

Marx-Studien.

DOOR

ANT. PANNEKOEK.

(Slot).

III.

Het zonderlingst in deze teleologische opvatting zal zeker de stelling aandoen, dat de waarheid bepaald wordt door waardeschattingen, en slechts waarheid is voor wie bepaalde algemeene doeleinden erkent. Wij zouden daaruit voor ons de erkenenis kunnen lezen van klassewetenschap in zoo krassen vorm, als wij die nooit verkondigden: naar volkomen analogie van de zedelijkheid, die wij weten, dat ook voor verschillende klassen verschillend is, zou de opvatting over wat waarheid is voor verschillende klassen ook geheel verschillend zijn, terwijl men van een objektief geldige waarheid evenmin spreken kan, als van objektief geldende zedelijkheid.

Het is echter voor ieder, die het eenvoudigste begrip van kennisleer heeft, gemakkelijk, de wrakheid van de kennistheoretische grondslagen der nieuwe leer in te zien. Dwaling staat niet tegenover waarheid als een verkeerde manier van het verbinden der voorstellingen tegenover de eenige goede manier. Waarheid en dwaling zijn slechts in graad verschillend, maar van dezelfde soort; op volkomen gelijke manier worden zij gevormd uit de aparte voorstellingen, de aparte feiten, door er n.l. het algemeene uit te nemen. Kent men daaraan dan een ruimere geldigheid toe, dan met de feiten overeenstemt, dan heet dit dwaling. Dat alle zoogdieren vier pooten hebben, was zoolang waarheid, totdat bevonden was, dat ook de walvisschen tot de zoogdieren behooren; nu is deze stelling onwaar. Wat met betrekking tot een zekeren kring van verschijnselen waarheid is, wordt, op een ruimeren kring toegepast, tot dwaling. Het bijzondere in een groep van verschijnselen voor het algemeene uitgeven, zegt Dietzgen, heet dwaling. Dwaling is vooroordeel, voorijlig oordeel.

De tegenstelling tusschen waar en valsch, zooals de teleologen die

geven, is dus geheel mis. Waarheid en dwaling komen volgens dezelfde denkgeregels tot stand, de regels van het normale denken. Andere manieren van verbinding der voorstellingen, abnormaal denken, komen slechts bij krankzinnigheid voor. De analogie ontbreekt dus geheel met het zedelijke; die schijn wordt gewekt door tweeërlei beteekenis van normaal. Terwijl in het zedelijke uit alle natuurlijke handelingen enkele uitgezocht worden, die volgens den norm zijn, en daar dus een tegenstelling tusschen „sollen” en „müssen” bestaat, zijn in het verstandelijke alle gedachtenverbindingen volgens den norm. Terwijl hier normaal heet, wat natuurlijkerwijze geschiedt, wordt daar normaal genoemd, wat men vindt, dat behoort. De noodzakelijkheid van het normale denken is dus geen „sollen”, maar een „müssen”.

Kan men op deze wijze ook al gemakkelijk inzien, dat de kennistheoretische grondslagen dezer nieuwe wetenschapsopvatting niet houdbaar zijn, daarmee kan de beschouwing van deze zelf niet afloopen. Want de teleologische opvatting, zooals wij die in het vorige hoofdstuk uiteenzetten, is niet ontstaan uit een foutieve opvatting van het wezen der kennis, en is evenmin bereid, dadelijk te verdwijnen, als deze fout aangewezen wordt. De werkelijke verhouding is omgekeerd; nadat haar algemeene opvattingen eenmaal op natuurlijke wijze ontstaan waren, is haar kennistheoretische verdediging eerst later uitgedacht door de behoefte, om zich tegen de opmerking, dat wetenschap niets met persoonlijke waardeschattingen te maken heeft, teweer te stellen. De hoofzaak is dus, den oorsprong en het karakter der teleologische opvatting na te gaan, met name in hare praktische zijde, de geschiedenis-theorie.

Zij wordt door twee hoofdeigenschappen gekenmerkt, die niet onafhankelijk van elkaar zijn: haar reaktionair-burgerlijk karakter, en haar volkomen tegenoverstelling tot de socialistische, materialistische geschiedenisverklaring.

De oorspronkelijke, voor de hand liggende en door den eersten schijn gesteunde opvatting ziet in den loop der geschiedenis het werk van groote en krachtige persoonlijkheden; zoo wordt deze tot een geheel van toevalligheden, afhankelijk van onberekenbare beslissingen van den vrijen wil dezer individuen. Het voorbeeld van natuurwetenschap moest pogingen uitlokken tot een andere geschiedeniswetenschap te komen, die zou weten te verklaren, regels op te stellen, en ten slotte zelfs voorspellingen te doen. Toen het resultaat dezer pogingen echter bereikt was, kon zij de burgerlijke geleerden niet bevredigen. Want de inhoud dezer materialistische geschiedenisleer, de steun, die zij aan het pas opkomende verzet der arbeidersklasse gaf, de voorspelling van het naderende einde van de heerschappij der bourgeoisie, maakte haar voor deze laatste klasse zoowel ongenietbaar als onverstaanbaar. Niemand hoort graag zijn einde voorspellen, vooral niet, als hij het eeuwige leven

dacht te bezitten; ook een klasse klampt zich krampachtig aan de hoop vast, die, naar het spreekwoord, even lang duurt als het leven zelf.

Wat er tegenover te stellen? Eensdeels pogingen, om op andere wijze tot een geschiedeniswetenschap te komen, die voor de bourgeoisie een minder noodlottige toekomstvoorspelling meebracht; hierbij werd zooveel van de socialistische theorie overgenomen als noodig was, om den schijn van wetenschappelijkheid te geven, en er als „overdrijving” af te laten, wat de gemoedsrust der bourgeoisie verstoren kon; dit halfgare produkt werd door de „vooruitstrevende” professoren geleeraard, en op haar een toekomstverwachting van een „getemperd kapitalisme” gebouwd. Voor hen, die in deze halfslachtigheden weinig behagen schepten — en dit waren de eerlijkste denkers, die het zuiverst en konsekwentst het burgerlijk gedachtenleven voelen, en het vreemdste tegenover den maatschappelijken strijd staan, in één woord de reaktionairsten — was de eenige weg, tot de oorspronkelijke opvatting terug te keeren, en van alle toekomstvoorspelling af te zien. Het algemeene sentiment onder de bourgeoisie ten aanzien van de toekomst is trouwens: wie kan in de toekomst zien? over de toekomst vermag niemand iets te zeggen. Nu is de oppervlakkigheid van dit burgermanspraatje met een verwijzing naar elke natuurwetenschap af te doen, die op haar terrein voorspellingen doet; daarom moet de vrees van de bourgeoisie, om in de toekomst te zien, tenslotte leiden tot de overtuiging, dat geschiedenis als een wetenschap, waarop voorspellingen te bouwen zijn, niet mogelijk is. Dat het mislukken der pogingen om tot een wetenschappelijke behandeling van de maatschappij te komen (voor zoover burgerlijke denkers daarover kunnen oordeelen) onmiddellijk tot de teleologische opvatting leidde, zegt Dilthey zeer duidelijk: „Het (individu) kent van „de wetten, volgens welke individuen hier (in de maatschappij) op elkaar „werken, slechts weinige en onbepaalde. Wel zijn het dezelfde werkingen, „die in hem . . . bewust zijn, en die buiten hem dit samenstel gebouwd „hebben; maar hun ingewikkeldheid is zoo groot, de natuurlijke om- „standigheden, waaronder zij optreden, zijn zoo veelvuldig, de middelen „tot meting en onderzoek zoo eng begrensd, dat de kennis van de „bouw der maatschappij door bezwaren tegengehouden is, die nauwelijks „te overwinnen schijnen. Hieruit ontspringt het verschil tusschen onze „verhouding tot maatschappij en tot natuur” 1). En hierop volgt dan, wat wij blz. II reeds aanhaalden.

Het oud-burgerlijke van de teleologische geschiedenisopvatting komt het duidelijkst uit in haar op den voorgrond schuiven van de persoonlijkheid; en dit tot systeem verheven voert tot een systeem, dat tegenover de natuurkundige opvatting van het algemeene staat. Dit blijkt

1) Einleitung in die Geisteswissenschaft, pag. 45.

uit het doel der geesteswetenschap, volgens Dilthey's op pag. 11 aangehaald citaat: door middel van het gemeenschappelijke in alle geestesleven een inzicht te krijgen in de rijke veelzijdigheid, waarin de persoonlijkheid des menschen zich in den loop der eeuwen ontplooid heeft. Niet de kennis van de maatschappij is het doel, maar die van de menschelijke persoonlijkheid in hare velerlei uitingen.

Maar de geschiedenis is niet die van de menschelijke persoonlijkheid, maar geschiedenis van de maatschappij; ze is die van de massa's. Terwijl bij individuen altijd de afzonderlijke persoonlijke eigenschappen een belangrijke rol spelen, vallen deze in de werking van de massa weg, waar de tegenovergestelde afwijkingen elkaar in hun gemiddelde opheffen. Hier is dus het algemeene te vinden, dat het object is van elke verklarende wetenschap. Maar nu komt tegelijk de groote hinderpaal te voorschijn, die een burgerlijke geschiedeniswetenschap steeds in den weg staat. Neemt men de massa zoo algemeen, als hierboven gezegd, dan schijnt onder de wederzijdsche vernietiging van elkaar tegenwerkende opvattingen en willen niets over te blijven dan een willooze, redelooze, karakterlooze, grillige passieve massa, her- en derwaarts geslingerd tusschen het een en het ander, tusschen impuls en dofheid — zooals liberale schrijvers haar zoo graag teekenen. Inderdaad moet het den burgerlijken onderzoeker, als hij de individuen een voor een nagaat, toeschijnen, dat bij de oneindige verscheidenheid der persoonlijkheden abstractie van het individu abstractie van alles is, wat den mensch levend en willend maakt, zoodat er slechts een inerte massa, en enkele uitstekende groote mannen overblijven. Daartegenover was het de kracht van de materialistische geschiedenisopvatting, dat zij in de oneindige veelheid der persoonlijkheden systeem bracht door de verdeling van de maatschappij in klassen. In elke klasse vindt men de personen bijeen, die in het algemeen gelijke belangen, gelijken wil, gelijke gedachten hebben, tegengesteld aan die van de andere klassen; onderscheidt men in de massabewegingen de afzonderlijke klassen, dan treedt dat schijnbaar zoo grillige, onberekenbare als een duidelijke strijd van klassen, met al zijn wisselende momenten van aanval en verdediging voor onze oogen. Dit is het geheim van de doorzichtige klaarheid van het beeld, dat Marx van de revolutionaire beweging in en na 1848 geteekend heeft. De klasse is dat algemeene in de menschenmaatschappij dat een bepaalden inhoud heeft; wil men iets nog algemeeners, zoekt men het algemeen-menschelijke, dat aan alle klassen gemeen is, dan houdt men niets bepaalds over; een wetenschap over de maatschappij, kan alleen inhoud hebben, als zij zich met de klassen bezighoudt. Zij zijn de groepen, die een verschillende rol in het maatschappelijk produktieproces spelen, daardoor verschillende behoeften hebben en verschillende opvattingen en verlangens koesteren

omtrent de beste wijze van maatschappelijke regeling, en deze opvattingen in fellen strijd tegen elkaar trachten door te zetten,

In het handelen der klassen kunnen wij van het individueele der afzonderlijke menschen afzien, en tegelijk het typisch-persoonlijke, het algemeen-menschelijke van deze aparte groep behouden. En voor dezen geldt, wat wij van Dilthey aanhaalden, pag. 11, dat wij hen verstaan en begrijpen, omdat wij hetzelfde in ons binnenste meevoelen. Deze stelling, waarvan de teleologische opvatting een hoofdargument tegen de onze maakte, staat er niet tegenover, maar ligt als vanzelfsprekende ondergrond onder de Marxistische verklaringen. Uit de kennis van de produktiewijze, d. i. van de verhouding der klassen onderling begrijpen wij de gedachten en gevoelens en wenschen hunner leden en daardoor hun geestesuitingen en daden; bij dit begrijpen maken wij natuurlijk gebruik van onze eigen gevoelens en ervaringen, en zonder deze zou er van zulk begrijpen geen sprake zijn. Men kan, om een goede term van de teleologen over te nemen, zeggen, dat begrijpen in de geschiedenis altijd beteekent verstaan, meevoelen en ietwat anders is, dan het begrijpen in de natuur. Maar mocht de opzettelijke vermelding hiervan niet zonder schade achterwege blijven, daar ieder weet, dat wij in economie en geschiedenis over *menschen* spreken? Omgekeerd zal het den teleologen nooit gelukken ten volle te verstaan, daar zij naast de blijvende grondeigenschap van het mensch-zijn, het in de geschiedenis zoo veranderlijke element niet kennen, de stoffelijke omstandigheden, de belangen en behoeften der menschen, die verborgen bronnen van het denken en willen der klassen 1).

Maar mag dit nu juist zijn ten opzichte van de massa-verschijnselen: het kan gebeuren, dat wij niet de massa, maar één bepaalde persoon willen kennen. Wordt hier dan niet de kracht van de teleologische opvatting tot onze zwakheid? Neen, zelfs daar, waar zij het sterkst meent te staan, blijkt onze meerderheid. Waar is men er, mogen wij vragen, beter in geslaagd, dan juist bij ons, om de belangrijke personen in de geschiedenis te verstaan en te begrijpen?

Elk individu leeft als deel van de massa; daarin groeit hij op en hij kan slechts leven, werken, denken, handelen in voortdurende voeling met de geheele maatschappij. Heeft hij buitengewone gaven, hij zal ze

1) Zoo zegt Dilthey b. v. over den oorlog pag. 23: De theorie van den oorlog hangt in de eerste plaats van de kennis van wapens, strijdobject, macht der partijen af. Het doel is, den tegenstander zoover te brengen, dat zijn weerlooze toestand erger voor hem is, dan het offer, dat van hem gevergd wordt. Wanneer dat zijn zal, hangt ook van psychische factoren af. „In deze groote rekening zijn dus voor de wetenschap het gewichtigst, waarmee zij zich het meest bezig houdt: de fysieke omstandigheden en middelen, terwijl over de psychische factoren zeer weinig te zeggen is.” Het historisch materialisme blijkt hier de wetenschap ver boven Dilthey's verwachting uitgebreid te hebben, want juist de psychische factoren, die in den oorlog en elders een hoofdrol spelen, worden door het h. m. hier onthuld en verklaard.

alleen kunnen ontplooiën en toepassen op een wijze, door de hem omringende wereld bepaald. Is hij een geleerde: de vraagstukken, waarmee zijn geest zich zal bezighouden, zijn de vraagstukken van zijn tijd, opgebouwd uit de bemoeiingen zijner voorgangers, waarvan de oplossing — indien niet door hem, dan door een ander — verwacht en als behoefte gevoeld wordt. Zou hij zijn vermogens voor andere vraagstukken gebruiken, waarvoor geen belangstelling is, hij zou op zijn tijd geen invloed uitoefenen en vergeten worden, tot zijn werk veel later als curiositeit opgedolven wordt. Is hij dichter en denker: wat in zijn werken zich uit, is het geestesleven van zijn tijd, van de klasse, die dan het leven beheerscht; en dit het zuiverst te voelen en uit te drukken is de grondslag zijner grootheid. Alleen hij is kunstenaar, die zijn kracht put uit de rijke werkelijkheid van het leven zelf; en dit leven kan slechts het leven van zijn tijd zijn. Is hij man van de daad, aanvoerder, leider der volken: hij is dit slechts, doordat hij voert in de richting, die de massa noodig acht, en zijn bekwaamheid in haar dienst stelt, om te volbrengen, wat de maatschappelijke ontwikkeling op dat oogenblik eischt. Slechts zoolang zijn leiding samenvalt met dezen eisch, zoolang blijft hij staande; er tegen in willen werken, doemt zijn werk tot onvruchtbaarheid, welke ook zijn gaven zijn.

Slechts door hun bijzondere gaven, scherpzinnig verstand, genialen aanleg, sterke wilskracht, kwamen zij op deze leidende plaatsen, werden zij groote mannen; maar wat zij door die eigenschappen geworden zijn, wat zij dachten, dichtten, deden, wordt bepaald door de hen omringende maatschappij. Daarom zal elke poging hen te verstaan, zonder grondige kennis van wat hun tijd beroerde, en zonder inzicht in den materiëelen oorsprong dier beroeringen, hopeloos zijn.

Bij verschillende produktiewijzen en klassen behooren verschillende gedachten, neigingen, wenschen en gevoelens. Voor leden van dezelfde klasse in hetzelfde ontwikkelingsstadium stemmen zij daarom in die mate overeen, dat men elkaar onmiddellijk, zonder nadere kennis der economische verhoudingen, verstaan kan. De leden der bourgeoisie kunnen elkaars denken en voelen verstaan; de daden harer groote aanvoerders, de woorden harer woordvoerders, de werken harer kunstenaars verstaan zij onmiddellijk, doordat zij ze geheel meevoelen kunnen. De bekende kortzichtigheid der bourgeoisie, die haar klasse voor eeuwig, haar opvattingen voor de eenig natuurlijke houdt, en daarom in de meest verschillende personen uit allerlei tijden representanten van haar eigen klasse meent te zien — die is het, die zich afteekent in het ideaal der teleologische geschiedenisopvatting, om onmiddellijk uit „de gemeenzaamheid van alle zieleven”, zonder kennis der wisselende economische toestanden, de groote mannen uit vroeger tijd te willen verstaan.

Er ligt in hetgeen de teleologische opvatting tegenover de naturalistische

in het veld voert, menig misverstand omtrent de socialistische geschiedenisverklaring; het oppervlakkigste onder deze is wel de meening, dat zij alleen oog voor de verstandelijke zijde van 's menschen geest heeft, en het andere, het meest waardevolle, verwaarloost.

De mensch als praktisch wezen, zooals wij hem in verleden en heden voor ons vinden, is niet enkel een verstandelijk wezen, die de wereld tracht te begrijpen, maar in de eerste plaats een gevoelend, willend, handelend wezen, die de dingen naar persoonlijke waardeschattingen beoordeelt, ze goed of kwaad, mooi of leelijk, waar of valsch noemt. Daarin hebben de teleologische schrijvers volkomen gelijk; maar tegenover wien? Er is niemand, die dit betwijfelt. De vraag, waarom het gaat, is *niet*, of men de wereld verstandelijk moet oplossen in wetten en begrippen, of wel, dat men er als voelend en willend persoon belanghebbend tegenoverstaat; de werkelijkheid is, dat wij allereerst praktische menschen zijn, die leven en leven willen, en daartoe onder meer van de verstandelijke beschouwing der wereld gebruik maken; de wetenschap is slechts middel tot praktisch doel. Maar de vraag, die achter deze verborgen wordt gehouden, en waar het eigenlijk om gaat, is deze: of deze gevoelens, belangen, wilsuitingen, daden, of, in één woord, de praktische mensch voorwerp van wetenschap kan zijn. De vraag is, of men over het doen en het willen, over het voelen en beoordeelen der menschen algemeene regels kan opstellen, en er orde en regelmaat in kan zien. De burgerlijke wetenschap is daarin niet geslaagd, en ontkent het; het Marxisme heeft dit onmogelijk geachte tot stand gebracht, voornamelijk door de menschheid in klassen te onderscheiden, gelijk boven reeds uiteengezet is; zoo heeft het dus de menselijke waardeschattingen in wetenschap gesystematiseerd. De schrijvers van de hier besproken richting wijzen er op, dat naast de abstrakte natuurwet, die het verstand uit de feiten haalt, het praktisch voorschrift, de norm, de stellingname ten opzichte van de feiten staat. Volkomen waar, antwoorden wij, maar onze wetenschap maakt juist de laatste tot haar voorwerp; dit praktische standpunt wordt door ons niet ontkend, noch bestreden; het staat niet tegenover onze wetenschap, maar vormt de feiten, de belangrijke feiteninhoud der geschiedenis, die wij trachten te verklaren.

Maar dat is het juist wat zij niet willen. Zoo diep zit het besef dat 's menschen diepste voelen en willen iets mysterieus is, in hen geworteld, dat een natuurlijke verklaring daarvan voor hen gelijkstaat met een ontkenning. Zij loochenen, dat het mogelijk is, datgene, wat hun innerlijkste zijn uitmaakt, in algemeen geldige wetten te binden, en beroepen zich op de vaste rots van al deze overtuigingen, het gevoel van persoonlijke wilsvrijheid. Zooals het gevoelige vleesch diep onder de oppervlakte ineenskrimpt bij de pijnlijke aanraking van het lancet, zoo voelen zij het als

een pijnlijk wonden met ruwe hand, wanneer het scherpe ontleedmes eener koel-ontledende analyse gezet wordt in wat hun een heiligst bezit is in het diepst van hun gemoed. Zij beroepen zich op het godsdienstig-zedelijk bewustzijn, dat het metaphysische, het persé onverklaarbare is van ons leven, en als persoonlijke ervaring onmiddellijk vaststaat; zoo is deze denkwijze verwant met den terugkeer tot het geloof bij de bourgeoisie en zij roemen de waarde van den godsdienst en wijzen herhaaldelijk op de onverzettelijkheid van het godsdienstig geloof, trots alle aanvechtingen der wetenschap. „Das metaphysische Bewusstsein der Person ist ewig” (Dilthey, pag. 491). Zoo is deze teleologische denkwijze een in wetenschappelijke vormen zich hullende mystiek, die wars van alle uitspraken en betoogen van wetenschap of theoretische filosofie, inkeert tot zichzelf, en haar onwrikbaar rustpunt vindt in het persoonlijk belevens, in de innerlijke ervaring:

„Zeitlos-ewig ist nichts von dem, was ist. Ewig-zeitlos ist für mich „nur dasjenige, was gilt, ohne sein zu müssen. Das Licht der Ewigkeit „leuchtet mir nicht im Wissen, sondern im Gewissen . . .

„Mitten also in dem Wechsel meines Lebens kommt das Wandellose, „Ewige, in der Gestalt des Werthbewusstseins zum Durchbruch. Dann „fällt meine eigene kleine Existenz, . . von mir ab, und ein Allgemein-„gültiges, ein Ueberindividuelles kommt in der Tiefe meines Lebens „zum Vorschein. In solchem Augenblick werde ich aus der Ewigkeit „heraus neu geboren: in meine zeitliche Existenz tritt das Ewige „ein . . .

„So kann in mir, mitten im Getriebe der Zeitwellen, das Ewige ge-„boren werden. Wenn das, was sein soll, in meinem Bewusstsein ans „Licht tritt, so ist mir in meinem an die Zeit gebundenem Denken so „zu Muth, als sei Jenes schon längst „vom Anbeginn der Zeiten” her „vorhanden, und als hätte ich mich seiner nur zu „entsinnen” gehabt. „In den Weihestunden dieser Besinnung vergesse ich die wirkliche Welt, „und in mir breitet sich die zeitlose Ewigkeit aus. Ihr anzugehören, mit „meinem ganzen Sein in dies ewige Sollen aufzugehn, — „das ist meine „wahre und vollkommene, meine einzige Seligkeit”. (Windelband, Sub specie aeternitatis. Eine Meditation.)

IV.

Van alles, wat in het voorgaande gezegd is over den maatschappelijke oorsprong en de beteekenis der teleologische opvatting als reactionair-burgerlijke denkwijze vindt men in de, toch 239 bladzijden tellende verhandeling van Max Adler geen spoor. Zijn bestrijding en weerlegging bevat enkel een kritiek der kennistheoretische grondslagen der teleologische richting; zij behandelt dus alleen de vraag, ook door den

titel aangeduid, of kausaliteit dan wel teleologie de wetenschap beheerscht. Hier volgt een overzicht van zijn beschouwingen.

Dat het fundament der realiteit ligt in de formeele wettelijkheid van het denken, wordt toegegeven; maar dat deze wettelijkheid voor een teleologische wordt uitgegeven, berust op een onklare vermenging van theoretisch en praktisch standpunt. Praktisch hebben wetenschappelijke stellingen waarde voor ons; wij erkennen en propageeren, verwerpen of bestrijden ze; maar deze waarde heeft betrekking op den bijzonderen, historischen inhoud der stelling, en beslist niet hun karakter van waarheid. Het z. g. logische geweten is het gewone geweten, dat in het aanvaarden en verbreiden der waarheid iets goeds ziet. Op het terrein der zedelijkheid geeft de ervaring ons met het feit van het willen tegelijk het feit der doelstelling; op het terrein van het verstandelijke geeft ons deze ervaring als feit enkel, dat wij aan stellingen, die wij voor waar houden, algemeen geldigheid toeschrijven; meer niet. Deze algemeen geldigheid teleologisch opvatten, is een poging tot verklaring van dit feit, die bovendien geheel willekeurig is en iets er bij in brengt, dat aan het karakter der logika vreemd is. De noodzakelijkheid, die in de logische functies zit, is geen sollen maar een müssen; hoewel het van het müssen der natuurverschijnselen in zoover afwijkt, dat 't niet slechts een niet-anders-kunnen, maar ook een niet-anders-gedacht-kunnen-worden is, is het toch evenals dit een feitelijk zijn: de uitdrukking van de wetten van het denken. Met sollen heeft het niets te maken. Het typische van een „sollen” ligt daarin, dat de natuurlijke orde er niet aan gehoorzaamt; dit past hier niet, want valsche oordeelvellingen zijn, van het standpunt der logika gezien, dus afgezien van den inhoud, volkomen juist gedacht. En wat het andere argument der teleologie betreft: een nader bewijs voor de juistheid van wat de analyse van ons kenvermogen te voorschijn brengt als axioma's, behoeft niet gegeven te worden. Het is voldoende bewijs, ze aan te wijzen als feitelijk bestaand, terwijl ieder aan zijn eigen denkvermogen de juistheid controleeren kan.

Maar welke waarborg bestaat er voor de algemeengeldigheid, waar wij feitelijk alleen hun geldigheid weten voor ons afzonderlijk individueel bewustzijn, dat niet anders denken kan? Ter beantwoording van deze vraag knoopt Adler aan bij Kants leer van de transcendentale eenheid van het zelfbewustzijn. De rationalistische opvatting maakte van deze eenheid, die niets is dan de voorwaarde van de mogelijkheid van het denken, een zelfstandig wezen, de ziel, waarvan zij allerlei eigenschappen uit deze voorwaarden van het denken afleidde. In zijn „paralogismen der zuivere rede” wees Kant aan, dat dit alles slechts op ongeoorloofde drogredenen beruiste. Het ik, de persoonlijkheid, is voor de kennisleer niet een apart wezen, dat bewustzijn als een

zijner eigenschappen bezit; het is slechts de vorm, waarin bewustzijn optreedt. Immers als de eenheid van het denken bewustzijn is, d. w. z. bewust wordt, geschiedt dit noodzakelijk als zelfbewustzijn, als een *ik*; dat iedereen van *zijn* bewustzijn spreekt, is dus niet een verschillendheid, maar de uitdrukking van den voor allen gemeenschappelijken verschijningsvorm van het bewustzijn. Het afzonderlijke persoonlijke bewustzijn wijst dus vanzelf terug op het bewustzijn in het algemeen, waarvan het een specimen is. In dit opzicht mag men spreken van het sociale karakter van de kennisleer, daar zij van het individu wijst naar de gemeenschap, of liever, in het individu slechts een specimen van de gemeenschap ziet. Dit is geheel in dezelfde lijn, waarin Marx mensch en maatschappij opvatte; een analogie voor het hier bedoelde levert Marx' onthulling van het fetisch-karakter van de waar. Evenals de maatschappelijke verhoudingen der menschen zich daar vertoonen in de gestalte en onder den schijn van geheimzinnige eigenschappen, die de waren zelf toekomen, zoo is het hier in de schijn-gestalte van verschillende persoonlijkheden, dat zich het meer-dan-persoonlijke, algemeene karakter van het „bewustzijn in het algemeen” vertoont, dat dus als abstrakte uitdrukking van het maatschappelijk karakter aller kennis met Marx' begrip van de waarde nauwe overeenkomst toont.

Terwijl dus uit al het voorgaande reeds volgt, dat de teleologische aanspraken ongegrond zijn en dat de geestelijke wetenschappen logisch dezelfde methode moeten volgen als de natuurwetenschap, biedt zich hier nu tevens het kenmerk ter onderscheiding van deze beiden aan. Terwijl de laatste zich bezighoudt met wat zich aan onzen geest van buiten af als toevallige feiten voordoet (de natuur), handelen de eersten over alles, waarin de geest in betrekking staat met andere, met hem identische wezens. De juistere naam voor geesteswetenschap is dus sociale wetenschap; en de formeele wettelijkheid van ons kenvermogen is evenzeer als van het aanzijn der natuur, zoo ook van het maatschappelijk zijn de grondslag.

Dit zijn de hoofdgedachten uit Adler's breed opgezette kritiek der teleologische kennisleer; en waar deze in hoofdzaak geheel juist is, en in beginsel overeenkomt met hetgeen iedereen onmiddellijk als foutieve redeneering moet opmerken en ook door ons kort aangeduid is, kunnen wij zijn bijkomstige beschouwingen laten rusten en willen wij ons liever bezighouden met het algemeene karakter dezer kritiek. Men zou kunnen meenen, dat de beperking van het onderwerp tot het terrein der kennisleer een wijze zelfbeperking is, met het oog op den omvang; maar uit hetgeen hij hier en daar zegt, blijkt voldoende, dat Adler van den maatschappelijken oorsprong der teleologische opvatting, van haar beteekenis als cultuurverschijnsel, als uitdrukking der geestes- en gemoedsstemming van de ondergaande burgerlijke klasse, en van haar lijnrechte tegen-

stelling tegenover het socialistisch denken in de eerste plaats, in het geheel niets bemerkt heeft. Hem schijnt het inzicht te ontbreken, dat strijd op het gebied der wetenschap, in het bijzonder over grondslagen, een uiting kan zijn van een natuurlijke tegenstelling van klasseopvattingen, dus een uitdrukking van een klassenstrijd, waarvoor geen bemiddeling of oplossing mogelijk is.

„Vanwaar die verwarring”, zegt hij bl. 230, „die onzekerheid der methode, die onbepaaldheid der grondbegrippen en vaagheid der grenzen? Wie durft zich verstouten, bijv. een definitie van staathuishoudkunde te geven, met de pretensie, dat iedereen ze erkennen zou? ... En wat moet men ervan zeggen, dat de maatschappij-wetenschap nog zoo weinig een enkele klare opvatting van het wezen der maatschappij tot gemeengoed van haar arbeid kon maken, dat er zelfs vertegenwoordigers van dit vak zijn, die in het begrip maatschappij „slechts een noodbegrip zien? ...” Hiervan zal toch ieder socialist eenvoudig dit zeggen, dat er twee klassen strijdende tegenover elkaar staan, waarvan de eene door hare positie gedwongen is, de waarheid over de maatschappij met alle inspanning te zoeken, en de andere, om haar met alle inspanning te verbergen. Wel mag hij hier juist de economie en de maatschappij-wetenschap noemen, die wetenschappen, die midden in den hedendaagschen klassenstrijd staan, en waarover bourgeoisie en proletariaat het nooit met elkaar eens zullen worden.

Maar Adler heeft een andere verklaring. „Deze verwarring”, zegt hij, „komt m.i. daarvandaan, dat de zoogenaamde geesteswetenschappen van 't begin af aan op meer den ééne enkele wijze konden opgevat worden, „daar... de natuurwetenschappelijke beschouwing niet de *eenige* wijze „is, ... zelfs niet eens de meest voor de hand liggende. ... Van nu af wordt „het onmogelijk, elkaar over de eenvoudigste onderstellingen te verstaan: of de sociale wet, waarnaar gezocht wordt, een objektief geldige „algemeenheid is, of wegens de in het spel komende vrije persoonlijkheid alleen een regelmatigheid, die niet dwingend is; of de noodzakelijkheid op geestelijk-sociaal gebied een feitelijke van het geschieden „of een moreele van het *sollen* is...” (pag. 231). Zeker, maar dat in de tegenstelling dezer beide opvattingen de tegenstelling van twee klassen te voorschijn komt, daarvan wordt niet gerept. Deze verklaring neemt den ideologischen schijn, waaronder de tegenstelling zich in burgerlijke hoofden vertoonen moet, voor het wezen; en toch ligt het verband met de klassentegenstelling zoo voor de hand, daar de natuurwetenschappelijke beschouwing volgens Adler zelf, in het Marxisme belichaamd is, en de „vrije persoonlijkheid”, die buiten de maatschappelijke wet zou staan, een bekende burgerlijke fictie is.

De zwakke zijde van Adler's werk kan niet beter blijken dan juist hieruit, dat hij de tegenstelling van twee levensbeschouwingen, die van

de ondergaande vertwijfelende bourgeoisie en die van het opstrevende hoopvolle proletariaat ziet onder den kleinen gezichtshoek van het verschil van eenige geleerden over een filosofische kwestie. Daarmee is ook al het andere in overeenstemming. Hij strijdt hier niet als socialist tegen aanhangers der burgerlijke orde: hij schrijft als geleerde voor geleerden. Zijn werk heeft alle deugden en gebreken van een akademisch werk; het heeft de geweldige breedsprakigheid van den degelijken, alle kleinigheden wijd uitspinnenden Duitschen geleerde; het is dan ook blijkbaar niet bestemd voor de woordvoerders van het proletariaat, die geen tijd hebben om hun geestelijk voedsel, de theoretische kennis, die zij in den praktischen strijd noodig hebben, in zulk een door onverteerbare bijmengselen verdundend vorm te genieten; het is bestemd voor de leden van het geleerdengilde, die niet anders te doen hebben, dan breed opgezette verhandelingen te schrijven en te lezen. Het werk heeft de zelfgenoegzaamheid van dit gilde, dat zich boven het gewone menschenverstand verheven voelt, en het volgt de gebruiken van die wereld ook hierin, dat de tegenstanders, die hij bestrijdt en weerlegt, eerst bovenmate om hun knapheid en diepzinnigheid opgehemeld worden.

Hierin toont zich Adler geheel als de kweekeling van de moderne burgerlijke universiteitswetenschap. Terwijl hij het Marxisme theoretisch goed genoeg kent, om het zuiver te formuleeren, ontbreekt bij hem het praktisch inzicht van de plaats der wetenschap in den klassenstrijd. In de geleerdenwereld ziet hij onpartijdige, boven het gewoel van den klassenstrijd staande neutrale beoordeelaars en zoekers der waarheid, en deze alleen zijn bevoegd, over zulke diepzinnige filosofische vragen te oordeelen. Vandaar ook, dat hij meenen kan, met hen tot overeenstemming te kunnen komen „van uit den gemeenschappelijken bodem van het kriticisme”, in plaats van te doorzien, dat hier tegenover de onze een mystiek-burgerlijke levensbeschouwing staat, die zich door geen redeneering laat overtuigen, en openhartig zegt: tegen de stem van het gemoed, die duidelijk in ons spreekt, vermag geen redeneering van Kant, of wien ook, iets.

Adler huldigt dan ook over Kant dezelfde meeningen, die in de burgerlijke academische wereld gangbaar zijn, en zijn werk had evengoed in de „Kant-Studien” opgenomen kunnen worden, in plaats van het hoofddeel van den eersten jaargang van een tijdschrift „Marx-Studien” te vullen. Wat het bevat, handelt slechts zijdelings over het Marxisme; het is geheel verdediging, toepassing en uitwerking van Kants leeringen, en wat er van Marx in voorkomt, moet vooral dienen om diens verwantschap met Kant aan te wijzen. Dit is, na de revisionistische onkunde, die den wijzeren Kant tegenover de marxistische bekrompenheden stelde, reeds een hooger standpunt in de waardeering van het Marxisme; maar is het houdbaarder? In een slotwoord wordt er op gewezen, hoe „de

groote leer van het primaat der praktische rede boven de theoretische” van Kant terugkeert in het werk van Marx, die den praktischen mensch tot grondslag der leer nam. Evenals voor Kant was voor Marx de mensch in de eerste plaats een willend en gevoelend en handelend wezen, voor wien wetenschap slechts een middel is. Men mag vragen: voor wien was zij dit niet? Waar zich in dit opzicht een zoo omvattende verwantschap tusschen alle denkers openbaart, mag wel op de belangrijke verschilpunten gewezen worden, o. a. dat Kant deze meerderheid der praktische rede hierin zag, dat de praktische rede met zekerheid vermag te spreken over dat, waarvan de theoretische geheel niets kan zeggen (n.l. God, vrijheid en onsterfelijkheid), een meening, die zeker niet door Marx gedeeld werd.

Een geheel hoofdstuk wordt besteed, om „Marx' Stellung zur Erkenntniskritik” te onderzoeken en zijn verwantschap met het moderne kriticisme bloot te leggen. Maar terecht geschiedt dit zeer weifelend; slechts kwaadwilligheid, zegt Adler, kan in zijn uiteenzetting de bedoeling leggen, als wilde hij van Marx een aanhanger der moderne kennisleer, nog wel van Kantsche richting, maken. De lange redeneeringen, die bovenal beoogen, Marx' eigen uitspraken over zijn „materialisme” weg te werken, dien steen des aanstoets voor de moderne geleerden, komen dan ook op niet veel anders neer, dan dat Kant en Marx beiden diepe grondige denkers waren, die met helderen geest en vrij van vooroordeelen op wetenschappelijke methode hun onderzoekingen volbrachten. Zulk een verwantschap bestaat tusschen meer denkers, dan juist tusschen hen alleen. Het doel van die uiteenzetting is dan, aan te toonen, dat een kritiek der kennistheoretische grondslagen van de teleologie tegelijk een verdediging van de filosofische grondslagen van het Marxisme is. Dit is in zekeren zin juist, maar behoefde niet langs dien omweg aangewezen te worden. Onze uiteenzettingen hebben doen zien, dat de teleologische opvatting in allerlei opzichten lijnrecht tegenover het Marxisme staat; het Marxisme is zelf reeds door zijn bestaan haar praktische weerlegging, want het is, wat deze opvatting als onmogelijk beschouwt, een wetenschap der geschiedenis; door de kennistheoretische gronden van het Marxisme te ontwikkelen, worden dus tegelijk die der teleologie weerlegd.

Een derde wijze, waarop Adler verwantschap tusschen deze beide groote mannen konstrueert, ligt in Adler's boven kort vermelde beschouwing over het sociale karakter van het bewustzijn, ongetwijfeld het waardevolste deel van zijn geheele werk. Hier wordt het inzicht, dat Marx ons in het wezen der maatschappij gegeven heeft, gebruikt tot een belangrijke aanvulling en toelichting van Kant's leer van het bewustzijn. Een konsekwente voortbouw op Kants denkbeelden mag dit echter niet heeten; Kant's eigen opvatting ligt zoo ver mogelijk buiten het sociale; vraagt men hem, hoe het komt, dat wat in de organi-

satie van mijn geest zijn oorsprong vindt, tegelijk aanspraak maakt op algemeene erkenning, dan antwoordt hij, dat wij noodzakelijk aan de dingen die eigenschappen a priori moeten toekennen, die de voorwaarden zijn, waaronder wij ze alleen kunnen denken; van een denkend wezen kan men enkel een voorstelling hebben door ons eigen zelfbewustzijn. (Kritik der reinen Vernunft, S. 296. ed. Kehrbach.) Kant beschouwt alles van de zijde der formeele wetten van het denken, en maatschappelijke beschouwingen er bij te halen, lag zeker niet in de lijn van zijn denken. Adler's uiteenzettingen geven een voorbeeld van den invloed, dien Marx' wetenschappelijk werk op de ontwikkeling der filosofie kan uitoefenen; vooral tegenover het geheimzinnige gepraat van burgerlijke zijde over het „probleem der persoonlijkheid” is deze verwijzing naar Marx, die door zijn onthulling van het wezen der maatschappij tegelijk op het wezen der persoonlijkheid licht wierp, van groote waarde.

De nadere beschouwing van Adler's werk heeft getoond, dat de vrees, die wij in het begin van ons opstel uitspraken, niet ongegrond was. Het is zeer te hopen, dat deze redacteur van de Marx-Studien nog eens tot het inzicht zal komen, dat men, om de wetenschap op dit terrein verder te brengen en aan onze beweging nut te brengen, zich los moet maken van de geestelijke gemeenschap met de burgerlijke geleerdenwereld, en in plaats van tot dezen te spreken en te trachten hen te overtuigen, zich als doel moet stellen aan de partijgenooten een rijker en helderder inzicht te geven in de bewegingen van onzen tijd.