De Filosofie van Kant en het Marxisme

DOOR

ANT. PANNEKOEK.

(Slot).

V.

De filosofie van Dietzgen.

Het denken is een functie van de hersenen. Met deze alledaagsche uitspraak wordt de kennis van het denken niet teruggebracht tot de leer der hersenfysiologie, maar door zijn onverbrekelijken samenhang met een deel van ons lichaam uit te spreken, wordt aan het denken het fantastisch karakter ontnomen, en wordt het tot eene lichamelijke werkzaamheid teruggebracht, die we evenals het hooren b.v. als subjektief proces waarnemen. Wij maken onderscheid tusschen denken en zijn, tusschen het zinnelijk voorwerp en het geestelijk begrip. Maar ook deze onzinnelijke voorstelling is zinnelijk, waarneembaar te noemen, even zinnelijk als een zomeravondstemming, een klank, een zonnestraal; zoo men wil, noemen we haar liever werkelijk; ze is werkelijk, en heeft in dit opzicht een gemeenschappelijke natuur met alle andere dingen.

Nu zijn alle dingen slechts door hunne betrekking met andere dingen. Geen is iets op zichzelf; elk is slechts als deel van het wereld-geheel. Zoo kan ook het denkvermogen slechts verschijnen in betrekking tot andere dingen, dus steeds, wat men in de filosofie noemde, onzuiver.

Het zeggen, dat denken een functie is van de hersenen, is dus onvolledig; het is even nauw verbonden aan, evenzeer een functie van de geheele overige wereld. Alles is materiaal voor onze hersenwerkzaamheid; alle dingen zijn te kennen; maar geen enkel gaat op in deze kennis; ze zijn ook nog wat buiten ons denken. Wij bezitten de wereld dubbel, buiten in de werkelijkheid, in onzen geest als voorstelling.

Onderzoeken we het verschil, dan is het niet enkel, dat de werkelijke voorwerpen, zooals ze groeien en bloeien, niet zelf in ons hoofd zitten, De voorstelling onderscheidt zich ook op die wijze van de werkelijkheid, als het algemeene zich van het bijzondere onderscheidt. De oneindige verscheidenheid, de ontelbare rijkdom der dingen kan niet in ons hoofd; de zinnelijke verschijnselen zijn konkreet, menigvuldig, verscheiden; de geestelijke vorm is abstract, enkelvoudig, tot een eenheid samengevat. Een zinnelijke eenheid is een onding; elke waterdruppel,

elk atoom, zoover het werkelijk is, is deelbaar, ongelijk, veelvuldig, oneindig in verscheidenheid. Het begrip echter maakt uit ieder deel een abstrakt geheel, en begrijpt ieder zinnelijk geheel als deel eener abstrakte wereldeenheid.

Dit geldt ook voor den geest zelf. Hij is een werkzaamheid, die in tijden en menschenhoofden verschillend en menigvuldig is; hieruit zoeken we het algemeene begrip te vormen, evenzoo als wij uit al het verschillende gaan het begrip „gang" vormen. Schijnbaar loopt deze begripsvorming in een cirkel, daar ons denken uit de ervaring van zichzelf zijn eigen begrip voortbrengt; doch dit is een schijn, die daaruit ontstond, dat men tusschen zinnelijk en geestelijk verkeerdelijk te scherp, te absoluut onderscheid maakte. Het feit van het vallen der bladeren is iets anders, dan het verstaan, begrijpen van dit feit, en zoo is ook het feit van het begrijpen en denken iets anders dan het begrijpen, het verstaan van dit feit. Natuurlijk is ook dit laatste weer een feit, en feitelijk is al het geestelijke zinnelijk te noemen. Het zijn steeds de afzonderlijk ervaren feiten, die het begrip voortbrengen, en zoo zijn het ook de werkelijke, afzonderlijke gedachten, waaruit wij het begrip van de rede, van het denkvermogen vormen. Ook waar de spekulatieve wijsbegeerte zonder ervaring kennis uit zichzelf wil scheppen, maakt ze gebruik van ervaringen, ervaren daadzakeu van haar denken als zinnelijk objekt; en zoo is deze kennis opgebouwd op denzelfden grondslag als elke ervaringswetenschap, alleen beperkter en subjektief.

Begrippen vormen geschiedt instinktief, begrippen ontleden geschiedt naderhand met bewustheid opzettelijk. Uit de ervaring omtrent allerlei werkelijke boomen hebben we het begrip: boom gevormd. Gaan we dit ontleden, dan lossen we de vraag op: wat is een boom in 't algemeen. Daartoe onderzoeken we de verschillende konkrete boomen, de deelen van de veelheid, die het voorwerp, de werkelijkheid is van het begrip. Door zulk eene opsporing van wat algemeen, gemeenschappelijk is in het verschillende menigvuldige, hebben we de zaak zelve begrepen; door zulk een ontleding zijn we bewust van wat in het onbewust gevormde begrip besloten ligt. De instinktieve begrippen worden gevormd in het dagelijksch leven, de ontledingen zijn het werk der wetenschap.

Ook het denkvermogen is een veelheid, die wij onderzoeken en ontleden moeten, willen we het begrip helder maken. Het denkvermogen ontleden is van alle verschillende denkhandelingen het gemeenschappelijke algemeene opzoeken. Dit is, blijkens het voorgaande, dat het denkvermogen van de verschillende voorwerpen, die veelvoudig verschijnen, het algemeene, de eenheid opzoekt. Dus leert de analyse van het denkvermogen: het is het vermogen, uit het bijzondere het algemeene te halen. Hierdoor is de rede begrepen in den zin, die in de wetenschap het woord begrijpen heeft.

Het denkvermogen is een universeel vermogen, in zooverre het met alles verbindingen aangaat, gedachten vormt. Het absolute is het niet; de geest wordt beperkt door de stof, zijn materiaal; absoluut is slechts het wereldgeheel, waarvan het een deel uitmaakt. Het kan slechts zijn door de gegeven uiterlijke dingen, waarop en waarmee het werkt; maar dat heeft het met alle andere dingen gemeen, die ook niet in zichzelf

zijn, maar alleen met en door het andere. Een ding, uit den samenhang gehaald, houdt op te zijn. Alleen de wereld in zijn geheel bestaat in zichzelf; ze is echter niet meer van de verschijnselen verschillend, dan het geheel van zijn deelen. De wereld in zich zelf is niet anders dan de som, het geheel, het totaal der verschijnselen.

Zoo is het ook met elk deel, als geheel beschouwd. De boom, als begrip één apart ding in onzen geest, bestaat daar buiten alleen in den vorm van het totaal van alle boomen te zamen. Ook het denkvermogen, de rede, is slechts werkelijk voorhanden als de som harer verschijnselen. Zoomin als „de boom" er eerst was, en daaruit de afzonderlijke boomen gevormd zijn, zoomin gaat het denkvermogen, de geest, vooraf, waaruit zich dan de gedachten vormen; integendeel, de gedachten zijn er eerst, aan de zinnelijke voorwerpen gevormd, en daaruit wordt door hun samenvatting tot een eenheid het begrip van het denkvermogen gevormd. De zuivere rede is als begrip gevormd uit het materiaal, de gedachten, de praktische rede. In de praktijk is de rede onzuiver, aan bijzondere voorwerpen gebonden; de zuivere rede is niet anders dan het algemeene in het bijzondere redegebruik. Het algemeene bezitten we onzuiver, konkreet, praktisch als som der werkelijke verschijnselen, zuiver, abstrakt, theoretisch als begrip.

Het bewustzijn onderscheidt zich van alle andere vormen van het zijn daardoor, dat het een weten is van het zijn. Deze bijzondere aard laat zich ervaren, maar niet verder verklaren. Met deze tegenstelling is de scheiding gegeven, ook in de ervaring, van subjekt en objekt, de tegenstelling van denken en zijn, van verschijnsel en wezen, van bijzonder en algemeen, uit de eigendommelijke natuur van onzen geest voortvloeiende. Het denkvermogen is tegelijk onderscheidingsvermogen en orgaan van het algemeene, eenheidsvermogen. De tegenstrijdigheden, die daarmee den geest opgedrongen worden, worden opgelost door het inzicht in de natuur van ons kenvermogen, waardoor de rede ze algemeen maakt en tot al het bijzondere zijn uitbreidt, dat slechts is door zijn tegenstelling tegen het andere. De oneindige allesomvattende wereld is tegelijk bijzonder en algemeen, begrensd en onbegrensd, vergankelijk en onvergankelijk; en elk deel, ook het kenvermogen zelf, bezit naast zijn eigen speciale natuur ook die van slechts als deel van het geheel te bestaan. De onderscheidingen tusschen de deelen zijn door het ongeoefende denkvermogen overdreven, tot absolute tegenstellingen gemaakt. In het bijzonder heeft de godsdienst van de tweeslachtigheid der alnatuur het fantastische beeld gemaakt van twee werelden, en het oneindige en het eindige, het eeuwige en het tijdelijke, het algemeene en het bijzondere, geest en stof mateloos en onverstandig gescheiden. Daartegenover leert het inzicht in de natuur van ons kenvermogen, dat al onze onderscheidingen slechts in beperkten huiselijken zin gebruikt mogen worden; dat niets in den grond van het andere verschilt; dat wij in de verscheidenheid de eenheid, in de eenheid de verscheidenheid te erkennen hebben; dat het volkomene, oneindige, onvergankelijke geheel slechts als som der eindige, vergankelijke, onvolkomen deelen bestaat; dat de algemeene natuur de meest tegenstrijdige bijzonderheden opgeheven in zich vermag te bevatten. De menschelijke geest is een deel van het geheel, dat tot taak heeft zich van dat geheel een abstrakt beeld te vormen. Daartoe

groepeert hij de natuurverschijnselen in klassen, soorten, familiën, zooals de dierkundige het met de dieren doet, om zich zoodoende een algemeen en tegelijk zooveel mogelijk verbijzonderd beeld van de werkingen en deelen van het heelal te maken. „Systematiseering is het wezen, de algemeene uitdrukking voor de werkzaamheid der wetenschap." Naar boven zet ze zich voort tot de oneindigheid van het geheel, naar onderen tot de oneindigheid der deelen.

Deze ontleding der rede keert de gewone opvatting omtrent haar wezen om, en daarmee ook de geheele wereldbeschouwing. De menschelijke geest heeft steeds gevraagd naar het eigenlijke wezen der dingen dat achter de verschijnselen verborgen is; de onthulling van zijn eigen wezen geeft thans ook op deze vraag het antwoord.

De zinnelijke verschijnselen, het voorwerp der wetenschap, zijn een voortdurende wisseling in ruimte en tijd; ze zijn elk oogenblik nieuw, anders, nog nooit zoo geweest. Niets blijft zichzelf gelijk; bestendig is slechts de verandering, en ook de verandering is verschillend. Men spreekt van de onvergankelijkheid der stof; wij kennen slechts de vergankelijke stoffen. Elk organisch individu wisselt vorm en inhoud en blijft toch hetzelfde: wat het is, in tegenstelling met de wisselende verschijnselen is het totaal van zijn vormen. De eeuwige onvergankelijke wereld bestaat slechts als som der tijdelijke vergankelijke deelen. In de zinnelijke wereld, in de praktijk is niets bestendigs, niets gelijks, nergens een ding in zich zelf. Alles is wisseling, alles verandering, alles spookbeeld zoo men wil. Kant zegt: toch zit er een ding in zich zelf achter, anders ware de ongerijmdheid, dat er een verschijnsel is, zonder iets dat verschijnt. Wij echter zeggen: verschijnsel en dat wat verschijnt is hetzelfde. De kritiek der rede leert, dat ons kenvermogen elk willekeurig aantal zinnelijke gegeven veelheden als geestelijke eenheid, als een wezen opvat; uit het verschillende het algemeene of gelijksoortige uithaalt, en zoo alles, wat het tegenkomt als deel van een grooter geheel begrijpt. De vluchtige vorm der zinnenwereld dient onze hersenbezigheid als materiaal, dat ze door abstraktie vasthoudt, systematiseert en ordent. Het onbegrensd veelvoudige, absoluut kwalitatieve gaat onzen geest voorbij als een stroom, die steeds anders is en toch dezelfde blijft; en hij stelt uit het vele het enkele, uit de deelen het geheel, uit het kwalitatieve de kwantiteit, uit het vergankelijke het onvergankelijke, uit de verschijnselen het ding in zich zelf samen. De veelheid der wereld wordt theoretisch als eenheid begrepen en elke nog zoo kleine abstrakte eenheid lost zich praktisch op in eene oneindige verscheidenheid van zinnelijke verschijnselen. Elk ding als eenheid is tegelijk deel, elk deel tegelijk ding; elke substantie is eigenschap, elke eigenschap is substantie. De kleur van een blad is evenzeer een ding als 't blad zelve; kan de kleur niet zonder het blad bestaan: het blad van de kleur en van zijn andere eigenschappen ontdaan, houdt op te zijn. Zooals kleur eigenschap van het blad is, zoo is het blad eigenschap van den boom, de boom eigenschap van de wereld te noemen.

Het ding in zich zelf in den Kant'schen zin van tegenstelling tegenover de verschijnselen, is slechts een gedachtending. De geest schept het, maar niet uit niets; hij schept ult het zinnelijk vergankelijke het geestelijk blijvende, het zelfstandige wezen. Het ding in zich zelf, dat

achter de verschijnselen heet verscholen te zitten, zit in ons hoofd.

De vraag naar het wezen der rede is ook de vraag naar het wezen der waarheid. Waar is, wat *is*, d. i. het zijn, de zinnelijkheid is de waarheid. De algemeene wereld is de absolute waarheid. Maar deze verschijnt in hare deelen als gedeeltelijke betrekkelijhe waarheden. Elk ding, hoe subjektief en vluchtig, ook een droomvisioen of een hallucinatie is waar, is een stuk waarheid. Elke schijn is waarheid, en elke bijzondere waarheid is een tijdelijk verschijnsel, een voorbijgaanden schijn. Zoo is elke inhoud van den geest, of ze weten, gelooven of fantasie heet, een zinnelijk verschijnsel en als zoodanig volkomen waar.

Het verschil tusschen gedachten, die we waar, en die we onwaar noemen is slechts betrekkelijk; deze waarheid of onwaarheid bestaat alleen ten opzichte van een bepaald gegeven voorwerp, d. i. een bepaalde hoeveelheid van de zinnelijke verschijnselen. Is dit deel van het zijn, dit voorwerp, dat gekend, begrepen moet worden, door het spraakgebruik van te voren volkomen bepaald, dan bestaat de waarheid in de ontdekking van het algemeene van deze gegeven zinnelijke kwantiteit. Kennis is niet in zichzelf waar, maar alleen met betrekking tot het voorwerp; of ze waar is hangt niet zoozeer van haar inhoud af, als van de grens, van de taak die gesteld is. Een volledige kennis ls slechts mogelijk binnen bepaalde gegeven grenzen; een volkomen waarheid is een van het bewustzijn harer onvolkomenheid begeleide waarheid. Dat alle lichamen zwaar zijn is volkomen waar, wanneer we vooraf zwaarte als kriterium voor het begrip lichaam gesteld hebben; dat de som der drie hoeken van een driehoek gelijk aan een gestrekte hoek is, is volkomen waar, zoo we de waarheid tot vlakke driehoeken beperken. Dat een stok krom wordt, als hij in 't water gestoken wordt, is een waarheid, als we die tot het gezichtsverschijnsel beperken.

Het algemeene in een bepaalde groep zinnelijke verschijnselen is waarheid; binnen zulk een groep het bijzondere voor algemeen uitgeven noemen we dwalen. Dwaling is *voor*-oordeel; ze bestaat daarin dat het kenvermogen te snel, kortzichtig aan een verschijnsel algemeener geldigheid toekent, dan de zinnelijkheid aanwijst. Dwaling onderscheidt zich hierin van waarheid, dat ze voor een bepaalde daadzaak, waarvan ze de uitdrukking is, eene ruimere geldigheid pretendeert, dan de ervaring leert. Daarom heeft elke uitbreiding der ervaring de strekking een tot nog toe geldende waarheid tot dwaling te maken, en door een betere, nieuwere, ruimere waarheid te vervangen; dit is ook de inhoud van de geschiedenis der wetenschap geweest. Eeuwige waarheden bestaan niet. Geheel ten onrechte zocht men vroeger in de zinnen de bron van dwaling, in den geest de bron der waarheid. Het is omgekeerd; bron der dwaling is de geest, die de zinnen vooruitsnelt. Als door druk op het oog bliksemlicht gezien wordt is dit zoomin dwaling, als wanneer men een boom ziet; de dwaling begint eerst waar men het subjektieve verschijnsel een objektieve algemeenere, voor ieder mensch zichtbare werkelijkheid toekent.

Zoo zien we, dat het wezen van het kenvermogen uit hare zinnelijke verschijnselen verkregen wordt; ze omvat het inzicht, dat het kenvermogen onbeperkt is in de keuze harer voorwerpen, en toch beperkt, doordat het een gegeven voorwerp behoeft; dat de ware denkmanier,

de wetenschappelijke, zich daarin van de onwetenschappelijke onderscheidt, dat ze zich willens en wetens aan de zinnelijk gegeven voorwerpen bindt; dat de waarheid of het algemeene niet in zich zelf te kennen is, maar alleen in de gegeven voorwerpen.

De verkregen uitkomsten zijn in de eerste plaats van zoo groot belang, omdat ze de verhouding van geest en materie, en daardoor de verhouding van godsdienst en wetenschappen verhelderen. De ontwikkeling der filosofie heeft het denkproces van zijn mystifikaties ontdaan en het tot eene natuurlijke zaak gemaakt. Niet heeft ze het ontdaan van de natuurlijke wonderbaarheid, die het met alles gemeen heeft, maar van de overdreven bovennatuurlijke wonderbaarlijkheid. Het denkvermogen is ons dagelijks als een nieuw wonder, maar niet meer of niet minder dan de kaars, die wij aansteken, of de aarde waar we op wonen. Onze beschouwing leerde ons, dat het met al deze natuurvoorwerpen één van aard, van soort, van familie is. De menschheid heeft echter steeds datgene, wat haar in meerdere mate dan het andere wonderbaarlijk of belangrijk toescheen, overdreven verheven en vergoddelijkt. Betreft dit de zon, zooals bij de Peruanen, of de kat, zooals bij de Egyptenaren, dan doorziet ieder, die deze voorwerpen en hun werkingen als natuurlijke leerde kennen het vergankelijke van zulk een geloof. Sedert den christelijken tijd heeft men den geest vergoddelijkt, en over de lage materie, het zondige vleesch, met verachting gesproken; het inzicht, dat de geest met deze lage materie van één natuur is, doet ook het vergankelijke doorzien van de voorstelling van een bovenzinnelijken almachtigen geest boven de wolken.

De z. g. materialisten, die den geest ondergeschikt aan de materie verklaren, de geestelijke belangen en aspiraties doen opgaan in de stoffelijke, hebben ongelijk, omdat ze niet de heerschappij van den geest over de stof erkennen in zijn vermogen deze denkend te beheerschen, de veelvuldigheid door opklimmen tot het algemeene te overwinnen; naast de materieele staan de geestelijke als andere dingen, gelijk en gelijkgerechtigd. De z. g. idealisten overdrijven echter het verschil door de betrekkelijke scheiding tot een absolute te maken en de gelijksoortigheid te vergeten. Dezen zien de bron der kennis in de rede, genen in de zinnelijke wereld alleen. Het gescherpte denkvermogen doorziet, dat beide noodig zijn en slechts met en door elkaar kennis kunnen vormen.

Ook werpt het verkregen inzicht in de natuur van het kenvermogen licht, zoowel op de grondbegrippen der natuurwetenschap als op die der zedekunde. Het wezen der natuurkunde bestaat, volgens hare beste beoefenaren daarin, dat ze voor alle verschijnselen de oorzaken opzoekt, waarvan ze de gevolgen zijn. Nu is het begrip oorzaak in oorsprong anthropomorfisch, mensch-vormig; men zocht achter de verschijnselen bovennatuurlijke krachten, geesten, goden, kabouters, die met bewusten wil, evenals de mensch dit deed, in de natuur handelden. Terwijl deze voorstelling van oorzaak nog buiten de natuurkunde rondspookt, heeft de induktieve wetenschap het oorzaakbegrip in den grond veranderd. Voor haar is het slechts theorie der werkingen, d. i. het algemeene der verschijnselen; de veelvuldigheid der ervaring in een wetenschappelijken regel samengeperst. „Zoo wordt" zeide Bessel „de kennis der natuur tot het kleinste aantal daadzaken teruggebracht."

Zooals onze geest zich in de absolute veelvoudigheid in de ruimte terecht vindt door afgebakende dingen te scheppen, zoo in de absolute veranderlijkheid, die de natuur van den tijd is, door oorzaken te vormen; beide door gelijksoortigs bij elkaar te rangschikken. In de natuur hangt alles samen; elk deel is tegelijk oorzaak en gevolg, tegelijk eenheid en veelheid. De alnatuur, de eenige algemeene eenheid, is de oorzaak aller oorzaken, waartegenover elke bijzondere oorzaak slechts gevolg wordt; tegelijk is ze niet meer dan het totaal van alle gevolgen.

Door deze beschouwing wordt het probleem opgelost, dat Hume zich stelde. Terecht zei Kant, dat in oorzaak een veel nauwer band ligt, dan herhaaldelijk op elkaar volgen, daar wij uit de ervaring de noodzakelijkheid en algemeengeldigheid eener stelling niet kunnen vinden; maar er is niets bijzonder geheimzinnigs in, want deze woorden zeggen niet meer, dan dat ontwikkeling van het algemeene uit het bijzondere juist het wezen der rede is. De zekerheid, dat elke verandering zijn oorzaak heeft, is niet anders, dan de zekerheid, dat wij denkende menschen zijn. Het algemeene, dat in het oorzaakbegrip ligt, is in de ervaring niet te vinden; doch wij hebben bepaald omgrensde ervaringen noodig, om daaruit oorzaken, d. i. het algemeene te vinden.

* * *

Zoomin als de dingen in zichzelf groot of klein, hard of zacht zijn, zoomin zijn ze in zich zelf goed of slecht, redelijk of onredelijk. De rede meet de dingen aan elkaar, onderscheidt ze in grooter en kleiner, beter en slechter. Absoluut goed te willen erkennen door spekulatie is even onmogelijk als absolute waarheid; beide, het goede en het ware, zijn alleen uit de werkelijkheid, het zinnelijke, te halen. De natuurkundige waarheden worden bepaald door de verschijnselen buiten ons; de zedelijke waarheden door de behoeften in ons. Zoo verschillend als de menschelijke behoeften naar tijd, plaats en klasse zijn, zoo verschillend zijn de zedelijke denkbeelden; waar de belangen tegen elkaar indruischen, druischen de opvattingen van goed en kwaad tegen elkaar in. Tracht iemand zuiver, uit zichzelf het goede te ontdekken, dan maakt hij zijn persoon tot maatstaf voor de bepaling van algemeen menschelijke moraal.

De mensch laat zich in bijzaken door de hoofdzaak beheerschen; aan het groote, belangrijke, algemeene brengt hij het kleine, bijzondere ten offer; aan de werkelijke behoefte onderwerpt hij de weelderige lust. De taak van de rede in het praktisch gebruik is onder de zinnelijk gegeven behoeften van verschillende dringendheid en omvang het belangrijkste, het wezenlijkste, algemeenste te ontdekken en van het minder belangrijke, persoonlijke, toevallige te scheiden; dus opsporen van het algemeene. Het onderscheid tusschen het schijnbaar en het werkelijk goede is dat tusschen het bijzondere en het algemeene. Waarlijk goed beteekent algemeen doelmatig. Doch de rede kan niet zonder gegeven materiaal; dus is in de praktijk niets te vinden dat absoluut goed, d. i. doelmatig is, maar alleen betrekkelijk goed, d. i. ten opzichte van gegeven omstandigheden doelmatig. Ook hier geldt, dat het doelmatige gegeven omstandigheden onderstelt, waarbinnen het alleen werkelijk doelmatig zijn kan. Is eerst het doel gegeven, dan is die

handelwijze doelmatig, goed, die op de ruimste, algemeenste manier dit doel verwezenlijkt.

Men kan van het algemeen menschelijk goed, het goede als zoodanig spreken, als men er onder verstaat: die handelwijzen die zonder uitzondering voor alle tijden, menschen en omstandigheden doelmatig zijn; dit kunnen alleen platte, niets zeggende algemeenheden zijn. Voorwerp der rede is het algemeene, maar welverstaan: het algemeene van een bijzonder ding. Wij hebben alleen met het bijzondere te maken; niet in 't algemeen, maar in bijzondere meer of minder ruime gevallen het ware, goede, redelijke te ontdekken, d. i. daarin het algemeene van het bijzondere, de noodzakelijke behoeften van de toevallige lusten te onderscheiden is de taak der rede. Alleen door het zoeken naar het volstrekt algemeen goede en ware op te geven, kunnen we het betrekkelijk, tijdelijk goede en ware vinden. Van de juiste formuleering der taak, d. i. van de gegeven grenzen van volk, klasse, tijd, hangt de eenstemmigheid van het resultaat af.

Zooals de filosofie in haar ontwikkelingsgang een voortdurend ontnuchteringsproces is geweest, waarbij telkens de eeuwige en absolute stelsels zich als tijdelijke en vergankelijke waarheden deden kennen, zoo ging het ook met de zedeleer, welker eeuwige regels telkens betrekkelijke tijdelijk doelmatige voorschriften bleken van voorbijgaande omstandigheden. Elke volgende toestand is geheel nieuw, nog niet geweest, dus kan er van tevoren geen recht voor vastgesteld worden. Telkens wil, wat vroeger goed en recht was en tot een mystiek hoogste goed gemaakt, als zoodanig zijn geldigheid blijven handhaven; telkens gaf een heerschende klasse de voor haar doelmatige geboden voor eeuwige waarheden uit. Doch telkens stelden de veranderende omstandigheden andere doelen, en de nieuwe behoeften wierpen de oude geboden omver. Roof was den roofridder recht, den koopman onrecht; ze werd onrecht in 't algemeen sinds na den ondergang der roofridders de meerderheid meer belang had bij burgerlijke handel en verkeer, dan bij straatrooversavonturen.

„De moraal is het samengevatte inbegrip der verschillende tegen-„strijdige zedewetten, die het gemeenschappelijk doel hebben, de handel-„wijzen der menschen tegenover zichzelf en tegenover anderen zoo te „regelen, dat bij het tegenwoordige ook het toekomende, naast het „eene ook het andere, naast het individu ook de soort bedacht wordt. „De enkele mensch vindt zich gebrekkig, onvoldoende, beperkt. Hij „behoeft tot zijn aanvulling anderen, de maatschappij, en moet dus „laten leven om te leven. De rekening die men volgens deze weder-„zijdsche behoeftigheid met elkaar moet houden, zijn wat men met een „woord moraal noemt."

De praktische formuleering der moraal is in de veelgesmade stelling besloten: het doel heiligt de middelen. Nu zijn middel en doel betrekkelijke begrippen; alle bijzondere doelen zijn middelen tegenover een ruimer doel; elk middel op zichzelf beschouwd is zelfdoel. Het onderscheid tusschen doel en middel is dat tusschen het algemeene en het bijzondere. Voor alle menschelijke handelingen tesamen is er slechts één doel, het algemeen menschelijk welzijn, waar tegenover alle bijzondere doelen slechts middel zijn. Alleen van dit eene onbegrensde doel kan onbegrensd gelden, dat het alle middelen heiligt, die het dienen, ze

ontheiligt, als ze niet meer dienen kunnen. Want heilig is wat heil brengt. Maar dit algemeen menschelijk heil is slechts een abstraktie; werkelijk zijn alleen de bijzondere doelen, het heil van eene volk, een klasse, de menschheid in beperkte tijdelijke omstandigheden. Ter bepaling van het werkelijk heilzame zijn gegeven omstandigheden noodig; geen middel, geen doel is in zichzelf heilig, maar alleen binnen deze grenzen; bijzondere doelen zijn slechts betrekkelijk heilig, en kunnen hun middelen slechts betrekkelijk heiligen. Uit het besef, dat elk doel slechts in beperkte mate heilig is, ontstaat de afkeuring die deze stelling terecht vindt, wanneer ze als leidregel voor den gedragslijn wordt aangenomen; omdat voor een absoluut heilig doel wordt uitgegeven, wat slechts betrekkelijk en tijdelijk is.

De christelijke wereldbeschouwing verzet zich tegen deze stelling, daar ze de geboden der godsdienst als absoluut heilig beschouwt, zonder op het doel te zien. De moderne maatschappij, die het christendom met den mond belijdt, heeft er in de praktijk mee afgedaan, daar ze zich op het algemeen welzijn beroept, om tal van zonden tegen de geboden te verdedigen. Ze zondigt tegen haar eigen regels met een beroep op het algemeen heil.

De rede moet de gegeven heilzame dingen naar maat en getal onderscheiden, de kleine en groote, de wezenlijke en onwezenlijke uiteenhouden. Aan het groote algemeene moet het kleine bijzondere opgeofferd worden; voor het groote doel van het algemeenste heil moet het slechte middel van een klein onheil mee in den koop genomen worden. Daarom gaat plicht boven belang. Belang is het bijzondere, oogenblikkelijke heil, plicht is het algemeene ook op de toekomst bedachte heil. Belang vraagt naar 't oogenblikkelijke heil van de geldbeurs, plicht vraagt ook naar het heil van klasse of volk, en scherpt ons in, het overbodige te ontzeggen om het noodzakelijke te behouden.

Dit inzicht doet ons van het vroegere niet enkel het negatieve, verkeerde zien maar ook het positieve, noodzakelijke. Het doet ons in wat is, niet meer een mislukte verwerkelijking zien van wat zijn moest, maar een ordening van wat zijn kan. Dat de heerschende klasse hare bijzondere behoeften als voorgeschreven recht tot geldigheid brengt is zoo natuurlijk als dat het hemd nader is dan de rok. Waar de werkelijkheid, de macht, daar is het recht, d. i. de formuleering van het recht; en de onmacht heeft geen ander recht, dan te trachten oppermacht te worden en dan hare behoeften geldigheid te verschaffen. Maar wanneer de heerschende klasse haar moraal als absoluut recht en zede tot een dwangbuis voor de menschheid wil maken, schept ons bewustzijn uit het gewonnen inzicht de vastbeslotenheid ons tegen deze aanmatiging te verzetten. Verlost van het streven naar een denkbeeldig ideaal van de beste der werelden, geeft het ons het praktisch ideaal van een naar tijd en omstandigheden beste wereld.

VI.

Moderne stroomingen.

Toen de filosofie bij de verdere ontwikkeling van de systemen van Hegel en Feuerbach kommunistische banen was ingeslagen, verloor de bourgeoisie haar uit het oog. De leer van Hegel zelve, die zoovele

revolutionaire denkbeelden in zich bevatte, kon de burgerlijke denkers niet meer aantrekken, vooral niet na 1848, toen de bourgeoisie voor goed haar revolutietijd had afgesloten en tegen al wat op een revolutionairen klank geleek, verdenking en antipathie voelde. Het was de tijd, dien Engels met algemeene vermoddering betitelde. Toen klonk steeds dringender de roep: terug op Kant. Wanneer de mensch eenmaal een grens aan zijn streven stelt, het zoeken naar nieuwe idealen opgeeft en daarmede zijn leven als voortschrijdende ontwikkeling afsluit, keert hij terug naar de illusies van zijn jeugd. Ook de bourgeoisie had het einde bereikt van hare ideale, hare revolutionaire ontwikkeling; rustig dividend maken was de praktische wensch. Toch kon ze het niet zonder filosofie doen. Want tegenover haar kwam de arbeidersmassa op, gerust met alle wapenen der wetenschap, en van nog heel andere wetenschap dan de bourgeoisie ooit bezeten had. Welke filosofie was hier geschikter dan die, welke met voorliefde kriticisme genoemd werd? Had niet reeds Reinhold in 1790 gezegd, dat ze de naturalisten noopte, hun ongerechtvaardigde aanspraken op weten op te geven tegenover een redelijk geloof? Tegenover de aanspraken van het volk, dat, op zijn weten steunende, vrijheid en rechten eischte, hoopte men een dam te kunnen opwerpen door de verzekering, dat zijn weten, als alle wetenschap aan de ernstige kritiek der kritische filosofie onderhevig was; en door het propageeren van een „redelijk geloof" in het bovenzinnelijke, gesteund door de overgeleverde autoriteit van den grooten Koningsberger filosoof, hoopte men het „materialistisch" vragen om een beter leven op aarde af te leiden. Welverstaan: aan den in fondsen spekuleerenden bourgeois was Kant even vreemd als welke filosoof ook (behalve wellicht Schopenhauer); maar voor deze andere spekulatie hadden ze hun menschen, het intellekt in hun dienst, professoren in filosofie en anderen, die weten moesten, welke oude ideologie voor het doel het beste was. De officieele wetenschappelijke vertegenwoordigers der regeerende klasse waren het direkt, die de behoefte aan een filosofie voelden, welke zij tegenover de socialistische leer konden stellen.

Toen Otto Liebmann, een der baanbrekers, de grondfout van het stelsel van Kant in het ding-in-zich-zelf vond, was hij op den goeden weg; maar deze weg kon door de burgerlijke geleerden niet vervolgd worden. Liebmann kon de fout wel aanwijzen, maar niet overwinnen, en zijne volgers moesten bij nauwkeuriger studie van Kant ontdekken, dat deze z.g. hoofdfout het middelpunt van het stelsel was; en zij namen het stelsel des te lichter in zijn geheel over, daar hun denkwijze in den grond nog dezelfde burgerlijke van Kant was. Zoo kwamen ze ook tot het inzicht, dat Kant's ethika de grondslag was, waar de filosofie op rustte. En dominee Paulsen deed Kant geen onrecht, toen hij alle postulaten der praktische rede aanvaardde en hem met de waardigheid van filosoof van het protestantisme bekleedde.

Maar veel pleizier heeft de hedendaagsche bourgeoisie aan Kant niet beleefd. Terwijl de behoudende Nieuw-Kantianen door hun eeuwig tamboeren op de grenzen der kennis en de hoogere waarheid, die daarachter lag, en door hun kruipen voor „het onbekende" de burgerlijke wetenschap bij het volk der denkers evenzeer om haar goeden naam bracht, als de behoudende liberalen door hun kruipen voor de

feodale machthebbers het burgerlijk zelfbewustzijn bij dit volk — onderwijl konden de radikaalsten onder de Nieuw-Kantianen niet nalaten aan Kant's zedeleer met hare idealen van vrijheid en recht de hen omringende maatschappij te toetsen. Had in het midden der 19de eeuw zulk een vergelijking de denkers reeds op het spoor gebracht van den waren oorsprong der zedelijke denkbeelden: hoeveel ongunstiger moest die vergelijking uitvallen in het kapitalistische Duitschland, waar wel het kleine van de burgerlijke klassebelangen, maar niet het groote van de idealiseerende gedachte was; waar zich wel het leelijke der alledaagsche werkelijkheid maar niet het mooie der verheven abstraktie vertoonde; waar wel 't klasse-egoïsme optrad, maar niet de krachtbewuste fierheid, die feodale kluisters verbrak, en daarmee de bourgeoisie tijdelijk met een glorieschijn van maatschappijbevrijders kon omgeven; waar, wat een eeuw vroeger een ongehuicheld zelfbedrog was geweest, nu nog alleen een onbedriegelijke huichelarij kon zijn. In 't kort: de bourgeoisie in haar vervaltijd werd gemeten aan de idealen van haar eigen jonkheid. In een land met minder scherpe vormen van kapitalisme had deze vergelijking de Nieuw-Kantianen wellicht tot predikers van een ethisch verzacht kapitalisme gemaakt; de harde, duidelijke werkelijkheid dreef hen een ander spoor op. Het kapitalistisch stelsel zelve kon den toets niet doorstaan; het kon niet beantwoorden aan de eischen van algemeene vrijheid en bewaring van de waardigheid der menschen. Het was geoordeeld en te licht bevonden; het behoorde te wijken voor een betere, een socialistische maatschappij, waarin de zedelijke eischen vervuld zouden worden. Zoo werden deze radikaalsten onder de Nieuw-Kantianen, Hermann Cohen, Natorp, Stammler, Staudinger meer en meer gedreven, aansluiting bij het socialisme te zoeken. Staudinger zag reeds in de moderne arbeidersbeweging de kracht, die de Kantsche eischen zou verwezenlijken. Daartoe moest echter ook het socialisme met zijn strenge koude materialistische formuleering van Marx aangevuld worden door de warmte van Kant's zedelijke idealen, Het behoefde zich niet enkel te beroepen op de ekonomie van Marx: het kon, neen, het behoorde zich bovenal te beroepen op de zedeleer van Kant. „Het socialisme", zei Cohen, „heeft „gelijk, zoover het zich grondt op het idealisme der zedeleer. En het „idealisme der zedeleer is de grondslag van het socialisme. Dus is „Kant de ware en werkelijke grondlegger van het Duitsche socialisme."

Er dringt zich hier een vergelijking op. In de eerste helft dezer eeuw waren er in Engeland schrijvers (Hodgskin, Thompson e. a. zie voorrede van Das Elend der Philosophie pag. VII v. v.) die hunne kommunistische eischen op de waardeleer van het kapitalisme (naar Ricardo) grondden, omdat de waardewet in de burgerlijke maatschappij niet vervuld was, waaruit de onrechtvaardigheid dezer maatschappij bleek. Marx wees aan, dat afgezien nog van het onjuiste inzicht in de waarde der arbeidskracht bij Ricardo, de waardewet alleen daardoor bestaan kon, dat ze niet vervuld werd; gesteld men kon haar kunstmatig tot vervulling brengen, dan zou ze tegelijkertijd ophouden te zijn. De proletarische eischen behoeven niet te steunen op onvolledige burgerlijke inzichten; ze hebben een eigen betere wetenschap om zich op te beroepen,

De Nieuw-Kantianen gronden hun kommunistische eischen hierop, dat de burgerlijke zedewet in de kapitalistische maatschappij niet vervuld wordt. Maar Kant toonde aan, dat de zedewet slechts bestaat door haar niet-vervuld-worden; werd ze vervuld dan zou ze tegelijkertijd ophouden te zijn. Zoodra, door welke omstandigheden of maatschappij inrichting ook, ieder datgene vanzelf doet, wat de zedeleer eischt, dan verliest deze dit haar karakter en bestaat niet meer. Ook hier kan men zeggen, dat de proletarische eischen zich niet behoeven te steken in het schijngewaad van een burgerlijke illusie; ze hebben in de wetenschap van het wezen van deze en alle moraal een veel steviger pantser.

Theoretisch kwam het streven dezer Nieuw-Kantianen neer op het betoog, dat het socialisme niet door de materialistische of naturalistische begrippen oorzaak en gevolg volledig is weer te geven, maar dat daarbij moet komen de ethische (of teleologische) beschouwingswijze met de begrippen middel en doel. De eerste levert wel de juiste verklaring van het heden en voorspelt met zekerheid de komst van de socialistische produktiewijze; de arbeidersklasse heeft nu deze voorspelling aangegrepen en de voorspelde socialistische maatschappij als het doel gesteld, dat ze verwezenlijken wil; zij ziet daarin haar ideaal, een maatschappij van vrije gelijke menschen, en dit bezielt haar om al haar denken en streven, geestdrift en zelfopoffering te wijden aan de middelen ter bewuste en planmatige verwezenlijking van dit ideaal. Nu is dus het socialisme wat meer geworden: de strijd is in den kern een ethische, die wel steunt op het materieele Marxistische weten als solide basis, maar welker wezen door deze wetenschap slechts voor de eene helft weergegeven wordt. De ethische zijde moet dus, wat Marx en Engels nagelaten hebben, afzonderlijk onderzocht en haar wezen ontleed en onthuld worden en de grondslag daartoe levert de zedeleer van Kant. „De analytische fundeering der ethika door Kant," zegt Staudinger „zooals ze door Cohen, Natorp, Stammler e. a. ontwikkeld is, vormt een noodzakelijke aanvulling tot de historisch-kausale fundeering van de Marx-Engels'sche school."

Nu kan men inderdaad de wenschelijkheid meevoelen, dat de ethika van het socialisme wat meer systematisch ontwikkeld wordt, dan in de enkele verstrooide opmerkingen van Marx en Engels geschied is. Het is echter den meesten schrijvers uit dezen tijd verborgen gebleven, dat zulk een ontwikkeling in hoofdtrekken reeds gegeven is, n. l. door Dietzgen. [1]) Zij kennen geen andere dan die van Kant; daar zij de beteekenis van Marx' ontdekkingen niet grondig kennen, komt de gedachte niet bij hen op, dat ook de wetenschap der moraal in de afgeloopen eeuw gevorderd kon zijn tot het inzicht, dat Kant's zedeleer niet een algemeen menschelijke, onveranderlijke is. Dietzgen toonde de relatieve beteekenis der eeuwige waarheden aan. Dat wij de waarde van ons doel zoo hoog stellen, dat het als ideaal tot geestdrift wekt, is natuurlijk — dat hebben we met vroegere strijders voor nieuwe maatschappijvormen gemeen; — thans is er ook niets hoogers. Desniettemin worden ook onze denkbeelden over wat goed, wat zedelijk, wat heilig is bepaald door de praktische behoeften. De praktische behoeften van ons leven dwingen ons, naar opheffing van het kapitalisme te streven, omdat dit het doel van elke samenleving, de menschelijke behoeften op de ruimst mogelijke manier te vervullen, niet meer verwezenlijkt, veeleer op de armzaligste manier verwaarloost. Wij achten het ten hoogste slecht en onzedelijk, d. i. ondoelmatig, dat een paar gelukbranies in overvloed brassen, terwijl het volk aan het noodigste gebrek heeft, en dat de maatschappelijke produktie armoedig, bekrompen en geheel onvoldoende is om de liefhebberij van enkelen, die een „eigen zaakje" beheeren willen. Daartegenover zien we in, dat de socialistische produktie diegene is, welke in dit stadium van ontwikkeling der produktiekrachten op de algemeenste en doelmatigste manier in onze behoeften zal voorzien. Niet met de zedewet, maar met het verstand zoeken wij de middelen dit doel zoo goed mogelijk te verwezenlijken — en onze ethika zegt ons, dat dit goed is, dat dit zedelijk is, en dat dit doel in zoo hooge mate heilig, wijl noodzaak is, dat het ook middelen als opoffering van persoonlijk welzijn, en met ellende gepaarde revolutie, zoo ze noodig zijn, heiligt.

De fout der Nieuw-Kantianen is niet, dat ze ethika er bij halen — ze vormt natuurlijk een der filosofische grondslagen van het Marxisme — maar dat een ethika ingevoerd wordt, die door de afleiding van haar regels uit absolute onveranderlijke grondwaarheden in plaats van de aanwijzing harer eenheid met de materieele vergankelijke omstandigheden haar niet-dialektisch burgerlijk karakter toont.

* * *

De ontwikkeling van het Nieuw-Kantianisme tot ethisch socialisme ontmoette een andere strooming van uit het socialistisch kamp zelve, die zich aan den naam Bernstein vastknoopt. Het was de drang naar taktiekwijziging, mede een gevolg van den ekonomischen opbloei der laatste jaren, die de kritiek der theorie voortbracht. Zoolang de pas opgekomen beweging nog gedwongen was tot beginselvaste oppositie, moest in de eerste plaats de scherpe tegenstelling tusschen kapitalisme en socialisme op den voorgrond geplaatst worden. Het zou wonder geweest zijn, wanneer bij een partij, die niet uit wijsgeeren maar uit strijdende praktici bestaat, de meesten, niet zoo doorkneed in dialektisch denken, deze formuleeringen niet te scherp, te onwrikbaar opgevat hadden, zoodat ze door enkel op het verschil te staren de overeenkomst, de eenheid niet zagen. Zoo kon de reaktie niet uitblijven; en het is een bewijs hoezeer alle krachten door den praktischen strijd ingenomen werden, dat de reaktie eerst kwam, toen in den praktischen strijd ruimere taktiek zich opdrong, en men om de tijdelijk noodzakelijke toepassingen te bestrijden, zijn aanvallen richtte op de vermeende bekrompenheid van de theorie.

Er is in den laatsten tijd, vooral door Bernstein, veel gesold met het begrip wetenschappelijk socialisme. De eenige beteekenis, die dit woord hebben kan, ook historisch de geijkte door de tegenstelling tegen het utopisme, is een socialisme, dat zich grondt op, dat gebruik maakt van wetenschap der maatschappij. Partijprogramma's mogen verkeerd

[1]) Eerst onlangs heeft Sadi Gunther bij een polemiek over ethika tusschen C. Schmidt en L. Woltman op Dietzgen's werk gewezen. (*Soz. Monatshefte* 1901, Heft VI, pag. 433.)

zijn: zij zijn meer of minder juiste toepassingen van de wetenschap op meer of minder juist gekende tijdelijke omstandigheden: daardoor wordt de wetenschap zoomin onjuist als de natuurkundige wetten der waterbeweging teniet gedaan worden, doordat een ingenieur bij zijn ontwerpen fouten maakt. Wat men gewoonlijk als Marxisme betitelt, de samenvatting van de methoden en ontdekkingen van Marx op het gebied van geschiedenis, maatschappij, ekonomie — zij kan op zichzelf, *zonder meer* nooit een richtsnoer tot handelen geven; zij kan alleen de keuze van de doelmatigste handelwijzen in gegeven omstandigheden, door het meerdere inzicht dat ze in het gebeuren van heden geeft, leiden. Nu is elke toestand steeds nieuw en anders; de omstandigheden veranderen voortdurend; zoo moeten ook de doelmatigste handelwijzen steeds andere worden, en zijn niet altijd van te voren te voorzien. Zoo kunnen programma's, die tijdelijk goed zijn, later verkeerd worden. De vraag naar programwijziging is de vraag naar verandering der omstandigheden. De groote trek der plaatsvindende verandering is de toenemende machtsvermeerdering der arbeidersklasse; zoolang echter de kwantiteit hier, zooals Hegel dat noemt, niet in kwaliteit is omgeslagen, is eene fundamenteele programwijziging niet noodig — en dit is ook het resultaat der Bernstein-debatten — al kunnen detailpunten met het oog op nieuw opduikende of te voren niet juist begrepen verschijnselen omgewerkt worden. Het is den laatsten tijd gewoonte geworden, diepgaande verschillen van meening, die tot grooten strijd aanleiding gaven, tot bedaren te brengen, door te zeggen dat ze geen beginsel-, maar enkel taktiekkwestie zijn. Zoover beginsel en taktiek tegenover elkaar staan, doen ze dat als wetenschap en toepassing, en dan geldt, wat reeds gezegd werd, dat wetenschap, beginsel, nooit uit zichzelf zonder meer iets voorschrijven kan, maar alleen door haar toe te passen op bepaalde — steeds veranderende — omstandigheden. Wordt echter onder beginsel verstaan de ruimste algemeenste vorm van praktisch programma, dan is elke beginselkwestie een breedgeziene taktiekkwestie, en elk taktiekverschil draagt de beginselkwestie in zich om.

Maar ook de wetenschap is niet iets, dat eenmaal gegeven, af en onveranderlijk is; als elke wetenschap is ze onvolmaakt, en alle toepassing, elke praktijk van het heden geeft nieuwe bouwstoffen, nieuwe gegevens tot verbetering en uitbreiding der wetenschap. Daardoor gelden ook alle voorspellingen slechts meer of minder benaderd. Dat men tusschen de voorspelling van het kollektivisme, als gegrond, en voorspellingen omtrent tijdstip en bijzonderheden als geheel dwaasheid een scherpe grens trekt, is dan ook niet geoorloofd. Er bestaat slechts dit betrekkelijke verschil, dat de waarheid van Marx' ontdekkingen het eerste tot een zekerheid maakt, die men enkel uit abnormale overmaat van wetenschappelijke fijngevoeligheid tot hoogst-waarschijnlijk kan verzachten, terwijl de geringere kennis over alle mogelijke in 't spel komende factoren de andere een hoogere mate van onzekerheid geeft.

Nu is veel van wat hier gezegd is, ook door de Bernsteinianen gezegd of bedoeld; waar ze het echter als verbeteringen van de denkbeelden van Marx zelve wilden geven, was hun moeite overbodig; het zijn slechts verbeteringen aan een verkeerd namaaksel, en als zoodanig

nuttig. Het is niet te betwijfelen, dat de vele verkeerde opvattingen, het vele misverstaan, waaraan Marx blootstaat, voor een deel aan de uitdrukkingswijze te wijten is, die hij uit de school van Hegel overgenomen had, en die ons thans vreemd is, omdat de studie van Hegel's werken zelve op den achtergrond gekomen is. Daarmee gaat gebrekkig filosofisch inzicht gepaard. Door de dialektische beschouwingswijze kwam Marx tot het inzicht van de ontwikkeling der maatschappij; thans meent men, dat van dialektiek alles gezegd is, wanneer men ontwikkeling zegt; doch viel dialektiek bij Hegel samen met ontwikkeling, niet in tijd: in het dialektisch materialisme omvat het juist daarom heel wat meer dan ontwikkeling in den tijd; ter beoordeeling van den aard der ontwikkeling is de dialektische denkmanier zelve noodig. Door het gebrek aan dit filosofisch inzicht staan de debatten der laatste jaren op een laag peil; daarin wreekte zich de verwaarloozing van de werken van den filosoof van het proletariaat en daarom is er thans bovenal behoefte aan een grondige studie van Dietzgen.

Hier, waar het ging om de beteekenis van wetenschappelijke en praktische begrippen, was kennistheorie noodig; maar dat deze ontbrak blijkt uit niets zoozeer als hieruit, dat onder dit woord door Bernstein, Woltmann e. a. verstaan werd: teruggaan op de leer van Kant (Kant tegen cant) in plaats van de filosofie toe te passen van den man, die in de vorige eeuw de voltooier is geweest van wat Kant onvoltooid moest laten — dat men de onrijpe, beperkte, burgerlijke kennistheorie aanhaalde, omdat men de rijpere socialistische niet kende. Het eene der verschillen tusschen beiden is juist de dialektiek, en de geheele strijd der laatste jaren is terug te brengen tot gemis aan ook het eenvoudigst dialektisch inzicht, waardoor opvattingen scherp tegenover elkaar gesteld werden, die zoowel beide juist, als beide onjuist konden genoemd worden. Telkens weer hoort men betoogen ter eener zijde, dat *dit* geheel en al goed en wenschelijk is, maar *dat* geheel en al en voor immer uit den booze, van de andere zijde, dat het andere niet in den grond van het eene verschilt en dat er dus eigenlijk geen grenslijn tusschen beiden te trekken is. Daartegenover leert ons de kennistheorie, dat niets geheel verschillend, maar ook niets geheel gelijk is; dat er geen absolute onveranderlijke grenzen te trekken zijn, maar dat de betrekkelijke grenzen grenzen blijven en haar veranderlijkheid aan omstandigheden gebonden is; dat er geen absolute verschillen bestaan, maar dat de betrekkelijke, eindige verschillen voor ons van groot, van het allergrootste gewicht zijn, die wij zorgvuldig telkenmale opnieuw onderzoeken en vaststellen moeten; dat men in de verscheidenheid de eenheid in 't oog moet houden, maar dat wij alle wetenschap in den hoek zouden werpen, wilden wij terwille van de eenheid verzuimen de verscheidenheid scherp naar tijd en maat vast te stellen.

In het geheele optreden der z. g. Bernsteinianen komt dit gemis aan dialektisch inzicht te voorschijn; men had te voren enkel de tegenstelling tusschen socialisme en kapitalisme gezien; nu brak het bewustzijn van het verband, de gelijksoortigheid door en dadelijk werd de eenheid te absoluut gemaakt, werden de grenzen geheel weggewischt. Tegenover de (niet Marxistische) dwaling dat een steeds slechter wor-

dende kapitalistische maatschappij op zekeren dag (Woltmann heeft uit Marx opgediept, dat het op het slaan van een bepaald uur zou zijn [1]) door de sociale revolutie in een socialistische zou omgezet worden — trad een andere dwaling, dat de overgang van beiden zoo geleidelijk en onmerkbaar zou zijn, dat men ternauwernood zou kunnen weten of men in de een of de ander was. Nu wisselen de vormen der maatschappij steeds, dagelijksch veranderen ze; door de begrippen kapitalistische en socialistische maatschappij vat men een bepaalde reeks vormen tot een eenheid samen, zonder te vergeten dat in beide nog een eindelooze verscheidenheid besloten ligt. Doch de kenmerken, waardoor we ze op die wijze onderscheiden zijn zeer wezenlijke en belangrijke. Een volstrekt begin of einde als scherp bepaald tijdstip bestaat niet; toch zijn bepaalde periodes aan te wijzen, die zich als geschikte grensscheidingen opdringen n.l. beslissende overgangen van de overmacht in de maatschappij van de eene klasse in handen van de andere, welke overgangen van zichtbaar overwegenden invloed op de ekonomische ontwikkeling zijn. Als wij van de zegepraal van het socialisme spreken, denken we ook niet aan een plotseling algemeen worden van gemeenschappelijke produktie, of een plotseling verdwijnen van alle privaat-produktie, maar wel aan de politieke zegepraal der arbeidersklasse.

Maar is ook van vele onderdeelen van de leer van Marx door de aanvallen der Bernsteinianen, die dikwijls zeer juist de meening van Marx weergaven, waar ze meenden die te verbeteren, en door de antwoorden der Marxisten de rechte beteekenis in een helderder licht gesteld, toch moest de oorsprong der aanvallen tot een breuk met het Marxisme leiden. Bernstein stelde, toen hij Marx' voorspellingen van de ekonomische veranderingen der maatschappij niet verwezenlijkt zag, de hoop van het socialisme in de ethische drijfveeren, het streven naar het ideaal. Nu stellen de Marxisten hun hoop in deze zelfde dingen, doch zij *omdat* zij de voorspellingen van Marx wel verwezenlijkt zien; voor ons is de strijd der arbeiders, die tegelijk een zedelijke strijd voor een ideaal is, omdat ze een *klasse*strijd is, een gevolg van de maatschappelijke verandering; zonder deze zou ze niet bestaan. Met te zeggen, dat Bernstein zijn hoop in de ethische drijfveeren stelde, wordt echter aan de logika zijner redeneering te kort gedaan. Waar beide zaken voor hem vaststonden, ten eerste, dat de door Marx voorspelde maatschappijveranderingen uitbleven, en ten tweede dat desondanks het socialisme steeds in kracht en uitbreiding toenam, daar lag de gevolgtrekking voor de hand, dat deze wilsuiting van het proletariaat *niet* een gevolg van de ekonomische verandering was; dat ze, en daarmee de ethische drijfveeren in 't algemeen, een zelfstandig bestaan had, dat bleef, en juist goed te pas kwam, nu de materieele veranderingen niet in den voorspelden zin liepen. Hier moest dus met de aanwinsten van het Marxisme gebroken en de baan geëffend worden naar de opvattingen van de Nieuw-Kantianen.

Het heeft lang geduurd eer onder de bestrijdingen en verdedigingen over en weer de kern van Bernstein's denkbeelden in volle duidelijk-

[1]) *Sozialistische Monatshefte* 1901, Heft VI, pag. 415.

heid ontwikkeld en uitgesproken werd. Het scherpst komen ze wel uit in een stuk, onlangs in de *Sozialistische Monatshefte* geschreven, als aanvulling en verdediging van zijn geruchtmakende rede „Hoe is socialisme als wetenschap mogelijk", waarin hij uiteengezet had, dat socialisme als ideaal eener tockomstmaatschappij geen wetenschap kan zijn. „Kan „iets, wat wij *willen*, ooit zuivere wetenschap zijn?" vraagt hij, [1]) „Wat „reeds is, of buiten alle twijfel staat, behoef ik niet meer te willen, „kan ik redelijkerwijze in het geheel niet willen, want daardoor zou ik „onderstellen, dat het niet is, of twijfelachtig is... Ik kan ook niet „willen, dat op 8 April 1902 een gedeeltelijke zon-eclips zal zijn, nadat „de astronomen berekend hebben, dat ze zal plaatsvinden. Maar ik kan „willen, dat uitbuiting, onderdrukking en nood van de aarde verdwijnen, „en dat kollektivisme heersche. Ik kan het willen, omdat het niet is „en geen onvoorwaardelijke zekerheid bestaat, dat het zijn zal. Maar „omdat deze zekerheid niet aan te wijzen is, is ook de leer, die het „eischt, geen zuivere wetenschap, zelfs wanneer ze zijn wenschelijkheid, „mogelijkheid en waarschijnlijkheid wetenschappelijk bewijzen kan. „Waar onze wil bij een leer in het spel komt, houdt ze op zuivere „wetenschap te zijn."

Hier hebben we, dunkt ons, de diepste filosofische grondslag van Bernstein's opvattingen en het hoofdpunt van zijn verschil met het Marxisme. Het historisch materialisme is, filosofisch beschouwd, allereerst een nieuwe ethika. Het is de wetenschap van den menschelijken wil, die aantoont, dat deze evenals alle natuurvoorwerpen voor wetenschappelijke uitkomsten, en dus ook voor wetenschappelijke voorspellingen toegankelijk is. Het Marxisme zegt: de arbeidersklasse *zal* willen, dat haar uitbuiting, onderdrukking en nood verdwijnen, en daarin bestaat de onvoorwaardelijke zekerheid, dat het kollektivisme heerschen zal.

Deze uitspraak grondt zich niet alleen meer op de ervaring van het denken en willen der klassen in vroeger eeuwen, het materiaal der historiewetenschap, uit het feit dus, dat telkens onderdrukte klassen zich verhieven, en als de omstandigheden gunstig waren, hun juk afschudden — maar thans ook en bovenal op het nieuw gewonnen filosofisch inzicht, de basis van het historisch materialisme, het bewustzijn van de eenheid van al wat is. Want, als de Marxistische voorspellingen zich alleen grondden op de ervaren daadzaken van vroeger en dus aan de feilbaarheid van alle voorspellingen uit analogie met een beperkte ervaring mee deel hadden, dan kon de (vermeende) nieuwe ervaring daar door Bernstein met groot gewicht tegenover gesteld worden. Doch deze twijfel was slechts bij gebrekkig filosofisch inzicht mogelijk. Een aanwinst van filosofie, die steeds een afstrooping is van vroegere waan en bevangenheid, kan niet weer verloren gaan, ook al zou de bijzondere kennisuitbreiding, die tot deze afstrooping aanleiding gaf, later onjuist blijken, De opvatting van Bernstein heeft slechts hetzelfde recht, dus beter onrecht, als gevolgtrekking uit ervaren daadzaken te gelden, als een natuuronderzoeker bij het niet-uitkomen van een voorspelling (on)recht zou hebben aan het oorzakelijk verband der

[1]) *S. M.* 1901. Heft VIII, pag. 602—603.

natuurverschijnselen te twijfelen, dus een wonder aan te nemen. Aan het besef der wereldeenheid, zoo goed een denknoodzakelijkheid als de oorzakelijkheid, is niet meer te tornen; de eenige redelijke gevolgtrekking ware deze geweest, dat er nog andere te voren niet opgemerkte werkingen in het spel waren, die storend ingrepen en nader onderzocht behoorden te worden. Zulke zijn o. a. gevonden in den troebeien oorsprong van eenige der gebruikte statistieken.

De beweringen omtrent het z. g. zelfstandig bestaan of de zelfstandige ontwikkeling van idealen, ideeën, van het geestelijke in 't algemeen zijn voor een deel slechts vechterijen tegen een uit eigen brein ontsproten spook, tegenstelling tegen een verkeerd denkbeeld van wat men voor Marxisme hield. Leest men b. v. bij L. Woltmann in zijn werk „Der historische Materialismus" dat volgens Marx en Engels „de geest als een „last meegesleept wordt, passief en zonder eigen scheppingskracht en „eigen belangen, steeds maar produkt, nooit producent" (pag. 236) zoo is geen diepe kennis van het Marxisme noodig, het fantastische en onware van deze opvatting in te zien. Leest men dan echter verder, wat hij er beters tegenoverstelt „dat er een zelfontwikkeling van den „geest bestaat.... van uit de oorspronkelijke kracht van alle psychisch-„geestelijke werkzaamheid, krachtens innerlijke wettelijkheid, natuurlijk „in samenhang met de organische en ekonomische ontwikkeling" welke waarheid voor Marx en Engels verborgen is — dan blijkt bovenal behoefte aan Dietzgen's klare duidelijke formuleering der kennistheorie, om deze troebele mist wat te verhelderen.

De eenige redelijke zin, die in zulke uitingen kan gelegd worden is het aannemen van zelfstandig als eenheid bestaan der abstrakties als absolute ideeën, zooals reeds Plato dat deed; deze zin wordt dan ook door de bekwaamsten dezer richting duidelijk uitgesproken — en hier is het onmiddellijk, dat we Dietzgen's filosofie het meest beslist noodig hebben, om in te zien, dat we daar eindelijk mee afgedaan hebben. Het is opmerkelijk dat het nadenken over deze zelfde kwestie was, die onzen filosoof den stoot tot zijn ontwikkeling gaf. Toen betrof het de vrijheid, waarmee in 1848 iedere partij schermde; hij zag toen in dat de vrijheid een abstrakte idee was, die als zoodanig, als *de* vrijheid niet werkelijk is, maar alleen als totaal der bijzondere, konkrete, onderling tegenstrijdige vormen van vrijheid. [1])

De Nieuw-Kantianen nemen een boven tijden en klassen staande algemeen menschelijke moraal aan; doch dit is slechts een abstraktie; wat alleen werkelijk kan zijn, en alleen bestaan heeft, is steeds een konkrete, bijzondere, tijdelijke moraal; zoolang de menschheid in klassen gesplitst is, zijn slechts tijdelijke klassemoralen werkelijk. Natuurlijk konden in hare voorschriften er voorkomen, die ruimer geldigheid hebben, en ook door andere klassen en tijden erkend werden. Doch mocht men in alle, die men onderzoekt, ook al een gemeenschappelijk voorschrift ontdekken, zoo heeft dit daardoor nog niet de waarde van algemeen menschelijk in dien zin, dat het ook in alle toekomende moralen behoort opgenomen te worden. Men spreekt van het algemeen belang der menschheid, dat tijdelijk door een klasse bevorderd werd,

[1]) Zie „Das Acquisit der Philosophie", Vorwort.

terwijl ze haar eigen belangen bevorderde. Daarbij is echter te bedenken, dat het belang der menschheid maar een idee is, waarvan de bijzondere tijdelijke klassebelangen de eenige werkelijkheid zijn.

„De geschiedenis noemt Marx een voortdurende verandering der „menschelijke natuur; dus blijft toch tenminste in de geschiedenis, trots „alle veranderingen de menschelijke natuur als blijvend iets (ein Behar-„rendes)" zegt Woltmann (t. a. p. pag. 263). Alsof niet de menschelijke natuur een abstraktie is, waarvan alleen de bijzondere verschijningsvormen, de afzonderlijke tijdelijke en individueele menschelijke naturen de werkelijkheid zijn. — Jaurès spreekt in zijn debat met Lafargue over de algemeene idee van gerechtigheid, van menschelijkheid, die reeds in den borst van den wilde sluimeren, en later telkens bij elke vorm van afhankelijkheid den onderdrukte tegen den verdrukker in verzet brengt. „Gedurende alle eeuwen kon de mensch slechts naar „gerechtigheid streven, door te streven naar een sociale orde, die minder „tegenstrijdig voor hen was, dan de vorige orde, en door deze voorbereid was". [1]) Hier wordt het dus voorgesteld, alsof de ideeën gerechtigheid en menschelijkheid als algemeenheden werkelijk à priori bestaan, en de bijzondere verschijningsvormen hieruit afgeleid worden, juist als *verschijningsvormen* van dit algemeene. Onze kennistheorie leert ons juist omgekeerd, dat deze algemeene ideeën abstrakties zijn, a posteriori afgeleid uit de bijzondere tijdelijke, door de ekonomische omstandigheden bepaalde, konkrete denkbeelden van gerechtigheid en menschelijkheid, die hun eenige werkelijkheid zijn.

Er is een reden voor, dat socialisten nu weer met deze denkbeelden van absoluut algemeen recht, moraal enz. aankomen. De proletarische klassemoraal is niet alleen een nieuwere, dus in zoover hoogere moraal dan die der bourgeoisie, op dezelfde wijze als deze boven vroegere stond — maar ze is ook in dit opzicht ruimer dan alle vroegeren, dat zij een klasselooze maatschappij voorziet. De bourgeoisie meende indertijd de menschheid te zijn, en gaf hare moraal voor een algemeen menschelijke uit; het proletariaat weet, dat het, na zijn overwinning het gansche volk, d. w. z. zonder klasseonderscheid zal omvatten, dus mag het *in dien zin* van algemeen menschelijke moraal spreken. Maar ook hiervan, d. w. z. van elke toekomstige „algemeen menschelijke moraal" in een klasselooze maatschappij geldt, dat ze tijdelijk beperkt is. Des te meer moet het zelfbedrog der Nieuw-Kantiaansche socialisten in 't oog vallen, die reeds nu in de idealen van een nog strijdende klasse algemeen-menschelijke idealen ziet, bestemd om eeuwig te blijven.

Willen wij dan ontkennen, dat het socialisme strijdt voor het algemeen ideaal van volkomen vrijheid, geluk, eerbiediging van menschenwaarde voor ieder? Zeker, het socialisme strijdt enkel voor het bijzondere ideaal van afschaffing der loonslavernij, afschaffing der onderdrukking en ellende der proletariërs van dezen tijd. „De menschheid stelt zich altijd slechts een taak, die ze vervullen kan." [2]) Voor een absoluut goed te strijden is een oneindige taak; wij kunnen slechts naar het betrekkelijk betere streven. Voor absolute vrijheid strijden is een onver-

[1]) „Idéalisme et Matérialisme" par J. Jaurès et P. Lafargue, pag. 19.
[2]) K. Marx. „Zur Kritik der Politischen Oekonomie", Vorwort XII.

vulbare taak; wij kunnen slechts naar een betrekkelijk grootere vrijheid streven. Ons „einddoel" kan slechts een tijdelijk, beperkt doel zijn. Wij hebben te bedenken, dat wij ons geen absolute, eeuwige doelen kunnen stellen, maar dat de beperkte, tijdelijke doelen voor ons van het allerhoogste gewicht zijn, waarvoor we al onze krachten noodig hebben.

De fout der Nieuw-Kantianen en van allen, die door idealisme het „eenzijdige materialisme" van Marx willen aanvullen, is niet, dat ze ethika, ideeën, en idealen invoeren: hun fout is, dat ze daarbij ethika, ideeën en idealen als absolute dingen beschouwen, waarvan de bijzondere vormen, die ze invoeren, door ze toe te passen op de hedendaagsche samenleving de uitvloeisels zijn. Daartegenover heeft ons de kennistheorie geleerd, dat al het absolute een waan is; dat wij niet anders kunnen kennen en nastreven dan het tijdelijke, beperkte, bijzondere; dat wij, willen wij werkelijk weten, ons beperken moeten tot het onderzoek van het bijzondere; willen we doelmatig handelen, we ons beper ken moeten tot het nastreven van het bijzondere. En dat het de aanwinst miskennen zou zijn, die de 19de eeuw aan de filosofie gebracht heeft, wanneer we in dezelfde bekrompenheid als de bourgeoisie voor honderd jaren onze bijzondere idealen en ideeën voor absolute wilden uitgeven.