan ons ontnomen worden*. Er zijn systemen geweest met minder vrijheid en vrijheidsmogelijkheden dan het kapitalisme.

Wie waarborgt ons dat zekere vormen van collectivisatie, die zich „socialisme” noemen omdat ze het privaat-bezit opgeheven hebben (of bezig zijn ’t in een snel tempo op te heffen) niet ook tevens alle vrijheid zullen opheffen, of in ieder geval de vrijheids-mogelijkheden veel ernstiger zullen beperken, vulgariseren, vervalsen, dan het kapitalisme gedaan heeft. Men is er dus niet mee klaar de verbinding economisch-socialisme en vrijheid als vanzelfsprekend aan te nemen, men zal integendeel moeten beginnen met vast te stellen dat men ieder economisch stelsel dat geringere vrijheids-mogelijkheden biedt dan het kapitalisme, de naam „socialisme” ontzegt, ook al zou dat stelsel geen spoor van privaat-bezit meer vertonen. En men zou dus als een voorlopige omschrijving van „socialisme” zoiets moeten aangeven als: een maatschappij-vorm die grotere vrijheidskansen geeft dan de tot dusver bestaan hebbende en die de eigendomsverhoudingen ondergeschikt maakt aan de eisen der persoonlijke en culturele ontplooiing.

* * *

Men kan met een dergelijke omschrijving niet vaststellen wanneer het socialisme nu eigenlijk bereikt is, maar dat is ook onnodig aangezien slechts enkele zonderlingen zich mèer interesseren voor de vraag „in welk *stelsel* leven wij”, dan voor de vraag „*hoe* leven wij”.

Gesteld dat wij in een land overall om ons heen welvaart, vrijheid, cultuur zouden zien, niet welvaart voor een kleine of zelfs voor een grote groep der bevolking, maar welvaart in die mate dat niemand honger of kou lijdt, niemand een dak boven het hoofd of kleren aan het lijf behoeft te ontberen; vrijheid in die mate, dat ieder zonder vrees voor overheden of medeburgers door het leven kan gaan, een aantal van z’n voorkeuren kan nastreven, zich nau-

wer binden kan aan allen die soortgelijke voorkeuren hebben, z'n mening over alle openbare aangelegenheden te kennen kan geven en pogen de openbare mening in zijn geest te beïnvloeden; cultuur in die mate, dat al de mensen van talent waarover dat land beschikt zich op hun eigenste wijze uiten en hun scheppend werk verrichten, terwijl de minder begaafden dat werk weten te genieten en te bevorderen; gesteld dat wij zoo een land aantreffen, waarin ieder de gelegenheid heeft zijn invloed te doen gelden op het landsbestuur, waar de leiding van het economische leven aan een openbare contrôle en een openlijke critiek onderworpen is, waar zij die op politiek, economisch, of cultureel gebied de leiding hebben geen verder gezag uitoefenen dan uit hoofde van hun functie noodzakelijk is en geen andere levensstandaard hebben dan voor het uitoefenen dier functie nodig is, waar in het algemeen de verschillen van levensstandaard tussen de burgers zeer gering zijn — zou men dan, los van de vraag of men in dit land het socialisme bereikt heeft, niet mogen uitspreken dat het leven in dat land dicht bij het socialisme staat, dan alles wat de geschiedenis ons tot dusver nog ooit te zien heeft gegeven?

Duizend maal dicht bij dan in een land dat het privaat-bezit heeft afgeschaft, dat geen enkele „kapitalist” meer binnen zijn grenzen heeft, maar wel tientallen millioenen armzalige boeren en millioenen armzalige arbeiders en ambtenaren naast een paar millioen leiders en hulp-leiders of onder-leiders van het politieke en economische leven, die, vergeleken bij de armoed-zaaiers een herenleven hebben, die bovendien met grofheid en willekeur tegenover die armoedzaaiers optreden, terwijl zijzelf weer vol angst, nijd en afgunst opkijken naar tienduizenden hogere leiders, die nog royaler leven, nog meer macht en willekeur aan den dag leggen, terwijl daarboven weer hogere machthebbers van de „socialistische” (immers zonder privaatbezit zijnde!) Staat gezeten zijn, van de staat waarin de „klassen aan het verdwijnen zijn”, maar waar de bevolking volkomen rechteloos en machteloos is en waar dwang, willekeur, wreedheid, aanbrengelij, spionage, verraad, moord, angst, slaafsheid, likkerij, zelfvernederij enz. enz. aan de orde van de dag zijn?

* * *

Welnu, ik althans ben van mening dat zo'n land „zonder privaat-bezit” — ik heb niets anders gedaan dan een korte samenvatting gegeven van de Russische toestanden — in geen enkel opzicht iets met het socialisme te maken heeft, doch er zeer nadrukkelijk het volstrekte tegendeel van is. Ik ben tevens de mening toegedaan,

dat de schildering van het niet bestaande land, die ik daaraan vooraf liet gaan, meer in overeenstemming is met het socialisme dan al de formuleringen die men in de programs en de litteratuur der communistische, socialistische of anarchistische groepen pleegt te vinden, en tegelijkertijd meer in overeenstemming met wat onder mensen mogelijk kan worden.

Maar ik moet eerlijk bekennen dat ik er niet zeker van ben, dat een dergelijke toestand onverenigbaar is met de aanwezigheid van een zekere mate van privaat-bezit . . . dus met het „kapitalisme”. Zeer zeker zal het een georganiseerd, gereglementeerd, beknot, gecontroleerd en gedirigeerd kapitalisme zijn, waarin de individuele kapitalisten geen machtspositie van enige betekenis meer hebben, terwijl alle werkelijke macht in handen is van de organen die de democratische staat zich geschapen heeft, maar niettemin zou een socialist uit de oude school hier nog zoveel privaat-bezit ontdekken dat hij zou weigeren de bedoelde staat „socialistisch” te noemen en dat hij vermoedelijk de enige zou zijn die er zich niet op z’n gemak zou voelen, omdat hij nog boeren zou zien, in ’t bezit van hun grond, baasjes en winkeltjes met eigen zaken en zelfs industriëlen die doorgaan met over „hun” fabriek te spreken ofschoon ze er, goed beschouwd, niet erg veel meer in te vertellen hebben.

Het is mogelijk dat we een dergelijke toestand nooit zullen aanschouwen. Het interesseert me in zover heel weinig, dat ik allerm minst de behoefte gevoel als kampioen voor het privaat-bezit op te treden en te beweren dat het onmisbaar zou zijn. Integendeel als het nodig is dat privaat-bezit op te ruimen, dan moet het gebeuren en dan heeft die opruiming m’n steun en m’n zegen. Maar ik vind tal van andere factoren belangrijker en ik weiger me blind te staren op die ene factor van het privaat-bezit en daardoor buiten staat te zijn het maatschappelijk complex te zien en aan te pakken.

Vandaar dat ik nogmaals verklaar: *er is een socialisme mogelijk met privaat-bezit; er is een maatschappij mogelijk zonder privaat-bezit en tegelijkertijd zonder een spoor van socialisme!*

* * *

Rusland is het type van een maatschappij met snel verdwijnend privaatbezit en tegelijkertijd zo vol gruwelen, dat een socialist alleen dan recht op deze naam heeft, als hij een dure eed gezworen heeft, met al z’n krachten mee te werken aan de vernietiging van het régime en de wereldbeschouwing, die in Rusland heersen. Duitsland, Italië, Japan, zijn landen waar het privaat-bezit steeds minder speelruimte en macht over houdt, en waar het op den duur

zeer wel zal kunnen verdwijnen. In gèèn van die landen is het meer de gebieder. In al de fascistische staten is het privaat-bezit reeds tot een macht van de tweede rang geworden. Niettemin mag alleen hij zich socialist noemen, die naar de volkomen vernietiging van het régime en de wereldbeschouwing die in de fascistische staten heerschen, streeft.

Daarentegen is in Amerika en Engeland, Frankrijk en tal van andere staten — waartoe ook Nederland behoort — de macht van het privaatbezit nog altijd zeer groot, en in ieder geval aanmerkelijk veel *te* groot. Niettemin leert ieder historisch onderzoek ons, dat die macht in de loop van één of twee generaties aanmerkelijk is afgenomen. En het leert ons ook, dat in de loop van enige generaties de macht, de welvaart en de cultuur van de grote massa in die landen belangrijk is toegenomen. Er is — zelfs in Nederland, ofschoon daar de Duitse invloeden en dus de fascistische sympathieën altijd de groei van beschaving, vrijheid en welvaart belemmerd hebben — er is, in bijna al die landen een ontwikkeling en een groei in de richting van welvaart en vrijheid waar te nemen.

Amerika, Engeland, Frankrijk, Scandinavië, België, Tschechoslowakije, ja zelfs Nederland, zijn ongetwijfeld niet „socialistisch”, ze zijn zelfs nog hèèl hèèl ver verwijderd van het beeld dat we van een min of meer socialistische staat schetsten. En niettemin, ze bewegen zich in de richting van het socialisme. Ze zijn aanzienlijk veel „socialistischer” dan één of twee generaties geleden. Ze blijken — niet gemakkelijk, niet zonder strijd en tegenslagen — vervormbaar in socialistischen zin. Men mag de mogelijkheid aannemen, dat de factoren die samen het socialisme vormen, in die landen op den duur zo versterkt worden, dat we die staten werkelijk socialistisch mogen noemen. En in ieder geval is er thans reeds in Amerika, Engeland, en die andere landen, *vèèl meer socialisme dan in Rusland, Duitsland, Italië* en dergelijke gebieden, waar men het privaat-bezit en de kapitalisten veel harder heeft aangepakt, maar niettemin minder welvaart, beschaving en vrijheid heeft, en dus minder socialisme.

II

„Vrijheid, gelijkheid en broederschap” waren de leuzen van de Franse Revolutie, die men onder socialistten meestal met een zekere hooghartigheid, de „burgerlijke” revolutie pleegt te noemen. Waarom, is me niet duidelijk, want die revolutie heeft de niet-bezittende klasse in veel grotere mate bevrijd dan de bezitters. De voorstelling dat eigenlijk alleen de „kapitalisten” van de Franse revolutie

geprofiteerd zouden hebben, terwijl de grote volksmassa in dezelfde omstandigheden zou zijn gebleven of in nog ergere mate aan de „loonslavernij” onderworpen zou zijn geworden, moge zin gehad hebben in de polemische litteratuur die ongeveer honderd jaar geleden nodig was, om de pretenties der bezitters te bestrijden en het zelfbewustzijn der bezitlozen te versterken, maar ze is, historisch gezien, onhoudbaar.

De grote volksmassa, die vòòr de Franse revolutie „niets” was, is daarna weliswaar niet „alles” geworden — zoals Sierès aangekondigd had — maar ze is toch „iets” geworden, en de groei van dat „iets” in zelfbewustzijn, inzicht, bekwaamheid en machtswil, is tevens de groei naar een socialistischer maatschappij. Daar waar de Franse revolutie haar invloed niet of nauwelijks heeft doen gelden ¹⁾, daar waar men zich bewust tegen haar beginselen keert en minachtend spreekt over „demo-liberalisme”, daar is het barbaardom, ook al is het „privaat-bezit” er machteloos of verdwenen.

* * *

Niettemin kunnen wij ook die leuze „Vrijheid, Genijheid, Broederschap” niet meer horen klinken, zonder het gevoel te hebben dat hier iets hols, iets onwaarachtigs, klinkklank naar voren komt. Geenszins omdat we die leuze niet veelomvattend genoeg zouden vinden, doch integendeel omdat we haar te veelomvattend, te mooi, te onbereikbaar, te utopistisch vinden. Wij, socialisten, zijn met minder tevreden, en we kunnen een leuze eerst dan ernstig nemen, als ze wat „minder”, en daardoor wat steviger en bereikbaarder is.

Zo'n woord als „broederschap” tussen de mensen, klinkt mij althans te opgewonden, te opdringerig, te klef, te weinig rekening houdend met voorkeuren, afstanden, kleuren en smaken. Men moet werkelijk de mond minder vol nemen als men eerlijk wil zijn, en de mensen kent. In dat geval weet men dat de „broederschap” slechts tussen heel, heel weinigen mogelijk is, en de vriendschap slechts tussen weinigen.

Dat zijn geen maatschappelijke of programmatische leuzen. Voor de maatschappij zou het al heel wat zijn als er een beetje welwillendheid tussen de mensen was, een beetje minder venijnigheid en wreedheid, wat meer goede trouw en ridderlijkheid en als het mogelijk was wat meer achting te hebben niet alleen voor het karakter, maar ook voor de smaak en de intelligentie en de kennis

¹⁾ Men vergete hierbij niet dat de „Franse ideeën” in zeer sterke mate „Engelse ideeën” zijn, door Voltaire, Montesquieu en anderen uit Engeland in Frankrijk geïmporteerd.

van onze medemenssen. Kortom, laten we de broederschap maar voor wat ze is, en laten we streven naar een wat beschaafdere wereld, naar „beschaving”.

Is het met de „gelijkheid” niet ongeveer hetzelfde gesteld? Het woord stinkt naar kazernes en soldaten-pakken, bruine, zwarte of rode hemden. En voor een deel heeft het al de onmogelijkheden in zich van de „broederschap”, die immers ook een soort „gelijkheid” van gevoelens en smaken t.o.v. ieder veronderstelt. Wat dat betreft, kunnen wij het dus verder buiten beschouwing laten.

Voor de rest doet men beter uit te gaan van de fundamentele ongelijkheid en zich af te vragen of het werkelijk een ideaal kan zijn naar gelijkheid te streven, inplaats naar ontplooiing der ongelijke persoonlijkheden. Wat men met gelijkheid bedoelt is immers niets anders dan gelijke maatschappelijke kansen, die alleen daar aanwezig zijn, waar geen politieke bevoorrechtiging voor kinderen van bepaalde families, standen, rassen e.d. meer bestaat; en waar geen bevoorrechtiging kan ontstaan, doordat de één te midden van rijkdom opgroeit en de ander te midden van ontbering. Anders gezegd, daar waar de politieke grondrechten aanwezig zijn, die een belangrijk stuk van onze „vrijheid” vormen, daar bedoelt men, als men de ongelijkheid wil aantasten: het doen verdwijnen van de armoede bij de overgrote massa van de bevolking, en van een wanstaltige rijkdom, waaraan een kleine groep een overmaat van macht en mogelijkheid tot onverantwoordelijke willekeur ontleent.

Waar het dus om gaat, dat is de verhoging van het gemiddelde welvaartspeil, het doen verdwijnen van de paupers, de mensen die beneden het minimum leven, zowel als het doen verdwijnen van parasieten en brassers. Maar in het gemiddelde dat dan overblijft, zal natuurlijk geen gelijkheid zijn, doch differentiatie, en het lijkt me niet zo bijster belangrijk om de aandacht te richten op die kleine ongelijkheden en met inspanning van alle krachten alle mensen tot een gelijk leven te willen dwingen, inplaats van te doen inzien, dat het voornaamste is: de algemene „welvaart” waardoor het minimum zo hoog wordt, dat het een beschaafd bestaan mogelijk maakt, terwijl het maximum niemand in staat mag stellen al te ver boven het gemiddelde uit te komen en alleen in zeer zeldzame gevallen kan worden bereikt. Vandaar dat niet „gelijkheid” het parool kan zijn, doch „welvaart”.

Voor zover we met „vrijheid” te maken hebben is het duidelijk, dat alleen de aanwezigheid van een grote mate van welvaart, de vrijheid uitheft boven een recht dat men wel bezit, doch waarvan men geen gebruik kan maken, omdat de zorg voor het bestaan het gehele leven zo in beslag neemt, dat het volkomen uit dierlijke

behoeftevoorziening en onmenselijke angsten bestaat. In welvaart en beschaving is alles wat er aan vrijheid mogelijk is, ingesloten.

Als we het niettemin nodig achten de vrijheids-eis zeer nadrukkelijk naar voren te brengen, dan is het als noodzakelijk verzet tegen dat economistisch socialisme, dat ontdekt meent te hebben, dat politieke vrijheid zonder economische overvloed niets betekent en dat daarom begint met de mensen de politieke vrijheid te ontnemen en ze als slaven aan het voortbrengen van economische goederen te zetten! Alsof niet ieder stukje bestaande politieke vrijheid reeds bewijst dat er een beperkte economische grondslag bestaat en alsof niet iedere werkelijke economische politiek een zodanig versterken en verbreden van die grondslag dient te zijn, dat de totale vrijheid voortdurend toeneemt.

Socialisten of communisten die verklaren dat ze slechts dan iets van de economie kunnen terechtbrengen als ze eerst de vrijheid mogen afschaffen en een „dictatuur” instellen, bewijzen daardoor dat ze niet in staat zijn het economische probleem op een progressieve, beschaafde wijze aan te pakken en dat ze dus een *reactionnaire*, onbeschaafde, barbaarse factor zijn.

Die barbaarsheid en onbeschaafdheid is des te erger, naarmate ze meer de beschikking hebben over een techniek, die in de strijd tegen de barbaarsheid is ontstaan en die dus de progressieve methode gemakkelijker maakt.

Overigens bewijst Rusland telkens weer, dat een dergelijke barbaarsheid juist het behoorlijke rendement der moderne techniek belet en dat zij, die de vrijheid aan de economie opofferen, wèl de vrijheid vernietigen, doch geèn economie kunnen scheppen, behalve dan een wanstaltige economie waarvan alleen de slavenhouders en de slaven-opzichters profiteren. Zulk economisme eist niet alleen meèr offers en ontbering dan de „kapitalistische” economie, het komt niet alleen met grotere hoeveelheden bloed en tranen en tyrannie tot geringere resultaten, maar gesteld dat het op den duur een toonbaar materieel welvaartspeil bereikte (’t is zeer de vraag of dit mogelijk is) dan zou intussen het gehele volk zo barbaars, onbeschaafd, verslaafd, moreel vervuild zijn, dat het niet meer in staat zou zijn van die welvaart gebruik te maken.

Hetzelfde geldt voor alle systemen die smalen op het onvoldoende-zijn der kapitalistische vrijheid (die inderdaad onvoldoende is) en daaraan het recht menen te ontnemen die onvoldoende vrijheid volkomen uit te roeien, om ons in plaats daarvan een staatsslavernij te geven die niet, zoals de Russische van economistische, doch zoals de Duitse van militair-rassistische, of zoals de Italiaanse van militair-avonturistische en nationalistische aard is.

Tegen economisme en militarisme, stalinisme en fascisme, marxisme en anti-liberalisme, is het nodig niet slechts op te komen voor de „vrijheid”, doch deze zelfs als eerste der elementen waaruit het socialisme bestaat, te noemen.

Vrijheid, welvaart, beschaving, dat is socialisme. En als men tegenwerpt dat een dergelijke omschrijving niet „wetenschappelijk” is, omdat ook ieder liberaal en ieder kapitalist kan verklaren dat hij het er mee eens is, dan moet hierop geantwoord worden dat het mogelijk is, met de wetten en de dagelijkse feiten in de hand, te bewijzen wat er aan de „vrijheid” in een bepaald land ontbreekt, zoals het ook mogelijk is met statistieken, inkomsten-cijfers, productie-staten enz. enz. te laten zien hoe weinig welvaart er is, en met productie- en consumptie-plannen aan te geven hoe men die welvaart zou kunnen vergroten, terwijl men ook met cijfers en feiten en analyses een balans der beschaving kan aangeven.

In een dergelijke gedetailleerde critiek en in duidelijke, uitvoerige en nauwkeurige plannen die aangeven wat veranderd moet worden en hoe het kan gebeuren; daarin en daarin alleen, bestaat de „wetenschappelijkheid” van het socialisme. En niet alleen de wetenschappelijkheid, doch nagenoeg het gehele wezen. De scheidingslijn tussen socialist en niet- of anti-socialist is alleen aan te geven als men de grondslag: vrijheid — welvaart — beschaving neemt en daarvan uitgaande een program tot uitbreiding van die grondslag ontwerpt. Niet alleen dat de fascistten direct beginnen te tieren als men die woorden uitsprekt, doch als men even doorgaat beginnen ook de communisten over dictatuur, proletariaat, sowjetstelsel en Rusland te dazen, en laten zo zien, dat ze eigenlijk alleen maar de barbaarsheid willen; en een ogenblik later, als aangegeven wordt wat veranderd, gewijzigd, vergroot, verbeterd en wat ingekrompen, afgeschaft, verwijderd moet worden, laten ook de mond-liberalen duidelijk merken, dat ze er niet van terug hebben. *En wie er wèl van gediend zijn, wie er aan mee willen werken, welnu, dat zijn de socialistten.*

* * *

Uit dit alles blijkt wel — maar ik wil het nog eens met nadruk herhalen — dat de tegenstelling tussen een zodanig socialisme en het demo-liberalisme (of „kapitalisme”) veel geringer is dan de tegenstelling socialisme-fascisme of socialisme-bolsjewisme, ofschoon èn fascisme èn bolsjewisme prat gaan op hun anti-kapitalistische gezindheid. Ze *zijn* ook anti-kapitalistisch maar hun anti-kapitalisme is niet progressief, doch barbaars, onbeschaafd, reactionair, tyranniek. Een progressief, beschaafd, vrijheidsgezind so-

cialisme erkent niet alleen de progressieve, beschaafde, vrijzinnige kanten van het kapitalisme, doch het stelt zich zelfs tot taak die kanten van het kapitalisme verder te ontwikkelen, de ontwikkelingsgang van het kapitalisme voort te zetten, ondanks de tegenstand van de kapitalisten, die deze ontwikkeling zouden willen stopzetten of teruggedrijven. Om socialist te zijn is het niet voldoende anti-kapitalist te zijn, integendeel in de meeste gevallen zijn de anti-kapitalisten een gevaar voor het socialisme. Zij zijn de barbaren, de vernielers, de vijanden der vrijheid, de smachters naar dictaturen, tyranniën, nieuwe-middeleeuwen, corporaties, gilden en alle reactionnaire idolen. Met al die soorten van anti-kapitalisten kan het socialisme niets gemeen hebben ¹⁾.

Daarentegen kan het een goed stuk samengaan met progressieve kapitalisten, die beseffen dat hervormingen nodig zijn, waardoor de sferen van vrijheid, welvaart en beschaving vergroot worden. Ja, het socialisme is niets anders dan de richting die deze progressieve politiek in alle consequenties durft te aanvaarden en wil toepassen, zó consequent dat aan het eind ervan, het kapitalisme volkomen opgelost zal zijn in de reeks van maatregelen — in de „socialisatie” van de maatschappij — die de wereld meer vrijheid, beschaving en welvaart hebben gegeven. Het socialisme is een alzijdige en consequente progressieve beweging ter verwezenlijking van vrijheid, beschaving en welvaart — niets meer en niets minder.

III

Een dergelijke beweging heeft het relativistisch karakter dat Simone Weil ²⁾) terecht noodzakelijk acht, wil men een dolzinnig najagen van abstracties vermijden. Ze staart zich niet blind enkel en alleen op de eigendomsverhoudingen, ze stormt niet als een dolle stier op het privaatbezit af, om dat te vernietigen, tegelijkertijd oneindig veel belangrijker dingen onder haar poten vertrappend.

Wie nu beweert dat ook vrijheid, welvaart en beschaving abstracties zijn, die wijzen wij er op, dat wij niet uitgaan van abstracties, doch van toestanden die wij in een aantal Westerse landen kunnen waarnemen. Die toestanden gelden meestal slechts voor beperkte groepen van de bevolking, in het algemeen slechts voor delen van

¹⁾ Een groot brok reactionair, anti-kapitalisme vindt men nog steeds bij nationaal-socialisten van het type Strasser, hoewel erkend moet worden, dat Strasser en de zijnen zich in „liberale” d.i. beschaafde richting ontwikkelen.

²⁾ Zie *Simone Weil*: „Gêen nieuwe Trojaanse oorlog”, in „De Nieuwe Kern” van Augustus en September 1937.

de goedbetaalde en goed opgevoede, over intellectuele en artistieke aspiraties beschikkende middelklassen.

Daar vindt men in vrij grote mate welvaart, beschaving en vrijheid, schoon slechts zelden bij dezelfde individuen van die groep, harmonisch verenigd. Socialisme, is het streven die concrete levensstandaard en die concrete levenshouding aan steeds grotere groepen van de bevolking, uiteindelijk aan de gehele bevolking, te doen geworden. Het is tegelijkertijd het streven die levensstandaard en die levenshouding nog te vervolmaken, nog op een hoger niveau te brengen. Uit dit laatste blijkt, dat we het aanwezige niet idealiseren, doch voor verandering en verbetering vatbaar achten.

En de kampioenen van het marxistische en proletarische socialisme, die zichzelf wetenschappelijk vinden en die ons van humanitair en vaag geklets plegen te beschuldigen omdat we zulke concrete(!) en wetenschappelijke(!) formuleringen als die over het privaat-bezit onbevredigend achten, wijzen wij er op, dat de arbeiders, waarover zij altijd praten, volkomen maling hebben aan „kapitalisme”, „klassenstrijd”, „klassenloze maatschappij”, maar dat zij beter willen leven, meer welvaart, meer bewegingsvrijheid, meer kennis, meer genietingsvormen en (in de beste gevallen) dus meer cultuur of beschaving willen. En zo is het niet alleen met de arbeiders, zo is het met de overgrote massa der bevolking gesteld.

Het „wetenschappelijk” socialisme heeft de treurige verdienste het natuurlijke bevredigen dier behoeften — en daardoor de mogelijkheid van het verdwijnen der complexen, ontstaan door het onbevredigd blijven ervan — te hebben bemoeilijkt door z'n poging de mensen te suggereren dat het rechtstreekse streven naar bevrediging „utopie”, „burgerlijkheid”, „idealistisch gezwam” zou zijn, terwijl de manier om tot het vervullen der verlangens te geraken zou bestaan in het omzetten van al die normale verlangens en vatbare doeleinden, in een aantal zonderlinge Hegeliaanse abstracties, die dan weer, zoo houtserig mogelijk, met de reële wereld in verband gebracht moeten worden.

Zo dwaas en zo onmogelijk is dit pogen, dat men er in de loop van enige generaties slechts in geslaagd is, een heel klein gedeelte van de belanghebbenden (het actieve deel der socialistische partijen en vakverenigingen niet meer dan enkele duizenden of tienduizenden op een bevolking van millioenen of tientallen millioenen) met een uiterst dun laagje van marxistische ideologie te overdekken (over de dunheid van dat laagje zelfs bij de voormannen, zou een opstel te schrijven zijn), een laagje dat de natuurlijke gevoelens niet vernietigt, doch ze wel vervalst en ontkracht.

Is het positief resultaat dus miniem, de aangerichte verwarring,

verdeeldheid, verkettering, is, juist omdat de voorhoede aangetast werd, moeilijk te overschatten. En aan het eind van het tijdperk moeten wij constateren, dat nagenoeg niemand het socialisme der socialisten nog ernstig neemt, ook de socialisten zelf niet, terwijl toch de drang naar de socialistische idealen, zoals wij die omschreven, geweldig sterk is, ofschoon ze zich in de zonderlingste vormen openbaart. Vandaar dat wij het nodig achten dit zogenaamd wetenschappelijk socialisme de rug toe te keren en ons opnieuw te wenden naar het concrete en menselijke socialisme waarvan we het betrekkelijke, maar ook het mogelijke, hebben aangegeven.

* * *

Die betrekkelijkheid, die noodzakelijkheid om telkens nieuwe concrete doelstellingen te zetten, om het bereikte uit te breiden en te verbeteren, deze erkenning van het altijd onvolkomen blijven van ons socialisme, dat is tevens de kern van die „permanente revolutie” die wij met Simone Weil en met Max Nomad¹⁾ als een essentieel element zien van elk socialisme dat niet tot een nieuwe tyrannie, een nieuwe kerk, een dogmatiek, en een vijand der mensheid ont-aarden wil.

Intussen is het juist dat geen enkele revolutie alleen maar permanent kan zijn, wil ze niet ontaarden in een chaos, wil ze niet tot uitsluitend eigendom worden van hysterische en pathologische naturen. Alleen al het feit dat de grote massa conservatief is, of juist nog kortademig, gauw vermoeid, maakt het noodzakelijk, telkens weer tot perioden van rust, van consolidatie, te komen, perioden die op de eeuwig rustelozen de indruk maken van „verraad” aan de revolutie.

Als Georges Roditi²⁾ de stelling poneert dat alleen maar een „verraden-revolutie”, een geconsolideerde, genormaliseerde, revolutie kansen van voortbestaan heeft, en dat alleen door een dergelijk „verraad” de waardevolle elementen van een revolutie behouden blijven, dan erkennen wij graag dat daarmee èèn kant van de kwestie scherp, overscherp misschien, belicht wordt, die vooral door de „revolutionnaire” socialisten met onbegrijpelijke verblindheid verwaarloosd is.

Het is gemakkelijk genoeg de fout van een starre redenering als die van Roditi op te sporen: Verraden revoluties, kunnen zich ongetwijfeld gedurende langen tijd handhaven, omdat ze aan de ver-

¹⁾ Zie: Max Nomad: „De tragedie der arme drommels” in „De Nieuwe Kern”, April 1937.

²⁾ Zie: Georges Roditi: „Om Klank en Kleur” in „De Nieuwe Kern” van Mei en Juni 1937.

langens van constructieve rustige persoonlijkheden voldoen, omdat ze een deel van de progressieve groepen voorlopig tevreden stellen en omdat de grote massa, die niets wil, zich met elk régime verzoent. Maar op den duur hoopt de ontevredenheid zich op, ze voldoen ook niet meer aan de behoefte van nieuwe constructieve elementen die een andere en ruimere grondslag nodig hebben voor hun werk. En omdat de heersende groepen, de „verraders” of hun minder begaafde epigonen, zich verzetten tegen alles wat nodig zou zijn om de verstarde toestanden weer in beweging te brengen, is de enige mogelijkheid: een uitbarsting, een nieuwe revolutie. Zo is iedere „verraden revolutie” de kweekplaats van de volgende uitbarsting der permanente revolutie. Opvattingen als die van Roditi leiden tot steeds nieuwe revoluties, of erger nog tot explosies, catastrofes.

Het probleem moet dus anders gesteld worden: gezocht moet worden naar een geconsolideerde revolutie, die geen verraden revolutie is. Gezocht moet worden, niet naar een stopzetten der beweging, maar naar een kanalisatie ervan; niet naar een vernietigen der revolutionnaire krachten, zoals het door Roditi bewonderde Stalinisme dat doet, maar naar een gebruik, in andere richting en op een ander gebied, der aanwezige energie, zoals de Engelse politieke traditie gedurende enige eeuwen met zoveel bekwaamheid en zoveel succes weten te bereiken. Niet verraad dus, maar soepelheid, opportunisme, zin voor compromissen.

* * *

Het compromis echter is slechts mogelijk in een milieu, dat geestelijke bewegelijkheid, critiek, stromingen en tegenstromingen toelaat — anders gezegd in het milieu van de vrijheid van de liberale wereldbeschouwing. Zelfs een zo geniaal opportunist, meester in het compromis en de energieke soepelheid als Lenin, kon niet tot blijvende resultaten komen, omdat hij een liberale politiek wilde voeren, terwijl hij tegelijkertijd het liberale milieu vernield en door een totalitaire staat vervangen had. Ook andere chefs van totalitaire staten. Mussolini, Stalin, Hitler pogen een soepele politiek te voeren, om te bemerken, dat in hun milieu alleen met moord en doodslag geregeerd kan worden. Vandaar dan ook dat andere dictatoren, zoals Pilsoedski en Kemal Ataturk gepoogd hebben in hun systeem een bepaalde ruimte voor oppositie te laten voortbestaan, evenwel, voor zover we kunnen nagaan, zonder veel succes. Wie permanente revolutie en consolidatie wil verbinden, er een werkelijk organisch geheel van wil maken, moet de liberale levens-

sfeer de Angelsaksische regeermethoden, laten bestaan of pogen te scheppen.

* * *

Zie hier waarom alle gepraat over een „gefasciseerd socialisme” (Roditi) zo gevaarlijk is, zelfs al wordt daarmee, zoals bij Roditi zoiets voortreffelijks bedoeld als een socialisme dat over de nodige flinkheid, hardheid en voortvarendheid, beschikt en dat inplaats van hersenschimmen na te jagen, vòòr alles met wil tot realisatie is geladen. Doch wie dit wil bereiken door concessies te doen aan de geest van het fascisme ¹⁾ door toenadering te zoeken tot de totalitaire beginselen, komt onvermijdelijk terecht in de verstarring en de permanente explosies. Alleen een vrijzinnig socialisme, dat de erfenis van het demo-liberalisme zonder aarzelen aanvaardt en dat zich energiek en strijdbaar naar het concrete richt, naar de realisatie van een dagelijks leven vol „klank en kleur”, kan redding brengen.

* * *

Loopt echter ook dat weer niet uit, zo vragen de anarchisten en de sceptici, met Nomad en Simone Weil, op een nieuwe regering, een nieuwe onrechtvaardigheid, een nieuwe heersende klasse en een blijvende onderdrukking van de „arme drommels met eelt op de knuisten” (Nomad) de eeuwige niet te beëindigen tragedie?

Een dergelijke redenering, geplaatst tegenover een liberaal-socialisme dat ernst maakt met zijn leuze „vrijheid-welvaart-beschaving”, mist iedere concrete grondslag. Want al neemt een dergelijk socialisme ook de ongelijkheid der mensen tot uitgangspunt en acht het een wereld zonder daarop berustende hiërarchie en zonder regering, een hersenschim, het *ontkent* de noodzakelijkheid van een eeuwig voortbestaan der categorie van de „arme drommels” d.w.z. der hongerenden, ontberenden, vernederden en beledigden — en daarmee ook van de eeuwige tragedie die daaruit voortspruit — (niet natuurlijk de eeuwige aanwezigheid van andere tragedieën die voortspruiten uit de plaats van de mens in de natuur, een categorie waarover we in dit verband niet behoeven te spreken, maar aan wier bestaan we even wilden herinneren, om te doen zien dat we niets gemeen hebben met het flauwe „optimisme” van zoveel socialisten).

De tragedie die Nomad bedoelt is echter daarom niet onoverkomelijk, omdat de welvaartspolitiek van het socialisme een heel reële en

¹⁾ Hetzelfde geldt dus ook voor Otto Strasser c.s. eveneens voor de sociaal-gezinde jongere Katholieken en Calvinisten.

sterke grondslag heeft, in het machinisme, de techniek, de wetenschap en de daarop berustende industrie en landbouw. Het tijdperk waarin de schaarste noodzakelijk was, is ten einde. De productie van overvloed is een zo natuurlijk verschijnsel geworden, dat zelfs de achterlijke en verkeerde organisatie van de maatschappij, het stijgen van het levenspeil niet heeft kunnen beletten. Zo is dus, voortgaande in de richting van de groei naar het socialisme waarover we hierboven reeds spraken, een organisatie der productie en der distributie mogelijk, waarbij het minimum-levenspeil ver boven alle ontbering en armoede komt te liggen, een toestand waarbij de maatschappij zich de weelde kan veroorloven zelfs haar onbegaafdste leden als welvarende mensen te behandelen. En dezelfde factoren die dit mogelijk maken, voeren eveneens tot het verdwijnen van de koelie-arbeid, de harde, vernederende, vieze vereelde-knuisten-arbeid, die in een snel tempo door de machines wordt overgenomen. Bovendien is, tenminste als overgangstoestand, een stelsel van burgerlijke dienstplicht mogelijk, waardoor de gehele jeugd der maatschappij het vieze werk te verrichten krijgt dat thans door de „arme drommels” gedaan wordt.

* * *

Met dat al zijn de armen van geest natuurlijk niet opgeklommen tot de geestelijke adelstand. Maar wie beweert dat ze dit verlangen? De ervaring heeft ons immers al lang geleerd, dat de overgrote massa der mensen meer dan tevreden is met een genormaliseerd bestaan, als dat bestaan maar op het niveau van de *welvaart* ligt, een bestaan zonder honger, misère, onzekerheid, onveiligheid, een bestaan zonder onderdrukking, bruskering, vernedering, een bestaan, met gemiddelde variaties en gemiddelde genoegens. Slechts de weinigen verlangen naar geestelijke avonturen, naar zelf-gezochte moeilijkheden, naar zware verantwoordelijkheden, naar de gevaren en de plichten van het leiding-geven. Houdt men rekening met deze feiten, dan verdwijnt het anarchistische bezwaar nagenoeg geheel, en dan is in ieder geval de factor van de revolutie der arme drommels evenzeer uitgeschakeld als het gevaar van de opstand der horden.

* * *

Het werkelijke gevaar ligt dan niet meer aan de basis, maar aan de top der maatschappij. Het ligt in wat Pareto noemde de degeneratie der élitén, in de zelfgenoegzaamheid, verstarring, gemakzucht dergenen die de leiding hebben. Maar dat gevaar is het grootst in een maatschappij van erfelijke adel, van erfelijke be-

voorrechting door het geld, van vaste gilden, corporaties. Dat gevaar is het geringst in een liberale maatschappij, in een wereld van botsingen der meningen, van critiek, van vrijheid, in een wereld die alleen de aristocratie van het talent erkent, en die door haar sociale welvaartspolitiek, door haar politiek van beschaving — en de daarbij behorende opvoeding — inderdaad de carrière opent voor alle talenten. Ook voor de kinderen van de gewone gemiddelde burgers.

Want die kunnen, als zij talent hebben, alles bereiken, wanneer het uitgangspunt niet langer *ontbering* is (zoals bij onze proletariërs-kinderen) doch *welvaart*, zoals in de socialistische maatschappij. Het is immers een feit dat thans reeds in de Westerse landen, de kinderen uit de kleine- en beter-ge situeerde-middenstand nagenoeg alle functies van betekenis bekleden. Dat komt omdat ze als uitgangspunt de minimum-welvaart hadden die nodig is voor de ontplooiing van gemiddelde gaven (over geniale persoonlijkheden spreken we niet... zelfs Nomad erkent, dat zij het hoogste kunnen bereiken van af het laagste uitgangspunt). En waar het dus op aankomt is, in een vrije en beschaafde maatschappij aan allen die minimumwelvaart te verschaffen en er tevens voor te zorgen, dat tussen dat minimum en het maximum slechts een geringe afstand ligt. De prikkels, nodig om naar het hoogste te streven, liggen dan niet langer in het inkomen, doch in de waardering die een critische maatschappij aan z'n beste mensen geeft ¹⁾.

Een dergelijk socialisme is dus niet anarchistisch, al is het vrijheidsgezind, critisch en op de ontplooiing van het individu gericht — voldoende, dunkt me om de niet-dogmatische anarchisten voorlopig tevreden te stellen. Het is veeleer „aristocratisch”, omdat het de noodzakelijkheid van leiding erkent en die leiding in handen der besten legt. Het is „democratisch” omdat het weet, dat een aristocratie telkens opnieuw gevormd moet worden in een proces waaraan het gehele volk moet deelnemen, zodat ook het gehele volk in het bezit moet zijn van politieke rechten en politieke organen, waardoor het in staat is de leiding der gemeenschap aan te wijzen en voortdurend te controleren. Slechts een aristocratie die zo voortdurend haar talent moet bewijzen is 'n werkelijke, een gestaalde en wakkere aristocratie.

Een dergelijk socialisme is reformistisch, omdat het zich tot taak

¹⁾ Voor zover die prikkels natuurlijk niet liggen in de psychische structuur van de mens, die, ook zonder maatschappelijke waardering, ja trots alle maatschappelijke tegenstanden, naar steeds grotere volmaking streeft. Zonder dit non-conformisme in de zeer bijzondere mensen is iedere maatschappij, hoe ook georganiseerd, tot verstarring gedoemd.

stelt de maatschappij te veranderen en te organiseren, omdat het 't kapitalisme wil omvormen in socialistische richting en iedere „vernietiging”, voor zover dat maar enigszins mogelijk is, wil vermijden. Het onderscheidt zich echter van het reformisme dat thans meestal in zwang is, door het ontbreken van die schaapachtigheid, die slapheid en die afwezigheid van grootheid van visie, die het gewone reformisme tot een aangelegenheid van mummelende mannetjes, van typische „ondermensen”, maken.

Socialistisch idealisme en redelijkheid verzoenen met zin voor kracht, met machtswil — in dat opzicht gaan we met Roditi mee. En met hem zeggen we: geën maatschappij die de ongeschikten in de afgrond gooit, maar ook geen maatschappij waarin de ongeschikten heersen.

Wil men deze zin voor kracht en deze bereidheid om het hervormingswerk tot in alle consequenties en met overwinning van alle weerstanden voort te zetten „revolutionnair” noemen, dan is dit socialisme dus ook revolutionnair. Maar het is dat slechts, voor zover dit revolutionnair-zijn mogelijk en wenselijk is, binnen het streven naar organisatie der maatschappij ter verkrijging van vrijheid, welvaart en beschaving.

Socialisten zijn zij die daarnaar streven.

* * *

Daarmee is tevens uitgesproken dat het socialisme geen klasse-aan gelegenheid is, geen klassegedachten aanvaardt, geen klassenstrijd voert. Het voert „strijd”, en het verwerpt de klassenstrijd-gedachte niet, omdat het tegen de *strijd*-idee is, die in de klassenstrijd ligt. Het is tegen de *klasse*-idee.

Het gelooft niet aan het opheffen van de klassen, *na* de overwinning van het socialisme. Het ziet in, dat de *klassen-opheffing een voorwaarde is voor het benaderen* van het socialisme.

Het opheffen van de klassen geschiedt, doordat men tot socialist wordt, doordat men toetreedt tot de socialistische beweging. Binnen die beweging *is de klassenloze gemeenschap reeds voltrokken* en daar heeft ze plaats gemaakt voor de gemeenschap van idee en daad, van inzicht, streven en levensgevoel. Het uitbreiden van die gemeenschap over de gehele maatschappij, dat is de verwerkelijking van het socialisme.

* * *

Afgezien van de vraag, die wij hier niet kunnen beantwoorden, in hoever de klasse-theorie enig licht werpt op het maatschappelijk gebeuren, hebben we te maken met het feit dat de verwezenlijking

van het socialisme slechts mogelijk is door de steun uit de middelklassen en de arbeidersklassen, die samen 99 % van de bevolking vormen, terwijl de eigenlijke „kapitalisten” sedert lang geen „klasse” meer zijn, doch slechts een groepje. We hebben daarnaast te maken met het feit, dat de betekenis van de middelklassen voortdurend groter wordt en dat zij reeds lang, in alle belangrijke landen, van veel meer betekenis zijn voor de realisatie van het socialisme, dan de arbeiders. En die middelklassen hebben altijd geweigerd zich als klassen te voelen, ze hebben altijd gevoeld en gehandeld als klassenloze groepen die de scheidingslijnen trekken volgens de overtuigingen. Het aanleggen van klassenmaatstaven is reeds daarom onmogelijk.

Een socialistische beweging die probeert trouw te blijven aan de klassenopvattingen en die dus werkelijk ernstig poogt de arbeiders als uitverkoren leden te behandelen en de socialisten uit andere klassen afkomstig als aanhangsel, heeft niet alleen geen toekomstmogelijkheden, maar ze zou als haar leden deze nonsens ernstig namen, geen dag kunnen bestaan, aangezien het grootste deel van haar leiders, haar hoger en lager kader, uit de middelklassen afkomstig is, of tot middelklasse is geworden. Waarom dan vasthouden aan een fictie die nonsensicaal is?

Socialisten zijn mensen die met het klassenstandpunt — zo ze dat ooit gehad hebben — hebben gebroken, door zichzelf op het mensheidsstandpunt te plaatsen.

* * *

Het socialisme is een boven de klassen uitgeheven, algemeen-menselijke humanistische beweging. Het is dus een volksbeweging. En in die zin is ze in ieder land nationaal, omdat ze wortelt in de natie, zoals die in de loop der historie geworden is. Ze is gekleurd door de nationale tradities, gevormd door de nationale lotgevallen en in haar mogelijkheden beperkt door de materiële en ideële krachten die binnen de natie aanwezig zijn. Ze is dus nationaal.

Ze is niet nationalistisch. Ze kan dat niet zijn omdat ze zich tot het algemeen-menselijke, het humanistische standpunt van vrijheid en beschaving heeft opgewerkt, omdat ze in de verheven betekenis van het woord „liberaal” is. Ze kan ook daarom niet nationalistisch zijn, omdat een welvaartspolitiek alleen mogelijk is, door het gebruik maken van alle hulpbronnen waarover de aarde beschikt, door het coördineren van alle nationale krachten. Ze kan niet nationalistisch zijn, omdat ze voor haar organisatie der maatschappij moet kunnen denken en kunnen handelen — en laten we het er tegenover de pacifistische illusie aan toevoegen, zich kunnen ver-

dedigen, de onvermijdelijke oorlogen, tot het behoud harer verworvenheden kunnen voeren — in continenten, in bondgenootschappen van socialistische volken en groepen. In die zin komt ze dus niet alleen boven de klassen, maar ook boven de naties uit. Ze is internationaal, zooals het liberalisme reeds internationalistisch was.

* * *

Zo is dus het socialisme een algemeen-menselijke, humanistische beweging, die nationaal en internationaal streeft naar een organisatie der maatschappij, ter verkrijging, verdediging en vergroting van vrijheid, welvaart en beschaving.

Dit is, dunkt me, een vrij goede definitie. Als alle definities heeft ze haar gebreken, is ze vaag, abstract en fraseologisch. Doch ze is dat slechts indien men haar losmaakt van de beschouwingen die tot haar ontstaan leidden. In samenhang met die beschouwingen is ze concreet genoeg om niet alleen ter discussie gesteld te kunnen worden, maar ook om de nodige verduidelijking te geven van datgene wat wij onder socialistisch streven in onze tijd en in dit deel der wereld verstaan en ook om als uitgangspunt te kunnen dienen voor een samengaan en een samenwerking van allen, die, als ze zichzelf socialisten noemen, ongeveer hetzelfde bedoelen en willen realiseren.

(1937)

NAAR AANLEIDING VAN SILONE'S „BROT UND WEIN”

Doet men een schrijver als Silone onrecht als men z'n jongste roman¹⁾ tot uitgangspunt neemt voor een paar beschouwingen van sociologische of politieke aard? Dat is, dunkt me, al daarom onmogelijk, omdat het onderstaande niet de bedoeling heeft, de vraag te beantwoorden of „Brot und Wein”, als geheel beschouwd, alleen maar tot de interessante, ontroerende, tot nadenken prikkelende, belangrijke, boeken behoort — tot de zeer zeldzame boeken dus — dan wel, of het daar boven uit, ook nog een volkomen gaaf, tot het trotseren der tijden bestemd, meesterwerk is.

Intussen reeds de mening, dat het één of het ander, een belangrijk boek of een meesterwerk, het definitieve oordeel zal moeten zijn, is óók een oordeel, dat alleen nader omschreven zou dienen te worden, wilde men duidelijk maken waarom men bij Silone aarzelt tussen de eerste klasse en de super-klasse. Maar om zo'n oordeel te motiveren zou men uitvoerig moeten uiteenzetten waarom men een roman „belangrijk” en waarom men een roman „groot” noemt. En dan heeft men meteen de poppen aan het dansen, vooral als men de moed zou hebben een oordeel uit te spreken over literatuur van onze eigen tijd. Wat staat iemand te wachten, die, om een willekeurige greep te nemen, Colette's „Mitsou” aardig vindt, „Goha, de Onnoozele” van Adés en Josipovici goed, Jules Romains „Mensen van goeden wille” belangrijk en de „Reis naar het einde der nacht” van Céline een meesterwerk. Nietwaar, zij die al deze boeken gelezen hebben, zijn het natuurlijk niet met me eens, en ze hebben voorgoed het bewijs van m'n slechte smaak en m'n incompetentie op litterair gebied in handen, als ik er nu nog aan toevoeg dat ik André Malraux „Het menselijk tekort” niet bij de meesterwerken, maar bij de belangrijke boeken plaats, ofschoon ik weet dat het oneindig veel beter geschreven en veel beter gecomponeerd en ook veel dieper en completer doordacht is, dan het in alle opzichten falende en toch machtige epos der grauwhed en der hopeloosheid en der laagheid dat Céline heeft uitgesnauwd. Nogmaals, welke waarde kan het litteraire oordeel hebben van iemand die vindt dat Lawrence in z'n „Sons and Lovers” tot een

¹⁾ Ignazio Silone: „Brot und Wein”. Verlag Oprecht, Zürich, prijs f 3.75.

hogere klasse behoort dan Aldous Huxley in z'n „Point Counter Point” ofschoon Huxley de indruk maakt veel scherpzinniger te zijn dan Lawrence en glimlachend op de problemen neer te zien, waarmee Lawrence worstelt.

Maar misschien begrijpen sommigen wat ik bedoel, als ik zeg dat de scherpzinnigheid van Huxley toch maar schooljongens- of studentenscherpzinnigheid is, terwijl de onbeholpenheid van Lawrence, die van een volwassen man is. En misschien is het sommigen duidelijk geworden dat Huxley werkelijk nog maar een knaap is, en het vermoedelijk wel altijd blijven zal, nu ze hebben gezien hoe hij een hersenloos en wereldvreemd pacifisme weet te verbinden met „sympathie” voor het roofdieren-régime van de familie Stalin. Een fascist die dóór en dóór fascist is en die alles met die overtuiging doordrenkt, zo iemand kan op litterair gebied een meesterwerk scheppen, zoals Ernst von Salomon's „Geächteten”, maar een antifascist die niet in staat is het fascisme te herkennen als het zich een klein beetje vermomt, zo een is een klungel en dat stuk klungelachtigheid in hem, zal hem altijd en overal dwars zitten en hem beletten ook maar één gaaf stuk werk te leveren. Of juist misschien, Huxley is in laatste instantie een poseur, zoals ook Malraux, zij het op een heel andere wijze, een poseur is — een poseur is, om alle misverstand te voorkomen, niet iemand die naar buiten een houding aanneemt, wat bijna onvermijdelijk is in een gevaarlijke valse en stomme wereld, maar iemand die naar binnen, tegenover zichzelf, een rol blijft spelen — de één als scherpzinnige en de ander als held.

Doch laat ik niet afdwalen en volstaan met deze illustraties van m'n onvermogen om normale litteraire critiek te leveren. Een onvermogen dat gemakkelijk te verklaren is, immers de gewone litteraire criticus legt steeds, zonder er zich ook maar enigszins van bewust te zijn, een politieke maatstaf aan, d.w.z. hij gaat een boek te lijf, gewapend met z'n hele bundel politieke (maatschappelijke, ethische, wijsgerige) vooroordelen, terwijl hij zich wijs maakt onbevooroordeeld te zijn, en alleen maar op artistieke waarden (waarvan hij trouwens ook geen benul heeft) te letten. Wat mij betreft, ik ben me zozeer bewust van m'n politieke vooroordelen dat ik zonder enige moeite de politieke positie van iedere schrijver en de politieke betekenis van ieder boek kan ontdekken om, na aldus klaarheid te hebben gebracht in de troebele massa artistieke en politieke waarden die men „een roman” pleegt te noemen, na te gaan in hoever een boek, binnen z'n eigen politiek systeem, artistiek geslaagd is. Als een boek me dus bevalt omdat ik het met de politiek (of zoals men dat pleegt te noemen, met de „wereldbe-

schouwing”) van de schrijver eens ben, dan weet ik waarom ik sympathie voor dat werk voel, en ik kan me zelf niet wijs maken dat het de artistieke kwaliteiten zijn die me bekoren. Integendeel, m’n politieke sympathie bemerkend, word ik bijzonder wantrouwend tegenover m’n artistieke neigingen, en het vakmanschap van den auteur moet wel heel erg vaststaan als het, door die contrôle heen, tot een erkenning kan komen. Voor de politiek onbewuste criticus daarentegen, is het feit dat een boek z’n sympathie heeft, gelijk aan een artistieke waardering van het werk, terwijl in werkelijkheid die sympathie alleen maar betekent — tenminste in de meeste gevallen — dat er een politieke waardering bestaat. Zo beschouwd zou men dus elke roman eerst zowel politiek als artistiek moeten analyseren, om tenslotte tot een samenvattende waardering te komen, iets waartoe onze gewone critici nooit in staat zijn, omdat ze niet eens beseffen, dat er iets samen te vatten is.

En zo gezien bevat dus iedere roman, zelfs een Hollandse huiskamerroman van een onzer schrijvende dames, een politiek element, dat men ook afzonderlijk zou kunnen bekijken, als men maar goed beseft dat daarmee over de waarde van de roman-als-totaal nog niets gezegd is — ook „Madame Bovary” is een huiskamerroman.

Ik wil dus hier in ’t geheel niet uiteenzetten waarom Silone’s „Brood en Wijn” naar mijn mening een grote roman is, ik wil slechts het politieke element van dat boek nader beschouwen en nagaan of de politieke boodschap die door deze roman tot ons komt, aanvaard kan worden, juist is, dan wel eerst na aanvulling en wijziging volkomen voldoet aan de opzet die bij Silone aanwezig was.

* * *

Wie mocht tegenwerpen, dat het toch niet aangaat, de politiek uit een roman tot uitgangspunt te nemen, daar de politiek een te ernstige zaak is om door middel van een roman gelanceerd te worden, terwijl bovendien romanschrijvers geen politiek besef en geen politieke invloed plegen te hebben, vergist zich in alle opzichten.

Waarom zou iemand die een politieke boodschap te brengen heeft, dat alleen mogen en kunnen doen in redevoeringen voor de kiezers, in krantenartikelen of in brochures en politieke geschriften, terwijl toch vast staat dat slechts zeer weinigen in staat zijn de politiek in zuivere, geconcentreerde vorm te begrijpen en te verwerken? Het ligt dus voor de hand dat de meeste politici een andere, voor een grotere kring aantrekkelijker, vorm voor de verdui-

delijking van hun opvattingen zoeken, en hun politiek verkondigen door middel van werken over filosofie, of geschiedenis, economie of iets anders.

Evengoed als de politiek tot ons komt door Hegel's „Rechtsphilosophie", of door Thiers „Geschiedenis der Franse Revolutie", komt ze tot ons door de economische geschriften van Marx en door de theologische tractaatjes zowel als door de romans van Tolstoj of door de gedichten van Stefan George, om een paar willekeurige namen te noemen.

En niemand zal in ernst kunnen volhouden dat een dichter als Dante z'n politiek minder diep heeft doordacht of minder serieus heeft opgevat dan Mr. Smith. M.P. of Gauführer Müller.

Een ogenblik nadenken herinnert ons er aan dat de romans van Rousseau meêr invloed op een paar generaties hebben uitgeoefend dan alle zuiver politieke geschriften, wetenschappelijke en filosofische verhandelingen bij elkaar. En wel daarom, wijl Rousseau er in geslaagd was de problemen die zijn tijdgenoten bezig hielden beter tot een levend geheel samen te vatten dan welk politicus of filosoof of historicus dan ook.

Of zijn levende samenvatting juist was, doet hier niet terzake; ze werkte onweerstaanbaar.

Het is niet onmogelijk dat ook in onze dagen de politiek uit de roman een dergelijke uitwerking zou kunnen hebben. Natuurlijk alleen als de schrijver z'n eigen tijd kent; als mensen en toestanden die hij uitbeeldt geên propagandistische, vergeestelijkte, of verintellectueelde poppen en bouwdoos-gewrochten zijn, doch, hoe wellicht ook afwijkend van de werkelijkheid zoals de gemiddelde mens die pleegt te zien, toch binnen de mogelijkheden der werkelijkheid vallen. En tenslotte ook alleen als de schrijver werkelijk studie gemaakt heeft van de kwesties die hij op zijn wijze wil belichten, en als hij de zaak werkelijk met al de kracht waarover hij beschikt doorvoeld en doordacht heeft. Het volkje dat romans over politiek gaat schrijven omdat dit nu eenmaal in de mode is, doet beter in z'n eigen wereldje van kunstenaars-liefde, burgers- en boerenhartstochten uit huiskamer en bedrijf, en zichzelf-ontledende psychopathen te blijven.

* * *

Bij Silone echter loopt men geen gevaar dat hij, over politiek schrijvend, een hem vreemde wereld binnenkomt, wier landschap, mensen en hartstochten hem onbekend zijn. Hij weet waar hij over schrijft en het is hem ernst, want de politiek is, op z'n minst, een van de belangrijkste dingen in zijn leven. Hij heeft in de communistische

jeugdbeweging en in de Italiaanse C.P. politiek werk verricht, hij heeft dat als emigrant voortgezet en hij heeft een geschiedenis van het Italiaanse fascisme geschreven die ver boven het gewone pro- en contra-geschrift uitstak. Reeds in dit boek over het fascisme, hoezeer ook nog onder de invloed van de traditioneel socialistische theorieën staande, legde hij een opvallende onafhankelijkheid van oordeel aan den dag, liet hij zien hoezeer hij b.v. het frazenrijke „maximalisme” door had, en hoe hij de politiek van alle Italiaanse socialisten, die zich meestal alleen met de „arbeiders” — industrie- of landarbeiders — bezighield, een enkele maal met de boeren, maar nooit de middengroepen en de intelligentsia, als een van de oorzaken der successen van het fascisme beschouwde. Hier was een socialist, die het waagde te denken, zelfs als het denken hem buiten de heilig verklaarde gebieden voerde. Hier sprak een man die voor ontwikkeling vatbaar was.

Dat die man tevens een groot kunstenaar was, dat had „Fontamara” bewezen. Over de plaats die dat boek in de literatuur inneemt wil ik hier niet verder spreken. Het zou me te ver voeren uiteen te zetten hoe zeer die artistieke autoriteiten er naast waren, die „Fontamara” zonder meer vergeleken met Malraux’ „Menselijk tekort”, en dan wezen op de zoveel schonere klank van Malraux’ proza, op de zoveel grotere rijkdom in schier alle opzichten, van de zinsconstructie tot en met de gevoelswereld der mensen, waarvan Malraux’ boek blijk gaf. Dat alles is natuurlijk waar, maar dat alles was bij voorbaat bepaald door de natuur van het materiaal waarmee beide schrijvers werkten. Het boek van Malraux houdt zich uitsluitend bezig met „intellectuelen” ook al zijn die intellectuelen soms gewezen arbeiders die zich tot beroeps-revolutionairen ontwikkeld hebben, klaplopende aristocraten of speculerende zakenlieden. De minste hunner heeft een gevoelswereld die honderd maal meer facetten heeft, die duizendmaal gecompliceerder is, dan het gevoelsleven — en natuurlijk ook het materiële leven — der „cafoni” die Silone beschrijft. En dat fundamentele verschil moet in iedere zin, in ieder beeld, in de klank van het proza tot uiting komen. Ware het anders, er zou geen kunst bestaan, doch slechts èèn proza, èèn muziek, slechts èèn kunstvorm. Het domme, doffe, naakte bestaan der allerarmste Italiaanse boeren en landarbeiders, eist een kunstvorm zoals die van „Fontamara”. Het getuigt voor Silone’s artistieke kunnen, dat hij, een zeer rijk mens, zowel naar gevoel als naar intellect, deze bijna onbegrijpelijke armoede, te arm bijna om nog voor uitbeelding in aanmerking te komen, wist weer te geven en daarbij slechts een heel enkele maal even buiten de sfeer stiet.

Het getuigde tevens van z'n politieke capaciteiten. Want hij gaf geen ogenblik toe aan de, bij een revolutionnair socialist van het gewone type altijd aanwezige drang, van deze „cafoni", helden, martelaren, revolutionnairn te maken. Hij beschreef hun lot zonder enige versiering en zonder enige illusie. Hij beschreef ze zoals ze zijn: ternauwernood mensen, ternauwernood iets meer dan stomme natuurdieren — en hij liet het aan ons over te beseffen dat het fascisme des te misdadiger is, omdat het niet alleen rijke mensen martelt, maar ook stomme dieren mishandelt.

„Fontamara" bewees dat Silone in grote mate realist was en dat hij de moed had werkelijke mensen en werkelijke toestanden te zien: dat hij verlangde naar een leven zonder leugens.

En in zijn nieuwe roman „Brot und Wein" gaat hij verder op dezelfde weg; verder dan in z'n boek over het fascisme, verder ook dan in Fontamara, dat immers slechts een heel klein, geïsoleerd brokje van het Italiaanse leven gaf. Thans poogt hij niet slechts het Italië der cafoni te geven, maar ook het Italië der beter gesitueerde boeren, der arbeiders in de stad en in de provincie, der ambtenaren en aanhangers van het regime, en der intellectuelen, zowel van de Kerk als van de wereld. Daardoor worden de politieke mogelijkheden van zijn roman vanzelf groter, want de politiek werkt met hele volken, bestaande uit talrijke lagen en groepen en men moet in staat zijn de gehele maatschappij te overzien, los zijn van klassenbekrompenheid, wil men iets van betekenis kunnen zeggen. Het was dus te verwachten dat iemand als Silone in deze roman over de Italiaanse maatschappij van heden — het boek beschrijft het begin van het Abessijnse avontuur en het is dus wel in bijzondere mate „heden" — ook in politiek opzicht belangrijke dingen zou verkondigen. Die verwachting is meer dan vervuld.

* * *

„Brood en Wijn" vertelt de ervaringen van een revolutionnair socialist (een communist die al veel verder van z'n partij af staat dan hij zelf vermoedt) die het in de vreemde niet langer uit kon houden, die weer te midden van het Italiaanse volk wil zijn, en nu illegaal rondzwerft, pogend het verzet tegen het fascisme te organiseren.

Deze revolutionnaire pelgrimstocht leert hem en ons velerlei, waarover we hier niet kunnen schrijven, al is het dan ook uit politiek oogpunt belangrijk genoeg. We willen ons echter slechts met de hoofdzaken bezig houden.

De ene hoofdzaak is: wat wordt er van een land dat, niet terloops maar vele jaren lang, onafgebroken onder fascistisch bewind staat.

We bedoelen eigenlijk: wat wordt er van de mensen, van de overweldigende meerderheid der bevolking? Het traditioneel socialistische antwoord luidt: de ontevredenheid neemt toe, de opstandigheid groeit, de socialistische beweging verliest haar meelopers, doch verzamelt de kern van voortreffelijke, in alle opzichten bekwame illegale werkers, en het socialisme wordt zo tot de wel nog onderaardse, maar toch enige levende kracht in het land, en het is slechts een kwestie van tijd en van het vastlopen der regeringskrachten op buitenlandse of binnenlandse moeilijkheden, en dit gestaalde socialisme komt aan de spits der ontevreden massa als overwinnaar naar voren.

Tegenover deze opvatting hebben wij, in dit tijdschrift en elders, de onze gezet, gewonnen uit een werkelijk critische bestudering van de werking en de methoden der moderne dictaturen, in Italië, Duitsland en Rusland. Gewonnen ook uit een onderzoek naar de politieke capaciteiten der massa.

Wij zeiden: de totale staat begint met de vernietiging van het socialistische kader, dat wordt neergeschoten, in de gevangenissen en concentratie-kampen opgesloten, naar het buitenland gejaagd voorzover het nog wist te ontkomen, dag aan dag opgejaagd, opgespoord en telkens wanneer het enige betekenis heeft verkregen, gegrepen en afgemaakt. Hierdoor wordt de vroegere socialistische massa, wier groei van een grauwe doffe, onverschillige, en machteloze hoop, tot een politieke kracht, geschied was via de vorming van organisaties met hun denkkader en daad-kader, weer tot een ontzield, gebroken, kleurloze hoeveelheid materiaal, die door de dictatuur naar welgevallen gekneet kan worden en waarmee zij haar eigen kaders kan opvullen.

Bovendien weten de nieuwe heersers een voortreffelijk gebruik te maken van de macht die zij bezitten en van de vreugden die ze daardoor kunnen verstrekken, met het gevolg dat een voortdurende drainage op de socialistische massa wordt toegepast. Die massa wordt stelselmatig beroofd van alle elementen die over zekere intellectuele en organisatorische capaciteiten beschikken, maar bij wie de socialistische overtuiging niet onverwoestbaar sterk is. Vroeger zouden deze elementen zich in dienst van de socialistische zaak gesteld hebben. Ze zouden liever een hard bestaan in dienst van het socialisme dan een weelderig bestaan in dienst van de onderdrukkers gekozen hebben. Wij hebben dus niet het oog op de baantjesgasten en eierzuchtelingen die natuurlijk zonder meer de zijde der nieuwe machthebbers kiezen, doch op de vrij behoorlijke lieden die in normale omstandigheden de goede keuze zouden doen. Doch thans valt er niet meer te kiezen tussen een hard leven

met ere, en een weelderig doch eerloos bestaan. Thans zijn er voor socialisten in het geheel geen levensmogelijkheden meer, er zijn slechts de martelingen en de zekere vernietiging en er is geen enkel overwinningsspectief. Het is dan ook niet te verwonderen dat deze behoorlijke mensen of zich in hun privé-wereldje terugtrekken, of in dienst der regering treden, daarbij dan vaak de illusie koesterend dat ze op die wijze nog iets kunnen doen ter verzachting van het lot der onderdrukten. Ja, in sommige gevallen menen ze zelfs dat ze op den duur invloed zouden kunnen uitoefenen op de kaders der nieuwe heersers en zo langzamerhand een nieuwe orde opbouwen binnen de bestaande.

Wat blijft dan over? In de eerste plaats een massa die beneden ieder politiek peil staat, volkomen vervuld van de kleine en kleinere zorgen van iedere dag. In bijzondere omstandigheden kan die massa „in beweging” komen. Maar terwijl ze vroeger dan gewoonlijk, overal bekneeld tussen en doordrongen van socialistisch kader, tot actie- of stemmateriaal der socialisten werd, wordt ze in de nieuwe omstandigheden, onder de veel grotere, veel systematischer georganiseerde druk van de regering, haar kader en haar propaganda-machinerie, tot brul- en marcheer- en vechtmateriaal voor de regering.

Bij dit alles is nog alleen maar gesproken over de ouderen en de volwassenen. Anders staat het met de jongeren, die vanaf de wieg onder het trommelvuur der regeringspropaganda geleefd hebben, die geen andere wereld gekend hebben, niet kunnen vergelijken, de bestaande orde als een natuurlijke aanvaarden. Voor zover ze ontevreden zijn, kankeren en mompelen, doen ze dat op de grondslag der bestaande orde. De gedachte, dat een andere orde mogelijk zou zijn, kan niet eens in hen opkomen. Bovendien is hun ontevredenheid in de meeste gevallen een kwestie van voedsel, kleding, woning, loon, of een verlangen naar meer vermaaks-mogelijkheden (onder die afdeling „vermaak” vallen dan ook de culturele en seksuele behoeften in hun onontwikkelde vorm), d.w.z. die ontevredenheid komt voort uit hun klasse- of groepspositie. Tot socialisme kunnen dergelijke klasse- of groeps-ontevredenheden (of verlangens) echter nooit leiden. Het socialisme, dat wisten Kautsky en Lenin reeds, wordt van buiten af in de arbeidersklasse gebracht door intellectuelen, en het zijn de intellectuelen als dragers der cultuur die de scheppers der socialistische wereldbeschouwing zijn¹⁾. Dat wil dus zeggen dat een massa die geen verbinding meer heeft met de cultuur, nooit tot een socialistisch bewustzijn komt.

¹⁾ Zie „Over Wetenschappelijk Socialisme”: Nieuwe Kern, 1e jaargang, blz. 145 e.v.

En in een fascistische staat, waar de cultuur ten dele vernietigd, ten dele gereglementeerd en vervalst wordt, en waar tenslotte na enige tientallen jaren nog slechts een verminkte regerings-cultuur over is, daar zal dus, na één of twee generaties, de socialistische Idee volkomen verdwenen en voorgoed gestorven zijn. Dit terloops even aan het adres van allen die een overwinning van het fascisme gelijk stellen met de gewone overwinningen der kapitalisten en reactionnaircn zoals die in de vorige eeuw herhaaldelijk aan de orde waren, zonder de verdere ontwikkeling van het socialisme te kunnen stuiten.

Wie nog altijd niet wil inzien dat het fascisme niet een speciale vorm van het kapitalisme is, doch een nieuwe cultuur, die zowel op een grondslag van economisch kapitalisme, als op een grondslag van economisch socialisme (collectivisme) kan bestaan, (zoals men op dezelfde grondslagen ook een gevangenis en een universiteit kan bouwen) en dat dus niet de economische „onderbouw”, maar de culturele „bovenbouw” beslissend is, die kan voortleven in de illusie dat een fascistische overwinning slechts een „incident” is, dat de komst van het socialisme kan vertragen, doch de uiteindelijk overwinning van het socialisme niet kan verhinderen. Zolang op de kapitalistische basis een burgerlijke cultuur stond, zolang waren de nederlagen der socialistische beweging nimmer dodelijk. Want de burgerlijke cultuur en de socialistische idee zijn onverbrekkelijk verbonden: het socialisme is de uiterste consequentie, de hoogste bloei der burgerlijke cultuur. Zolang de burgerlijke cultuur bestaat zal het socialisme steeds weer in de een of andere vorm omhoog komen. Het fascisme echter vernietigt niet alleen de socialistische organisaties, het roeit ook de burgerlijke cultuur met wortel en tak uit en vervangt haar door een nieuwe soldaterige cultuur. Inplaats van het „humanisme” komt het „kazernisme”. En terwijl er tussen de humanistische cultuur en het socialisme duizend verbindingsdraden lopen, zijn de kazernistische en de socialistische cultuur onverenigbaar, want het kazerne-socialisme, dat zeer wel mogelijk is, en dat reeds in Rusland in grote trekken zichtbaar is, heeft met socialisme niets meer gemeen; het is, zoals Silone het in een ander verband genoemd heeft, slechts een „rood fascisme” of, zoals ik het elders genoemd heb, een „collectivistisch despotisme”. Socialisme echter is: humanistisch collectivisme. Het fascisme kan zich tot collectivisme ontwikkelen. Dan verdwijnen de honger en de materiële nood en dan verdwijnen ook de ontevredenheden die we hierboven bespraken, en aangezien de andere ontevredenheid, de socialistische ontevredenheid niet kan groeien daar waar de fascistische cultuur heerst, zou dus het socialisme als massa-beweging

voor goed van de baan zijn. En het is zèèr de vraag of in de cultuursfeer van het kazernisme zelfs nog wel denkers, dichters, dromers zouden kunnen groeien, bij wie het socialisme als utopie aanwezig zou zijn.

Intussen dit alles zijn overwegingen die eerst volledig van kracht worden als het fascisme z'n overwinningstocht zou kunnen voortzetten en behalve Duitsland, Italië, Rusland, een groot stuk van Zuid- en Midden-Europa, benevens Japan, waar het thans reeds of geïnstalleerd is, of de overhand heeft, ook West-Europa, Amerika — in Zuid-Amerika is het reeds hier en daar aan de winnende hand — China, Australië en de rest van de wereld in z'n macht zou krijgen. Zover is het gelukkig nog niet, maar zover zou het kunnen komen, als de opvatting dat de triomf der fascistten eigenlijk maar een incident is dat de uiteindelijke socialistische zegepraal niet kan beletten, algemeen post vatte.

Voor nu hebben we te maken met die landen, waar de fascistten reeds hebben gezegevierd. Wat blijft daar van het traditionele socialisme over, nadat de organisaties en de kaders vernietigd zijn, nadat het drainagesysteem dat we reeds beschreven, in werking is getreden, nadat de nieuwe fascistische jeugd reeds op het toneel is verschenen? De socialistische organisaties bestaan dan nog alleen maar uit fanatici wier socialisme in de meeste gevallen alleen maar de uitdrukking hunner achterlijkheid is. Van de geweldige veranderingen die plaats vonden, hebben ze niets, of ongeveer niets begrepen en ze blijven hun oude deuntjes zingen, gaan terwille hiervan naar de gevangenis en de martelkamer, keren gebroken terug en beginnen weer opnieuw, niet beseffende dat niemand hun liedjes nog waarderen kan; en tenslotte sterven ze of worden ze afgemaakt. Daarnaast staan dan de ongelukkigen die alleen maar lijden, doch geen politieke capaciteiten hebben. Soms strompelen ze met de fanatici mee, maar het verbond van lamme en blinde is in de schoolboekjes een factor van betekenis, in de politiek niet. Meestal echter gaan de ongelukkigen zonder enig verzet ten onder. Zo wordt dus de kwaliteit der illegale werkers steeds slechter, hun werkmogelijkheden worden steeds meer beperkt, ze hebben weldra geen vat meer op de gemiddelde massa, noch op de kneedbaar geworden onderste lagen, noch op de middengroepen, noch op intellectuelen. Niemand verstaat hun taal meer, niemand kan hun optreden nog ernstig nemen, niemand verstaat of waardeert hun boodschap nog — het slot is het isolement en het uitsterven.

* * *

Ziedaar de ene „politieke” kant van Silone's roman. Niet dat be-

schouwingen als de bovenstaande er in zouden worden uitgesproken. In geen van de milieu's waar de hoofdpersoon, Pietro Spina vertoeft, zouden ze kunnen gehouden worden, en het is bovendien de vraag of Silone zelf thans reeds zo ver durft door te redeneren als wij gedaan hebben, al lijkt het ons zo goed als zeker dat hij weldra soortgelijke uitspraken zal onderschrijven. Maar in deze roman hoorden ze niet thuis en Silone zou in artistiek vakmanschap te kort zijn geschoten als hij mensen wien het filosoferen over politiek volkomen vreemd is, gesprekken van theoretische aard had laten voeren. Die fout begaat hij nergens, doch hij laat bepaalde gedachten met onweerstaanbare drang bij ons opkomen door enkel maar de tocht van Pietro Spina te beschrijven. Spina die mensen zoekt, die, een nieuwe Petrus, naar zielen vist en zo bitter weinig vangt. Wat ontmoet hij? Arme, vertrapte, lijdende mensen, vol van de eenvoudige goedheid des harten soms, maar zonder intellectuele gaven, en daardoor bekrompen en tot geen groot werk in staat. Of bekrompen, fanatieke revolutionairen die hun manifesten verspreiden, hun krantjes en brochures aan de man pogen te brengen, en daarbij hun leven op het spel zetten, terwijl al die geschriften, zo ze al niet vol leugens staan (over Rusland, over revolutionnaire overwinningen in China, over verzet en ontevredenheid in Italië zelf) toch daarom leugenachtig zijn, omdat ze de voortzetting beogen van een politiek die reeds gefaald heeft en die geen zinnig mens meer vertrouwen kan inboezemen. Hij vindt goede mensen die zich in hun eigen kring terugtrekken en alleen nog maar aan hun gezin, hun liefde, hun eigen heil — tot geloof en godsdienst omgevormd — denken, naast al de lafaards, graaiers, profiteerders, en naast de berustende en degenen die de dag met z'n vele verdrietjes en enkel pleziertjes nemen zoals hij komt. Maar nergens ontmoet hij socialisme of socialisten. En het is een bewijs van Silone's inzicht en wijsheid dat de enige man die een waarlijk socialistische gezindheid heeft, buiten het politieke socialisme staat, er nooit enige verbinding mee heeft gehad, maar z'n nimmer falende zekerheid van oordelen en handelen put uit de diepe humanistische cultuur wier verpersoonlijkheid hij is, hij, de Katholieke priester Don Benedetto. Deze priester, die me telkens weer aan onze Guido Gezelle doet denken, die immers ook niet alleen een hart vol liefde was, maar ook een strijder voor rechtvaardigheid en tegen onderdrukking en daarom niet gezien bij de kerkelijke autoriteiten, deze priester-figuur is niet meer Rooms en niet meer religieus — dat zijn slechts door tijd en omstandigheden bepaalde uiterlijke, verschijnselen aan hem — hij is een humanist, een man in wien de beschaving van het hart en de beschaving van het verstand, tot

een harmonisch geheel zijn geworden. Daarom is hij thans, nu van het traditionele socialisme niets is overgebleven dan wat domme illegale wroeters, een van de weinige steunpunten voor de nieuwe strijd om de vrijheid, voor het nieuwe socialisme.

Maar het is tevens, alsof Silone in zijn ondergang, de ondergang van alle humanisme wilde symboliseren in die landen waar het fascisme de heerschappij veroverd heeft. De beschaving verdwijnt, de aanknopingspunten verdwijnen en er blijft geen andere hoop dan dat de fascistische gewelds-apparaturen in de grote botsingen der staten vernietigd worden.

* * *

Een andere mogelijkheid is in de fascistische landen niet aanwezig. Vermoedelijk erkent ook Silone dit. Pietro Spina tenminste, moet vluchten, en hij heeft niets gevonden en niets tot stand gebracht. Wat hij achter zich laat is een land zonder hoop, want de laatste humanisten, die laatste strijders voor waarheid en recht en mensliefde, als Don Benedetto, worden uitgeroeid.

Hopeloos, volkomen hopeloos. Tenminste als men denkt aan het traditionele socialisme, aan massa-acties, aan volksbewegingen.

Maar is er nog niet een andere mogelijkheid? Het komt me voor dat Silone soms nog slechts een schrede van het aanduiden dier mogelijkheid verwijderd is. Maar hij spreekt haar niet uit, vermoedelijk omdat er iets heel pijnlijks ligt in het formuleren van wat de nieuwe socialisme betekent.

Het betekent kort en goed dat de socialisten — in de fascistische landen — moeten ophouden te pogen de massa te redden, en dat ze alle krachten moeten concentreren op het pogen zichzelf te redden. Aan het lijden van het volk is niets te veranderen, het machts-instrument van de regering is niet te breken. Eerst de militaire nederlaag van Italië (of Duitsland, of Rusland) kan daarin verandering brengen en weer een periode van massa-actie openen.

Tot zolang moet men beseffen van hoeveel betekenis het zou zijn, als in dat verdierlijkte Italië enige tientallen, of honderdtallen, of op den duur misschien zelfs duizendtallen, mensen leefden die socialisten waren in een andere zin dan de traditionele. Silone schijnt hier soms aan te denken. Het socialisme is dan ook voor hem „een andere wijze van leven”: hij laat Spina inplaats van over het verspreiden van manifesten, over het sluiten van vriendschap spreken, over het met elkaar omgaan zodat men elkaar kent, niet alleen als manifesten-verspreider, maar ook als mens, zodat men op elkaar rekenen kan. Rekenen voor wat? Voor het handhaven van de beschaving, van de humanistische cultuur, tegenover het

kazernisme. Dat is de hoofdzaak, want zolang de humanistische levenshouding bewaard blijft bij enkelingen die met elkaar verbonden zijn door hun liefde voor de cultuur, zolang is er ook potentieel socialisme aanwezig.

Natuurlijk kan de massa hier geen aandeel aan hebben. Want onder „massa” verstaan we hier al degenen die op de een of andere manier door het fascisme gelijkgeschakeld worden, d.w.z. al degenen die in iedere maatschappij wellicht na enige tegenstand al de normen dier maatschappij aanvaarden. Wat overblijft dat zijn de uitzonderingsmensen, altijd en overal betrekkelijk weinigen. En het zullen er vooral zeer weinigen zijn, als niet alleen een beroep wordt gedaan op hun karakter en hun smaak en hun keus, maar ook nog op een inzicht en een levenswijsheid die men maar zelden aantreft en die met de woorden „geduld” en „voorzichtigheid” maar ten dele aangeduid zijn. Dan vallen onmiddellijk al degenen uit, die „daden” willen en niet beseffen dat het voorbereiden van daden òók, neen, juist veel meer daadkracht bevat dan het verrichten van een handeling die òf geen, of een averechtse uitwerking heeft. Dan vallen ook degenen uit die altijd willen „getuigen” en die nog altijd niet begrijpen dat bijna al de getuigenissen tegen het fascisme bewijzen dat de getuigers op ongeveer hetzelfde niveau staan als de fascisten. De meeste „kranige Daden” van de anti-fascisten getuigen alleen van hun wil om, als ze de macht in handen krijgen, op gelijksoortige wijze op te treden als de fascisten, zij het dan ook tegen andere personen — een ander régime van bloed, geweld, ruwheid, wreedheid en van verachting voor intellect, schoonheid, en edelmoedigheid.

Voor de mensen van de socialistische élite, die elkaar in de fascistische landen moeten vinden, en die daar ongetwijfeld aanwezig zijn, omdat men zó geboren wordt — tenminste met de aanleg er voor, òók in de fascistische landen, waar alleen de afwezigheid van geestverwanten die zich kunnen uiten, van literatuur, van opvoedings- en werkkansen er toe kan leiden dat men nooit tot bewustheid komt, z’n aangeboren gaven niet ontwikkelen kan en ze op verkeerde, ja zelfs noodlottige wijze gebruikt — voor zulke mensen is de economische regeling die voor velen de hoofdzaak van het socialisme is, niet mèer dan een vanzelfsprekende bijzaak, van gelijke aard als een goed geregeld systeem van watervoorziening of een nauwkeurig functionerend electrisch net; het socialisme ligt voor zulke mensen in de rijkheid en de noblesse van het leven. Het socialisme, als economische regeling, is slechts een uitvloeisel van hun élite-verlangens, en daarom moet men in de fascistische landen niet in de eerste plaats zoeken naar socialisten in

de traditionele economisch-politieke zin, maar naar élite-mensen. Daaruit volgt dat Pietro Spina en Silone verkeerd zochten toen ze in hoofdzaak naar de cafoni en de arbeiders keken. Daaronder kunnen ongetwijfeld nobele mensen zijn, maar nobele mensen kunnen slechts tot élite-mensen worden als ze zich een zekere cultuur kunnen verwerven. En terwijl arbeiders en boeren, met de nodige inspanning, een zekere cultuur kunnen verwerven in de landen waar de humanistische cultuur nog betrekkelijk vrij is in haar optreden (in de democratische landen dus) is dat in de fascistische landen practisch onmogelijk. Daar kunnen slechts de intellectuelen en ook zij slechts met de allergrootste inspanning, tot het cultuurniveau stijgen. En dáár is het milieu van Don Benedetto, of van Benedetto Croce, van de denkers en de dichters, voor wie Dante levend is en da Vinci en Bruno en Vico en al die anderen, dáár moet men naar nobele mensen zoeken. Want als men dáár nobele mensen vindt, mensen die hun gaven en hun kunnen niet gebruiken om carrière te maken in het „systeem”, dan zijn het élite-mensen. En wat kunnen zij doen? Zij kunnen natuurlijk géén politieke actie verrichten. Dat is in het fascisme onmogelijk. Wie het toch probeert bewijst alleen dat hij zichzelf niet in bedwang heeft en dat hij niet scherp genoeg ziet — dat hij dus niet tot de élite behoort. Zij die politiek inzicht hebben, de socialistische werkers in dat milieu, moeten hun invloed juist gebruiken om hun vrienden af te houden van politieke actie, van nutteloze protesten, van doelloos martelaarschap, van alle daden die in wezen zelfmoord zijn. Daarom is ook Don Benedetto in laatste instantie toch nog slechts een voorbeeld van hoe het niet moet. Men mag zich niet nutteloos blootstellen, en daarom is men gedwongen aan een aantal onvermijdelijke acties van het régime mee te doen. Het verschil tussen de carrière-zoeker en de man die alleen het onvermijdelijke doet, is zichtbaar voor alle behoorlijke mensen, en zij zullen in hun hart en wellicht zelfs fluisterend onderscheid maken tussen de lieden van het régime en degenen die de gunsten van het régime niet zoeken. En verder kunnen ze slechts vrienden zoeken en geestverwanten en bij elkaar de geest bewaren van een vrije en menselijke cultuur en zich te weer stellen tegen de besmetting door het régime, en iedere gelegenheid aangrijpen die het régime biedt om daar waar schijnbaar alleen muziek en schilderkunst, poëzie en wijsbegeerte aan de orde zijn, politiek te brengen, politiek in de betekenis van levenshouding. Eén enkele voorzichtige opmerking, en een goed verstaander heeft gevoeld wat het gemis der vrijheid betekent, één rustig woord en men begrijpt, dat het mogelijk is, het algemeen aangededene te verachten. Men moet niet méér willen zijn,

dan 'n oase in de woestijn van cultuurloosheid en wancultuur; en allen die het régime als een woestijn van cultuurloosheid en wancultuur ondergaan, zullen naar de oase dringen. Zo ontstaan vriendschappen en bonden van vrienden zonder dat organisaties aanwezig zijn. En wie meent, dat op een dergelijke onpolitieke wijze geen politiek ontstaan kan, die vergeet dat ook de politiek der burgerij aanvankelijk op cultureel gebied ontstaan is en dat ook daar in het begin slechts was: een andere, critische, houding.

Rondom de betrekkelijk weinigen die „Anders” zijn, en die de socialistische élite vormen, zullen zich dan ook, zoals we reeds zeiden, de eenvoudigen scharen, die het onderscheid voelen tussen deze arts en die priester en gindse ambtenaar, die zich behoorlijk gedragen, die menselijk en beschaafd zijn, en de artsen, priesters, enz. enz. die dringen naar de baantjes en de eerbewijzen. Zo ontstaat ook een contact met de massa, een contact dat berust op persoonlijk prestige.

Méér is niet mogelijk. Maar dit is niet weinig. Het betekent dat een nieuwe socialistische kern ontstaat onder het fascisme en dat de mensen aanwezig zijn die tot de daad kunnen overgaan en leiding kunnen geven, als de gebeurtenissen van buiten met het geweld van de oorlog de ruggegraat van het régime verbrijzeld hebben. Dan eerst zijn de tijden rijp voor de daad. En dan zou de aanwezigheid van een socialistische élite, en het fascisme de genadeslag kunnen geven, en voorkomen dat het fascisme opgevolgd wordt door een régime dat geen haar beter is: *zoals het stalinisme of de dictatuur van het proletariaat.*

Ziehier de andere politieke kant van Silone's boek, een kant die in zijn boek slechts heel vaag aangeduid werd en die ik juist daarom nader wilde bespreken.

* * *

Wat ik hier over de socialistische élite schreef, heeft in hoofdzaak betrekking op de fascistische landen. En ik wil er nogmaals op wijzen dat het werk dier élite alleen dan van betekenis is, zolang de mogelijkheid blijft bestaan dat het fascisme door het wapengeweld der niet-fascistische landen verbrijzeld wordt. Zou dit niet meer mogelijk zijn, dan zou ook zo'n élite op den duur haar afwachtende houding niet meer kunnen handhaven, gedwongen worden tot verzet en zo aan de vernietiging worden prijsgegeven.

Het bestaan van een niet-fascistische wereld wordt hier dus verondersteld; en juist uit die niet-fascistische wereld met haar betrekkelijke culturele vrijheid, kan de socialistische élite in landen als Italië, Duitsland en Rusland, telkens weer via de emigratie en via

de socialistische élite van de andere landen, toevoer van nieuwe geestelijke en materiële krachten krijgen.

Maar ook in de niet-fascistische landen bestaat het probleem der socialistische élite. Het neemt hier echter geheel andere vormen aan en het vraagt dus om een afzonderlijke behandeling. Doch als we hiertoe overgaan, zal men zien, dat, hoe zeer ook vormen en toestanden in onze landen anders zijn dan in Italië, toch een aantal grondwaarheden waarop Silone de nadruk legde, ook voor ons gelden.

„Brood en Wijn” geeft antwoord op een aantal vragen die ook wij ons, voor ons zelf, stellen. En waar het geen antwoord geeft, daar zet het ons toch in ieder geval aan het denken. Daarom is Silone's boek niet slechts een bijzondere roman, het is ook een politieke daad van betekenis. En daarvoor moeten wij hem dankbaar zijn.

II

WAT IN DEMOCRATISCHE LANDEN KAN EN MOET

Het probleem van de socialistische élite is in de democratische landen, in de landen der burgerlijke cultuur, gecompliceerd doordat we niet alleen met de élite te maken hebben, doch ook met een socialistische massa. En bovendien met de mogelijkheid en dus de noodzakelijkheid van het voeren ener socialistische politiek, wat weer in zich sluit: het ontstaan en voortbestaan van een vaste relatie tussen élite en massa.

De zaak zou echter niet zo geweldig moeilijk zijn, als ze in werkelijkheid is, indien men van de kant van de élite de moed had openlijk en duidelijk uit te spreken dat er een probleem bestaat, dat er een élite is, of behoort te zijn, en dat er tevens een massa is, die we eigenlijk alleen dán socialistisch mogen noemen, als we geen ogenblik uit het oog verliezen dat „socialistisch” bij de massa, iets totaal anders betekent dan bij de élite.

In werkelijkheid is de massa niet socialistisch, doch alleen maar — in de gunstige omstandigheden — met het socialisme verbonden, doordat ze de leiding van een socialistische élite aanvaard heeft, vertrouwen stelt in de personen die tot die élite behoren, en de gedragingen dier leiders imiteert en tot haar „ideaal” maakt. Ze neemt op die wijze iets van de levenshouding dier leiders over, doch meestal slechts de uiterlijke kant er van, en die dan nog op haar eigen manier geïnterpreteerd. Daar waar die leiders „massa”

zijn in hun optreden, alleen natuurlijk met wat grotere vaardigheid en vlotheid dan waarmee de massa zélf zich uitleeft, daar zijn ze gewoonlijk ook het populairst. Maar desondanks neemt de massa op de lange duur ook wel de betere trekken der élite over. Haar bewondering is zo groot dat ze zich zoveel mogelijk met het bewonderde wil gelijkmaken. En bovendien kan ze de druk van de telkens weer herhaalde wijze van optreden niet weerstaan.

Nog moeilijker dan een levenshouding die de, uiterlijk zichtbare, en dus gemakkelijk verkeerd te interpreteren, uiting is van het levensinzicht der mensen, is dat levensinzicht zélf, door de massa te verwerven. Als die massa zichzelf dus „socialistisch” noemt en voelt, dan is er in de meeste gevallen alleen sprake van een misverstand. Immers in werkelijkheid bedoelt ze dat ze geen honger wil lijden, een dak boven haar hoofd hebben en kleren aan het lijf. Maar reeds over de vraag wat ze dan eigenlijk eten wil, hoe ze wil wonen en welke kleren ze wil dragen, is de massa het met de socialisten niet eens. Terwijl de socialisten op al die vragen een wetenschappelijk en artistiek verantwoorde oplossing pogen te geven, heeft de massa óf een „proletarische” d.w.z. primitieve grove en onbeschaafde, of een „burgerlijke” d.w.z. verkeerd-beschaafde, protserig-sentimentele oplossing. En dat geldt in versterkte mate als de zoveel moeilijkere vraagstukken aan de orde komen die onder het begrip cultuur-in-engere-zin vallen en die de morele, wetenschappelijke en artistieke levensinhoud en levenshouding betreffen.

* * *

Een enkele voorbeeld zal duidelijk maken wat we bedoelen. Rosa Luxemburg was een van de socialisten die vurig geloofden in de massa en die de scheiding tussen massa en élite zoals wij die maken, weigerde te aanvaarden en hartstochtelijk verwierp. Maar als we haar leven nader leren kennen, zien we dat ze er naast haar politieke wereld, die, naar ze ten onrechte meent, die van het proletarische socialisme is, nog een andere op na houdt, een wereld voor haar zelf en haar naaste vrienden, waarin de muziek van Hugo Wolff klinkt, de gedichten van Goethe de omgangstaal zijn, een pantheïstisch beleven der natuur zich verbindt met een houding ten aanzien van de mensen die van het uiterste boedhistisch erbarmen tot de uiterste hebreuws-profetische strengheid zich uitstrekt. Zij houdt deze wereld opzettelijk gescheiden van haar politieke wereld.

Maar deze privé-wereld, waarvan ze, met haar vriendin Roland-Holst had kunnen zeggen „en dit was de ziel van mijn ziel”, „en dit was mijn binnenst gevoel”, was in werkelijkheid de kern van

haar politieke wereld en van uit dat centrum kreeg ze niet alleen telkens nieuwe kracht, maar ook haar diepste inzicht kwam daar vandaan. Omdat ze echter niet erkennen wilde dat die privé-wereld haar ware wereld was, en haar politieke wereld een slechte resultante van haar verzwakte, want met schaamte naar voren gebrachte, eigen inzicht, en haar capitulatie voor de heersende marxistisch-arbeideristische tradities, kwam ze nooit zover dat ze het eigenlijke probleem durfde te stellen. Haar politieke tegenstander Lenin, ofschoon niet vrij van eerbied voor de traditie, had hoewel minder begaafd dan Luxemburg, een mindere mate van respect voor wat men in socialistische kringen gewoon was te beweren, en bovendien stond hij niet voor de reeds gevormde Duitse sociaaldemocratie, doch voor de vormloze Russische massa. Zo kwam hij er toe de vraag in hoofdzaak juist te stellen: wat moet de socialistische élite (hij gebruikte dat woord niet, doch sprak van „bewuste socialisten”, „voorhoede” of „beroepsrevolutionairen”) doen om de massa te beïnvloeden, te leiden, zodat ze niet haar eigen opwellingen volgt, doch door onze wil beheerst wordt?

Terwijl Lenin dus de sterkste trek van z'n innerlijk leven, zijn wil tot macht, tot de as waarom z'n politiek moest draaien, maakte, heeft Luxemburg, voor wie niet de macht doch de cultuur het voornaamste was, het nooit gewaagd een cultuur-socialisme te propageren dat haar innerlijk tot uitdrukking bracht. Zo moest haar poging de massa te brengen tot een politiek die een zeer grote offervaardigheid eiste, mislukken, want de morele eigenschappen die er voor nodig waren ontspruiten aan een geheel andere cultuurbodem dan die van de proletarische massa: Die eigenschappen kunnen aanwezig zijn bij primitieve gelovigen (die men in de industriegebieden van Midden- en West-Europa te vergeefs zoekt) of bij de mensen die hun gevoelens en hun verstand gecultiveerd hebben, op een wijze, die men bij de socialistische arbeider reeds daarom bijna niet aantrof, omdat juist de marxisten iedere andere ontwikkeling dan de economisch-politieke bestreden en als kleinburgerlijk hoondden.

Zelf konden ze niet leven zonder andere cultuur, maar ze beschouwden dat als een gevolg van hun burgerlijke afkomst. De door-en-door gezonde proletariër had die dingen niet nodig; hij had genoeg aan economisch en politiek-tactisch inzicht. Naderhand, na de verovering van de macht, zou hij wel de vrije tijd krijgen om een nieuwe, gezonde „proletarische” cultuur te maken. Voor zover ze konden, poogden de marxistische intellectuelen de culturele belangstelling der arbeiders te beperken tot de economie, de economistisch versimpelde geschiedenis, de ook versimpelde na-

tuurwetenschappen en op z'n hoogst de critiek der burgerlijke cultuur die deze arbeiders onbekend was.

Het eerste resultaat van een dergelijke eenzijdig politieke opvoeding is, dat zij die er aan onderworpen worden of er zich vrijwillig aan onderwerpen, alle politieke capaciteiten verliezen omdat ze geestelijk afgestompt, uitgedroogd, verarmd worden en in hun dogmatische eenzijdigheid, ieder oriëntatievermogen, iedere mogelijkheid om nieuwe situaties te begrijpen verliezen. Doch ook deze opvoeding bereikte de eigenlijke socialistische massa niet, doch die veel kleinere groep in de socialistische partij die aan het partijleven deelnam en die men als de „geschoolde” arbeiders of als het lagere kader aanduidde. Door middel van die geschoolde arbeiders en van het instrument, de partij, dat uit die arbeiders en hun directe aanhang bestond, oefende het hogere kader, de socialistische élite, invloed uit op het volk. En zij die binnen die invloedssfeer vallen, vormen de socialistische massa.

* * *

Zoals reeds gezegd is het kenmerkende van die massa dat ze in het geheel niet socialistisch is. Ongetwijfeld wil ze méér dan alleen maar brood en spelen, al bewijst ieder dieper onderzoek dat dit „méér” meestal slechts de geestelijke compensatie is voor een tekort aan buikvulling en vermaak. Het is immers algemeen bekend dat het grootste deel der beter gesitueerde arbeiders in de periode vóór 1914 en in de betrekkelijke welvaartsperiode van 1920 tot 1930 in een staat van zelfgenoegzame tevredenheid verzonken was, waarin de belangstelling niet verder ging dan het behoud van de welstand en van het ondiepe vermaak. Hierbij moet dan nog opgemerkt worden dat zelfs de energie nodig voor de verdediging van dit planten-bestaan ontbrak! Zo hopeloos was deze toestand dat de „proletarische revolutionairen” alleen nog maar iets verwachtten van de werklozen, de slecht betaalde ongeschoolde arbeiders, en van de crisis die een eind zou maken aan de welstand der overige arbeiders, alsof dan de herovering van die welstand en de uitbreiding er van tot de werklozen en ongeschoolden weer niet een herhaling van die hopeloze situatie zou hebben gegeven! Behalve dan, als de verovering van de macht in een crisis-periode, in zich zou sluiten dat de massa de leiding van een nieuwe élite zou hebben aanvaard en dat dus nieuwe werkelijk socialistische regeerders aan het bewind kwamen, die, na de overwinning, de massa zouden beletten de weg van brood en spelen te gaan en zouden dwingen de weg van het socialisme te gaan.

Iets van die aard hebben we in Rusland gezien, waar Lenin en

de zijnen de massa gebruikten om aan de macht te komen, terwijl ze daarna probeerden die massa tot het socialisme te dwingen. Maar aangezien dit proces geen bewust proces was, waarbij de élite haar tegenstelling tot de massa en de omvang van haar taak begreep, terwijl tevens — wat de andere kant van hetzelfde geval is — die élite geen werkelijke élite was (ze begreep en overzag het probleem niet en ze was cultureel, moreel, wetenschappelijk, artistiek van vulgaire makelij) moest men in Rusland ondanks alle gunstige voorwaarden, wel tot de tegenwoordige afschuwelijke toestanden geraken.

Wat de massa meêr verlangt dan brood en spelen, d.w.z. de erkenning van het bestaansrecht voor alle mensen, het heersen van rechtvaardigheid en gelijkheid en vrijheid, dat is, indien ontdaan van storende elementen (b.v. gelijkheid gezien als het recht alles wat boven de middelmaat uitsteekt te vernietigen, dus als afgunst) inderdaad socialisme. Doch in de eerste plaats is het slechts de grondstof voor het socialisme, en alleen wat men er van maakt is beslissend voor de waarde van dat socialisme. En bovendien is het zeer de vraag of die gevoelens in enigszins betekende mate, dus als een krachtige wil, en onvervalst door afgunst, of sentimentaliteit of iets van die aard, aanwezig zijn.

Men blijft aan de veilige kant als men niet te veel verwachtingen heeft omtrent de massa, haar kunnen en willen. Met verachting heeft dit niets te maken. Het is een kwestie van eerlijke of misleidende balans. En hoe lager men de „post” massa taxeert, des te groter moeten de andere posten zijn, om de balans sluitend te maken. Des te meer verantwoordelijkheid moet de niet-massa dragen.

* * *

De vraag is echter of er in de landen der democratie, in de landen waar de massa aan de politiek kan deelnemen en waar een open massa-organisatie mogelijk is, ook een socialistische élite bestaat. Dit nu is geenszins het geval. Er zijn organisaties, er zijn vakverenigingen, die soms honderdduizenden of miljoenen leden tellen, er zijn grote partijen en er zijn zelfs omvangrijke „culturele” organisaties.

Zowel die vakverenigingen als die andere organisaties hebben een leiding en een uitgebreid kader. Maar men zou verkeerd doen deze mensen als een socialistische élite te zien. Ze staan dicht bij de besturen en de werkende leden van andere brave verenigingen zoals daar zijn: buurtverenigingen, geheel-onthouders, voetbalclubs enz. enz., dan bij een socialistische élite. Ze kenmerken zich immers door

het voortzetten van eenmaal begonnen werk in vaste banen en door het afdoen van lopende zaken. Ze zijn bestuurders van verenigingen door anderen gesticht, verenigingen die eens een schepping waren, doch nu bestaande instellingen zijn, die, hoe dan ook, een bestuur moeten hebben en moeten blijven doorwerken.

Indertijd was er in de socialistische beweging een élite. Niemand heeft de scheppers en bouwers der socialistische partijen geroepen, laat staan aangesteld. Ze riepen zichzelf, vonden elkaar, een kleine groep mensen met ongewoon inzicht en ongewone geestelijke durf. En bovendien met de morele kracht hun eigen weg te gaan, wat ook de wereld mocht zeggen en doen. En zij vonden aanhangers, in staat hun opvattingen te begrijpen en zelfstandig te propaganderen. Die kleine groep was de eigenlijke élite. Wat daar van den aanvang af bij was n.l. de aanhangers die het niet begrepen, maar die er in geloofden, die een onwankelbaar vertrouwen hadden in de leiders en hun idee, die er voor wilden werken en er hun leven voor over hadden, die groep die de meeste slachtoffers en martelaren levert, die behoort niet tot de élite, en men is reeds op de verkeerde weg en als men deze gelovigen, die reeds in de aanvang een symptoom zijn van het gevaar der verkerkelijking en verbureaucratisering, voor élite aanziet omdat ze in de buurt van de élite wonen.

Die oude socialistische élite is verdwenen, gestorven, opgebruikt. En een nieuwe heeft zich niet gevormd. Nergens werden de mensen van betekenis opgevolgd door nieuwe mannen van groot formaat. Een ogenblik scheen het alsof Oostenrijk een uitzondering op de regel vormde, alsof Victor Adler school had gemaakt en alsof Otto Bauer het middelpunt van een nieuwe élite zou zijn, alsof daar in Oostenrijk een groep was die tot vernieuwing in staat was en die de kracht bezat leiding te geven. Doch spoedig bleek dat we ook hier met epigonen te maken hadden, zeer begaafd en minder bureaucratisch van aanleg dan elders, doch toch maar epigonen, wier verdere ontwikkeling en ondergang een onverkwikkelijk geval is.

Het naoorlogse socialisme heeft in West-Europa slechts één figuur voortgebracht die het begin van een nieuwe élite had kunnen zijn: Hendrik de Man. Maar juist bij hem kunnen we zien waartoe valse christelijke nederigheid en het dienaar willen zijn van de massa leiden. Inplaats van het middelpunt der socialistische vernieuwing werd hij een van de vele Belgische ministertjes.

In het begin van z'n propaganda voor het Plan heeft de Man duidelijk uitgesproken dat bij dit Plan ook nieuwe leiders en nieuw kader hoorden, of om het in onze woorden te zeggen: een nieuwe élite. Zijn Plan was niet minder gericht tegen de bureaucratie van

vakvereniging en partij dan tegen de bourgeoisie en het fascisme. Doch de werkelijkheid is, dat het Plan in alle landen een reclame-middel voor die bureaucratie geworden is.

Van enig diepgaande ernstige verandering in de geestesgesteldheid der socialistische partijen is geen sprake. Zo'n verandering kan trouwens alleen van een nieuwe élite uitgaan. Dat er verandering is, zou ik niet graag ontkennen. Men is, zo verbeeldt men zich, „realist” geworden. Men staat „positief” ten opzichte van het vaderland, de vlag en de wimpel der monarchie, derzelver smake-loze privé-aangelegenheden en de daarbij behorende jool. Het zou beter zijn als men „positief” stond ten aanzien van de goede smaak, de beschaving, de nationale cultuur van heden, die allen alleen gediend kunnen zijn door het stelling nemen tegen huichelarij, kruiperigheid, stroopsmeerderij, en al die verdere rommel die men zonder protest laat passeren, ja waarbij men zich aansluit.

Daar waar men meent heel erg „realistisch” te zijn, doet men mee aan de nationale verdediging, om maar niet te spreken van het nog ergere geval dat men de zaak naar commissies en rapporten verschuift, de verdediging „in principe” aanvaardt en in de praktijk door kleinzielige vitterij saboteert. En men beseft niet eens dat het werkelijke realisme ten aanzien van die nationale verdediging zich uiten moet in een eigen politiek waarin de houding ten aanzien van de binnenlandse en de buitenlandse vraagstukken tot één geheel is verwerkt met de houding ten opzichte van de militaire kwesties. Men moet aangeven welke buitenlandse politiek men wil en men moet streven naar een betrouwbaar en sterk leger nodig voor het toepassen dier politiek. Dat is realistisch en positief. Het al of niet protesterend aanlopen achter de onbekwame en reactionnaire knarren der officiële legerleidingen heeft met positief socialisme, met de politiek ener socialistische élite, niets gemeen.

Er zijn dus veranderingen, zo als er ook veranderingen zijn in de mens wiens tanden en haren uitvallen, wiens aderen verkalken en die „verstandig” gaat worden, anders gezegd, de strijd opgeeft.

Wie de socialistische beweging goed en tot in bijzonderheden kent en dus ook de waarde van de personen kan beoordelen, die ziet de aftakeling onophoudelijk verder gaan. Zeker, de ouden sterven, en jongeren komen op hun plaatsen. Maar heeft dat iets met verjonging, vernieuwing, het ontstaan van een nieuwe élite te maken? Het tegendeel is het geval. De jongeren zijn bijna zonder uitzondering van nog oneindig slechtere kwaliteit dan de ouderen, die al niet meer mee konden. Het is helaas waar, dat er vakverenigingen zijn met honderdduizenden leden, in wier leiding en topkader geen mens, zelfs maar van derderangs kwaliteiten meer te

vinden is. Hier en daar ontmoet men nog een energieke bureau-
craat met vakkennis en een zekere vaardigheid in het hanteren van
de dingen die in het eigen kringetje liggen. Komen deze lieden voor
nationale of internationale problemen te staan — en omdat er geen
anderen zijn en vooral ook omdat hun mede-bureaucraten óf een
woeste afkeer hebben van alles wat bekwaam is, óf niet eens meer
het onderscheid tussen bekwaam en onbekwaam kunnen zien, wor-
den alle functies volgens ancienniteit door de kleinere bureau-
craten bezet — dan behandelen ze die met al de onwetendheid, cul-
tuurloosheid en sufheid waarover ze beschikken. Het is dan ook
geen wonder dat de echt-proletarische beweging bij uitnemendheid,
de vakbeweging, daar waar het fascisme aan de macht kwam, bijna
geruisloos en spoorloos is verdwenen. Ook in de democratische lan-
den is de enige ernstige functie der vakvereniging nog: geld bijeen
brengen voor de verkiezingscampagnes en propaganda-acties der
sociaal-democratie. Een nuttige functie ongetwijfeld, maar een die
wel wat eenvoudiger vervuld kon worden.

Zó dom als de vakbeweging kan een politieke partij nooit zijn. Ze
is door de aard harer werkzaamheden en door haar samenstelling
altijd wat meer „intellectueel”. In verhouding tot de vakbeweging
is de partij een „élite”. Maar in verhouding tot de eisen die haar
in onze tijden gesteld worden is ze het allerm minst. Ze is, zoals we
reeds zeiden, het stoffelijk overschot van een vroegere élite. En
daarom een beletsel voor de vorming van de thans vereiste élite.

* * *

De gedachte dat een nieuwe élite zich zou kunnen vormen in de
thans bestaande socialistische partijen mag niet eens een gedachte
genoemd worden. Immers wie in die partijen zit en ze nog ernstig
neemt, die zal uit de aard der zaak al z'n energie gebruiken, hetzij
om de politiek dier partij een grotere aanhang te bezorgen (en in
dat geval is hij het dus met die politiek eens, en heeft hij geen be-
hoefte aan iets nieuws), hetzij om die politiek te wijzigen. Maar
wat betekent dat „willen wijzigen”? Toch zeker dat men een eigen
politieke conceptie heeft, waarvoor men een deel van het kader en
op den duur de meerderheid der leden hoopt te winnen. En dat
sluit in zich een vrij hoge waardering voor kader en leden dier partij.
Heeft men die, dan is de toestand nog waarlijk niet zo ongunstig,
men gelooft dan dat de beweging in wezen gezond is en dat de
bestaande geestesgesteldheid vatbaarheid voor verandering en voor
nieuwe ideeën in zich sluit. Vatbaar voor nieuwe ideeën is echter
slechts: de levende élite. En men meent dus dat zo'n élite reeds aan-
wezig is, dat ze zich alleen van een aantal dwalingen moet bevrijden

en zich moet versterken om de hele beweging weer gezond te maken. Is dat alles het geval, dan is alles betrekkelijk eenvoudig. En wie zo de toestand ziet moet natuurlijk in de massa-beweging blijven en pogen haar te hervormen.

Maar hij ziet dan alles verkeerd. Hij heeft geen flauw idee van de ernst van het ziektegeval. Hij ziet niet dat geen nieuwe élite aanwezig is. Alleen geestelijke klaplopers kunnen genoeg nemen met wat thans wordt aangeboden. Wie echter meent dat men in de bestaande socialistische partijen zou kunnen praten als een vrij, fier en beschaafd mens, die weigert de goden van het geestelijk gepeupel te huldigen, die probeert het. Hij zal spoedig merken dat het beste van het oude socialisme, het durven ingaan tegen de heersende machten en vooroordelen, verdwenen is. Geoorloofd is alleen het „nieuwe” dat bestaat in het bewijzen der eerbiedwaardigheid van het oude vuil. Men heeft gelijk als men zegt: de massa wil het. Inderdaad, de massa, geslagen, gebeukt, bang geworden, heeft maar één verlangen: uit de gevaren-zone te komen. Maar zoals bij iedere paniek, vergroot ze het gevaar door haar angst, haar gedrang, haar kudde-instincten. En bovendien als men zich bij de massa aangepast had, was er nooit een socialistische beweging ontstaan. De socialistische élite van voorheen heeft een vijandige, tegenstribbelende massa moeten leren zich niet langer als vee, als slaven, maar als mensen te gedragen. Het zich willen aanpassen aan de massa is het beste bewijs voor het verloren gaan van het oude socialistische heersers- en veroveraars-instinct.

Wil dat nu zeggen dat al het vroegere werk te vergeefs is geweest? Er is geen sprake van! Men zal merken hoeveel invloed dat gehad heeft, (hoeveel ervan is blijven hangen en voortbestaan, en enkel maar niet tot uitdrukking en tot daden kon komen, omdat het een centrum, een socialistische élite mist), zodra die élite in een eerste bemerkbare vorm aanwezig is, en zodra een wending komt in de uiterlijke omstandigheden!

Die wending in de uiterlijke omstandigheden komt in en na de a.s. wereldoorlog, waarover we hier niet verder schrijven.

Of er dan ook een élite zal zijn is de vraag. We moeten er naar streven. En eerst als die élite een zekere kracht heeft, kan de vraag overwogen worden of ze sterk en vast genoeg is en of de omstandigheden van die aard zijn, dat zij haar veroorloven of misschien zelfs verplichten, in de aanwezige massa-organisaties te gaan werken.

Voorlopig is echter de hoofdzaak: te komen tot de vorming van een élite. En daarvoor is een geestelijke vrijheid nodig die men in de bestaande partijen niet vindt. Wie dat werk het voornaamste

vindt, kan er zelfs niet aan denken zich ernstig bezig te houden met het werken in de bestaande partijen. Hij kan er op z'n best lid van zijn, zoals men lid is van talloze andere verenigingen die men wel wil steunen omdat ze toch ook wel wat goeds hebben. Maar wat voor zin heeft het te pogen in zó'n partij een afdeling of een functie te veroveren!

Nodig is dat de idee van een socialisme met nieuwe inhoud en een nieuwe élite naar voren wordt gebracht en wordt uitgewerkt.

Een nieuwe inhoud, niet alleen omdat het uitgaat van de erkenning dat het beslissende in het socialisme z'n cultuur is, terwijl economie en politiek-in-engere-zin beoordeeld moeten worden naar de culturele ontwikkelingsmogelijkheden die zij bieden en dus ondergeschikt dienen te zijn aan de cultuur-eisen, maar vooral ook nieuw omdat de inhoud dier cultuur zó dient te zijn dat ze de élite bevredigt. Noch de „christelijke” cultuur d.w.z. het irrationalisme aangepast aan de behoeften der mammon-vereeerders, noch de „proletarische” cultuur, die slechts de laffe verheerlijking is van de instincten der ongecultiveerde massa, noch het fascisme, dat irrationalisme in soldatenpak, noch ook de burgerlijke cultuur met haar angst voor alle consequenties, geen van allen zijn ze in staat genoeg te zijn voor de besten van onze tijd.

Een cultuur van heden moet in de eerste plaats rationalistisch zijn, d.w.z. gekenmerkt door een drang naar klaarheid en door de moed met alle troostende en verdoezelende sprookjes te breken. Inplaats van het verlangen naar zelfbedrog en zelfbedwelmeling moet de behoefte aan inzicht gaan komen. Ze is kritisch, relativistisch en sceptisch, maar tegelijkertijd vol energie, wil tot macht en tot ordening. Ze stelt de vrijheid en de persoonlijkheid bovenaan en ze wil voor allen die over capaciteiten beschikken de weg tot ontplooiing dier capaciteiten openstellen, maar ze houdt rekening met de ongelijkmatige begaafdheid der mensen en ze streeft dus naar élitevorming en élite-heerschappij.

Men beweert dat de massa een dergelijke toestand niet aanvaarden zal. Dat is natuurlijk onzin, want half-bewust heeft ze iets dergelijks in het verleden altijd aanvaard. En volledig bewust aanvaardden geweldige massa's de fascistische élite-idee, die alleen daarom verwerpelijk is omdat de fascistische élite op z'n best een hopeloos verouderde cultuurinhoud heeft, en op z'n ergst een bepaalde vorm van gangsterisme is. Maar te weerstaan zal het fascisme eerst zijn als we tegenover de fascistische élite-idee de socialistische élite-idee kunnen en durven stellen.

* * *

Men zal vragen: wie behoort tot de socialistische élite. Het antwoord hierop is heel eenvoudig — allen die willen en kunnen. Zo heeft zich ook de eerste socialistische élite gevormd. Gelijk gezinden spreken en luisteren en vinden elkaar. Wie niet voldoende energie heeft om vol te houden en door te zetten en te vechten, wie niet voldoende kracht en talent heeft om de kennis die nodig is te verwerven, wie niet in staat is op een bepaald cultuurpeil te leven en naast z'n bijzondere werk het politiek-culturele geheel te blijven overzien, valt vanzelf áf. Wie de spanning van een dergelijk leven niet dragen kan zoekt wel gezelliger oorden op. Wie resultaten wil zien, geld verdienen, populair worden, komt niet, of verdwijnt weer snel. Wie mee werkt moet voortdurend bewijzen dat hij wat is en wat kan.

Een betere selectie, geen natuurlijke, maar een culturele, is niet mogelijk.

Ook dit stelt een bepaalde manier van leven, een andere dan de algemeen gebruikelijke voorop. Ook dit is een vaste levenshouding. Ook hier kent men de mensen die deze levenshouding hebben, vaak eerder aan de dingen waaraan ze niet meedoen, dan aan dat wat ze wél doen.

Doch men kent ze in de eerste plaats hieraan dat ze kritisch, moeilijk, niet gauw tevreden, exclusief zijn. Bovendien hebben ze maling aan de heersende opvattingen en zijn ze in 't geheel niet bang verkeerde begrepen te worden. Immers wie de moeite waard is, bewijst dat door niet verkeerdt of niet lang verkeerdt te begrijpen. Wie de moeite waard is, bewijst dat ook door z'n gave het essentiële te begrijpen, zich niets van bijkomstigheden aan te trekken, z'n onverschilligheid en tolerantie in al wat niet essentieel is en z'n vermogen van te kunnen onderscheiden.

En wie niet de moeite waard is, daar kan men zich misschien later om bekommeren, uit medelijden, uit mildheid des harten, uit zin voor orde of hoe dan ook — later als men eerst voor zichzelf, voor degenen die de moeite waard zijn, gezorgd heeft, later als men sterk genoeg is om het minder nodige, ja zelfs het overbodige te kunnen doen. Tot zo lang is hardheid nodig: geen medelijden voor de minder belangrijken, geen verspilling van krachten, zelfbeheersing, voorzichtigheid, nuchterheid.

Slechts zij die tegelijkertijd bezielde en berekend zijn, idealisten en realisten, zijn de mensen der nieuwe socialistische élite.

Zullen zij elkaar ontdekken en tot samenwerking komen? In de landen der democratie hebben zij één voordeel. Ze kunnen spreken, ze kunnen elkaar roepen en die roepstem kan gehoord worden.

Maar daar tegenover staan ook nadelen. Er is meer rumoer en er zijn meer mogelijkheden tot verspilling der krachten. De een zoekt het in de bestaande politieke partijen, de ander in cultuur-organisaties, de derde wil de cultuur en de democratie verdedigen in „comité's". Allen willen ze de massa redden, nog voor ze zichzelf gered hebben, nog voor ze een goede reddingsbrigade gevormd hebben. Weer anderen menen dat ze hun plicht gedaan hebben als ze op hun eigen gebied, wetenschap, kunst, techniek, behoorlijk werk leveren. Dat zijn de slechtsten niet. Aan hun werk heeft men meer dan aan het werk van degenen die de massa willen redden. Maar toch schieten ook zij te kort, omdat ze alleen maar individualistisch handelen. Zij redden zichzelf in een te enge zin, ze redden alleen hun persoon, doch niet hun even waardevolle soort-en-kwaliteitsgenoten. Zichzelf redden, dat wil zeggen in de eerste plaats de cultuur redden zonder welke men niet leven kan. En dus de cultuur-dragers, de élite, redden, om daarna de maatschappij te redden.

Zal dat mogelijk zijn? Zal in de tijden vóór de wereld-oorlog en in de oorlogs- en na-oorlogsjaren een nieuwe élite gevormd kunnen worden? En zal dat proces snel genoeg gaan om haar in staat te stellen het gebeuren te beïnvloeden? We weten het niet. Wel weten we dat een wereld die niet meer in staat is een nieuwe élite te vormen, ten ondergang gedoemd is.

DE POLITIEK DER INTELLECTUELEN

DE ENIGE WEG

De intellectuelen vormen in de maatschappij een onbepaalde, maar belangrijke groep. Men zou van een „klasse” kunnen spreken, maar we doen dat liever niet om alle nutteloze kletsika over het begrip „klasse” te vermijden. Immers gesteld dat men het er over eens geworden was, dat volgens de definitie van Guizot, of van Marx, of van een ander, de intellectuelen werkelijk en waarachtig een „klasse” genoemd mogen worden, wat dan nog? Dan blijft waar, zoals we vroeger reeds hebben uiteengezet, dat voor de practijk enkel en alleen van betekenis is, of zekere groepen, door gemeenschappelijke belangen gedreven (echte of veronderstelde belangen, maar in ieder geval belangen die tot een zodanige bewustheid zijn gekomen dat ze tot een groeps-gevoel en een groeps-solidariteit leiden), tot gemeenschappelijk handelen komen, en zich dus als maatschappelijke macht laten gelden.

De vraag is nu, is het juist dat de intellectuelen een maatschappelijke groep vormen? Dat die groep „onbepaald” zou zijn, spreekt vanzelf. Alleen voor de minnaars der abstractie zijn er „bepaalde” groepen, maar dat leidt er dan ook toe dat, als volgens alle regelen van het spel „het proletariaat” of „de industrie-arbeiders” of „de werklozen” op een bepaalde manier zouden moeten handelen, dat er dan in werkelijkheid óf anders óf helemaal niet gehandeld wordt, wat alleen verwonderlijk is voor degenen die alle factoren van den aanvang af verkeerd „bepaald” hadden.

Men zal dus moeten beginnen met te erkennen dat er natuurlijk van een streng te definiëren groep van intellectuelen geen sprake kan zijn, niet slechts omdat het onmogelijk is de grenzen te trekken tussen de volkomen intellectuelen en de half-, kwart- of nog-minder-intellectuelen, aangezien geen test, geen examen en ook geen beroep iemand met volle zekerheid onder de intellectuelen plaatst; maar vooral omdat in al zulke gevallen het enige werkelijke criterium is, of men zich vóór en boven alles tot de bedoelde groep voelt behoren. Om concreet te zijn: zij die zich vóór alles tot de gehoorzame zonen der Katholieke Kerk rekenen, kunnen, volgens de een of andere definitie, tot de intellectuelen gerekend worden, maar wie dat doet rekt mis, en hij zal dat, als het er op aan komt, heel onaangenaam ervaren. En wie (om vooral niet de indruk te wekken dat we hier iets anti-Katholieks of anti-religieus

bedoelen) vóór alles carrière wil maken, lid van de soos wil worden en een sierlijke doch indrukwekkende auto wil bezitten, die kan Prof. Mr Dr zijn, gedichten hebben geschreven en essays vervaardigen naar aanleiding van de diepzinnigheden, die een Spaanse professor over de meningen die een Duits dichter inzake de Franse beschaving had, heeft opgedist, — hij blijft dan in wezen een ordinaire geldploert, en wee allen die op hem rekenen, als het om het lot van de intellectuelen zou gaan. Kort en goed, wie intellectuelen zijn, dat kan men eerst bemerken zodra verzamelen geblazen wordt, rondom een zeer bepaald vaandel. We gebruiken met opzet de militaire beeldspraak, immers alleen wie bereid is voor bepaalde dingen te vechten, telt mee. En dan nog alleen als hij werkelijk kán vechten.

Het „vaandel” is overigens een weliswaar versleten, maar ontzettend actuele beeldspraak, en ieder begrijpt wat er mee bedoeld wordt. In ons geval is het: dat wat de intellectuelen behoren te zijn en te doen, willen ze de grootst mogelijke invloed op de wereld uitoefenen, willen ze een wereld maken waarin ze werkelijk kunnen leven.

Want de eigenlijke kwestie, met wier speciale vorm voor onze tijd we ons nog nader moeten bezighouden, is natuurlijk: wie zal de wereld beheersen? Zullen de intellectuelen het doen, of de geldpoenen, of de ranseldragers en ransel-uitdelers, of de tot meesters geworden losgebroken slaven, of de vergeestelijken zonder levensvreugd of wie dan ook?

En nu is het natuurlijk juist dat ieder van deze krachten haar centrum vindt in een groep wier maatschappelijke functie het ontstaan van deze krachten bevordert. Dat is ook met de intellectuelen het geval. En we behoeven dus niet geheel in het vage te blijven. We kunnen, met vrucht, het maatschappelijk milieu der intellectuelen onderzoeken en uit dat onderzoek afleiden of er mogelijkheden zijn voor bewustwording en verzameling van intellectuelen, dus of ze in staat zullen zijn een maatschappelijke, een politieke, rol te spelen. Intellect dat is: organisatie van ideeën, en daardoor organisatie van mensen en dingen. Daaruit volgt — het zij in het voorbijgaan gezegd — dat de werkelijke intellectueel niet in ideeën gelooft, evenmin als de werkelijke handwerksman in zijn instrumenten en materiaal gelooft, evenmin als de werkelijke boer in zijn ploeg, zijn akker of zijn koeien gelooft (verhaaltjes van het tegendeel zijn verzinsels van ongezonde, niet tot werken in staat zijnde lieden, die zichzelf al naar het uitkomt dichters of mystici noemen zonder eigenlijk iets anders te zijn dan parasieten), de

intellectueel werkt met ideeën, hij gebruikt ze als zijn instrument. En de intellectuelen kunnen dus, uit de aard van hun bedrijf, het gemakkelijkst en het meest voorkomen in die groepen, die zich bezighouden met het organiseren van ideeën (kunstenaars, filosofen, wetenschapsmensen), van dingen (ingenieurs, administrateurs, hygiënisten) en van mensen (bedrijfsleiders, maatschappelijke werkers, politici, opvoeders, vakverenigingsleiders enz. enz.). Het spreekt vanzelf dat er nooit een strenge grens te trekken is tussen de drie groepen: ieder intellectueel behoort voor een groter of kleiner deel tot alle drie. Evenmin kan men precies zeggen waar het intellectueel-zijn begint of ophoudt. De voorman en opzichter in de fabriek is „intellectueel” ten opzichte van de ongeschoolde arbeiders. De domme ingenieur of bedrijfsleider zal den opzichter beschouwen als een soort schakelaar. De bedrijfsleider die werkelijk intellectueel is, zal een soort collega in hem zien.

Maar voor wien de dingen zo bekijkt is het duidelijk dat het aantal intellectuelen steeds groeiende is omdat onze maatschappij steeds meer en fijner georganiseerd wordt en omdat dus het aantal mensen dat een zekere hoeveelheid kennis, onderscheidingsvermogen en verantwoordelijkheidsgevoel nodig heeft, steeds toeneemt.

Intellectueel, in de algemene zin, is men, wanneer men kennis, onderscheidingsvermogen en verantwoordelijkheidsgevoel bezit en wanneer men, zij het dan ook nog zo vaag, voelt dat de wereld door die drie factoren geleid en bestuurd behoorde te worden.

Maar als men erkent dat de drie genoemde factoren uiterst belangrijk, ja onmisbaar zijn — zonder ze daarom te vergoddelijken, tot de hoogste of tot de enige waarden te verheffen, immers de strijd daarover gaat geheel buiten het probleem van de belangrijkheid van het intellect en van de positie der intellectuelen om, men kan heel best de maatschappelijke betekenis van intellect en intellectuelen erkennen en toch andere dingen hoger schatten en men vertroebelt alles indien men, inplaats van de intellectuelen-kwestie te behandelen, aan de orde gaat stellen welke hiërarchie der waarden men wenst —, dan zal men daardoor vanzelf in verzet komen tegen de thans bestaande maatschappelijke orde en nog veel meer tegen de orde die hier en daar al gezegevierd heeft en die ons allen bedreigt: het fascisme.

Immers kennis, onderscheidingsvermogen en verantwoordelijkheidsgevoel kunnen niet tot een werkelijke ontplooiing komen in een wereld waarin het geld heerst en waarin ze op zijn best vechtend en sluipend tot een of ander compromis met het geld en met de door het geld gekochte en bestuurde knuppels kunnen komen. Zo

echter was de toestand in de maatschappij, zoals we die tot voor kort kenden.

Het intellect heeft als geheel genomen die toestand steeds aanvaard. De overgrote meerderheid der intellectuelen was er mee tevreden een beetje kruip-door-sluip-door te kunnen spelen, hier en daar het geld voor den gek te houden en een hak te kunnen zetten en tenslotte een baantje als knecht te krijgen: kost en inwoning en zo nu en dan een uitgaansdag.

Deze knechtenpositie en knechtenmentaliteit waren alleszins verklaarbaar. De intellectuelen zijn opgegroeid in de schaduw der machthebbers wier dienaren zij waren, aanvankelijk ternauwernood te onderscheiden van de staljongens en de hofnarren. Maar hun functies zijn in de loop der tijden steeds belangrijker geworden en zoals op een bepaald moment de kooplieden en de fabrikanten de koningen opzij zetten (en zo nodig onthoofdden), zo zou men mogen verwachten dat daarna de tot machthebbers geworden kooplieden door de intellectuelen opzij gezet werden. Immers meer en meer werden alle belangrijke functies door de intellectuelen in handen genomen en tenslotte waren zij het die overal, op alle belangrijke punten van de maatschappij het werk deden, maar... zoals de filiaal-houder voor den baas werkt, zonder werkelijke, belangrijke, beslissingen te mogen nemen.

In die positie van filiaal-houders zijn de intellectuelen gebleven, hoewel de uitbreiding en de toepassing van hun kennis er door belemmerd werden, hoewel hun onderscheidingsvermogen vaak groot genoeg was om te ontdekken dat de baas een ezel en een smerlap was en hoewel hun verantwoordelijkheidsgevoel soms sterk genoeg was om te beseffen dat ze door hun positie gedwongen werden alles te bezoedelen en te vernielen wat met enige goede wil tot iets behoorlijks gemaakt zou kunnen worden.

Een eigen politiek die alleen hierin kon bestaan dat men proclameerde: „Wij zijn de leiders van de maatschappij, wij willen dus ook haar meesters zijn”, hebben de intellectuelen nimmer durven en kunnen formuleren.

Waarom niet? Omdat ze aanvankelijk te weinig intellectuelen en te veel enkel maar met kennis beladen knechten of wereldvreemde klerken waren, die met fabrikanten en kooplieden samen optrokken onder het vaandel van „vrijheid, gelijkheid en broederschap” en die zich door kooplieden en industriëlen lieten gebruiken.

Toen het besef hiervan begon door te breken — men vindt dat in de latere werken van Saint Simon en bij sommigen van zijn leerlingen en in het algemeen bij de radicalen van 1848 — was echter een nieuw gevaar aan het opkomen. Dat gevaar was de donkere

proletariërs-massa, die, aangevoerd door overlopers uit het kamp der intellectuelen, de heerschappij begon op te eisen. De wijze waarop dit geschiedde — in het *Communistisch Manifest* (1848) en in andere invloedrijkere geschriften uit die periode — was steeds zó, dat de intellectuelen vereenzelvigd werden met hun meesters (industrie, handel en grondbezit) en dat zij op hun best de „gunst” mochten verwachten inplaats van de heerschappij der geldwolven en knuppeldragers, de heerschappij der losgebroken horden uit de fabrieken en werkplaatsen te mogen ondergaan. En als aan het slot van het *Communistisch Manifest* de heersende klassen uitgenodigd werden te „sidderen” voor de opstand der massa’s, dan moesten ook de intellectuelen meesidderen, of zich samen met hun meesters, die dan toch een zekere mate van beschaving en een zekere mate van waardering voor het intellect bezaten tegen (wat zij moesten zien als een brutale aanval op hun positie, een onduldbare gelijk-makerij en een beschamende overheersing door groepen die altijd hun dienaren geweest waren) de proletarische aanmatiging verzetten. Wat ze gedaan hebben en met succes.

Zeker, men kan achteraf gemakkelijk zeggen dat de intellectuelen niet erg scherpzinnig waren als ze het „proletarische” geraas van Marx en andere overlopers naar de arbeiders zo ernstig namen, en dat ze hadden moeten inzien, dat een zegepraal der arbeiders in werkelijkheid zou betekenen een heerschappij der intellectuelen. Men kan nu heel scherpzinnig de politiek aangeven die de intellectuelen in 1848 en in de hele daaropvolgende periode hadden moeten voeren: overlopen naar de arbeiders, zich aan het hoofd ervan plaatsen (dat gebeurde vanzelf, zoals ook Marx en andere overlopers vanzelfsprekend, ondanks alle bombast over klassen en ondanks alle verheerlijking van het proletariaat, de meesters der arbeiders werden) en die massa’s gebruiken om de bezitters ten val te brengen en zelf de heerschappij in handen te nemen, die dan op den duur, bij voldoende intellectualisering van de massa, tot volksheerschappij moest worden.

Maar geschiedenis-filosofie die achteraf komt is wel niet nutteloos, maar toch geen politiek. En het is te begrijpen dat de intellectuelen van Marx’ tijd het gebrul der proletarische leeuwen ernstig namen en met ieder meegingen die over voldoende geweren beschikte om de bedreiging af te wenden. Intussen, het mag wel eens gezegd worden dat de intellectuelen niet alleen tegenover het socialisme kwamen te staan omdat ze lamlendig en kortzichtig waren — wat ongetwijfeld het geval was — maar ook omdat ze door de dreigementen uit het proletarische kamp naar de andere zijde gejaagd werden, ook al stond, zoals zou blijken, achter die dreige-

menten geen werkelijke macht doch alleen het Hegeliaanse schema van de ontwikkeling in klassentegenstellingen! Doch dat al die dreigementen ernstig bedoeld waren en dat de proletarische massa — opgevoed in de verheerlijking van de handenarbeid en in de haat tegen de intellectuelen — werkelijk de intellectuelen tot haar knechten wilde maken, dat bewees de Russische revolutie, die op den duur de hele oude intellectuelengroep — ook voor zover zij werkelijk van goeden wille was en met de socialisten wilde samenwerken — op enkele honderden exemplaren, meestal renegaten, na, letterlijk heeft uitgeroeid en dood gesard. Zonder ander resultaat overigens dan dat volgens de werkelijke, door Marx niet gekende, wet der ontwikkeling, die Russische arbeidersklasse onder de heerschappij der intellectuelen kwam te staan, zij het dan een nieuwe groep van vulgaire, half-ontwikkelde, soldaterige burocrato-intellectuelen.

Dat een heerschappij der arbeidersklasse een onmogelijkheid is, dat is intussen voor allen die de geschiedenis kunnen lezen wel gebleken. Ook daar waar in de toekomst de intellectuelen en arbeiders samen de macht veroveren, zal de werkelijke inhoud van de overgangperiode — haar vormen mogen nog zo democratisch zijn — geen andere kunnen zijn dan een heerschappij der intellectuelen, die op den duur overgaat in een intellectuele maatschappij van allen.

Doch intussen hebben we voorlopig te maken met het feit dat de opkomst van het proletarische socialisme de intellectuelen naar de andere kant, naar de kant van geldzak en knuppel gestoten heeft, en dat ondanks alle halfslachtige pogingen om te bemiddelen (hierbij denk ik vooral aan Hendrik de Man die de rol en betekenis der intellectuelen uitmuntend heeft geanalyseerd, doch die, zoals steeds, in laatste instantie toch alleen van het proletarische socialisme alles verwacht) de vijandschap steeds groter, de kloof steeds wijder is geworden.

Voor den intellectueel die niet over voldoende politieke scherpzinnigheid beschikte om van de aanvang af in te zien dat socialisme en heerschappij van het intellect — wat nog iets anders is dan heerschappij der intellectuelen — een en hetzelfde moest zijn en dat dus daarom ieder die het ernstig meende met het intellect socialist moest zijn om, desnoods tegen de intellectuelen in, voor de heerschappij van het intellect te kunnen werken, werd de zaak zeer moeilijk. Wat naar de socialistische, dat is dus naar de arbeidersbeweging ging, was in vele gevallen menselijk heel eerbiedwaardig en waardevol; politiek was het, met uitzondering van de reeds genoemde realisten, van twijfelachtig allooi. Zij die door medelijden

met het lot der arbeiders gedreven in de arbeidersbeweging kwamen, meenden het ongetwijfeld goed maar zij waren, zoals allen bij wie het medelijden de *hoofdzaak* is (medegevoel moet natuurlijk altijd aanwezig zijn), ternauwernood intellectuelen te noemen. Waar het rechtvaardigheidsgevoel sprak was natuurlijk meer pit-tigheid, en waar een volledige culturele afschuw van de bestaande maatschappij tot een ethisch-aesthetisch socialisme leidde, daar had men het beste type, dat echter juist daarom op den duur ook geen vrede kon vinden met het proletarische socialisme, behalve dan als het tot het idealiseren van het proletariaat overging, — maar dan werd het politiek waardeloos. Tenslotte had men nog de baantjes-jagers en degenen wier grove geest het hele schema critiekloos verzwoeg. Dat laatste soort leverde dan de ergste demagogen, wier optreden juist vele van de beste intellectuelen naar de andere kant stootte.

Want juist bij de beste, de intelligentste en tegelijkertijd fijngevoeligste intellectuelen ontstond de situatie, waarin ze van hun eigen milieu, van hun eigen meesters, van de geldzak en de knuppel walgden, en tegelijkertijd er niet toe konden komen zich aan den nieuwen meester, het proletariaat, te onderwerpen. Meeloper te zijn, het vijfde of vijftigste rad aan de wagen van het marxistisch-proletarisch socialisme, dat is voor iemand die zichzelf respecteert geen aantrekkelijk perspectief. De geboren anti-ideoloog kan ongetwijfeld het humoristische waarden van een positie waarin hij als het ware iedere dag tot de arbeiders zegt: „Jullie zijn de baas, ik ben maar een meeloper, en nou als de bliksem doen wat ik je opdraag,” maar de gemiddelde goede intellectueel heeft dat gevoel voor humor niet en ziet geen andere mogelijkheid dan buiten de politiek en de socialistische beweging te blijven en op andere gebieden, als kunstenaar, als denker, als technicus, als arts, als fatsoenlijk goedgehartig mens iets te doen waardoor hij een tegenwicht vormt tegen de rotheid die hem omringt. En vele andere intellectuelen, die werkelijk niet minder behoorlijk zijn dan de gemiddelde socialistische arbeider, voelen dat het niet in orde is met de maatschappij, maar voelen evenzeer dat ze altijd vijandig moeten blijven staan tegenover het proletarisch socialisme.

En dit gevoel is eveneens aanwezig — zoals trouwens ook met de nodige wijzigingen alle andere hierboven geschetste gemoedstoestanden — bij die groepen die niet tot de kern, maar wel tot de omgeving der intellectuele groeperingen behoren. We bedoelen hier al die groepen van de nieuwe en oude middenstand wier leden een zekere zelfstandigheid in hun functie bezitten, om het even of ze

nu een boerderij hebben, machine-tekenaar zijn, voor een klas staan, correspondent op een handelskantoor zijn, of in een winkel confectiepakjes verkopen. Het is bekend genoeg dat de typische intellectuelen van deze groepen, dat wil zeggen van de grote massa der middengroepen, niets moeten hebben. De ruwe arbeider, dat gaat nog, zolang hij niet brutaal wordt, maar de middengroepen (waartoe ze tenslotte zelf ook behoren, maar dat willen ze niet weten) vinden ze vulgair. En sommige exemplaren gaan zelfs zo ver dat ze niet alleen die geweldige massa der uitlopers van het intellectuelendom — want dát zijn de kantoorbedienden, de telefonisten, de handelsreizigers enz. enz. — met een hautain gebaar als „onbelangwekkend” afdoen (en aan Hitler overdoen, maar daar komen we nog op), maar ook in hun engere omgeving alles wat niet ultra-origineel en geniaal is — dat wil zeggen wat niet dezelfde stokpaardjes berijdt als de meneer die nu eens zal uitzoeken wat echte en onechte intellectuelen zijn — van de lijst der intellectuelen afvoeren en bij de „burgerlui” of de „schoolmeesters” of wat dan ook indelen. Wat dan overblijft is echter alleen een rariteitenverzameling, of, als men eerbiediger wil zijn, een groep genieën, maar aangezien deze genieën gewoonlijk alleen converseren met andere genieën en elkaar over de hoofden der eeuwen heen toeknikken en overigens ook brandstapels en kerkers, als een soort taai ongerief op de koop toe plegen te nemen, is zo'n kransje van uitverkorenen alleen voor degenen die met eeuwigheidswaarden rekenen (dus God b.v.) van belang. Als machtsformatie voor nu en morgen, als toekomstige macht, over één jaar of tien jaar of een halve eeuw, als politieke factor dus, zijn ze van geen belang. De politicus vraagt ongetwijfeld: wie ben je. Maar onmiddellijk daarna: wie en wat breng je mee.

En de intellectuelen die niet beseffen dat hun machtspositie juist hierin ligt dat al die middengroepen, al die kleine, halve en would-be intellectuelen naar hen kijken en bereid zijn hen te volgen, de intellectuelen die niet beseffen dat zij die honderdduizenden kunnen winnen en moeten winnen, die met elkaar alle scharnieren en gewrichten en hefbomen van de maatschappij beheersen, die de levende organisatie van onze, op organisatie berustende, wereld zijn, die intellectuelen mogen dan over een of ander onvatbaar „instinct” beschikken, ze missen in ieder geval ieder politiek instinct. En ze kunnen met een hautain gebaar 99 % van hun soortgenoten als „schoolmeesters” afschrijven en de honderdduizenden als vatbaar voor „boerenbedrog” aan Hitler overdoen, ze tonen daarmee alleen maar niet te begrijpen dat hun eigen waarde slechts daarin zou kunnen bestaan dat zij de „schoolmeesters” en „boeren” rondom

zich verenigen, de strijd aanbinden met het „bedrog” van Hitler en tegenover het fascisme, inplaats van de hoon ener selecte schare van intellectuelen (de tegenstanders van Hitler gaan zich inderdaad te buiten aan wat W. Schlamm de „honanie” heeft genoemd) de organisatie weten te plaatsen van de groepen die het organisatorisch centrum der maatschappij vormen.

Hierover moet men het eerst nog eens zijn, vóór men er toe overgaat te onderzoeken óf die groepen te organiseren zijn rondom een vaandel waarin iets anders dan boerenbedrog geschreven staat, en voor men verder over het program en de methode van een intellectuelen-politiek kan spreken.

Wie niet in deze richting wil werken, doet waardiger te zwijgen dan te hopen en hij kan zich vast harden, opdat hij niet gaat janken als straks de knuppel de heerschappij heeft.

We hebben enige malen reeds over Hitler en het fascisme gesproken, omdat we hier het keerpunt hebben in de politieke situatie der intellectuelen. Onder de heerschappij van geldzak en knuppel stonden ze voor het overgrote deel als knechten van geldzak en knuppel, tegenover het arbeiders-socialisme, de enig aanwezige vorm van socialisme.

Volgens sommige „Marxisten” is de enige verandering die thans heeft plaatsgevonden deze, dat de heerschappij van geldzak en knuppel gewijzigd is in die van knuppel en geldzak en zelfs zou, eigenlijk goed bekeken, de geldzak nog altijd de baas zijn en Hitler de knecht der kapitalisten. De werkelijkheid is echter dat de knuppel de heerschappij veroverd heeft en van handlanger van de geldzak tot meester over de geldzak is geworden. En het ligt volkomen binnen het bereik der mogelijkheden dat Hitler alle privaatzit afschaft en een honderd procent knuppel-socialisme invoert. Dat is een bijzaak. De hoofdzaak is dat de knuppel blijft heersen.

En dat bepaalt de positie der intellectuelen. Ook onder Hitler kunnen zij het tot wat beter verzorgde knechten brengen. Maar de positie is toch grondig veranderd. Wat in het kapitalisme een compromis was (met zekere mogelijkheden voor de ontplooiing van de eigenschappen die den intellectueel maken, die hem een gevoel van eigenwaarde en van fatsoen geven), dat is in het fascisme volkomen verdwenen. Gehoorzamen is niet meer, zoals onder het kapitalisme, het einde van het liedje, het is het begin en het is het hele liedje.

Het organiseren van mensen en dingen blijft zijn taak, maar wat er aan voorafging, het organiseren van ideeën is verboden. In het fascisme zijn de ideeën voor eens en voor al georganiseerd, het zijn de ideeën van soldaatje spelende schooljongens en niemand mag

andere hebben. Kennisverzamelen is geoorloofd, doch alleen als die kennis gewrongen kan worden in het dwangbuis der vaststaande ideeën. Onderscheidingsvermogen, dat wil zeggen critische zin, het taxeren en verwerpen van ideeën, daar staat de doodstraf op, of het concentratiekamp. Verantwoordelijkheidsgevoel, dat wil zeggen het telkens en telkens weer onderzoeken of het werk dat men levert in overeenstemming is met de steeds veranderende werkelijkheid en met de dus ook veranderende ideeën, dat is strafbaar zoals ieder onderzoek. Er is hier niet, zoals in het kapitalisme, een pijnlijke beperking die den intellectueel wordt opgelegd, hij is niet langer half knecht, half vijand, die een min of meer behoorlijke overeenkomst kan sluiten, hij is de absolute knecht, maar bovendien de gecastreerde knecht.

In het kapitalisme kon hij, als hij gedurfd had, de macht in handen nemen, den kapitalist opzij zetten. Hij durfde niet, uit vrees voor en afkeer van het dreigende arbeiders-socialisme. Hij was knecht en had toch, terecht, het gevoel in potentie meester te zijn ¹⁾. In het fascisme is hij de gecastreerde knecht en iedere poging om iets daaraan te veranderen wordt met knuppelslagen onmogelijk gemaakt.

Dat hebben de intellectuelen die politiek willen voeren hun mede-intellectuelen bij te brengen. Verzet tegen het fascisme is geboden ter wille van de positie en de toekomst der eigen groep.

En daarnaast moet iets anders gezegd worden. Het arbeiders-socialisme, eens de grote bedreiging, is thans geen dreigend gevaar meer. Integendeel, het wordt zelf besprongen door het fascisme, het verkeert zelf in nood en het is hulpbehoevend. Dat is de werkelijkheid, ook al snoeven socialistische leiders op hun ongebroken scharen. Duitsland, Oostenrijk, Spanje, Italië hebben laten zien hoe gemakkelijk het is die scharen te breken. Zonder de hulp van de intellectuelen en van de groepen die tot de invloedssfeer der intellectuelen behoren is het arbeiders-socialisme verloren.

In die toestand moet het uit zijn met de potsenmakerij die de intellectuelen tot knechten van de proletariërs wil maken. Er kan

¹⁾ Het beste is dit tot dusver begrepen door de *Amerikaanse technocraten* (dat wil zeggen door een aantal technici in een land waar de dreiging van de arbeidersbeweging het geringste was), die een maatschappij zonder kapitalisten, onder leiding van de *technici*, propageren. Aangezien echter de maatschappij ook nog uit andere dingen dan techniek en productie bestaat, is een *ingenieurs-socialisme* alleen mogelijk in het grotere raam van een intellectuelen-socialisme (en dit weer in het raam van een mensen-socialisme). De technocratie is dus bekrompen en onrealistisch.

alleen sprake zijn van een bondgenootschap tegen den gemeenschappelijken vijand: het fascisme.

Wat echter het arbeiders-socialisme, ook het allerslechtste, tot dusver voor had op ieder soort van intellectuelen-beweging, dat was: het *socialisme*. Een intellectuelen-beweging die niet socialistisch is, kan niet eens tot een beweging worden. Socialisme is heden geen maximum meer voor een beweging, het is een minimum. Naast het arbeiders-socialisme, tegenover het knuppel-socialisme (dat zich nationaal-socialisme noemt), moet het intellectuelen-socialisme staan. Het intellectuelen-socialisme dat als kern van zijn program heeft: een maatschappij waarin niets de ontplooiing van het intellect, van de cultuur, belemmert.

Is dat een ander program dan dat van de grote socialistische beweging der arbeiders, — de enige die ernstig te nemen valt: over Russisch knuppel-socialisme en lompenproletarische verdwazing is geen woord te verliezen en de intellectuelen die aan politiek willen doen, moeten beginnen met hun voorkeur voor dat soort romantische malligheden of doortrapte gemenigheden op te geven, — of is dat misschien hetzelfde?

Er is geen verschil in woorden. Begrijpelijk, want ook het arbeiders-socialisme is een schepping van intellectuelen en het heeft dus steeds algemeen socialistische leuzen gehad. Een arbeider die socialist is, heeft zich tot de algemene cultuur, de cultuur der intellectuelen opgewerkt.

Maar er is verschil in uitgangspunt en er is verschil in intensiteit. Voor de arbeidersbeweging is de socialistische cultuur een slotstuk dat bovendien met weinig ernst en inspanning wordt afgewerkt. Daarom trekken de socialistische partijen, zoals ze zelf van tijd tot tijd erkennen, geen intellectuelen, daarom zijn ze cultureel zo onaantrekkelijk en armoedig.

Juist omdat er dus in de bestaande socialistische beweging als het ware een ruimte is die wacht op vulling van de kant der intellectuelen, omdat het arbeiders-socialisme zich (om een uitdrukking van List te variëren) een intellectuele vleugel moet laten aangroeien, juist omdat de intellectuelen dus als vanzelf een eigen taak hebben op cultureel gebied, in het winnen van de middengroepen en in algemeen intellectuele leiding, juist daarom zou het mogelijk zijn de intellectuelen-beweging in het organisatorische verband der bestaande socialistische beweging te scheppen en te doen groeien.

Natuurlijk alleen als die socialistische beweging oog zou hebben voor de bijzondere behoeften der intellectuelen, als ze zou begrijpen dat socialistische intellectuelen dingen hebben te bespreken die niet

tot de gewone organisatorische en verkiezings-propagandistische partijzaken behoren, als ze zou begrijpen dat een eigen blad en een eigen toon nodig zijn om intellectuelen te winnen, te behouden en aan het werk te zetten.

Zou ze dat niet begrijpen, dan zou de intellectuelen-beweging haar eigen weg moeten gaan, zij het dan ook steeds in de geest van bondgenootschap en bereidheid tot samengaan met de arbeidersbeweging.

Doch welke weg mogelijk of nodig zal zijn, dat is eerst te bepalen wanneer de intellectuelen die voelen dat er wat gedaan moet worden, die voelen dat er wat veranderd is, sedert het fascisme aan de poorten staat — neen, binnen de poorten is — wanneer die intellectuelen tonen te beseffen dat het nodig is verzamelen te blazen, zich te organiseren, tot machtsvorming over te gaan, tegenover het nationaal-socialisme het intellectuelen-socialisme te plaatsen en de strijd om de heerschappij aan de orde te stellen.

Is men daartoe niet bereid of niet in staat, dan blijft men een onpolitieke groep die door ieder naar welgevallen gebruikt en bezoedeld kan worden. Dat zou dan volkomen verdiend zijn en we zouden er geen bezwaar tegen hebben voor zover het de dames en heren betreft, — maar aangezien tegelijkertijd dan toch ook het beste wat op deze aarde is tot stand gebracht zou ondergaan, moest er op gewezen worden dat deze goede dingen (en de intellectuelen) alleen gered kunnen worden als snel en vastberaden de weg der politiek betreden wordt.

De weg en het program zijn hier aangeduid. Voor een uitwerken van wat hier gesuggereerd wordt, is het ogenblik eerst dan gekomen als het blijkt dat er werkelijk groepen intellectuelen zijn, die bewijzen dat ze er genoeg van hebben zich als decoratie te laten gebruiken op de half-communistische, „anti-fascistische” zwetscongressen, en dat ze voor zichzelf, voor hun eigen socialisme, voor hun eigen politiek, willen gaan werken.

1935.

OVER WETENSCHAPPELIJK SOCIALISME

DE BETEKENIS VAN HET SOCIALISTISCH BEWUSTZIJN

Wat is „wetenschappelijk” socialisme? Toen Marx en Engels deze uitdrukking het eerst gebruikten, bedoelden zij er, heel eenvoudig en dus heel geniaal, alleen mee: een plan om te komen tot een maatschappij waarin vrije mensen een hoge mate van welvaart zouden genieten, een plan dat niet alleen rekening zou houden met de wenselijkheid van die socialistische maatschappij, doch ook met de mogelijkheid om haar tot werkelijkheid te maken.

Op een deel van die mogelijkheden hadden ook anderen: Owen, Fourier, Saint Simon, de nadruk gelegd. Zij hadden voor het eerst de aandacht gevestigd op de, toen nieuwe, machinale groot-industrie, op de toegenomen productiviteit van de arbeid, waardoor voor het eerst de materiële grondslag voor een socialistische maatschappij ging ontstaan. Er was, nadat de stoom-machine tot een zekere graad van volmaaktheid was gekomen, een organisatie van de maatschappij mogelijk die een welvaartspeil voor allen kon geven, terwel voordien iedere poging om een einde te maken aan de armoede der millioenen afstuitte op het eenvoudige feit, dat, als men de duizenden hun grotere porties ontnam, om die onder de millioenen te verdelen, een nauwelijks merkbare verhoging van het levenspeil dier millioenen daarvan het resultaat zou zijn. Men zou een paar duizend armen er bij hebben, de wereld zou even armoedig blijven, neen, ze zou armoediger worden, want die duizenden met hun onrechtmatig groot bezit, waren tevens de enigen, die, als groep, de wetenschap, de kunst, de beschaving droegen en bevorderden. De kans om tot die bevoorrechte groep op te klimmen was tevens de grote prikkel, de bewegende kracht in de maatschappij. Het tot stand brengen van economische gelijkheid zou tengevolge hebben dat de wereld een landbouwers- en handwerkslieden-gemeenschap werd, waarin allen op de rand van de armoede leefden en waarin iedere misoogst en iedere overbevolking tot algemene honger moest leiden, terwijl op z'n best de millioenen van de morgen tot de avond moesten zwoegen om te kunnen blijven bestaan. Dat zou voor die millioenen dus neer komen op het behoud van de oude toestand, voor enige duizenden zou het een diepe val betekenen, en in die val zou de beschaving en de maatschappelijke beweegkracht meegesleept worden. Socialisme was onmogelijk, streven naar gelijkheid was reactionnair.

Owen en zijn tijdgenoten wezen er op dat de machinale industrie hierin verandering had gebracht en dat de technisch-economische mogelijkheden voor het socialisme thans bestonden, dat dus het socialisme geen utopie meer was. Met Saint-Simon, Owen en hun leerlingen begint dus het wetenschappelijk socialisme en eindigt het utopische socialisme van het type Morus, Campanella, Münzer, van de Wederdopers, de Levellers enz.

* * *

Niettemin hebben Marx en Engels, Owen c.s. altijd als de „Grote Utopisten” aangeduid en zij bedoelen daarmee dat er aan de wetenschap van deze belangrijke denkers zóveel ontbrak dat iemand die met halve of onvolkomen wetenschap niet tevreden was weigeren kon deze mannen als wetenschappelijke socialistten te erkennen. Saint-Simon, Fourier, Owen hadden immers alleen maar de technisch-economische mogelijkheid van het socialisme aangetoond. Wat ze niet aangetoond hadden dat was de wijze waarop dit technisch mogelijk socialisme nu ook de heersende maatschappelijke orde kon worden. Anders gezegd, ze hadden aangetoond dat het bos vol hazen was, maar ze hadden niet aangegeven hoe men die hazen kon vangen.

In hun vreugde over de ontdekking van de technisch-economische mogelijkheid van het socialisme meenden zij dat als maar ieder doordrongen was van deze grote verandering die in de wereld had plaatsgegrepen, dat dan ook de heersers hun overbodigheid en de schadelijkheid van het voortduren der bestaande toestanden zouden inzien en dat zij de overgang naar de enige redelijke en moreel houdbare ordening (de socialistische) zouden gaan voltrekken. En voor zover redeneringen niet duidelijk genoeg waren zou het voorbeeld uitgaande van één Phalanstère van Fourier of van één „harmonische” gemeenschap van Owen, al de bezwaren wegvagen.

Deze verwachtingen vonden Marx en Engels, terecht, zó onwetenschappelijk, dat ze meenden dat mensen die zulke verwachtingen koesterden, hoe groot hun verdiensten ook mochten zijn, eigenlijk Utopisten waren.

Het bezwaar dat Marx en Engels hadden was een „politiek” bezwaar en hun uitgangspunt was van psychologische aard. Hun kennis van de menselijke natuur verzette zich tegen de idylle die Owen c.s. verwachtten. Zoals Marx de mensen zag, werden zij vóór alles beheerst door hun belangen (werkelijke of vermeende) en die belangen lagen in de eerste plaats op materieel terrein ¹⁾. Bezit be-

¹⁾ Dat Marx zoiets snoods zou hebben verkondigd als dat mensen door belangen gedreven worden, ontkennen zeer vele marxisten, die er zich op kunnen

tekende de bevrediging van alle lichamelijke genietingen en de gemakkelijke toegang tot vele geestelijke vreugden (voor zover een dergelijk onderscheid zin heeft) .

En Marx zag de mens in het algemeen als een zó zelfzuchtig wezen dat hij geen ogenblik geloofde, dat de bezitters vrijwillig afstand zouden doen van het genot dat het bezit verschafte.

Marx zelf was anders. Hij was in staat honger te lijden voor wat hij als recht en waarheid zag. Maar hij was zelfingenomen en dus verstandig genoeg om te weten dat hij zelf tot de uitzonderingen behoorde en dat de mens in het algemeen een leugenachtige schurk is — al heeft die mens meestal te weinig zelfkennis om hiervan doordrongen te zijn.

Als zo'n mens een kasteel heeft en landgoederen wier opbrengst hem in staat stellen er goed van te leven, dan zal hij zich met alle middelen verzetten tegen alles wat verandering in die toestand zal kunnen brengen. Alleen hij zal noch voor anderen, noch voor zichzelf willen doorgaan voor iemand, die ten koste van anderen een goed leven leidt en hij zal dus verkondigen dat hij de maatschappelijke en de goddelijke orde verdedigt, dat een verandering in die toestand het einde zou betekenen van de Godsdienst, het Koningschap, de tradities van Oud-Engeland, enz. enz. — terwijl het in werkelijkheid om de grondrente gaat (zie „18e Brumaire” blz. 34/35).

Al die kasteelbezitters, al de fabrikanten, al de handelaars en al degenen die belang hebben (of menen te hebben) bij het behoud van de bestaande toestanden vormden samen de heersende klassen, zij waren in het bezit van alle machtsmiddelen, zij hadden een machtsinstrument dat Staat genoemd werd en zij zouden tegenover Owen c.s. het behoud der bestaande toestanden verdedigen, in eerste instantie met allerlei (bijna altijd oprecht gemeende) verhalen over Orde, Gezag, Gezin, Godsdienst, Beschaving, — en in laatste instantie met bajonetten en bommen.

* * *

Het was voor Marx duidelijk dat het socialisme alleen dan „wetenschappelijk” d.w.z. ernstig te nemen, werkelijk mogelijk, werd, als het over een grotere macht beschikte dan degenen die belang hadden bij het behoud van de bestaande toestanden. En om die macht te kunnen formeren moesten er dus tallozen zijn, die belang beroepen (of achter verschuilen) dat Marx deze fundamentele kwestie nooit systematisch, uitvoerig, afzonderlijk behandeld heeft. Het hele marxisme wordt echter volkomen leeg en zinloos als men de paar duidelijke uitspraken van Marx op dit punt, niet als zijn grondgedachte aanvaardt.

hadden bij de socialistische orde: en de kracht van die belanghebbenden bij het socialisme moest dus op den duur groter worden dan de kracht van de behouds-mensen.

En Marx achtte het socialisme eerst „wetenschappelijk” vanaf het ogenblik waarop hij had vastgesteld dat de grote massa der niet-bezitters de belanghebbende bij het socialisme was, en dat vooral de nieuwe groep van de arbeiders in de machinale fabrieken, de groep die het meest volkomen tot de niet-bezitters behoorde, het sterkste en meest directe belang bij dat socialisme had.

Als nu die groep van de belanghebbenden bij het socialisme steeds groeide terwijl de andere groep, die der belanghebbenden bij het behoud, steeds kleiner werd, en als de kern der niet-bezitters (de industrie-arbeiders) door z'n werkzaamheden steeds meer aaneengesloten werd, als die arbeiders steeds meer inzicht kregen in hun werkelijke (socialistische) belangen, steeds onmisbaarder werden voor het functioneren van de maatschappij en steeds meer door hun directe nood gedreven werden om de macht der bezitters te breken — al deze dingen meende Marx in de verdere ontwikkeling der maatschappij te zien — dan kwam onverbiddeijk het ogenblik dat de mensen die het socialisme nodig hadden (in hun eigen belang) de belanghebbenden bij de oude toestanden zouden neerslaan.

Arbeiders-egoïsme botst op bezitters-egoïsme. Arbeiders-egoïsme is het sterkst en behaalt de overwinning. Maar arbeiders-egoïsme kan alleen tot bevrediging komen als een socialistische ordening wordt gemaakt, als er slechts èèn bezitter komt: de collectiviteit, de gemeenschap, en als de technische-economische krachten in vrije werking worden gesteld, zo dat ze welvaart voor allen brengen en vrijheid voor allen mogelijk maken ¹⁾.

* * *

In deze redenering staat kracht tegenover kracht, groei tegenover

¹⁾ Op twee kwesties kunnen we thans niet ingaan, doch slechts even de aandacht vestigen:

1e. Marx acht het voldoende te bewijzen dat de „maatschappelijke ontwikkeling” in een bepaalde richting gaat. Wat de arbeidersklasse of de socialisten in deze „ontwikkeling” precies moeten doen zegt hij niet: zijn „plan” bestaat dus hierin dat de „maatschappelijke ontwikkeling” hem de moeite van het plannenmaken bespaart. Marx geeft dus op z'n best de grenzen aan waarbinnen plannen mogelijk zijn.

2e. Dat de overwinning der arbeidersklasse een eind zou maken aan alle klassenoverheersing heeft Marx nooit bewezen. Het is ook niet te bewijzen, als men niet aanneemt, dat die arbeidersklasse tevens socialistisch is en een socialistische orde instelt.

groeit, belang tegenover belang en geen engelachtigheid, geen bovenmenselijke nobelheden, geen bijna niet te vatten wijsheid, doch de eigenschappen van de gemiddelde mens zijn de drijfkrachten, die steeds versterkt door de wereld-ontwikkeling, de socialistische macht tenslotte doen overwinnen.

Het valt niet te ontkennen dat dit socialisme van Marx veel minder utopisch en dus veel meer wetenschappelijk is dan dat van z'n voorgangers.

Socialisme als wetenschap: dat kan alleen tot inhoud hebben hoe men met mensenmateriaal dat overwegend slecht en zondig is, de belemmeringen opruimt en de nieuwe orde bouwt.

En als men bezwaren heeft tegen het marxisme, als men andere opvattingen naar voren wil brengen, dan moet men bij voorbaat wantrouwend staan tegen alles wat niet in de realistische richting gaat waarin ook Marx ging. Marx zag dat de strijd om het socialisme hard en wreed zou zijn, hij zag dat het een gevecht zou zijn van egoïsten tegen egoïsten, hij zag dat alleen de meerdere kracht het winnen zou, hij zag dat het materiaal dat aan de kant van het socialisme stond, niet beter was dan het materiaal aan de andere kant, hij zag dus de situatie zó, dat men hem van bijna alle kanten pessimisme en gebrek aan idealisme (idealisme in de betekenis van ophemelen der eigen krachten) verweet.

Welnu, de fout van Marx was dat hij niet realistisch, niet pessimistisch, niet hard genoeg was ten opzichte van eigen kansen en eigen aanhang. Hij heeft de tegenstand en de tegenstander onderschat, hij heeft de eigen kans veel te fraai gezien.

Alleen in die richting kan een werkelijke Marx-critiek zich bewegen en alleen zo kan men komen tot de ontdekking van de fouten die het marxisme als wetenschap heeft.

Gaat men in een andere richting dan zal men alleen maar een socialisme krijgen, met nog minder scherpe zinnigheid en nog minder hardheid dan het marxistisch socialisme. En met minder dan het marxisme kunnen wij helemaal niet toe.

* * *

In welke opzichten vertoont het marxisme een tekort aan realisme? Allereerst hierin, dat het zichzelf niet durfde te zien als wat het in werkelijkheid was: een hard, actief idealisme. De gewone „idealist” is zo'n domme en weerzinwekkende slungel, hij durft de werkelijkheid zo weinig aan en hij verkoopt zulke flauwe praatjes en bedriegt zichzelf en anderen zo voortdurend, dat de afkeer van de „idealist” die Marx aan de dag legde heel best te begrijpen is.

Als men daar aan toevoegt dat, (zoals Marx, als eerste, duidelijk

aangaf) de inhoud van de menselijke idealen onophoudelijk verandert, naarmate de maatschappij verandert, dan zal men nog beter beseffen waarom Marx niets voelde voor de mooie woorden waarmee de socialisten van zijn tijd kwistig rondstrooiden: Rechtvaardigheid, Menselijkheid, Vrijheid, Liefde, etc.

Marx wilde een socialisme zonder geklets over moraal, een zakelijk socialisme.

Maar reeds het feit dat hij een socialisme wilde, inplaats van b.v. te streven naar een professors- of ministersbaantje, bewees dat aan zijn streven een bepaalde morele kracht ten grondslag lag, dat hij toch een „idealist” was.

Als men dit woord niet wil gebruiken, dan moet men toch in ieder geval zeggen: van socialisme kan geen sprake zijn als men zich niet van te voren het socialisme als doel stelt.

Het is juist dat de mensen door hun belangen gedreven worden en dat ze zoveel mogelijk lust of macht of vrijheid zoeken. Maar aan die vaststelling hebben we in 't geheel niets want dat streven naar het eigen belang komt in de practijk neer op het streven naar datgene, wat men als z'n belang ziet en dat behoeft in 't geheel niet het socialisme te zijn, doch het kan alle schakeringen omvatten die er tussen zelfmoord en het lid worden van een fascistische organisatie, het speculeren aan de beurs en het werken voor het socialisme bestaan.

Dat de belangen der arbeiders die arbeiders noodzakelijk naar het socialisme brengen (of sterker gezegd nog „drijven”) is alleen „bewezen” als men die arbeiders als een homogene massa, als een blok dat als één geheel moet handelen, ziet.

Het is het onwetenschappelijke in het door Marx van de liberale bourgeoisie overgenomen „klasse”-begrip, dat het een eenheid suggereert die in werkelijkheid niet aanwezig is ¹⁾.

Men kan de mensen verdelen naar hun positie in het productieproces en een dergelijke verdeling in „klassen” heeft z'n nut, zoals het ook z'n nut heeft de mensen te verdelen in blauw-ogige of lang-schedelige of primair-functionerende of introverse, Roomse of

¹⁾ Ofschoon de klassen-theorie een van de hoofdpunten in de Marxistische wereldbeschouwing is, ontbreekt bij Marx iedere uitvoerige en speciale studie over „de klassen”, ook over de arbeidersklasse. Enige terloopse opmerkingen in „Het Kapitaal” en in andere geschriften maken ons duidelijk, dat Marx heel goed zag dat de klassen niet de enige bindingen waren en ook dat zij allesbehalve een eenheid waren, maar dat neemt niet weg, dat Marx, zodra hij de algemene maatschappelijke ontwikkeling aangeeft, (dus op de beslissende plaats in zijn systeem) de klassen als eenheden neemt.

Yankees of rauwkost-eters en in al de andere overeenkomstige groeperingen.

Dat de binding „arbeider” sterker is dan de „binding” „Rooms” of „lang-schedelig” (denk aan de rassen-theorie en haar betekenis voor de Nazi-beweging) of „Yankee” staat in geen enkel opzicht vast. Soms handelt de arbeider als deel van de proletarische klasse, soms als onderdeel van een ras of van een natie, soms als deel van een godsdienstig verband, soms als deel van een psychisch op een bepaalde wijze gebouwd type.

Of een introvers, arbeider is en Rooms is, dan wel of hij intellectueel is en atheïst is, bepaalt hoe hij onder gelijksoortige omstandigheden zal handelen. Maar de arbeider die extraverts en Calvinist is, zal onder overeenkomstige omstandigheden anders handelen dan de arbeider die tot een ander psychologisch type behoort en die in sociaal-democratische omgeving leeft en die de invloeden der sociaal-democratie heeft ondergaan.

Wij hebben hier nog slechts een paar van de vele invloeden genoemd die de tot een zelfde klasse behorenden kunnen ondergaan. Maar het is duidelijk, en de praktijk heeft het onweerlegbaar bewezen, dat de tot één klasse behorenden in de praktijk op velerlei wijzen reageren op soortgelijke maatschappelijke verschijnselen. En aangezien het er op aan komt hoe de mensen handelen en niet in welke begrips-abstractie ze ondergebracht kunnen worden, moeten we tot de conclusie komen dat we met het klassebegrip in de praktijk bijna even weinig kunnen doen als b.v. met het nog veel wetenschappelijker feit dat de mens lucht moet inademen om te kunnen leven.

En afgezien dus van het vraagstuk of de klasse die Marx zag (en van welke hij zei dat ze groeit), inderdaad groeit en sterker wordt en of de kapitalistische klasse zwakker wordt; afgezien tenslotte van de vraag of de klasse die Marx zag (en van welke hij zei dat ze wel een klasse „an sich” was, maar dat ze nog een klasse „für sich”, een bewuste klasse moest worden) werkelijk bewust geworden is — afgezien van dit alles, moeten we het als een van de grondfouten van het marxisme beschouwen, dat het met z’n klasse-begrippen werkend, de arbeidersklasse, de klasse der niet-bezitters, gelijkstelde met de kracht die in de richting van het socialisme werkt.

* * *

Hebben de arbeiders dan geen belang bij het socialisme? Ze hebben belang b.v. bij hogere lonen, bij kortere werktijd, ze hebben belang bij betere woningen, bij een vaste werkgelegenheid. Maar of dit

alles verkregen zal worden, b.v. ten koste van de mede-arbeiders, of door het groot en sterk maken van het vaderland of door het vòòr alles handhaven van de orde en van een sterk gezag, of doordat arbeider en patroon beide onderworpen zijn aan de staat of aan de godsdienst die voor een rechtvaardige toestand zorgen, of tenslotte door het socialisme, dat zijn allemaal mogelijke oplossingen voor grotere of kleinere groepen van arbeiders. En de talrijke niet-socialistische oplossingen liggen voor de meeste groepen veel dichterbij de hand dan de socialistische oplossing.

De praktijk heeft trouwens bewezen dat overal waar arbeiders hun belangen konden dienen door groeps-egoïsme, door solidariteit met de staat tegen het buitenland, door het uitbuiten van vreemde rassen, door samengaan met hun patronen, enz. dat daar steeds de niet-socialistische oplossing zegevierde, omdat klassebelang een abstractie is en de tientallen groepsbelangen realiteiten zijn.

En zo blijft er voor de socialist die met het klassebegrip manoeuvreert alleen de hoop over dat eens, in de toekomst, alle arbeiders hetzelfde belang zullen hebben dat op geen enkele wijze met dat van de kapitalistische klasse verenigbaar is. Als dan de arbeidersklasse niet meer in groepen uiteenvalt, als de kapitalisten er niet meer in slagen kunnen zulke aanzienlijke delen van de arbeidersklasse onmiddellijk te bevredigen en tegen de andere arbeiders uit te spelen, dat die andere arbeiders verslagen worden, als bovendien het kapitalisme geen andere bondgenoten (middengroepen) heeft, met wie het samen sterker is dan de arbeidersklasse, en als tenslotte de minderheid er niet in slaagt als minderheid haar heerschappij te handhaven — dan en dan eerst alleen is volgens de marxistische opvatting de klasseoverwinning aan het proletariaat en dan gaan we via de proletarische dictatuur naar het socialisme.

Doch dit is geen wetenschappelijke zekerheid, zoals de marxisten meenden — het is slechts een hoop, een hoop die zo weinig kans heeft om in vervulling te gaan dat wij gedwongen worden ons af te vragen: waarom meende Marx in dit proces een wetenschappelijke zekerheid te zien? En dan is het antwoord niet slechts: omdat hij de arbeidersklasse als een tot eenheid groeiend geheel zag, maar ook, omdat hij als vanzelfsprekend aannam dat die klasse steeds meer geladen zou worden met de wil tot het socialisme. Die wil tot het socialisme is absoluut noodzakelijk, wil het schema enige waarde hebben. Een klasse b.v. die de wil tot zelfvernedering, tot onderwerping aan en dienen van een heersende klasse in zich heeft, komt b.v. nooit zover dat zij uit haar ellende de wil tot het socialisme smeedt.

Vandaar dat de latere marxisten, alweer als vanzelfsprekend, de arbeidersklasse een wil tot zelfbehoud, een wil om te blijven leven gaven, welke wil dan in bepaalde omstandigheden samenviel met de wil tot het socialisme, zodat de arbeidersklasse „op straffe van ondergang” het socialisme moest willen.

Wat men zou moeten bewijzen, n.l. dat de arbeidersklasse een groeiende wil tot het socialisme aan de dag legt, neemt men maar als vanzelfsprekend aan, omdat anders de bus niet sluit, de rekening niet klopt, het faillissement intreedt.

* * *

We komen dus weer tot de conclusie: van socialisme kan slechts sprake zijn als het gewild wordt. Men moet reeds een idee hebben van 't socialisme om het te kunnen willen — men moet de droom, de gedachte, het beeld van een andere maatschappij in zich dragen en bewust werken aan de verwezenlijking ervan. Zo niet, dan komt het socialisme nimmer.

Maar waar komt dan de idee van een socialistische maatschappij vandaan?

We zullen deze vraag laten beantwoorden door twee van de meest bekende opvolgers van Marx die zich met het probleem ernstig hebben bezig gehouden.

„„Allen die praten over „de overschatting van de ideologie”¹⁾, over de overdrijving van het bewuste element, verbeelden zich dat de zuivere arbeidersbeweging uit zichzelf in staat zou zijn een onafhankelijke ideologie tot stand te brengen — en dat ze dit in werkelijkheid ook doet — op voorwaarde alleen dat de arbeiders „zelf hun lot in de handen nemen zonder zich om hun leiders te bekommeren”. Doch dit is een grote dwaling. Om dit uiteen te zetten willen we de zèèr juiste woorden weergeven die Kautsky naar aanleiding van het nieuwe program der Oostenrijkse sociaal-democratie geschreven heeft.” ”

Wie verwijst hier naar Kautsky, wie neemt hem als kroongetuige om te bewijzen dat de zuivere arbeidersbeweging (d.w.z. de arbeidersklasse in actie) geèn onafhankelijke — en zoals we zullen zien is met dit „onafhankelijke” bedoeld „socialistische” — wetenschap tot stand kan brengen?

Het is Lenin, die in z'n brochure „Wat doen?”, die zoals men weet de grondslagen der latere bolsjewistische theorie geeft, met volkomen instemming de toen als de marxist bij uitnemendheid bekende Kautsky citeert.

¹⁾ Met „ideologie” is hier „wetenschap” bedoeld. Het verkeerd gebruik van dit woord is in de Russische beweging een vaste (slechte) gewoonte.

En wat zegt Kautsky? ¹⁾

Hij begint met stelling te nemen tegen degenen die menen dat „het socialistische bewustzijn het noodzakelijke, directe resultaat van de proletarische klassenstrijd zou zijn.” „Welnu, dat is helemaal onjuist” . . .

„Het tegenwoordige socialistische bewustzijn kan zich slechts vormen op de basis van de ernstige wetenschap. Inderdaad is de huidige economische wetenschap evenzeer een voorwaarde voor de socialistische productie, als b.v. de moderne techniek, en ondanks al z'n verlangen, kan het proletariaat de een noch de ander scheppen; alle twee, de wetenschap en de techniek komen voort uit het maatschappelijk proces. De drager van de wetenschap is niet het proletariaat maar de groep der burgerlijke intellectuelen (bij K. onderstreept, de K.): inderdaad is het moderne socialisme in de hersens van bepaalde individuen van die groep ontstaan, en door dezen is het gebracht aan de intellectueel meest ontwikkelde proletariërs, die het vervolgens in de klassenstrijd van het proletariaat binnenbrengen, daar waar de omstandigheden het veroorloven. Zo is dus het socialistische bewustzijn een element dat van buitenaf in de klassenstrijd is geïmporteerd (von aussen hineingetragen) en niet iets dat er vanzelf spontaan (urwüchsig) uit ontstaat.”

Zowel Lenin als Kautsky zijn het er over eens dat het socialistisch bewustzijn een schepping is der intellectuelen en dat dit socialisme van buitenaf aan het proletariaat gebracht moet worden.

In hoeverre dit verenigbaar is met de marxistische totaliteit van de maatschappelijke ontwikkeling, laten we hier onbesproken, omdat het o.i., marxistisch of niet, in ieder geval volkomen juist is. Vooral als men het socialistisch bewustzijn als iets meeromvattends ziet dan Kautsky, die economisch en technisch inzicht als de essentie der wetenschap beschouwt. Als men er, gelijk Lenin, de hele wetenschap, en de op die wetenschap berustende wereldbeschouwing mee bedoelt, dan heeft men inderdaad aangegeven waar het om gaat ²⁾.

* * *

¹⁾ N. Lénine, Que Faire? blz. 41/43.

²⁾ Bij Kautsky zijn de geciteerde opvattingen niet meer dan terloops uitgesproken inzichten geweest. Van enig systematisch werken in die zin is bij hem geen sprake, hij heeft nooit de consequenties van z'n eigen opmerkingen ingezien. Geheel anders is het bij Lenin. Hij heeft dit inzicht tot de kern der bolsjewistische opvattingen en handelingen gemaakt. En al de kracht van de bolsjewistische partij, alles waardoor ze zich van de Westerse organisaties gunstig onderscheiden, vindt hierin z'n oorsprong. Uitvoerig besproken hebben we dit, zowel als de grote tekortkomingen van het bolsjewisme, in „Van Tsarisme tot Stalinisme”.

Maar dan volgen hieruit twee dingen: In de eerste plaats is dan het proces van „bewustzijn brengen aan het proletariaat” niet zo maar een luxe, maar iets onontbeerlijks waarmee de mogelijkheid van het socialisme staat of valt. En in de tweede plaats moeten de veranderingen van de wetenschappen voortdurend verwerkt worden, wil het socialistisch bewustzijn blijven bestaan en wil men vermijden dat men de arbeiders inplaats van socialistisch bewustzijn, verouderde, waardeloze, niet meer tot uitwerking in staat zijnde wetenschap, een verkeerd bewustzijn dus, geeft. En hieruit volgt dat een voortdurende verbinding met de intellectuelen, onmisbaar is voor de verwezenlijking van het socialisme. Een arbeiders-socialisme is een onmogelijkheid. Er bestaat slechts èen werkelijk socialisme, het verbond van de arbeiders met de andere maatschappelijk onderdrukten, met de intellectuelen, met de wetenschap. Reeds Lassalle heeft hierop gewezen. Maar er op wijzen is niet voldoende.

Men moet telkens weer een nieuw beroep op de wetenschap doen. En dat kan alleen dan met kans op succes geschieden als het duidelijk is dat de wetenschap in de socialistische beweging werkelijk in ere is. Als men haar niet gebruiken wil om oude dingen te herkauwen, doch als men het nieuwe van haar verlangt. Als men beseft, dat het socialistisch bewustzijn telkens weer vernieuwd moet worden, wil het werkelijk „socialistisch” blijven, dan alleen ziet men de geestelijke strijd om het socialisme als wat ze werkelijk is: een nooit eindigende worsteling — inplaats van het van buiten leren van de vaststaande waarheden die eens en voor altijd voor ons ontdekt zijn.

Maar ook naar de andere kant, naar de kant der massa, verandert dan de socialistische taak. Men moet inzien, dat die massa alleen betrouwbaar is voor het socialisme, alleen waarde heeft, voor zover zij socialistisch bewustzijn heeft.

Doch socialistisch bewustzijn is heel wat anders dan het weten van een paar economische gemeenplaatsen, het kennen van een paar marxistische slagzinnen. Socialistisch bewustzijn betekent: de arbeider tot iemand maken die behoefte heeft aan het socialisme, aan cultuur, aan geestelijke rijkdommen, aan voornaamheid, aan vrijheid. De socialistische arbeider is een arbeider die een andere kijk op het leven, die een andere moraal gekregen heeft. En opdat de arbeider de begeerte krijgt, zich dat „andere”, dat „socialistische” eigen te maken, moet men het hem voorhouden en ... moet het aantrekkelijk, begerlijk, zijn.

Wetenschappelijk is het socialisme eerst, als het inzielt, dat het òf in staat moet zijn miljoenen een wereldbeschouwing, een socialis-

tische moraal, een cultuur te geven, òf dat het anders steeds een utopie zal blijven¹⁾). Hiermee is nog niets gezegd over de inhoud van die wereldbeschouwing, noch over de wijze, waarop men miljoenen een wereldbeschouwing kan geven. Maar het is al van belang te weten in welke richting men ongeveer wil werken — dan kan ook de rest tot stand gebracht worden.

¹⁾ Men begripe dit goed: het socialisme kan niet miljoenen een „wetenschap” geven. Wetenschap is voor de weinigen. Maar de socialistische organisatie moet de miljoenen een wereldbeschouwing, een moraal, verkondigen. Doch dat kan slechts op de grondslag van een, door een élite gedragen en voortdurend vernieuwde wetenschap.

MENNO TER BRAAK EN DE MENSELIJKE WAARDIGHEID

Wie de uitdrukking „menselijke waardigheid” gebruikt, als hij over Ter Braak spreekt, loopt gevaar misverstanden te verwekken, ook al is het onbetwistbaar dat het leven van Ter Braak een onafgebroken strijd voor die waardigheid geweest is. Maar in de loop der tijden heeft die uitdrukking een zekere plechtstatigheid gekregen, een associatie met de marmeren en vaker nog gipsen verhevenheid van allerlei verstarde symboliek, een zodanige associatie met alles wat door uiterlijke praal en strakke lachloze ernst wil pogen te imponeren, dat men zou schromen het begrip en Ter Braak met elkaar in verband te brengen, indien men niet wist dat hij zelf, alle misverstanden trotserend, en ze opzettelijk uitlokkend ook, door die combinatie van strijdbaarheid en speelsheid die zijn grootste charme was, een zo grote waarde had gehecht aan dat begrip dat hij had vernieuwd en levend en lenig gemaakt.

Maar men moet, over Ter Braak sprekend, bijna ieder woord dat men gebruikt opnieuw verklaren en omschrijven, want hij had zich nu eenmaal tot taak gesteld, of juist nog, het was een natuurlijke uiting van zijn aard en structuur, dat hij geen enkel begrip, zoals het door het gebruik vervormd en verknoeid en vervuild was, kon ontmoeten zonder het aan een grondige schoonmaak te onderwerpen, en zonder daardoor aan het licht te brengen, hoeveel leegheid en hoeveel leugen de conventionele begrippen en de handelingen die er mee in verband stonden, bevatten. Zo heeft hij het woord „zindelijkheid” in morele en intellectuele zin zó gehanteerd, dat het tot een ontheatrale, maar daardoor des te doordringender vorm van oprechtheid en waarheid werd. Wat hem met Nietzsches verbond was zeker in de eerste plaats hun gemeenschappelijke afkeer van de „toneelspeler”, van de poseur, van de aanstellerij op alle gebieden. Menno Ter Braak had de behoefte en, wat veel belangrijker is, de natuurlijke gave, om naar de dingen te kijken en ze te zien, niet zoals conventie en traditie wilden dat men ze behoorde te zien, maar zoals ze inderdaad waren, aangenomen dat men zich niet bang liet maken, zich niet liet bedriegen, en zich niet in dienst gesteld had van belangen die zich verzetten tegen het zien en het uitspreken van dat wat is.

In die zin nu, was Ter Braak voor alles een realist. Ik weet wel dat de mensen die zichzelf als de realisten bij uitnemendheid beschouwen, als de mensen van de praktijk, die, hoe heet het ook weer, „met beide benen op de bodem der werkelijkheid staan”, dat zij Ter

Braak als een min of meer vernuftig en amusant, maar vaker nog irriterend, jongleur met woorden en begrippen beschouwden, wiens bezigheden zozeer buiten de werkelijke wereld lagen, dat het begrip realisme met geen mogelijkheid aan zijn naam verbonden kon worden. Maar hier lag nu juist een van die paradoxen, die Ter Braak met evenveel vanzelfsprekendheid als genoeg ontdekte, en wier betekenis hij dan verder demonstreerde tot dat de één de levende waarheid ervan begreep en de ander zich dood ergerde. Want dat die mannen van de practijk en van de werkelijkheid, in bijna alle gevallen niets anders waren dan zielige routiniërs, die als schichtige, maar goed gedresseerde, paarden, in het gareel van een bureaucratische of commerciële, politieke of academische traditie sukkelden, dat ze opzettelijk met oogkleppen uitgedost waren om niet al te veel van de omgeving te zien, wat bovendien nog overbodig was, omdat ze toch niet wilden en ook niet konden zien, en dat ze dus hun eigen realiteit niet beheersten, maar er de stumperige gevangenen van waren, dat was hem niet lang verborgen gebleven. En het gevolg daarvan was, een volstrekt gebrek aan eerbied voor de uitspraken en de handelingen, en niet te vergeten voor de personen van wat in de wereld macht uitoefende en voor bekwaam doorging.

Niet direct heeft Ter Braak op deze wijze de gehele wereld, de totale maatschappij gezien, doch deze wijze van zien was hem van de aanvang af eigen. En toen hij, na de min of meer abstracte aanraking die iedere jongeman uit zijn milieu, met de „kunst” heeft, op concrete wijze in aanraking kwam met de kunstenaars, toen was het alleen maar een kwestie van geestelijke moed, om te durven uitspreken wat hij overduidelijk waarnam. Maar terwijl de gewone mensen zich in dergelijke gevallen uit de verlegenheid redden waarin de aanraking met de werkelijkheid ze brengt, door een gemakkelijk dualisme te aanvaarden, waarbij men des te meer eerbied voor de vlekkeloze Kunst betoont, naarmate men meer oog heeft voor de vlekken van den kunstenaar, kon iemand als Ter Braak geen genoeg nemen met een dergelijke scheiding tussen de mensen en hun werk. En hij begon de kunst als werk van mensen, met menselijke maatstaven te meten, om te ontdekken, dat men op die wijze wel veel van wat men geleerd had en wat men overal gehoord en nagepraat had, voor goed moest opgeven, maar dat men in de plaats daarvan een geheel nieuwe wereld won en ontdekte, een wereld wier frisheid en echtheid, omdat ze een wereld van levende mensen was, oneindig veel interessanter was dan de wereld der aesthetische conventies en verhevenheden.

Maar toen eenmaal de kunst op deze wijze menselijk en aards en reëel was geworden, kon niets Ter Braak weerhouden om ook andere manifestaties van het geestelijk leven, dat hij meer en meer ging begrijpen als een menselijk-maatschappelijk leven, op deze wijze te bekijken en te beschrijven. In de eerste plaats het milieu van de academie en de academische wetenschap, een milieu dat hij uit eigen ervaring kende.

De zo voor de hand liggende uitvlucht waarmee men een dergelijke critische beschouwing meent te kunnen ontcrachten, ging in het geval Ter Braak al evenmin op als in het geval Nietzsche. Want Nietzsche was op 24-jarige leeftijd professor geweest, wat als prestatie van academisch kunnen, méér dan normaal is, en Ter Braak had zijn academische studie afgesloten met een proefschrift dat aan alle eisen voldeed, en dat bovendien nog zoveel originaliteit vertoonde als interpretatie van middeleeuwse geestesgesteldheid, dat ook de critische historicus er door getroffen werd! Als iemand als Ter Braak er niet de voorkeur aan had gegeven, zijn eigen weg van onafhankelijk schrijver te gaan, dan zou hij ongetwijfeld in aanmerking zijn gekomen voor een hoogleraarschap. En zijn critiek op de academie, op de intellectuelen en op de wetenschap kon dus, evenmin als die van Nietzsche, afgedaan worden met het bekende praatje over de druiven die te zuur zijn.

Toen Ter Braak zijn dissertatie schreef, stond hij nog niet kritisch tegenover de academische sfeer en de academische wetenschap, al zal hij ongetwijfeld reeds tal van oneerbiedigheden hebben gedacht en hebben geuit, maar die betroffen onderdelen en verschijnselen — niet de mentaliteit van de intellectuelen in het algemeen. Want de ontdekking dat de gemiddelde intellectueel alleen maar een monteur is, een technicus die een paar handgrepen geleerd heeft, maar dat hij in werkelijkheid niet denkt, doch alleen maar de resultaten van een denkdressuur demonstreert, deze ontdekking, of ontmaskering, werd eerst mogelijk toen kunstenaar en schoonheid ontmaskerd waren. Eerst toen gebroken was met een geloof dat als resultaat van milieu en suggestie in hem ontstaan was, maar dat toch alleen in hem ontstaan kon, omdat het een beroep deed op zijn verlangens naar wat nobel en hoog en edel was, en dat toch moest worden verlaten zodra het bleek dat men zichzelf allerlei dingen moest wijsmaken om dat geloof aan kunstenaar en kunst als bovennatuurlijke openbaringen te kunnen behouden, eerst toen kon de stroom der critiek zijn vrije loop nemen. En eerst toen werden de academie, de intellectuelen, de wetenschap en tenslotte de moraal, de religie, uiteindelijk ook de geest, op critische wijze bekeken.

Bij die beeldenstorm, waarnaar men eerst geamuseerd had gekeken, maar die mén (d.i. de gemiddelde „ontwikkelde” Nederlander), weldra toch wel al te kras begon te vinden, zodat men zich boos maakte over zoveel oneerbiedigheid of uit de hoogte verklaarde dat dit spelerij was, die men niet ernstig behoefte te nemen, bij die beeldenstorm gingen aanvankelijk slechts terloops ook maatschappelijke poppen en afgoden aan stukken. Maar op den duur werd zijn aandacht steeds meer op het maatschappelijke gericht, en naarmate het fascistische gevaar groter werd, nam dat maatschappelijke een steeds belangrijker plaats in zijn werk. Zo is een boek als „Van oude en nieuwe Christenen”, zijn laatste grote werk, een boek over de geestelijke en maatschappelijke crisis die de periode tussen de oorlog van 1918 en die van 1939 heeft geteisterd, een boek met Augustinus en Luther op de achtergrond, maar met de democratie en het socialisme, met kapitalisme en marxisme, stalinisme en hitlerisme op de voorgrond. Een boek dat de democratie aanvaardt, zonder van die democratie een nieuwe godheid te maken, zonder het oog te sluiten voor de gebreken en vooral de betrekkelijkheid van de waarde dier democratie. Zo was ook een boekje als „De Nieuwe Elite”, het laatste grotere essay dat we van hem hebben, een dóór en dóór maatschappelijk geschrift, omdat het niets minder dan de leiding van de maatschappij tot onderwerp heeft.

En ofschoon hij de kunst verstond de maatschappelijke strijd te voeren zonder vulgair te worden, hij voerde die strijd in de laatste jaren, en in toenemende mate in de laatste maanden, met toenemende energie, fel en onafgebroken, zodat de strijd tegen het fascisme, hoofdzaak voor hem was geworden. Niet alleen dat hij van ganser harte een zo belangrijk boek als Rauschnings „De nihilistische revolutie” vertaalde en bewerkte (hoe meesterlijk die bewerking was en hoe voortreffelijk hij er in geslaagd was, het duistere en ingewikkelde proza van R. tot leesbaar Nederlands te maken, dat wisten maar weinigen, die dan ook dit nieuwe staaltje van zijn „knapheid” waardeerden), maar behalve dit boek van Rauschning, zorgde hij ook voor de publicatie in het Nederlands van Rauschnings veel minder belangrijke boek „Hitlers eigen woorden”, omdat hij er een goed stuk antifascistische massapropaganda in zag.

Daarom ook was hij bereid te spreken op vergaderingen, niet langer alleen vergaderingen van studenten en intellectuelen, waar hij sinds lang de meest geliefde spreker was, maar ook voor algemene vergaderingen, die uitingen van protest en van gezindheid waren, voor „volksvergaderingen” dus, waar hij niet wilde ontbreken, omdat hij wilde getuigen van zijn solidariteit met de massale en maatschappelijke beweging tegen het fascisme.

Maar volksvergaderingen en populaire geschriften noem ik hier slechts omdat ze bewijzen hoe weinig hij er aan dacht zich in een ivoren toren op te sluiten, niet omdat ze de essentiële uitingen van zijn persoonlijkheid waren. En als ik op het toenemend maatschappelijk karakter van zijn werk wijs, dan bedoel ik daarmee niet, al die dingen die voor de beroepspolitici of voor regeringsambtenaren, voor zakenlieden of voor technici, als bij uitstek maatschappelijk doorgaan, en die in werkelijkheid noch met het begripen van, noch met het leiding geven aan de maatschappij veel te maken hebben, doch alleen met technieken die de, vaak vergeten, ideeën van schepende persoonlijkheden bestendigen. Zijn maatschappelijkheid groeide als het ware van twee kanten: naarmate zijn inzicht groter en dieper werd, werd hij eenvoudiger in de zin waarin Gide eenvoudiger en gewoner was geworden, doorvoelde hij dieper wat hij met alle gewone en eenvoudige mensen gemeen had, en zag hij dat er bij zooveel gelijkheid, ook gelijke maatschappelijke normen moesten zijn, die voor de alledaagse dingen in de omgang met mensen behoorden te gelden. Maar van de andere kant kwam uit dat grotere inzicht en die diepere kennis van de maatschappij, naast een toenemend gebrek aan eerbied voor wat zich in de maatschappij op de voorgrond kon dringen, en wat op golven van vulgariteit en ressentimentsuitbuiting omhoog kon komen, een steeds sterker verlangen op, naar wat Vermeylen eens (we weten nu, te vergeefs) als wachtwoord had gegeven aan de Vlaamsnationale beweging: *more brains* — meer intelligentie in de leiding der maatschappij. Hoe weinig hij er ook voor voelde zich met die leiding der maatschappij te bemoeien, hij beseftte dat indien hij, en de mensen die hij als zijn medestanders beschouwde, zich er niet mee bemoeiden, het gevaar van de totalitaire verstarring of van de nihilistische chaos zo groot werd, dat er geen „levensruimte” meer zou overblijven voor al de dingen die voor hem van waarde waren. In zijn opzettelijk nuchter gehouden terminologie, sprak hij dan ook van zijn „belangen” die hij wilde verdedigen, zodat hij, „politicus zonder partij”, uit opportuniteits-overwegingen partij koos, zonder partijganger te worden, en zonder zijn voornemen om zo spoedig mogelijk zijn gehele vrijheid te hernemen, te verbloemen.

Wil men er dus op wijzen dat zijn maatschappelijke en politieke bemoeiingen niet de hoofdzaak voor hem waren, en dat hij ze slechts als een intermezzo beschouwde, dan heeft men gelijk. Maar men moet niets geringschattends in die uitspraak leggen, want niet alleen wist hij dat het leven uit niets anders dan intermezzo bestaat, maar hij wist ook dat dit politiek-maatschappelijk intermezzo

niet kon en niet mocht worden vermeden. En bovendien was hij er de man niet naar om, met een beroep op het hogere, het voor de hand liggend werk te verachten. Ook zijn werk als journalist, zijn redacteurschap aan „Het Vaderland” beschouwde hij niet als iets van blijvende aard, of als iets waarin hij zijn capaciteiten volkomen kon ontplooien, maar hij moest niets hebben van die verachting voor de journalistiek, die men vaak bij snobs en artistieke aanstellers vindt; en ofschoon hij de narigheden en de beperkingen van het vak niet verzwegen, sprak hij het ook zonder aarzelen uit, dat men in zijn positie veel belangrijk en interessant werk kon verrichten; en hij bewees het metterdaad, door van de litteraire rubriek van „Het Vaderland” iets te maken dat ver en ver uitstak boven alles wat we in Nederland op dit gebied kenden.

Op dezelfde wijze was ook zijn maatschappelijk-politieke strijd wel niet de hoofdzaak, maar dan toch wel iets dat hij niet door snobs of artistiekelingen wilde laten kleinéren, iets waarvoor hij stond en dat hem de mogelijkheid gaf belangrijk werk te doen.

Zijn realisme vond echter geen bevrediging in een maatschappelijke strijd die zich zou beperken tot acties van propagandistische en voorlichtende aard. Hij wist dat de maatschappij behoefte had aan nieuwe leiding, dat wil zeggen aan nieuwe persoonlijkheden, die in staat zouden zijn leiding te geven. En terwijl het probleem van die nieuwe persoonlijkheid, dat hem bezighield, den practici een abstract en irréel probleem toescheen, bestond zijn realisme juist hierin, dat hij wist dat dit de meest practische van alle kwesties was, omdat men op die wijze tot aan de wortel der dingen ging, en de muziek maakte op wier wijs straks, bewust of onbewust, practici, politici, technici en massa's zouden marcheren.

Dat de vorming van nieuwe persoonlijkheden, van een nieuw slag mensen, realisten, opportunisten en democraten, in de zin waarin Ter Braak dat bedoelde, niet gemakkelijk zou zijn: hij was de eerste om dat te erkennen. Ja, een zeer groot deel van al wat hij schreef, bestond juist in het opwerpen van bezwaren, in het aantonen hoe moeilijk het was, en hoe weinig houvast men bij dergelijke pogingen zou hebben aan alles wat voor vroegere generaties onaantastbaar was geweest en waarin wij niet meer konden geloven, als we tenminste de geestelijke zindelijkheid en hygiëne in acht namen!

Dat wijzen op moeilijkheden en dat afwijzen van de gemakkelijke oplossingen, ging dan voor negativisme door, bij allen, die nu eenmaal de ernst van de situatie niet konden of niet wilden zien. Men wilde niet aannemen dat een streven, dat men zelf van de aanvang af als bijzonder moeilijk ziet, enige kans van slagen kon hebben,

en men verkondigde dat iemand die zo aan alles scheen te twijfelen, de kracht miste die redding kon brengen, de kracht van het geloof namelijk . . . alsof er nooit en nimmer gesproken en geschreven was over „de smalle weg”, en alsof niet het oude geloof en de nieuwe levenskunst (en wat Ter Braak in wezen gaf, dat was levenskunst), *dit* althans gemeen hadden, dat ze alle twee nu juist niet zo bijster gemakkelijk en gezellig waren.

Wat Ter Braak in „Van oude en nieuwe christenen” betoogde dat was juist, dat het Christendom, in zijn oude geloofs- en zijn nieuwe gelijkheidsstreven, *niet* bruikbaar was als grondslag voor een samenleving van mensen, die het fanatisme en de eenvormigheid, de totalitaire discipline en de totalitaire bezieling afwezen.

Maar de Westerse beschaving, zal men zeggen, is zozeer een Christelijke beschaving, dat men het Christendom als geestesgesteldheid (over kerkorganisatie spreken we hier niet) onmogelijk kan afwijzen zonder ook de Westerse beschaving af te wijzen.

En Ter Braak was ongetwijfeld dóór en dóór een Westerling, in cultureel opzicht. Met Westerse verwatenheid, met zelfverheffing, of met verachting van andere beschavingen of volken, had dit natuurlijk niets te maken. Integendeel hij erkende volkomen zowel de mogelijkheid als het recht van het anders-zijn, maar wat hem volkomen vreemd was, dat was dat gebedel van zoveel ontredderde Westerlingen, om wat Oosterse cultuurflarden. En ik vermoed dat men hem juist daarom ook in andere cultuurkringen volkomen zou kunnen waarderen, als een zuivere en oprechte manifestatie van de Westerse geest, die overal de moeite waard is; terwijl men de culturele cameleons en weekdieren tenslotte overal zal verachten.

Ter Braak kon en wilde de Westerse cultuur niet loslaten en daarom nam de worsteling met het Christendom zo'n grote, naar het gevoel van velen overmatig grote, plaats in zijn werk in. Een voortdurende strijd om zich te bevrijden van zijn vrijzinnig-protestantse opvoeding, beweerde de een; het calvinisme dat in iedere Hollander aanwezig is, en dat hier de vorm aanneemt van een onafgebroken onderzoek naar het waarheidsgehalte van de eigen levenshouding en die van de andere mensen, ontdekte de ander.

Dit was allemaal juist, maar het was alleen maar kenmerkend voor zekere eigenaardigheden, voor de Hollandse wijze waarop hier een Westers vraagstuk behandeld werd. Het vraagstuk zelf bleef: of we het geloof, dat aan de oorsprong van onze cultuur heeft gestaan, maar dat door de groei van onze bewustheid zijn natuurlijke werking en stuwkracht heeft verloren, moeten vervangen door één van de nieuwe totalitaire geloven, waarin alleen de negatieve kanten van het oude geloof tot uitdrukking komen, dan wel of we

een nieuwe levenskunst kunnen vinden, die aanvankelijk, evenals de Christelijke levenskunst van voorheen, slechts het eigendom van weinigen zal zijn, maar die op den duur, zoals dat bij maatschappelijke processen nu eenmaal gaat, door de gehele maatschappij zou worden aanvaard.

Voor Ter Braak was het duidelijk dat de oplossing alleen in de richting van een nieuwe levenskunst kon liggen. En ofschoon hij geen geboren levenskunstenaar was, zoals Du Perron, heeft hij de grote verdienste, de nadruk te hebben gelegd op een aantal essentiële elementen van die levenskunst.

Voortdurende waakzaamheid was één van die elementen. Inplaats van de rust en de vrede van het geloof, wachtte ons een schier onafgebroken spanning, omdat iedere waarheid die men aanvaard had, slechts een waarheid was voor een bepaalde positie en een beperkte tijd. Men moest in het besef van de betrekkelijkheid van alle waarheden, opportunist zijn, men moest, zoals hijzelf het formuleerde — daarmee natuurlijk weer menig verontwaardigd protest oproepend — kunnen „schipperen”, d.w.z. kunnen varen en sturen.

Die protesten kwamen dan gewoonlijk van mensen die een vast geloof hadden, of dat nu het Roomse, het Calvinistische, het Atheïstische, Socialistische, of een ander was; die zichzelf als rotsen en hem als drijfzand beschouwden; en de oproep tot opportunisme, als een oproep tot geknoei interpreteerden.

Maar terwijl de praktijk van het leven bewijst, dat principiële afwijzing van het opportunisme wel degelijk kan samengaan met knoeierij, sloot het principieel opportunisme van Ter Braak iedere knoeierij uit. Men heeft hem veel, heel veel verweten in de loop der jaren, zijn verstandelijkheid, zijn harteloosheid, die daaruit zou voortkomen, zijn gebrek aan eerbied en zijn gebrek aan ernst, en wat al niet; maar niemand heeft ooit de moed gehad hem van geknoei te beschuldigen.

Ieder wist dat hij zich iedere denkbare inspanning getroostte om de dingen juist te zien, en dat hij dan, zonder rekening te houden met boosheden of vriendelijkheden, zonder rang of stand of fortuin te ontzien, en zonder bevreesd te zijn voor wat er met hemzelf zou gebeuren, uitsprak wat hij zag. Wat hij zei, diende zich niet aan als „waarheid”, maar als gezichtspunt. Doch het waarheidsgehalte van dergelijke „gezichtspunten” is meestal groter dan dat van wat zich als eeuwige waarheid aandient.

Hij was niet onfeilbaar, en hij wenste allerminst daarvoor door te gaan, want bij het aanvechten van het geloof in iedere autoriteit, nam hij bij voorbaat reeds zijn eigen epigonen in de maling; maar

waar hij faalde, was dat een kwestie van inzicht, van weten, van kunnen, doch nooit van geestelijke lafheid of van een of ander bederf in de persoonlijkheid.

Wat Du Perron zei tegen Soewarshi Djojopoespito („Kritiek en Opbouw”, 16 Aug. 1940 blz. 193): „Denk niet dat het leven iets met carrière heeft uit te staan. Je gevoel van eigenwaarde is meer waard”, dat was ook de diepste overtuiging van Ter Braak. Hij zou er ongetwijfeld direct aan toegevoegd hebben, dat men ook een sterk gevoel van eigenwaarde kan aantreffen bij een ingebeelde gek. Maar wat zij onder gevoel van eigenwaarde verstonden, Du Perron en zijn vrienden, dat was het gevoel van een mens wiens karakter en intelligentie gaaf waren, een mens die wel zichzelf cultiveerde, doch niet angstvallig zoals de zwakkeling dat moet doen, maar zonder vrees voor de aanraking met anderen, vrienden en tegenstanders. Het gevoel van een mens die om doordrongen te zijn van zijn eigenwaarde, een omgeving nodig heeft van rechtop gaande mensen, een vrije maatschappij, een wereld waarin de mensen niet slaven van de strijd om het bestaan zijn, noch politiek rechtelozen, noch gevangenen van hun onwetendheden, angsten en ressentimenten.

Waar dit alles niet is, waar men vrij is van al die druk, al die angst en al die haat en verbittering, daar eerst is ruimte, is groeikans, voor de menselijke waardigheid. En dit begrip van menselijke waardigheid heeft dus, met zoveel andere begrippen van Ter Braak, dit gemeen, dat het een „open” begrip is, niet afgesloten en voor goed vastgesteld, doch in wording en veranderend.

De dingen open houden, zorgen dat ze niet verstarren, dat het leven niet wordt vastgelegd in „handwoorden” waarmee men elkaar om de oren slaat en waarvan men kerkermuren bouwt; dat men geen „conclusies” fabriceert, doch op z'n hoogst voorlopige vaststellingen doet, wier voorlopigheid men dan ook uitspreekt, dat was voor Ter Braak een erezaak, want wie anders handelde wilde weer een geestelijke tyrannie uitoefenen. En tyrannie, materiële en geestelijke, was voor hem de eeuwige vijand. De eeuwige, omdat hij altijd bleef dreigen. Want in een heilstaat, waarin de menselijke waardigheid voorgoed verzekerd zou zijn, geloofde Ter Braak natuurlijk niet.

Wat hij dus had aan te bieden in de plaats van de Christelijke liefde, het erbarmen en de gelijkheid, dat was de waardigheid waartoe men alleen kan geraken als men bereid is alle illusies op te geven, voortdurend te blijven strijden, en om met Nietzsche te spreken, zijn paradijs alleen te vinden in de schaduw van zijn zwaard.

Het leven als worsteling, zo hadden de Augustijnse Christenen het ook gezien, maar zij hadden tevens de ontzagelijke hemelse beloning en de overtuiging dat, in vergelijking met het hemelse, al het aardse minderwaardig was; zoals al het menselijke niets was, vergeleken bij het goddelijke. Het leven, als worsteling, maar zonder andere beloning dan het gevoel van waardigheid, dat men krijgt door de overtuiging de strijd op aarde zo goed mogelijk te hebben gevoerd; zo intens geleefd te hebben, het aards geluk en de aardse schoonheid te hebben genoten, en dus een persoonlijkheid te zijn geweest, zonder daarvoor tot een heroische kramp-pose, en de daarbij behorende wreedheid te komen, maar zo dat men ook het eenvoudige en gewone van aarde en mensen blijft genieten en waarderen, dat is het leven zoals Ter Braak het wenselijk en mogelijk achtte, en zoals hij het wilde verwezenlijken, tussen de Christelijke en de totalitaire geloven door.

Ik stel het opzettelijk zo, omdat het vals zou zijn Ter Braak alleen als anti-fascist te tekenen. Zeker het fascisme en in het algemeen het totalitarisme zag hij als de grote vijand van nu. Maar hij zou, als die strijd ten einde was, ook de andere geloven weer hebben bestreden, zoals hij dat vroeger met het Christendom en het moralisme, de aesthetische zwijmelarij en de democratie deed, en zoals hij ook nu nog niet naliet in zijn anti-totalitaire geschriften duidelijk te maken dat hij geen lust had de tegenstanders van het fascisme te verheerlijken. Bondgenoot van de anti-fascisten, gaf hij zijn zelfstandigheid niet prijs.

De vraag of er op den duur voor een dergelijke levenshouding plaats zou zijn geweest, of, tussen de geloven in, de levenskunst van de menselijke waardigheid tot een culturele en sociale macht kan worden, meen ik bevestigend te kunnen beantwoorden. Want het is een feit, dat iemand als Ter Braak reeds een macht in het Nederlandse geestesleven was, dat zijn naam als een herkennings-teken werd uitgesproken, dat onafhankelijke intellectuelen zich vrijwillig om hem verenigden, en dat de voorhoede van de studenten in zijn persoonlijkheid en in zijn opvattingen een programma zag. Ofschoon hij nooit gezag zocht, en in zijn spreken alles vermeed wat aan opzettelijk imponeren en gewichtigheid herinnerde, ofschoon hij causeerde op een schertsende, spottende wijze, vol zelf-ironie, werd hij ernstiger genomen dan al die mannen met titels en klinkende namen, in wier gedegen en hartstochtelijke redevoeringen, de voorhoede alleen maar een herhaling vond van de dingen waar ze niet meer in geloofde en die ze als afgedaan beschouwde. Maar een dergelijke invloed op onafhankelijke intellectuelen en op de jongere generatie voor zover ze cultureel geïnteresseerd is, is

altijd het begin van een invloed die op den duur tot een maatschappelijke macht wordt.

Dit wil niet zeggen dat Ter Braak een dergelijke macht zocht. Integendeel hij wilde zo snel mogelijk, het maatschappelijke, het politieke, de rug kunnen toekeren, om zich weer te kunnen bezighouden met het culturele in engere zin. Juist daarom wilde hij de vernietiging van de totalitaire machten, omdat eerst dan weer een culturele strijd mogelijk zou worden, zonder dat de knuppels en de laarzen als voornaamste argumenten gingen optreden.

Dat in deze beschouwing de nadruk is gelegd op de maatschappelijk-sociale betekenis van Ter Braak, is een eenzijdigheid die te kort doet aan zijn figuur, maar een eenzijdigheid die men zal begrijpen, als men bedenkt dat hij in de strijd tegen het fascisme is gevallen. En dat zijn opvatting van de menselijke waardigheid hem tot die strijd drong, dat hij steeds nog meer in die richting wilde doen, dat blijkt niet alleen uit zijn werk, maar dat weten ook allen die hem in de laatste tijden van nabij gekend hebben, en die kunnen getuigen hoe zij allen, Ter Braak, Du Perron, en ook Marsman, onophoudelijk vroegen: hoe kunnen we onze strijd tegen het fascisme nog intensiever voeren?

Met dit al wordt in een beschouwing als deze te kort gedaan aan een figuur als Ter Braak. Anderen zijn misschien beter in staat die figuur thans reeds geheel te overzien en hem zijn plaats te geven in het Nederlandse en Westerse geestesleven van de laatste jaren — mij is het onder deze omstandigheden onmogelijk. De afschuwelijkheid van een tijd, die mensen van zijn type op deze wijze kapot maakt, belet iedere bespreking van wat aan zijn werk en aan zijn persoonlijkheid die bijzondere charme gaf.

Dat hij een zeer bijzondere figuur in ons geestesleven was, dat blijkt wel uit het feit dat er bij zijn leven, en z'n betrekkelijke jeugd, al een hele literatuur over hem bestond, dat zijn naam voortdurend in krant en tijdschrift genoemd werd, dat hij onophoudelijk in polemieken gewikkeld was, en dat men bij iedere gelegenheid op zijn woord wachtte, al was het vaak alleen maar om het te bestrijden. Maar ook in die geschriften over hem, waarvan dat van Marsman verreweg het belangrijkste is, kwam zijn gehele figuur niet tot zijn recht. Marsman had te weinig gemeen met wat in Ter Braak aan spot en scherts en speelsheid was, om hem niet te zeer van de kant der problemen en der tragiek te zien. Natuurlijk, de probleemstelling van Marsman, nadert veel meer de werkelijkheid, dan het geschrijf van degenen die in Ter Braak alleen maar een grappenmaker en een plaaggeest zagen. Dat was een opper-

Het leven als worsteling, zo hadden de Augustijnse Christenen het ook gezien, maar zij hadden tevens de ontzaglijke hemelse beloning en de overtuiging dat, in vergelijking met het hemelse, al het aardse minderwaardig was; zoals al het menselijke niets was, vergeleken bij het goddelijke. Het leven, als worsteling, maar zonder andere beloning dan het gevoel van waardigheid, dat men krijgt door de overtuiging de strijd op aarde zo goed mogelijk te hebben gevoerd; zo intens geleefd te hebben, het aards geluk en de aardse schoonheid te hebben genoten, en dus een persoonlijkheid te zijn geweest, zonder daarvoor tot een heroische kramp-pose, en de daarbij behorende wreedheid te komen, maar zo dat men ook het eenvoudige en gewone van aarde en mensen blijft genieten en waarderen, dat is het leven zoals Ter Braak het wenselijk en mogelijk achtte, en zoals hij het wilde verwezenlijken, tussen de Christelijke en de totalitaire geloven door.

Ik stel het opzettelijk zo, omdat het vals zou zijn Ter Braak alleen als anti-fascist te tekenen. Zeker het fascisme en in het algemeen het totalitarisme zag hij als de grote vijand van nu. Maar hij zou, als die strijd ten einde was, ook de andere geloven weer hebben bestreden, zoals hij dat vroeger met het Christendom en het moralisme, de aesthetische zwijmelarij en de democratie deed, en zoals hij ook nu nog niet naliet in zijn anti-totalitaire geschriften duidelijk te maken dat hij geen lust had de tegenstanders van het fascisme te verheerlijken. Bondgenoot van de anti-fascisten, gaf hij zijn zelfstandigheid niet prijs.

De vraag of er op den duur voor een dergelijke levenshouding plaats zou zijn geweest, of, tussen de geloven in, de levenskunst van de menselijke waardigheid tot een culturele en sociale macht kan worden, meen ik bevestigend te kunnen beantwoorden. Want het is een feit, dat iemand als Ter Braak reeds een macht in het Nederlandse geestesleven was, dat zijn naam als een herkennings-teken werd uitgesproken, dat onafhankelijke intellectuelen zich vrijwillig om hem verenigden, en dat de voorhoede van de studenten in zijn persoonlijkheid en in zijn opvattingen een programma zag. Ofschoon hij nooit gezag zocht, en in zijn spreken alles vermeed wat aan opzettelijk imponeren en gewichtigheid herinnerde, ofschoon hij causeerde op een schertsende, spottende wijze, vol zelf-ironie, werd hij ernstiger genomen dan al die mannen met titels en klinkende namen, in wier gedegen en hartstochtelijke redevoeringen, de voorhoede alleen maar een herhaling vond van de dingen waar ze niet meer in geloofde en die ze als afgedaan beschouwde. Maar een dergelijke invloed op onafhankelijke intellectuelen en op de jongere generatie voor zover ze cultureel geïnteresseerd is, is

altijd het begin van een invloed die op den duur tot een maatschappelijke macht wordt.

Dit wil niet zeggen dat Ter Braak een dergelijke macht zocht. Integendeel hij wilde zo snel mogelijk, het maatschappelijke, het politieke, de rug kunnen toekeren, om zich weer te kunnen bezighouden met het culturele in engere zin. Juist daarom wilde hij de vernietiging van de totalitaire machten, omdat eerst dan weer een culturele strijd mogelijk zou worden, zonder dat de knuppels en de laarzen als voornaamste argumenten gingen optreden.

Dat in deze beschouwing de nadruk is gelegd op de maatschappelijk-sociale betekenis van Ter Braak, is een eenzijdigheid die te kort doet aan zijn figuur, maar een eenzijdigheid die men zal begrijpen, als men bedenkt dat hij in de strijd tegen het fascisme is gevallen. En dat zijn opvatting van de menselijke waardigheid hem tot die strijd drong, dat hij steeds nog meer in die richting wilde doen, dat blijkt niet alleen uit zijn werk, maar dat weten ook allen die hem in de laatste tijden van nabij gekend hebben, en die kunnen getuigen hoe zij allen, Ter Braak, Du Perron, en ook Marsman, onophoudelijk vroegen: hoe kunnen we onze strijd tegen het fascisme nog intensiever voeren?

Met dit al wordt in een beschouwing als deze te kort gedaan aan een figuur als Ter Braak. Anderen zijn misschien beter in staat die figuur thans reeds geheel te overzien en hem zijn plaats te geven in het Nederlandse en Westerse geestesleven van de laatste jaren — mij is het onder deze omstandigheden onmogelijk. De afschuwelijkheid van een tijd, die mensen van zijn type op deze wijze kapot maakt, belet iedere bespreking van wat aan zijn werk en aan zijn persoonlijkheid die bijzondere charme gaf.

Dat hij een zeer bijzondere figuur in ons geestesleven was, dat blijkt wel uit het feit dat er bij zijn leven, en z'n betrekkelijke jeugd, al een hele literatuur over hem bestond, dat zijn naam voortdurend in krant en tijdschrift genoemd werd, dat hij onophoudelijk in polemieken gewikkeld was, en dat men bij iedere gelegenheid op zijn woord wachtte, al was het vaak alleen maar om het te bestrijden. Maar ook in die geschriften over hem, waarvan dat van Marsman verreweg het belangrijkste is, kwam zijn gehele figuur niet tot zijn recht. Marsman had te weinig gemeen met wat in Ter Braak aan spot en scherts en speelsheid was, om hem niet te zeer van de kant der problemen en der tragiek te zien. Natuurlijk, de probleemstelling van Marsman, nadert veel meer de werkelijkheid, dan het geschrijf van degenen die in Ter Braak alleen maar een grappenmaker en een plaaggeest zagen. Dat was een opper-

