Utrecht University Library
Partner in Science
Universiteit Utrecht

De Marxistische beschouwing van het zedelijk leven: uiteenzetting en critiek

https://hdl.handle.net/1874/266566

1918

A° 192, 1918

DE MARXISTISCHE BESCHOUWING VAN HET ZEDELIJK LEVEN.

UITEENZETTING EN CRITIEK.

UTRECHT

DOOR K. J. BROUWER.

A. qu.
192

DE MARXISTISCHE BESCHOUWING VAN HET ZEDELIJK LEVEN.

DE MARXISTISCHE BESCHOUWING VAN HET ZEDELIJK LEVEN.

UITEENZETTING EN CRITIEK.

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS Dr. G. W. KERNKAMP, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE, TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID TE VERDEDIGEN OP DINSDAG ~~22~~ 29 OCTOBER 1918, 'S NAMIDDAGS TE ~~4~~ 3 UUR, DOOR

KLAAS JOHAN BROUWER

GEBOREN TE ZWOLLE.



H. H. KOK BZN. — ZWOLLE — 1918.

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT
1409 1189

AAN MIJN OUDERS.
AAN MIJN VROUW.

Nu mijn promotie mijn academische vorming voleindigt, is het mij meer dan een louter volgen der gewoonte, wanneer ik ook zonder allen met name te noemen een woord van oprechten dank breng aan hen, of aan de nagedachtenis van hen, die aan mijne opleiding meer of minder aandeel hebben gehad.

In het bijzonder dank ik u, Hooggeleerde VISSCHER, hooggeachte promotor, voor de steunende en verhelderende leiding èn in mijn studentenjaren, èn bij het tot stand brengen van dit proefschrift van u ondervonden. U dank ik de bevestiging in mijn sociale studie.

Met name wil ik ook u noemen, hooggeleerde SLOTEMAKER DE BRUÏNE, want zonder uw bezielend onderwijs door u als Utrechts predikant in uw socialen cursus voor ons, studenten, gegeven en zonder uw met zooveel bereidwilligheid verstrekte hulp bij de voorbereiding van dit geschrift, zou het niet geworden zijn, wat het is. U dank ik de liefde tot sociale studie.

Niet zoozeer als vakgeleerde, maar veelmeer als persoonlijkheid wil ik in dankbare hulde hier gedenken de nagedachtenis van prof. dr. J. J. P. VALETON JR. Onder de enkelen, die op mijnen geest hun onuitwischbaar stempel drukten, zal hij in mijn leven niet de laatste plaats innemen.

Den professoren, die na mijn afscheid uit Utrecht leden der Theologische Faculteit zijn geworden, dank ik voor de vriendelijkheid, waarmede zij mij hebben bejegend.

Dat gij, mijn ouders, in één jaar uw beide zoons tot den doctorsgraad ziet komen, is een eigenaardig monument voor uw onvermoeide liefde en zorg, en ons een reden tot groote blijdschap.

Aan al mijn vrienden, in en buiten de Evangeliebediening, van wien ik in en na mijn studententijd zooveel mocht leeren, breng ik een hartelijken groet.

Amsterdam, 8 October 1918.

STELLINGEN.

I.

De Marxistische verklaring van het zedelijk leven moet als onvoldoende worden afgewezen, omdat zij niet den geheelen inhoud van het zedelijk bewustzijn verklaart en met het voornaamste gegeven van dat bewustzijn in strijd is.

II.

De christelijke conceptie van het zedelijk leven doet beter dan de Marxistische aan de data van het zedelijk bewustzijn recht wedervaren.

III.

De „Rationalisierung des Sexuallebens" als zoodanig kan ook van uit christelijk standpunt niet zonder meer worden afgekeurd.

IV.

Alle monistische systemen maken het geestelijke ondergeschikt aan het natuurlijke en geen ervan heeft dus een plaats voor werkelijke religie.

V.

Bij de natuurvolken bepaalt niet, zooals MARX leert, het maatschappelijk zijn het bewustzijn en dus ook niet hun godsdienst, maar wordt veeleer omgekeerd hun maatschappelijk zijn door hun godsdienst bepaald.

VI.

Voor een Bijbelbeschouwing, die zij het ook nog zoo weinig van het mechanische inspiratiebegrip heeft overgehouden, is tekstcritiek even ontoelaatbaar als litterair-historische critiek.

VII.

De beteekenis van Daniël 7:13 kan alleen dan worden verstaan, wanneer de „menschenzoon" niet collectief, maar individueel, n. l. als de Messias wordt opgevat, aan wien hier eeuwige heerschappij wordt toegekend.

VIII.

Ook het Israelitische profetisme is een krachtig bewijs tegen Marx' stelling, dat het maatschappelijk zijn het bewustzijn bepaalt.

IX.

Bij de exegese van plaatsen uit het Oude Testament, die in het Nieuwe worden aangehaald, moet men niet uitgaan van, of beslissende stem toekennen aan de exegese, die daarvan in het N. T. gegeven wordt.

X.

Het leertype van den brief aan de Philippenzen geeft er recht toe hem in de chronologische volgorde der Paulinische brieven te plaatsen na de hoofdbrieven en vóór de brieven aan de Efeziërs en de Colossenzen.

XI.

In I Corinthe 4:4 moet δεδικαίωμαι niet in ethischen, maar in dogmatischen zin verstaan worden, n. l. van de rechtvaardiging door het geloof.

XII.

Kautsky's theorie over den oorsprong van het Christendom steunt op verouderde isagogie en verkeerde exegese der als bewijzen bijgebrachte nieuw testamentische plaatsen.

XIII.

In den strijd over het Gnosticisme en in dien tegen Arius en tegen Pelagius heeft de christelijke kerk niet slechts haar individueel-religieus, maar ook haar kosmisch-sociaal beginsel gehandhaafd.

XIV.

In de dogmenhistorische ontwikkeling der Roomsch-Katholieke Kerk treedt duidelijk een tendenz aan den dag, die in zijn logische consequenties doorgetrokken er toe moeten leiden, dat de paus zijn eigen opvolger aanwijst.

XV.

De geschiedenis der christelijke kerk levert niet het bewijs. maar de weerlegging van Kautsky's stelling, dat de kerk zich steeds in dienst der heerschende klassen heeft gesteld.

XVI.

Indien de Gereformeerde Theologie haar herlevenden invloed wil bevestigen en uitbreiden, zal zij duidelijker dan tot dusver over haar schriftbeschouwing tot klaarheid moeten komen.

XVII.

Het zou onherstelbare schade doen aan de geestelijke bearbeiding van ons volk, wanneer de Ned. Herv. Kerk, op welke wijze dan ook, in richtingskerken uiteenviel.

XVIII.

Het is niet wenschelijk, dat er vo ortoelating tot het proponentsexamen in de Ned. Herv. Kerk geëischt wordt het bezit van den graad van doctorandus theologiae

XIX.

Het is een maatschappelijk belang, dat de staat zich niet, gelijk tot dusver, de zorg van zwakzinnige kinderen aantrekt, gedurende de jaren, dat zij de lagere school bezoeken, maar dat zij zich ook voor de zoogenaamde „nazorg" (aftercare) daadwerkelijk interesseert.

INLEIDING.

De profetie van Ludwig Stein gaat in vervulling, de voorteekenen hebben hem niet bedrogen en wat hij bij den aanvang der nieuwe eeuw reeds voorzag, dat zien de eerste decenniën daarvan gebeuren, inderdaad vindt de bereids aangebroken eeuw „das Philosophenvölkcken aller Länder unter dem Sternbild der Soziologie und sozialen Ethik versammelt"[1]) En het zijn voorwaar niet alleen de philosophen, die er te vinden zijn, ook de staatslieden en wetgevers ontbreken bij hen niet, ja zelfs meer dan één theoloog heeft zich aan hun zijde geschaard. Onze tijd is die van het sociale, dat op allerlei wijze beslag op de geesten heeft gelegd, dat aan een nieuwen woordenschat het aanzijn heeft gegeven, waarvan men welhaast kan zeggen, dat het in de mode is gekomen. Het sociale is troef geworden. Men onderzoekt wat het in het verleden was, men vraagt zich af, wat het in de toekomst zal eischen.

Als men nagaat, waar men van deze beweging het begin heeft te zoeken, van wanneer het inzicht in het belang der maatschappij, dateert, dan zal het antwoord niet lang op zich behoeven te laten wachten: ook van deze beweging der geesten ligt de aanvang in de fransche revolutie en in wat er met haar samenhangt.

Want van deze revolutie is de invloed op maatschappelijk gebied zeker niet minder groot geweest, dan op politiek gebied. Zooals men op dit laatste terrein het ancien régime opruimde en een geheel nieuw begin wilde maken, zoo ging men tengevolge daarvan ook op sociaal terrein aan een nieuwen bouw beginnen. Maar dat wilde ook hier zeggen, dat vooraf het oude werd afgebroken en het eerste, dat er werd teweeggebracht, was dus een algeheele sociale ontwrichting. De revolutie moest invloed hebben ook op sociaal terrein, want zij dankt voor een niet gering deel haar ont-

---

1) L. Stein, *An der Wende des Jahrhunderts*, S. 43 geciteerd naar Dr. H. Visscher, *Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern*. Bonn 1911, Bnd. 1, S. 2.

staan juist aan veranderingen op dat gebied. „Er was in het Frankrijk der 18e eeuw een schreeuwend contrast ontstaan tusschen de politieke onmondigheid der burgerij en haar machtige beteekenis als maatschappelijke factor" en juist het feit, dat er een regeeringsstelsel werd in stand gehouden, dat wel op den ouden, maar niet meer op den nieuwen toestand paste, gaf aanleiding tot de groote beweging, waarmee de „nieuwste" geschiedenis begint.[1])

Zoo heeft deze dan, mede aan sociale motieven ontsprongen, op sociaal gebied als een wervelstorm gewerkt. Alles wat de maatschappij nog aan banden en regels, uit de Middeleeuwen afkomstig, met zich droeg, werd te niet gedaan, de tiendrechten der geestelijkheid en de feodale rechten van de adel zoo goed als de regels der gilden, die voor handel en nijverheid golden.[2]) Daardoor werd de individu op zichzelf gesteld tegenover de maatschappij, waarvan hij deel uitmaakte.

En tot nog toe was hij daaraan juist met zulke sterke banden gebonden geweest, dat hij zich niet anders had gedacht, noch zelfs had kunnen denken, dan als lid der gemeenschap. De mensch van die dagen werd, wat hij was voor het grootste deel, door de maatschappij, waarin hij leefde. Zoo was het van den oudsten tijd af steeds geweest. Ook daar, waar gelijk in het oude Griekenland de mensch qua talis tot het voornaamste voorwerp der wijsgeerige bezinning geworden was. Voor Plato bijvoorbeeld heeft de individu tegenover den staat volstrekt geen zelfstandige beteekenis. „Das Kollektivglück des Staates ist ihm oberster Leitstern, nicht das Einzelglück des Individuums",[3]) en al is het bij Aristoteles anders, zóó zelfs, dat deze als vertegenwoordiger van het individualisme gesteld kan worden tegenover zijn leermeester, die het collectivisme voorstaat, beide gaan toch daarin samen, dat zij

1) Dr. H. Brugmans en Dr. G. W. Kernkamp. *Algemeene Geschiedenis.* Leiden, deel IV, bl. 2 v.

2) H. Fierens Gevaert: *La tristesse contemporaine*, Paris 1904, p. 33: „Pour ouvrir une ère de définitive indépendence individuelle, on essaya de séparer l'ancienne société de la nouvelle par un fossé au fond duquel furent précipités pêle-mêle les traditions du régime précédent."

3) L. Stein: *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, Stuttgart 1903, en voor het volgende ibid. S. 165, vgl. ook Benj. Kidd: *Principles of Western Civilisation*, London 1908, p. 174, v. v.

den staat beschouwen als het middel, om het geluk der burgers te vestigen en te waarborgen. Ook voor Aristoteles is de individu zonder gemeenschap ten slotte niets. De mensch is ζῷον πολίτικον, een staatsburgerlijk wezen. Dat drukt zijn stempel op zijn gansche leven, ook tot in de hoogste, de religieuze openbaringsvormen daarvan.

Verandering in de opvatting van de verhouding van mensch en gemeenschap is er eerst gekomen met de doorwerking der Christelijke religie. Van de tegenstelling, die er ligt in een woord als: wat baat het den mensch, zoo hij de geheele wereld gewint en lijdt schade zijner ziel (Matth. 16:26 cf. Luc. 9:25) had de oudheid eenvoudig geen besef. Ten opzichte van de waarde van den individu zijn wij hier in een geheel nieuwe wereld [1]) Voortaan zal zijn belang, vooral zijn geestelijk heil domineeren en daaraan wordt ook het staatsleven ondergeschikt gemaakt. In het individueele leven gaat werken de kracht van doeleinden, die de grenzen van zijn „bisherig" staatsburgerlijk bewustzijn zeer ver overschrijden.

Toch is in de Middeleeuwen dit nieuwe beginsel niet ten volle tot doorwerking gekomen. Want nu de geestelijke belangen van den individu zoo verre gesteld werden boven zijn tijdelijk welzijn, heeft de kerk, welke dan voor die belangen zorg droeg, de macht ontvangen, welke vroeger door den staat over den individu werd uitgeoefend en zij heeft van die macht gebruik gemaakt met een niet zelden tyranniek absolutisme, dat de oude staatsvoogdij evenaarde, ja zelfs overtrof. Zoo keerde dus langs een omweg veelszins het oude terug en de individu bleef onderworpen aan de gemeenschap, staatsburgerlijke of kerkelijke, van welke hij niet vrij kon worden, los van welke hij niet kon bestaan.

En nu werd hij in de Fransche revolutie daarvan juist op ruwe, overhaaste wijze losgemaakt. Zoowel de banden, die hem aan de maatschappelijke, als die, welke hem in de kerkelijke samenleving bonden, werden verscheurd. Alle banden waren uit den booze, men danste om den vrijheidsboom. Dat moest den menschen wel een geheel anderen blik doen krijgen voor de waarde en de be-

---

1) B. Kidd. l.l. p. 214 en voor het volgende p. 238, 258, 274.

teekenis der maatschappij. Ik betwijfel sterk of de wegvaging van het gareel, waarin zij tot nog toe geloopen hadden, alleen maar een gevoel van verlichting gaf, zooals Quack [1]) ons wil doen gelooven, een sterk gevoel van gemis zal daarmee ook wel gepaard zijn gegaan bij zeer velen. Daarheen wijst in ieder geval de houding van de overgroote meerderheid der geestelijken en van het geloovige volk tegenover de „constitution civile du clergé" in Frankrijk. Als dat gevoel van verlichting zoo algemeen was geweest, zou de contra-revolutionaire burgeroorlog daar wel niet ontstaan zijn.[2]) Het is trouwens à priori te verwachten, dat zich hier in het groot hetzelfde psychologische verschijnsel zal hebben voorgedaan, dat in het klein in ieder individueel menschenleven zoo dikwijls is waar te nemen: wat men lang in ongestoord bezit gehad heeft, niet zonder er menigmaal de gebreken van te gevoelen, wordt eerst recht in zijn beteekenis verstaan en op zijne waarde geschat, wanneer het wordt weggenomen. En zoo heeft ook toen de mensch, die tot nog toe meer intuïtief als lid van het maatschappelijk samenstel geleefd had, eerst bij de wegneming daarvan, zich bezonnen op zijne beteekenis.

Tevoren hadden wel sommigen, had wel een kleine minderheid dat gedaan, n.l. de mannen, die aan de ideeën ruim baan hadden verschaft, die in de revolutie tot leiddraad waren gebezigd. In Engeland eerst de Deïsten, in Frankrijk Helvetius, Voltaire, Rousseau en hun aanhang. Maar eerst toen hun geest van critiek wijde kringen van het volk had aangegrepen, werd de voedingsbodem bereid, waarop later een sociaalphilosophie kon groeien.[3])

Zoo is het dus de Fransche revolutie geweest, die oog heeft gegeven voor de beteekenis der maatschappij en van het maatschappelijke. Een typisch bewijs daarvan levert reeds een zeer uitwendige beschouwing van prof. Quack's standaardwerk over de Socialisten. Het eerste, niet omvangrijkste deel der zes, waaruit dat werk bestaat, bevat alle vormen van socialisme, die er vóór de 19e eeuw geweest zijn en de vijf andere deelen zijn gevuld met de beschrijving van het socialisme, dat na het eind der 18e eeuw, dus na de

1) Mr. H. P. G. Quack, *De Socialisten* II[a], Amsterdam 1900, bl. 5.
2) Brugmans en Kernkamp t. a. p. bl. 30.
3) Stein, a. a., O. S. 346.

revolutie is opgetreden. Dat kan niet toevallig zijn, dit post hoc sluit een propter hoc in zich.

De ontwikkeling der oeconomie als wetenschap wijst ons naar hetzelfde. Het mercantilisme is nog geen oeconomische school, doch veel meer een beginsel van practische staatkunde, een bepaalde oeconomische school treedt eerst op met het physiocratisme, ontstaan in de tweede helft der 18e eeuw. Na dien tijd dus is er eerst plaats voor deze tak van wetenschap, die zich geheel met het leven der maatschappij bezig houdt, een bewijs te meer, dat men toen over dat leven ging nadenken. En in de 19e eeuw heeft die oeconomie steeds meer geesten bezig gehouden.[1])

Er is reden voor, dat ook na het einde der revolutie de belangstelling in het maatschappelijke zoo sterk is gebleven. Het is deze reden, dat die revolutie haar leus van vrijheid, gelijkheid en broederschap niet voor alle klassen der maatschappij heeft in vervulling doen gaan. Zij heeft geleid tot de emancipatie van den derden stand, maar voor de lagere volksklassen „staat het koren nog altijd te velde."[2]) Daarom gaat schier vanaf het oogenblik, dat de burgerij haar oogst had binnengehaald, de strijd over de emancipatie van den vierden stand. Ook deze begeerde een plaats aan den disch der menschheid, gelijk die door de burgers zoo gelukkig was veroverd. En zoo is steeds, de geheele 19e eeuw door, het maatschappelijk vraagstuk een brandend vraagstuk gebleven. De gang der geschiedenis, het leven zelf heeft de maatschappij en haar aangelegenheden in een brandpunt der belangstelling gezet.

Maar ook op dit terrein blijkt nu de waarheid der oude spreuk: primum vivere, deinde philosophari. Wat het leven aan nieuwe gegevens op ieder gebied opwerpt, wordt daarna door de wetenschap ingedacht. En toen nu de gang van het historisch leven eenmaal de belangstelling op de maatschappij gericht had, is er daarna een wetenschap der maatschappelijke verschijnselen, een sociologie ontstaan.

Zij treedt naar naam en wezen op met werk van Auguste Comte en heeft zich sindsdien steeds breeder terrein veroverd, steeds

1) Zie de na te noemen werken van Oncken en Diepenhorst.
2) Brugmans en Kernkamp, t. a. p., blz. 3, vgl. Fierens Gevaert l. l. p. 93.

meer beoefenaars gevonden, aan steeds meer wetenschappelijke werken het aanzijn geschonken en al worstelt zij nog, als iedere jonge wetenschap in haar kinderjaren om de juiste begrenzing van haar gebied; onder de rij der wetenschappen heeft zij zich toch een blijvende plaats veroverd. Comte heeft een groot aantal navolgers gevonden, het eerst wel in Engeland, waar mannen als James Mill en John Stuart Mill zich op dit gebied een grooten roem hebben verworven, waar Herbert Spencer de arbeid van een halve eeuw aan deze onderzoekingen gewijd heeft, welks vruchten hem een onvergankelijken naam verzekeren, terwijl het verband van sociologie en oeconomie zoo nauw is, dat Adam Smith en de Manchesterschool in dit verband niet ongenoemd mogen blijven.

Ook het latere Engeland heeft vele beoefenaars dezer wetenschap aan te wijzen [1]) maar ook Frankrijk kan bogen op mannen als Durkheim en Guyau, de Roberti en le Bon,[2]) ja in geen enkel land is deze tak van onderzoek onbekend gebleven; ook Nederlanders als Aengenent, Anema, Gerretson beoefenen haar met eere, terwijl de naam van prof. Steinmetz op dit gebied een goeden klank heeft.[3])

Het is overbodig het aantal der namen verder uit te breiden, of de door deze mannen in praktijk gebrachte beginselen nader te karakteriseeren, het reeds genoemde is genoeg om te bewijzen, dat overal de wetenschap van het leven en de vormen der maatschappij in hun breedsten zin is ontstaan en tot beoefening gekomen, sinds de individu zich van die maatschappij heeft leeren onderscheiden.

Evenwel het grootste deel dezer ontwikkeling heeft eerst plaats gehad na het optreden van Marx en het doet dus hier niet verder ter zake. Aan zijn optreden voorafgaande of daarmee ongeveer gelijktijdig is slechts de werkzaamheid van de oudere Engelsche school. En het kenmerkende daarin is dit,[4]) dat er de staat, de

---

1) Zie bijv. Dr. v. Embden, *Darwinisme en Democratie*, 's Gravenhage 1901, Hoofdstuk II, § 2 en 3.

2) Dr. H. Visscher, a. a., O. S. 2 v. v.

3) Dr. J. R. Slotemaker de Bruine, *Sociologie en Christendom*, Utrecht 1912, Hfdst. I.

4) Benj. Kidd, t. a. p., chap III.

gemeenschap, het geheel slechts wordt gezien als een organisatie ten bate van de belangen zijner leden. Schijnbaar is het een omkeering van de beschouwing der oudheid. Zooals toen de staat alles was en naar willekeur over het lot der menschen kon beschikken, zoo zijn het nu de menschen, die den staat gebruiken als het middel tot verwezenlijking van hun wenschen. Doch inderdaad loopt dat uit op hetzelfde. Het is de dwang der meerderheid, die, voorschrijvende wat het staatsorgaan zal doen, of — als in de Manchesterschool — niet zal doen, daardoor haar wil aan allen oplegt.

In deze keten van beschouwingen is ook het Marxisme een schakel. Marx heeft het opgenomen voor de emancipatie van den vierden stand, en hij heeft den leden daarvan dit als doel voorgeteekend: verovering van de staatsmacht als het middel om hun wenschen te bevredigen.

Daardoor ademt zijn stelsel ook geheel den geest der 19e eeuw, waarin het ontstaan is. Die eeuw, geboren onder de nawerkingen der revolutie, die den individu van de gemeenschap had losgemaakt, heeft voortdurend, maar steeds vergeefs geworsteld om de rechte verhouding van deze twee terug te vinden. Vergeefs, omdat die individu, als wraak nemend over de langdurige overheersching, waarvan hij het voorwerp was geweest, zich in geen sociaal verband blijvend meer wil voegen. Individualisme is op alle gebied het kenmerkende der verschijnselen.[1])

En hoe sociaal de Marxistische theorie ook wezen moge, toch is ook zij in den grond een vorm van individualisme, maar dan een klasse-individualisme. Ook Marx met zijn klassenstrijdleer heeft niet het geheel der maatschappij in het oog gevat, doch heeft een deel van het geheel genomen. Daardoor heeft ook hij bijgedragen tot de „anarchie morale", die het kenmerk van onzen tijd is.[2])

Marx' systeem, hoezeer door vele, ook vooraanstaande socialisten losgelaten, blijft toch nog steeds grondslag der geheele sociaal-democratische beweging. En in die beweging staan er nog duizenden, die dat systeem niet aan de gedienstigheden der praktijk willen opofferen, die veeleer de praktijk naar het systeem

1) Zie H. Fierens Gevaert, *La tristesse contemporaine* passim.
2) t. a. p. 183.

willen blijven richten. Daarom is het Marxisme nog steeds een niet weg te cijferen factor in de geschiedenis van onzen tijd, welks beteekenis niet onderschat mag worden. De strijd erover gestreden woedt nog steeds voort. Want al zou men — om in Marx' dialectischen gedachtengang te blijven — ook het revisionisme willen beschouwen als de antithese van de in Marx' eigen doctrine gestelde these, dan gaat juist nu daarover de controvers, hoe deze beide weder in synthese zijn samen te vatten. Daartoe heeft drie kwart eeuw van ontwikkeling der geesten het nog niet gebracht.

Immers, meer dan 100 jaar geleden, 5 Mei 1818, heeft Marx het levenslicht aanschouwd, 70 jaren ongeveer zijn er verloopen, sinds het Communistisch Manifest de voldragen vrucht van Marx' en Engels' denken aan de wereld openbaarde en nog heeft de strijd daarover geen einde genomen.

Een strijd, die reeds aan zoovele geschriften het aanzijn heeft gegeven, dat onwillekeurig de vraag op komt, of het niet is uilen naar Athene dragen, dat aantal nog met een te vermeerderen. Als er door een bij uitstek der zake kundige wordt gesproken van ,,den overstelpenden vloed van Marx-litteratuur," welke dreigt hem, die haar geheel zou willen doorworstelen, te verstikken onder de massa,[1]) zullen wij dan die massa nog overstelpender maken?

Wij wagen het deze laatste vraag te bevestigen. En wij vinden den moed daartoe mede bij Mr. Treub zelf, die immers zegt van zijn boek, dat hij alleen Marx' gevolgtrekkingen op sociaal-economisch gebied binnen den kring van zijn onderzoek trekt en dat ,,wat uit het Marxistische uitgangspunt is afgeleid ten aanzien van moraal, godsdienst, kunst, ligt buiten het bestek van deze (zijne) studie."

Welnu, met een klein deel van wat hier dan meer tot de bijzaken wordt gerekend, houdt dit geschrift zich bezig. Als het daarvoor nog een verdere rechtvaardiging mocht noodig hebben, ligt die in het woord van Nathusius: ,,Ein neues Ideal der sozialen Zustände auf Erden ist mit einem religiösen System begründet; eine völlig neue Moral ist in seinem Gefolge."[2]) Hij heeft toch on-

1) Mr. M. W. F. Treub, Het *wijsgeerig-economisch stelsel van Karl Marx I*, Amsterdam. Haarlem 1902, bldz. 9.

2) M. von Nathusius, *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage*, Leipzig 1904, S. 2.

getwijfeld gelijk, wanneer hij op grond van deze uitlating verder zegt, dat dan de Kerk — en dus ook individueel de leden der kerk, voegen wij erbij — de taak heeft, om zich dienaangaande te orienteeren.

Het sociale heeft in onzen tijd beslag op de geesten gelegd, de vele woordverbindingen met dit begrip gevormd, zijn daar om het te bewijzen. Daartoe heeft ook het Marxisme, dat zoozeer zijn gansche verklaringsprincipe in het maatschappelijke zijn zoekt, niet weinig bijgedragen. En terwijl er ook alle reden is, om te onderzoeken wat er dan wel in dit „religiöse System" van de religie wordt — een taak waarvoor God ons later lust en tijd moge verleenen — willen wij hier slechts nagaan, wat deze „neue Moral" van het ethische leven zegt, willen wij onderzoeken, wat een onpartijdige vaststelling van het ethische feit aan critiek op deze beschouwing als vanzelf inhoudt, willen wij met een enkel woord ook nagaan, wat ons christelijk geloof oordeelt over deze nieuwe oplossing, die zich met zooveel kracht aandient als een veel betere, dan de door haar reeds lang verouderd geachte christelijke conceptie van het maatschappelijke leven; van dat leven, waarin als in de gemeenschap, immers de eindbestemming van den individu gelegen is.[1])

Maar nu er reeds zoovele jaren zijn verloopen sinds Marx zijn theorie, tot rijpheid ontwikkeld, heeft geopenbaard, zoodat er op den door hem gelegden grondslag anderen hebben voortgebouwd, kunnen wij niet bij den grondlegger zelve blijven staan. Wij zullen daarom in het eerste deel de uiteenzetting van het stelsel gevende, dat in een viertal hoofdstukken moeten doen, waarvan de eerste drie achtereenvolgens op Marx, Dietzgen, Kautsky, die ieder op eigen wijze de ethiek „begründet" hebben, de aandacht vestigen; terwijl het vierde enkele practische toepassingen geeft aan de hand van andere Marxistische schrijvers. Daarna zal dan het tweede deel de beoordeeling van het stelsel bevatten, terwijl de slotbeschouwing een oogenblik de vraag zal overwegen of er naast alle critiek niet plaats gegeven moet worden aan waardeering van het waarheidsmoment in dit gedachtenstelsel.

---

1) Dr. H. Visscher, *Christelijke Ethiek*, bl. 133.

EERSTE DEEL.

De Uiteenzetting van het Stelsel.

I. De oorsprong van het systeem bij Marx.

§ 1. Marx' Ontwikkeling.

Zullen wij over den oorsprong van het systeem het rechte licht ontvangen, dan moeten wij in het oog houden de eenvoudige, van zelf sprekende waarheid, dat ook Marx' geestelijke schepping er niet eene is uit niets, maar dat zijn denken pas vruchtbaar is geworden, toen het met de producten van anderer denken bevrucht was, de waarheid door Marx' geestelijke tweelingbroeder [1]) Engels in de voorrede tot den 1sten druk van: „*Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*" aldus onder woorden gebracht: „Wir deutschen Sozialisten sind stolz darauf, dasz wir abstammen nicht nur von Saint Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel." Dit woord is ook daarom juist, omdat het den nadruk legt op de Duitsche philosophen boven de Fransche en Engelsche socialisten, want inderdaad is dat de chronologische volgorde, waarin zij op Marx hun invloed hebben doen gelden.

Om zijn systeem te verstaan is het dus noodig eerst stil te staan bij Marx' ontwikkeling. Wij onderscheiden daartoe in zijn leven, voor zoover het aan het rijp worden van zijn stelsel vooraf is gegaan, twee perioden: een Hegelsche en een Feuerbachsche, die zich scherp van elkander laten onderscheiden.

Marx, geboren 5 Mei 1818 te Trier, werd in 1835 student te Bonn en een jaar later te Berlijn, waar hij naar zijn eigen woord,

1) Zie Mr. H. P. G. Quack: *De Socialisten* IV[3] bl. 355 en Mr. M. W. F. Treub: *Het wijsgeerig-economisch systeem van Karl Marx* I. bl. 188.

zijn vakstudie, de rechten, als ondergeschikte, maar daarnaast wijsbegeerte en geschiedenis als zijn voornaamste vakken beoefende. Daar, in Berlijn, stond het Hegelianisme nog op het toppunt van macht, al begon zijn gelukszon reeds te dalen, vooral in de tweede helft der dertiger jaren van de vorige eeuw, en Marx heeft hier dus geheel geleefd onder den invloed van het wijsgeerig stelsel, dat een onuitwischbaar stempel op zijn eigen systeem heeft gezet.

Dat bleek ook in zijn dissertatie over Democritus en Epicurus, waarmee hij 15 April 1841 te Jena tot dr. phil. promoveerde. Hij is daar nog verre van zijn later materialistisch standpunt en staat geheel op idealistischen bodem, reeds blijkens de opdracht van dit geschrift aan zijn lateren schoonvader Ludwig von Westphalen, dien hij prijst als een „levend argumentum ad oculos, dat het idealisme geen inbeelding, maar een waarheid is."[1])

En hoezeer er reeds in dit eerste geschrift een begin van verzet tegen Hegel gevonden worden kan, toch houdt Marx zich hier nog geheel aan de begripsphilosophie en staat ver van de latere natuurwetenschappen. Zoo blijft het voorloopig: een vaste houding ten opzichte der nog steeds den boventoon voerende philosophie bereikt Marx nog niet terstond. Nadat hij vergeefs getracht heeft te Bonn als academisch docent op te treden is hij van October 1842 tot Maart 1843 redacteur geweest van de Rheinische Zeitung, waaraan hij van Januari 1842 af reeds als medewerker verbonden was geweest. En in zijn daarin verschenen artikelen toont Marx zich nog geheel aanhanger van Hegels rechts- en staatsphilosophie; zoo leidt hij, schrijvende over den Rijnschen Landdag, de zucht tot uitbuiting van dit lichaam nog af, niet van het karakter der kapitalistische maatschappij, zooals hij later op historisch materialistisch standpunt zou doen, maar uit het feudale karakter van den landdag. Van groot belang is deze journalistieke werkzaamheid echter voor hem geworden, doordat zij hem dwingt een oordeel uit te spreken over de materieele verhoudingen en nooden van het volk en aldus uit de hoogere regionen der theorie af te dalen tot de praktische vragen van den dag.[2]) Dat hij in

1) Zie: *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lasalle*, herausg. von Franz Mehring, 1ste Band, S. 65 en 56.

2) Mehringer, a. a. O. S. 185. Quack IV, bl. 352, 353.

dezen tijd nog geen socialist is, maar er zich steeds meer toe gedreven gevoelt het te worden blijkt bijv. uit een polemiek met de „Augsburgsche Allgemeine Zeitung", waarin Marx erkennen moet, nog geen oordeel te hebben over de communistische ideeën, omdat hij die eerst nog aan een grondige beoordeeling moet onderwerpen.[1])

In Maart 1843 is de Rheinische Zeitung door de Pruisische censuur om hals gebracht, in Maart 1844 verschijnt de eerste — en eenigste — aflevering van de „*Deutsch—Französische Jahrbücher*". In het jaar door deze twee data begrensd ligt de overgang van Marx' Hegelsche tot zijn Feuerbachsche periode. Het is tevens het jaar, waarin verschenen waren Feuerbachs voorloopige theses tot hervorming der philosophie, afgedrukt in het tijdschrift Anecdota, toenmaals uitgegeven door Rüge met wien Marx de bovengenoemde Jahrbücher redigeerde en dit geschrift van Feuerbach heeft op Marx een beslissenden invloed geoefend, veel grooter dan het reeds in 1841 verschenen Wesen der Christentums, al was ook dat niet spoorloos aan hem voorbijgegaan.

Feuerbach, oorspronkelijk evenzeer adept van Hegel als Marx zelf, was tot een standpunt gekomen schijnbaar lijnrecht tegenover dat van zijn meester. Volgens hem [2]) danken al onze ideeën hun ontstaan aan onze zintuigen. Alleen het bestaan in ruimte en tijd is het ware bestaan. Maar slechts als deel van het geheel komt het in ons tot begrippen, alleen door gesprekken met meerdere menschen ontspringen de ideeën aan onze zintuigen. Zoo wordt het stoffelijke schepper van het geestelijke en niet — gelijk Hegel leerde — het geestelijke schepper van het stoffelijke. Wel gebruikt Feuerbach het woord zinnelijkheid in zoo'n wijde, verwaterde beteekenis, dat zelfs de verhevenste en heiligste gevoelens er onder begrepen worden, zoodat het bij hem eigenlijk een geheel andere beteekenis heeft dan de gangbare.

Maar toch is dit materialistische „humanistische" principe voor Marx een openbaring geworden; juist de werkelijkheid, door Feuerbach weer in het centrum gesteld, had bij Marx steeds den twijfel aan Hegels leer gewekt. En in de na 1844 volgende jaren is Marx

---

1) Mehringer t. a. p., 278, en voor 't volgende aldaar S. 335 v. v.

2) Zie over hem bijv. R. Falckenberg *Geschichte der neueren Philosophie*, 7te Aufl., Leipzig 1913, S. 573 v. v.

in het gistingsproces, dat hem van het idealisme tot het materialisme brengt. Feuerbach wordt dan ook door Engels genoemd:[1] „in mancher Beziehung ein Mittelglied zwischer der Hegelschen Philosophie und unser auffassung."

Het is dan ook uit deze invloeden te verstaan, dat Marx in de Deutsch Französische Jahrbücher reeds dadelijk geeft een artikel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", dat aan het begin bijv. reeds deze zin stelt: „Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Uebermenschen suchte, nur den Widerschein seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den Schein seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen musz."[2] En in zijn tweede artikel aldaar „Zur Judenfrage" komt bijv. deze tirade voor: „Die Religion gilt uns nicht mehr als der Grund, sondern nur noch als das Phänomen der weltlichen Beschränktheit en: „Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische, wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche".[3] Het zijn alles woorden, die geheel den geest van Feuerbach ademen.

Welk een indruk zijn werk maakte kan nog blijken uit de woorden van Engels:[4] „Da kam Feuerbachs „Wesen der Christentums". Mit einem Schlag zerstäubte es den Widerspruch, indem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den thron erhob . . . Der Bann war gebrochen: das „System" (n.l. van Hegel) war gesprengt und bei Seite geworfen, der Widerspruch war, als nur in der Einbildung vorhanden, aufgelöst. Die Begeisterung war algemein: wir waren alle momentan Feuerbachianer. Wie enthusiastisch Marx die neue Auffassung begrüszte und wie sehr er — trotz aller kritischen Vorbehalte — von ihr beeinfluszt wurde, kan man in der „Heiligen Familie" lesen.[5]

Het systeem „bei Seite geworfen". Zietdaar, wat in Marx ontwikkeling de scheiding vormt van de eerste en de tweede periode.

---

1) F. Engels, *Ludwig Feuerbach und die Ausgang der klassischen deutschen Philos.* Stuttgart 1910, S. III.

2) Bij Mehringer t. a. p., S. 384.

3) S. 405.

4) L. Feuerbach u. s. w.[2], S. 10 v. v.

5) Het 1845 verschenen boek, waarin Marx en Engels met de Jong.-Hegelianen afrekenen.

Maar daarbij mag geen oogenblik vergeten worden, dat het beginsel van het systeem met alle kracht werd vastgehouden, n.l. de dialectische methode. Het „bei Seite werfen" is ten slotte op een slechts corrigeeren of, wil men, omkeeren uitgeloopen. Feuerbach leerde Marx zien, dat Hegels systeem op zijn hoofd stond, dat men het dus moest omdraaien en het op zijn voeten zetten. Zoo is Marx dan ook steeds een leerling van Hegel gebleven, gelijk hij zelf nog in de voorrede tot den 2en druk van het eerste deel van *Das Kapital* erkent.

Zijn correctie van Hegel brengt Marx zelf later onder woorden aldus:[1]) Mijne dialectische methode is in den grond niet slechts onderscheiden van de Hegeliaansche, maar lijnrecht aan haar tegenovergesteld. Voor Hegel is het denkproces, hetwelk hij zelf onder den naam van Idee in een zelfstandig wezen verandert, de schepper van de werkelijkheid, die slechts zijne uitwendige verschijning vormt. Bij mij is omgekeerd het ideëele niets anders, dan het in het menschelijk brein omgezette en overgeplaatste materiëele .... Het mystieke element, dat de dialektiek uit de handen van Hegel ontvangt, belet geenszins, dat hij haar algemeene bewegingsvormen voor het eerst volledig en bewust heeft blootgelegd. Zij staat bij hem op het hoofd Men moet haar omsteboven keeren om den rationeelen kern in het mystieke omhulsel te ontdekken."

En hetzelfde is, breeder uitgewerkt, te vinden bij Engels, in het tweede deel van zijn „Entwicklung u. s. w." waar hij o. a. zegt, dat Hegel door in de dingen de afbeeldingen te zien der vóórwereldlijke Idee, alles op zijn hoofd zet en de samenhang der wereld totaal omkeert. Daardoor is zijn gansche systeem een kolossale misgeboorte, maar ook tevens de laatste in haar soort. Want het leed aan een ongeneeslijke contradictie: het heeft tot wezenlijke vooronderstelling de historische beschouwing, volgens welke de menschelijke geschiedenis een ontwikkelingsproces is, dat naar zijn natuur niet door de ontdekking van een zoogenaamde absolute waarheid zijn intellectueele afsluiting vinden kan; anderzijds echter beweert het juist die absolute waarheid te bevatten. Een

---

1) *Das Kapital* I., S. XVII, XVIII. (Holl. vertal. van v. d. Goes I bl. XXI, XXII).

alomvattend, eens voor al afsluitend systeem der kennis van natuur en geschiedenis is in tegenspraak met de grondwetten van het dialectisch denken.

En aan dat dialectisch denken, zij het dan onder de aangewezen correctie, bleven Marx en Engels getrouw. Deze theorie, die elk begrip als begrensd, eindig, vergankelijk en dus als tot opheffing voorbestemd ziet, zoodat hetin zijn tegendeel moet omslaan, om met dat tegendeel vervolgens tot hooger synthese te worden samengevat, welke synthese op haar beurt weer tot these wordt, waarin de eeuwige ontwikkelingsgang zich voortzet, — deze theorie moest op revolutionaire geesten wel een zeer sterke aantrekkingskracht oefenen. Dat blijft dan ook Marx' wetenschappelijke prestatie, dat hij die aan Hegel ontleende dialectische methode op de problemen van oeconomie en sociologie heeft overgedragen.[1])

Van die oeconomie was Marx echter nog zeer weinig op de hoogte. Zijn redactioneele werkzaamheid aan de Rheinische Zeitung had hem misschien eenige kennis bijgebracht, meer deed in dat opzicht zijn van 1844 dateerende vriendschap met Engels, die toen reeds uitgesproken socialist was en kennis had op dat gebied, waar Marx nog vrijwel een vreemdeling was, zoodat hij in de Deutsch-Französische Jahrbucher dan ook debuteerde met een artikel [2]) „Umrisse einer Kritik der Nationalökonomie. Toch was ook Engels' kennis op dat gebied nog verre van voldoende. Zelf zegt hij later [3]) sprekende van een wel geschreven, maar nooit gedrukt boek over Feuerbach van 1845/46: „Der fertige theil besteht in einer Darlegung der materialistischen Geschichtsauffassung, die nur beweist wie unvollständig unsre damaligen Kenntnisse der ökonomischen Geschichte noch waren." Een juiste teekening ligt er dus in Treubs benaming van Marx' stelsel als een wijsgeerig-economisch. De wijsbegeerte was bij hem af, toen de oeconomie nog moest onderzocht worden, maar zij is dan ook in het eerst klaar gemaakte keurslijf der wijsbegeerte gewrongen.

Toch is het ook, zij het dan in de tweede plaats, een oeconomisch stelsel en na de teekening van het verband van Marx met de wijs-

---

1) L. Stein: *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, 2te Aufl., S. 289.
2) Zie Mehringer t. a. p., S. 432, v. v. en Quack IV[a] bl. 360 v. v.
3) In 1888, S. IV van zijn *L. Feuerbach u. s. w.*

geerige ontwikkeling, zal nu moeten volgen die van het verband met de oeconomie-ontwikkeling.

Op dit gebied waren er aan Marx drie richtingen resp. scholen voorafgegaan: het mercantilisme, de physiocratische en de klassieke school. Juist in Marx' ontwikkelingstijd kwam, zich verzettend tegen de laatstgenoemde, de historische school op, waarvan als stichtingsakte geldt het boek van Wilhelm Roscher: *Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft nach geschichtlicher Methode* [1]) dat in 1843 verschenen is. Maar tot deze school heeft Marx zich nooit in het minst aangetrokken gevoeld. Reeds als student was hij onder invloed van prof. Eduard Gans, die te Berlijn in Hegeliaanschen zin rechtswetenschap doceerde en streed met Savigny, het hoofd der historische rechtschool, en van dien tijd dateert ook reeds Marx' verzet tegen deze richting.[2]) En wie weten wil, hoe Marx later over deze historische school op oeconomisch terrein en haar paladijn W. Roscher oordeelt, kan in de noten van Das Kapital te kust en te keur. „Eklektische professorale beuzelpraat" is nog een der lieflijkste namen, waarmee Roschers „anatomische-physiologische methode betiteld wordt.[3]) Toch is er op sommge punten groote overeenkomst tusschen Marx en deze historische school. Bij beide heerscht een evolutionistische opvatting, beide laten in recht en moraal de gedachte aan een vaste norm varen, beide zien alle hoogere beginselen slechts als resultaat van maatschappelijke omstandigheden en huldigen een absoluut relativisme.[4]) Anderzijds stemde Marx zeker niet in met het protest, dat de historische school deed hooren tegen het amoralistisch karakter der oude oeconomie. Marx stond in de oeconomie zelf op een amoreel (niet immoreel of anti-moreel) standpunt,[5]) zooals hij in de voorrede van den 2en druk van das Kapital nog eens uitdrukkelijk uitspreekt.

Wij kunnen alzoo de historische school verder buiten beschouwing laten en ons tot de andere drie genoemde bepalen. Hebben

---

1) Prof. Mr. P. A. Diepenhorst: *Voorlezingen over de economie* I Utrecht 1912, bl. 22.
2) Mehringer t. a. p., S. 11.
3) *Das Kapital* I⁵ S. 58 nt. cf. S. 168, v. 179. (Holl. vert. I bl. 70, 197, 209).
4) Zie Diepenhorst t. a. p., bl. 179.
5) Diepenhorst bl. 177, cf. Treub t. a. p., I bl. 115. *Das Kapital* I⁵ XVI v. v. Holl. vert I, XX v. v.

deze elk een bijzonder kenmerk? Men heeft op deze vraag ten antwoord gegeven, dat het mercantilisme den rijkdom zoekt in het geld, in de edele metalen, de physiocraten in de natuur, de akkerbouw, de klassieke school in den arbeid.[1]) Maar tegen het eerste deel van dit antwoord is verzet gerezen. Dat de mercantilisten hun rijkdom zouden vinden in het geld is een foutieve meening, waaraan door Ad. Smith ingang is verschaft. Veeleer is het een sterk protectionistisch gekleurd stelsel van practisch staatsbeleid, en waarschuwen voorname mercantilistische schrijvers tegen het oppotten van geld.

En nieuwere onderzoekers als Oncken onderscheiden mercantilisme en physiocratie op deze wijze, dat het eerste de belangen van den stedelijken derden stand voorstond, terwijl de laatste, die van den landelijken derden stand in het oog vatte.[2]) Bij deze definitie wordt ons dadelijk hun onderscheid van Marx openbaar, die niet voor de rechten van den derden, maar voor die van den vierden stand het harnas had aangeschoten.

Toch ligt er in de door de nieuwere onderzoekers verworpen opvatting zeker wel eenige waarheid, want Diepenhorst, die zich overigens geheel bij hen aansluit, erkent toch, dat de mercantilisten niet zijn vrij te pleiten van een zekere overdreven waardeschatting van het geld, zooals dat openbaar wordt in hun leer van de gunstige handelsbalans.[3])

Daarom kan, meen ik, de onderscheiding door L. Stein gemaakt ons op den goeden weg brengen als wij de drie genoemde scholen willen onderscheiden. Het gaat n.l. over de vraag naar de herkomst van wat de physiocraten noemden de „produit net" de netto winst. En, lettend op hun leer van de handelsbalans, kunnen wij zeggen, dat de mercantilisten die afleiden uit den handel, de physiocraten uit den landbouw, m. a. w. uit de natuur, de klassieke school van Ad. Smith uit den arbeid.

Bij deze onderscheiding blijkt onmiddellijk hoeveel aanrakingspunten Marx heeft met Smith en zijn school. Ook voor Marx is het waardevormend element gelegen in den arbeid, wordt de waar-

1) Zoo bijv nog L. Stein, t. a. p. S. 244.
2) Prof Dr. Aug. Oncken: *Geschichte der National ökonomie.* I S. 378 en 361.
3) Diepenhorst, t. a. p., bl. 30.

de der verschillende dingen gemeten door den maatschappelijk noodzakelijken arbeidstijd, noodig om ze te vervaardigen. En de meerwaarde — voor Marx, wat voor de physiocraten de ,,produit net" is — spruit voort uit den meerarbeid. Zoo is bij Marx ook de arbeid een waar, welker waarde dus evenzeer afhankelijk is van de kosten noodig haar te reproduceeren, m. a. w. van de kosten voor het noodzakelijk levensonderhoud van den arbeider en zijn gezin. En dezelfde opvatting wordt ook gehuldigd bij Smith's leerling Ricardo.[1])

Als dan ook de klassieke school zich kenmerkt o. a. door haar eenzijdig deductieve methode, door de afgeleide economische regelen aan te zien voor altijd en overal geldende onverbreekbare wetten, door haar materialistische tendenz, dan is het niet moeilijk dezelfde trekken ook te vinden in Marx' beschouwing van de kapitalistische maatschappij.

Smith heeft twee hoofdprincipe's voorgestaan n.l. dat van de verdeeling van arbeid en dat der vrije concurrentie. En zooals op dit laatste heeft voortgebouwd de individualistische richting der Manchesterschool, zoo op het eerste het proletarisch communisme, uitgaande van de gedachte, dat de rijkdom barende arbeid niet door den individu gepresteerd kan worden, maar slechts langs associativen weg door verdeeling van arbeid in grootere arbeiderscomplexen kan worden bewerkstelligd. En op grond hiervan vindiceert het dan ook voor de arbeiders den vollen oogst van hun arbeidsprestatie.[2])

Dit dieper ingaan op economische vraagstukken valt evenals zijn wijsgeerige ontwikkeling nog goeddeels vóór het tot volle rijpheid komen van Marx' beschouwing, al is het ook daarna pas in nog ruimere mate voortgezet. Want terwijl — gelijk wij boven zagen — Engels erkent, dat in 1845 en 46 hun kennis op dit gebied nog gebrekkig was, blijkt die in 1848 en volgende jaren zeer te zijn uitgebreid. Dit is dus geschied in de jaren 1845—1847 tijdens Marx' en Engels' verblijf te Brussel. Dat verblijf ,,is voor

---

1) Over het verband van Marx' en Ricardo's waardeleer, zie Diepenhorst t.a.p., 258 v. en 278 v.

2) L. Stein, t. a. p., S. 245 v.

Karl Marx de afsluiting geweest van zijn voorbereidingstijdperk. Daar heeft hij de vaste wapenrusting gesmeed, die hem in staat zou stellen voortaan zwaar geharnast tegen de vijanden van het socialisme op te treden"[1]) daar is langzaam maar zeker de materialistische opvatting der geschiedenis geconstrueerd. En de geschriften uit dien tijd zooals: Misère de la Philosophie en de reden over den vrijhandel en over loonarbeid en kapitaal houden zich dan ook veel meer dan de vroegere publicatie's met oeconomische onderwerpen bezig.

Tot zoover datgene, wat wij over Marx' ontwikkeling wilden opmerken. Natuurlijk niet, omdat hiermee zijn ontwikkeling zou zijn afgeloopen. Die heeft bij hem, gelijk bij ieder denker, op welk gebied ook, geduurd tot den laatsten dag van zijn leven. Maar omdat het ons, zooals wij uitdrukkelijk vooropstelden, hier alleen te doen is om zijn ontwikkeling tot aan dat punt, waar zijn stelsel tot rijpheid is gekomen, waar hij zijn beginsel van leven en denken heeft bereikt. En dat heeft hij hier. Hij is gekomen tot zijn „dos moi poe stoo", nu heeft hij het vaste punt, waar hij zijn hefboom zal vastzetten, om de tot nog toe verwerkelijkte sociale ontwikkeling uit haar voegen te lichten en van richting te doen verderen.

Overzien wij de jaren van zijn wording dan blijkt ons dus, dat Marx als leerling van Hegel begonnen is, wiens dialectisch beginsel hij steeds heeft vastgehouden. Formeel blijft hij Hegeliaan, de heele maatschappij ontwikkeling ziet hij als zich bewegende langs den weg van these en anti-these en de revolutie, die komt, zal niet anders dan een „Umschlag" zijn. Maar deze aan het idealisme ontleende vormen heeft hij materialistisch gevuld. Zoo min als hij aan den invloed van Hegel ooit is ontkomen, heeft hij die van Feuerbach ooit weer kunnen te niet doen. Niet de geest, maar de natuur, niet het bewustzijn, maar het zijn is voor hem het eerste.

En zoodra hij vervolgens met deze opvatting door zijn zich uitbreidende kennis der oeconomie naderde tot de feiten van het maatschappelijk leven werd het historisch materialisme geboren.

---

1) Quack IV[3], bl. 371, v. v.

En al is er dan ook verder nog ontwikkeling, deze is alleen verbreeding en verdieping, maar niet meer verandering van inzicht. Aan kennis zal hij voortaan nog veel rijker worden, maar het gezichtspunt, van waaruit ze beheerscht wordt, ondergaat van nu af geen verandering meer.

§ 2 Het Historisch Materialisme.

Als het eerste geschrift, waarin dit stelsel, als rijpe vrucht van Marx' en Engels' denken aan den dag treedt, willen wij noemen *Het Communistisch Manifest* in het begin van 1848 openbaar gemaakt. Daar staat het geschreven.[1]) „Is er diep inzicht voor noodig om te begrijpen, dat met de levensverhoudingen der menschen, met hunne maatschappelijke betrekkingen tot elkaar, met hun maatschappelijk zijn, ook hunne voorstellingen, zienswijzen en begrippen, in één woord, ook hun bewustzijn verandert? Wat bewijst de geschiedenis der ideeën anders, dan dat de geestelijke productie zich vervormt met de materiëele? De heerschende begrippen van den tijd waren altijd slechts de begrippen der heerschende klasse. Men spreekt van ideeën die een geheele maatschappij evolutioneeren; men spreekt daarmee slechts uit het feit, dat binnen de oude maatschappij zich de elementen eener nieuwe hebben gevormd, dat met de vernietiging der oude levensverhoudingen de vernietiging der oude ideeën gelijken tred houdt. Toen de oude wereld ten ondergang neigde, werden de oude godsdiensten door den christelijken godsdienst overwonnen. Toen de christelijke ideeën in de 18e eeuw ondergingen voor de „verlichtings" ideeën, streed de feodale maatschappij haar doodstrijd met de toen revolutionaire bourgeoisie. De ideeën der gewetens- en godsdienstvrijheid spraken slechts de heerschappij der vrije concurrentie op het gebied van het weten uit."

En tegenover het in te brengen bezwaar, dat ondanks vervorming van godsdienstige, zedelijke enz. ideeën toch godsdienst, moraal, wijsbegeerte etc. zelf bewaard bleven, en dat er eeuwige waarheden zijn als vrijheid en gerechtigheid, die aan alle maat-

1) Geciteerd naar de 4e Hollandsche uitgave, vertaald door H. Gorter. Amsterdam z. j. bl. 20, v.

schappelijke toestanden gemeen zijn, maar die door het communisme worden afgeschaft, laat het Manifest dit verweer hooren:

„Waarop komt deze aanklacht neer? De geschiedenis der geheele maatschappij tot nog toe bewoog zich in klassetegenstellingen, die in de verschillende tijdperken verschillend waren. Welken vorm zij evenwel ook ooit hebben aangenomen, de uitbuiting van het eene deel der maatschappij door het andere is een feit, dat alle vroegere eeuwen gemeen hebben. Geen wonder dus dat het maatschappelijk bewustzijn aller eeuwen zich, ondanks alle menigvuldigheid en alle verschil, toch in zekere, aan allen gemeene vormen beweegt, in bewustzijnsvormen, die alleen met het totale verdwijnen der klassetegenstelling geheel verdwijnen. De communistische revolutie is het radicaalste breken met de traditioneele eigendomsverhoudingen; geen wonder dat in haar ontwikkelingsgang het radicaalst met de traditioneele ideeën wordt gebroken."

Geen wonder dan ook dat op een andere plaats het Manifest aan zijn tegenstanders toewerpt: „Maar strijdt niet met ons, zoolang gij aan uwe burgerlijke voorstellingen van vrijheid, beschaving, recht enzoovoorts, de afschaffing van het burgerlijk eigendom meet Uwe ideeën zelf zijn voortbrengselen der burgerlijke productie- en eigendomsverhoudingen, evenals uw recht slechts de tot wet verheven wil van uw klasse is, een wil welks inhoud gegeven is in de stoffelijke levensvoorwaarden uwer klasse."[1])

De „proletariërs" hebben van dat alles dan ook niets te wachten, er ook niets mee gemeen, zij zijn zonder eigendom, zonder natie, door de industriëele dienstbaarheid van alle nationaal karakter ontdaan. „De wetten, de moraal, de godsdienst zijn voor hem even zoo vele burgerlijke vooroordeelen waarachter zich even zoo vele burgerlijke belangen verschuilen."[2])

Bovendien is van al deze „vooroordeelen" niets vast, want „de voortdurende omwenteling der productie (in de kapitalistische maatschappij), de onafgebroken schok aan alle maatschappelijke toestanden, de eeuwige onzekerheid en beweging onderscheidt de bourgeoisperiode van alle andere Alle vaste, ingeroeste verhou-

---

1) t. a. p., bl. 18.
2) t. a. p., bl. 12.

dingen *met hun gevolg* van eerwaardige voorstellingen en zienswijze worden opgelost."[1])

Bij de hier gegeven beschouwing is Marx gebleven, al heeft hij haar later nog wel eens anders en duidelijker geformuleerd Zoo bijvoorb. zeer helder in de voorrede van het in 1859 verschenen: *Zur Kritik der politischen Oekonomie* met deze woorden: „In de maatschappelijke productie van hun leven begeven de menschen zich in bepaalde, noodzakelijke, van hun wil onafhankelijke verhoudingen, productie verhoudingen, die overeenstemmen met een bepaalden trap van hun materiëele productiekrachten Het samenstel van deze productie verhoudingen vormt de economische structuur der maatschappij, den reëelen grondslag, waarop zich een juridische en politieke bovenbouw verheft en waarmee bepaalde maatschappelijke bewustzijnsvormen overeenkomen. De productiewijze van het materiëele leven bepaalt het sociale, politieke en geestelijke levensproces in het algemeen Het is niet het bewustzijn der menschen, dat hun zijn, maar omgekeerd hun maatschappelijk zijn, dat hun bewustzijn bepaalt."

De laatste zin van dit citaat met name geeft wel de kortste en meest „einleuchtende" formuleering van de historisch-materialistische beschouwing aangaande der menschen geestesleven. Maar hier wordt dan ook wel zeer duidelijk, welke beteekenis dit heeft voor het zedelijk leven Immers het heele geestelijk zijn van den mensch is niet meer dan een weerspiegeling van zijn stoffelijk, maatschappelijk zijn. Als nu van een mensch slechts bekend is, waar hij staat in de maatschappij, dan is tevens bekend, hoe hij zal denken, wat hij zal willen, hoe hij zal gevoelen, wat hij als recht, wat als zedelijk zal aanzien. Voor vrijheid, toeval, onzekerheid, voor een keuze ter rechter- of ter linkerhand, voor een beslissing na ampele overweging der motieven is hier geen plaats meer. Immers: het geestelijk zijn wordt bepaald door het maatschappelijke. Zooals dit laatste verloopt, zoo verloopt ook het eerste.

Want ook voor Marx is de gedachte kenmerkend — al heeft hij die niet het eerst uitgesproken, — dat het gansche samenstel

---

1) t. a. p., bl. 5, cursiveering van mij.

der maatschappij naar wetten verloopt die even vast even onvermurwbaar zijn als de natuurwetten. In die maatschappij geen plaats voor vrijheid, maar dan in den geest evenmin plaats voor vrijheid. De voorrede tot den eersten druk van *Das Kapital* geeft te dezen opzichte geen onzeker geluid. Het is niet te doen „om den hoogeren, of lageren graad van ontwikkeling der maatschappelijke tegenstellingen, welke uit de natuurwetten van de kapitalistische productie voortkomen. Het is om deze wetten zelve te doen, om die met ijzeren noodzakelijkheid werkende en zich verwezenlijkende strekkingen." En „ook wanneer een maatschappij de natuurwet van haar beweging ontdekt heeft — en het is het einddoel van dit werk, de economische bewegingswet van de moderne maatschappij te ontdekken — kan zij natuurlijke ontwikkelingsfazen evenmin overspringen als weg-dekreteeren. Maar zij kan de geboorteweeën bekorten en verzachten."[1]) Wij leven hier volgens Engels [2]) in een „geschichtlich öconomisch Verlauf," waaraan de twee klassen van bourgeoisie en proletariaat „mit Notwendigkeit entsprungen".

Men ziet in welk een milieu van gedachten wij hier gevoerd worden: ijzeren noodzakelijkheid, natuurwet van beweging. Voor vrijheid is er nergens meer plaats, niet buiten den geest, maar dientengevolge ook niet binnen den geest. Waar de geestelijke voorstellingen van den mensch zijn voortgekomen uit zijn maatschappelijke levensverhoudingen,[3]) daar kan er van eenige verantwoordelijkheid natuurlijk nooit sprake wezen. Marx leert dat dan ook in ronde woorden.[4]) „Minder dan eenig ander kan mijn beschouwing, hetwelk de ontwikkeling van de economische maatschappijvormen opvat als een natuurhistorisch proces, den enkeling verantwoordelijk maken voor omstandigheden, waarvan hij maatschappelijk het voortbrengsel blijft, hoe hoog hij zich er voor zichzelf ook boven verheffen mag." En later:[5]) „Uitsluitend als vertegenwoordiger van het kapitaal is de kapitalist achtenswaar-

---

1) *Das Kapital* I[4], S. VIII. Holl. Vert. I, bl. XII.
2) *Entwickling* u. s. w., S. 33.
3) Das Kapital I[5], S. 336 noot. Holl. vert. II, bl. 80 noot.
4) t. a. p., I, S. VIII, Holl. vert. I, XIV.
5) t. a. p., I[5], S. 555 Holl. vert. III, bl. 77.

dig. Als zoodanig heeft hij met den vrek de hartstocht voor rijkdom als zoodanig gemeen. Wat echter bij den vrek als persoonlijke waan verschijnt, is bij den kapitalist de werking van het maatschappelijk samenstel, waarvan hij slechts een drijfrad is." En men kan m. a. w dus den kapitalist evenmin verantwoordelijk stellen voor zijn daden, als het drijfrad voor zijn omwentelingen.

Naast deze beschouwingen vooral voor de theoretische ethiek van belang is er bij Marx en Engels nog iets, dat voor het practische zedelijk leven, zoo men de gangbare onderscheiding wil houden dus voor de moraal, van gewicht is en wel hun leer van den klassenstrijd. Deze maakt een integreerend deel uit van hun historisch-materialisme, is daarop geheel gebouwd, is er een noodzakelijk uitvloeisel van. In het Communistisch Manifest neemt deze klassenstrijd dan ook een niet geringe plaats in, het begint na de inleiding onmiddellijk met de uiteenzetting van dit punt in deze woorden:[1])

„De geschiedenis van iedere maatschappij tot nu toe is de geschiedenis van klassenstrijden. Vrije en slaaf, patriciër en plebejer, baron en lijfeigene, gildemeester en gezel, kortom onderdrukkers en onderdrukten stonden in voortdurende tegenstelling tot elkaar, voerden een onafgebroken, nu eens bedekten, dan weer open strijd, een strijd, die ieder keer eindigde met een revolutionaire vervorming van de geheele maatschappij of met den gemeenschappelijken ondergang van de strijdende klassen.

In de vroegere tijdperken der geschiedenis vinden wij bijna overal een volledige verdeeling der maatschappij in verschillende standen, een veelvoudigen trap van maatschappelijke rangen. In het oude Rome hebben wij patriciërs, ridders, plebejers, slaven; in de middeleeuwen leenheeren, vazallen, gildemeesters, gezellen, lijfeigenen en bovendien in bijna ieder van deze klassen weder bijzondere afdeelingen.

De uit den ondergang van de feodale maatschappij voortgekomen moderne burgerlijke maatschappij heeft de klassentegenstellingen niet opgeheven. Zij heeft slechts nieuwe klassen, nieuwe

---

1) *Communistisch Manifest*, vert. door H. Gorter, 4e Holl. uitgave, bl. 1 en 2.

voorwaarden van onderdrukking nieuwe vormen van strijd in de plaats van de oude gesteld.

Ons tijdvak, het tijdvak der bourgeoisie, steekt evenwel hierdoor uit, dat het de klassentegenstellingen vereenvoudigd heeft. De geheele maatschappij splitst zich meer en meer in twee groote vijandelijke kampen, in twee groote lijnrecht tegenover elkaar staande klassen: bourgeoisie en proletariaat."

Niet slechts dus in het verleden, ook in het heden is er die klassenstrijd. Maar dat zij er nu zoo sterk is, is toch vrucht van de ontwikkeling uit het verleden. In de Middeleeuwsche warenproductie berustte het eigendom van het product op eigen arbeid. De afzonderlijke producent bezat zelf zijn productiemiddel, had dikwijls ook zelf de daarmee bewerkte grondstof verbouwd. Het kon dan ook geen vraag zijn, of hij het product zich mocht toeeigenen. De productie wijze is nu echter geheel anders geworden: de private productie is door de maatschappelijke verdrongen, de kapitalistische, waarbij niet de arbeiders, maar de kapitalist de productiemiddelen bezit. Maar deze maatschappelijke productie blijft nu toch onderworpen aan een toeëigeningsvorm, die de private productie tot onderstelling heeft. En de kapitalist eigent zich nu toe het product niet van eigen, maar van anderer arbeid. Welnu deze controvers van maatschappelijke productie en kapitalistische toeëigening is mede oorzaak van den klassenstrijd van nu, want zij juist treedt aan den dag als tegenstelling tusschen proletariaat en bourgeoisie.[1])

Daarom is die strijd dan ook geen verzinsel, geen idee door een of andere wereldhervormer uitgevonden of ontdekt maar een feitelijke bestaande verhouding een onder onze oogen gebeurende historische beweging.[2]) Juist door de toenemende concurrentie der bourgeois onder elkaar en de daaruit voortkomende crisissen, door wat Engels noemt de „Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Production und kapitalistischer Aneignung," die ook aan den dag treedt als „Gegensatz von Proletariat und Bourgeoisie" wordt de levenstoestand van den arbeider steeds onzekerder en nemen de botsingen tusschen den afzonderlijken arbeider en den afzonderlijken bourgeois het karakter van botsingen van twee

1) Alzoo bij Engels: *Entwicklung u. s. w.*, S. 38, 39.
2) *Communistisch Manifest*, bl. 15.

klassen aan.[1]) Mede daardoor en door de toenemende verkeersmiddelen is die klassenstrijd echter ook niet iets van een bepaalde plaats, want de vele lokale worstelingen van overal gelijk karakter worden tot een nationalen en, daar de proletariër door de moderne dienstbaarheid onder het kapitaal, die in alle landen dezelfde is, van alle nationaal karakter ontdaan is, tot een internationale klassenstrijd.[2])

Wat in het Communistisch Manifest en in de brochure van Engels aangaande den klassenstrijd geleerd wordt, is natuurlijk ook aan „Das Kapital" niet vreemd. Uit het vele, dat hier ware bij te brengen, mogen enkele weinige citaten volstaan. Het klassenstrijd dogma vloeit als vanzelf voort uit de meerwaarde-leer. Men kent deze laatste die door Marx aldus — in korte trekken — gestaafd wordt. De arbeider verkoopt aan den kapitalist voor een bepaalden tijd zijn arbeidskracht. Maar in slechts een deel van dien tijd brengt hij den kapitalist evenveel waarde aan, als deze hem in den vorm van arbeidsloon voor zijn arbeidskracht betaalt. In een deel van zijn arbeidstijd maakt hij dus de onkosten van den kapitalist goed. En al den meerderen tijd, dien hij nog boven dit deel werkt, plukt de kapitalist vruchten van de arbeidskracht, welks onderhoud reeds bekostigd is. Plukt hij vruchten m. a. w. van arbeidskracht, die hij niet betaalt. De arbeidskracht kan een dag werkzaam zijn, terwijl er slechts een deel van den dag voor haar reproductie noodig is. Zij brengt dus meer waarde aan dan zij kost. Dat schept natuurlijk als vanzelf den strijd tusschen den arbeider en den kapitalist. Immers „de ontwikkeling van de productiviteit binnen de grenzen der kapitalistische productie, bedoelt het gedeelte van den arbeidsdag, dat de arbeider voor zichzelf moet werken te verkorten, teneinde juist daardoor het andere deel van den arbeidsdag, dat hij voor den kapitalist om niet moet werken te verlengen."[3]) „In de eerste plaats is de drijfveer en het beheerschende doel van het kapitalistische productieproces de zoo groot mogelijke zelfbevruchting van het kapitaal, d. w. z. de zoo groot moge-

---

1) Engels: *Entwicklung, u. s. w.*, S. 41 en *Comm. Man.* bl. 10.
2) *Comm. Man.*, bl. 11 en 12.
3) *Das Kapital* I[4], S. 285, Holl. vert. II, bl. 18, 19.

lijke productie van meerwaarde, dus de zoo groot mogelijke uitbuiting van de arbeidskracht door den kapitalist.[1])

Koop en verkoop der arbeidskracht hebben plaats op grond van den warenruil. Maar afgezien van zeer rekbare beperkingen stelt deze zelf geen grens aan den arbeidsdag, dus geen grens aan den meerarbeid. „De kapitalist staat op zijn recht als kooper, wanneer hij den arbeidsdag zoo lang mogelijk, en, indien mogelijk, uit één arbeidsdag twee tracht te maken. Aan den anderen kant stelt de bijzondere natuur der verkochte waar een grens aan haar verbruik door den kooper; en de arbeider staat op zijn recht als verkooper, wanneer hij den arbeidsdag tot een bepaalde normale grootte wil beperken Er is hier dus strijd van recht tegen recht, beide gegrond op de wet van den warenruil. Tusschen gelijke rechten beslist de macht. En zoo vertoont zich in de geschiedenis der kapitalistische produktie de vaststelling van den normalen arbeidsdag als een strijd om de grenzen van den arbeidsdag — *een strijd tusschen de klasse der kapitalisten en de klasse der arbeiders*".[2])

Wat dat in de praktijk geeft aan zedelijke of onzedelijke handelingen bijv. der kapitalisten klasse, drukt Marx op deze wijze uit: de arbeider, die als vrij man zijn arbeidskracht verkocht heeft, merkt, zoodra hij gaat arbeiden, dat hij geen vrij man is en, dat inderdaad zijn uitzuiger niet loslaat zoolang nog één spier, één zenuw, één druppel bloed uit hem gewonnen kan worden. Tot bescherming tegen den keten van hun plagen, moeten de arbeiders hun hoofden bij elkaar steken en als klasse een staatswet afdwingen, een overmachtig maatschappelijk beletsel, dat hemzelf belet door overeenkomst met het kapitaal zich en hun geslacht over te leveren aan dood en slavernij.[3])

En op een andere plaats wordt van de Engelsche ondernemers gezegd: „zij kwamen openlijk in verzet, niet alleen tegen de tienurenwet, maar tegelijk tegen de geheele wetgeving, welke sedert 1833 de „vrije" uitzuiging van de arbeidskracht eenigermate zocht te beteugelen. Het was een „Pro Slavery Rebellion" in miniatuur

---

1) Ibid. S. 295, 329, 330, Holl. II, bl. 30, 72.

2) Ibid. S. 196, Holl. vert. I, bl. 228, 229. Cursiveering van mij. Hetzelfde zie S. 262, 263, Holl. I, 304.

3) *Das Kapital* I[4], S. 265 v., Holl. vert. I, bl. 307.

gedurende meer dan 2 jaar volgehouden met cynische onbeschaamdheid, met de roekelooze energie van een schrikbewind *beide des te goedkooper, wijl de rebelleerende fabrikant niets waagde dan de huid van zijn werklieden.*"[1])

Het hier gebodene dunkt ons voldoende, om te laten zien, hoe Marx oordeelt over het zedelijke in den mensch. Hij ontdoet dat, zooals trouwens al het andere geestelijke: godsdienst, recht, kunst enz. van eigen specifieke waarde en inhoud en hij moest daartoe wel komen, toen hij Hegel als leidsman voor Feuerbach geruild had en met uitzuivering van wat hij bij dezen nog aan idealisme vond een materialisme ten troon had verheven, volgens hetwelk al het geestelijke slechts formeele grootheden zijn, die door de stoffelijke levensvoorwaarden met hun inhoud worden gevuld. Daarmee is aan den geest een passiviteit opgedrongen, die voor het zedelijke, dat de hoogste activiteit vraagt, geen kans op eigen leven overlaat.

---

1) Ibid. S. 249, Holl. vert. I, bl. 288. Cursiveering van mij.

II. De wijsgeerige rechtvaardiging van het historisch-materialisme bij Dietzgen.

Wel is Marx, gelijk wij zagen, door zijn wijsgeerige ontwikkeling gekomen tot de vorming van zijn systeem en heeft hij pas na de opstelling daarvan zich meer zijn oeconomische kennis eigen gemaakt, maar dat neemt niet weg dat de oeconomie ten slotte voor hem toch de hoofdzaak is. Het maatschappelijk zijn is hem verklaringsgrond van het bewustzijn en dus over dat maatschappelijk zijn vooral strekken zich, met name in de latere jaren, zijn onderzoekingen uit. Hij zal dan ook voor medestanders zoowel als voor tegenstanders de man blijven van „das Kapital" en van de theorie der meerwaarde.

Zijn systeem heeft echter ook andere verdedigers en aanhangers gevonden, mannen, die niet allereerst langs den weg van oeconomische, maar langs die van zuiver wijsgeerige onderzoekingen tot hetzelfde doel trachtten te geraken. En onder deze bekleedt een voorname plaats Josef Dietzgen, die wel in gelijken zin, maar toch op andere wijze dezelfde materialistische philosophie voorstaat. Wie dus van Marx' geschriften overgaat tot die van Dietzgen blijft wel in eenzelfde wereld van beginselen en uitkomsten, maar ziet zich toch tevens verplaatst in een wereld van andere gedachten en bewijsvoeringen. Hier is de eigenlijke wijsbegeerte aan het woord, en terecht is Dietzgen dan ook door Marx aan het socialisten-congres van 1872 in den Haag gehouden, voorgesteld als „unser Philosoph."

Het leidend beginsel is hier dus hetzelfde, zooals dat te verwachten is bij een man, van wien zijn zoon ons verhaalt, dat hij door het Communistisch Manifest tot een „klassebewuste socialist" werd, dat hij persoonlijke aanraking met Marx had en dat hij met Feuerbach in briefwisseling stond,[1]) van wien Marx in de

1) In de levensschets van zijn vader, welke hij doet voorafgaan aan zijn uitgave van diens: „*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*", 2é Aufl., Stuttgart 1907, S. X, XI, XV. Zie daar ook de verdere gegevens over Dietzgens levensloop.

voorrede tot den 2en druk van „Das Kapital" met lof vermeldt, dat hij als krachtig verdediger voor den 1en druk van dat werk tegen de woordvoerders der duitsche bourgeoisie is opgetreden[1]) en die — last not least — van zichzelf zegt,[2]) dat hij door de studie van Feuerbach en Marx' eerste geschriften ondersteund werd in zijn streven om een maatstaf te vinden ter beoordeeling van wat waar en recht is.

Die maatstaf is dan ook wel dezelfde als die Marx en Engels zelf aanleggen. Ook Dietzgen is historisch-materialist. De klassieke formule van deze theorie, dat niet het bewustzijn het zijn, maar het zijn het bewustzijn bepaalt, wordt bij hem wel niet gevonden, maar hij zegt hetzelfde bijv. in deze formuleering „Die Welt geht nicht aus dem Spiritus hervor, sondern umgekehrt. Das Sein ist keine Art des Intellekts, sondern der Intellekt eine Art des empirischen Daseins. Dasein ist das Absolute, das uberall und ewig ist; das Denken nur eine besondere, beschränkte Form desselben." Dat is met andere woorden precies hetzelfde. En naast dit gezegde kan men andere plaatsen als bijv. deze: „Weil wir sozialistische Materialisten nun einen *zusammenhangenden* Begriff von der Materie und dem Geiste haben sind uns auch die sogenannten geistigen Verhältnisse, wie die der Politik, der Religion, der Moral u. s. w. materielle Verhältnisse, und die materielle Arbeit, ihre Stoffe und die Magenfrage sehen wir nur insofern an als die Unterlage, als die Voraussetzung und der Grund aller geistigen Entwicklung, als das Tierische der Zeit nach früher ist als das Menschliche . . . ." Of ook deze uit brieven aan zijn zoon in Amerika: „Die Welt ist überall schön und poëtisch und die Erwerbsverhaltnisse sind in Amerika weit schöner wie hier: sie aber bilden die *Grundlage* alles Hohen und Schönen." „Die bösen Erfahrungen, die ich mit Geschwistern, Verwanten und Freunden gemacht, haben mir nie die Liebe rauben können — aber nur darum nicht, weil ich weisz, dasz es so kommen musz, dasz die einzelnen Menschen keine Schuld

1) *Das Kapital* I⁴, S. XI, Holl. vert. I bl. XVII.

2) In „*Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*", 2e hoofdstuk, geciteerd bij Adolf Hepner: *Josef Dietzgens Philosophische Lehren*. Stuttgart 1916, S. 125. Naar dit geschrift, dat D.'s leer zooveel mogelijk in diens eigen woorden weergeeft, worden hier behalve „*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*" de andere geschriften van D. geciteerd.

tragen, sondern nur die bösen Verhaltnïsse, dasz nur die kapitalistische Production das Gift bringt. Darum ist denn auch mein Hasz nicht gegen die Eigennützigen gerichtet, sondern gegen den Eigennutz; darum erwarte ich keine Besserung von der Moralpredigt, sondern von der Entwicklung der ökonomischen Verhaltnisse. Der handgreifliche, fortwährende Aufschwung der Production erlöst die Menschen von der Armut, von der Erbsünde und vom Teufel.''[1])

Uit de laatste woorden van het eerste en de eerste woorden van het tweede dezer aanhalingen blijkt evenwel reeds, dat deze opvatting van Dietzgen over de verhouding van zijn bewustzijn van materie en geest bij hem uitvloeisel is of liever een onderdeel uitmaakt van zijn gansche wereldbeschouwing. En omdat die bij hem haar uitgangspunt neemt in kennis-theoretische onderzoekingen, en omdat zijn beschouwing van het ethische leven eveneens geheel berust op zijn kennis-theorie zullen wij, vóór wij de eerste kunnen begrijpen, althans een kort overzicht moeten hebben over deze laatste. Wij krijgen dat het beste uit Dietzgens voornaamste geschrift: „Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit'' dat tot ondertitel voert: „Ein abermalige Kritik der reinen und practischen Vernunft," en dat is geschreven tijdens zijn verblijf in Petersburg, waar hij van 1864—1869 aan 't hoofd stond van een regeeringslooierij. In dit geschrift legde hij zijn gedachten neer over het onderwerp dat hem zoo lang had bezig gehouden.

Daarbij begint hij met te zeggen dat *systematiseering* het wezen der wetenschap is „der generelle Ausdruck für die gesamte Tätigkeit der Wissenschaft" zooals hij zich uitdrukt. De wetenschap wil verder niets, dan de objecten der wereld voor ons verstand in orde en systeem brengen en haar practisch resultaat is, datzij ons bekend maakt met het systeem harer objecten en, gebouwd op empirie als zij is, ons verlost van het spel des toevals, om ons in staat te stellen „in der Welt mit Vorausbestimmung des Erfolges zuagieren."

Als het ons nu gelukte ook den arbeid van het denken zelf op zoo'n wetenschappelijk fundament te stellen, m. a. w. de methode

---

1) Hepner a. a. o., resp. S. 138, 129, 165 en 173. De cursiveeringen zijn niet van mij.

te vinden waarnaar de wetenschappelijke waarheid geproduceerd wordt, dan zouden wij op dat gebied dezelfde zekerheid krijgen, die in bijzondere vakken der wetenschap (n.l. de natuurwetenschappen) reeds lang verworven is. Immers: „Wer das verstehen versteht, darf nicht miszverstehen," evenmin als iemand, die de rekenkunde verstaat, foutieve berekeningen mag maken De philosophie heeft die vraag naar het denken, de vraag: „wat is waarheid?" steeds behandeld en heeft met dat raadsel tenslotte zichzelf opgelost door duidelijke kennis van het denkproces.

Om dat te toonen geeft Dietzgen verder een kort overzicht van de speculatieve philosophie, die zich kenmerkt niet door haar object — gelijk de andere wetenschappen — maar door haar methode. Als object heeft zij het geheel, de kosmos, maar zij gaat niet van de feiten uit, maar van de idee, het begrip, zij wil zonder hulp der empirie de waarheid vinden, zij wil metafysica zijn. Maar haar geschiedenis is er een, niet van steeds grooter verzameling van kennis, doch van mislukte pogingen om haar doel te verwezenlijken, waarbij zij niet het gezochte wereldsysteem, alleen echter haar methode ontwikkelt. Zij zoekt een kennen uit „zuivere rede" zonder empirie en haar systemen zijn, naar eigen bewustzijn, volkomene, afgesloten, in zich zelf gegronde systemen, maar zij gaan te gronde doordat blijkt, hoe ze toch een empirisch gegeven als begin hebben. Zoo lossen ze zich op in de kennis van de onmogelijkheid van zuiver weten en wordt de philosophie gereduceerd tot wetenschap van het empirisch kenvermogen. Welke wetenschap Dietzgen dan verder geven wil.

Daartoe behandelt hij na deze inleiding nu eerst „de zuivere rede of het denkvermogen in het algemeen." Het denkproces is naar zijn object in ieder persoon elk oogenblik verschillend, maar naar zijn vorm overal hetzelfde. M. a. w. als bij alle processen onderscheiden wij ook hier tusschen het bijzondere of concrete en het algemeene of abstracte. Doel van alle denken is: kennis. Er is voorts geen denken zonder object. Dietzgen gaat geheel van Hegel af en in Feuerbachs lijn als hij later het „objectlose Denken" „eine Unart der speculativen Philosophie" noemt.[1]) Zooals het

---

1) *Das Wesen etc.*, S. 117.

gezichtsvermogen er niet is zonder het zichtbare, noch het zichtbare zoo wezen kan zonder het gezicht, zoo verschijnt ook het denkvermogen nooit „an und für sich" maar steeds in verbinding met andere zinnelijke verschijnselen. „Zuivere" rede is er dus niet.

Al het kenbare is object van 't kenvermogen, maar geen object gaat in 't kennen op; tot 't denken hoort iets dat gedacht wordt, dat dus ook buiten het denken nog iets is, n. l. voor de zintuigen. En zoo worden wij de wereld dus tweevoudig gewaar: concreet-zinnelijk-meervoudig en abstract-geestelijk-enkelvoudig. Voor de zintuigen is de wereld een veelheid, die door de rede tot eenheid wordt gevat. De zintuigen geven het vele bijzondere, het denkvermogen distilleert daaruit, om zoo te zeggen, het algemeene, dat aan al het bijzondere eigen is, vat bijv. in 't begrip „koe" samen wat alle koeien, in 't begrip „dier" wat alle verschillende dieren gemeen hebben. *'t Denkvermogen is 't orgaan van het algemeene.*

En het heeft daarbij voor, dat het alles tot zijn object maken kan. Iedere functie is beperkt tot een categorie van objecten, 't gehoor bijv. tot wat klank is, 't gezicht tot wat zichtbaar is enz. maar 't denkvermogen gaat over alles: alles is kenbaar, al gaat het, n.l. voor zoover het ook tot het gebied van een der zintuigen en dus tot de empirie behoort, niet geheel in 't kennen en denken op. De zintuigen vatten 't zinnelijke der dingen, de geest het geestelijke. Alles is object van den geest. Alles heeft dus geest, alles is geestelijk.

Keeren wij terug tot den kern dezer beschouwing: het denkvermogen is orgaan van het algemeene, leidt uit 't vele bijzondere 't eene algemeene af, dan kunnen wij dit ook toepassen op 't denkvermogen zelf en vinden dan dus dit: dat ons eigen denken uit de ervaring van zichzelf, uit zijn eigen empirisch geconstateerd bestaan en werken, zijn eigen product als begrip voortbrengt. En dus is de rede, 't denkvermogen, de geest, of hoe men 't wil noemen, niet een mystiek ding, dat de gedachten produceert, maar omgekeerd, het feit der verschillende bestaande gedachten, produceert door middel van een denkacte het redebegrip. Ook de rede heeft evenals alle andere objecten, die wij kennen een dubbel bestaan n. l. en als verschijnsel in de empirie, en als wezen

of begrip. En waar de analyse van elk begrip tot dit resultaat voert, dat ieder begrip 't eene algemeene uit het vele bijzondere onder zich subsumeert, is dus resultaat van het begrip „rede" dit, dat de rede het vermogen is om aan het bijzondere het algemeene te ontleenen.

Voor ons doel is het voorts nog van groot belang op te merken, dat Dietzgen leert, dat van deze rede, van dit bewustzijn de qualiteit niet te verklaren, maar slechts te ervaren is. En die ervaring leert, dat mét dat bewustzijn de deeling in subject en object, de tegenstelling, de tegenstrijdigheid tusschen denken en zijn, vorm en inhoud, verschijning en wezen, algemeen en bijzonder gegeven is. Dat is de „immanente Widerspruch des Bewusztzeins"[1]) het veralgemeent het onderscheidene en onderscheidt het algemeene, is dus wel orgaan van 't algemeene, maar even goed onderscheidingsvermogen. Het bewustzijn generaliseert de tegenstrijdigheid, erkent, dat de heele natuur daarin leeft. Alles is wat het is slechts door de medewerking van zijn tegendeel. En door veralgemeening van de tegenstrijdigheid lost de wetenschap van het denken alle bijzondere tegenstrijdigheden op.

Dit kenvermogen heeft nu tot object: alles, in zijn meest onbeperkten zin. Het eeuwig wisselende, zichzelf geen oogenblik gelijkblijvende, onafgebroken in ruimte en tijd veranderende heelal, de eeuwig wordende kosmos, het absolute totaal van alle mogelijke verschijnselen, die er ooit geweest zijn, nu zijn en ooit wezen zullen. Zietdaar het object van het kenvermogen.

Maar dit zoekt niet slechts verschijnselen, doch het wezen. Evenwel: de idealistische wijsbegeerte was op den dwaalweg, volgens Dietzgen, toen zij dat wezen als achter de verschijnselen verborgen zocht. Het heele vraagstuk naar dat „wezen der dingen" dat „Ding an sich" lost zich door zijn kenniskritiek aldus voor hem op: het menschelijke denkvermogen begrijpt ieder willekeurig getal verschijnselen als geestelijke eenheid, als een wezen, het wordt aan het bijzondere of verschillende het algemeene gewaar en verstaat aldus alles, wat zich tegenover hem stelt, als een deel van een grooter geheel.[2]) Het wezen of Ding an sich is dus een ideëel,

1) *Wesen*, S. 68.
2) *Das Wesen*, S. 72.

geestelijk product. Uit een willekeurig quantum verscheidenheden stelt het bewustzijn een eenheid; de wereld, de kosmos, het geheel is de eigenlijke substantie, maar aan die substantie wordt het dan ook openbaar dat het „Ding an sich" in onderscheiding van de verschijnselen slechts een „Gedankending" is, het woont in 't hoofd en niet in de wereld der dingen, het is niet achter doch door middel van de dingen aanwezig.

Dus: het denkvermogen in contact met de zinnelijke verschijnselen produceert de wezens der dingen, maar slechts door de werkingen der dingen op ons. Daarom is ieder verschijnsel een object van dat kenvermogen en ieder object een verschijnsel. Allen staan in dat opzicht op één lijn, het visioen van een geestenziener is in dat opzicht even werkelijk, even waar als iets anders, een gezichtsbedrog even waar als elk ander gezien, waargenomen object.

Immers: alles, wat zinnelijk aanwezig is is waar. „Zijn", de infinitief van „is", de algemeene waarheid is het algemeene object. Zijn, werkelijk zijn, waar zijn, die drie beteekenen hetzelfde, wezen en waarheid, zijn en waarheid zijn twee woorden voor dezelfde zaak. Ook hier dus weer dezelfde atwezigheid van alle norm.

De zinnelijkheid heeft geen grenzen in ruimte en tijd, heeft dus geen quantiteit, is enkel absoluut qualitatief, 't is juist 't werk van 't denkvermogen om absoluut quantitatief te zijn, d. i. quantiteiten te scheppen, iedere qualiteit als quantiteit, als wezen, als waarheid te begrijpen

Het algemeene is dus het ware zijn, gansch en al waar is slechts het zijn „überhaupt" het wereldgeheel, de absolute quantiteit. Alle waarheden zijn slechts bestanddeelen van deze wereld. Daarom zijn de verschijnselen slechts relatieve waarheden, en daar de tegengestelden elkaar wederkeerig bepalen, zijn dus waarheid en dwaling, evenals dood en leven, licht en duister enz. slechts comparatief, in graad verschillend. Ieder ding is waar, is een grooter of kleiner quantum waarheid. En daarom is ook een gedachte op zichzelf niet waar of onwaar, maar zij is dat slechts met betrekking tot een bepaald gegeven object. Het bijzondere is de maat van het algemeene, de maat van de waarheid. Een

dwaling ontstaat als men voor een bepaald feit een grooter, algemeener zijn pretendeert dan daaraan volgens de ervaring toekomt. Het algemeene binnen een gegeven cyclus zinnelijke verschijnselen is waarheid. Binnen een gegeven kring zinnelijke verschijnselen iets bijzonders voor algemeen uitgeven is dwalen. Het oordeel der dwaling is vóóroordeel.[1])

Voor ons doel is het van minder belang, dat en hoe Dietzgen in een volgend hoofdstuk met het resultaat van zijn kenniscritiek ook de problemen van oorzaak en gevolg, van geest en materie, van kracht en stof aanvat, en ze oplost in zijn zin, hoe hij dus het algemeene ziet als oorzaak van het bijzondere, de werking, hoe dus de kosmos, het zijnde, absolute oorzaak, oorzaak aller oorzaken is, hoe hij in de ontwikkeling van het algemeene uit het bijzondere de verlossing des geestes uit de banden der materie ziet, hoe hij ten slotte meent, dat het onzinnelijke, dat wat de wetenschap met het hoofd zoekt, 't zij men 't dan kracht of stof noemt, het wezenlijke, hooger geestelijke is, de algemeenheid die het bijzondere omvat.

Wij kunnen dus de gedetaileerde beschrijving hiervan ter zijde latende overgaan tot wat Dietzgen de „Practische Vernunft" of Moraal noemt en die volgt op de tot nog toe besprokene „theoretische Vernunft". Die Moraal valt in drie onderdeelen uiteen n. l. *a* het wijze of redelijke, *b* het zedelijk juiste, *c* het heilige. Wij zullen deze wat uitvoeriger bezien.[2])

Dietzgen begint met het bewustzijn, het ontwikkelen van het algemeene uit het bijzondere, hier aldus te omschrijven: de rede ontwikkelt haar kennis uit tegenstellingen. Onder gegeven verschijnselen van verschillenden omvang en duur, het zijn aan den schijn en den schijn aan het zijn te kennen; onder behoeften van verschillende intensiteit het wezenlijke, noodzakelijke door het minder intensive en omgekeerd het onwezenlijke door middel van het noodzakelijke te onderscheiden; binnen verschillende grootheden het groote aan het kleine en het kleine aan het groote, kortom de tegenstellingen der wereld aan elkaar te meten, door uiteenzetting tot eenheid te brengen dat is het wezen des geestes. En

1) *Das Wesen* etc., S. 84.
2) cf. *Das Wesen* etc., S. 116, v. v.

zoo zeer niets an sich groot of klein is, doch slechts gemeten aan een gegeven maatstaf, zoo zeer heeft ook de rede een maatstaf noodig om het redelijke aan te toonen.

En als wij nu handelingen, begrippen, leefregels van een verleden tijd onredelijk vinden, dan komt dat, doordat wij een verkeerden maatstaf aanleggen. Op zedelijk gebied houdt de eenstemmigheid bijv. der physische wetenschap geheel op, omdat hier wel, maar daar niet de gemeenschappelijke maatstaf gevonden is. Als de aanhangers van een of andere positieve religie ook in hun moraal één zijn, dan komt dat, doordat zij in dogma, leer, gebod dezelfde maatstaf hebben. Maar als wij anderzijds uit zuivere rede willen leeren kennen, dan zal de afhankelijkheid dier rede van een of anderen maatstaf juist door de onzuivere, d. i. slechts individueel geldige resultaten bewezen worden.

Maat der waarheid en der wetenschap in 't algemeen is de zinnelijkheid. *Zoo is maat der moreele waarheid de behoeften gevoelende mensch.* Zijn behoefte schrijft den mensch voor, hoe hij handelt. Nood leert bidden, dorst leert drinken. De menschelijke behoefte geeft aan de rede den maatstaf om het goede, juiste, slechte, redelijke etc. te meten. Wat met deze behoefte overeenkomt is goed, wat haar weerspreekt is slecht. Het lichamelijke gevoel der menschen is object van de moreele bepaling. Daar de menschelijke behoeften zoo met elkaar in tegenspraak zijn, zijn het ook de moreele bepalingen. Daar de feodale gildeburger door de beperkte en de moderne industrieridden door de onbeperkte concurrentie tot welvaart komt, daar dus de belangen met elkaar strijden doen het ook de beschouwingen. En de rede het vermogen toe te kennen in zich zelf bron der moreele waarheid te bezitten zou zijn kennis te willen produceeren zonder zinnelijkheid, d. i. zonder object. Doch inderdaad zijn zinnelijke behoeften het materiaal, waaruit de rede moreele waarheden klaar maakt. Taak der rede is onder gegeven behoeften de wezenlijke van de bijkomstige te doen scheiden d i. dus weer het algemeene uit het bijzondere te ontwikkelen.

De rede heeft steeds een object noodig, als physica erkent ze wat waar, als wijsheid dat wat redelijk is. Waarheid is wat algemeen is, redelijk is wat doelmatig is, in waarheid redelijk is dus dat, wat algemeen doelmatig is.

Voorts zagen wij: een verschijnsel is slechts relatief waar, algemeen, n. l. met het oog op verschijnselen van geringer algemeenheid, zoo is ook in 't menschelijk leven een handeling slechts relatief doelmatig n. l. met het oog op een andere handelwijze, die hetzelfde doel op minder doelmatige, d. i. ondoelmatige wijze nastreeft. Ook hier geldt het slechts voor een bepaald quantum der werkelijkheid, voor een bepaald doel. Dit moet gegeven zijn om van twee handelwijzen de doelmatigste te bepalen. Ook op dit gebied is alles dus relatief, niet 't eene absoluut redelijk, 't andere even onredelijk en wij moeten ons ertoe bepalen het redelijke voor een bijzonder geval, volk, klasse, tijd na te gaan. Ook is wel het redelijke-voor-alle-menschen te bepalen, maar dat zijn nietszeggende algemeenheden, op physisch gebied bijv. dat 't geheel grooter is dan 't deel, op moreel terrein, dat 't goede boven 't slechte gaat. De algemeene rede met haar eeuwige waarheden is een hersenschim, die het recht der individualiteit in banden slaat. De ware rede is individueel. En de absolute waarheid is de oorsprong van alle onverdraagzaamheid.

Ook op het gebied der moraal in engeren zin, waar hij dus het zedelijk goede, juiste behandelt, voert Dietzgen zijn grond-principe door en vervalt daar dus tot hetzelfde relativisme. Verschillende tijden, volken enz. hebben een verschillende moraal. Het geloof aan een „eeuwige waarheid" moet men op grond daarvan dus ruilen tegen de wetenschap, dat bijv. „het recht" een puur begrip is, door het denkvermogen aan de afzonderlijke, verschillende rechten ontleend; en elk dezer concrete rechten geldt steeds voor een bepaalden tijd, onder bepaalde omstandigheden etc. Bijv. gij zult niet dooden is recht in vrede, onrecht in oorlog, stelen is den roover recht, den bestolene onrecht. Algemeen onrecht is de daad slechts in zooverre zij algemeen onwelgevallig is, ze is de groote meerderheid onrecht, daar ons geslacht meer belang heeft bij orde.

Om absoluut juist te zijn moest de wet voor allen en altijd gelden. Maar goed is, wat onze behoeften voldoet, verkeerd, wat er niet aan voldoet en de behoeften der menschen zijn niet en nergens gelijk daarom kan ook niet een zedelijke regel voor allen gelden. Dooden en niet dooden is beide even moreel juist. Dat hangt maar van de omstandigheden af.

De rede kan geen absoluut geldige regels op zedelijk gebied uit zichzelf putten, evenmin als eenige andere speculatieve waarheid. Ook hier moet zinnelijk materiaal gegeven zijn waaraan het algemeene en het bijzondere te meten is, waarin het wezenlijke en onwezenlijke is te onderscheiden. Alle zedelijke bepalingen m. a. w. gelden slechts binnen bepaalde grenzen Moraal is bovendien geheel practisch van aard. En hoe algemeener hoe minder practisch. Slechts de bepaalde. voor afgeperkte klassen, personen, volken enz. vastgestelde moraal heeft practische waarde.

De meest algemeene moraal is trouwens naar haar qualiteit niet beter dan wat één oogenblik voor één persoonlijkheid recht is. Al erkennen wij een zedelijk gebod in 't algemeen als goed, toch kunnen wij het ook momenteel, individueel, in de praktijk als onnut verwerpen. Wel is er een eeuwig onderscheid tusschen vermeende en ware behoeften, tusschen ,,passion" en ,,raison", maar dit vestigt geen twee gescheiden gebieden van goed en slecht. Hun onderscheid is niet absoluut, doch slechts relatief. Wat hier ware behoefte is, is elders ondergeschikte, verwerpelijke neiging.

Daarom — om met een voorbeeld uit een ander geschrift dit relativisme nog nader te doen uitkomen — ook op zedelijk gebied geldt, wat op het terrein van het kenvermogen waar is: de wetenschappelijke kennis mag geen absolute waarheid begeeren . . . Wat wij verlangen te kennen zijn verschijnselen, de bijzonderheden der algemeen gegeven waarheid . . . Wat onze kennis te bezorgen heeft zijn goedgelijkende beelden, kennisbeelden Daarbij gaat het slechts om relatieve gelijkenis of volledigheid meer mag het menschenverstand niet willen. Een verlangen naar een andere, absolute waarheid is een door de geschiedenis der menschelijke kennis overwonnen dweperij [1]) En in de praktijk van het leven wordt dit dan in brieven aan zijn zoon aldus toegepast: ,,deugden en gebreken zitten altijd in elkander; ook een booswicht is een goede kerel, en de rechtvaardige zondigt dagelijks zevenmaal.[2]) En in dezelfde rubriek hoort het ook, dat den zoon wordt voorgehouden, dat in de toenmalige periode van zijn individueele leven

1) Uit ,,*Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*" bij Hepner, S. 126.

2) Bij Hepner, S. 168.

„List, Klugheit und Verschlagenheit" niet gering te achten zijn, ja zelfs dat „um eben die Geradheit zu erreichen Dir einstweilen die Hinterlist eine sittliche Notwendigkeit (ist)."[1])

Dit alles is overeenkomstig de bepaling, die Dietzgen van de moraal geeft en die aldus luidt:[2]) *de moraal is de totale inhoud (summarische Inbegriff) der meest verschillende, met elkaar strijdige, zedelijke wetten, die het gemeenschappelijk doel hebben, des menschen handelwijze ten opzichte van zichzelf en anderen te regelen zoo, dat bij het heden ook de toekomst, naast het eene ook het andere, naast het individu ook de soort in het oog wordt gehouden. De afzonderlijke mensch beseft zichzelf als gebrekkig, ontoereikend, beperkt. Hij behoeft ter zijner aanvulling het andere, de maatschappij en moet alzoo om te leven ook laten leven. De levensuitingen, die voortvloeien uit het rekening houden met deze wederzijdsche beperktheid, die zijn het welke in één woord moraal genoemd worden.*

Uit de laatste helft van deze definitie volgt ook, dat er steeds slechts een concrete moraal mogelijk is, daar èn de behoeften van de een, die rekening houden moet met den ander, en den aard van dezen, met wien hij rekening moet houden, zoo verschillend zijn. *De mensch* een levende persoonlijkheid, *heeft zijn heil en zijn doel in zichzelf*,[3]) die dus géén wet langer gehoorzaamheid verschuldigd is, dan ze zijn belang dient, wiens zedelijke plicht alzoo nooit verder reikt dan dat belang. Daar gaat alleen boven uit de stoffelijke macht van het algemeene over het bijzondere.

Het zedelijk recht kan alleen voor een bepaald, stipt begrensd gebied worden bepaald. Ook hier moet als in alle wetenschap eerst een bepaald quantum zinnelijkheid gegeven zijn. En het klagen over de onbepaaldheid der grenzen tusschen goed en slecht, komt daarvandaan, dat men dit uit het oog verliest, dat men aan positieve deugden en ondeugden gelooft, en vergeet dat goed en slecht altijd slechts een relatie van het oordeelend subject uitdrukt en niet het object op zichzelf. Bijv. moed is in de oogen van den voorzichtige roekeloosheid, voorzichtigheid in de oogen van den moedige lafheid. Dezelfde eigenschappen zijn nu eens goed,

---

1) Hepner, S. 181.
2) *Das Wesen*, S. 129.
3) *Das Wesen*, S. 130. Cursiveering van mij.

dan slecht en dat wordt bepaald door *de quantiteit, het meer of minder heilzame* ervan. Bijv. voor de rede zijn vrijmoedigheid en sluwheid even goed, maar omdat de eerste quantitatief d. i. in meer gevallen, beter bekomt, is ze beter. De rede kan nooit van te voren een handelwijze bepalen, daar ze de werkelijkheid slechts ervaren, nooit anticipeeren kan, daar iedere situatie nieuw „noch nie dagewesen" is en zij beperkt is tot een oordeel a posteriori.

De moraal moet dus ook inductief en niet speculatief gevonden worden. Algemeene regels zijn er niet, slechts zulke, die gelden onder te voren bepaalde vooronderstellingen. En de moraal wordt arrogant zoo ze dit uit 't oog verliest en bijv. de gansche wereld wil domineeren, terwijl ze inderdaad slechts voor één volk, land, klasse of kaste geldig is. Dan usurpeert ze het algemeene, terwijl haar slechts het bijzondere toekomt.

Wel erkennen „die Gläubigen der Pflicht" verschil tusschen moreel en wettelijk recht, maar ze erkennen niet, dat iedere wet oorspronkelijk moreel was en iedere moraal in den loop der ontwikkeling tot een bloote wet afdaalt. Onze tegenwoordige inrichtingen en moraalbegrippen zijn hun òf eeuwige natuur- en rede-wetten òf permanente orakels van een zuiver geweten. Alsof niet de barbaren een barbaarsch, de Turk een tursch geweten had enz. *Alsof zich de mensch naar zijn geweten richten kon, terwijl zich vaak omgekeerd het geweten naar den mensch richt!* [1])

Zoo krijgen wij het bewustzijn onzer individueele vrijheid en daarmee onze onafhankelijkheid van andersmans regel terug, terwijl wij tevens verzoend worden met de bestaande werkelijkheid, die wij beschouwen niet als realisatie van wat zijn moet, maar van wat zijn kan. De wereld is altijd goed. Waar de macht is, is per se ook het recht. Der onmacht blijft geen verder recht over, dan eerst de overmacht te verwerven om dan aan haar behoefte de zoo lang geweigerde voldoening te verschaffen.

Dietzgen zelf vat ten slotte deze moraal samen onder het bekende woord: het doel heiligt de middelen. En aan de verdediging van dit woord is ten slotte gewijd wat hij over het heilige zegt.[2]) In dezen trant: Middel en doel zijn relatieve begrippen. Alle middelen

1) *Das Wesen*, S. 135. Cursiveering van mij.
2) *Das Wesen*, etc., S. 136, v. v.

zijn doel, alle doeleinden middel. Middel en doel verhouden zich ook als 't bijzondere en 't algemeene. Ook deze zijn alleen weer te bepalen binnen te voren bepaalde grenzen. Algemeen doel van alle menschelijke handelingen is: *het menschelijk heil*, dat is doel aller doeleinden, die middelen zijn tot dit doel par excellence.

Alleen van een onvoorwaardelijk doel geldt het onvoorwaardelijk, dat het de middelen heiligt, dus alleen van het menschelijk heil. Alleen dit heilige doel heiligt de middelen. Maar de rede kan dit doel weer niet in abstracto a priori vaststellen, het is slechts in bijzondere gevallen à posteriori te vinden. En dus: geen middel is steeds heilig, het is nu eens goed dan slecht, naarmate de gevolgen zijn. Heilig is alleen het heilzame, en ook hier gaat het noodzakelijke vóór het onwezenlijke. Bijv. als de heilige Crispinus leer steelt, om met de daarvan gemaakte schoenen weldadigheid aan armen te bewijzen, dan heiligt dit doel het middel niet, omdat de burgerlijke orde hoofddoel is tegenover het ondergeschikte doel van barmhartigheidsbetoon. In de praktijk verdient slechts dat doel den naam van heilig, dat zelf weer een middel is tot het hoogste doel: het heil. En de rede schrijft hier niet voor, maar heeft slechts te *tellen*, d. w. z. in het vele heilzame, door het zinlijk gevoel, door de praktijk van het leven ons gegeven, het wezenlijke van het onwezenlijke te onderscheiden. Maar ook dat wezenlijke geldt dan weer binnen zijn bepaalde grenzen.

Het is dus bedrog en diefstal aan de menschelijke vrijheid, wanneer een bepaalde tijd of klasse zoo haar aparte doeleinden en middelen uitgeeft voor het absolute heil der menschheid.

Kortom: onze ideeën hebben zich aan waarheid en werkelijkheid aan te passen en niet omgekeerd. Dus moeten wij de veranderlijkheid erkennen van wat goed, heilig en zedelijk is en de persoonlijkheid de vrijheid te laten eigen wet naar eigen behoefte en niet naar vage abstractie's vast te stellen. Dat zal ons niet tot wettelooze kannibalen maken, want vrijheid en wettelijkheid zijn steeds nauw verbonden door de behoefte aan samenleving, die ons dwingt ook de anderen te laten leven. En hoezeer deze „Rucksicht" op de societas voor Dietzgen in kracht het geweten overtreft, blijkt wel uit deze daarop volgende woorden, dat degene, die zich door het geweten of andere spiritualistisch-zedelijke motiven van on-

wettige handelingen laat afhouden of van slechts zwakke verzoekingen last heeft òf zoo'n tam karakter heeft, dat natuurlijke en wettelijke straffen hem voldoende afschrik zijn, terwijl hij daarna zijn miskenning van het feit der zonde nog eens weer demonstreert, door te betoogen, dat de wereld, die in woorden zooveel waarde hecht aan de zedelijkheid, inderdaad van zijn meening doordrongen is, reeds blijkens het groote opmerkzaamheid, die zij aan strafwetboek en politieverordering schenkt.

III. De darwinistische grondslag van de Marxistische ethiek.

Deze ethiek is als een stroom, die uit drie bonnen haar wateren verzamelt, uit de oeconomie, uit de wijsbegeerte en uit het darwinisme. En deze derde bron zullen wij na de beide vorige nu van naderbij moeten onderzoeken. Wij doen dat het beste aan de hand van twee geschriften, waarvan het eerste de verhouding in het algemeen van darwinisme en marxisme aangeeft. Ik bedoel Cornélie Huygens, *Darwin—Marx*.[1]) Het is een strijdschrift uit de dagen, toen marxisme en revisionisme in heftigen kamp lagen en draagt dan ook tot ondertitel de woorden: „Bernstein als bestrijder van een natuur-philosophische leer." Maar het is ons nu niet allereerst te doen om de ongezouten wijze, waarop dezen revisionist zijn afdwalingen van het marxistische pad worden verweten, doch om de verbinding, die hier tusschen Darwin en Marx gelegd wordt. Bijv. met deze woorden (bl. 15): „die rotsvaste basis van het Marxisme . . . , die natuurbasis is alleen te vinden bij Darwin."

Wat heeft Darwin dan gedaan? Darwin heeft getrokken de lange lijn der ontwikkeling van zijn eerste oorsprong af, tot in de menschenwereld, van de eencellige amoebe af tot de natuurvolken toe. Hij heeft ons zeer duidelijk geteekend de langzame geleidelijke ontwikkeling van alle organen, van de meest eenvoudige af, tot de meest samengestelde toe, hij heeft doen zien, hoe de strijd om het bestaan die organen heeft ontwikkeld en hoe steeds de geschiktste, de meest aan de levensbehoeften aangepaste m. a. w. de sterkste in den levensstrijd de overhand behield over de andere, hij heeft zoo in zijn „Oorsprong der Soorten" doen zien hoe uit de eencellige wezens geleidelijk zelfs de hooge en hoogste diersoorten zijn ontstaan.

Maar Darwin heeft meer gedaan. Hij heeft geteekend niet slechts de ontwikkeling der natuurlijke organen, maar ook de geleidelijke

1) Amsterdam, P. N. van Kampen en Zoon 1901. Uitwerking van een reeks artikelen uit „*De Nieuwe Tijd*".

ontwikkeling der geestelijke en zedelijke vermogens. En hij heeft daarbij getoond, dat die evenzoo geldt voor de menschsoort. Bij de laag georganiseerde schepselen is het geestelijk leven ook laag, maar dit laatste stijgt met de hoogere ontwikkelingsgaven van het organisme. De ontwikkeling van dit laatste heeft tot voorwaarde, tot hefboom den strijd om het bestaan, of het economisch zijn. Zoo wordt dus ook hier het bewustzijn bepaald door het zijn, m. a. w. de lichamelijke en geestelijke vermogens behooren in wezen tot dezelfde orde van verschijnselen.

Ook deze lijn van ontwikkeling der geestelijke vermogens, evenals die der lichamelijke organen heeft Darwin getrokken van de eenvoudigste eencellige wezens af, tot de natuurmenschen toe. Daar aangekomen vond hij de uiterste grens van zijn gebied en werkte hij zijn theorie niet verder uit.

Maar juist op dat punt sluit nu Marx bij hem aan. Marx, die — volgens Cornelie Huygens — Darwin op zijn volle waarde schatte, zijn arbeid kende en er herhaaldelijk op wees, hoe de darwinistische theorie den grondslag van zijn geschiedsopvatting vormde, maar die gedachte niet verder uitwerkte [1]) Wat nu Darwin heeft gedaan voor het gebied der *natuur*, deed Marx voor dat van de *cultuur*, de eerste brak af bij den natuurmensch, Marx zette dien arbeid volgens geheel dezelfde methode voort in de cultuurmaatschappijen. Zoo heeft Darwin, zonder het in de verste verte te vermoeden — want de hoogschatting van Marx voor hem was niet wederkeerig. Darwin legde het hem door den schrijver toegezonden exemplaar van „Das Kapital" ongelezen ter zijde! — steen voor steen de fundamenten opgebouwd voor de dialectisch-naturalistische geschiedenistheorie.

Marx heeft voor de cultuurmaatschappijen voortgezet, wat Darwin voor de natuurvolken had aangewezen, maar daar de cultuur, de menschengeschiedenis ook een natuurverschijnsel is, „een der vele *manifestatie's van de natuurwetten*," zooals de schrijfster met een zonderlinge uitdrukking zegt, geven Darwin en Marx dus „de twee gezichtspunten van één en dezelfde natuurtheorie."[2]) Daarom is iedere marxist een overtuigd darwinist, al is het om-

1) t. a. p., bl. 7, 30 v.
2) t. a. p. bl. 19 v. v.

gekeerde niet het geval daar vele darwinistische natuuronderzoekers door hun klassegevoel gebonden zijn.[1])

Marx heeft dus Darwins beginsel van natuurverklaring toegepast op de cultuurmaatschappijen. Want wat in de natuur de strijd om het bestaan is, is in de cultuur de klassenstrijd en de eerste woorden van het Communistisch Manifest: „De geschreven geschiedenis der menschenmaatschappijen is tot dusver geweest de geschiedenis der klassenstrijden" geven in hoofdlijnen aan de grootsche cultuurontwikkeling. In de menschelijke samenlevingen woedt de natuurstrijd voort, waarbij rassenkampen, worstelingen tusschen stammen en volken, de groote wereldgolvingen voor alle volken een tijd van opkomst, bloei, volbloei en verval aangeven.[2])

Ook over hetgeen hieruit voortvloeit voor de ethiek laat de schrijfster zich uit. De ethiek toch wordt door deze leer verklaard, als in haar geheel opbloeiend uit uit het worden en verworden der verschillende rassen en volken en dus als één met dat worden. Het heele bewustzijn of denkleven dus ook het zedelijke behoort tot dezelfde orde van verschijnselen als het allerprimitiefste reageeren op een prikkel van de laagst georganiseerde ééncellige wezens.[3]) Het heele zedelijkheidsinstinct is zelf een *natuur getuigenis* reeds voorkomend bij de dieren, die in gemeenschappen leven en daar hooger vormen aannemend naarmate het organisme tot hooger trappen klimt. De menschelijke geest zelf is ook een natuurgetuigenis en staat niet tegenover de natuur; het plichtsgevoel, ook in zijn edelste uitingen, heeft zich ontwikkeld uit het meest elementaire sociale instinct, dat reeds bij de laagste in gemeenschap levende dieren aanwezig is en het krachtigst hun ontwikkeling bevordert.[4]) Darwin heeft immers bij hoogere diersoorten reeds in bijzonderheden de geestelijke en zedelijke vermogens en aandoeningen nagegaan van oplettendheid, verbeeldingskracht, geweten, plichtsbesef, opoffering, schoonheidsgevoel, toewijding, liefde, energie, overleg, combinatievermogen, godsdienstig gevoel, bij-

---

1) t. a. p., bl. 19, v. v.
2) Zie t. a. p., hfdst. I, III en IV passim.
3) bl. 132, v.
4) t. a. p., bl. 130, 120.

geloof, nieuwsgierigheid, verwondering, wraakzucht, angst, ijdelheid, schaamte, berouw, vreugde, geluk enz. enz.[1])

De beteekenis van het darwinisme voor de marxistische ethiek in 't bijzonder willen wij echter nog wat uitvoeriger zien en wij wenden ons daartoe tot een ander geschrift n.l. Karl Kautsky: *Ethik und Materialistische Geschichtsauffassung.*[2]) Nadat de schrijver in zijn inleidende besprekingen over antike en christelijke ethiek, over de ethiek der verlichting en die van Kant nog eens weer duidelijk zijn absolute afkeerigheid van alle metafysica heeft getoond, vervolgt hij met een bespreking der ethiek van het darwinisme, daar Darwins verdienste boven Kant en Comte deze is: te hebben bewezen dat de altruistische gevoelens reeds in de dierenwereld worden gevonden, en dat ze daar uit dezelfde oorzaken voortkomen als bij de menschen. Daarmee is de laatste scheiding tusschen mensch en dier weggevallen, Kant en Plato scheiden ten onrechte in den mensch de twee deelen: natuurlijk en bovennatuurlijk, het engelachtige en het dierlijke. Sinds Darwin weten wij, dat het engelachtige even goed van dierlijken aard is.[3])

Van bijzondere beteekenis voor het ontstaan van het ethische leven zijn nu voorts de zoogenaamde sociale driften, die de hoogere dieren toonen. Zij komen natuurlijk alleen of althans het meest voor bij zulke dieren, die in kudden leven en dus meer bij de planteneters dan bij roofdieren, daar de eerste minder weerbaar zijn Maar als zij met velen zijn, is het mogelijk tot arbeidsverdeeling te geraken: sommige houden wacht, terwijl de andere grazen. Zoo wordt de vereeniging van velen tot een samengesteld organisme, een maatschappij, en in die vereeniging hebben ze een werkzaam wapen in den strijd om het bestaan.

Daardoor evenwel kweekt deze maatschappelijke aaneensluiting ook sociale driften, die zoo sterk kunnen worden, dat ze de individueele driften van zelfbehoud en voortplanting overwinnen. Het begin dezer sociale driften ligt reeds in het louter samen leven

---

1) bl. 50, 51.

2) Verschenen 1906, in 't Hollandsch vertaald door H. Gorter en verschenen bij Wakker en Co. Hier geciteerd naar de Duitsche uitgave, 6te und 7te Tausend. Stuttgart 1910.

3) A. a. O., S. 45 en 44.

en daardoor aan elkaar wennen. Maar ook kan de tijd, waarin de jongen door de ouden verzorgd worden, nauwer banden leggen tusschen dieren van eenzelfde soort. En gelijk bij deze verhoudingen de maatschappijvorming een aanvang heeft genomen, zoo kunnen bij de overeenkomstige driften ook de sociale driften zijn ontstaan.

Iedere samenleving heeft haar conditio sine qua non in een reeks driften, die dus steeds aanwezig moeten zijn n l.: *zelfverloochening* d. i. het zich geven voor het algemeen, *dapperheid* in de verdediging ervan, *trouw* jegens de gemeenschap, *discipline* d i. buigen voor den wil der gemeenschap, *waarheid* jegens haar en *eerzucht* d. i. toegankelijkheid voor lof en blaam der gemeenschap.

Maar ziet, deze sociale driften zijn eenvoudig niets anders dan de verhevenste deugden, haar totaal vormt de zedewet. Hoogstens ontbreekt eraan liefde tot de gerechtigheid, d. i. de drang naar gelijkheid, maar die kan in de dierlijke maatschappij niet opkomen, omdat die slechts ongelijkheid kent, die door individueele verschillen en niet een, die door maatschappelijke verhoudingen wordt veroorzaakt. Geen medegenoot als middel gebruiken, wat de uitdrukking is van Kants geniale vinding, blijkt dus voor de dieren een vanzelfsprekendheid te zijn. Eerst de ontwikkeling der menschelijke maatschappij heeft toestanden geschapen, waarin de overtreding dezer regel mogelijk is.

De zedewet is dus niets dan een dierlijke drift, wel geheimzinnig, maar toch niets geheimzinniger dan de met haar op één lijn staande geslachtsliefde, moederliefde, drang tot zelfbehoud enz. Juist omdat zij dit is, heeft zij haar kracht, daarom wordt ze na snel besluit, ja zonder overleg gehoorzaamd, daardoor ook de moeilijkheid het zedelijk oordeel voor de rede te rechtvaardigen, als deze de handelingen analyseert en alles begrijpende alles vergeeft, alles ziet als noodzakelijk, niets als goed en kwaad.

Uit ons driftenleven stamt ook ons *plichtsgevoel* en ons *geweten*. Het eerste vindt zijn oorsprong daarin, dat de sociale driften zich tegenover alle andere als de krachtigere toonen. Wordt dan toch voor korten tijd een andere drift, bijv. die tot zelfbehoud, sterker dan de sociale, zij schrompelt ineen zoodra haar bijzondere oorzaak, bijv. het gevaar, voorbij is, terwijl de sociale drift haar kracht

behoudt, de overhand herkrijgt en dan in het individu werkt als de stem van het *geweten* of van het *berouw*. Deze zijn dus niet te verklaren uit de openbare meening, want ze werken ook ten opzichte van dingen, die niemand weet, en bovendien onderstellen ze het bestaan der eerzucht, die zelf reeds een sociale drift is.

Het geweten is niet tot den mensch beperkt, waarschijnlijk, reeds de honden bezitten er volgens Darwin iets van, bijv. blijkens de omstandigheid, dat ze zich tijdens afwezigheid van hun meester van het stelen van voedsel zullen onthouden.

Zoo heeft dus het Darwinisme, — men denke er aan dat nog steeds Kautsky aan het woord is — door de zedewet als een sociale drift te leeren zien, die, gelijk alle driften, door den strijd om het bestaan in ons gewerkt wordt, aan de bovenzinnelijke wereld een hecht fundament in ons denken ontnomen, daar het een eind gemaakt heeft aan de verdeeling van den mensch in tweeën: een natuurlijk-dierlijk en een bovennatuurlijk-hemelsch deel.

Eén ding heeft het Darwinisme echter niet gebracht n. l. de verklaring van *het zedelijk ideaal*. Daarvan bestaat in de dierenwereld ook niet het geringste spoor. In de geheele 18e eeuw geloofden atheïsten en theïsten, materialisten zoowel als idealisten, dat de mensch het van den aanvang af als geboden der natuur of der eeuwige rede had bezeten. De ontwikkelingsgedachte, die de afstamming des menschen uit de dierenwereld erkende, stelde deze meening wel in haar absurditeit ten toon, zonder echter, dat zedelijk ideaal te verklaren. Dit gedaan te hebben is het werk van Marx en Engels. En zoo zet dan Kautsky verder op zijn Darwinistisch fundament zijn historisch-materialistische ethiek uiteen.

Daartoe stelt hij allereerst deze vraag: wat onderscheidt den mensch van het dier, ook van het hoogst ontwikkelde? Niet de productie van consumptiemiddelen. Ook niet *het gebruiken* van werktuigen. Dat wordt beide ook bij dieren gevonden. Wel echter *het produceeren van werktuigen*, die voor productie, verdediging of aanval dienen. Op zijn best kan het dier zijn werktuig vinden, hij kan het niet uitvinden. En dus: met de productie van productiemiddelen begint de menschwording van het dier. Daarmee verleent hij zichzelf bewust en opzettelijk nieuwe organen, boven de door de natuur ontvangene.

Daar nu de mensch van den aanvang af niet slechts een met hooger intelligentie begaafd, maar ook een gezellig, een maatschappelijk dier moet zijn geweest, ging de productie van een werktuig, door een bijzonder begaafd wezen niet verloren met diens dood, maar werd door zijn horde overgenomen, die daardoor in den bestaansstrijd een voorsprong kreeg. Daarmee ging de onbewuste ontwikkeling in een bewuste aanpassing, en verbetering der organen over. En van nu aan vormt *de technische vooruitgang* den grondslag der geheele menschheidsontwikkeling. Daarop en niet op een of andere goddelijke vonk berust alles, waardoor de mensch zich van het dier onderscheidt.

Op merkwaardige wijze wordt dit verband van techniek en levenswijze nu verder met een hypothetisch voorbeeld toegelicht. De aap gebruikt als (gevonden) werktuigen een steen, of ook een stok. De oermensch vindt uit, die twee te vereenigen tot een hamer of een speer. Dan kan hij zijn oerwoud, waar hij in de boomen huisde, verlaten, want nu kan hij in de prairie jager worden. Evenwel de volgorde kan ook omgekeerd geweest zijn: een of andere oorzaak, bijv. overbevolking kan hem uit het woud verdreven hebben, en zijn gedwongen verblijf in de vlakte heeft hem dan tot jager gemaakt en hem zijn hamer of speer doen uitvinden.

Hoe het ook zij, dat verblijf in de vlakte had meer gevolgen, allereerst deze, dat hij er kwam tot 't aantrekken van kleeren, en tot het maken van beschutting gevende woonplaatsen, beide omdat hij er meer dan in zijn vroegere woonplaats aan wind en koude is blootgesteld. Voorts werd hij er naast jager ook tot een landbouwer en ten derde ging hij er begeeren naar het bezit van het vuur, welks oorsprong wel steeds onzeker zal blijven, maar dat hij in de vlakte meer noodig had en in het steeds vochtige oerwoud toch ook niet in stand kon houden.

Hiermee is echter de beteekenis van de uitvinding van het werktuig bij lange na niet uitgeput. Immers het getal der natuurlijke organen van den mensch is beperkt, maar even onbeperkt is het getal zijner werktuigen Evenzoo de kracht waarmee elk dezer bewogen worden kan, een werktuig kan door meerderen samen gehanteerd worden. Ook leidt het produceeren van werktuigen tot grooter arbeidsverdeeling dan tot nog toe daar bepaalde in-

dividuen voor bepaalde werktuigen kunnen worden aangewezen. Hoe verder deze gaat, hoe meer organen dus het maatschappelijk organisme heeft tot verwerving van zijn levensonderhoud, des te grooter is ook het getal organen, dat daarvoor noodig is, maar des te onzelfstandiger tegenover het organisme wordt ook elk dezer organen op zichzelf. Hoe meer macht de maatschappij heeft over de natuur, hoe minder macht elk der leden heeft ten opzichte van de maatschappij, immers hoe meer afhankelijk hij van haar is.

Zoo is dus de menschelijke maatschappij weer een eigensoortig organisme, van de dierlijke maatschappij in tweeërlei opzicht verschillend. Het dier-individu bezit alle organen noodig tot levensonderhoud zelf, maar de mensch is in zijn heele wezen van zijn maatschappij afhankelijk. Haar eigenaardigheid bepaalt de zijne. En ten tweede: deze eigenaardigheid der maatschappij is juist aan voortdurende wisseling onderhevig, veel sneller gaande dan die der dieren-maatschappij, daar zij berust op den vooruitgang van haar techniek, al is het volslagen verkeerd de ontwikkeling der menschelijke maatschappij naar analogie van die van het menschelijk individu te verdeelen in de stadia, van jeugd, rijpheid, verval, dood. Zoolang de technische grondslag niet verdwijnt sterft de maatschappij niet. Zij kan wel een tijdlang ziek zijn, maar zal dan steeds verjongd weer te voorschijn treden.

Slechts schijnbaar ligt dit alles ver van het gebied der ethiek, het ligt er in werkelijkheid vlak bij. Immers die ontwikkeling van het menschelijke maatschappij-organisme moet sterk terug werken op de individuen die er deel van uitmaken en in lichamelijk opzicht — hij heeft de achterhanden van den aapmensch in voeten omgezet — maar ook in geestelijk opzicht, hun bewustzijn, hun opvattingen van nuttig en schadelijk, goed en kwaad moesten er evenzeer door veranderen. Het heeft alles vooral grooten invloed op de sociale driften, die nu nog moeten versterkt worden door de gemeenschappelijkheid van den arbeid en het samenwerken in den arbeid. Deze heeft het aanzijn geschonken aan de taal, die op zichzelf weer een middel tot sociale samenbinding is van buitengewone kracht. De taal geeft een enorme versterking en een klaar bewustzijn der sociale driften. Bovendien is ze het middel tot overlevering der verworven kennis aan de nageslachten, tot begrips-

vorming en alzoo tot wetenschap. Daardoor weer tot beheersching van de natuur en alzoo tot onafhankelijkheid van de uiterlijke werkingen der natuur, welke onafhankelijkheid op haar beurt het gevoel van vrijheid geeft.

Naast de gemeenschappelijke arbeid en de taal wordt er ook sociaal-samenbindend gewerkt door den oorlog, die opkomt met de uitvinding van de speer en de jacht, terwijl hij bij voedselschaarschte ook tot kanibalisme aanleiding geeft. De aapmensch dacht nog niet aan oorlog met soortgenooten, en niets verkeerder dus dan te meenen, dat voortschrijdende kultuur ook hoogere humaniteit brengt. Een woord van Kautsky, dat in oorlogstijd als deze wel bijzonder bevestigd wordt. Hij meent dan ook, dat de aap „humaner" d. i. menschelijker was dan de mensch! De oorlog werkt intusschen zeer de samenhang van stam, gens, geslacht etc. in de hand. Hoe grooter gevaar, hoe nauwer aaneensluiting. Des te grooter ook het aanzien, waarin komen de deugden van zelfverloochening of opoffering voor de maatschappij. En bovendien zullen die horden zich 't eerst handhaven, die de dapperste, verstandigste, meest gedisciplineerde meest opofferende leden tellen.

In den loop der ontwikkeling verandert de oorlog echter van vormen en oorzaken. Oorspronkelijk ontstaan uit voedselgebrek komt er een nieuwe oorzaak bij: bezit van rijkdommen, n. l. niet privaat-, maar stambezit. Ook dit werkt nog samenbindend. Maar dat houdt op, als er zich in de gemeenschap klassen vormen met bijzonder eigendom en tegenstrijdige belangen en als de oorlog steeds meer aangelegenheid der heerschende klassen wordt, die hun uitbuitingsgebied willen vergrooten. De *huurlegers*, die dan komen worden niet door sociaal gevoel, maar door de militaire strafwet bijeengehouden.

Deze ontwikkeling van den oorlog berust op het eigendom en dit weer op de ontwikkeling der techniek. Over ieder geproduceerd voorwerp moet iemand beschikken, een individu of een groep, dat hangt van den aard van het product en van de productiewijze af. De verschillende wijzen, waarop men van het nut der dingen genoot, werden tot vaste gewoonten, die een gewoonterecht vestigden, dat weer versterkt werd, doordat bij voorkomende oneenigheid de leden der maatschappij er over beslissen.

Aanvankelijk had het gemeenschappelijk eigendom de overhand, dat ook de sociale driften zeer versterkte. Het privaateigendom begint, als door de voortgaande verdeeling van arbeid afzonderlijke handwerken zich van de landbouw losmaken, die worden tot bezigheid van afzonderlijke groepen, die niet voor zichzelf alleen, maar ook voor den verkoop arbeiden.

Daarmee komt tevens de concurrentie-strijd op, die wel de productie zeer uitbreidt, maar, als strijd tusschen leden derzelfde maatschappij, en niet — zooals de oorlog — tusschen leden van twee verschillende maatschappijen, moordend inwerkt op de sociale driften. Want hier handhaaft ieder zich des te eerder, naarmate hij zich minder door sociale en meer door egoïstische drijfveeren laat leiden. En in de tegenwoordige maatschappij blijft de sociale drift dan ook slechts gehandhaafd, doordat de algemeene warenproductie een 100 jaren oud is en doordat zij een nieuwe bron vindt in de klassenstrijd der onderdrukte klassen.

De ontwikkeling der maatschappij verandert voorts niet slechts de sterktegraad der sociale driften, maar ook het gebied, waarbinnen ze gelden. De gewone ethiek, uitgaande van het individu en niet van de maatschappij, ziet geheel voorbij, dat de zedewet slechts regelt de onderlinge verhouding van menschen *van eenzelfde maatschappij*, daar ze juist middel is tot maatschappelijke samenbinding. En ten opzichte van een lid eener andere horde gelden de sociale driften niet vóór hem, maar tegen hem. De sociale deugden hulpvaardigheid, waarheidsliefde etc. gelden alleen voor de klassegenooten, niet voor de leden van een andere maatschappelijke organisatie.

Daarmee is de omvang der zedewet nog niet voor altijd vastgesteld, want steeds groeit de menigte menschen, die op één gebied voor en met elkaar werken, groeit ook de menigte gebieden welker bewoners met elkaar leven, groeit ook de omvang der gebieden die met elkaar in vaste samenhang treden. Na den dood van Alexander den Groote vormden de volken aan het oostelijke bekken van de Middellandsche zee reeds een internationalen kring met internationale taal, door de Romeinen kwam er een nog grootere internationale kring en de nieuwe godsdienst daarin — het christendom — trad dadelijk op als wereld godsdienst met één God,

waarvoor alle menschen als broeders gelijk waren. Nu vestigt het kapitalisme een nog universeeler kultuurkring, die zich over alle godsdiensten uitstrekt en daarin zal werkelijk worden, die zedelijke opvatting, die het christendom *„aber sehr voreilig"*[1]) heeft uitgesproken en die het dan ook niet verwerkelijken kon en die dus voor de groote massa der christenen een phrase is gebleven, n. l. de opvatting van de gelijkheid aller menschen, de opvatting, dat de sociale driften, de zedelijke deugden tegenover allen in praktijk moeten worden gebracht. Grondslag hiervoor zal zijn niet een zedelijke verbetering, maar de ontwikkeling der productiekrachten en op 't oogenblik is zij nog slechts de moraal van het klassebewuste proletariaat. En wel schept het kapitalisme den grondslag voor deze moraal, doch alleen door haar onafgebroken met voeten te treden.

Maar dezelfde oeconomische ontwikkeling, die den maatschappelijken kring verwijdt, waarbinnen de sociale driften en deugden gelden, schept tevens binnen de ééne maatschappij ook afzonderlijke kringen, die in eigen gebied de sociale drift wel zeer versterken, maar haar ten opzichte van andere medeleden der maatschappij of althans voor leden van vijandelijke kringen zeer verzwakken kunnen.

Ook de vorming van klassen is een product van de arbeidsverdeeling. In de dierenmaatschappij vormen zich reeds verschillende groepen, maar daar berust die vorming op natuurlijke verschillen van geslacht en leeftijd. Jacht en oorlog worden 't werk van de mannen, landbouw en huisgezinsverzorging, dat der vrouwen. Naarmate nu de schatting is der waarde van dezen arbeid, is ook de beteekenis dergenen, die hem volbrengen. Overweegt de jacht en dus de onzekerheid van voedselhoeveelheid, dan doodt men de ouden van dagen. Overweegt daarentegen de landbouw, dan eert men ze als dragers der ervaring. Zoo hangt dus de waardeschatting van de geslachten en leeftijden ook van de verschillende productiewijzen af.

De voortgaande arbeidsverdeeling brengt dan, vooral onder de mannen steeds meer onderscheidingen mee, waardoor het maat-

---

1) Cursiveering van mij, Kautsky, a. a. O., S. 109.

schappelijk organisme steeds ingewikkelder wordt. Hun wijze van samenwerking in het arbeidsproces is van hun wil onafhankelijk, wordt door de gegeven materieele voorwaarden bepaald en dus vooral door de techniek. Doch niet door deze alleen, geografische ligging der woonplaatsen, aard der naburen etc. etc. doen ook hun invloed gelden, wat echter niet wegneemt, dat ook door de zoo beinvloede oeconomische ontwikkeling de klassenonderscheidingen en -tegenstellingen gekweekt worden, waarbij trouwens wordt aangeknoopt aan verschillen tusschen individuen of groepen, die van nature reeds bestaan en ook in een socialistische maatschappij niet zullen verdwijnen. Maar ze blijven binnen een enge grens besloten zoolang de productie van allen nog geen overschot oplevert boven wat voor aller levensonderhoud noodig is.

Zoodra dit overschot echter komt en afzonderlijke individuen of beroepen zich daarvan weten meester te maken en dan ook op het privaat bezit der productiemiddelen beslag leggen, tengevolge waarvan de massa der arbeidenden tot slaven, hoorigen, loonarbeiders wordt gedegradeerd, dan versplintert de maatschappij steeds meer door een geen grenzen kennenden klassenstrijd. En in dezelfde mate als deze toeneemt, verliezen de sociale driften aan kracht, terwijl ze juist door hun klassenstrijd bij de onderdrukten onderling in kracht toenemen, omdat ze daar ook niet, zooals bij de heerschende klassen, door onderlinge twisten bijv. door concurrentie verzwakt worden.

Dezelfde oeconomische ontwikkeling nu, die, gelijk wij tot dusver zagen, de uit de dierenwereld overgenomen zedelijke factoren veranderlijk maakt, aan de sociale driften in verschillende tijden en klassen een verschillenden vorm geeft en hun werkingssfeer nu eens verruimt dan vernauwt, diezelfde oeconomische ontwikkeling schept ook een geheel nieuwe, bij de dieren niet bestaande moreele factor, die niet slechts in kracht en draagwijdte, maar ook in inhoud zeer veranderlijk is. Dat is *de zedewet*.

In de dierenwereld zijn wel zedelijke gewaarwordingen, maar geen bepaalde zedelijke voorschriften. Die zijn er pas waar een uitgewerkte taal aanwezig is, want die eerst maakt het mogelijk den enkeling bepaalde eischen te stellen. En wanneer die eischen voortvloeien uit maatschappelijke behoeften, dan blijven ze, zoo

lang dezelfde maatschappelijke verhoudingen bestaan, wat in den aanvang, toen de ontwikkeling zeer langzaam ging, soms honderden of duizenden eeuwen lang het geval was. Dan herhalen de maatschappelijke eischen zich zoo vaak, dat ze tot een gewoonte worden, en de aanleg daartoe wordt ten slotte door overerving voortgeplant, bijv. het schaamtegevoel, de gewoonte om bepaalde lichaamsdeelen te bedekken. Zoo ontstaan er dus voor het individu in de maatschappij eischen, die tenslotte uit gewoonte zonder lang overleg gehoorzaamd worden.

Toch berust daarom het wezen der moraal niet alleen op gewoonte. Deze maakt slechts zulke opvattingen tot zedelijke geboden, die de betrekking van den individu tot de maatschappij, dus zijn verhouding tot andere menschen regelen. En met totale omdraaiing van de tot nog toe gevolgde redeneering, dat de gewoonte tot zedelijke norm wordt, zegt Kautsky daarna: dat de zedelijke normen ook daarom slechts tot gewoonten worden konden, omdat zij met diepe, telkens zich vernieuwende maatschappelijke behoeften overeenkwamen. Bovendien kan iets, dat niet meer dan gewoonte is, nooit zoo sterk zijn, dat het in kracht de drift tot zelfbehoud overtreft. En dat doet het zedelijk gebod toch.

Dus: niet uit enkel gewoonte ontspringt dit. Maar ook niet uit conventie, gelijk anderen gezegd hebben. De oorsprong ligt veel dieper: in de natuur des menschen als sociaal dier, in de sociale behoeften.

Wel is het niet in ieder geval mogelijk den samenhang na te speuren tusschen bepaalde zedelijke opvattingen en de maatschappelijke verhoudingen, waaraan ze hun ontstaan danken. *Want deze verhoudingen, waaruit latere, nog geldige zedelijke normen afstammen, liggen dikwijls ver terug in een grauwe voortijd.*[1]) En bovendien moet men, om die vorm te begrijpen, niet slechts de maatschappelijke behoefte, maar ook de bijzondere denkwijze dier maatschappij kennen, wat vaak zeer moeilijk is.

Evenwel met beminlijke naïeveteit zet Kautsky zich daarover heen. Immers: „Indessen ist der Zusammenhang zwischen den Satzungen der Moral und den gesellschaftlichen Bedürfnissen

---

1) Kautsky, S. 123. Cursiveering hier van mij.

bereits an so zahlreichen Beispielen erwiesen, dasz mann ihn als allgemeine Regel annehmen *kann*. Besteht aber dieser Zusammenhang, dann musz eine Aenderung der Gesellschaft auch eine Aenderung mancher moralischer Satzungen nach sich ziehen.[1])

Over welke woorden ik hier terloops slechts wil opmerken, dat kunnen nog iets anders is dan moeten. En om het moeten gaat het hier, terwijl de tweede der hier geciteerde volzinnen, dienen moet mede om het boven gecursiveerde te bewijzen, hoewel het er evenzeer tegen pleit. Want in den tijd tusschen de „grauwe voortijd" waaruit de zedelijke norm stamt, en het heden waarin ze nog geldt, heeft toch zeker ook een „Aenderung des Gesellschaft" plaats gegrepen. Hoe komt het dan, dat daarmee niet een „Aenderung" van deze norm is gepaard gegaan?

Intusschen: voor Kautsky dienen deze woorden slechts om te betoogen, dat de verandering der zedelijke opvattingen niets wonderlijks heeft, dat het veel wonderlijker zou zijn, zoo ze niet veranderden. Ja zelfs ze moeten veranderen, want iedere maatschappijvorm heeft, om te blijven bestaan, zedelijke voorschriften noodig, die hem aangepast zijn.

Toch houdt die verandering geen gelijken tred met de verandering der maatschappelijke behoeften. Juist omdat de normen gewoonten zijn, kunnen ze lang een eigen leven leiden. Gelijk de heele ideologische bovenbouw kan ook de moraal zich losmaken van zijn grondslag en dan een tijdlang zelfstandig voortleven. Maar terwijl ze anders, juist door aan het maatschappelijk leven goed aangepast te zijn, dit laatste bevordert, houdt zij daarmee op, zoodra zij er zich van losmaakt, dan wordt zij een conservatief element en een hindernis voor den vooruitgang.

De tegenstelling tusschen maatschappelijke behoeften en moreele bepalingen kan ook in de primitieve, klasselooze maatschappij reeds voorkomen maar door het opkomen der klassentegenstellingen wordt zij veel sterker. In de primitieve maatschappij is het vasthouden van verouderde moraal slechts vasthouden aan een gewoonte, maar in de maatschappij, waar klassen zijn wordt dat vasthouden een klassebelang. En de physische dwangmiddelen

---

1) Kautsky, a. w. s., 124. Cursiv. van mij.

om de uitgebuiten ten onder te houden worden dan ook in den dienst dier klassenmoraal gesteld, om gehoorzaamheid af te dwingen. De klassenlooze maatschappij kan die dwangmiddelen ontberen. Wel is daar de sociale drift ook in allen niet steeds even sterk, maar de openbare meening is daar voldoende correctief, omdat het individu daar zoo nietig is, dat bij de stem der maatschappij de zijne in het niet verzinkt. Reeds nu worden gevangenis, ellende en dood verkozen boven de schande, die het zou zijn, de meening zijner klasse afvallig te worden.

Waar echter klasse tegenover klasse staat, schiet de publieke opinie als correctief te kort. Daar moet de heerschende klasse gebruik maken van haar grootere kracht, betere organisatie of ook van haar hooger *intelligentie*. Naast soldaten en politie treden daar dan ook de geestelijken. De kerk moet de overgeleverde moraal conserveeren. En die verbinding van godsdienst en moraal is te gemakkelijker, doordat de nieuwe godsdiensten, opgekomen in den tijd van het verval van het oude communisme, tegenover de oude natuurgodsdiensten staan, die geen priesterschap kenden, maar ook geen verband tusschen godheid en ethiek. De nieuwe godsdiensten echter groeien op den bodem van die philosophie, die de ethiek en het geloof aan godheid en hiernamaals ten nauwste met elkaar verbindt, de een steunende door de ander.

Hoe langer nu de overleefde moreele opvattingen in stand blijven, terwijl de maatschappelijke ontwikkeling reeds is verder geschreden, hoe dieper de kloof wordt tusschen de heerschende moraal van een maatschappij en het leven en streven harer leden. De heerschende klassen houden het oude vast, maar in theorie, in de praktijk kunnen ze zich aan de werking van het nieuwe niet onttrekken. Hier begint de tegenstelling van deze twee: zedelijke theorie en praktijk. Maar zij openbaart zich op tweeërlei wijze, als cynisme bij krachtige naturen, die zich over de eischen der zedelijkheid heenzetten, als huichelarij bij de zwakken, die heimelijk overtreden, wat ze openlijk prediken. En tegelijk verdwijnt in deze klasse, gelijk wij zagen, in dezen tijd de kracht der sociale driften. Dat alles kweekt in de heerschende, conservatieve klassen de onzedelijkheid, dat wil niet zeggen, afwijking van een bepaalde zoogenaamd voor alle tijden geldige maatstaf der zedelijkheid, maar

practische overtreding van eigen zedelijke grondstellingen. Onzedelijkheid is nooit overtreding van anderer, alleen die van eigen regel. Daarom kan voor de een onzedelijk zijn, wat voor den ander een hoog zedelijke daad is. Absolute onzedelijkheid zou alleen zijn het ontbreken van alle sociale driften en deugden.

Heel anders staan de uitgebuite klassen tegenover het groeiend conflict van wisselende maatschappelijke behoeften en stilstaande moraal. Hun belangen staan lijnrecht tegenover de maatschappelijke grondslagen, die die moraal geschapen hebben. Hoe meer ze zich hun conflict met de heerschende maatschappij-orde bewust worden, des te meer stellen ze ook tegenover de oude moraal hun nieuwe. En tegelijk groeit bij hen de kracht der sociale driften, zoodat met de verhevenheid van het nieuwe zedelijke ideaal, dat zij stellen ook de geestdrift daarvoor groeit. Dat kweekt in hen een *ethisch idealisme*, dat echter met het philosophische van dien naam niet verward moet worden.

De inhoud van het nieuwe zedelijke ideaal is niet altijd duidelijk. Eigenlijk is het zuiver negatief: het tegendeel van de heerschende zedelijkheid. Maar daar deze altijd onvrijheid, ongelijkheid, uitbuiting brengt, is het ideaal der zich verheffende klassen schijnbaar steeds hetzelfde n.l. vrijheid, gelijkheid en broederschap. Maar in verschillende historische perioden wordt er telkens wat anders onder verstaan. Uit de hiervan bijgebrachte voorbeelden haal ik curiositeitshalve alleen dit aan, dat volgens Kautsky voor het oerchristendom gelijkheid was: gelijke verdeeling van het eigendom onder allen, terwille van de consumptie, en vrijheid: bevrijding van alle arbeid, gelijk die der leliën deel is Daarbij komen ons onwillekeurig de eerste woorden van Pascal's Pensées in de gedachten: Qu' ils apprennent au moins, quelle est la religion, qu'ils combattent, avant que de la combattre"![1])

De uiterlijke overeenstemming in het zedelijk ideaal van verschillende tijden en landen is echter geen gevolg van een eeuwige zedewet, maar van de omstandigheid, dat de grondlijnen der klasseheerschappij in de menschelijke maatschappij steeds dezelfde zijn.

---

1) *Pensees* de Pascal ed. Garnier frères, Paris p. 57.

Dat het zedelijk ideaal tot dusver nooit bereikt werd, is ook zeer begrijpelijk uit den oorsprong ervan, het is opgekomen uit strijd tegen de bestaande orde, dient als prikkel tot den klassenstrijd, maar de vorm der nieuw ontstaande maatschappij hangt niet af van dat zedelijk ideaal maar van den gegeven materieelen grondslag, van de techniek, het natuurlijk milieu etc. en kan dus van dat zedelijk ideaal zeer afwijken, vooral als het gepaard ging met onwetendheid aangaande dien materieelen grondslag.

Het zedelijk ideaal is dus erkend als zuiver negatief: bestrijding van de bestaande zedelijke orde: het is drijfkracht voor den klassenstrijd en tevens is erkend, dat het geen richting gevende kracht voor de maatschappij bezit, daar deze alleen voortvloeit uit de stoffelijke voorwaarden der ontwikkeling. Zoo is dus voor de eerste maal in de geschiedenis de weg gewezen om illuzie's en teleurstellingen te vermijden op dit punt. Of die ook werkelijk vermeden worden hangt af van de kennis, die men bezit, aangaande ontwikkelings- en bewegingswetten, aangaande krachten en organen van het maatschappelijk organisme.

Daarmee is aan het zedelijk ideaal niet alle waarde ontzegd, maar is deze tot haar juiste maat teruggebracht, n. l. van onontbeerlijk *middel* in den klassenstrijd. Het is geen doel, maar wapen tot bereiking van het doel. Maar in de wetenschap heeft dit ideaal niets te zoeken. Die leert slechts het noodzakelijke kennen, het wetenschappelijk socialisme is naspeuring der ontwikkelingswetten van het maatschappelijk organisme, om de *noodzakelijke* tendenzen en doeleinden van de proletarischen klassenstrijd te leeren kennen. De wetenschap kan wel een „sollen" voorschrijven, maar slechts als consequentie van haar inzicht in het noodzakelijke en dan is nog dat „sollen" slechts een in de „wereld der verschijnselen" gegronde noodzakelijkheid.

Het zedelijk ideaal wordt dus in een oeconomisch veranderd, al verliest het daarmee niet aan waarde, n. l. *de opheffing der klassen* doordat de productiemiddelen zoo gegroeid zijn, dat zij door het privaateigendom niet meer te omvatten zijn. Gelijktijdig daarmee neemt ook de vrouw deel aan de arbeidsverdeeling, wordt van den huiselijken haard losgemaakt en bevrijd van haar ondergeschiktheid aan den man, al blijft het natuurlijke- en dus ook het maat-

schappelijk onderscheid tusschen hen bestaan. Voorts zullen, doordat de internationale oeconomische betrekkingen steeds inniger worden, de oorlogen voor een eeuwigen vrede plaats maken. Waar is ooit een heerlijker zedelijk ideaal geweest dan dit? En het is toch enkel voortgekomen niet uit beneveling door idealen van vrijheid, gelijkheid en dergelijke, maar uit oeconomische overwegingen. Terwijl het ten slotte iets is, niet dat slechts *behoort* te komen, iets dat wij wenschen en willen, maar dat komen *moet*, dat door de ontwikkeling der maatschappij noodzakelijk is.

IV. Nadere uitwerking der beginselen op practische en theoretische punten.

Natuurlijk is de marxistische ethiek niet blijven verwijlen in de hoogere regionen van het academisch, wetenschappelijk betoog, maar is zij ook afgedaald tot het lager gebied van de praktijk des dagelijkschen levens. En wat hier door verschillende marxistische schrijvers geleverd is, biedt ons menige interessante bijzonderheid. Wat de Genestet van den christen zegt, geldt overdrachtelijk van het Marxisme: men kent het 't beste in 't huiselijk negligé, n. l. in het negligé van brochure en courantenartikel, dààr althans zeker even goed als in de gekleede jas van het meer wetenschappelijk betoog.

Ter nadere verduidelijking zullen wij dus nog — zij het met zeer groote beperkingen — bij enkele verschijnselen op dit gebied moeten stilstaan. En wij kiezen daartoe in de eerste plaats een zaak, die destijds binnen de grenzen van ons eigen land een tijd lang aan de orde is geweest, vele pennen in beweging heeft gebracht en tegelijk het onderwerp is geweest van politieke- en andere debatten.

Naaste aanleiding daartoe werd de verschijning van een boekje of lijvige brochure, getiteld: „*Het historisch-materialisme voor arbeiders verklaard door H. Gorter.*"[1]) In dit geschrift vinden wij dus blijkens den titel een beknopt eenvoudig overzicht van het gansche door Marx ontworpen en naar hem genoemde stelsel. Maar na al, wat wij hier reeds hebben vooraf laten gaan, is het overbodig, nog eens weer een uitvoerig resumé te geven van Gorters geschrift. Wij kunnen ermee volstaan om zijn eigen kortste samenvatting te geven van het historisch-materialisme, dat hij aldus aanschouwelijk voorstelt:[2])

---

1) Uitgave „De Tribune" administratie: Wyttenbachstraat 13, Amsterdam, verschenen z. j., waarschijnlijk in den loop van het jaar 1908.

2) Gorter, t. a. p., bl. 13.

I. De techniek, de *productiekrachten* zijn de grondslag der maatschappij.

Van de productiekrachten nangen af, de productiekrachten bepalen de *productieverhoudingen*, de verhoudingen, waarin de menschen in het productieproces tot elkaar staan.

Die productieverhoudingen zijn tevens *eigendomsverhoudingen*.

Die productieverhoudingen en eigendomsverhoudingen zijn *verhoudingen*, niet alleen van personen, maar van *klassen*.

Die klasse-, eigendoms- en productieverhoudingen (m. a. w. het maatschappelijk zijn) bepalen het *bewustzijn* der menschen. M. a. w. hun begrippen over recht, politiek, zedelijkheid, godsdienst, wijsbegeerte, kunst enz.

II. De techniek is in voortdurende ontwikkeling.

De productiekrachten, de productiewijze, de productieverhoudingen, de eigendoms-, de klasseverhoudingen, worden dus voortdurend gewijzigd.

Het bewustzijn der menschen, hunne begrippen en voorstellingen over recht, politiek, zedelijkheid, godsdienst, wijsbegeerte, kunst enz. worden dus ook met de productieverhoudingen en de productiekrachten veranderd.

III. *Nieuwe* techniek komt, op een bepaalden graad van ontwikkeling, in strijd met oude productie- en eigendomsverhoudingen.

Tenslotte overwint de nieuwe techniek.

De economische strijd tusschen de conservative belanghebbenden bij de oude vormen en de vooruitstrevende belanghebbenden bij de nieuwe krachten komt hun in rechtskundige, staatkundige, godsdienstige, wijsgeerige en kunst-vormen tot bewustzijn.

Aldus de samenvatting van Gorter, die dan verder in een hoofdstuk, dat tot titel voert het Marxistische „Schlagwort": het maatschappelijk zijn bepaalt den geest, achtereenvolgens behandelt: A. De wetenschap, het kennen en leeren, B. De uitvindingen. C. Het Recht. D. De Politiek. E. De zede en de zedelijkheid. F. Godsdienst en Wijsbegeerte. G. De Kunst. Wij zullen ons bepalen tot de paragraaf E. Niet omdat er uit de overige ook niet hier en daar iets op te diepen ware, voor ons doel van belang — zoo bijv. in paragraaf C deze uiting: De socialistische arbeiders gelooven niet meer

in de persoonlijke schuld van den misdadiger. Zij gelooven, dat de oorzaken van de misdaad maatschappelijke, niet persoonlijke zijn — daarvoor hangen bijv. moraal en recht te nauw samen, maar omdat wij daar de meer systematische uiteenzetting vinden van wat het ons bezig houdend onderwerp aanbelangt.

Gorter dan onderscheidt eerst tusschen zede als „een voorschrift voor een bepaald geval" en zedelijkheid als „iets algemeens". Van de eerste geeft hij dan twee voorbeelden.[1]) Eerst dit. Vroeger was het zede, dat de arbeiders zich niet bemoeiden met de politiek, 's avonds thuis waren, maar nu zijn, die dat doen, juist de slaapkoppen, de slechte arbeiders en zij, die trouw naar de meetings en vergaderingen loopen, de ijverige organisatiemannen, de goede arbeiders. Dat komt door de techniek, waardoor vroeger de arbeider zwak was, zoodat hij zich zijn gedrag door de heerschers liet opdringen, maar die hem nu de overwinning belooft, een overwinning, die goed is voor de arbeiders en voor de heele maatschappij. Zijn gedrag van toen was inderdaad goed. Toen hem op te ruien zou op onderdrukking met geweld, op moord en doodslag zijn uitgeloopen en dat ware inderdaad ook voor de maatschappij, toen nog niet rijp voor een revolutionnaire arbeidersklasse, slecht geweest. Maar nu is het goed. En Gorter neemt hier dus over de uitspraak van Henriette Roland Holst, dat de begrippen van goed en kwaad stuivertje wisselen.

Het tweede voorbeeld leveren Gorter de vrouwen. Kort geleden werden ze nog alleen voor het huiselijk werk en het huwlijk opgevoed, nu hebben ze bij honderden nog een ander doel: werk in de maatschappij. Bij de proletarische vrouwen is dat gekomen, doordat ze met de groot-industrie ook in het bedrijf kwamen. Daardoor is de inhoud van haar geest veranderd en de socialistische gedachte ook in haar hoofd gedrongen, die haar doet denken aan de toekomstige maatschappij, waarin niemand noch vrouw, noch man, noch in het huwlijk, noch in het werk meer een meester zal hebben. Bij de burgerlijke vrouwen is het ook gekomen door de ontwikkeling van het productieproces, die hun werk in de huishouding minder maakte, de concurrentie deed stijgen, het aantal

1) Gorter, t. a. p., bl. 54, v. v.

huwlijken deed dalen en daardoor haar geest richtte op grooter maatschappelijke bewegingsvrijheid, en dus haar denken veranderde. Maar zij willen alleen de burgerlijke vrouwen bevrijden en tot macht brengen binnen de kapitalistische maatschappij, haar niet van het eigendom bevrijden, maar de vrijheid van concurreeren geven. Van de proletarische zoowel als van de burgerlijke vrouw komt de verandering dus uit het productieproces voort, maar ze verschillen door het verschil van eigendomsverhoudingen, waarin ze geplaatst zijn.

Als overgang van de zede naar de hoogere zedelijkheid neemt Gorter tot voorbeeld de vaderlandsliefde. Vroeger, toen de arbeidersklasse nog geen zelfstandige maatschappelijke macht was, was zij vaderlandslievend, d. w. z. zij volgde de heerschende klasse in haar strijd tegen buitenlandsche machten, doch niet uit liefde maar uit nood, uit gebrek aan betere verdiensten en omdat zij haar eigen macht tot verhindering van oorlog zich nog niet bewust was. Maar nu weten de arbeiders, dat de bourgeois slechts oorlog voeren uit eigenbelang, om meer afzetgebieden te zoeken en dat die oorlog hun eigen oeconomische kracht kan vernietigen. De ontwikkeling van het productieproces heeft de arbeiders tot een zelfstandige macht gemaakt, maar ook het kapitaal, dat nu alleen internationaal door de arbeiders is te overwinnen. Door die ontwikkeling wil het kapitaal oorlog tot uitbreiding van koloniën, en wil de arbeidersklasse verzet daartegen, omdat zulke oorlogen gepaard gaan met uitzuiging van het proletariaat. Zij wil dus solidariteit van alle arbeiders. „De vaderlandsliefde, die de bourgeois den arbeider wil opdringen, is, dat hij zich gewillig door haar als oorlogswerktuig laat gebruiken, zich voor haar laat slachten, wanneer zij haar winstmakerij verdedigt of winst van andere kapitalisten of bezit van weerlooze volken te rooven tracht. Dat is de burgerlijke vaderlandsliefde en daaraan is de socialistische arbeider totaal vreemd. In den zin der bourgeoisie heeft de arbeider geen vaderland". Men kan van dit alles slechts zeggen, dat het sinds Augustus 1914 anders is geworden, toen naar het woord van een socialist, zij het geen Marxist „de nationale gedachte de nationale geschillen is gaan overheerschen"

Nu overgaande tot de gebieden der hoogere zedelijkheid, tot

de deugden van onzelfzuchtigheid, liefde tot den naaste, zelfopoffering, trouw, eerlijkheid, rechtvaardigheid, wil Gorter verklaren, vanwaar zij komen en hoe de stem in ons vaak *onmiddellijk* zegt wat goed of kwaad is. Uit de werkelijkheid is dat niet af te leiden, toen heeft men den oorsprong der zedewet in het bovennatuurlijke gezocht. Maar sinds vijftig jaar zijn die hoogste zedelijke geboden verklaard, in hun wezen door Darwin, in hun werking door Marx. Dan volgt de afleiding der geboden van de zedewet uit de sociale driften, gelijk ons dat reeds uit de beschouwing van Kautsky bekend is. Onzelfzuchtigheid is het zich geven voor de gemeenschap, dapperheid de verdediging der gemeenschappelijke belangen enz.[1]) De zedewet is dus van dierlijken oorsprong, een dierlijken drift, vandaar ook, dat wij haar spontanen drang zonder beraad gehoorzamen, als die van zelfbehoud en voortplanting. Dit alles is, meest letterlijk, aan Kautsky ontleend, waarom wij het verder kunnen voorbijgaan.

Marx heeft nu de werking dier zedelijke geboden, d. i. dier sociale driften en de veranderingen in die werkingen verklaard, doordat hij aantoonde, hoe uit het op de techniek berustende privaatbezit, de klassestrijd voortkomt „want" zoo vaart Gorter dan voort[2]) „ten eerste ontstaat tusschen de privaatbezitters, ook al behooren zij tot dezelfde klasse, de concurrentiestrijd. En deze werkt moordend op het hoogste zedelijk gebod, dat zegt, dat men elkander bijstaan, ja zich voor een ander opofferen moet. Dat gebod wordt in een maatschappij, die op concurrentie berust, een doode letter. Het wordt in een dergelijke maatschappij een abstracte leer met een niet aardschen, doch slechts hemelschen oorsprong, die schitterend mooi is, maar niet wordt toegepast, een leer eigenlijk alleen voor Zondags, als de handel en de fabriek toch stilstaat, de kerk alleen open is. Het is niet *mogelijk* tegelijk elkaar de markt, de betrekking, den arbeid in concurrentie te ontnemen en tegelijk te gehoorzamen aan de innerlijke stem, die ons van uit den oertijd toefluistert met onzen medemensch te staan, omdat twee sterker zijn dan een. Het is onmogelijk; elke leer, die zegt, dat het kan of moet, komt tot huichelarij." En iets verder: „Maar ten tweede heeft de ontwikkeling der techniek en

1) Zie boven bl. 48.
2) Gorter: *Het Historisch Materialisme*, bl. 70 en 71.

de arbeidsverdeeling groepen van menschen geschapen, wier leden, hoewel onder elkander vaak in concurrentiestrijd, toch tegenover andere groepen dezelfde belangen hebben, met andere woorden de maatschappelijke klassen. Grondbezitters hebben dezelfde belangen tegenover industriëelen en vice versa, ondernemers tegenover arbeiders. Zij mogen elkaar afbreuk doen op de markt, in den strijd voor invoerrechten op graan hebben alle leden der eerstgenoemde klasse één belang, in den strijd voor beschermende rechten op industrieproducten die der tweede, in den strijd tegen goede arbeidswetten die der derde klasse.

De klassenstrijd vermoordt dus ook een goed deel der zedelijkheid, want het zedelijk gebod kan niet gelden tegenover de klasse, die de onze tracht te vernietigen of krachteloos te maken en ook die klasse kan tegen de onze niet zelfopofferend of trouw gevoelen. Alleen binnen de klasse kan nog van eenig zedelijk gebod sprake zijn, tegenover de andere klasse geldt het hoogste zedelijk gebod evenmin als tegenover den vijand. Zoo min als men in den oorlog eraan denkt zich voor den vijand op te offeren, zoo weinig denkt men eraan den tegenstander der klasse als klassetegenstander bij te staan."

Door de technische vooruitgang, die eenerzijds reusachtige rijkdom anderzijds hoopen bezitlooze proletariërs vormt, wordt de klassestrijd in onze dagen steeds heftiger, wordt tusschen de klassen de toepassing der hoogste zedelijkheid steeds minder en krijgen de andere groote driften van zelfbehoud en zorg voor de nakomelingschap de overhand. En dus: „Het is het instinct van zelfbehoud, dat de kapitalistische klassen al scherper en scherper het noodige doet weigeren aan de arbeiders. Zij gevoelen, dat zij alles zullen moeten overgeven binnen niet meer al te langen tijd, al hun bezit, al hun macht, en uit vrees één stap op dien weg te doen, worden zij steeds onwilliger ook maar iets te geven. En geen liefde voor den naaste voelt de arbeider tegenover den kapitalist, want de driften van zelfbehoud en liefde voor het kroost drijven hem aan om den kapitalist, als kapitalist, ten onder te brengen en zoo voor zijn kinderen een heerlijke gelukkige toekomst te veroveren."

De klassestrijd is de voornaamste, algemeenste, duurzaamste

vorm van den strijd om het bestaan der individuen in de maatschappij geworden, en heeft onze zedelijkheid d. i. ons sociaal gevoel tegenover de leden der andere klassen verminderd, maar tegenover die der eigen klasse versterkt. „Ja zoover is het met den klassestrijd reeds gekomen, dat het welzijn hunner klasse voor de leden der belangrijkste klassen gelijk is geworden aan het algemeen welzijn, aan het welzijn der geheele maatschappij. Terwille van het geheel steunt men alleen de klassegenooten en trekt tegen de vreemde klasse vastberaden ten strijde."

Dit wordt dan voorts nader geadstrueerd eerst met het voorbeeld van een ondernemer, die zijn eerst nog wel aanwezig sociaal gevoel voor zijn arbeiders steeds meer moet laten varen, omdat de toenemende concurrentie hem steeds meer op zelfbehoud moet doen bedacht zijn, en steeds meer onmogelijk maakt de hoogste geboden der zedelijkheid tegenover zijn arbeiders op te volgen. Ja zelfs als de *klasse* der arbeiders tegen hem en zijn klasse begint te strijden, komt er tegenover hen *klassehaat*, tegenover zijn medepatroons klassesolidariteit in hem. En ook dit wijzigt zich, deze geestelijke sfeer wordt anders geladen naarmate de techniek zich ontwikkelt en daardoor de klassestrijd heviger wordt." Wordt zoo'n patroon nu lid van een syndicaat of trust, dan wordt hij despoot tegenover zijn arbeiders, werpt ze op straat of roept ze terug, al naar de wereldmarkt beslist; van zelfopoffering geen sprake.

Tweede voorbeeld is een staatsman uit de kapitalistische klasse. Hij kan tegenover de arbeidende klasse geen rechtvaardigheid betrachten, want die eischt gelijk recht en dit is 1e gelijk politiek recht en 2e gemeenschappelijk bezit van grond en productiemiddelen. Gorter probeert echter met geen woord deze laatste stelling te verdedigen, daarom gaat het toch minstens. Hij gaat verder: „En naar mate de klassestrijd door de ontwikkeling der techniek feller wordt, naar mate de arbeiders talrijker, sterker, beter georganiseerd aandringen, naar mate de mogelijkheid van hun overmacht duidelijker blijkt, naar die mate moet de burgerlijke politicus krachtiger weigeren om dien kant uit te gaan, om al vast wat van eenige beteekenis voor de arbeiders te doen." Maar op bl. 46 van zijn boekje had Gorter juist uitvoerig aangetoond, dat in ons land de bourgeoisie juist alleen de voor de arbei-

ders gunstige wetten is gaan maken, doordat en naar mate deze zich gingen vereenigen. Tusschen 1866 en 1870 vormden zich kleine vakorganisatie's en dergelijke, toen begonnen de anderen te praten over staatshulp. Daarna begon de socialistische actie, toen begon de bourgeoisie aan haar wetjes op vrouwen- en kinderarbeid en aan een veiligheidswetje. Toen de socialistische beweging voor algemeen stemrecht groeide, kwam de bourgeoisie met een uitbreiding van dat recht voor den middenstand. Toen later de eerste socialisten in de Kamer kwamen, gaf de bourgeoisie ongevallen- en woningwet en in ontwerpen pensioen- en ziekteverzekering. Dit alles is in flagranten strijd met het daareven geciteerde.

Als derde voorbeeld wordt ten tooneele gevoerd een arbeider. Hij kan tegenover den patroon geen zelfopoffering betrachten, dan moest hij zich dood werken, zijn vrouw en kinderen van ellende laten ziek worden, enz. Hij komt tot het tegendeel van het „heb uw naaste lief als u zelf" n. l. tot bevechting der heerschende klasse. Wordt hij socialist, dan zullen zijn sociale driften, die tegenover de patroon ophouden te leven, tegenover zijn eigen klassegenooten steeds sterker worden. En gaat hij gevoelen welk een geluk de communistische maatschappij zal brengen aan alle menschen, dan gaat hij gevoelen een weg voor zijn hoogste zedelijk gevoel. „Hij voelt, dat, wanneer de arbeiders zegevieren en de communistische maatschappij bestaat, dat dan eerst de zedewet voor allen in ons zal kunnen bestaan. En daardoor voelt hij in zijn eigen poging, die zijner klasse, om privaat bezit, concurrentie en klassestrijd te doen verdwijnen, in diepste instantie, ook al was het maar een afglans, een eersten dageraad van de hoogste zedewet in zijn hart jegens *alle* menschen. Immers, als de socialistische maatschappij een zegen voor allen is, dan is ook de poging haar te brengen iets van de algemeene internationale menschenliefde."[1])

En een paar bladzijden verder wordt nog eens weer gezegd: „Uit deze bewijzen blijkt ook duidelijk, dat tegenover den vijand, hetzij van den stam, van het land of van de klasse, de hooge geboden der moraal niet gelden, dat integendeel de moraal, die ons gebiedt onze genooten te helpen, ons daardoor tevens dwingt,

---

1) *Historisch Materialisme*, bl. 77. Voor 't volgende vgl. bl. 79.

om den vijand, die hem belaagt, te vernietigen. Dat dus de geboden van zelfopoffering, solidariteit, eerlijkheid, trouw tegenover den vijand der klasse *niet* gelden." Onze tegenstanders, zegt Gorter, vinden dit alles wel vreeselijk, maar ze doen er juist zelf naar: ze onthouden jaar op jaar aan de vijanden hunner klasse het noodigste en offeren niets van hun bezit, dan gedreven door angst voor de macht der arbeiders. Wij daarentegen erkennen uit de geschiedenis, dat nooit die hooge geboden tegenover den vijand hebben gegolden „en wij erkennen voluit, dat ook wij niet opofferend, niet trouw, niet eerlijk zullen zijn tegenover de vijandige klasse, als het waarachtig heil onzer klasse ons dit voorschrijft." En in een noot [1]) wordt dan nog gezegd: „Onze tegenstanders leiden hieruit wel eens af, dat wij tegenover de kapitalisten *altijd* alles geoorloofd vinden. Dit is onjuist. Zooals wij hierboven zeiden: alleen dan, als het wezenlijk heil onzer klasse erdoor bevorderd wordt. Bedrog, leugens, vernietiging van machinerie en eigendom, geweld kunnen zeer dikwijls heilloos zijn voor onze klasse. Dan ware het juist tegen de moraal, die ons gebiedt onze klasse vooruit te helpen, ze aan te wenden."

Enkele der hier geciteerde beschouwingen van Gorter zijn nu vervolgens het onderwerp geworden van een debat in de Tweede Kamer onzer Staten-Generaal. Daar toch heeft in de zitting van 19 November 1908 de Heer de Savornin Lohman deze brochure ter sprake gebracht en wel op de volgende wijze.[2])

Na eerst een oogenblik zich te hebben bepaald tot een artikel van Gorter in *De Nieuwe Tijd*, waarin deze tegenover Kloos, die als grond voor het bestaan van God de zedeleer, het altruïsme had aangevoerd, beweerde, dat de zedeleer haar oorzaken slechts had in ons eigen, menschelijk, dierlijk leven, citeert de heer Lohman verder in uittreksels: „Maar nu gelden die wetten der zedelijkheid dan ook alleen tegenover de klasse, waartoe men behoort. Het zedelijk gebod kan niet gelden tegenover de klasse, die de onze (bedoeld worden de arbeidersklasse, inclusief den heer Gorter) tracht te vernietigen of krachteloos te maken. Tegenover de andere klasse, waartoe u Mijnheer de Voorzitter bijv. en ik behooren,

1) t. a. p., bl. 80.
2) *Handelingen der 2e Kamer*. Zitting 1908—1909, bldz. 571, 2e kolom.

geldt dat hoogste zedelijk gebod evenmin als tegenover den vijand."

En na een interruptie van den heer Troelstra en zijn antwoord daarop, gaat de Heer Lohman dan verder: „Ik citeer nu verder woordelijk:[1]) „Geen liefde voor den naaste voelt de arbeider tegenover den kapitalist. Het welzijn hunner eigen klasse is voor de leden der belangrijkste klassen gelijk geworden aan het algemeen welzijn, aan het welzijn der geheele maatschappij.

Tegenover den vijand, hetzij van den stam, van het land of van de klasse gelden de hooge geboden der moraal niet. Integendeel dwingt de moraal, die ons gebiedt onze genooten te helpen ons daardoor tevens den vijand, die hem belaagt te vernietigen. (Een aangenaam vooruitzicht). De geboden van zelfopoffering, solidariteit, eerlijkheid, trouw, gelden niet tegenover den vijand der klasse."

En alsof dit nog niet duidelijk genoeg ware, gaven de heeren nog een toelichting daarvan in een noot waarin wij het volgende lezen en daarna citeert de heer Lohman, de ook boven (bl. 70) door ons medegedeelde woorden, waarop hij nog dit laat volgen: „Zietdaar nu, Mijnheer de Voorzitter, de verheven moraal, die de heer Gorter met apostolischen ijver in *de Tribune* het sociaaldemocratisch weekblad voor arbeiders, uiteenzet. Nu moge de heer Troelstra zeggen, dat hij zich aan Marxistisch doctrinairisme niet gebonden acht — in de praktijk loopt dat doctrinairisme ook op te veel onzinnigheid uit, dan dat in een Parlement van verstandige lieden men er mede uitkomt — maar buiten de kamer wordt door de massa niet geluisterd naar den parlementariër maar naar den doctrinair en dogmaticus."

In het verdere verloop van zijn rede heeft de heer Lohman verder geen critiek geleverd op Gorters beschouwingen, maar daartegenover enkel zijn eigen zienswijze geponeerd, in deze woorden: „Tegenover dien klassehaat staat algemeene menschenliefde; tegenover de begeerte om te nemen de verplichting om te geven. Tegenover Marx en zijn materialisme, die het christendom omverwerpt, om een nieuwe maatschappij te bouwen op egoïsme, staat de Christus, die niet begint met den socialen vorm, waarin

1) Hier citeert de heer L. blijkbaar uit de boven aangehaalde brochure van Gorter, maar uit de Handelingen blijkt dat niet.

wij leven en waaraan wij als met ketenen gebonden zijn, omver te werpen, maar die in ons eigen hart bestrijdt de afgoden, voor wier omverwerping eeuwen noodig zijn en die telkens wederom de harten trachten te veroveren, doch nu ten behoeve van het klasse-egoisme als natuurgoden door de sociaal-democratie in eere worden hersteld en aangebeden."

Gorter heeft zich tegen dezen aanval verweerd in een brochure, getiteld: Klassemoraal.[1]) Na de woorden van den heer de Savornin Lohman te hebben aangehaald, toont hij aan — wat in zijn, daarom opzettelijk hierboven zoo breed geciteerde brochure is te verifiëeren — dat deze slechts heeft aangevoerd eenige ver van elkaar gescheiden zinnen, die zijn weergegeven zonder hun verband en zonder dat erbij gezegd werd, dat ze uit hun verband gerukt waren. Deze zinnen gelden alle van alle klassen zonder onderscheid, terwijl de heer Lohman het laat voorkomen alsof Gorter hier weergeeft de zedeleer enkel der proletariërs. En hij versterkt dien indruk door tevens te citeeren de noot van pag. 80 uit Gorters brochure, die juist wel alleen van de arbeiders geldt. Daarna gaat Gorter in zijn verdediging aldus verder:[1]) „Inderdaad heb ik van *alle* klassen gezegd, dat in den klassenstrijd de hooge geboden der moraal niet gelden. Ik heb geen *leer* verkondigd, alleen het *feit* vastgesteld, dat dit zoo is en dit feit met behulp van wetenschappelijke theorieën uit bepaalde oorzaken (concurrentie, privaat bezit etc.) afgeleid.

Het spreekt vanzelf, dat de Heer Lohman niet de moeite doet mij te weerleggen. Het zou hem trouwens onmogelijk zijn. Hij gaat noch op de feiten, noch op hun oorzaken in. Het is hem, den man, die aan de onderdrukte klassen alles van beteekenis weigert, die als hij haar, als volksvertegenwoordiger, iets geven moet, dit doet noodgedwongen en zoo weinig mogelijk, die zelfs dit weinige dan nog, zooveel hij kan, voor hen verknoeit, het is hem genoeg mijn woorden uit hun verband te rukken, hun bedoeling valsch voor te stellen en ze dan te beschimpen.

Hij is zelf dus, ook hier weer, een bewijs voor wat ik zeide. In den klassenstrijd geldt, als men dat voor zijn klasse noodig acht,

1) Eveneens uitgegeven z. j. bij de administratie van „De Tribune".
2) *Klassemoraal*, bldz. 6, v. v.

geen rechtvaardigheid, eerlijkheid en trouw. Hij heeft dit gedeelte mijner brochure gelezen, hij weet, dat er over alle klassen gesproken wordt, en dat er feiten, geen leer wordt gegeven, maar hij doet alsof ik een moraal aan het proletariaat verkondig.

Het doet er niet toe, dat hij misschien onbewust, *instinctief* oneerlijk is. Ik heb in mijn brochure immers juist aangetoond, dat de leden der klasse instinctief ontrouw, onrechtvaardig,oneerlijk zijn, dat hun onbewuste moraal is, terwille van hun klasse te liegen enz. dat dit in hun hart hun juist goed, en deugdzaam toeschijnt en dat zij dikwijls de waarheid zelfs niet *kunnen* zien door hun klassebelang. Spreekt de heer Lohman hier dus onbewust, dan is hij een te sterker bewijs van wat ik zei."

Daarna breidt hij dan het in zijn eerste brochure uitgelegde nog uit met te poneeren, dat de klassemoraal leidt, niet slechts tot ontrouw enz. maar ook tot moord op de klassetegenstanders, wat nader geadstrueerd wordt met een paar mijnongevallen uit Duitschland, waarbij honderden mijnwerkers het leven verloren, terwijl de regeering toch weigerde „de instelling van door den staat bezoldigde, bij geheime keuze door de arbeiders aangestelde mijncontroleurs, uit de rijen der arbeiders zelve aan alle mijnen" welke geweigerd werden, omdat zij volgens de regeering „politieke agitatoren zouden worden en verdedigers van de „brutale" eischen der arbeiders". En van het eene ongeluk zegt Gorter: „*Misschien, zeer waarschijnlijk* had het door arbeiders controleurs voorkomen kunnen worden .... „*Misschien* kan ook onvoorzichtigheid medeoorzaak zijn geweest." De nieuw aangekomen Poolsche arbeiders mochten n. l. niet in hun eigen taal gewaarschuwd worden en Duitsch verstonden ze niet. „*Waarschijnlijk* is het ontbreken van arbeiderscontrole de oorzaak van de ramp, *misschien* de onwetendheid van een niet genoeg ingelichten vreemdeling. In beide gevallen is de Duitsche regeering, d. w. z. de Duitsche regeerende klasse schuldig aan gewonen moord op klassetegenstanders. En op welbewusten, vooraf goedgekeurden moord, want de regeering was van te voren door de socialisten voor deze gevolgen gewaarschuwd." En deze moord, herhaal ik geldt, als klassemoraal, als iets goeds dat de regeerende klasse *moet* doen. Want wederom heeft de Pruisische minister, nu, na de laatste ramp, de aanstelling van arbei-

derscontroleurs op dezelfde gronden geweigerd — tot levendige voldoening en onder applaus der meerderheid. Liever moord op de arbeiders dan vermindering van eigen klassemacht."[1])

Maar ook in de Tweede Kamer zelf had de heer Lohman een bestrijder gevonden en wel in den heer Troelstra, die echter slechts zijdelings den heer Gorter verdedigde, maar meer nog hem aanviel. Troelstra toch zei het volgende[2]) Hij beschuldigde den heer Lohman van onzuivere taktiek. Deze toch stelde het voor alsof de meeningen van Gorter de meeningen waren van alle sociaal-democraten, terwijl hem als politiek man bekend was, dat Gorter en de zijnen slechts een kleine oppositioneele minderheid vormden in de S. D. A. P. Volgens Troelstra volgde de heer Lohman daarbij dezelfde „oorlogstactiek", die hij in Gorter juist afkeurde, waarbij men de eischen van eerlijkheid en goede trouw niet tot hun recht laat komen, welke opmerking aan Gorter het antwoord ontlokt[3]) dat Troelstra hier dus erkent, dat in den strijd de klassemoraal dikwijls onwaarheid is, want hij beschuldigt er Lohman van.

Daarna zich keerende tegen Gorter zegt Troelstra, dat in zijn uitingen het meest tegen de borst stuitend was, wat daarin werd gezegd over de geboden van zelfopoffering, solidariteit, vooral ook van eerlijkheid en trouw, als niet geldend tegenover een vijand van onze klasse. Daarin heeft hij echter slechts een carricatuur van het Marxisme geleverd. Troelstra vervolgde dan:

„Ik kan — en dit doet mij genoegen — tegenover de uitspraak van Gorter een andere uitspraak aanvoeren, die afkomstig is van Marx zelf. Die komt voor in de statuten van de Internationale Arbeiders-Associatie, de oude Internationale, die in 1864 door Marx is gegrondvest en waarvoor hij het manifest en de statuten heeft ontworpen, welke twee jaar later op het congres te Geneve zijn aangenomen. Daar hebben wij dus Marx zelf. Wij lezen in die statuten, nadat eerst de politieke en oeconomische bedoelingen en grondslagen der Internationale zijn aangegeven, het volgende: „dat de internationale arbeiders-associatie en alle tot haar behoorende vereenigingen en individuen, waarheid, recht en zedelijk-

1) De cursiveeringen in deze laatste aanhalingen zijn van mij.
2) *Handelingen Tweede Kamer*, 1908—1909, bldz. 628, 2e kolom, v. v.
3) *Klassemoraal*, bl. 12 noot.

heid erkent als den grondslag van hun optreden onder elkander en jegens al hun medemenschen, zonder onderscheid van kleur, belijdenis of nationaliteit." Ik geloof, dat dit volkomen duidelijk is."

En na nog eens het verwijt te hebben herhaald, dat de heer Lohman tegen de socialisten iemand uitspeelt, die in de felste oppositie is, gaat hij verder over Gorter aldus: „Hij doet wat alle doctrinairen gewoonlijk doen, hij zet een stelling voorop, in dezen de stelling van den klassestrijd, hij leidt uit die stelling logisch allerlei conclusies af en wanneer hij dan tot een bepaalde eindconclusie is gekomen, controleert hij die niet door vergelijking met de werkelijkheid, en daardoor mist zij alle practische beteekenis. Dat is de gewone tactiek van doctrinairen, die in elke partij voorkomen en zoodoende is, wat hij presteert niets anders dan grauwe theorie, ik zeg in deze: goddank. Want wanneer gij ziet naar de partij zelf, naar die arbeidersklasse, waaromtrent hij dan deze ethische regelen heeft medegedeeld, dan blijkt het niet waar, wat in die woorden is gezegd, dat bijv. een arbeider, ook een sociaal-democratisch arbeider zelfopoffering, solidariteit, eerlijkheid en trouw niet zou gevoelen voor leden van andere klassen."

Wat nader aangedrongen wordt met twee voorbeelden: 1e zal een arbeider niet het kind van een fabrikant, dat hij in 't water ziet vallen, laten verdrinken, ook al is die fabrikant een erge uitzuiger, 2e. werken juist de sociaal-democratische arbeiders niet in het geniep, maar durven eerlijk rond voor hun beginsel uit te komen.

„Volgens Gorter zou dat eigenlijk zoo niet zijn, maar daarvoor moet hij de trappen van allerlei logische gedachten-constructies bestijgen. De fout ligt bij zijn uitgangspunt .... Gorter leidt, en dat doet hij in navolging van Kautsky, zijn beschouwingen over de ethiek af van Darwin en Marx." Darwin heeft het wezen van de ethiek nagegaan en dat gevonden in de sociale driften, zooals hij die constateerde bij de dieren, die in horden leven. Daarna vraagt Gorter, hoe de ethiek in verschillende tijdperken van inhoud verandert en hij komt dan tot de tegenwoordige kapitalistische maatschappij met haar concurrentie en haar groote klasse onderworpen proletariërs en hij ziet, hoe die maatschappij werkt op de ethiek.

„Nu is voor hem" — zoo gaat Troelstra voort — „de horde van Darwin de klasse en als Darwin zegt: de sociale driften van de horde vormen de ethiek, laat hij bij analogie de ethiek in onzen tijd gevormd worden door de sociale driften van de klassen, zooals het kapitalisme die doet ontstaan. Dat is natuurlijk zeer eenzijdig, want wij hebben niet alleen klassen, wij hebben ook nog de menschheid; al staan wij als klassen tegenover elkaar, de klasse vormt niet de eenige gemeenschap, die ons verbindt, ook als menschen hebben wij bijv. tegenover de natuur gemeenschappelijke belangen, en deze worden door Gorter verwaarloosd.

Tegenover elkaar hebben wij ook daarom waarheid en eerlijkheid te betrachten, omdat de regel: wat gij niet wilt, dat u geschiedt, doet dat ook aan een ander niet, het uitvloeisel is van deze overtuiging: wij hebben dat tegenover elkaar noodig, als cultuurmenschen matigen wij in ons gemeenschappelijk belang onzen strijd daarmede, zoodat wij niet staan op den bodem van het gewone oorlogsrecht . . . Veel is er wat wij menschen, ook al staan wij in klassen en partijen tegen elkaar, met elkaar gemeen hebben, al(s) wordt ook de partijstrijd zoo fel mogelijk gevoerd.

Dat heeft Gorter vergeten en daarom komt hij tot deze onjuiste conclusie.

Daarna neemt Troelstra Gorter weer tegenover Lohman in bescherming door de citaten van deze laatste eenigszins aan te vullen, en van hem te zeggen „dat Gorter niet komt met een nieuwe zedelijkheid, die hij aanprijst boven de andere," maar „dat de grondtoon van zijn redeneering is een diepe klacht en innige smart, dat wij tegenwoordig in deze maatschappij zóó tegenover elkaar worden geplaatst, dat de zedelijkheid, die hij erkent, de hoogste geboden, zooals hij ze noemt, van zelfopoffering, van solidariteit onder de menschen naar zijn meening in deze maatschappij niet tot hun recht kunnen komen en wij, in plaats van ons als menschen één te voelen, door de oeconomische verhoudingen komen tot een strijd, die de klassen tegen elkaar stelt, een strijd, die juist door het socialisme zal vervallen, zoodat daardoor de hoogste geboden der zedelijkheid, door Gorter erkend, tot hun recht zullen komen."

Na gezegd te hebben, dat hierin veel waars is, dat de maatschappelijke verhoudingen de hoogste zedelijkheid sterk in den

weg staan, dat dat ook aan de rechterzijde erkend wordt, wijst hij ten slotte dit aan, als „de hoofdzaak in het betoog van Gorter: „de oeconomische verhoudingen in de maatschappij staan de zedelijke verhoudingen in den weg."

Van dezelfde brochure, waarin Gorter den heer Lohman van antwoord dient, is het tweede deel gewijd aan de beantwoording van Troelstra. Hij volgt diens argumenten op den voet en bespreekt zoo doende:

1e de woorden uit de Statuten der oude Internationale. Gorter zegt: ik vraag niet, wat Marx heeft beweerd, maar waar hij dit heeft *bewezen*, n. l. dat dit de taktiek der arbeiders is of moet zijn. En bovendien: Marx heeft deze woorden nooit geschreven. Hij trad met zijn statuten juist op tegen die van Mazzini, waarin de klassenstrijd niet geleerd werd en daar hij de gevolgen voor recht en moraal van dezen klassenstrijd reeds lang kende, is het onmogelijk, dat hij een algemeene voor alle klassen geldende moraal in zijn statuten heeft gezet, die met de hoofdzaak van die statuten, den klassenstrijd, in strijd is. Marx heeft de statuten alleen ontworpen, maar op het congres te Geneve waar Marx niet aanwezig was zijn ze slechts gewijzigd aangenomen. Gustav Jaeckh zegt zelf in zijn werk over de Internationale, dat uit tot nog toe ontoegankelijke bronnen is bewerkt. De algemeene beschouwingen van het voorloopig ontwerp van Marx „heeft de commissie nog met eenige betrachtingen over waarheid, recht en zedelijkheid in verkeer en omgang met alle menschen zonder onderscheid van huidkleur, geloof en nationaliteit uitgebreid en met de afkondiging van het beginsel: Geen rechten zonder plichten, geen plichten zonder recht .... Voor deze bijvoegingen treft de verantwoordelijkheid Marx niet."

2e. Troelstra's argument van doctrinairisme. Daartegenover wijst Gorter aan, dat hij juist overal in zijn eerste boekje alles aan feiten en voorbeelden geverifiëerd heeft. Daarbij wijst hij tevens af, dat hij — en Kautsky — horde en klasse zouden dooreenwarren. De eerste bespreekt hij slechts om den *oorsprong* den moraal te laten zien, maar hoe deze zich wijzigt wordt alleen over de klassen uitgewerkt.

3e. Troelstra's argument: de praktijk leert anders, daarin

matigen wij als cultuurmenschen onzen klassenstrijd met den regel: wat gij niet wilt, enz. En bovendien: wij hebben als menschen dezelfde belangen bijv. tegenover de natuur. Hier tegenover zegt Gorter: stel allereerst zulke belangen niet gelijk. De bezittende klasse kan belang *bij* hetzelfde hebben als de arbeiders en toch niet hetzelfde belang. Want de eerste wil er haar heerschappij grooter door maken, de tweede wil er zich door van de bezitters bevrijden. En zeker zijn er tegenover de natuurmachten soms gemeenschappelijke belangen, maar de heele kwestie gaat over de veranderingen door den *klassenstrijd* gebracht en alles wat daar, zooals deze strijd met de natuur, buiten valt, heeft met de heele zaak niets te maken. Het is dan ook treurig, dat Troelstra van dat in 't water gevallen fabrikantenkind gaat praten, dat valt ook heelemaal buiten dien klassenstrijd. En er is ook niet gezegd, dat een arbeider *nooit* trouw is en *altijd* in 't geniep werkt, maar alleen, als dat in het belang is van zijn klasse.

4e. Wij betrachten in den klassestrijd nooit het: wat gij niet wilt, etc. In den vakstrijd en in den politieken strijd wordt alles, ook de kleinste verbetering slechts door fellen strijd verkregen. En anderzijds: de arbeiders eischen altijd meer. Ook leugen en ontrouw kunnen goed zijn. Als in een fabriek een plotselinge staking op touw wordt gezet, en de fabrikant ruikt ter elfde ure lont, en vraagt er een der voormannen naar, en deze *liegt* hem het tegendeel der waarheid voor, dan vindt de patroon dat slecht, de arbeiders goed. Als een sociaal-democratisch ministerie-klerk een ontwerp, dat zijn klasse bedreigt *steelt* en laat publiceeren, dan is dat uitstekend in de oogen zijner klassegenooten. Toen in 1903 de mannen van de spoorwegstaking plotseling de treinen niet lieten rijden was dat *ontrouw* tegenover hun maatschappij, maar voor de arbeiders was dat de hoogste trouw. De arbeiders der Commune hebben hun tegenstanders met de vuurwapenen bestreden: moord in de oogen van deze, zelfopoffering in die van hun klassegenooten. En omgekeerd is te bewijzen, dat ook de leden der bezittende klassen voortdurend uit klassebelang de arbeiders bedriegen, oneerlijk behandelen, onsolidair zijn met hen, ja ze vermoorden (zie boven) en dan door de hunnen geprezen worden.

De moraal is klassemoraal binnen den klassenstrijd, zoolang de

klassemaatschappij er is. *Maar de bezittende klasse is door haar uit den gang der ontwikkeling voortvloeiende positie* van ondergaande klasse *gedwongen veel meer de onwaarheid als strijdmiddel te gebruikendan de arbeidersklasse,* want zij wil haar ondergang niet erkennen, zij tracht die te ontkennen, tegen den onverbiddelijken gang van het productieproces in en daarom is haar dat alleen door leugen mogelijk. Maar de arbeiders hebben *de wetenschappelijke waarheid omtrent de maatschappij* en verbergen die nooit. Ook uit klassebelang.

Deze twist heeft natuurlijk stofwolken van artikelen opgeworpen in socialistische en niet socialistische bladen. Uit dat vele kiezen wij hier eerst slechts één brochure, geschreven door een Marxist, die toch een van Gorter afwijkend standpunt inneemt, en wij kiezen hem, omdat hij theoretisch een nog nieuw gezichtspunt in het debat brengt. Wij bedoelen deze: R. Kuiper: *De Marxistische verklaring der ideologieën* [1]) met de bijvoeging: ,geschreven naar aanleiding van de gedachtenwisseling over klasse-moraal. En deze bijvoeging maakt duidelijk, dat de brochure niet geheel tegen Gorter gaat. Ook Kuiper richt zich naar twee zijden, eerst n. l. tegen de ,,religieuze partijgenooten'' de mannen van de Blijde Wereld en anderen en aan 't eind pas, wordt meer direct het oog geslagen op wat Gorter geschreven heeft. Om dit laatste alleen is het ons hier te doen.

Kuiper heeft eigenlijk tegen Gorter slechts één, maar dan ook afdoend bezwaar, dat eveneens tegen Kautsky geldt. Zij hebben n. l. geen van beide duidelijk ingezien ,,dat het de economische ontwikkeling is, die, in verband met het utilitaire karakter der moraal, op de moraal overtredingen, noodig geacht in den klassenstrijd, bij een opkomende klasse het stempel van moraliteit, bij een ondergaande klasse van immoraliteit drukt, dat het dus een moreele plicht is voor een opkomende klasse haar belang te volgen, desnoods ten koste van de moraalgeboden tegenover de vijandige klasse.''[2]) Gorter heeft buiten verband met zijn betoog wel zinsneden ingelascht, die in deze richting wijzen, maar hij heeft ze elders weer door werkelijk of schijnbaar tegengestelde

1) Rotterdam. Uitgevers Maatschappij voorheen H. A. Wakker & Co, 1910.
2) t. a. p., bl. 27 en 203

beweringen verzwakt. Het belang van de opkomende klasse heeft steeds moreel karakter, immers zij wordt gevormd en naar voren geschoven en met macht bedeeld mét de ontwikkeling van de arbeidsproductiviteit — dus m. a. w. door de maatschappelijke vooruitgang — en deze is bij ruime beschouwing over al het tijdelijke heen, in het levensbelang, niet slechts van één bepaalde klasse maar van de heele maatschappij.[1])

Dit per se moreele van een haar belang volgende opkomende klasse heeft Gorter niet voldoende ingezien en daardoor dus natuurlijk ook niet het per se immoreele van een haar belang volgende ondergaande klasse. Daarom is hem telkens de moraal niets dan een directe omzetting van het belang, daarom stelt hij 't opvolgen van het klassebelang resp. door een opkomende en door een ondergaande klasse moreel op één lijn. In zijn voorbeeld van den burgerlijken staatsman [2]) verwart hij wat deze *doet* met wat hij *moet* en in een moraal-verhandeling schrijven, dat die man, vertegenwoordiger van een thans *vervallende* klasse *thans* zoo handelen *moet*, is een vergissing, die blijk geeft van onbekendheid met de diepste gronden van de zoo door en door sociale moraaltheorie van het Marxisme.

Voorts verwaarloost Gorter ook de sociale driften tegenover de vijandige klasse en leert, dat er alleen binnen de klasse nog van eenig zedelijk gebod sprake kan zijn. Hij stelt het dus voor, alsof de klassen door geen sociaal gevoel, door geen zedelijk gebod tot iets tegenover elkander gebonden zijn. Maar dat is onjuist. Wij leven zeer zeker in een *klassen*-maatschappij maar ook in een klassen*maatschappij* en de klassen worden dus, ondanks alle belangentegenstellingen, toch door het arbeidsproces gedwongen, reeds om eigen belang, bepaalde regelen tegenover elkaar in acht te nemen.

Ook is het belachelijk, dat het proletariaat tegenover de vijandige klasse de eerlijkheid niet zou in acht nemen. Dat behoeft een opkomende klasse slechts bij uitzondering na te laten, vooral zoo zij zich *democratisch* organiseert en hierom bij haar actie, zelfs bij monde van haar voormannen, niet liegen kan.

Het vraagstuk der moraal was door deze twist aan de orde

1) t. a. p., bl. 16.
2) Zie boven, bldz. 79, v.

gesteld en werd voorloopig nog niet weer van de dagorde afgevoerd. Zoo vinden wij dan in dezen tijd in „*Het* (Marxistische) *Weekblad*", het orgaan voor de Marxisten in de S. D. A. P., voor hen dus, die zich niet onder de vanen van de S. D. P. geschaard hadden, meermalen artikelen, die over deze zaak opmerkingen maken, welke het tot hier toe besprokene verduidelijken. Zoo staat er in No. 16 van Het Weekblad van 30 Juli 1909 een artikel van H. R(oland) H(olst) over „Burgerlijk gehuichel en proletarische moraal" geschreven naar aanleiding van een klacht in Het Handelsblad over stakende melkboeren ergens in Frankrijk, die geen melk aan zieken en zwakken wilden leveren. Daarin treffen ons deze woorden, die een kijk geven op de zedelijke beoordeeling van het „kapitalisme" door de Marxisten:

> hoe handelt het kapitalisme elken dag van zijn leven in de sfeer der productie? Welke deernis met zwakken kent het daar, welke gevoelens van menschlievendheid breidelen en toomen zijn winstzucht? Terwille van de winst vertrapt en vermorzelt het onophoudelijk tallooze existenties. Terwille van de winst neemt de fabrikant, de aannemer, de reeder, onvoldoende maatregelen tot beveiliging van ledematen en levens „zijner" arbeiders. Terwille van de winst verwaarloozen de mijnbezitters de voorschriften van wier nauwgezette opvolging het leven van duizenden afhangt. Terwille van de winst en uit sleur en onverschilligheid vergiftigt de kapitalistische klasse duizenden arbeiders door de inwerking van het loodwit of andere vergiftige stoffen, veroordeelt hen tot vreeselijk lijden en vroegen dood. Terwille van de winst sleept zij het twaalfjarig kind in de fabriek, stuit zijn groei, verzwakt zijn gestel, verminkt zijn lichaam en knot zijn geest door veel te zwaren en langdurigen arbeid. Terwille van de winst eischt zij de vrouw uit de arbeidersklasse op, vraagt niet of de man zijn echtgenoote, het kleine kind zijn moeder noodig heeft.

En dus is na dit alles de conclusie:

> Het kapitalisme is rechtstreeks verantwoordelijk voor de verminking, de ziekten, het lijden en den dood van millioenen schepselen, die het elken dag medogenloos te gronde

richt. Maar zoodra in den strijd voor betere levensvoorwaarden, dien het proletariaat voeren *moet*, wil het niet tot al diepere ellende en ontaarding vervallen, de verbruikers in het gedrang komen, wordt op de klaroen geblazen over de „zelfzucht" der arbeiders, die ter wille hunner „speciale belangen" vrouwen, kinderen, zieken en ouders opofferen.

Tegenover deze „kwasimoraal" der burgelijke klassen stelt het proletariaat nu zijn „klare en realistische zedeleer" . Het weet zijn einddoel niet te kunnen bereiken zonder veel strijd, die onherroepelijk leed brengt over velen, maar daartegen moet het hardvochtig zijn. Zieken, stervenden, vrouwen, kinderen enz. zijn het proletariaat niet heilig.

> „*heilig* is ons alleen het doel van de bevrijding der arbeidersklasse die samenvalt met de bevrijding der menschheid Ter bereiking van dit grootsche doel *kan* somtijds noodig zijn onverbiddelijke hardvochtigheid, gelijk somtijds leugen en veinzerij. Welnu: omdat wij *weten*, dat ons doel het heil der menschheid is, heiligt het ook de aanwending van slechte middelen . . . . .

Terwijl om de overeenstemming met Dietzgens constructie van den grondslag der ethiek ook deze volgende uiting belangrijk is:

> De moraal van het proletariaat, zeiden wij, is realistisch, Wij bedoelen daarmee, dat de arbeidersklasse bij haar ethische beoordeeling van daden niet uitgaat van bepaalde conventioneele meeningen, maar van de *werkelijke behoeften der menschheid.*

Door de klassetegenstellingen zijn echter de behoeften van alle leden der maatschappij niet dezelfde, maar heeft iedere klasse haar eigen goed en kwaad, daarom is het ook onmogelijk naar de geboden van menschelijkheid en waarheidsliefde, overigens voor de gemeenschap onontbeerlijk, te leven, en de burgerlijke klasse overtreedt die geboden noodzakelijk bij iedere ademtocht. Alleen het strijdend proletariaat predikt niet slechts, maar steunt op broederlijkheid en liefde.

Zoo vond de klassemoraal van Gorter, in „Het Volk" zelf door verschillende inzenders gekwalificeerd als „vuile" „wilde beesten", „Indianen" en „studeerkamer" moraal, verdediging het ſin Week-

blad, wat vele sociaaldemocraten een doorn in het oog was. Maar de omstandigheden leidden er toe, dat het onderwerp telkens terug keerde. Gorter had betoogd, dat de arbeiders aan de kapitalisten klasse geen trouw en eerlijkheid verschuldigd waren en ziet, de praktijk zou op deze theorie plotseling een fel licht gaan werpen door de staking in Zweden, in het jaar 1909. Wat daarbij voorviel en de beoordeeling , die dat voorvallende in de marxistische pers vond is voor ons doel te instructief om er niet nog even bij stil te staan.

Wat toch was het geval. In Zweden ontstond een arbeidsconflict met staking en uitsluiting. Uit solidariteit met hun kameraden gingen toen ook een menigte van zulke arbeiders tot staking over, die door een collectief arbeidscontract gebonden waren te blijven werken. Hoe is nu daarover het oordeel ? F. van der Goes schrijft dienaangaande in Het Weekblad van no. 19 van 20 Aug. 1909:

> Natuurlijk, de bedoeling van zoodanige verdragen [bedoeld zijn collectieve contracten] kan nooit zijn (de bedoeling van de arbeiders althans) hen te beletten in de groote gevallen hun kameraden bij te staan. Ze zijn uit den aard der zaak voor die gevallen niet bestemd. Zelfs bij uitdrukkelijk beding van het tegendeel, heeft men blijkbaar van de betrekkelijke onmacht der arbeiders misbruik gemaakt. Het kan zijn, dat de arbeiders bij die contracten van eenig recht afstand doen, maar nooit, dat zij afzien van de vervulling van een plicht. Het zou met die strekking een onzedelijk beding geworden zijn — waaraan in rechten niemand is gehouden.

Wel mogen de arbeiders voor den duur van het contract geen geweld gebruiken dus ook niet staken, om in de bij het contract bepaalde conditie's verandering te krijgen, maar het contract kan nooit bedoelen de arbeiders voor een bepaalden tijd in alle opzichten willoos aan de patroons over te geven.

Tegen deze opvatting was een schrijver in „De Tribune" het, dus ook marxistische, orgaan der S.D.P. in verzet gekomen, door te zeggen, dat hier in Zweden wel degelijk contractbreuk had plaats gehad. Maar dat sprak ook van zelf, want de klassen van kapitaal en arbeid kunnen niet moreel tegenover elkaar handelen, omdat zij elkaar bestrijden, het houden of niet houden van contracten is

slechts een machtskwestie, en het proletariaat in aan de bourgeoisie nooit iets verplicht.

Daar tegenover merkt v.d. Goes op, dat de zaak niet zoo eenvoudig is, omdat in de tegenwoordige omstandigheden zekere contracten nuttig kunnen zijn en dan behoort trouw aan het contract wel degelijk tot de plichten, die het proletariaat jegens de patroons op zich neemt. De redeneering van den Tribunist acht van der Goes oppervlakkig en onjuist.

> wijl trouwheid aan het den patroon gegeven woord iets kan worden, dat de arbeiders *aan zichzelf* verplicht zijn. Zooals wij zeiden: wij nemen aan, dat kollektieve contrakten somtijds door arbeiders worden gewenscht. Zij zien dan af van verzet op punten, die bij zoodanig contrakt worden geregeld, zoolang het contrakt zal gelden. En dan is het bij ons niet twijfelachtig, dat de inhoud van de overeenkomst geëerbiedigd moet worden.

Want van tweeën een, de arbeiders verlangen een contract of ze verlangen er niet een. In 't eerste geval doen ze dat, omdat ze er belang in zien. Maar dan moeten ze zich er ook aan houden, want niemand sluit een overeenkomst met iemand, wiens handteekening geen vertrouwen inboezemt. Contractbreuk vooraf goedkeuren is alle contracteeren onmogelijk maken.

In de gedachtenwisseling over deze zaak heeft ook mevr. Roland-Holst ingegrepen. Nadat zij reeds vroeger[1]) in het gedrag der Zweedsche stakers had gezegd te zien „de blijken van zedelijken moed, volharding, onwrikbare trouw, en zeltbeheersching", die de harten van alle proletariers hooger doen kloppen in hoop en zelfvertrouwen, en de bewijzen „hoe socialisme en organisatie de arbeidersklasse maken tot *een nieuw wezen*" ervaren wij later[2]) van haar een verdere ontwikkeling in den Zweedschen strijd. Deze was n.l. door de arbeidersleiders beperkt tot de mijnen en ijzerwerken, waar de grootste kans op overwinning aanwezig was. Daarom moesten de andere arbeiders weer zooveel mogelijk aan het werk gaan, om hun nog stakende partijgenoten te kunnen steunen. Echter hadden de patroons reeds besloten, dat niemand tot den arbeid zou

1) *Het Weekblad*, no. 21, 2 Sept. 1909.
2) Ibid., no. 31, 12 Nov. 1909.

worden toegelaten, dan die een contract teekende, dat hij uit de vakvereeniging was getreden en de stakers verder niet zou steunen. De leiders gaven nu het parool uit, deze contracten te teekenen, maar verklaarden tevens, dat de arbeiders naar deze afgedwongen contracten niet behoefden te handelen. *Ze worden onderteekend, maar niet gehouden.* Geen wonder dat deze marxiste nu uitroept:

> „Waar blijft gij nu .... die aanvielt op deze „vuile" „wildebeesten" „Indianen" en „studeerkamer"-moraal. Op de moraal, die thans werderom zonneklaar is gebleken ... geen gril of uitwas van enkelen, maar *de moraal van het proletariaat* te wezen? Te wezen niet in de onzinnige beteekenis, als zou de arbeidersklasse leugen bedrog of trouweloosheid tot grondslag van haar moraal nemen, maar in die andere, dat de *werkelijke* grondslag daarvan de klassesolidariteit en de vereischten van den strijd voor de bevrijding van het proletariaat en daarmee der menschheid haar in sommige omstandigheden het gebruik van deze „slechte middelen" kunnen opdringen.

En den partijgenooten die met haar van meening verschild hadden, wordt dan nog voor de voeten geworpen

> Uw verachtelijk schouderophalen over, uw woest uitvaren tegen de moraal, die wij niet „prediken" *maar in haar maatschappelijken oorsprong verklaarden,* het keert zich nu noodlottig en noodzakelijk tegen kameraden, die gij evengoed eert en bewondert als wij dat doen.

Merkwaardig is dan voorts in dit debat nog één artikel, ongeveer ook het laatste, van Q.S. in „Het Weekblad" no. 34 van 3 Dec. 1909 over „Waarheid en leugen". Deze schrijver meent, dat de gansche twist berust op een misverstand, n.l. dit, dat men voor regel is gaan houden, wat als uitzondering bedoeld was, zoodat men de klassemoraal is gaan definiëeren als: „Lieg tegenover den vijand der arbeidersklasse maar raak". Hij zelf ziet in die klassemoraal niet anders dan „de erkenning van het feit, dat zich omstandigheden kunnen voordoen, waarin het verbergen van de waarheid of het spreken van onwaarheid zedelijk hooger gesteld wordt dan het waar-zijn!" Hij stelt haar dus op één lijn met het verbloemen van de waarheid voor zieken of stervenden met het spreken van

onwaarheid door een krijgsgevangene, die door de waarheid te zeggen zijn krijgsmakkers den nederlaag zou bezorgen en dergelijke. Want de hieruit blijkende algemeen geldende regel, dat de leugen soms boven de waarheid verkieselijk is, wordt pas socialistisch-proletarisch, zoodra wordt vastgesteld, dat zulke omstandigheden zich ook in den klassenstrijd kunnen voordoen.

Het was maar goed , dat toen de gedachtenwisseling op haar eind liep, want wie na dit betoog nog eens overleest, wat Gorter eigenlijk gezegd heeft in de beruchte noot op bl. 80 van zijn eerste brochure, zal zien, hoe ver wij hier van de daar verdedigde klassemoraal verwijderd zijn en hoe overvloedig veel water hier alle kracht heeft ontnomen aan de wel slechte, maar in ieder geval toch pittige socialistische moraalwijn, die daar geschonken werd.

Wij willen hiermede onze beschouwing van het stelsel en zijn toepassingen besluiten. Er ware zeer zeker nog menig markant voorbeeld van deze laatste bij te brengen, ook uit nog later dagen. Maar het gegevene kan voldoende geacht worden, om een helder inzicht te krijgen in het karakter der marxistische ethiek en in de betoogtrant, waarnaar de aanhangers dezer theorie te werk gaan. En hierom slechts was het ons in dit eerste hoofddeel te doen. Daarom zullen wij hiermee het descriptieve besluiten om tot het critische over te gaan.

TWEEDE DEEL.

De critiek op het stelsel.

Het Marxistische stelsel, dat wij op de vorige bladzijden in zijn voornaamste trekken hebben laten zien, zij het dan voornamelijk in de consequentie's, die het trekt aangaande het zedelijk lèven, heeft vele geesten geboeid en gaat nog steeds voort dat te doen, hoezeer het ook heeft bloot gestaan aan allerlei critiek, daarop geoefend niet alleen door „burgerlijke", maar ook door socialistische schrijvers. En het is zeer verklaarbaar, dat het zoo grooten invloed heeft gehad en nog steeds heeft op denkende menschen, want het komt geheel tegemoet aan een zeer sterke behoefte van den menschelijken geest n.l. aan zijn behoefte van eenheid van wereldverklaring, eenheid van beginsel in het ontleden, groepeeren, combineeren en verklaren der tallooze verschijnselen, die zich aan zijn waarneming hebben voorgedaan. Het bevredigt der menschen monistische intuïtie.

En die bestaat er ontegenzeggelijk bij allen, die het leven niet maar naief aanvaarden, zooals het zich geeft, doch die vragen naar het hoe en waarom der verschijnselen. Denken is systematiseeren, wetenschap is er niet zonder ordening der vele feiten. Hoe bewuster een mensch gaat leven, hoe meer indrukken hij verzamelt uit de buitenwereld, zelfs die verzameling van waarnemingen wordt daarna niet meer aan het toeval overgelaten, maar wordt systematisch met steeds meer verfijnde instrumenten bedreven. Al die feiten vragen om verklaring. De verklaringen van verschillende groepen waarnemingen vragen weer dieper liggende verklaringen. Zoo is de geest, gericht op vereenvoudiging, op orde. Zijn ideaal, zijn doel is ten slotte: verklaring van het wereldgeheel uit één beginsel, herleiding van alle gebeuren tot één grondoorzaak. Inherent aan den mensch is een monistische intuïtie.

Welnu, daaraan komt het Marxisme ook tegemoet, want het is een monistische vorm van wereldverklaring en wereldbeschouwing. Dat toch wil het zijn. Niet slechts grondslag en leiddraad voor het program van een politieke partij, niet slechts een beginsel toe te passen op een of ander beperkt gebied van het practische leven, niet maar zelfs een beginsel of drijfkracht voor strijd om lotsverbetering en levensverheffing, het mikt veel hooger dan dit alles te samen, het wil in den greep zijner gedachten veel meer, het wil alles omvatten, den geheelen kosmos in al zijn vormen en levensopenbaringen, het wil een wereldbeschouwing zijn Dat is het allereerste, dat Gorter den arbeiders inscherpt, als hij hun het historisch-materialisme wil gaan verklaren, het is niet maar een politieke of oeconomische strijd, het is ook een *ideëele* strijd, strijd om een wereldbeschouwing. Hij drukt zich daarbij feitelijk nog te zwak uit, want het Marxisme is niet meer de strijd om zoo'n beschouwing, zij die het aanhangen strijden nog wel, strijden voor veel en velerlei, alleen zij strijden niet meer om wereld- en levensbeschouwing, die hebben zij zich veroverd, die bezitten zij van het oogenblik af, dat Marx' beginsel het hunne is geworden.

Marx systeem is een wereldbeschouwing en wel een monistische. En daarom groote aantrekkingskracht, groote bekoring oefenende op zoovele geesten, die het juist zonder systeem niet kunnen stellen, die voor eigen innerlijke bevrediging de vastheid van het stelsel noodig hebben, waarin zij de veelheid der verschijnselen tot orde en regelmaat gevangen zien, maar waaraan zij dan ook zelf eigen gedachten gevangen geven.

En vastheid is hier wel, eenheid van lijn, eenvoudigheid van oplossing, geslotenheid van redeneering Wij zouden niet weten te zeggen, wat meer den denkenden geest bekoort, wat vooral den „arbeiders" bekoren moet, waar tot uitgangspunt genomen wordt dat productieproces, waarvan hun onophoudelijk wordt voorgepreekt, — juist ter halver hoogte naar waarheid — dat zij alleen er de onmisbare factoren in zijn.

Vastheid en eenheid, want het maatschappelijk zijn bepaalt het bewustzijn. En nu moge dit nog zoo rijk zijn, een veelheid van momenten, ervaringen, factoren herbergen, die wij onder verschillende vermogens onderbrengen, in onderscheiden gebieden ver-

deelen, op elk dier gebieden zal de veelheid, welke het omvat, toch niet anders zijn dan weerspiegeling van een werkelijkheid, n.l. de maatschappelijke werkelijkheid van den tijd, waarin de mensch leeft, wiens geest die veelheid doet zien.

Daar is het gebied der wetenschap, het kennen van een bepaalden tijd, van een bepaalde klasse, ook dus van een bepaald individu. Hoe wordt dat bepaald, hoe wordt dat kennen gevuld? Wat zal er het object, wat zal er de omvang van zijn? Dat wordt door het maatschappelijk zijn, dat wordt door den stand van het productieproces bepaald. Wat deze stand eischt aan kennis bij de arbeiders zal hun worden bijgebracht, niet meer, ook niet minder. Wat deze stand eischt aan technische kennis en technische verbeteringen dat zal het weten vullen van natuur-, schei- en wiskundigen. Wat hij eischt aan kennis, noodig om anderen de onmisbaarheid dezer maatschappij en dus onderwerping aan de bestaande geboden te prediken, maakt de wetenschap uit van geestelijken en priesters, die in het prediken hun eenigste bestaansgrond vinden.

Wat zal er voor recht, wat voor onrecht gehouden worden? Ook daarover beslist het maatschappelijk zijn. Er is niet meer één recht voor allen, in den zin, dat door allen altijd dezelfde daad als recht, zijn tegendeel als onrecht zal worden gestempeld. Want het recht gaat over de eigendomsverhoudingen allereerst. En de productieverhoudingen — en daaruit bestaat het maatschappelijk zijn — zijn niet anders dan eigendomsverhoudingen. Veranderen dus de eerste, dan veranderen ook de laatste, dan wijzigt zich dus ook de opvatting van het mijn en dijn. En ook hier ziet men weer, gelijk bij het vorige, hoe vast, hoe zeker, ook hoe eenvoudig en vanzelfsprekend dat alles is. Het sluit als een sluitrede, het is logisch, het móet de geesten bekooren.

Zooals met de beschouwing van wetenschap en recht, gaat het ook met die der zedelijkheid. Ook wat goed of kwaad is, zal evenmin vaststaan, als wat recht of onrecht is. Ook hier zal alles afhangen van den maatschappelijken onderbouw. De stand van het productieproces, de verhoudingen daarvan zullen het duidelijk maken, dat de eene klasse zegent, wat de andere vloekt, dat de eene verheerlijkt, wat de ander verfoeit. Dat zal niemand meer met verbazing behoeven te vervullen het is geheel natuurlijk, het

is onmogelijk, dat het anders zou zijn, het maatschappelijk zijn der klasse, dus ook der individuen, die daartoe behooren bepaalt met noodwendigheid hun bewustzijn, ook hun zedelijk bewustzijn van goed en kwaad.

Tot in nog „hooger" gebied dringt dit verklaringsbeginsel door. Want ook de godsdienst der menschen hangt van hun bestaan als maatschappelijke wezens af en welke wijsbegeerte er in een bepaalden tijd ontstaat of gehuldigd wordt, is al evenzeer vrucht van dezelfde omstandigheden. Dat er eerst natuurkrachten goddelijk worden vereerd, dat later bij de Grieken er meer geestelijke goden opkomen, dat in den tijd der feodaliteit de Roomsch-Katholieke Kerk de geesten beheerschte, dat mét de opkomst der burgerij het Protestantisme moest ontstaan, dat in de 18e eeuw het rationalisme en later het kantianisme den boventoon voerde, dat alles is verklaarbaar uit en toont aan de zekerheid van hetzelfde principe: het is het maatschappelijk zijn, dat het bewustzijn bepaalt.

Ook de kunst zelfs brengt daarvoor bewijzen aan, want zij is „afgebeeld gevoelsleven" en waar de mensch voor niets zooveel gevoelt als voor andere menschen, zal dus de kunst veranderen moeten, mét zijn verhoudingen tot zijn medemenschen, allereerst wel dus met zijn productieverhoudingen, die niet anders zijn dan verhoudingen tot medemenschen.

Inderdaad hier is éénheid van verklaring, éénheid van lijn, nu zal de veelheid der verschijnselen niet meer behoeven te verwarren, want met den staf van dit beginsel beheerscht zal de chaos zich in orde en gelid moeten scharen, door dit tooverwoord geopend zal het rijk des geestes geen geheimen meer kunnen blijven bevatten, in zijn diepte en in zijn breedte doorkruist zal het alles toonen orde, regelmaat, natuurlijke noodwendigheid van gebeuren. Het zal niets kunnen aanwijzen, dat niet uit den maatschappelijken onderbouw zal voortvloeien.

Niets? Dat is nu juist de vraag, waarop het aankomt. „Die Natur hasset die Gebilde der Menschen" (Schiller). En als wij onder deze Natur een oogenblik mogen verstaan de werkelijkheid in haar ganschen omvang, zoowel naar haar stoffelijke, als ook naar haar geestelijke zijde, blijkt dan misschien dit dichterwoord een vonnis in te houden over het Marxisme, dat immers ook een der

„Gebilde der Menschen" is? Dat is de vraag: Wordt inderdaad de geheele werkelijkheid door dit Marxistisch beginsel verklaard. Zoo verklaard, dat er nergens een onverklaarbare en onverklaarde rest overblijft? Of zal het, gelijk zoovele andere beginselen en stelsels voor en na, het hoofd moeten buigen voor het zwaard der critiek?

Voordat wij ons tot de beantwoording van die vraag opmaken en dus het stelsel aan beoordeeling onderwerpen, moeten wij echter nogmaals op twee dingen den nadruk leggen, n. l. op de wijze van beoordeelen en op de beperktheid van het gebied, waarop wij die beoordeeling toepassen, twee dingen, waarvan het eerste wel voor zichzelf spreekt, zonder dat het daarom overbodig zou moeten heeten het nog eens met nadruk te noemen.

Het gaat er n. l. bij deze beoordeeling niet om, tegenover de Marxistische beschouwing een andere evenzeer afgeronde beschouwing te poneeren. Het mag er ons niet alleen om te doen zijn, tegenover het Marxistisch beginsel te stellen een ander wijsgeerig of godsdienstig beginsel zonder meer en dan daaraan gemeten het al of niet onvoldoende van het Marxisme te demonstreeren. Het antwoord zal gelijk wij boven reeds lieten doorschemeren aan een vergelijking met de feiten, aan een toetsing aan de werkelijkheid moeten worden gevraagd. Uit zijn overeenstemming met die werkelijkheid zal het ten slotte alleen zijn waarheid kunnen bewijzen, strijdt het met die werkelijkheid, dan heeft het zijn doel als monistisch verklaringsprincipe gemist. En dat blijft dus de vraag: verklaart deze these: het maatschappelijk zijn bepaalt het bewustzijn zoo dwingend alle feiten, dat er geen onverklaarde en onverklaarbare rest van feiten overblijft?

Dat willen wij nu echter slechts op een beperkt gebied onderzoeken, n. l. op het gebied van het zedelijk leven. Wij willen het Marxisme benaderen in dat, wat het over den mensch als zedelijk wezen te zeggen heeft. Marx heeft een eigen plaats in de geschiedenis der oeconomie, maar over de vraag of hij de feiten van het oeconomisch leven juist heeft geïnterpreteerd beslissen wij niet. Hij heeft een eigen opvatting van uit zijn princiep, over de geschiedenis der wijsbegeerte, maar of werkelijk ook die geschiedenis slechts exponent is van de geschiedenis der ontwikkeling van den maatschappijvorm, wordt door ons niet onderzocht. Uit zijn beginsel

vloeit voort een zeer heldere, ook zeer belijnde verklaring van het feit der religie, maar ook de vraag of 's menschen godsdienst afhankelijk is van zijn plaats in het productieproces worde nu ter zijde gelaten. Dit is slechts de vraag: interpreteert Marx inderdaad juist en geheel de feiten van het zedelijk leven?

Het is niet zonder opzet, dat juist dit allereerst onderwerp van onderzoek uitmaakt, want het is juist de stand van het zedelijk leven, die in menig opzicht ook een aanwijzing is van en wederkeerig zeer grooten invloed doet gelden op den stand van andere gebieden van het geestelijk leven bij individuen en groepen in bepaalde perioden. Het moreele is ten slotte niet een gebied van verschijnselen naast andere als geheel afgezonderd daarvan, maar het werkt in en openbaart zich door de verschijnselen, die op het terrein van het juridische, politieke, oeconomische ja ook van het godsdienstige leven aan den dag treden.[1]) Wat door een zekeren complex van menschen, wat in een zekere tijd goed of kwaad geacht wordt, zal mede beslissen over datgene, wat door dien groep of in dien tijd als recht of onrecht, vroom of onvroom wordt beoordeeld. Daarom sta die vraag voorop: is de Marxistische beoordeeling van het zedelijk leven steekhoudend?

Als wij de vraag zoo stellen, hebben wij onmiddellijk dit voordeel; dat wij een duidelijk omgrensd complex van verschijnselen voor ons zien. Want al kunnen wij het moreele slechts logisch van het andere onderscheiden en het er reëel nooit van scheiden, al zijn ook hier deze verschillende gebieden dus slechts „ongescheiden onderscheiden", toch heeft al wat tot het gebied der zede en der zedelijkheid behoort een eigen duidelijk uitgesproken karakter. En ik zal dat karakter, om niet den schijn zelfs van partijdige formuleering op mij te laden, weergeven met de woorden van een marxist. H. Gorter schrijft n. l.[2]) „Er is een stem in ons, die, in vele gevallen ons *onmiddelijk* zegt, wat goed, wat kwaad is. Daden van naastenliefde, van zelfopoffering worden gedaan spontaan *vanzelf*, op een roep van die stem. Waarheidsliefde, trouw, eerlijkheid, zij schrijft ons ze *gebiedend* [3]) en vanzelf voor. Ons *geweten*

1) S. Jankelevitch: *Nature et Societe*, Paris 1906. p. 170.
2) *Het Historisch-Materialisme*, bldz. 64 v.
3) Alleen hier is de cursiveering van mij.

knaagt, als wij naar die stem niet hebben geluisterd. *Schaamte* vervult ons, als wij, ook al weet niemand het, niet *goed* hebben gedaan. De geboden der *plicht*, der *zedewet* leven in ons, zonder dat opvoeding en het eigen lustgevoel ze voldoende kunnen verklaren. Dat gebiedende en dat vanzelf ontstaande, dat is iets aan de ethiek, de zedeleer eigen. Geen ander gebied van den geest heeft het, noch de wetenschap, noch het recht, noch de politiek, noch de godsdienst, noch de wijsbegeerte, die alle worden aangeleerd en ook alle anders konden zijn. Men heeft gepoogd de zedewet uit de ervaring van het individu zelf af te leiden, uit zijn opvoeding, zijn gewoonten, zijn trachten naar geluk, uit een geraffineerd eigenbelang, uit sympathie voor anderen. Maar men is er *op deze wijze* nooit in geslaagd, den oorsprong van het *gebiedende* in de stem, die ons tot naastenliefde roept, te verklaren, noch het wonderbaarlijke, dat een mensch zijn eigen bestaan wegwerpt om dat van anderen te redden."

Uit deze woorden blijken ons twee dingen. Ten eerste dit, dat het hier gaat om het verschijnsel, dat door de woorden geweten, plichtsbesef, zedewet wordt aangeduid. Daarin wordt tevens de grens van dit gebied aangegeven, die het afperkt tegen de andere hier genoemde. Daarbij moet er echter op grond van het gegeven citaat op iets gewezen worden, dat wij bij marxistische schrijvers over ethiek bijv. ook bij Kautsky, maar ook wel bij anderen vinden, n. l. hierop, dat er niet of niet voldoende eerst gevraagd wordt naar de beteekenis en de eigenaardigheid van het verschijnsel, maar dat het onderzoek onmiddellijk gericht wordt op de oorsprong ervan. Zoo hier bij Gorter, die dadelijk de afleiding van anderen verwerpt, om daarna de zijne te geven, zoo ook Kautsky, op wiens voetspoor dan ook Gorter de afleiding geeft uit darwinistische onderstellingen. Hoe gewichtig nu evenwel die afleiding, die verklaring van den oorsprong moge zijn, er zal eerst helderheid moeten zijn omtrent de beteekenis en het specifieke eigen karakter der zedelijkheidsverschijnselen, want zonder deze is hun oorsprong volstrekt niet juist te bepalen.

Over dat specifieke karakter — en dat is het tweede, dat ons uit dit citaat van belang is — geeft Gorter hier toch wel, al is het slechts terloops, een aanduiding, n.l. daarin, waar hij wijst op het

gebiedende van de plichtgeboden en de zedewet. Dat is vooral het feitelijke, waarvan wij moeten uitgaan, het moment der werkelijkheid, waaraan wij zullen moeten vasthouden, om de marxistische beschouwing op haar waarheid te toetsen. Juist uit dat gebiedende vloeit bij overtreding der zedewet dat gevoel van schaamte, wij zouden liever zeggen dat besef van zonde voort. Daarom behoort door dat gebiedende ook het zondebesef tot de werkelijkheid, waarvan de verklaring moet worden gegeven. En als dat niet of niet goed gebeurt, als bijv. dat feit der zonde in de verklaring geëlimineerd zou blijken te worden, dan zou zij daardoor niet conform zijn aan de werkelijkheid en moeten worden afgewezen, als vallende onder Schillers vonnis. Daarom: om dat gebiedende, om het bestaan van het geweten draait vooreerst de critiek op de Marxistische these. Wij blijven in Gorters eigen lijn als wij het ten slotte zoo uitdrukken: „Aus-zugehen ist immer von der Tatsache, dasz wir eigenes und fremdes Handeln als *Seinsollendes* und *Nichtseinsollendes* beurteilen."[1]) Dat Nichtseinsollende is het zedelijk kwaad, de zonde.

En in de beoordeeling daarvan ligt de klip, waarop onzes inziens iedere monistische verklaring schipbreuk lijdt. Want onder hoeveel vormen of met hoeveel namen dat monisme ook optreedt,[2]) in wezen is het steeds naturalistisch van karakter. Ook waar het in schijn de zelfstandigheid der geestelijke factoren wil handhaven, of zelfs meent daarvan uit te gaan, ook waar het niet slechts aan empirie en inductie een plaats geeft in het onderzoek, maar ook de deductie in haar volle recht wil erkennen, loopt het er ten slotte toch op uit, dat het geestelijke niet anders dan een onzelfstandig aanhangsel van het natuurlijke wordt, wat begrijpelijk is, waar het monisme „vooral in zwang gekomen is, als een aantrekkelijker naam voor het pantheïsme". En het pantheïsme heeft geen plaats voor de onderscheiding, voor de tegenstelling van Seinsollendes en Nichtseinsollendes, voor zondebesef en gewetensklacht. Het sluit als verklaring niet op de werkelijkheid.

Ter nadere adstructie hiervan en tevens als voorbeelden, dat

---

1) Dr. P. Wernle: *Einführung in das theologische Studium.* Tübingen 1908, S. 394.

2) Zie bijv. Dr. J. Riemens: *Over Monisme* in *Stemmen des Tijds.* Jrg. 2 en Prof. Dr. H. Bavinck: *Wijsbegeerte der Openbaring*, bl. 32.

het monisme met deze feiten der werkelijkheid geen rekening houdt, willen wij vooraf nog kortelijks stilstaan bij twee monistische verklaringen, waarvan een alleen op de ethiek het oog vestigt, maar de andere, die dat ook doet, tevens ruimer gebied omvat. Wij beginnen bij de laatste, het Pneumat-Energetisch monisme.[1]) Dat hier de bedoeling voorzit aan de geestelijke factoren in 's menschen bestaan recht te doen wedervaren, toont reeds de naam, waarin aan het pneumatische boven het energetische de voorrang wordt toegekend, dat toont ook de volle erkenning, die hier wordt gegeven aan de intuïtie, als een zeer groote rol spelende bij het onderzoek, omdat zij instinctmatig de richting der waarheid gevoelt, los van alle waarneming en bewijzen, zooals blijkt uit het aanvaarden van allerlei axiomata, niet alleen op mathematisch en logisch gebied, als uitgangspunten van het onderzoek. Deze waarheidsintuïtie's worden erkend als zoo overmachtig, dat iedere verklaring, die er mee in strijd geraakt, wordt afgewezen, ook al zou zij op zichzelf van alle waargenomen feiten rekenschap kunnen geven.

En toch voert ook in dit monisme, hoe pneumatisch het zijn wil, het naturalisme den boventoon. Aan geweten en zondebesef doet het geen recht wedervaren. Alles in den kosmos wordt hier gezien als emanatie van de Al-Eenheid, waarin energie en entelechie, het oorzakelijk en het ordenend beginsel zijn samengeweven, waarin de eenheid van natuur en geest heet gegeven te zijn. Hoe zou er in deze emanatie, in deze geleidelijke ontwikkeling plaats zijn voor de breuk, de scheur der zonde, hoe zou de zich ontwikkelende Al-Eenheid ooit tegen zichzelf verdeeld kunnen zijn? Zonde wordt hier dan ook slechts gezien als een gebrek aan ordenende macht en weerstand daartegen, als een traagheid op verstandelijk, ethisch of maatschappelijk gebied. Alle liefde is goed, maar onzuiver en in die onzuiverheid ligt het kwaad. Zonde is hier een noodzakelijk element in de ontwikkeling en involveert dus geen schuld. Zij is onvermijdelijk gevolg van de verdeeling der al-eenheid in den

---

1) Felix Ortt: *Inleiding tot het Pneumat-Energetisch Monisme.* Een beschouwing over God, de Wereld, het Leven, Mensch en Maatschappij van uit het standpunt der natuurwetenschap. 's Gravenhage, Nijhoff 1917. Zie Inleiding en bij 't latere bl. 127 v. 140.

chaos, in den tijd en in eeuwigheidslicht bezien heeft zij dus geen bestaan. En daarmee hangt onmiddellijk samen, dat hier wel veel over het geweten gesproken wordt, maar nergens in zijn aanklagende, alleen in zijn wetgevende werkzaamheid.

Het is een duidelijk voorbeeld van een monisme, dat, hoe geestelijk opgezet, toch in het naturalisme blijft hangen. Immers: „Keine naturalistische Ethik reicht an das Verständnis (des Bösen) heran, trotz der mannichfachen Erklärungen, die sie zu geben pflegt. Denn das Böse ist für sie immer ein Natürliches und darum Notwendiges im gleichen Sinn wie auch das Zurückgebliebene, Krankhafte dennoch ein Notwendiges ist."[1]) Maar het is tevens een duidelijk voorbeeld daarvan, dat er langs monistischen weg geen bevredigende verklaring gevonden wordt, die met alle gegevens rekent, want zonde en geweten worden er weggeredeneerd. Een der twee momenten in het probleem der verhouding van natuur en geest wordt vernietigd, door hem in het andere te doen opgaan. En er heeft dus geen solutie plaats.

In wezen hetzelfde geldt van de andere monistische verklaring, die opzettelijk aan het zedelijk leven haar aandacht wijdt en waarbij wij nu willen stilstaan. Bedoeld wordt de *„Monistische Ethik"* van Dr. M. L. Stern.[2]) Ook hier monisme d. i. „nicht nur die Erkläring aus *einem*, sondern mehr noch die *einheitliche* Erklärung, die Anwendung derselben Erklarungsprinzipiën in ganzen Verlauf der Entwicklung (S. 49). En die principes zijn hier differentiatie, ontwikkeling, aanpassing, strijd om het bestaan. De gedachtengang is aldus. Aan den aanvang der wereldontwikkeling staat het absoluut onbepaalde en onbepaalbare bestaan, de „bestimmungslose Existenz". Dat differentiëert zich in zijn en niet-zijn en alzoo, daar het zijn in onderscheiding van het niet-zijn inhoud heeft, in subject-object of in geest en stof. Daarmee is de geheele wereldontwikkeling gegeven, want iedere differentiatie is grondslag van betrekkingen en verhoudingen tusschen de differenten en daardoor van nieuwe differentiatie's. Zoo gaat de ontwikkelingslijn van stof door chemische grondstoffen en astronomische vor-

1) Wernle, a. a. O. S. 396.

2) Ondertitel: *Gesetze der Physik und Ethik abgeleitet aus den Grundprinzipiën der Deszendenztheorie.* Leipzig, Barth 1911.

mingen, door kristallisatie en organisatie tot cellenvormingen alzoo tot het ontstaan van planten en dieren, al heeft hierbij de „Urschrift der Weltenwicklung" hier en daar wel eens „eine schwierig zu lesende Zeile"! In de planten treedt dan deze differentiatie op, dat de functie van het eene „Gefasz" zich van die van het andere onderscheidt en die andere bepaalt en deze bepaling der eene functie door de andere is de prikkel. Differentiatie dier zenuwprikkels treedt dan voor 't eerst op in het dierenleven en die gedifferentiëerde prikkels geven de waarneming.

Die prikkels zijn nog zuiver stoffelijk, stroomen in de zenuwbanen tot hun eindpunten en stooten daar op de reflectorische zenuwen, of stooten op den geest, in ieder geval: daar worden de prikkels gesubjectiveerd, d. i. waargenomen. Ze verzamelen zich daar als kracht, energie op de stoffelijke en als willen, begeeren, wederstreven op den geestelijke zijde der betrekking van geest en stof. En deze betrekking of verhouding van geest en stof is de waarneming, die zich differentiëert in lust en smart, lust als harmonische combinatie, smart als disharmonische combinatie van waarnemingen.

Met het willen, voortkomende uit de prikkels, die de waarneming te voorschijn roepen, zijn wij op het gebied der ethiek aangeland en daar alles naar aanpassing, ontwikkeling uitgaat is dit de ethische grondwet: handel overeenkomstig uw willen, dat geestesinhoud, ontwikkeling der persoonlijkheid begeert, dat m. a. w. lust begeert, want inhoud is lust en smart is disharmonie: vermindering der inhoud, belemmering der ontwikkeling.

Nu bestaat echter de „Gesamtpersönlichkeit" van elk mensch uit een veelheid van „Einzelpersönlichkeiten", van welke ieder haar eigen kracht, haar eigen willen heeft. Zoo dikwijls als men met zijn ik als subject een ander predicaat verbindt, geeft men aan dat subject een anderen inhoud, is het ik dus weer een ander ik, als 't ware weer een andere „Einzelpersönlichkeit." Deze erkenning van de ik-veelheid binnen de „Gesamtpersönlichkeit" is de sleutel tot de ethiek en haar wetten.

Zij is ook de sleutel tot de verklaring van het geweten. Immers: handel overeenkomstig uw willen, is de grondwet der ethiek. Maar nu heeft iedere Einzelpersönlichkeit een afzonderlijke wil en zelfs

de meest verdorven handeling in overeenkomstig het willen van een of andere dier Personlichkeiten en dus zedelijk. Maar als nu zoo'n grooter, of kleiner, sterker of zwakker Einzel-Ich overeenkomstig zijn eigen willen en begeeren handelt, en dit willen is in strijd met dat van een of meer andere Einzel-Ich, dan verweeren deze zich daartegen en dat noemen wij het geweten (S. 80). En tot volledig berouw en schaamte-voor-zich-zelf, ja tot boete en verzoening brengt dat geweten het, als het op zichzelf sterker en rijker aan inhoud was en slechts door een soort misleiding of overrompeling werd overwonnen. Zoo'n overrompeling kan door stoffelijke invloed der zintuigen, door bloedstrooming of een plotselinge verrassende waarneming bewerkt worden.

Men ziet hoe ook deze beschouwing evenmin als de vorige aan de feiten van het zedelijk bewustzijn recht doet wedervaren. Ook zij komt niet tot recht begrip van het slechte, van de zonde qua talis. Er kan ook naar deze beschouwing nooit meer zijn dan een gebrek der ontwikkeling. Er kan nooit van zonde, hoogstens van een ziektetoestand sprake zijn. En die vormt steeds een noodzakelijke factor in de ontwikkeling, een noodzakelijk doorgangspunt naar hooger stadium. Met het bewustzijn van schuld, van niet slechts anders moeten zijn, maar ook anders-kunnen zijn, weet deze beschouwing geen weg. En juist deze elementen liggen in het zondebesef opgesloten. Typisch is dan ook het middel, waarin hier de verbetering, de genezing wordt gezocht: „Ausbildung der Denkfähigkeit, Vertiefung der Welterkenntniss, Anpassung an die Gesamtpersönlichkeit und Kräftigung derselben bieten dagegen Schutz." Het is de socratische fout, dat de deugd weten zou zijn, dat weten (hier door het intermediair van het willen) reeds doen zou zijn, zooals het hier elders [1]) met zooveel woorden wordt uitgesproken.

Wij hebben ons langs den omweg dezer twee voorbeelden het pad gebaand, om te komen tot de critiek op het marxisme als een monistisch beginsel van wereldverklaring, want het is duidelijk dat het in karakter volkomen overeenkomst vertoont, met de twee hier genoemde stelsels. Ook het marxisme is naturalistisch

---

1) Zie bijv. S. 94.

van opzet. Op de vraag wat primair is, natuur of geest, geeft het geen onduidelijk antwoord. Zoowel chronologisch als essentieel, naar den tijd als naar zijn wezen is de natuur de eerste en de geest is daarvan volkomen afhankelijk, bezit tegenover die natuur, tegenover die stoffelijke werkelijkheid ook niet de allerminste zelfstandigheid. Het is voor marxistische ooren een dwaasheid, als er gezegd wordt, dat die geest op de natuur zou kunnen inwerken, haar toestand veranderen, haar ontwikkeling wijzigen, want aan dien geest komt niet de minste zelfstandige kracht toe. Het zijn is niet slechts eerst en daarna het denken, de natuur is niet maar eerst en daarna de geest, neen, de laatste zijn aan de eerste totaal gebonden, zijn zonder hen niet. Alle geestelijke verschijnselen vloeien voort uit de natuurlijke en vormen niet meer dan een onzelfstandig verlengstuk daarvan, zonder eigen intrinsieke waarde.

Het geheele verschijnsel van het moderne socialisme bijvoorbeeld. Hoe wij daarover overigens oordeelen, toch kan het ons vervullen met eerbied voor de kracht van zijn idealisme, voor de gloed van zijn geestdrift, voor de verheffende macht der gedachte, die zich daarin blijkt te openbaren. En ook Engels zou wel geen bezwaar ertegen hebben, als wij het op deze wijze en om deze oorzaken bewonderen. Alleen: wij zullen vooral niet moeten denken, dat het een zelfstandig product is van iemands geest, ook niet van zijn en Marx' geest, wij zullen het niet mogen eeren om de strengheid van gedachte, die er in tot uiting komt, want dat socialisme wat is het? „Weiter nichts als der Gedankenreflex dieses tatsächlichen konflikts (zwischen Produktionskräften und Produktionsweise), seine ideelle Rückspiegelung in den Köpfen zunächst der Klasse, die direkt unter ihm leidet, der Arbeiterklasse."[1])

En wat van een geestesproduct als het socialisme geldt, geldt tevens van den ganschen geestesinhoud, die volstrekt niets anders, niet meer is dan „spiegelbeeld van het wereldgeheel en van de ontwikkeling van het wereldgeheel zoowel als van de menschheid."[2]) De zelfstandigheid wordt dus aan den geest ontzegd, hij is een weerspiegeling van wat er in de natuur voorvalt, een weerspiegeling vooral en eigenlijk uitsluitend van wat de maatschappij-

1) Engels: *Die Entwicklund des Sozialismus* etc. S. 36.
2) Ibid. S. 30.

ontwikkeling en de maatschappelijke toestand op zekeren tijd te zien geven.

Het is duidelijk, dat door die weerspiegelingstheorie het naturalistisch karakter van het Marxistisch monisme klaarlijk aan den dag treedt, maar daarmee tevens duidelijk, dat ook deze naturalistische ethiek niet „an das Verstandnis der Bösen heranreicht" om nog eens weer ons van Wernle's woord te bedienen. De maatschappelijke ontwikkeling is alles. Daarin zijn de verschillende tijdperken, rassen, volken, klassen der menschheid ten slotte slechts voorbijgaande stadia, daarin is ieder mensch niet meer dan een drijfrad. Daarom komt ook deze theorie in strijd met hét feit van het zedelijk bewustzijn n .l. dat wij aan eigen en anderen handelen den maatstaf van het al of niet „Seinsollende" aanleggen. Als toch de gansche inhoud van mijn geest, ook zijn zedelijke beginselen, zijn moreele krachten niets anders is dan weerspiegeling van den maatschappelijken grondslag, waarop dit alles is opgebouwd, hoe kan er dan ooit plaats zijn voor dat gebiedende, dat immers het wezen der zedewet uitmaakt. En het conflict, dat er in 's menschen zieleleven zich zoo menigmaal openbaart, dat tot zulke bange uren van worsteling leidt, dat tot gewetensklachten voert, die van zoo zwaren innerlijken strijd getuigen, het is hoogstens weerspiegeling van een conflict, dat er is losgebroken tusschen verschillende natuurlijke krachten in het leven en werken der samenleving, tusschen de krachten, die 's menschen productie beheerschen.

Ook hier alzoo, evenmin als in eenig monistisch stelsel, wordt het zedelijk bewustzijn en dus ook daarmee het zondebewustzijn niet in zijn waarde en beteekenis aanvaard. Zonde kan er ook voor een Marxist niet zijn. Wel verkeerde toestanden ook in den geest, ook in het innerlijk leven, doch zij zijn niet meer dan ziekteverschijnselen en als zoodanig ook nog niet meer dan symptomen van een ziekte in den toestand der maatschappij. En naar mate deze laatste wijkt en dus die samenleving gezonder wordt, zal haar weerspiegeling in den geest daarvan ook de noodzakelijke gevolgen ondervinden en openbaren. Alles hangt af van de natuurlijke ontwikkeling dier productiekrachten en productiewijze, die het maatschappelijk samenstel vormen, en waarvoor den mensch ten slotte geen verantwoordelijkheid kan worden toegekend.

Dit leidt ons over tot een andere kenmerkende trek van de Marxistische beschouwing, die voor het zedelijk leven van overwegend belang is, n. l. haar deterministisch karakter. En daaraan willen wij nu een enkel woord wijden. Dit hangt ten nauwste met het vorige samen en vloeit daar als vanzelf uit voort. Het monisme, onder invloed van het pantheïsme en van het licht, dat de ontwikkelingsleer op de wereld der verschijnselen geworpen heeft, lost het geestelijke op in het algemeen kosmische, wil van uit één moment alles verklaren, wat tot het gebied des geestes behoort, vat dus het gansche kosmische leven op als proces van één enkelen factor.[1]) Daarmee wordt de persoonlijkheid uitgewischt. Iets wat op menige bladzijde bijv. van Dietzgens geschriften zoo duidelijk is. De heele taak der rede is de ontwikkeling van het algemeene, dat is het in waarheid goede en redelijke, in onderscheiding van het bijzondere. Met een relativisme, waarop wij later nog terug komen, moge dat algemeene naar zijn qualiteit al als niet beter of waardevoller erkend worden, dan de kleinste momenteele behoefte van een persoonlijkheid, inderdaad wordt aan die persoonlijkheid in de verste verte geen recht gedaan. Het is steeds het geheel, het algemeen, feitelijk de meerderheid, die regeert, welks behoeften voor de ware gelden, die domineeren moeten over de bijzondere.[2])

Maar als de persoonlijkheid wordt uitgewischt, blijft er geen ruimte over voor het ik, blijft er natuurlijk ook niets, dat naar verantwoordelijkheid zweemt, als alles in een kosmisch proces wordt opgelost, wordt iedere tijd, iedere klasse of groep, ten slotte dus ook ieder individu door dat proces in zijn denken en voelen, zijn willen en handelen volkomen gedetermineerd. Wat naturalistisch is van karakter moet ook deterministisch zijn. Dat blijkt ook zoo duidelijk bij Marx en Engels.

Laat ons een oogenblik in 't kort in de herinnering mogen terugroepen, wat wij boven bij de uiteenzetting van hun stelsel hebben gezien. Marx spreekt van natuurwetten der productie, van strekkingen die met ijzeren noodzakelijkheid werken en zich verwezenlijken, van een maatschappij, die de natuurwet van haar beweging

1) Dr. H. Visscher: *Religion und Soziales Leben* u. s. w. Bnd I. S. 9—12.
2) Dietzgen. *Das Wesen* u. s. w. S. 120 v. 128.

ontdekt heeft en nu de natuurlijke ontwikkelingsfazen niet kan overspringen of wegdekreteeren. En Engels ziet ook slechts een historisch-oeconomisch wereldgebeuren, waaraan de twee klassen van bourgeoisie en proletariaat hun ontstaan te danken hebben. En wij zagen reeds, hoe dus dit geheel voert in een milieu van gedachten, waar voor vrijheid geen plaats overblijft. Niet buiten den geest, maar ook niet binnen den geest. Immers die geestelijke toestand is niet anders dan weerspiegeling van den maatschappelijke en Marx zegt het uitdrukkelijk, dat hij den enkeling kan noch wil verantwoordelijk maken voor omstandigheden, waarvan hij maatschappelijk het voortbrengsel blijft. De kapitalist is een drijfrad in het maatschappelijk samenstel. Maar dan is de proletariër het immers evenzeer, al is het dan misschien een raadje van veel minder beteekenis.

Inderdaad de mensch, product der maatschappij, is volkomen in al zijn doen gedetermineerd, want hij is in zijn zijn gedetermineerd. Zoo hebben de volgelingen het dan ook steeds verstaan. Een hunner zegt bijv. in een artikel over Lombroso: „In één opzicht zijn de opvattingen der z.g. Italiaansche school en van het wetenschappelijk socialisme geheel dezelfde: beide staan op volkomen deterministischen grondslag, d. w. z. zij ontkennen het bestaan van den vrijen wil bij den mensch."[1]) Dat is immers in het oog der adepten Marx' groote verdienste en geniale vinding, dat hij het *wetenschappelijk* socialisme geschonken heeft, dat hij het heeft verlost van de utopie, zoodat het in zijn komst niet meer afhankelijk is van, of heeft te bedelen om de goedwilligheid der menschen, het komt niet meer, doordat beter gesitueerden medelijden krijgen met minder bedeelden, het komt niet door allerlei opzettelijk ervoor uitgedachte plannen en inrichtingen als phalansteres en dergelijke, neen het komt met ijzeren noodzakelijkheid als product der ontwikkeling als vrucht van het conflict der productiekrachten en de productiewijze, omdat de eerste niet meer door de laatste kunnen worden beheerscht, omdat de maatschappelijke voortbrenging en de individueele toeëigening der producten met elkaar vloeken.

---

1) *Het Weekblad* van 12 November 1909, no. 31.

Gebondenheid geen vrijheid. Niet in de maatschappij, dus ook niet in den geest. Niet in het geheel, dus ook niet in de momenten van dat geheel. Wetten die met berekenbare nauwkeurigheid, die met onverbrekelijke regelmaat werken. Zeg den Marxist op welke plaats gij staat in het productieproces, welke rol gij vervult in het maatschappelijk samenstel en hij zal u zeggen, wat voor mensch gij zijt, zoo zouden wij de strekking van dit stelsel als het ware kunnen toespitsen. En wij doen het daarmee geen onrecht. Wel is dit geheele stelsel sociaal bedoeld natuurlijk, geldt het allereerst van klassen, maar daarbij blijft het toch niet staan. De individu is wel niets anders dan een exponent van zijn klasse, van het geheel „belichaming van ekonomische kategorieën" en „drager van bepaalde klasseverhoudingen en belangen", zoodat Marx zelf dan ook met zooveel woorden zegt, dat zijn stelsel minder dan eenig ander der enkeling zoor zijn daden verantwoordelijk kan stellen.[1]) Maar inderdaad wordt dit in de Marxistische litteratuur nergens in 't oog gehouden en worden steeds ook de individueele kapitalisten in staat van beschuldiging gesteld.

Daarom zeggen wij niet te veel met staande te houden, dat het Marxisme niet weet van persoonlijke verantwoordelijkheid. Zijn zucht naar geld is bij den kapitalist werking van het maatschappelijk samenstel, maar de zucht naar vrijheid, of naar socialisatie der productiemiddelen bij den arbeider is evenzeer een werking van datzelfde samenstel. Allen zijn daarvan gelijkelijk de slachtoffers, maar allen zijn dan daarmee ook gelijkelijk ontheven van hun verantwoordelijkheid, wijl zij allen gelijkelijk tot hun daden, hun weten, willen en gevoelen gedetermineerd zijn.

Hier ligt een tweede oorzaak, om op het Marxisme critiek uit te oefenen. Want het is niet de vraag of er tot op zekere hoogte waarheidsmomenten liggen in de opvatting, dat de mensch tot zekere graad beinvloed wordt ook in zijn geestelijk zijn door de societas, waarvan hij deel uitmaakt, die vraag zal wel door ieder onvoorwaardelijk bevestigend beantwoord worden, het is de vraag of hij niets meer is dan willoos object der maatschappelijke ontwikkeling. En die vraag moet ontkend worden.

---

1) *Das Kapital* I5 S. VIII. Holl. Vert. I, bl. XII.

Zij moet ontkend worden wederom op grond van het primaire zedelijke feit, op grond van den inhoud van het moreele zelfbewustzijn van den mensch. Als wij daarvan uitgaan, wortelen wij in de empirie.[1]) Welnu in dat bewustzijn ligt het beset van vrijheid en verantwoordelijkheid opgesloten. Wij behoeven hier volstrekt niet eerst op te lossen het waarschijnlijk in deze bedeeling wel steeds onoplosbaar blijvende probleem van vrijheid en gebondenheid Ontegenzeggelijk is de mensch op allerlei wijze gebonden, ook door de maatschappij, waarvan hij lid is. En ook van die gebondenheid getuigt zijn innerlijk ik. Maar dat getuigt evenzeer van zijn vrijheid. Dat er een geweten is, dat het zich overal openbaart, bij de laagststaande natuurvolken in hun vaak gruwlijke martelingen, waardoor zij hun goden trachten te verzoenen en bij de hoogstbeschaafden evenzeer, dat er zondebesef bestaat, dat wij eigen en anderen daden beoordeelen als wel of niet Seinsollend, dat is een klaar getuigenis voor de vrijheid en verantwoordelijkheid van den mensch.

Onbedoeld wordt dat eigenlijk ook toegegeven door de aanhangers van de morale scientifique als Albert Bayet en zijn volgelingen, die van geen normen weten willen, slechts van „sciences, qui etudient les faits sociaux et moraux", van een art moral rationnel.[2]) Want waarom moeten zij zich zoo inspannen om de heele idee van verantwoordelijkheid te doen uitroeien,[3]) wanneer deze slechts iets aangeleerds was en niet wortelde in, niet één levend geheel uitmaakte met 's menschen meest innerlijk wezen, wanneer die niet onlosmakelijk aan zijn moreel zelfbewustzijn verbonden was en aan den dag trad, zoodra dat zelfbewustzijn in den zich ontwikkelenden mensch begint te ontwaken? Uit al die moeite, die zij zich geven, blijkt één ding zoo duidelijk: deze heele morale scientifique is een vrucht niet van het leven, maar van het denken, een vrucht van de abstractie. Zoo is ook het determinisme zoo is ook het monisme [4]) als geheel evenzeer vrucht niet van de onpartijdig waargenomen ervaring, maar van het logisch denken, dat maar

---

1) Dr. H. Visscher, a. a. O. S. 11 en Martineau: *Types of ethical theory* II, p. 18.
2) Albert Bayet: *La Morale scientifique*. Paris 1907, p. 51.
3) ib. p. 177.
4) Zie Wernle, a. a. O. S. 402.

al te zeer de neiging vertoont, die factoren te verwaarloozen, die het in zijn systeem niet onder kan brengen. Er behoort veel meer moed, veel meer onpartijdigen zin toe, om tegen de monistische intuïtie in aan de feiten der ervaring vast te houden, die menigmaal meer naar het dualisme wijzen, dan om de „Consequenz" te huldigen, die helaas zoo menigmaal „zum Teufel" voert.

Daarom ook hier moeten wij tot de conclusie komen, dat het Marxisme, juist als wij het van uit zijn ethische consequenties benaderen, blijkt met de feiten in strijd te zijn. Het richt zich niet naar die feiten, maar dwingt ze in een aprioristisch gedachtensysteem, legt ze op het Procrustusbed van eigen theorie en snoeit of rekt ze zoo lang, totdat ze daarin passen.

Maar dat de „Natur die Gebilde der Menschen hasset" blijkt misschien nergers sterker dan op dit punt, waar de natuur zoozeer boven de leer gaat. De veel gesmade vrijheid en verantwoordelijkheid heeft zich aan Marx en alle Marxisten gewroken. Want ieder, die met deze deterministische karaktertrek, als noodzakelijk gevolg van de grondthese, dat het maatschappelijk zijn den geest *bepaalt*, voor oogen, nadert tot de Marxistische geschriften, staat slag op slag verbaasd over de praktijk, die herhaaldelijk van de theorie afwijkt. Want als de menschen, kapitalisten zoo min als proletariërs, verantwoordelijk zijn voor hun daden, als ze allen slechts drijfraderen zijn in het maatschappelijk samenstel, waarom wordt het — in het oog der Marxisten — verkeerde van die daden hun dan onophoudelijk als schuld aangerekend? Waarom worden de tegenstanders voortdurend uitgescholden? En dat de socialisten in 't algemeen in het bezigen van invectieven het ver gebracht hebben, weet ieder die wel eens iets van hun lectuur onder de oogen krijgt, kan men overigens duidelijk zien bijv. bij van Ginneken die aan deze invectieven een afzonderlijk hoofdstuk wijdt.[1]) Als het determinisme terecht gehuldigd werd, als er ernst gemaakt werd met het afwijzen der verantwoordelijkheid, moest dan dat afkeuren en schelden niet den indruk wekken van kinderachtigheid, als bij een kind dat in zijn naïviteit, de tafel slaat, waartegen het zich gestooten heeft?

---

1) Van Ginneken S. J. *Handboek der Nederl. Taal*, dl. II, bl. 432—436.

Men overtreedt in het Marxistische kamp in dit opzicht voortdurend eigen wet en beginsel en Marx zelf is daarin reeds voorgegaan. In het nu reeds meermalen geciteerde woord over de bewegingswetten der maatschappij [1]) wordt wel gezegd, dat de natuurlijke ontwikkelingsfazen evenmin zijn over te springen als weg te dekreteeren, *maar zij* (de maatschappij) *kan de geboorteweeën bekorten en verzachten.* Daar is dus in dit natuurhistorisch proces der maatschappij dan toch eenige plaats voor vrijheid. Als Gorter zegt,[2]) dat de bourgeoisie met haar voorstelling van de zaak liegt en dat het *niet* is de geest, die het zijn, maar het maatschappelijk zijn dat den geest bepaalt, dan wordt hier die bourgeoisie verantwoordelijk gesteld, want anders zou er gezegd zijn dat zij dwaalt en niet dat zij liegt. Als de heer van Kol zegt: „De bezittende klasse huldigt geen ander moraal dan die der hebzucht; haar eenige drijfveer is het meest schaamtelooze winstbejag"[3]) dan is dat ook niet uitgedrukt op een toon, die deze bezittende klasse van haar verantwoordelijkheid ontslaat. Deze uitdrukkingen waren gemakkelijk met vele te vermeerderen, maar het is onnoodig. Telkens weer blijkt het, dat men, van het logisch verstand der Marxisten op hun hart, van hun leer op hun natuur appelleerende, tegenover hun eigen determinisme door hen in het gelijk wordt gesteld.

Dat blijkt niet alleen in hun aantijgingen tegen anderen, het blijkt feitelijk niet minder in hun gansche beweging voor eigen zaak. In dit opzicht treedt er in het Marxisme telkens weer een logische innerlijke tegenstrijdigheid aan den dag. Het spreekt van de bewegingswetten der maatschappij, als van „met ijzeren noodwendigheid werkende en zich verwezenlijkende strekkingen," en toch eindigt het Communistisch Manifest met de bekende uitroep: „Proletariërs aller landen vereenigt u," het stelt vast, dat geen der ontwikkelingsfazen kan worden overgesprongen of weggedekreteerd, toch dringt het steeds weer aan op vakvereeniging, op

1) *Das Kapital*$_5$, I. S. VIII. Holl. vert. I, bl. XII. Cursiv. hier van mij.

2) *Het Historisch Materialisme*, bl. 4.

3) *De Nieuwe Tijd*, 1901, bldz. 198. Geciteerd naar Dr. J. R. Slotemaker de Bruïne: *Christelijk Sociale Studiën*$_4$, deel III, bl. 927. De daar gegeven citaten om de vergiftiging van den volksgeest door de klassestrijdleer te bewijzen, kunnen zoo goed als alle ook hier in dit verband als bewijzen gelden.

organisatie der arbeiders Maar waartoe is dit laatste noodig, als toch immers de innerlijke wet der maatschappelijke ontwikkeling noodzakelijk voert tot de revolutie, tot de onteigening der onteigenaars, tot het brengen der productiemiddelen in de hand der gemeenschap? Het zijn wetten, als natuurwetten, die in die ontwikkeling werken, maar dan behoeft toch niemand en kan ook niemand ze in hun werkzaamheid een handje te helpen, evenmin als wij de zon behoeven te helpen of kunnen helpen eerder op te gaan, dan de loop der natuur haar voorschrijft Feitelijk moest dit determinisme hebben veroorzaakt de aansporing tot lijdelijk afwachten der revolutie, die immers vanzelf komt, maar is daarmee geheel in strijd de opwekking tot vereeniging.[1])

Ja het is feitelijk nog erger Niet alleen houdt deze beweging tot vereeniging een — onnoodige — aansporing tot — onmogelijke — versnelling van het proces in dat toch geen fazen van ontwikkeling kan overspringen, inderdaad loopt het uit op een tegenhouden, op een belemmering van dat proces, want alle vakorganisatie bedoelt verbetering binnen de grenzen van de bestaande maatschappijorde,[2]) maar het Marxisme bedoelt juist revolutie van die maatschappijorde, een revolutie, die des te eerder komen zal, naarmate de bestaande orde slechter wordt. Hoe nader men derhalve dit determinisme beschouwt, hoe wonderlijker de zaak uit logisch oogpunt wordt. Immers: een zich met noodzakelijkheid in een vast tempo doorzettende beweging tracht men te versnellen, en de middelen tot dat versnellen, op zichzelf dus reeds gedoemd om vruchteloos te zijn, zouden juist meewerken tot het uitstellen en vertragen van de kunst van het einddoel dierzelfde noodzakelijkzich voltrekkende beweging! Zoo voert de consequentie van het Marxistisch determinisme ad absurdum.

Trouwens dit is de eenigste contradictie niet in het Marxisme. Er is er nog een, die met den grondslag van dit determinisme, n.l. met het dialectisch uitgangspunt van het stelsel samenhangt, maar die met ons onderwerp, de ethiek betreffende, slechts in

---

1) „It is grossly inconsistent in a Determinist to propose to reform the world". Schiller, *Humanisme*, p. 297, geciteerd naar T. B. Muller: *De Kennisleer van het Anglo-Amerikaansche pragnatisme*. 's-Gravenhage 1913, bl. 111.

2) Dr. J. R. Slotemaker de Bruine: *Christelijk Sociale Studiën* II4, bl. 253, 328—329.

eenigszins verder verwijderd verband staat, die wij hier dus wel noemen willen, zonder er evenwel verder uitvoerig op in te gaan. Het is deze:

Het historisch materialisme wil een wereldverklaring brengen en alle metaphysica verfoeiende neemt het van stonden aan een dialectisch standpunt in.[1]) Maar het wil tevens de laatste, de afdoende wereldverklaring brengen. Marx heeft het socialisme verlost van de utopie en overgebracht in de sfeer der wetenschap, zegt Engels, de komst er van hangt niet af van goedwilligheid der menschen, maar wordt gewaarborgd door den loop der historische ontwikkeling. Marx heeft ontdekt de natuurwet der maatschappelijke ontwikkeling. Welnu, dan is het ook voor goed uitgemaakt, hoe het verder gaan zal. Na deze ontdekking zal een volgende overbodig, ook onmogelijk zijn. En wij weten, hoezeer dit denkbeeld bij de echte Marxisten is ingeroest. „Das Kapital" is hun Bijbel. Hooger waarheid dan de daar gebodene bestaat voor hen niet. Reeds de poging om Marx' beschouwing aan revisie te onderwerpen heeft een storm van tegenstand ontketend en aan menig rumoerig congres, aan meer dan een uitbanning van zulke schaamtelooze heiligschenners het aanzijn gegeven. Het denkbeeld alleen reeds, dat Marx' beschouwing voor verbetering zou vatbaar zijn, door zuiverder verklaring der feiten gevolgd zou kunnen worden, is den zuiveren Marxist een belachelijkheid.

En toch is deze beschouwing over de onovertrefbaarheid van het historisch-materialisme ten eenenmale in strijd met het dialectisch uitgangspunt daarvan en ligt het in de dialectische methode, die juist immers voor het relatieve van alles oog heeft gekregen en gegeven, opgesloten, dat Marx beschouwing geen absolute waarheid kan zijn. Ten opzichte van Hegels dialectiek zegt Engels dat dan ook met zeer duidelijke woorden.[2]) Het was een kolossale miskraam en leed aan een ongeneeslijke contradictie. Eenerzijds had het tot onderstelling de historische opvatting volgens welke de geschiedenis der menschheid nooit in een absolute waarheid haar intellectueele afsluiting kan vinden, anderzijds beweert het

1) Zie Dr. J. R. Slotemaker de Bruine, t. a. p., deel III, bl. 891 en wat wij boven in Hoofdstuk I over Marx ontwikkeling schreven.

2) *Entwicklung*, etc. S. 31.

echter juist, die absolute waarheid geheel in zich te bevatten. Dezelfde tegenstrijdigheid die Engels hier bij Hegel aanwijst ligt bij Marx en hemzelf even duidelijk voor de hand. En als hij dan volgen laat deze woorden: „Ein allumfassendes, ein für allemal abschlieszendes System der Erkenntnis von Natur und Geschichte steht im Widerspruch mit den Grundgesetzen des dialektischen Denkens" velt hij daarmee het vonnis niet slechts over Hegels dialectiek, maar ook over het historisch-materialisme van Marx en hemzelf, dat immers niet, zooals men er later van heeft gemaakt, slechts een methode van onderzoek, een werkhypothese, maar dat een „abschlieszend System der Erkenntnis" wil zijn.

Wat wij tot dusver als bezwaren tegen het hier besproken stelsel meenden te moeten laten gelden, betreft vooral datgene wat Marx en Engels geleerd hebben. Wij komen nu tot Dietzgen. Hij huldigt een anti-metaphysisch sensualisme in de ethiek, waar bij de behoeften gevoelende mensch als de maat der moreele waarheid poneert en het verschil in moreele bepalingen enkel ziet als gevolg van het verschil in behoeften. En op zijn voerspoor wandelen ook in dit opzicht zijn volgelingen. Men vindt dit uitgangspunt telkens weer bij Marxistische moralisten. Als voorbeeld een uit vele. H. Roland Holst acht daarom de moraal van het proletariaat realistisch omdat „de arbeidersklasse bij haar ethische beoordeeling van daden niet uitgaat van bepaalde konventioneele meeningen, maar van de werkelijke *behoeften der menschheid*. Algemeen,voor alle leden der maatschappij gelijk kunnen deze behoeften niet zijn, zoolang deze door klassetegenstellingen verscheurd worden. Elk der deelen, waarin zij gescheiden is, iedere klasse heeft haar speciale eigene behoeften, haar eigen goed en kwaad.[1])

Dit is geheel naar Dietzgens opvatting. Ja het is zelfs de vraag of slechts iedere klasse het heeft, want ieder mensch op zichzelf heeft zijn eigen goed en kwaad. Ieder mensch heeft immers zijn heil en zijn doel in zichzelf, zijn zedelijke plicht reikt nooit verder dan zijn belang.

Als er dan ook bij Dietzgen van moraal gesproken wordt, moeten

---

1) H. R. H. „*Burgerlijk gehuichel en proletarische Moraal*" in *Het Weekblad*, I. no. 16.

wij daarvan alle denkbeeld van norm zeer verre houden. „Die Vernunft kann die Handlungsweise des Menschen nicht im voraus bestimmen, weil sie die Wirklichkeit nur *erfahren* nicht antizipieren kan, weil jeder Mensch, jede Situation neu, ursprünglich, original, nie dagewiesen ist." Daarom kan er ook bij Dietzgen nooit beoordeeling, doch alleen registreering van zedelijke feiten plaats hebben. Het bewustzijn van individueele vrijheid verlost van het streven naar een illusoir ideaal en verzoent tegelijk met de bestaande werkelijke wereld „welche wir nun nicht mehr betrachten als verfehlte Realisation dessen was *sein soll*, sondern als Ordnung dessen, was *sein kann*. Die Welt is immer recht. Was da ist, soll sein und soll nicht eher anders sein bis es anders wird. Wo die Wirklichkeit, die Macht, ist per se auch das Recht.[1])

En omdat er geen norm is, heerscht er natuurlijk — mirabile dictu — een absoluut relativisme. Alle waarheden zijn „Teilwahrheiten". Schijn en waarheid gaan evenals hard en week, goed en kwaad, recht en onrecht dialektisch in elkaar over, zonder dat daarom hun onderscheid uitgewischt wordt.[2]) Deze leer der relativiteit aller dingen is een specifiek kenmerk van Dietzgen.[3]) Zij zoowel als het feit, dat hij alleen registreering van feiten kent volgt onmiddellijk uit zijn definitie van moraal, waarin hij immers niet anders ziet dan de totale inhoud der meest verschillende, met elkaar strijdige zedelijke wetten, die het gemeenschappelijk doel hebben, des menschen handelwijze ten opzichte van zichzelf en anderen te regelen. Er is dus geen vaste norm. Het doel heiligt de middelen. Alles is tot op zekere hoogte waar, bevat een zeker quantum waarheid, zoo bevat alles ook een zeker quantum doelmatigheid, ook een zeker quantum zedelijkheid, dat alles drukt niet iets uit van het object, maar alleen een relatie tot het oordeelend subject. Alles hangt slechts af van het standpunt, van waaruit de zaak bezien wordt. Dietzgen zou volkomen hebben ingestemd met het woord van prof. Bolland, die dit hét woord van den wijze acht bij het uitspreken van een stelling, maar evenzeer bij het poneeren van haar tegendeel: „die zijde heeft het".[4])

1) *Das Wesen*, etc. S. 134, 136.
2) Ibid. S. 73.
3) cf. Hepner, o. c. S. 13 v.
4) Geciteerd naar zijn mondelinge voordracht.

Maar door deze beschouwing der dingen kan Dietzgen nooit tot een ethiek komen. Wel misschien tot een wetenschap der zeden, een science des moeurs, maar nooit tot een zedeleer. Want deze laatste stelt er zich nooit mee tevreden om louter te beschrijven, zij wil ook vóórschrijven. Ethiek is steeds normatief. Dat is voor haar de vraag van to be or not to be.

Dietzgen kent feitelijk ook wel een norm, n.l. die van het voornaamste, het heiligste doel. Daaraan is alles ondergeschikt. Zelf zegt hij:[1]) de mensch laat zich in bijzaken door de hoofdzaak regeeren, hij brengt aan het groote, aan het geheel, aan het algemeene het minder beteekenende, kleine, particuliere ten offer. Maar het bezwaar is juist, dat hij niet kan aanwijzen, wie bepaalt, wat het meerdere en wat het mindere is. Of liever dat is wel aan te wijzen, het zal n. l. ten slotte bepaald worden door de helft plus één, door de meerderheid, maar die autoriteit wordt door ons niet aanvaard.

Feitelijk is er voor Dietzgen geen absolute afkeuring of goedkeuring van eenige daad mogelijk, omdat het hem aan een absolute norm uitbreekt en daardoor komt ook hij in strijd met het primaire zedelijke feit, dat wij onderscheid maken tusschen sein-sollendes en nicht-seinsollendes of naar Martineau's woord: that, distinctively as men we have an irresistible tendency to *approve and disapprove*, to pass judgments of right and wrong.[2]) Hij laat daaropvolgen: Where ever approbation falls, there we cannot help recognizig *merit*, wherever disapprobation, *demerit*, maar Dietzgen heeft geen maatstaf om schuld of verdienste aan te meten.

Zijn bezwaar is dat de zedewet wet zou zijn voor alle volken, tijden, landen, maar het is juist haar karakter dat zij absoluut spreekt. En als Dietzgen dan ook beweert, dat niet de mensch zich naar zijn geweten, maar het geweten zich naar den mensch richt, dan is hij in strijd met de feiten, die ons telkens weer doen zien, hoe het geweten juist den mensch dwingt om tegen de menschen, om ook tegen zichzelf in te gaan.

En gelijk wij tusschen Engels' dialectische beschouwing, met zijn dialectisch uitgangspunt én zijn opvatting van Marx' theorie als

1) *Das Wesen*, etc. S. 120.
2) *Types* II, p. 18.

abschlieszend System der Erkenntnis een innerlijke tegenstrijdigheid vonden, zoo is er die ook bij Dietzgen. Want eenerzijds zijn hem alle waarheden Teilwahrheiten, alles is slechts voor een bepaald kwantum der werkelijkheid, voor een bepaalde tijd of volk waar, zedelijk, doelmatig; alleen het interesse van den vierden stand echter, is menschheidsinteresse. Wat overal elders onverdragelijk is [1]) n.l. dat de wet voor alle klassen recht wil zijn, dat wordt van de wet, door dien vierden stand te stellen, geheel normaal geacht, want de mensch van deze stand is eindelijk „reiner Mensch". Alles geldt slechts relatief, maar dit is dan blijkbaar de eenigste absolute waarheid in de wereld.

In verband hiermee staat tevens een ander bezwaar, dat evenwel niet alleen Dietzgen, maar meer het stelsel als geheel betreft. Wie, gelijk Marx en zijn aanhangers, de geheele wereldontwikkeling ziet als mechanisch-deterministisch kan aan die ontwikkeling nooit een bepaald doel voorschrijven, zonder met zichzelf in tweestrijd te geraken. Hij moet afwachten, waartoe die ontwikkeling zal blijken te voeren, hij kan ook nooit van tevoren beslissen, dat de gang van die ontwikkeling hier of daar zal moeten halt maken. Alle teleologie zal uit zijn beschouwing blijvend geweerd dienen te worden.

En wie, gelijk zij, van die ontwikkeling enkel de feiten wil registreeren en daarbij geen norm heeft, zal nooit ten aanzien van den loop der ontwikkeling van vooruitgang of achteruitgang kunnen spreken. Want die kunnen alleen gemeten worden aan een vast punt. Die van den vasten wal af het schip aan zich voorbij ziet varen, zal van vooruitgang of achteruitgang kunnen spreken, maar die op de onafzienbare zee, ver buiten het gezicht op alle kusten, door het spel der golven wordt her en der geworpen, heeft geen middel om de richting van zijn beweging ten opzichte van die kust te bepalen.

In beide opzichten raakt het Marxisme met zichzelf in strijd. Want het is bij monde van zijn woordvoerders telkens weer door en door teleologisch van aard. Het stuurt aan op een vast doel en schrijft dat, in strijd met alle eigen regels, aan de ontwikkeling

---

1) *Das Wesen.* S. 134, 36.

voor. Mevr. Roland Holst spreekt aller opvatting uit als zij zegt: „Heilig is ons alleen het doel van de bevrijding der arbeidersklasse, die samenvalt met de bevrijding der menschheid. Ter bereiking van dit grootsche doel kan somtijds noodig zijn onverbiddelijke hardvochtigheid, gelijk somtijds leugen en veinzerij. Welnu omdat wij weten, dat ons doel het heil der menschheid is, heiligt het ook de aanwending van slechte middelen, enz. [1])

En deze fout brengt natuurlijk de volgende met zich. Als men eenmaal in strijd met eigen uitgangspunt een doel zich heeft gesteld, dan is daarmee tevens het vaste punt genomen, van waaruit de ontwikkeling beoordeeld wordt. Alles wat er toe doet naderen is vooruitgang, wat er van verwijdert wordt achteruitgang geacht. En zoo kan men dan ook verder spreken van „de vooruitgang, de evolutie der moraal", die veroorzaakt wordt door het botsen van de nieuwe behoeften der opkomende klasse, tegen de oude machtspreuken.

Laat ons, na de enkele sporadische critische opmerkingen, die wij in hoofdstuk III reeds hier en daar plaatsten, nu meer systematisch onze bezwaren tegen het daar uiteengezette doen gelden. Zij betreffen allereerst het algemeen karakter van wat daar gezegd werd: de afleiding der zedelijkheid op Darwinistische wijze van de sociale driften, die reeds bij dieren gevonden worden.

Het is daarbij van belang om eens tot de bronnen, tot Darwin zelf terug te gaan en te zien, wat hij te dezen opzichte eigenlijk beweerd heeft, en hoe hij het beweerd heeft. Daarvoor komen in aanmerking het tweede en derde hoofdstuk van zijn *Descent of man*, handelende over de vergelijking tusschen de geestvermogens van den mensch en die der lagere dieren. Darwin zegt daar,[2]) dat er wel een verbazend groot verschil is tusschen den laagststaanden mensch en den hoogstgeorganiseerden aap, maar dat dat toch geen fundamenteel verschil is. Ze hebben dezelfde zintuigen, ook dezelfde instincten als dat van zelfbehoud, moederliefde, geslachts-

---

1) *Het Weekblad*, t. a. p.

2) Zie de vertaling van Dr. H. Hartogh Heys van Zouteveen, Delft, 1871, Deel 1 bl. 52 v. v.

drift, die niet vrucht zijn van verstandelijke redeneering, maar waarvan de hoogere ontstaan uit natuurlijke teeltkeus, dikwijls door onbekende oorzaken. En vervolgens wil Darwin laten zien, eerst, dat ook de dieren allerlei lagere zedelijke aandoeningen hebben: ondervindingen van smart, genoegen, geluk of ellende, later dat ook meer intellectueele aandoeningen hun niet vreemd zijn, zooals verveling, verwondering, nieuwsgierigheid; en vervolgens klimt hij al hooger op en behandelt de teekenen, die hij bij dieren vindt van zucht tot nabootsing, oplettendheid, geheugen, verbeeldingskracht, rede en hij komt zoo zelfs tot de spraak, zelfbewustheid, abstractievermogen en individualiteit, ziet bij de dieren de aanvankelijke trekken van wat bij den mensch tot godsdienst wordt en behandelt daarna uitvoerig vooral in het derde hoofdstuk het zedelijk gevoel.

Ik behoef van al deze uiteenzettingen geen uitvoerig resumé te geven, het is mij nu slechts om een korte beoordeeling van deze dingen te doen. En dan valt het ons wel allerreest op, hoe voorzichtig Darwin zich bij al deze interpretatie's uitspreekt, terwijl zijn terminologie hoe langer hoe onzekerder wordt, naar mate hij hooger geestelijke gebieden nadert. Uitdrukkingen als: „Het schijnt mij een in hooge mate waarschijnlijke stelling", „de dieren zouden een gevoel van goed of kwaad kunnen bezitten," dit of dat „is twijfelachtiger", „wij mogen aannemen," dit of dat „schijnt niet geheel en al een gevolg van vrees te zijn," zijn schering en inslag, komen op iedere bladzijde weer voor. Maar de adepten van Darwin, zooals ook Kautsky, zijn in hun wetenschappelijke zevenmijlslaarzen over zulke scrupule's heengestapt. De meester in zijn wijsheid gist, de leerling in zijn waan beslist.

Maar juist ook waar de meester gist, voelen wij steeds op onzekeren bodem te staan. Darwin heeft aan feiten zeer veel interessante dingen bijeengebracht, maar wij moeten nooit voorbijzien, dat in de interpretatie zijn geloof, zijn philosophie spreekt. En ook hier gelijk op ander gebied moet „scharf unterschieden werden zwischen dem, was wissenschaftlich sicher ist, und der philosophischen Beleuchtung unter der man das wissenschaftliche Ergebnis betrachtet."[1])

1) Dr. H. Visscher *Religion und Soziales Leben u. s. w.* II, Bonn 1912, S. 24, 25.

De interpretatie is trouwens niet zelden zoo, dat zij ons aangaande haar juistheid wantrouwig maakt. Als een hond zich weerhoudt voedsel te stelen bij afwezigheid van zijn meester, moet dat als blijk van een geweten gelden, als een baviaan woedend wordt, zoo dikwijls zijn oppasser hem uit een boek voorleest, is dat bewijs van jaloerschheid, blijkbaar omdat hij niet lezen kan en deze handelwijze van zijn bewaker dus kwalijk nam. Een andere baviaan, een wijfje, stal bij haar eigen jongen ook nog jonge honden en katten, en al deelde zij met deze haar voedsel niet, toch doet dit voorval dienst als blijk van der apin ruimhartigheid. En zoo is er veel meer te noemen. Uit al zulke voorbeelden blijkt ook bij Darwin de neiging, die ons telkens weer treft bij allen, die van zulke redeneeringen gebruik maken, om n. l. naar den maatstaf van onze menschelijke bewustzijnsverschijnselen de dierlijke psyche te interpreteeren. Maar wat geeft ons, vooral op het standpunt dergenen, die de schepping ook van de dierenwereld door den eenen Logos verwerpen, daartoe eigenlijk het recht? Als zendingsmannen ons herhaaldelijk verklaren, dat wij met onze westersche opvattingen en aandoeningen reeds zoo geheel vreemd staan menigmaal tegenover het psychisch leven van andere, Oostersche volken, zóó bijv. dat onze logica volstrekt niet klopt op de hunne, hoe zullen wij dan van uit ons geestelijk leven conclusie's kunnen trekken aangaande dat der dieren? Wij staan daar meestal zoo niet altijd voor een terra incognibilis.

Daarbij komt bovendien nog dit, dat Darwin ook menigmaal feiten registreert, die met zijn theorie niet kloppen, of daarvoor althans niet geringe cruces interpretationis vormen, welke eerlijkheid door zijn volgelingen maar zelden gewaardeerd of nagevolgd wordt, terwijl hijzelf ook menigmaal toegeeft, dat het wel geheel anders kan zijn, dan hij meent.

Terwijl er ten slotte twee bezwaren zijn, die niet over het hoofd gezien mogen worden. Ten eerste dit. Bij Darwin is de natuurlijke teeltkeus de oorzaak, die het geslacht vooruit doet gaan, maar door de Mutatie theorie van prof. de Vries is te dezen opzichte de beschouwing geheel gewijzigd en ook deze theorie bevredigt reeds niet allen meer. Daardoor is het fundament, waarop de beschouwingen van Kautsky, C. Huygens c. s. rusten geheel wankel geworden.

Ten tweede is Darwins wijze van redeneering gansch en al willekeurig. Hij laat den mensch wat zakken, steekt het dier wat in de hoogte en krijgt ze zoo beide op één niveau. Wat de mensch zedelijks doet, doet hij uit instinct, zelfverloochening is bij hem eigenlijk egoïsme. 't Ethische is niet iets van eigen karakter, een grens tusschen handelen uit natuurlijke impulsen en uit zedelijke overwegingen is niet aan te geven. Daartegenover wordt het dier geïdealiseerd. Darwin erkent wel, dat het niets heeft dan instinct, waar het het lagere betreft, maar het hoogere bij de dieren verklaart hij niet uit instinct, maar uit sympathie. En het is pas logisch correct deugd en ondeugd bij dieren instinct te noemen, of ze geen van beide met dien naam te betitelen, maar het is niet in den haak, dat, wat in den mensch het lagere is, zoo het bij dieren aanwezig is uit instinct te verklaren, en dat wat in menschen het hoogere geacht wordt, als het bij dieren optreedt, uit sympathie af te leiden.

Inderdaad staan wij hier niet op den bodem van feiten, maar op die van beschouwing, van geloof. En als men dat inziet, dat hier geloof staat tegenover geloof, dan zullen wij ook vragen naar de gevolgtrekkingen van beschouwingen als van Darwin. C. Huygens en Kautsky. Want die zegt, dat een hoogere aap niet, maar een boschjesmensch wel onze naaste is, die moet erkennen, dat de mensch iets sui generis, een wezen van eigen karakter is. Maar die Darwin c. s. volgt, moet zich het verschil tusschen mensch en dier zien ontgaan en komt of tot de indische beschouwing over de onaantastbaarheid van alle, ook van het dierlijke leven, of tot een lijnrecht daartegenoverstaande opvatting, n. l. dat wij verkeerd doen, met al onze pogingen om het zwakke te sterken en het kranke te heelen en het gebrokene te verbinden en het weggedrevene weder te brengen en het verlorene te zoeken[1]) en dat wij dus beter doen met al dat onvolkomene te doen ondergaan, zoodat alleen het sterke blijft. Deze beschouwing, die lijnrecht staat tegenover de christelijke conceptie, welke immers een harer grondpijlers heeft in deernis met het zwakke, wordt dan ook door velen in onze dagen aangehangen en leidt dan bijv. tot verheerlijking van den moorddadigsten aller oorlogen, maar van deze „Herrenmoral" is

---

1) Cf. Ezechiël 34:4.

zeker niets meer afkeerig dan juist het marxistisch socialisme. Toch moet het, door van het darwinistisch beginsel uit te gaan, tot deze beschouwing gedreven worden en zoo ligt ook hier weer een van die innerlijke tegenstrijdigheden, waaraan het zoo rijk is en waarvan wij er reeds meer ontmoet hebben.[1])

Naast deze tot dusver genoemde is er een andere reeks van bezwaren tegen de darwinistische afleiding van het zedelijk leven, bezwaren, die samenhangen met gegevens door de ethnologie verschaft. En ook hier treft ons opnieuw iets, waarop wij ook zooeven terloops reeds wezen: Kautsky opereert telkens met wetenschappelijke resultaten, welke niet meer op de hoogte van zijn tijd staan. Zijn heele gevechtspositie steunt op stellingen, die door de wetenschappelijke hulptroepen, welke als reserve zijn ruggesteun moesten vormen, reeds lang zijn verlaten. Daardoor verraadt zijn houding steeds weer haar innerlijke zwakheid. Zeer duidelijk komt datzelfde — om een voorbeeld te noemen op geheel ander gebied — ook uit in zijn *Ursprung des Christentums*. De gegevens, waarmede hij daar werkt en die ontleend zijn aan het gebied van de nieuw-testamentische Zeitgeschichte, worden hem steeds aan de hand gedaan door een radicale critiek, die een oogenblik misschien eenige opgang heeft gemaakt, maar die nu eigenlijk door niemand meer au sérieux worden genomen. En zoo wordt ook daar zijn resultaat weleens interessant, maar nooit overtuigend. Het is de zwakheid van alle dilettantisme, waarboven ook een man als Kautsky niet uitkomt, zoodra hij zich beweegt op gebieden, die niet tot zijn eigenlijk terrein van werkzaamheden behooren, hoezeer men hem voor de veelheid van zijn weten, ook op zulke voor hem vreemde terreinen, eerbied verschuldigd is.

Maar deze eerbied mag noch zal ons verhinderen critiek te oefenen op verschillende gegevens in Kautsky's uiteenzetting en wij zullen die daarbij op den voet volgen, zooals wij haar boven in hoofdstuk III geresumeerd hebben. Dan is het eerste, waartegen wij bedenking hebben het zoeken van den oorsprong der menschenmaatschappij in de dierlijke horde. Ook voor Kautsky is het maatschappelijk organisme ontstaan feitelijk uit een louter conglomeraat van individuen. Maar deze heele horde is een product

1) Zie boven bl. 103 v. v., 107, 112.

van fantasie. Gelijk terecht is opgemerkt: Zij is geen historisch gegeven, is nergens als bestaande gevonden, in heden noch verleden aan te wijzen, zij is aprioristische constructie van uit het evolutiedogma. Bovendien geheel in strijd met de menschelijke natuur, daar een mensch zich niet denken laat buiten het verband der geslachten.[1]) Door hier de oorsprong te zoeken van het zedelijk leven legt Kautsky dadelijk een vitium originis aan het begin. Maar dit zal zich ook verder blijven wreken. De fantasie ziet zich in deze geheele beschouwing een veel te groote rol toebedeeld. De schildering van het ontstaan der verdeeling van arbeid op grond van het uitvinden der werktuigen, die van den overgang der natuurmenschen uit het bosch naar de vlakte, of omgekeerd, het is alles wel onderhoudend geschreven, beter gezegd misschien,kunstig gedicht en verzonnen, maar wetenschap is het niet. En merkwaardig is het, hoe dit Marxisme, dat zich steeds verlustigt in vaste orde van wetten, natuurwetten der productie, enz., ten slotte alles afhankelijk maakt van een groot toeval, n. l. het toeval van de eerste uitvinding. Volgens Kautsky berust het onderscheid van mensch en dier niet op een goddelijke vonk, maar op de technische vooruitgang,[2]) m. a. w. berust het op het toevalligheidje, waaruit die technische vooruitgang haar oorsprong heeft genomen. Er wordt hier door een theorie, die prat gaat op haar weten, toch wel bijzonder veel van het goed geloof geëischt.

Feitelijk is de verklaring van het zedelijk oordeel uit de sociale driften van het hordedier niet veel anders dan het ronddraaien in een vicieuzen cirkel. Eerst heeft men het menschelijke in de dieren „hineininterpretirt" en dan gaat men het er weer„hinausinterpretiren". Daarbij is het niet wonderlijk, dat er slechts uitkomt, wat men er eerst heeft ingelegd. Men begint met ervan uit te gaan, dat het geestelijke bij de dieren geheel gelijk is aan dat bij de menschen. Maar dat is juist de groote en ontoelaatbare petitio principii. Aan den aanvang staat reeds de overtuiging, dat er tusschen mensch en dier geen principiëel verschil is. Daarmee evenwel is een onpartijdig, onbevooroordeeld onderzoek reeds van tevoren onmogelijk gemaakt.

---

1) Zie Dr. H. Visscher a. a. O. 1ster Theil, S. 70—73.

2) *Ethik* u. s. w., S. 82.

Ook in wat Kautsky zegt over oorlog en eigendom treft ons hetzelfde. Hij meent geen grond te hebben voor de onderstelling, dat de oermensch een oorlogzuchtig iemand is geweest. Dooden van medemenschen kwam eerst, toen de wapenen waren uitgevonden en hij daardoor aan het dooden van dieren gewend geraakt was. Maar bewijs wordt er voor zulke stellingen nergens bijgebracht. Zij maken steeds weer den indruk van te zijn gefantaseerd ten bate der theorie: het geestelijke rust op de ontwikkeling der techniek, alzoo op het materiëele.

Maar als wij nu eens ons uitgangspunt nemen niet bij den gefingeerden oermensch, maar bij den nu nog levenden, op lagen trap van ontwikkeling staanden natuurmensch, dan zien wij andere dingen. Heel hun beschouwing van den dood past volstrekt niet in het raam van Kautsky's verklaringsprincipe's. Duidelijk komt dat bijv. ook uit in wat deze beweert over het dooden der ouden van dagen, hetgeen geschieden zou bij volken, waar de jacht en niet geschieden bij volken, waar de landbouw overheerscht, zoodat het met de voedselhoeveelheid zou samenhangen.

Hier wordt eigenlijk aan de natuurmenschen een beschouwing van den dood ondergeschoven, zooals wij die kennen; geheel ten onrechte. Voor den natuurmensch is de doode niet weg, is hij eigenlijk nog even levend als tevoren.[1]) Voedsel wordt hun dooden evenzeer, ja somtijds nog meer, ter beschikking gesteld als den levenden en tegen voedselschaarschte is zulk dooden van bedaagden dus geen middel. Al de verschijnselen, die Kautsky hier noemt, hangen met geheel andere motieven, bijna steeds met religieuze motieven samen, daar voor de natuurmensch zijn geheele bestaan verschijnt in religieus licht.

Hiermee hebben wij tevens aangeraakt een ander punt, meer direct het zedelijk leven betreffende. Volgens Kautsky n. l. zou de tegenstelling tusschen maatschappelijke behoefte en moreele bepaling, zooals die ook in de primitieve maatschappij reeds kan voorkomen, daar het gevolg zijn van vasthouden aan een verouderde moraal als aan een gewoonte, maar in de in klassen gedeelde maatschappij gevolg van vasthouden eener verouderde moraal als zijnde een klassenbelang.

1) Dr. H. Visscher a. a. O. I, S. 157 v. II, S. 223.

Ook dit is met de feiten in strijd. De moraal is geen gewoonte zonder meer bij den natuurmensch. Het is voor hem het van de vaderen overgeleverde, dat als zoodanig van goddelijken oorsprong is en daarom angstvallig moet gehandhaafd blijven, zelfs al is het schadelijk, ook dan al verstaat hij er den bestaansgrond volstrekt niet meer van.[1])

Evenzeer als deze beschouwingen is ook Kautsky's opvatting van den eigendom aan groote bedenkingen onderhevig. Of gemeenschappelijk eigendom aan den aanvang staat is een vraag, die even min als het geheele vraagstuk van een oermensch vooralsnog voor oplossing vatbaar is. Dat het bij den natuurmensch zoo is, is een gevolg daarvan, dat zijn persoonlijkheid, zijn ik geheel opgaat in het sociale complex, waarvan hij deel uitmaakt. Maar dit feit bewijst niets voor wat er aan den aanvang heeft gestaan, omdat die natuurmensch een gedegenereerd en niet een oorspronkelijk type is.

Maar dat het privaateigendom gevolg is van het ontstaan der afzonderlijke handwerken door voortgaande verdeeling van arbeid is zeker onjuist. Privaateigendom begint met de persoonlijkheid. Naar mate deze laatste zich tot meerdere zelfstandigheid ontwikkelt, zal ook het eerste meer en meer optreden, om dan op haar beurt natuurlijk die zelfstandigheid te versterken. Zoo is er wisselwerking tusschen deze beide, maar men kan niet eenvoudig de technische ontwikkeling als het primaire stellen. Veeleer is de psychische gesteldheid, de oorspronkelijke psychische aanleg van den mensch het eerste.

Op één punt willen wij voorts nog wijzen: Kautsky's opvatting van den arbeid der kerk, als bestaande in conserveering der overgeleverde moraal, daardoor machtsmiddel in de hand der heerschende klasse, om zich tegenover de andere te laten gelden, nu de publieke opinie als correctief niet meer voldoende is. Het argument daartoe bijgebracht, n. l. dat nu voor het eerst tusschen godheid en ethiek verband wordt gelegd is ons reeds gebleken geen hout te snijden. Juist in de natuurgodsdiensten valt eigenlijk het geheele leven onder de ethiek, omdat daar kortweg alles religieus bepaald

---

1) Dr. H. Visscher a. a. O. II, S. 286.

is, daar bestaan eenvoudig geen adiaphora. Maar ook verder is de bewering zeer bezijden de waarheid. Wel heeft de kerk misschien menigmaal den schijn tegen zich gehad, is zij zich haar sociale roeping ook tegenover onderdrukten niet voldoende bewust geweest, maar de geschiedenis der kerk toont voorwaar toch nog wel iets anders dan dat zij zich steeds in dienst der heerschende klasse heeft gesteld om een overgeleverde moraal te conserveeren.

Een blik op het eerste optreden der Christelijke Kerk in de wereld is voldoende om daarvan overtuigd te worden. Wat werd toen ter tijde voor de hoogste deugd der wijzen gehouden? Niets anders dan gelijkvormigheid aan de natuur. De verhevenheid van den wijze boven de wederwaardigheden des levens, de handhaving van zijn persoonlijke waardigheid en het bewaren van een uiterlijk verstandelijk evenwicht, dat waren de kenmerkende trekken van de toen heerschende philosophie en van de destijds overgeleverde moraal. En de twee concurreerende systemen van Epicureërsen Stoïcynen waren het daarover geheel eens.

Daarin nu heeft de nieuwe religie juist een radicale ommekeer gebracht. Het individu werd geheel uit het middelpunt weggenomen, niet meer het evenwicht in het eigen ik, maar juist de breuk daarin treedt op den voorgrond, niet meer gelijkvormigheid aan de natuur, maar ongelijkvormigheid daarmee wordt deugd geacht. Wel verre van conserveering van een overgeleverde moraal predikt de christelijke kerk reeds dadelijk bij haar optreden juist haar eigene, die in volkomen strijd is met de overgeleverde.[1])

Ten slotte: niet slechts met de feiten, ook met zijn eigen grondbeginsel komt Kautsky op merkwaardige manier in strijd. Want sprekende over den kultuurkring gevestigd door het kapitalisme en die nog universeeler is dan de internationale kring gevestigd na den dood van Alexander den Groote, waarvan het christendom de nieuwe godsdienst was, zegt hij, dat nu pas werkelijk zal worden de zedelijke opvatting van de gelijkheid van allen en de liefde tot allen, die door dat christendom „aber sehr voreilig" was uitgesprken. Zeer „voreilig", dat wil dus zeggen, nog vóórdat de materiëele grondslag, gegeven in den stand der techniek en dien van het

---

1) Zie B. Kidd *Principles of Western Civilisation*, London 1908, p. 212 v. v.

productieproces, daarvoor aanwezig was. Die zijn nu pas aanwezig en nu brengt dan ook eerst de moraal van het klassebewuste proletariaat de zegeningen, die toen wel beloofd, maar voor de groote massa der christenen steeds slechts een phrase gebleven zijn.

Men gevoelt hoe onmogelijk deze uitspraak is in het midden der Marxistische gedachtenwereld. Hoe zou ooit, als het maatschappelijk zijn het bewustzijn bepaalt, in dit laatste een gedachte kunnen opkomen en „voreilig" worden uitgesproken, waarvoor de materiëele grondslag ontbreekt? Met dit woord heeft Kautsky in zijn eigen systeem een bres geschoten, die daarvoor verderfelijk moet blijken. Maar wij nemen er dankbaar acte van, dat ook hier het geestelijke blijkbaar weigert zich te laten wringen in het keurslijf van een aprioristisch systeem.

Wij komen tot het volgende, een beoordeeling van Gorter en de verdere in Hoofdstuk IV genoemde schrijvers. Doch voor wij daartoe overgaan zullen wij eerst moeten erkennen de bezieling, die er in een geschrift als dat van Gorter ligt. Zijn beschouwingen mogen dan een theoretisch ontwikkeld partijgenoot als den heer Kuiper al onrijp en onvoldragen voorkomen, wij kunnen het verstaan dat de minder theoretisch geschoolde, maar meer in de praktijk levende arbeiders door zoo'n betoogtrant worden meegesleept. Het is zoo volkomen nuchter geschreven, het wordt met voorbeelden uit de alledaagsche praktijk gestaafd, het schijnt gespeend aan alle deductieve afleiding, het wil geheel zich plaatsen op den bodem der feitelijkheid, en in de gedachtenwisseling spreekt de schrijver het dan later ook herhaaldelijk uit, dat hij geen theorie, dat hij slechts feiten geeft en niet anders dan feiten.

Er gaat bezieling, er gaat warmte door dit geschrift en de menschen, voor wie het bestemd is, moeten dat gevoelen; zij moeten het verstaan, dat hier de bedoeling voorzit, niet om hen tot philosophen, maar om hen tot strijders te maken, om hen in hun tijd, in de ervaringen van hun dagelijksch leven den weg te leeren kennen, om hen met open oogen en met begrijpend verstand aan het productieproces te doen deelnemen. Wij verstaan het, dat zij, die op de feiten niet al te nauwkeurig toezien, door den gloed der geestdrift, die hier spreekt, worden meegesleept.

Toch alleen van hen is dat begrijpelijk, die op de feiten niet al te nauwkeurig toezien, want voor de critiek der feiten kunnen ook deze beschouwingen van Gorter niet bestaan. Hij wil niet anders geven dan feiten, zegt hijzelf, wij zullen moeten zien in hoeverre hij daarin geslaagd is en in hoeverre hij ermee in strijd geraakt.

Wij zullen die critiek bij eenige minder beteekenende, meer bijkomstige punten beginnen, om daaraan langzamerhand tot de hoofdzaken te komen. Dat is in overeenstemming met het karakter van deze geschriften, waarin wij juist niet zoozeer meer den theoretischen grondslag, als wel de practische toepassingen onder de oogen hebben. Daarom vestigen wij eerst de aandacht op enkele verkeerde definitie's, die in verband staan met de reeds bij Kautsky beoordeelde afleiding der zedelijkheid uit de sociale driften. Zoo acht Gorter de onzelfzuchtigheid te bestaan in „het zich geven voor de gemeenschap",[1]) maar het vergt niet veel nadenken om in te zien, dat deze „deugd" daarmee volstrekt niet goed gekarakteriseerd is. Onzelfzuchtigheid wordt volstrekt niet alleen tegenover de gemeenschap gevonden, ja zelfs zij wordt tegenover haar juist veel minder in praktijk gebracht, dan tegenover individuen. Ieder kent dat verschijnsel, in onzen tijd niet het minste openbaar, dat men zich tegenover de staatsgemeenschap, tegenover de volksgemeenschap niet ontziet zich ten haren koste te verrijken, op een wijze, die men tegenover den individueelen naaste nooit in praktijk zou brengen.

En bovendien, om een deugd te zijn, om zedelijke waarde te hebben, is het juist noodig, dat deze zelfopoffering voor de gemeenschap niet instinctief, maar welbewust betracht wordt. Dat — naar Gorters voorbeeld — de buffel stand houdt tegen den aanval van den tijger, is nog geen vorm van zedelijke kracht, zoolang het enkel natuurdrift is.

Wij kunnen dit ophelderen aan een andere stelling van Gorter, die zeer aanvechtbaar is. Hij zegt n. l.:[2]) „de zedewet (is) een dierlijke drift, gelijkwaardig aan de driften van het zelfbehoud en de voortplanting, vandaar haar spontane drang, dien wij (evenals van die andere driften) zonder beraad gehoorzamen." Hier is

1) *Het Historisch-Materialisme*, bl. 66.
2) t. a. p. bl. 68.

het onvoldoende der verklaring wel zeer duidelijk, want die driften zijn qua talis volstrekt niet zedelijk. Het zedelijke begint eerst, waar wij haar niet maar voetstoots gehoorzamen, doch als redelijke wezens de blinde drift wederstaan en ons lichaam brengen tot dienstbaarheid aan den geest.

Op denzelfden lijn ligt de foutieve definitie van het geweten, waarin niet anders wordt gezien, dan „de stem der sociale driften, die ons roept" en die in ons klinkt als berouw, wanneer wij haar ten gunste der drift tot zelfbehoud of voortplanting hebben veronachtzaamd. Maar het geweten verplicht ons juist maar al te dikwijls tegen de gemeenschap in te gaan, aan de sociale drift het zwijgen op te leggen. Het geweten kan ons aanklagen ook dan, als wij aan deze drift hebben toegegeven, als wij daarvoor misschien de toejuiching van anderen oogsten, doch onszelf maar al te zeer bewust zijn van de onzuivere motieven, die ons tot dat toegeven hebben bewogen.

Gorter komt ook elders in strijd met de feiten, zooals in zijn voorbeeld, dat de wereldmarkt en niet het sociaal gevoel der ondernemers er over beslist of zij hun arbeiders in dienst zullen houden. Van den tijd, waarin hij zijn brochure schreef, zegt hij, dat toen de Amerikaansche trusts de arbeiders bij honderdduizenden de straat opzonden, maar wij hebben in onzen tijd van ontwikkeling der arbeidsmarkt tallooze voorbeelden ervan gezien, dat ondernemers hun arbeiders het loon hebben betaald, ook in tijden, dat er geen werk voor hen was, of gezorgd hebben voor anderen productieven arbeid in ontginningen en dergelijke, waarvoor zij een deel der kosten droegen.

Dat er te weinig sociaal gevoel is, is een feit, dat wij meermalen gelegenheid hebben te betreuren, dat het er niet is, is een overdrijving, die schaadt. Overdrijving die allereerst Gorter zelf schaadt, want zij verleidt hem zijn doel verre voorbij te schieten. Een markant voorbeeld daarvan is het boven ook door ons aangehaalde geval, dat nalatige ondernemers of een nalatige overheid schuldig staat aan moord op arbeiders of althans die moord in bescherming neemt. Want nog daargelaten, dat blijkens de wijfelende formuleering[1]) heit feit volstrekt niet vaststaat, daarbij zouden die onder-

1) Zie de cursiveeringen boven, bl. 73.

nemingen zichzelf allereerst benadeelen, daar het beveiligen en in stand houden van haar arbeiderspersoneel toch een eerste vereischte is voor die onderneming zelf. Zonder mijnwerkers geen kolen, zonder kolen geen winst voor het mijnbedrijf. Reeds het koudste egoïsme en klassebelang zou hier dus reeds tot maatregelen van veiligheid leiden moeten.

Overdrijving is het als Gorter beweert,[1]) dat in het beste geval het bestaan van het proletariaat zoo vreugdeloos is en ver van al het geestelijk en lichamelijk genot, dat toch zoo vlakbij is. Men kan verschillen in waardeering van de genietingen van het proletariaat, men kan van oordeel zijn, dat de proletaren tot hooger genietingen dan bioscoop en dergelijke moeten worden opgevoed, maar dat er vreugdeloosheid is, is een bewering, waarvoor iemand, die zegt feiten in plaats van holle betoogingen te willen geven, zich wachten moest. En niet minder schiet de schrijver zijn doel voorbij, door te beweren,[2]) dat nakomen van het gebod der zelfopoffering voor den arbeider zou beteekenen, dat hij zich dood werkte, dat zijn vrouw en kinderen van ellende ziek werden enz., want deze eisch wordt door de zelfopoffering nooit gevraagd. Als ten slotte de belangen van patroon en bedrijf eenerzijds en die van den arbeider zelf en zijn gezin anderzijds tegen elkaar worden gewogen, is er niemand, die aan de laatste niet den voorrang zou toekennen, althans niemand, die zou meenen, dat de eerste alles en de laatste niets zijn.

Maar wij laten verder deze bijzondere vragen — die evenwel zeer instructief zijn om de waarheid dezer beschouwing aan te toetsen — rusten om tot een andere kwestie te komen, n. l. de vraag, aan welke zijde in het conflict tusschen Gorter en de Savornin Lohman en Gorter en Troelstra het gelijk is.

Deze vraag is op zichzelf misschien niet van zeer veel gewicht en in onzen snel levenden tijd blijft de herinnering aan dat debat zeker nog bij slechts weinigen bewaard. Toch is zij hier in onze bespreking van belang, ten eerste omdat de gedachtenwisseling in de Tweede Kamer de naaste aanleiding is geweest, dat het vraagstuk van Marxisme en ethiek ook in ons land vele geesten

1) t. a. p. bl. 76.
2) Ibid.

is gaan bezig houden, ten tweede omdat wij hier het schouwspel ontvangen van een Marxist, die in strijd komt met en dus zijn beschouwingen verdedigen en preciseeren moet tegenover twee ongelijksoortige tegenstanders, n. l. een „kapitalist" en een niet-marxistischen socialist.

In den strijd met den eerste is het gelijk over beide partijen verdeeld. Het is naar onze meening onbetwistbaar, dat de heer Lohman inderdaad te onnauwkeurig heeft geciteerd en niet voldoende in het oog heeft gehouden, dat Gorter nu eens van alle klassen en dan weer alleen van de arbeidersklasse spreekt. En het betoog van Gorter[1]) daartegen moet als rechtmatig erkend worden.

Sluit dat nu evenwel in, dat ook de daarop gebouwde redeneering waar is? Brengt inderdaad dit verkeerd, onnauwkeurig citeeren van zijn tegenstander het bewijs, dat „in den klassenstrijd, als men dat voor zijn klasse noodig acht, geen rechtvaardigheid, eerlijkheid en trouw (geldt)?" Heeft op grond hiervan Gorter het recht te zeggen: „Het doet er niet toe, dat hij misschien *instinctief* oneerlijk is. Ik heb in mijn brochure immers juist aangetoond, dat de leden der klasse instinctief ontrouw, onrechtvaardig, oneerlijk zijn, dat hun onbewuste moraal is, ter wille van hun klasse te liegen enz., dat dit in hun hart hun juist goed en deugdzaam toeschijnt en dat zij dikwijls de waarheid zelfs niet *kunnen* zien door hun klassebelang?" Gorter heeft hieruit dat recht volstrekt niet. Hij wil aan deze woorden — en daarom zijn ze hier in onze beschouwing van beteekenis — het bewijs ontleenen voor zijn stelling: het maatschappelijk zijn van den mensch, dus de plaats van zijn klasse, bepaalt zijn bewustzijn, ook zijn zedelijk bewustzijn. Maar feitelijk heeft Gorter het hier over de burgerlijke partijen in de kamers der constitutioneel geregeerde landen, en het is toch duidelijk, dat de strijd dier *politieke partijen* niets hoegenaamd te maken heeft in een betoog over den strijd der *klassen*. Deze staatkundige en maatschappelijke grootheden kunnen maar niet zoo zonder meer gelijk gesteld worden.

Ook de strijd met Troelstra is hier voor ons van belang,want het gaat daarbij om de vraag: heeft Marx zelf wel of niet waarheid,

---

1) *Klassemoraal* bl. 6 v. v. Zie boven bl. 73.

recht en zedelijkheid erkend als den grondslag van het optreden der bij de Internationale aangesloten vereenigingen en individuen tegenover elkander en hun medemenschen?[1]) Men gevoelt hoezeer het antwoord op deze vraag voor ons van beteekenis moet zijn. Des te meer te bejammeren is het, dat deze vraag wel nooit met volkomen zekerheid zal zijn uit te maken.

Oppervlakkig bezien staat Gorter hier zeer sterk. Inderdaad schijnt er veel vóór te pleiten, dat Marx de aangevochten clausule over de voor alle klassen geldende moraal niet in zijn concept-statuten der Internationale had opgenomen, doch dat ze door het Congres van Geneve in 1866, waar Marx niet aanwezig was, is ingevoegd. Ook Quack[2]) zegt, dat de concept-statuten bijna onveranderd zijn vastgesteld en de Laveleye[3]) zegt met dezelfde woorden: „Les statuts elaborés a Londres sous l'inspiration de Marx furent adoptés presque sans changement." Maar in dit *bijna* zit hem juist de vraag, waar het om gaat. En wel schijnt het boek van G. Jaeckh voor Gorters opvatting te pleiten, maar zijn tegenstanders brengen er tegen in, dat het volkomen onbekend is, uit welke bronnen deze schrijver heeft geput. Terwijl Troelstra zeer sterk staat, waar hij tegen Gorter opmerkt, dat, wat ook de werkzaamheid van het congres van Geneve aan Marx' ontwerp moge geweest zijn, in ieder geval het congres te Erfurt in 1891 de statuten nog weer onveranderd heeft aangenomen.

Toch moeten wij tot de slotsom komen, dat dit citaat door Troelstra verkeerd is gebruikt, ook zelfs dan als het van Marx zelf afkomstig is. Wij kunnen desnoods nog daarlaten de opmerking van de Laveleye:[4]) „Ces statuts étaient rédigés de façon à ne pas alarmer les gouvernements et à échapper aux rigueurs de la justice répressive." Meer van belang is het feit, dat de Statuten van de Internationale en ook het door Marx ontworpen inaugureel adres zijn opgesteld om alle arbeiders van Europa te vereenigen. Het eerste artikel spreekt dat uitdrukkelijk uit. Dus moesten er allerlei overtuigingen worden samengevat. Dat eischte een zekere diploma-

1) Zie boven bl. 74, 75.

2) *De Socialisten* deel 5[3] Amsterdam 1912, bl. 434, zie over deze zaak ook aldaar bl. 435 noot 2.

3) *Le socialisme contemporain* Bruxelles—La Haye 1881, p. 244.

4) l. l. p. 244.

tie en deze is nooit geschikt om de overtuigingen en principes zuiver te houden. In dien tijd heerschte de Amerikaansche slavenoorlog, was er opstand in Polen, Hongarijë, Italië en elders. Daarom meent de Internationale, dat de vraag naar kleur, belijdenis, nationaliteit er niets toe doet. Marx heeft met deze woorden volstrekt niet gedacht aan het handelen tegenover de andere klasse. Er staat daarvan niets. En daarom zijn deze woorden voor Troelstra niet geschikt om ze als argument tegenover Gorters moraaltheorie te laten gelden.

Toch is daarmee allerminst gezegd, dat Gorter in zijn beschouwingen gelijk heeft. Want — en daarmee komen wij tot een belangrijker grond van critiek — zijn geheele beschouwing gaat eigenlijk niet over een klassen*strijd*, maar over een klassen*oorlog* En oorlog is de ontkenning van alle moraal, daarom kan Gorter alle leugen tegenover de vijandige klasse verdedigen, alle grondslagen van trouw en waarheid verwerpen. Dan wordt er alleen met het eigenbelang gerekend, wordt het recht, maar ook de moraal vertreden. Doch ook buiten oorlogstijd is er telkens weer strijd niet alleen tusschen klassen, maar ook tusschen volken en personen en in dien tijd hebben wij vaste grondslagen van trouw, oprechtheid, waarheid tegenover de tegenstanders enz. noodig, zullen wij niet alle samenleving totaal onmogelijk maken. En wie altijd op de klasse alleen let, vervalt in de fout, waaraan ook Gorter niet ontkomen is: hij ziet alle andere factoren voorbij, hij wordt door het eene gezichtspunt gebiologeerd en wij staan ongetwijfeld tot op zekere hoogte onder den invloed van onzen stand, maar ook onder dien van andere, van historische, ideologische, biologische factoren.

Er is echter nog een ander, belangrijker bezwaar tegen Gorter, en in hem tegen het gansche marxisme, in te brengen ten aanzien der ethiek en hier ligt mede de cardo quaestionis. Het is n. l. dit, dat zij geen hooger maatstaf kennen dan het belang. En het maakt te dezen opzichte niet het minste verschil, of men met R. Kuiper een onderscheid maakt tusschen het hoogere belang der opkomende en het lagere belang der ondergaande klasse, van welke twee, dan het eerste steeds zou moeten domineeren, zelfs ten koste der moraalgeboden. Want ook hier is het steeds weer het belang, dat den doorslag geeft.

In den grond der zaak heeft het marxisme zeer sterke utilistische trekken. Ik laat nu daar de verklaring daarvan, die wij wel zullen moeten zoeken in Marx' langdurig verblijf in Engeland en den invloed, door de school van Bentham bewust of onbewust op hem geoefend. Maar hoe dit ook zij, punten van overeenkomst springen sterk in het oog. Kuiper zelf spreekt van het utilitaire karakter der moraal.[1]) En inderdaad komt in het marxisme de ethiek niet boven zekere nuttigheidsregels uit. Het is steeds weer het belang van een klasse of van de gemeenschap, dat men dienen wil.

Maar daarmee is tevens gezegd, dat langs dezen weg, die ook door Gorter bewandeld wordt, de verklaring van bron en inhoud van het zedelijke, als liggende in het sociale niet te vinden is. Het ethische, waarvan hier gesproken wordt, is niet zedelijk in strikten zin, maar is van lager orde en is bovendien verkregen door zeer willekeurige interpretaties der feiten. Ook het hoogere belang van Kuiper reikt nog niet aan de moraal. Het utilitarisme kent slechts de lagere trappen van het menschelijk leven, die voeren tot aan de poort der zedelijkheid. Maar den drempel daarvan te overschrijden, daartoe is het niet in staat.[2])

Zoo bijvoorbeeld wordt het duidelijk aan de reeds genoemde definitie van onzelfzuchtigheid als het zich geven voor de gemeenschap en bij alle andere deugden, die daar sociaal verklaard worden. Bij dat alles komt Gorter boven het egoïsme niet uit. Want die zelfopoffering heeft tot vrucht het blijven bestaan der gemeenschap, maar daarmee tevens het in stand houden der voordeelen, die den individu door die gemeenschap toekomen en die hij dus ook voor zichzelf zou vernietigen, zoo hij zich niet ten bate der gemeenschap een offer getroosten wilde. Het is geheel als bij Bentham: het opgeven van een voor de hand liggend, tijdelijk voordeel, om een verder afgelegen, maar duurzamer te winnen.

En zoo is het ook met andere, hoogere deugden. Maar wie de liefde, zoowel liefde tot vijanden als liefde tot den naaste, ziet als resultante van den plicht om zich te binden ten behoeve der anderen, die heeft het diepste der liefde niet gepeild en nog veel minder verklaard. Want ook dit is egoïsme, waarbij het ik zich steeds als

1) Zie het citaat boven bl. 79.

2) O. Kirn. *Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart*, Leipzig 1911, S. 34, 35.

eerste, als naaste blijft gevoelen boven een gij en het wezen der liefde is juist: een zich volkomen identifiëeren, een zich volkomen overgeven aan een ander en zij laat zich dus nooit herleiden tot een louter verzekering van eigen belangen, door gedeeltelijke zelfbeperking.

Ook het dienen van het hoogere belang kan wel degelijk in ons gepaard gaan met een aangeklaagd worden door ons geweten, m. a. w. kan best gepaard gaan met het bewustzijn onzedelijk te hebben gehandeld. En als dit bewustzijn is ons aanwezig is, zegt ons ons zedelijk besef, dat wij schade hebben geleden, ook al zou het z. g. hoogste belang nog zoozeer gediend zijn. Immers: wat baat het den mensch, zoo hij de geheele wereld gewint en hij lijdt schade aan zijn ziel?

Hiermede is eigenlijk ook reeds een oordeel geveld over het laatste voorbeeld, dat wij bijbrachten: de zaak der Zweedsche staking. Hoezeer het belang, het klassebelang, gemeenschapsbelang als men wil, maar dat dan toch tevens, bewust of onbewust, als bevorderaar van het eigenbelang, alles domineert, blijkt nog eens weer uit de meening van van der Goes te dezer zake. De vraag naar trouw aan een gegeven belofte, trouw aan een geteekend contract wordt geheel uitgeschakeld. Er wordt zelfs niet aan gedacht. Er wordt gevraagd: kunnen zulke contracten voordeelig zijn? Zoo ja, dan moeten ze gehouden worden, want anders willen de ondernemers ze later niet meer sluiten. Dat het marxisme in ethisch opzicht weinig anders is dan het platste klasse-egoïsme wordt hier zeer duidelijk openbaar.

Daartegenover zullen wij steeds moeten hoog houden de feitelijke werkelijkheid, dat de zedewet als empirisch gegeven in ons, zulk doen beslist veroordeelt en een op deze wijze behaalde winst als geestelijk verlies brandmerkt. Tegenover een handeling als de Zweedsche contractbreuk geeft ons geweten steeds weer getuigenis aan het zooëven geciteerde Evangeliewoord. Zelfs al zou die staking nog zoo groote voordeelen hebben opgeleverd, zedelijk waren die toch van laag gehalte. Stoffelijk mochten ze nog zoo groot zijn, aan de ziel dergene, die er van genieten zouden,hadden ze geestelijke schade gebracht.

En dit leidt ons als vanzelf nog tot een korte beoordeeling van

het, ook door Mevrouw Roland—Holst weer verdedigde, aan Dietzgen ontleende woord, dat het doel de middelen heiligt. Daartegen blijven wij ons met alle kracht verzetten. Heilig moge wezen het doel van de bevrijding der menschheid, die geacht wordt samen te vallen met de bevrijding van het proletariaat, als deze bevrijding gekocht wordt met middelen, die den innerlijken mensch kwetsen, dan is zij te duur gekocht, dan zal de schade blijken grooter te zijn dan de winst.

Daarom tegenover de geliefde these: het doel heiligt de middelen stellen wij een andere: het onheilige middel ontheiligt het doel. Zietdaar een regel, die zeker tallooze malen overtreden wordt, die slechts door veel strijd, door zeer ver doorgevoerde verfijning van de gewetens, ja die pas door vernieuwing der harten er toe zal kunnen geraken door velen te worden aanvaard, maar die dan ook het waarachtig heil, het heiligste doel naderbij komt, die blijk zal zijn van en tegelijk zal voeren tot ware bevrijding der menschheid, omdat zij aan de diepste behoeften der menschen voldoet.

Ten slotte leidt ons dit nog weer terug tot de meening van Mevr. Roland—Holst, ook in dezen conform aan Dietzgen, n. l. dat de moraal van het proletariaat niet uitgaat van bepaalde conventioneele meeningen, maar van de werkelijke behoeften der menschheid.

Hoezeer daarin nu óók een ethisch sensualisme spreekt, tevens werpt dit woord de gansche marxistische beschouwing omver, dat het maatschappelijk zijn het bewustzijn bepaalt. Want als de behoeften het uitgangspunt vormen, dan vormt de geest het uitgangspunt, want zonder eenigen twijfel zijn behoeften allereerst geestelijke factoren. Wat een mensch voor behoeften gevoelt, zal zeker ook wel staan onder invloed van de omgeving, waarin hij leeft, van wat de maatschappij, waarvan hij deel uitmaakt, hem aan producten laat zien, maar dat hij aan een deel daarvan wel, aan een ander volstrekt geen behoefte zal gaan gevoelen, hangt daarvan af, wat voor mensch hij is, wat voor karakter hij in zich omdraagt.

Gorter heeft dit bezwaar gevoeld en wijdt er een bespreking aan.[1]) Hij meent deze tegenwerping te kunnen ontzenuwen door

---

1) *Het Historisch-Materialisme*, bl. 25, 26.

de vraag te stellen: Waar komen de behoeften vandaan, wat geeft den menschen hun behoeften? En hij antwoordt daarop: de maatschappij, hun maatschappij met haar bepaald productieproces. Die geeft bijv. aan leiders, ondernemers een behoefte aan een zekere kennis, en geeft den arbeiders ook behoefte, maar weer aan andere kennis. En bij beide wordt dat bepaald door hun plaats in het productieproces. Dus *lijkt* het maar, dat de behoefte als geestelijk zielsgevoel ons leidt. En evenzoo is het bij behoefte aan „lagere" dingen. Van nature heeft de arbeider geen behoefte aan surrogaten in zijn voedsel en kleeding, maar aan goede voeding en warme kleeding, doch het productie- en eigendomstelsel had behoefte aan goedkoop voedsel voor de arbeiders, had behoefte om massa-artikelen te kunnen verkoopen. Daarom schiep het die eerst en toen kreeg de arbeider er behoefte aan. In de meeste gevallen ontspringen de behoeften alzoo uit de productie of uit een op de productie gegronden algemeenen toestand.

Wij willen niet hiertegen inbrengen, dat dit laatste woord „in de meeste gevallen" de heele redeneering dreigt omver te werpen, omdat het de netelige vraag doet rijzen, waaruit in het overschot der gevallen de behoefte dan wel ontspringt. Wij staan sterker met aan te wijzen, dat deze heele redeneering niet opgaat. Gorter heeft handig de oorsprong der behoefte geschoven in de plaats van het wezen der behoefte. Maar tusschen die twee is een groot verschil, zij moeten even goed onderscheiden blijven als bijvoorbeeld het wezen van den godsdienst en de oorsprong van den godsdienst, die ieder op zichzelf een afzonderlijk onderzoek vereischen.

Daarom: met aan te wijzen, dat de behoeften vaak uit maatschappelijke toestanden opkomen — en inderdaad heeft Gorter ook dit niet aangewezen, doch slechts dit, dat behoeften daardoor alleen in hun geaardheid somtijds beïnvloed worden — heeft de schrijver niets gewonnen. Niet de oorsprong maar het wezen der behoefte is in geding en dit wezen is ontegenzeggelijk van geestelijken aard. Daarom blijft het vaststaan: als de behoefte der menschheid de grondslag is van de moraal van het proletariaat, dan ligt daarin de erkenning opgesloten, dat toch weer de geest, het bewustzijn en niet het maatschappelijk zijn het eerste is.

Zoo versterkt ook dit nog weer onze conclusie, dat, ook van uit

de moraal en haar verklaring benaderd, het marxisme blijkt te zijn, niet een teekening van enkel feiten, maar een theorie, een beschouwing over de feiten, die menigmaal met zichzelf in strijd, aan die feiten geen recht doet wedervaren.

SLOTBESCHOUWING.

In de voorgaande bladzijden hebben wij gezien, wat het marxisme, bij monde van verschillende zijner woordvoerders ons te zeggen heeft over het zedelijk leven en de verklaring daarvan. En wij hebben die verklaring moeten afwijzen, als onvoldoende, onbevredigend. Hier wordt geen verklaring geboden, die alle feiten omvat, maar blijft er steeds een rest van onverklaarde feiten over, ja sterker nog; hier wordt aan de feiten geen recht gedaan, maar geweld gepleegd aan de psychologische werkelijkheid. Hoewel naar onze meening Marx volstrekt niet slechts een hypothese wilde geven,[1]) maar wel degelijk een „abschlieszendes System der Erkenntnis", is zijn theorie toch niet meer dan een werkhypothese, die op sommige punten nut heeft gehad, nieuwe kennis heeft aangebracht, de oogen heeft geopend voor het belang van feiten, waarvoor men te voren blind bleef, maar die toch als geheel in gebreke is gebleven zich te rechtvaardigen.

De loop der gebeurtenissen heeft dat reeds bewezen. Niet slechts buiten, doch binnen het socialistische kamp vooral is de oppositie tegen historisch-materialisme en meerwaardeleer tot een ware beweging aangegroeid en het revisionisme is voor de marxistische grondslagen der sociaal-democratie verderfelijk geweest. En dat de geest zich niet heeft willen laten knellen in het dwangbuis haar door het marxisme en andere deterministische systemen aangetrokken, is eveneens slag op slag gebleken. Overal leeft weer de behoefte aan meer dan louter registreeren der feiten, n. l. aan waardeering en verklaring, d. w. z. overal spreekt het zelfstandig geestelijke zich uit. Ook onder socialisten wordt het logische marxisme verlaten en vraagt men steeds meer naar godsdienst, die beter aan de behoeften van het hart voldoet.[2]) Uit al deze dingen blijkt het,

---

1) Zie daarover o. a. Treub. *Het wijsgeerig-oeconomisch stelsel van K. Marx* 1902, dl. I, bl. 354 v.

2) Dr. J. R. Slotemaker der Bruïne. *Dogmatiek en Cultuur*. Utrecht 1916, bl. 6, 8.

de theorie is door de feiten achterhaald en in haar gebreken ten toon gesteld.

Evenwel het is ons hier nu niet te doen om herhaling-met-andere-woorden van wat wij reeds gezegd hebben, wij hebben nu nog twee andere oogmerken. En het eerste daarvan is dit, met een enkel woord te laten zien, dat geheel de marxistischebeschouwing van het geestelijk-zedelijk leven met de christelijke conceptie in volkomen strijd verkeert.

Dat Marx en zijn aanhangers tegenover deze laatste vijandig staan, blijkt ook reeds bij oppervlakkige lezing hunner geschriften meermalen uit hun terminologie, die telkens weer vol is van profaneering en spot. Als Marx in zijn uiteenzetting der waardeleer in een voorbeeld de jas als belichaamde waarde van de waar linnen doet optreden, zegt hij: „Het waarde-zijn (van het linnen) verschijnt in zijn gelijkgheid met de jas, zooals de schapennatuur van den christen in zijn gelijkenis met het Lam Gods." Van de waarde wordt gezegd, dat zij als oorspronkelijke waarde zich van zichzelf als meerwaarde onderscheidt „gelijk God de vader zich van zichzelven als God den zoon"[1]). Engels en Dietzgen volgen hem daarin.[2]) Deze uitwendigheid, teekent den geest, waaruit deze mannen schreven en waarin ze dus ook leefden tevens.

Maar er zijn natuurlijk van uit christelijk oogpunt gezien grooter bezwaren dan deze en het eerste daarvan is wel dit, dat er in het marxisme geen plaats blijft voor de persoonlijkheid als zelfstandige grootheid. De individu bestaat slechts als lid van zijn klasse en hij is dus, wat hij door die klasse is, en wat die klasse is, wordt bepaald door den stand van het productieproces. Het milieu zegt alles, doet alles, maakt alles, zelfstandigheid der persoonlijkheid is hier een totale onmogelijkheid. Het zijn niet de groote mannen, die hun tijd maken en daarop het onuitwischbaar stempel van hun machtigen geest drukken, het is juist de tijd, die zich in die mannen openbaart en hen maakt tot wat ze zijn, zij zijn slechts exponenten van hun omgeving.

---

1) *Das Kapital.* Holl. vert. Deel I, bl. 23 en 140. Zie verdere voorbeelden bl. 52, 83 in verband met 89, 91; 121, 164, 167. II 67. III 218, 264.

2) Zie voor Engels: *Entwicklung u. s. w.* S. 36. Voor Dietzgen het werk van Hepner, a. a. O. S. 108.

Dat alles ligt opgesloten in Marx' grondthese: het maatschappelijk zijn bepaalt het bewustzijn, maar het ligt evenzeer in Dietzgens grondprincipe, dat het het werk der rede is het algemeene te ontwikkelen uit het bijzondere, dat algemeene, dat het werkelijk redelijke is. Voor de bijzonderheden voor de eigenaardigheden van iedere persoonlijkheid is hier geen besef. Als lid der massa heeft de mensch ten slotte slechts eenige waarde, niet als een afzonderlijke, in zichzelf eigenaardig geteekende schepping Gods. Het marxisme kan nooit recht laten wedervaren aan de waarde en de beteekenis der persoonlijkheid. Zijn grondbeginsel verhindert het daarin geheel. Als het maatschappelijk zijn het bewustzijn bepaalt, dan heeft dit laatste niets eigens, niets oorspronkelijks, dan is alles aan den inhoud van dat bewustzijn slechts van tweedehands waarde, afgeleid van het maatschappelijke, dat als het primaire voorop gaat.

Daarom alleen reeds moeten wij ook als christenen deze opvatting der dingen afwijzen. In de inleiding hebben wij reeds gezien, dat juist het christendom persoonlijkheid-vormend is geweest als niets anders en daarom beteekent het marxisme een geweldige achteruitgang een terugval tot de antieke beschouwing van den mensch, als niet meer zijnde dan een moment in het staatsgeheel.

Door het christelijk geloof echter heeft ieder mensch zelfstandige waarde gekregen, allereerst voor God, daarna en daardoor ook tegenover de andere menschen en tegenover de wereld. En al kunnen wij dat verschijnsel der persoonlijkheid niet verklaren, al is het stellen van een Ik, een wezen achter de verschijnselen onbewijsbaar, toch moet ons zelfbewustzijn het altijd weer doen, zoodat zij, die dit om theoretische redenen loochenen, in de praktijk van het leven voortdurend met zichzelf in tegenspraak geraken.

De mensch een persoonlijkheid, dat is het wat de christelijke kerk heeft uitgesproken in haar stelling, dat de mensch is beeld Gods. Daarmee ontkent zij, wat de oudheid bewust of onbewust steeds weer leerde, en waarboven ook Marx en zijn school niet uitkomen, dat de mensch louter een natuurwezen zou zijn. Hij is door God geschapen en in bijzonderen zin met Hem verbonden, hij is van onvergelijkelijke waarde, zoozéér, dat één ziel, de gansche stoffelijke wereld in waardij te boven gaat. Die erkenning is funda-

menteel ook voor de christelijke ethiek. Maar met die verklaring: de mensch geschapen naar het beeld Gods, doch nu ook moetende leven ter verheerlijking Gods, is zij meer in overeenstemming met de feiten van het zedelijk bewustzijn des menschen, dat door Marx wordt onderworpen aan een blinde natuurwet waartegen het nooit ophouden zal zich te verzetten.[1])

En hoezeer nu ook de christelijke conceptie op de waarde van den enkeling den nadruk legt, toch heeft zij daarbij de beteekenis van de societas niet uit het oog verloren. Daar waar het gansche geslacht der menschen gezien wordt, als uit éénen bloede gemaakt en waar God gezien wordt als den Eenen, die allen maakte,[2]) moet er besef zijn van de saamhoorigheid dier menschen. Waar is dan ook, in geestelijk opzicht, zóó de waarde verstaan van het geheel, als in de oudheid bij Israël, waar ieder slechts deel had aan de geestelijke zegeningen, omdat hij lid was van volk en gemeente of als, in lateren tijd, in de christelijke gemeente, die in haar kerkbegrip juist aan de waarde van de gemeenschap recht heeft gedaan? En als vooral bij de sociaal-democratie de solidariteit zich in aller belangstelling en liefde verheugt, dan heeft zij daarmee niet iets nieuws gevonden doch slechts op haar wijze den nadruk gelegd op iets, dat gemeen goed is van allen, die den Bijbel als regel van geloof en wandel aanvaarden.

Daarom is de christelijke conceptie dan ook inderdaad veel breeder en rijker, veel meer recht doende aan alle feiten dan de marxistische, want zij heeft de synthese gegrepen van individu en gemeenschap, die elders steeds met elkaar strijden, waarvan ook bij Marx de eerste aan de tweede wordt opgeofferd.

Met het bezwaar, dat de persoonlijkheid miskend wordt, hangt een ander samen, n. l. dat hier het feit der zonde geheel wordt ontkend. Zonde bestaat er voor Marx c. s. niet, hoogstens meerdere of mindere onvolkomenheden, die echter door den gang der ontwikkeling zullen moeten worden verholpen. Waar geen persoonlijkheid is, geen vrijheid, geen verantwoordelijkheid, daar kan ook van zonde geen sprake zijn, daar is dit woord van Dietzgen de

---

1) Zie hiervoor: Dr. P. D. Chantepie de la Saussage. *Het Christelijk Leven.* Deel I. Haarlem 1910, bldz. 51—72.

2) Zie Hand. 17:26. Mal. 2:10.

hoogste wijsheid: „Der handgreifliche, fortwährendeAufschwung der Produktion erlöst die Menschen von der Armut, von der Erbsünde und vom Teufel",[1]) hoewel dezelfde het karakter der zonde juist beschrijft als hij zegt:[2]) „Die wahre Erbsünde, an der des Menschengeschlecht bisheran leidet, ist die Selbstsucht." Maar ook die zelfzucht zal naar de meening der marxisten verdwijnen door verandering der productiewijze, door de socialiseering der productiemiddelen.

In deze toekomstverwachting spreekt zich evenwel geloof en geen wetenschap uit en daarbij een geloof, dat in de zichtbare en tastbare feiten geen houvast vindt. De pogingen tot verbetering in marxistische richting aangewend en hun volledig fiasco zijn niet gunstig om dit geloof te versterken.[3]) Maar deze uitslag hoe bedroevend en teleurstellend ook voor hen, die deze pogingen hebben ondernomen, kan toch nooit voor christenen onverwacht zijn en is een bewijs te meer, dat zij aan de feitelijke werkelijkheid recht laten wedervaren. Wij hopen de verbetering der harten niet van verbetering der toestanden, maar de weg door Christus geteekend, gaat in tegengestelde richting: wedergeboorte der harten zal leiden tot verbetering der menschen, en betering der menschen zal leiden tot verheffing ook der sociale toestanden.

Laat ons nu echter nooit denken, dat wij met het onvoldoende der marxistische verklaring te constateeren van haar af zijn. Wie zoo zou handelen, zou daarmee toonen nooit getroffen te zijn door het zeer merkwaardige feit, dat het marxisme nog steeds op zoo vele geesten zijn volle bekoring blijft uitoefenen. Wie het eenmaal goed gezien heeft, zal het niet spoedig weer vergeten, dat „de invloed onevenredig grooter is dan de juistheid der theorieën zelf," dat die theorieën van Marx „reeds tal van keeren zegevierend zijn weerlegd (en toch) nog steeds machtige propaganda-middelen zijn en vat hebben op de gemoederen."[4]) Dat leidt ons tot het inzicht,

---

1) Hepner a. a. O. S. 173.

2) Ibid. S. 45.

3) Zie hiervoor bijv. Dr. R. J. Slotemaker de Bruine *Christelijk Sociale Studiën*, deel III[4]. Utrecht 1917, bl. 854 v.

4) Dr. P. D. Chantepie de la Saussage, t. a. p. deel II, bl. 248.

dat er in het marxisme ook een waarheidsmoment moet liggen en het is onze tweede bedoeling met deze slotbeschouwing om daarvan nog een enkel woord te zeggen.

„Magna est veritas et praevalebit," dat woord wordt niet meer bevestigd daar, waar die waarheid in volle zuiverheid aan den dag treedt — voor zoover dat in deze zondige bedeeling mogelijk is — dan daar, waar zij met zooveel onzuiverheden vermengd is, dat zij als een kleine goudkorrel glanst te midden van enkel schuim. Want aan dat zeer kleine waarheidsgehalte heeft de onwaarheid ten slotte te danken de kracht der bekoring, die zij op zoekende harten kan oefenen. En men heeft een theorie over het zedelijk leven, ook de marxistische eerst verstaan, wanneer men de waarheid verstaat, die onvolkomen en gebroken in haar tot uitdrukking komt.[1]) Die waarheid ligt bij het Marxisme vooral in het ideale doel, dat er door wordt nagejaagd.

Wij knoopen ook hier weer bij onze inleiding aan, als wij dat doel karakteriseeren als de verheffing van den vierden stand en de invoeging daarvan in het sociale geheel. Daarover gaat feitelijk ook nu nog de strijd, dat is de sociale quaestie bij uitnemendheid, het arbeidersvraagstuk, dat een oplossing eischt en deze oplossing is de conditio sine qua non voor het terugkeeren der rust in de maatschappij. In dat opzicht lijden wij nog onder de revolutionaire daad van het slot der 18e eeuw, waardoor de kranke verhoudingen niet geheeld, maar verscheurd zijn. Daarom, hoe zwarte schaduwzijden het marxisme ook moge hebben, hoeveel er in is, dat ons reeds als zedelijk voelende menschen tegen de borst stuit, hoeveel meer nog, dat wij als christenen nooit zullen beamen, deze lichtzijde heeft het steeds gehad, heeft het nog: de verheffing van den arbeidersstand tot ware menschheid.

En wel heeft het bij het najagen van dat ideale doel gefaald in zijn these, dat het maatschappelijk zijn het bewustzijn, ook het zedelijk bewustzijn, bepaalt, maar ook hierin ligt een moment van waarheid n. l. dit, dat de omgeving, dat de omstandigheden, de maatschappelijke omstandigheden met name, op het zedelijk leven der individuen van de allergrootste beteekenis zijn. Er door

---

1) Wernle, *Einfuhrung* u. s. w. Tübingen 1908, S. 393, 430.

bepaald wordt het bewustzijn niet, er in hooge mate door beïnvloed wordt het zeker.

En hoe waren de maatschappelijke omstandigheden bijv. in dat Engeland, waarmee Marx en Engels kennis maakten? Ontroerende, ja huiveringwekkende dingen deelen zij mede uit de officiëele rapporten der van rijkswege aangestelde fabrieksinspecteuren of uit de rapporten der door het parlement benoemde commissie's van onderzoek. Kinderen van 3 en 4 jaar, die reeds in de fabrieken werden gedreven, soms midden in den nacht, zoodat de afgewerkte stakkerds gelegd werden in bedden, nog warm der slachtoffertjes, die ze zooeven verlaten hadden; hoopen kinderen of halfvolwassenen te werk gesteld in ruimten, vele malen te klein om hun de noodige versche lucht te verschaffen; vrouwen, die gedurende 5 dagen van de week 6 uren per etmaal voor slaap overhouden, waarvande tijd nog af moet, dien zij noodig hebben om van en naar huis te gaan.[1]) Als men nu daarbij in 't oog houdt „welchen gewaltigen Einflusz das Milieu, in dem ein Kind heranwächst, auf die geistige Ausgestaltung des späteren Menschen haben musz,"[2]) dan verstaat men tot welke zedelijke toestanden deze maatschappelijke aanleiding gaven. Dronkenschap, liederlijkheid, kindervergiftiging of -verwaarloozing, verregaande misdadigheid, Marx tast er de voorbeelden van op. Grove kwetsing van fatsoen en schaamtegevoel, ondergang van bijna alle zedigheid, doordat volwassen personen van beiderlei geslacht, gehuwd en ongehuwd, bij elkaar kruipen in enge slaaphokken, gevallen van bloedschande met al het lijden, dat ze na zich sleepen, als gevolgen der ellendige woningtoestanden, hij kan er uit de officiëele rapporten de voorbeelden van bijbrengen En zou er dan tusschen zulke maatschappelijke en zedelijke wantoestanden geen wisselwerking bestaan?

Men behoeft trouwens niet naar het Engeland van vijftig of zestig jaren terug te zien, om daarvan overtuigd te worden. Wie het platteland kent in menige streek van ons vaderland nog in dezen tijd, wie die huizen heeft gezien zonder „binnenkamer", waar aan de open haard, in het bijzijn ook van kleine kinderen,

---

1) *Das Kapital.* Deel I, hfdst. 13, 23 en 24.
2) Max Verworn. *Die Mechanik des Geisteslebens*[3], Leipzig 1914, S. 87.

alles verhandeld wordt, ook wat voor kinderooren niet bestemd is, wie het bedrijf kent, 't welk meebrengt, dat er in het dierlijke sexueele leven voor niemand geheimen bestaan, die heeft ook gezien, hoe groot de invloed van al deze maatschappelijke omstandigheden is op het sexueele leven der menschen, en de vele afdwalingen, die er te dien opzichte geconstateerd moeten worden. En wie in de steden de woningtoestanden kent, kan van hetzelfde spreken.

Groot is de invloed, die door het maatschappelijk leven op het zedelijke geoefend wordt en dat is een waarheid, die wij uit het marxisme kunnen leeren, dat is een der dingen, die God aan de kerk heeft te zeggen, door middel van deze theorie, ook al is zij als geheel genomen een dwaling. Als de kerk maar wilde luisteren. Maar dat is juist de vraag, die zoovele weldenkenden met zorg vervult. De taak der kerken is in dit opzicht zoo groot en zoo zwaar Het is voor mij overbodig, die hier in den breede te schetsen, meer bevoegden hebben dat gedaan.[1]) Maar als men vergelijkt, wat er gedaan wordt, met wat er te doen is, als men ziet, om ons tot de Ned. Herv. kerk te bepalen, dat haar Synode na het twee jaren toegestaan te hebben, het niet meer noodig acht, dat den aanstaanden predikanten eenige kennis van sociale aangelegenheden wordt bijgebracht; dat de kerkenraad van een der grootste gemeenten, door een vakvereeniging van politieagenten gevraagd, haar verzoek om meerdere Zondagsrust te steunen, beslist, dat zoo iets niet op haar weg ligt; hoe er gemeesmuild en gelachen wordt, als een classicale vergadering zich over bakkersnachtarbeid durft uit te spreken, dan beklemt bange vrees ons hart, dat de kerk nog steeds haar taak niet verstaat, evenmin als de kerk het in het Engeland der vorige eeuw blijkbaar begrepen heeft, dat zij, om met vrucht de zielen te redden van haar ondergang, eerst met alle kracht moest helpen aansturen op betere toestanden.

Het is een droef woord, maar, vrees ik, een waar woord, als Wernle zegt:[2]) „Von der wirtschaftlichen Umwälzung am Ende des 18 und zu Anfang des 19 Jahrhunderts ist sie (die Kirche)

---

1) Zie o.a. Dr. J. R. Slotemaker de Bruine. *Christelijk Sociale Studiën*. Utrecht 1915, deel II. Hfdst. VII, bl. 447—582.

2) a. a. O. S. 431.

einfach überrumpelt worden, sie nicht allein; im groszen und ganzen, als Kirche, als Institution, schläft sie heute noch, übt etwas stärker als vorher ihre Liebespflicht an den Armen, wittert in allem Neuen Sünde, Begehrlichkeit und Trotz und hat keine Ahnung von dem Geist Gottes, der fordernd und erneuernd durch die Zeit geht."

Nogmaals: aan deze kerk heeft God ook door het marxisme een boodschap te richten, het is te hopen, dat die verstaan worde. Aan enkele teekenen daarvan ontbreekt het niet. Waarlijk de kerk als draagster van het Evangelie Gods behoeft niemand, geen richting, geen partij, ook geen socialen profeet van het oogenblik naar de oogen te zien, zich ook voor geen democratie of eenige andere leuze te verklaren, al ligt die in de denkrichting van een tijd. Maar zij moet den geest van het haar toevertrouwde Evangelie toch al zeer slecht verstaan hebben, zoo zij niet heeft ingezien, dat dit Evangelie, 't welk aan iedere ziel persoonlijk zoo'n onovertroffen hooge waarde toekent, dat daardoor de waarde der persoonlijkheid heeft geponeerd, dat de gelijkheid aller menschen tegenover God handhaaft, ons gevoelen dwingt te gaan in democratische richting. En juist als draagster van het eeuwig Evangelie, dat zijn geestelijk beginsel wil indragen en laten doorwerken in alle verhoudingen en omstandigheden en staatsvormen, moge de kerk het bedenken, dat zij niet de minste reden heeft om eenige maatschappij vorm, geen „proletarische", maar ook vooral geen „kapitalistische" in bescherming te nemen, ja dat zij ze moet veroordeelen, zoodra zij de zielen gaan schaden, al zouden ze ook nog zoo groote materiëele winst beloven.

De kerk moge zich meer en meer bewust worden van den haar toevertrouwden schat, het Evangelie, dat ons spreekt van dien Christus, die zich met het menschengeslacht lotsgemeen maakte en in hem van een solidariteit, die in de schepping alle menschen, die in de verlossing alle geloovigen omvat, zoodat in dat Evangelie ligt niet slechts een kracht tot individualiteitsvorming, maar ook een sociale macht van den eersten rang.

Zoodra zij — en daartoe kan het marxisme haar ook helpen — deze dingen heeft verstaan, zal de kerk christelijk-sociaal gaan gevoelen en de synthese vinden van individu en gemeenschap.

Wanneer dat zijn zal? Ook in dezen geldt het: la vérité est en marche. Alleen . . . wij zouden haar menigmaal gaarne wat sneller zien voortschrijden. Maar wij weten het: ook in deze dingen zal het niet door kracht, noch door geweld, maar door Gods Geest geschieden. Die gelooven haasten niet. Maar evenzeer zijn wij ervan overtuigd: de zaak des Konings heeft haast.

INHOUD.

INLEIDING	Bldz.	1—9
EERSTE DEEL. De uiteenzetting van het Stelsel	„	10—86
I. De oorsprong van het systeem bij Marx	„	10—28
§ 1. Marx' ontwikkeling	„	10
§ 2. Het Historisch Materialisme . . .	„	20
II. De wijsgeerige rechtvaardiging van het historisch-materialisme bij Dietzgen . .	„	29—43
III. De Darwinistische grondslag van de marxistische ethiek	„	44—61
IV. Nadere uitwerking der beginselen op practische en theoretische punten . . .	„	62—86
TWEEDE DEEL. De critiek op het stelsel . .	„	87—133
Slotbeschouwing	„	134—143

9B4703