

Anton Constandse

Grondslagen
van het
Anarchisme

Stichting Pamflet

GRONDSLAGEN
VAN HET
ANARCHISME

DOOR
A. L. CONSTANDSE

Stichting
Pamflet

Postbus 17 Driebergen

WOORD VOORAF.

In dit boek heb ik er naar gestreefd, de grondslagen van het anarchisme te schetsen als van een enigszins aanéénsluitend geheel, als van een „systeem”. Diegenen, die op het standpunt staan, dat het anarchisme géén politiek stelsel is (en tot hen behoren, bewust of onbewust, vele anarchisten zelf) zullen derhalve deze uiteenzetting niet zonder critiek aanvaarden, evenmin als ik hun mijn critiek gespaard heb. Anderen zullen menen, dat de vele en verschillende vraagstukken uitvoeriger behandeld hadden kunnen worden. Ze hebben altijd gelijk: inplaats van één kan men honderd boeken schrijven over deze onderwerpen. Ook zoals het nu is, geeft het echter mijns inziens stof tot overdenken genoeg. En wie enkele hoofdstukken in deze betrekkelijk beknopte vorm te moeilijk mocht achten, beschouwe dit werk als een studie-boek, dat enige inspanning vereist.

Mijn oprechte dank tenslotte jegens den tekenaar van de band en de uitgeefster.

Zomer 1938.

De Schrijver.

Dit boek werd voor het eerst uitgegeven in 1938 door de Federatie van Anarchisten in Nederland (F.A.N.), vermoedelijk in een oplage van 1000 exemplaren. Deze eerste herdruk verschijnt in een oplage van 2000, september 1974.

VOORWOORD BIJ DE HERDRUK

Het boek "Grondslagen van het anarchisme" is niet alleen een ontvouwing van duurzame theorieën van het vrijheidlievende socialisme, het behoort in zekere zin tot de geschiedenis van de anarchistische beweging. Geschreven in de zomer van 1938 geeft het uitdrukking aan meningsverschillen binnen die "beweging", waartegenover de auteur vrij kritisch staat. Vooral aan het einde is het vraagstuk van de machtsvorming (die als noodzakelijk wordt aanvaard) centraal gesteld, terwijl de vraag wordt opgeworpen in welke mate macht en vrijheid te verzoenen zouden zijn: een onopgelost probleem. Men bedenke wel dat het fascisme en het nationaal-socialisme hoogtij vierden, en dat conservatieve "democraten" van het Westen een vergelijk zochten met Mussolini en Hitler, wat leidde tot de conferentie van München. Welke macht te vormen tegen hun tirannie? Nog actueler was dat vraagstuk door de ellende van de Spaanse burgeroorlog, die steeds gunstiger voor de reactionaire en moordende falangisten verliep. Maar tezelfder tijd werden in Moskou de afschrikwekkende processen gevoerd van bolsjewiki tegen bolsjewiki, en had het dictatoriale karakter van het bewind der Sowjet-Unie ook funeste gevolgen voor de interne verhoudingen in de Spaanse republiek. Om de maat vol te maken werkte de economische wereldcrisis, die in 1929 was begonnen, nog steeds na door de gevolgen der ontwrichting, onder andere in de werkloosheid.

Veel van hetgeen in dit boek beschreven wordt moet worden bezien tegen deze achtergrond; maar omdat dreigende oorlog, economische crises, autoritair communisme enz. ook thans belangrijke aspecten vormen van de internationale politieke structuur zijn de meeste beschouwingen van strategische of taktische aard toch weer actueel te noemen. De laatste twee hoofdstukken zijn tamelijk afwijkend van de geijkte beschouwingen over het anarchisme. Zij hebben betrekking op een revolutionaire situatie, waarin een libertaire beweging van enige betekenis zou bestaan, bereid met radicale marxisten samen te werken om de revolutie te verdedigen. In West-Europa lijkt zulk een problematiek nu ver van de werkelijkheid verwijderd. In de "Derde Wereld" echter — hoewel daar het fascisme voortvreet, zoals dramatisch in

Chili is bevestigd – liggen de brandstoffen voor omwentelingen opgestapeld. De tegenstelling tussen fascisme en sociale revolutie is daar thans even actueel als ze dat was in Europa van 1933 tot 1939, met de Spaanse burgeroorlog en de bedrijfsbezettingen in Frankrijk.

Een ander kenmerk in dit boek is de aandacht, die in de hoofdstukken 10 tot en met 14 is geschonken aan de mogelijke structuur van een socialistische samenleving, waarbij de invloed van de "radencommunisten" duidelijk is. Tenslotte is in weinig geschriften van deze aard dezelfde aandacht geschonken aan de seksualiteit. (Voor Domela Nieuwenhuis bijvoorbeeld scheen deze nauwelijks als een probleem te bestaan.) In het jaar 1938 verscheen van mijn hand ook de eerste studie in Nederland over Wilhelm Reich ("Sexualiteit en levensleer: sexuele en politieke psychologie naar Dr. W. Reich") waarin principes van de "sexpol" (sexuele politiek) werden beschreven. Indien men in "Grondslagen van het Anarchisme" soms het woord "Leven" (met een hoofdletter!) aantreft als scheppende, onvernietigbare Oerbron van het bestaan denke men niet aan een of andere mystieke benaming, maar aan de "libido", basis van erotiek en ethiek, en aan invloeden van Guyau, Freud, Reich.

In de periode waarin het boek geschreven is werden we echter geconfronteerd met de meest afstotende verschijnselen van sexuele ontaarding, waarin erotische wellust was verworpen tot machtswellust, en waarin sadisme en masochisme als verziekelijke en perverse instincten, de oorzaken waren van massale martelingen en moorden. Dit gold niet alleen voor de heterosexuele driften, ook voor homosexuele vormen van ontaarding, zoals in de militaire "Männerbund", bij de S.A. en de S.S., die deswege (in de tijd van Ernst Röhm vooral) in opspraak waren gekomen. Men kan aldus iets beter de nog al genuanceerde passage over homosexualiteit (pag. 91-92) begrijpen, en de toespelingen op geperverteerde seksualiteit in het algemeen. In 1935 (toen ik ook een boekje tegen de rassenleer publiceerde onder de naam "Arische cultuur of Pruisendom?") schreef ik over dit thema reeds de brochure ((Sexuele nood en fascisme)). Wie zou menen, dat nu deze problematiek niet actueel zou zijn loopt wel met gesloten ogen door het leven.

Ook 36 jaar na het verschijnen van dit boek zijn dus de meeste beschouwingen nog geldend. Er zijn natuurlijk ook verschillen in de aspecten. Het anarchisme wordt nu vooral bestudeerd als historisch verschijnsel, dat om zijn sociale, wijsgerige en ethische elementen waardevolle, en wellicht eeuwig-actuele karaktertrekken vertoont. In 1938 was kennelijk het wantrouwen groot jegens jongeren, die toen ál te vatbaar werden geacht voor het fascisme, en die nu juist vele protestacties en revolutionaire manifestaties gaande houden. In de westerse Welfare State, met zijn onvoorziene levenspeil, zal niet zo vaak worden verwezen naar armoede en werkloosheid. Maar de bezorgdheid voor de toekomst, die uit dit boek spreekt, ontbreekt ook nu geenszins.

Maart 1974.

A.L. Constandse.

Erratum. De brief van Marx aan Engels over de Frans-Duitse oorlog was natuurlijk gedateerd 20 juli 1870, niet 1872. (pag.104).

INHOUD.

| Hfdst. | | Blz. |
|--------|---|------|
| I | Ontstaan van het Anarchisme | 9 |
| II | De Wereldbeschouwing van het Anarchisme | 28 |
| III | Levensbeschouwing en Ethiek | 42 |
| IV | Liefde, huwelijk en gezin | 59 |
| V | Opvoeding tot Vrijheid | 76 |
| VI | Misdaad, straf en geweld | 87 |
| VII | Marxisme en Staat | 103 |
| VIII | Syndikalisme en Bedrijf | 120 |
| IX | De Sociale Revolutie | 139 |
| X | De Staatloze Maatschappij | 151 |
| XI | Het Geld | 164 |
| XII | De Réorganisatie der Productie | 173 |
| XIII | De Boekhouding | 183 |
| XIV | De Nieuwe Distributie | 192 |
| XV | Van Kapitalisme tot Anarchisme | 201 |
| XVI | De Toekomst van het Anarchisme | 213 |

REPORT

The following report was prepared by the
Department of the Interior
for the purpose of providing
information regarding the
status of the
Department's
activities during the
year ending
June 30, 1951.

The Department has
continued to
maintain its
policy of
cooperation
with the
Congress and
the public
in the
administration
of the
Department's
affairs.

HOOFDSTUK I.

Ontstaan van het anarchisme.

I

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

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

Gaan we de geschiedenis na van de grote vrijheidsstro-

mingen, dan ontmoeten we het eerst de neiging, op religieuze gronden het gezag te ontkennen. Vóór de wetenschap, vóór de wijsbegeerte en de ethiek was de religie immers dit alles in een. Ze was surrogaat voor kennis en zuiver denken, ze drukte in symbolen, in mythen, in verbeeldingen en illusies uit, hoe de primitieve mens (een type van alle tijden) zich de wereld voorstelt en hoe hij zich de gang der geschiedenis inbeeldt. In de chaotische droom-wereld, waarin Goden en Duivelen de hemelen en de hel bevolken, is de mens niet alleen angstig toeschouwer, doch ook schep- sel, dat onderworpen is aan het lot, dat hoger machten voor hem hebben bestemd. Hoe zal hij deze machten verbidden, hoe hen met zich verzoenen, hoe zijn heil bewerken door den Goden diensten te bewijzen? Het „do ut des” — ik geef opdat gij geeft — de moraal van de vergelding, van het dienen om bediend te worden, heerst in deze religie. Aangezien de onlust des levens en de neiging, het leed en het kwaad te overwinnen, hierin reeds naar voren komen, is het begrijpelijk, dat de levensdrang zo sterk is, dat men zich het leven zélf wil loskopen. En ook dan, wanneer men zich het geluk niet kan voorstellen op aarde, droomt men zich een plaatsvervangende hemel, waarin alle zinlijke en materiële genoegens overtroffen worden door de bovenaardse vreugden. En waar juist de drang naar instandhouding van het leven en naar persoonlijk geluk zo groot is, moet vaak de denkbeeldige hemelse zaligheid toch wijken voor de bereikbare aardse genoegens, en zal ook de Christen, die zich het opperste heil denkt in de hemelen, allereerst streven (als een echte materialist) naar tastbare goederen.

Zo is het leven één hevige spanning. Datgene, wat men zou willen bereiken, is het volstrekte. Men zou volkomen gelukkig, absoluut wijs, ja ook almachtig willen zijn, opdat er niets meer te wensen bleef. In de begrippen van God en Hemel is dat ideaal verzinnebeeld. God is het gelukzalige wezen, dat ook kan, wat hij wil. De hemel het

oord, waar alle wensen bevredigd zijn. De aarde evenwel is menselijk en . . . aards. Dat wil zeggen, dat noch de opperste wijsheid, noch ook de almacht iemands deel is. De vrome Pascal heeft eens dat diepzinnige woord gesproken, dat de mens dus immer dorst en hongert naar wat niet is, en dat zijn misère voortkomt uit deze tegenstelling. „Maar zijn ellende bewijst zijn grootheid. De mens is als een ontroonde koning, uit zijn Rijk verjaagd.” Ook al is dat slechts het Rijk zijner dromen . . .

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

We verwerpen derhalve de grondslag van deze levens-

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

Reeds bij de Chinezen vinden we, als tegenstelling tot de praktische en autoritaire Kon Foe Tszé (Confucius) de leer van Lao Tszé, die het prijsgeven van de persoonlijkheid aanbeveelt, het niet-streven, niet-begeren, het „niet-doen.” Aangezien Lao Tszé ook dat niet-doen eist van de machtigen en de vorsten, heeft zijn wijsheid een anarchistische strekking. Indien de mens passief is, is hij in overeenstemming met de harmonie van het heelal, zo meent hij, en dan komt de orde vanzelf. (Het is merkwaardig, later bij Rousseau soortgelijke gedachten te ontmoeten, die niet zonder naverwerking zijn gebleven op de anarchistische theorieën van de vorige eeuw. Het geloof aan de natuurlijke orde, ingeboren goedheid en vanzelfkomende heilstaat, indien men maar alle beletselen (zoals staat, kapitalisme, militarisme enz.) likwildeerde, openbaart zich zelfs bij schrijvers als George Etiévant, de gebroeders Reclus en anderen.) Lao Tszé vertrouwde op die spontaan groeiende nieuwe orde, die uit het niet-doen zou voortkomen. De juiste wijze van leven noemt hij Tao, het Pad, dat men gaan moet, de deugd. „Als vorsten en koningen Tao konden handhaven, zouden de tienduizenden wezens zich schikken van zelf. Hemel en aarde zouden zich

verenigen, een zoete dauw doen nederdalen, en zonder bevel, van zelve, zou het volk in harmonie raken." En reeds vóór 25 eeuwen sprak deze Chinees: „Hoe meer verboden is in het Rijk, hoe armer wordt het volk. Hoe sterker de wet ingrijpt, hoe meer dieven en rovers er komen. Daarom zegt de wijze: „Ik doe niet, en het volk zal zich van zelf hervormen.”

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

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

evangelisch Christendom opgevat als terugkeer tot de natuur, en het naaktlopen, de opheffing van het huwelijk, het volkomen gemeenschappelijk bezit, nagestreefd.

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

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

Wat de praktische arbeid der secten aangaat, ze hebben er gewoonlijk naar gestreefd, los van de samenleving een eigen milieu te scheppen, kolonies, associaties, teneinde die zo in te richten, dat ze naar eigen oordeel konden leven. Natuurlijk moesten deze pogingen mislukken, want òf de kleine gemeenschap handhaaft zich door zich aan de produktie- en distributie-voorwaarden der samenleving aan te passen, òf ze gaat te gronde. Het christelijk anarchisme naderd hier evenwel andere, gewoonlijk individualistische stromingen, en in Gustav Landauer treft men min of meer een synthese aan van deze verschillende richtingen.

II

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

Men heeft de gewoonte, dit anarchisme terug te voeren tot de Franse schrijver Rabelais, uit de zestiende eeuw. Een man van wetenschap en kennis, met diep wantrouwen jegens het bijgeloof der menigte, grote afkeer van priesters, monniken, advocaten en staatslieden, een vriend van wetenschap en beschaving. Daar staat tegenover, dat zijn verhalen in hun sexueel réalisme alles te buiten gaan, en dat men zich afvraagt, vanwaar toch die begeerte komt, zolang te verwijlen bij weliswaar natuurlijke, doch hier wel zeer nadrukkelijk en uitvoerig herhaalde menselijke functies. Deze Rabelais nu heeft de verbeelding geschetst van een kleine heilstaat, de abdij van Thélème, waar het devies luidde: „Doe, wat ge wilt.” Ook hij geloofde aan een natuurlijke harmonie, zonder wetten en regelen, voortkomende uit het innerlijk der mensen als ingeboren zin voor orde. Toch

onderwerpt hij deze vrijheid aan enkele voorwaarden. Hij wil immers slechts diegenen ontvangen, die goed zijn opgevoed, die kennis paren aan wijsheid, die zich reeds hebben leren onderwerpen aan de regelen der wellevendheid. Dat hij ook schone vrouwen wil toelaten, demonstreert slechts een keer te meer zijn levenslust. Maar ongetwijfeld heeft „het volk” niet zijn sympathie.

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

In de Franse letterkunde kan men de geest van verzet

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

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

Deze school heeft echter een opmerkelijk theoreticus voortgebracht, tegen wiens anarchisme niemand minder dan Ber-

nard Shaw gemeend heeft, een brochure te moeten schrijven. Het is Benjamin Tucker, uit de kring voortkomend van Josiah Warren. Hij beschouwt het eigen voordeel als het hoogste, maar . . . als een voor allen geldende wet. Op grond daarvan besluit hij tot de gelijkheid van allen, spreekt zelfs van een natuurwet, die gelijke vrijheid voor allen eist. Die vrijheid van allen is de beste waarborg voor ieders individuele vrijheid. „Het is onze plicht, de rechten van anderen, dat wil zeggen, de gelijke vrijheid van allen, te eerbiedigen.” Ieder individu behoort dus de grens van zijn vrijheid te kennen, en daaruit vloeit voort, dat niemand het recht heeft, een ander zijn leven te ontnemen. Aangezien Tucker geen volstrekte waarheid erkent, en dus de één evenveel gelijk kan hebben als de ander, verwerpt hij alle geweld. (Men vraagt zich slechts af, hoe te handelen, indien de tegenstander die regel niet erkent, en van zijn kant wél geweld gebruikt. Dan rijst immers dezelfde vraag als bij Tolstoi.)

Ondanks zijn individualisme erkent Tucker een voor allen geldend recht, ook het recht op eigendom, waarbij hij onder „eigendom” hetzelfde verstaat als bijv. Proudhon; het resultaat van eigen arbeidskracht is onvervreemdbaar bezit van den enkeling. Vandaar, dat de wettelijke eigendom, die verkregen wordt door op arbeid van anderen beslag te leggen, een vorm is van „diefstal”. Door de eerbiediging van rechtsregelen erkent Tucker, ondanks zijn stelling van het eigen belang als hoogste norm, toch een ethiek, een zedeleer. Hij eist, dat een overeenkomst stipt zal worden nageleefd door de partijen. De staat wordt verworpen, omdat deze geen vrijwillige verbintenis is, een belediging voor de enkeling, die toch recht heeft op vrijheid. Tucker verwerpt evenzeer het gezag van de meerderheid, als dat van de minderheid, of van de tyran. De staat dient vervangen te worden door een associatie van vrijwillige verenigingen. Echter niet door gewapende opstand of gewelddadige revo-

luties, maar door het organiseren van de ongehoorzaamheid en het vormen van produktie-verenigingen buiten de staat om. Tucker heeft kennelijk geen idee gehad van de alomvattende werkzaamheid van de moderne staat, noch van het fascistische geweld, dat zijn illusie van vreedzame ontwikkeling wreed verstoort.

De grootste anarchistische individualist, die Europa heeft voortgebracht, is ongetwijfeld Max Stirner (Schmidt), die in John Henry Mackay een overtuigd discipel gevonden heeft. Bij Stirner is er geen sprake van rechtsregelen of ethiek. Het naakte egoïsme wordt door hem gepredikt, de strijd van allen tegen allen, de strijd om de macht. Iemands recht reikt zo ver, als zijn macht reikt. Eigendom is datgene, wat de enkeling in zijn macht heeft. Zijn werk „De enige en zijn eigendom” is moeilijk te lezen, vaak duister, vooral door de woordenkeuze, en door de beruchte Duitse stijl van de vakfilosofen. Maar hij laat ons niet in twijfel. Men zegt, dat we alles moeten doen om Gods wil, of om der wille van de staat, of van de gemeenschap. Dus zijn God, staat, kerk, gemeenschap, de grote symbolen voor een egoïsme, dat alles aan zichzelf opoffert. Waarom zou ik dan niet alles doen om mij nentwille, en een even groot egoïst zijn? Men spreekt van recht, maar „een handvol macht is meer waard dan een zak vol recht”.

Wel predikt Stirner de vereniging van egoïsten. Deze geven dan een deel van hun vrijheid prijs, maar vermeederen hun macht, en zo ook weer hun eigendom. Elke vereniging vinde plaats voor een bepaald tijdelijk doel. Daarom verzet hij zich tegen de staat. „Maak uw arbeid vrij, dan is de staat verloren.” Hij wekt de landarbeiders op, hun arbeid niet meer te verkopen, tenzij de landheer hun zoveel biedt, dat ze de volledige opbrengst ontvangen van hun arbeidskracht. Hoewel Stirner zegt, zonder ethiek te zijn, erkent hij toch, dat door de vereniging de mens gelukkiger wordt; erkent hij, dat het geluk van een kind of een vrouw afstraalt

op den man, en dat deze, om zijnentwille, om zijn eigen geluk te verwerkelijken, ook het geluk moet willen van hen, die hem lief zijn. Toch leidt deze terloopse erkenning van zedelijke normen — (ons eigen geluk is afhankelijk van het geluk van allen) — niet tot het prijsgeven van zijn egoïsme. „Ik heb mijn zaak op niets gesteld,” luidt het.

Nu is het individualisme steeds geneigd, het recht en de noodzaak van de gemeenschap te ontkennen. Niet alleen de dwang van de staat, ook de inmenging der samenleving wijst het af. Het behoeft dáárvoor nog niet anarchistisch te zijn. Nietzsche bijvoorbeeld is toch kennelijk een aristocratisch en autoritair individualist, met weinig begrip van sociale problemen, en ook hij toornt niet alleen tegen zijn tijd, tegen de maatschappij, maar ook tegen de staat, dien hij in zijn „Aldus sprak Zarathustra” een ondier noemt. Wanneer Stirner te keer gaat tegen kerk, staat, moraal, gemeenschap, behoeft hij daarom nog niet een waarlijk anarchistisch individualist te zijn. Toch kan men hem dien naam niet onthouden. Want in tegenstelling tot Nietzsche richt Stirner zich wel degelijk tot het proletariaat, wekt hij het „plebs” op, égoïstisch te zijn en zich niet te laten misbruiken. Terwijl Nietzsche spreekt voor de weinigen, richt Stirner het woord tot de velen, de geknechte massa, en predikt hij feitelijk een desnoods geweldadige sociale omwenteling, waaruit niets mag te voorschijn treden dan tijdelijke „verénigingen van egoïsten”. Dit beduidt evenwel praktisch de ontbinding der gemeenschap, en dáárdoor is de leer van Stirner vrij negatief.

Tot de opmerkelijke individualisten behoort de Franse veelzijdigontwikkelde schrijver Emile Armand, die — na Libertad en Pierre Chardon — de vaan van het individualisme hoog houdt. Hij heeft sympathie voor het leven in kolonies, gelooft niet aan de massa, noch aan de opheffing van het sociaal probleem, wendt zich tot de bewuste enkelingen, tot een élite, en acht het daarvoor mogelijk, eigen levens-omstandigheden te kweken, die o.a. ook met zich mee-

brengen de opheffing van het huwelijk en de overwinning van de jaloezie en van het gezin. Daartegenover leert hij de „amoureuze kameraadschap”. Niettemin is Armand solidaire met alle opstandigen en onderdrukten, en is hij een opmerkelijk letterkundige en dichter.

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

III

De derde grote stroming in het anarchisme is die van het socialistisch of communistisch anarchisme. In tegenstelling tot de beide vorige richtingen is het in de eerste plaats dus socialisme, gebaseerd op economische en politieke overwegingen, uitgaande niet van de enkeling, doch van de gemeenschap. Het erkent, dat de mens — door zijn erfelijke eigenschappen, zijn spraak en taal, zijn gewoonten en opvattingen, zijn kennis en rede — een produkt is van de gemeenschap, en zonder die gemeenschap niet zou zijn, wat hij is. Reeds hiermee aanvaardt het sociaal-anarchisme — dikwijls zonder zich daarvan bewust te zijn — het feit, dat de gemeenschap een dwingende, zich opdringende macht is, waaraan men zich niet kan onttrekken. Ook wie zich poogt terug te houden van de samenleving, kan zich niet meer los maken van haar invloeden, want deze macht heeft zich in hem verinnerlijkt. De volwassen mens heeft een bewustzijn, een karakter, dat is ontstaan uit een compromis tussen zijn aangeboren driften en de dwingende eisen der maatschappij. Zijn opvatting over wat behoorlijk en onbehoorlijk is, goed en kwaad, de kennis van de taal en de wijze van redeneren — dat zijn alle dingen, waarvan hij niet meer los komt. Het sociaal-anarchisme gaat derhalve uit van de gemeenschap, en beschouwt in dit licht de individuen, die ze voortbrengt. Het wil de grondige herziening dier gemeen-

schap in het belang van geluk, vrijheid en bewustzijn der enkelingen.

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

Deze beide kanten van de werkelijkheid heeft het sociaal-anarchisme nimmer verwaarloosd. Het is dus aan de éne kant mogelijk, dat het spreekt van klassenstrijd, klassenbewustzijn, als tijdelijke vormen van het leven en van de geest. Maar evenzeer weten we, dat de ware mens „klasseloos” is, omdat hij door zijn bewustzijn reeds boven het bestaan der klassen uit is, en dus ook die klassen likwideren wil. Aan de ene kant is de anarchist solidair met de arbeiders, omdat ze slachtoffer zijn, onrechtvaardig behandeld worden, en de enige macht kunnen wezen, die de samenleving omwentelt. Aan de andere kant wil de anarchist, dat de arbeider

ophoudt, te zijn, wat hij is, namelijk dat hij een klasseloos mens worde. in een nieuwe maatschappij. De anarchist is niet vóór de arbeiders, omdat hij hen dienen wil, zoals ze zijn — maar omdat hij hen anders wil. Daartoe in hen de krachten op te wekken, opdat ze zich zelf bevrijden, is de politiek van het anarchisme. Het is als de geneeskunde, die wel aan de arts de taak opdraagt, de diagnose te formuléren, en daarvan de patient in kennis te stellen — maar die verder een beroep doet op de eigen krachten van de patient (dat zijn: de krachten der natuur) om te genezen. Die methode sluit nòch de operatie noch de hulp uit. Maar in laatste instantie wordt slechts genezen, wie zichzelf geneest. Zou dus het proletariaat daartoe niet de kracht meer hebben, zou het leven in de arbeidersklasse niet sterk genoeg meer zijn, dan ware de toestand hopeloos. Want zonder zelf-bevrijding is redding niet mogelijk. Geluk en welzijn vòór het volk — maar dòòr het volk. Dat is één der grondbeginselen van het sociaal-anarchisme.

Wannéér dit begrip in de geschiedenis het eerst duidelijk is uitgedrukt, kan niemand zeggen. Zeker is het, dat het sociaal-anarchisme eerst werkelijk bestaan kan, wanneer er sprake is van socialisme in zijn moderne opvatting. Reeds vóór de Franse revolutie, wanneer in Frankrijk en Duitsland de klassenstrijd fel oplaait, en stakingen, boycot, strijdbonden reeds vóórkomen, kan men vermoeden, dat denkbeelden zijn ontwikkeld, verwant aan die van het sociaal-anarchisme. Misschien heeft Sylvain Maréchal aan het einde van de achttiende eeuw iets daarvan uitgedrukt. Hij was een atheïst, die het gezag ontkende, met één uitzondering: het gezag van den vader. Met dit patriarchale gezag beweegt hij zich echter nog typisch in de burgerlijke maatschappij, binnen de ideologie van de derde stand. Volney, die in zijn „Puinhopen” (tijdens de Franse revolutie) vrijheidlievende denkbeelden voorstaat, is zeker geen anarchist. Mensen als Anacharsis Cloots zouden zich in die richting hebben kunnen ontwikke-

len. Na de Franse omwenteling vindt men bij den utopist Fourier vele vrijheidlievende strekkingen (ontbinding van de samenleving in vrije gemeenschappen) zonder dat hij het gezagsprincipe zelf los laat. Een poging tot wijsgerige erkenning van het anarchisme doet Herbert Spencer, de Engelse wijsgeer, die voor de toekomst als mogelijk stelt een ontwikkeling, waarbij de mens de staat, zal opheffen. In elk geval wil hij het „recht, om de staat te ontkennen“, zoals zijn brochure luidt. Vóór hem heeft de dichter Shelly de gezagloosheid bezongen. Zijn schoonvader, William Godwin, bepleitte het goede recht van het anarchisme, zonder zich zelf anarchist te noemen. Het welzijn der gemeenschap acht hij hoogste wet, de heerschappij van het Recht en van de Staat echter niet. Ook de eigendom wijst hij af. De staat make plaats voor een toestand, waarbij nieuwe regelen het algemeen welzijn dienen. Dit zijn evenwel slechts voorboden van de nieuwe stroming, die zich baanbreekt, wanneer Proudhon, Bakoenin, Kropotkine, Jean Grave, Max Nettlau en zovele anderen de nieuwe theorie ontvouwen.

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

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

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

ternationale? Stemvee? Gelovige elementen? Bureaucraten, tuk op een positie? Advocaten? Intellectuelen? Waarschijnlijk dat alles tezamen. Zeker is het, dat zowel de aanhangers van Bakoenin als die van Proudhon, zoals tijdens de Parijse Commune, de besten vormden onder de strijders. Dat dan ook later het Marxisme méér invloed kreeg dan het anarchisme, komt niet voort uit de minderwaardige kwaliteit dier anarchisten, maar uit het feit, dat het Marxisme van socialistische beweging een burgerlijke hervormingsbeweging werd, die een beroep deed op achterlijke en behoudende instincten. Vandaar, dat de twee grote Marxistische stromingen van onze tijd zijn verworpen tot dictatoriaal staatskapitalisme (het bolsjewisme) en tot burgerlijke democratie (de sociaal-democratie).

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

In de theorieën van Proudhon vindt men talloze tegenstrijdigheden. Toch zag hij in, dat het socialisme staatloos zou moeten zijn. Bakoenin heeft verschillende fazen doorlopen, voor hij — omstreeks 1867 — tot klaarder formulering kwam van het anarchisme, en toetrad tot de Eerste Internationale. Na hen hebben Kropotkin, Domela Nieuwenhuis,

Malatesta, Nettlau, Rocker, Emma Goldman, Berkman de door hen gelegde grondslagen verdedigd, uitgebreid, gemoderniseerd. Het is op de basis van dit sociaal-anarchisme, dat onze uiteenzettingen zijn opgebouwd.

HOOFDSTUK II.

De wereldbeschouwing van het anarchisme.

I

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

Indien we het Godsdienstig wereldbeeld, ondanks de vele onderlinge verschillen, zouden moeten definiëren, dan zouden we moeten zeggen, dat het een „wens-beeld” is. Natuurlijk kan ook de gelovige de rauwe en vaak wrede werkelijkheid niet ontkennen, maar hij geeft daaraan steeds een voor de

mensen aangename verklaring. Het leed dient, om ons te veredelen en te verbeteren, en dus toch weer ten bate van onze zaligheid. Sociale plagen zijn een straf, die ons waarschuwen, tot inkeer te komen. En doen we dat, bekeren we ons, dan vermogen we ze in de toekomst te vermijden. Zo kan de gelovige redeneren, om tot een accoord, een verzoening te komen met de bestaande wereld, zich ermee te troosten. Steeds stelt de mens zichzelf in het middelpunt, immer geschiedt alles om zijnentwille, voor zijn bestwil, en handelt God blijkbaar slechts met het oog op dit welzijn. In de verbeelding dus wordt het menselijk egoïsme terdege bevredigd.

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

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

hij zich een bovenaards wezen, dat niettemin toch menselijk blijft, gedacht, om daaruit de werkelijkheid af te leiden. En hij denkt zich dit Wezen handelende op menselijke wijze.

Dat de almacht Gods óók tot dogma is verheven, komt voort uit de verwarring tussen twee Godsbegrippen. Het wezenlijke, religieuze Godsbegrip is dat van God als de helpende Vader, die ons tegen onze vijanden beschermt. Daarnaast staat de wijsgerige Godsidee, welke de totaliteit van de werkelijkheid ook „God” noemt, of — zoals Spinoza — de naam van God geeft aan de Oer-natuur. Waar hier feitelijk het wezen der werkelijkheid gelijk aan God is, kan men spreken van Gods almacht. Alles ontstaat inderdaad uit en door Hem. Maar het is dan niet mogelijk, enige andere eigenschap Gods te handhaven. Uit deze Oerbron komen goed en kwaad, leed en vreugde, licht en duisternis, rede en onredelijkheid, ziekte en geneeskunde voort. Vandaar dat het Spinozistisch Godsbegrip feitelijk in God ziet de natuur-noodwendigheid, de wetmatigheid van het gebeuren. Wij moeten — aldus Spinoza — wel God liefhebben, als de Oerbron van alle leven. Maar God heeft ons niet lief, omdat liefde een menselijk begrip is. Hier is dus God symbool van het Zijn. En door de verwarring van die beide Gods-begrippen wordt de religie nog onverstaanbaarder.

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

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

Het bestaan nu van de tegenstrijdigheden heeft in de moderne tijd vele wijsgeren bezig gehouden. In de achttiende eeuw bijvoorbeeld hebben Diderot, d' Alembert, Voltaire, Rousseau, belangwekkende discussies gehouden over dat probleem. Terwijl Rousseau volhield, dat het kwaad niet voortkwam uit de natuur (of God) want dat alles van nature goed was, heeft Voltaire weer het tegendeel beklemtoond, (vooral in latere pessimistische jaren,) dat het leven geheel zinloos was. Diderot trachtte zich met de werkelijkheid te verzoenen, door het lot van de individu te scheiden van dat der soort. Voor de soort is het noodwendig, dat de natuur laat geboren worden en doet sterven, dat het één bloeit en het andere verrot. Wat dus voor de individuen rampzalig is, is het nog niet voor de soort. In Duitsland hield Kant zich bezig, niet met sociale of natuurlijke tegenstellingen (hoewel hij ook daarover in zijn ethische beschouwingen filosofeerde) maar meer met tegengestelde, en elkan-der uitsluitende begrippen, als tijdelijk en eeuwig, eindig en oneindig. Zo zeer beroerde het vraagstuk de gemoederen, dat het geen verbazing wekt, te zien, hoe Hegel, in de eerste helft van de negentiende eeuw, de tegenstrijdigheid maakt tot hoeksteen van zijn speculatieve wijsbegeerte, en deze tevens koppelt aan het Christendom. Hij neemt aan, dat God de wereld heeft geschapen, dus dat het volmaakte het onvolmaakte heeft voortgebracht. Dat uit de Idee de Natuur is ontstaan. Uit de Goddelijke Rede (Logos) de onredelijkheid. Derhalve is de werkelijkheid, waarin wij leven,

verkeerde werkelijkheid, en moet ze worden ontkend, genegeerd, tot Geest worden, om weder in harmonie te zijn met God. In het Christendom vinden we de overgang van Vader tot Zoon, van de mensgeworden Zoon tot Heilige Geest. Dus: de Goddelijke Idee wordt Natuur, en deze weer Geest. De Goddelijke eenheid is „drieénig”. Het moet evenwel opvallen, dat deze christelijke filosofie aanneemt, dat reeds in God de natuur, de onredelijkheid, het verkeerde, moet zijn aanwezig geweest, want anders had dit alles niet uit God kunnen voortkomen. Dus ligt de tegenstrijdigheid toch in het wezen van de werkelijkheid zelf? Behoort dus tòch het kwaad evengoed tot de Natuur Gods als het goede? Dan is alleen geconstateerd, dat de werkelijkheid niet uit één beginsel kan voortkomen. Dat men evengoed aan de Duivel moet geloven als aan God. Dat niets is zonder zijn keerzijde, ook God niet Kortom, de hegelarij werpt méér vragen op dan ze zegt, te beantwoorden. Door haar speculatieve karakter vervreemdt ze evengoed van de godsdienst als ze poogt, dien te verdedigen. Dat klemt te meer, waar de hegelarij de wijsbegeerte stelt hoog boven de godsdienst, meent, dat de religie — evenals de kunst — maar symbolen, beelden, vergelijkingen geeft, waaruit de wijsgeer de ware en diepere zin moet putten. Niet het geloof, maar het „zuiver begrip” is dus het hoogste. Vandaar dat de Hegeliaan Bolland heeft ontkend, dat het Evangelie een historisch geschrift zou zijn. Volgens hem heeft Jezus niet geleefd, maar is het evangelie de verbeelding van de waarheid niet zonder zin, maar toch een mythe.

Toch kon het gebeuren, dat Hegel in Pruisen een gezien wijsgeer werd. Hij wekte superioriteitsgevoel bij zijn leerlingen, die zich dus ver verheven voelden boven het vulgus, omdat ze zich ingewijd achtten — en anderzijds was hij maatschappelijk onschadelijk, want Hege! achtte het voor het volk nodig, te geloven, in God, Christus en de Hei-

lige Geest. Hij steunde de kerk en de reactie. Want indien uit de redelijke Idee (God) de wereld is ontstaan, dan kan die wereld niet anders zijn, dan ze is, en is ze dus redelijk. Met dat woord „redelijk” wordt vreemd gejongleerd. Hegel wil eigenlijk zeggen, „noodzakelijk”. Maar omdat hij het noodzakelijke bij voorbaat uit God acht, en een andere wereld onbestaanbaar is, acht hij het noodzakelijke ook redelijk. Is er dan in de werkelijkheid niets onredelijks? Alles brengt toch zijn tegenstelling met zich mee? Ja, het onredelijke bestaat ook noodwendig. Maar, aldus de Hegelianen, dat bewijst slechts, dat ook het ónredelijke redelijk is! Wie het vatte, dat hij het vatte. Zo verloopt deze wijsbegeerte in ergerlijke of belachelijke woorden-goochelaarij, in het aaneenrijgen van tegenstellingen, waaruit niemand meer wijs wordt. Maar voor de galerij gold dan toch de stelling: „Al wat werkelijk is, is redelijk.” En dat was voldoende, om de Pruisische adel te bevallen. Het behaagde den koning, dat Hegel leerde, dat God zich openbaarde in familie, eigendom en staat. En hoewel door de bestaande tegenstellingen een bepaalde staat, een zekere vorm van eigendom of familieleven zou verdwijnen, bleven toch gezin, gezag en bezit eeuwig.

Het verwondert ons niet, dat deze staatsfilosofie de studenten sterk beïnvloedde. Marx maakt er kennis mee en komt er niet meer van los. Proudhon doet pogingen, zich er bij aan te passen. Bakoenin, die in Petersburg verkeerde in een kring van Hegelianen, komt naar Berlijn. Ludwig Feuerbach begint, met Hegeliaan te zijn, Max Stirner evenzo. Vrij snel overwinnen ze de godsdienst. Vooral Feuerbach is de wijsgeer van het atheïsme geworden. Duitsland kent aanhangers van Proudhon (Mozes Hess, Arnold Rüge, Karl Grün) en Frankrijk aanhangers van Feuerbach. Deze school van Jong-Hegelianen is misschien de merkwaardigste uit de negentiende eeuw.

Men ziet nu, dat er voor hen weinig bekoring kon uit-

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

De wijze van filosoferen nu, die de Jonghegelianen toepasten, was de dialektische. In de dialektiek wordt uit iets het andere, het tegendeel, afgeleid. Omdat alles innerlijk tegenstrijdig is, houdt iets, dat bestaat, reeds de kiem in zich, waaraan het te gronde gaat. Zoals in het ei reeds de kip zit, die het ei vernietigt — zoals in de graankorrel

reeds de korenaar, die de korrel opgebruikt, zo gaat alles over tot zijn tegendeel. Indien men dit principe toepast op de maatschappij, kan men dus veronderstellen, dat uit het kapitalisme het socialisme zal voortkomen, dat de burgerij zal te gronde gaan aan het proletariaat, dat het zelf heeft gekweekt (Marx), of wel, dat uit de slavernij de vrijheid, uit de staat de staatloosheid, uit het geloof de rede zal opstaan en overwinnen (Bakoenin).

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

Indien we evenwel, na bijna honderd jaar (nu de suggestie ervan enigszins versleten is) ons afvragen, of deze dialektiek bruikbaar is voor het socialisme, dan moeten we dit beslist ontkennen. Want het is wél waar, dat alles in beweging is, in eeuwige wording, en dat worden nu eenmaal tegenstellingen veronderstelt en wekt. Het is wél waar, dat dus alles op de duur te gronde gaat, plaats maken moet voor het andere. Maar . . . het is niet waar, dat men bij voorbaat zou kunnen bepalen, welke faze volgt op die, welke we beleven, en dat men aan de hand van de dialektiek iets dergelijks zou kunnen „voorspellen”. De dialektici redeneren steeds achteraf, en wanneer ze dan zien, hoe uit de éne periode de andere is voortgekomen, roepen ze uit: Ziehier het tegendeel, dat er uit voortkomen moest! Men heeft aldus gemakkelijk spel. Uit het kapitalisme komt in het éne land voort het fascisme. Dan zegt men: het tegendeel — want de democratie is opgeheven door de dictatuur. In een ander

land leidt het tot staatsalmacht. Alweer: het tegendeel, want
privaat-eigendom is tot staatseigendom geworden. Weer
elders leidt het tot revolutie. De dialektiek weet er raad
mee: het gezag is door zijn tegendeel ontkend. Het klopt
altijd achteraf. Maar de methode is tamelijk kinder-
achtig.

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

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

II

De jong-Hegelianen, hoezeer ze ook bevangen bleven in
de dialektiek, hebben overigens het systeem van Hegel
prijs gegeven, zodra ze tot zelfstandigheid kwamen. Hoewel
ze aanvaardden, dat de werkelijkheid zich ontwikkelt door

tegenstellingen, namen ze niet aan, dat de redelijke Idee (God) eeuwig de wereld en de natuur schiep. Voor hen was grondslag voor de werkelijkheid, niet de Idee maar de Natuur, waaruit de Idee geboren wordt. Geest is het bewustzijn van de natuur, en dus zonder natuur niet bestaanbaar. Ze wentelden het stelsel van Hegel van de kop, waarop het stond (naar de woorden van Marx) weer op de voeten, en dankten vrijwel allen deze overgang van het „spiritualisme” tot het „naturalisme” aan Ludwig Feuerbach. Dat ze daarmee materialisten werden in de trant van Büchner of Moleschott is nog niet nodig. Genoemde materialisten waren allereerst mensen van de natuurwetenschap, en de Jonghegelianen waren allereerst filosofen en sociologen. Het verschil moet men niet verwaarlozen. Het is begrijpelijk, dat de man van de natuurwetenschap een materialist is. Voor hem is stof zeer wezenlijk, grondslag van alles. Hij vraagt zich niet af, of de stof werkelijk is, zoals ze aan den mens toeschijnt te zijn. Deze vraag is echter wijsgerig van belang. In het anarchisme is ze meestal verwaarloosd. Domela Nieuwenhuis bijvoorbeeld was materialist in den zin van Büchner. En hij stond zeker niet alleen. Voor hen allen was de stof wezenlijk zoals ze zich aan ons voordoet. Wel is stof te ontleden in moleculen en atomen en kernen, maar ook die zijn stoffelijk, ze hebben dikte en grootte, kleur en vorm.

Toch moeten we niet voorbij gaan aan de vraag, of onze kennis ons inderdaad de werkelijkheid doet zien, zoals ze is. Wat meent bijvoorbeeld Spinoza? Er is, zo zegt hij, éne werkelijkheid, de substantie of de oernatuur. We kennen daarvan evenwel slechts twee manieren van bestaan, de „uitgebreidheid” en het „denken”, en voor ons is alle werkelijkheid dus of stoffelijk of geestelijk. De aarde is stof, maar de waarheid is geest. Het eerste is een ding, het andere een idee. Die twee zijn openbaringen van één werkelijkheid, dus noodzakelijk aan elkaar gebonden, ze zijn zonder elkander niet denkbaar. Of er echter méér bestaanswijzen van de werke-

lijkheid zijn weten we niet, want we kennen er slechts twee. Met andere woorden: we kennen de werkelijkheid alleen, zoals ze aan ons, mensen, verschijnt. We hebben van die realiteit een menselijke opvatting en of die overeenstemt met de oerwerkelijkheid, kunnen we niet weten.

Uitgaande van de vraag, of inderdaad onze kennis ons een juist beeld geeft van de realiteit, en hoe dan die kennis ontstaat, is ook de wijsgeer Kant tot de conclusie gekomen, dat er een grens is aan onze kennis, of beter gezegd: dat onze kennis betrekkelijk is. Hij heeft geconstateerd, dat bepaalde denkwijzen en aanschouwingsvormen eigen zijn aan ons verstand. Natuurlijk hebben we niet de werkelijkheid „in ons hoofd”, maar een voorstelling daarvan. Hoe ontstaat die voorstelling van de zon, de sterren, de natuur, de mensen, de dingen? Door een aantal gewaarwordingen en waarnemingen te verenigen tot één beeld. Indien men bijvoorbeeld spreekt van een appel, dan is die voorstelling „appel” de synthese van allerlei waarnemingen en gewaarwordingen: van grootte, kleur, vorm, smaak, reuk, hardheid. Die verschillende (door onze zintuigen) waargenomen hoedanigheden hebben we geordend totdat de voorstelling van een „ding” het gevolg was. Zo ontstaan niet alleen voorstellingen, ook begrippen en idéén. Ons verstand bouwt die op, het is „architectonisch”.

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

Reeds in de achttiende eeuw rees dus de vraag: Hoe zou de werkelijkheid zijn voor andere wezens dan wij? De Franse Encyclopèdisten, als Diderot en d' Alembert vormden de vraag bijvoorbeeld zo: Als iemand blind geboren is, hoe stelt hij zich dan de werkelijkheid voor? Hij kent geen kleur, geen vorm, geen enkele gezichtsgewaarwording. Wel zal hij horen en tasten, ruiken en proeven. Hij kan derhalve een tafel betasten, niet zien. Welke is nu zijn voorstelling van een tafel? Als hij droomt, dan kan dat niet zijn in beelden. Droomt hij van klanken of gevoelens? Het bleek nu, dat we ons eigenlijk geen voorstelling kunnen vormen, hoe voor zo iemand de werkelijkheid is, en dat hij ons ook niet kan duidelijk maken, hoe ze is voor hem. Indien nu het verschil met ons niet schuilt in de zintuigen, maar in het verstand — indien er eens levende wezens waren, die niet in oorzaak en gevolg denken bijvoorbeeld, dan was hun wereldbeeld voor ons een chaos. Daaruit vloeit dus voort: we kennen de werkelijkheid, zoals die aan ons, mensen, verschijnt. Ons wereldbeeld is relatief. We aanvaarden de feiten, en de betrekkingen tussen die feiten. In dat opzicht zijn we positivisten. Maar we zijn ons bewust, dat we op onze wijze die feiten kennen, en dat bovendien de opbouw van een wijsgeerig systeem steeds maar betrekkelijke waarde heeft. In grote lijnen kunnen we het „critisch positivisme" onderschrijven. Het verschil met de echte materialisten is dus dit: de materialisten zeggen, dat de stof wezenlijk bestaat, zoals ze ons toeschijnt te zijn. Wij daarentegen, dat we een voorstelling hebben van de stof, en dat we niet kunnen weten, in welke verhouding die voorstelling staat tot de werkelijkheid op zichzelf.

Wij willen over die wijsgerige vraag niet verder uitweiden. Feuerbach bijvoorbeeld heeft ze onderzocht, en gemeend, te kunnen aantonen, dat de werkelijkheid is, zoals ze ons verschijnt. We zijn, zo meende hij, een deel der natuur, een bewust deel ervan, en dus komt in ons het Zijn tot

Bewustzijn. Aangezien de werkelijkheid zichzelf niet bedriegt, is ons wereldbeeld het juiste. Maar Schopenhauer daarentegen neemt wèl aan, dat de werkelijkheid ons bedriegt, dat ons wereldbeeld vals is, dat we alleen de schijn kennen, die het wezen niet onthult, maar verbergt. Men begrijpt, dat we hier weer vertoeven op het terrein der speculatie.

Uit het voorgaande trekken we derhalve deze conclusie:

We gaan uit van de kennis der feiten, zoals de ervaringswetenschap die ons steeds beter leert kennen. Uit deze feiten trekken we onze conclusies, die — dat erkennen we — slechts hypothesen zijn, geldende voor een bepaald tijdperk der cultuur. Indien echter deze hypothese door de voorhanden zijnde kennis wordt bevestigd, hebben we te maken met een werkmethode, die ons bevredigt. We spreken dan van een „natuurwet”, die we hebben ontdekt. Zeker aanvaarden we, dat in de werkelijkheid het wordingsproces zich wetmatig en oorzakelijk voltrekt, dat er geen toeval en geen wonderen zijn. Alleen: de manier, waarop dit proces zich voltrekt, zal ons wel steeds beter, doch nooit volkomen bekend zijn. Ook de wetenschap zal zich dus immer blijven ontwikkelen. We acceptéren haar resultaten in de natuurwetenschap, de scheikunde, de geologie (kennis der aarde) de sterrenkunde, de geneeskunde, de zielkunde. Daarbij blijkt steeds, dat elk geestelijk verschijnsel samengaat met een stoffelijk, dat stof en geest dus twee zijden van éne werkelijkheid zijn. Zonder hersenenergie geen denken, zonder zintuigen geen gewaarwordingen, zonder zenuwen geen zieleleven, zonder luchtrillingen geen muziek, zonder lichaam geen geest. We onderschrijven de conclusie van de ervaringswetenschap, dat derhalve het geloof aan de onsterfelijkheid slechts geloof is, en door de ervaring niet wordt ondersteund.

Op grond dier kennis denken we. De ordening van de feiten, van voorstellingen, begrippen en idéén, is de werkzaamheid der rede. Niet alleen, dat onze kennis zich bij

alle mensen op gelijke wijzen vormt, ook de rede werkt in ons allen gelijk. Voor ons allen heeft alles een oorzaak en een gevolg, voor allen bijvoorbeeld is twee maal twee vier. De rede is derhalve niet een instrument, dat ieder naar willekeur kan hantéren, zoals het geloof. Wat iemand geloven wil, is zijn zaak. Daarin is hij vrij. Wat iemand denken zal, wanneer hij redeneert, moet overeenkomen met de wetmatigheid van de logika, van de rede, die we allen gemeen hebben. Daarin is de mens gebonden. Vandaar, dat redelijk denken ons verenigen kan, mogelijk maakt, dat we elkander verstaan. De rede leidt tot begrip, omdat ze controleerbaar is door allen. Het geloof leidt hoogstens tot een subjectieve opvatting, die voor niemand anders behoeft te gelden dan voor de gelovige zelf, en licht leidt tot fanatisme en beperking van de gezichtskring. Tezamen zoeken naar de waarheid, beduidt niet, die waarheid vinden. Want ze bestaat slechts als betrekkelijke idee. Maar wel beduidt het, dat we regelen en „denkwetten” toepassen, die voor ons allen gelden.

Wetenschap zonder redelijkheid is nog niets. Kennen zonder denken is zinloze geleerdheid. Anderzijds is redeneren zonder grondige kennis der feiten even nutteloos, blote speculatie. Voor ons is de methode der natuurwetenschap een voorbeeld van het juist beheersen der kennis. Daarover redelijk te filosoferen beduidt, zich een wereldbeschouwing te vormen, die de toets der critiek kan doorstaan, en grondslag kan zijn van het anarchisme.

HOOFDSTUK III.

Levensbeschouwing en ethiek.

I

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

Het is noodwendig, ook op dit terrein de godsdienst te overwinnen, alvorens een levensbeschouwing mogelijk is, die bevredigend kan worden genoemd. Met erkenning van ervaring en rede vangt elke goede filosofie aan, die de plaats wil bepalen van de mens in het heelal en op de aarde. We hebben reeds uiteengezet, waarom we aanvaarden dat de mens een sterfelijk, tijdelijk wezen is, produkt van het groot ge-

beuren in het universum, klein en voorbijgaand tegenover de geweldige omvang der sterren en planeten, nietig in verhouding tot het Al. Toch is de mens tot dat bewustzijn gekomen, kent hij zijn plaats, zijn lot en bestemming, overdenkt hij de werkelijkheid. Dit bewustzijn is het grootse in het kleine wezen. En wie nalaat te denken, verhindert zijn werkelijk Mens-zijn.

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

Indien Marx bij zijn verklaring van de geschiedenis uit economische factoren — die hij de vrij duistere naam heeft gegeven van „historisch materialisme”, terwijl eigenlijk de term behoorde te zijn: Geschiedenis-filosofie uitgaande

van de economische verhoudingen — indien hij daarbij dus de enorme invloed constateert van de z e d e n op de opvattingen omtrent goed en kwaad, dan zal niemand deze invloed betwisten. Ook een andere stelling van Marx is te aanvaarden: dat de mens zijn ware bedoelingen en belangen verschuilt achter een ideologie (een levensbeschouwing) die de echte motieven tot het handelen méér verbergt dan openbaart. Het is waar, dat de koloniale kapitalistische groepen nooit zeggen, dat ze kolonien wensen, om die te exploiteren — maar steeds dat het nodig is, het gebied te beschaven en te ontwikkelen. Het is juist, dat de heersende klassen nimmer hun uitbuiting hebben gerechtvaardigd met 'te wijzen op hun eigen belang, doch steeds de nadruk hebben gelegd op het feit, dat ze slechts heersten uit pure mensenliefde en slechts exploiteerden om de gemeenschap een dienst te bewijzen. Zo zegt de kapitalist nooit: ik heb mijn kapitaal kunnen ophopen dank zij anderer arbeid. Hij zal immer beweren, dat hij die anderen — de arbeiders — werk en brood heeft verschaft. Hij keert de zaak dus om. Inderdaad is hij „werkgever”. Maar niet uit liefde tot zijn medemensen, doch om zijn naasten te benutten. „Het belang — zo zei Larochefoucauld — spreekt alle talen en speelt alle rollen, zelfs die van . . . belangeloze.” Om de werkelijkheid te leren kennen, is het dus niet voldoende, af te gaan op wat mensen zelf zeggen te willen, doch is het noodzakelijk, achter die woorden de ware motieven te ontdekken. .

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

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

Ongetwijfeld hebben we hier te doen met collectieve opvattingen. De bourgeoisie bezit de mentaliteit, om alles te schuwen, wat streeft naar realisme, naar ontmaskering en naar het onthullen van de naakte waarheid. Daarom heeft ze (als klasse) voorkeur voor mysterieuze sekten, voor religie, voor spel en sport, voor kermis en vertoon. Voor alles wat de massa afleidt en troost en amuseert. De vermaaks-industrie, de grote sport, de bioscoop . . . zijn even noodzakelijke bijdragen tot haar macht als de banken en de kranten. Omgekeerd heeft een onderdrukte klasse de neiging, massaal te ontwaken en te strijden, zoals bij een staking, een bedrijfsbezetting, een omwenteling. En de vraag rijst, wát dan eigenlijk collectief zich openbaren kan. Niet het individuele karakter. Niet de uitgezochte redelijkheid in het denken. Niet de vergaarde kennis, die persoonlijk bezit is. Alleen datgene, wat gemeen-goed is, het onderbewuste, en onbewuste, dat aan alle levende wezens eigen is.

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

In het anarchisme is dit besef eigenlijk nimmer goed doorgedrongen, en zijn de konsekwenties zelden aanvaard. Men was zozeer ingesteld op de persoonlijkheid, dat men

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

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

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

Men weet, dat Freud al deze „overtollige” kracht de naam geeft van sexuele energie, libido. De aanwending ervan verschaft dus wellust. Een diep en hevig-ontroerend gevoel, van groter betekenis dan de verzadiging van honger en het lessen van dorst. Indien deze kracht zich rechtstreeks uit als geslachtsdrift, blijkt ze uiterst gecompliceerd te zijn. Enerzijds is ze machtsbehoefte, begeerte, om sexueel een ander te overheersen, aan zich te binden, dienstbaar te maken. Indien deze machtsbegeerte ontaardt, leidt ze tot sadisme: men ondervindt wellust door het onderdrukken, martelen van anderen; en leedvermaak over anderers ellende komt slechts voort uit de neiging, om de eigen macht des te beter te doen uitkomen. Aan de andere kant evenwel voert de sexuele energie ook tot overgave, tot het heftig verlangen naar de extase. In ontaarde vorm wil men lust door dienstbaarheid, (masochisme) geluk door geslagen te worden. De grens tussen sadisme en masochisme is niet altijd te bepalen. Indien de aanvals- en machtsdriften zich naar buiten willen richten, doch indien dan de wereld te veel weerstand biedt, is het mogelijk, dat deze vernietigende krachten zich naar binnen doen gelden, tot zelfvernietiging leiden kunnen, zogenaamde „doodsdriften” worden.

Een soortgelijke tegenstrijdigheid ontdekt men daarin, dat aan de éne kant het sexuele leven wordt gedreven door egoïstisch lustverlangen, terwijl aan de andere zijde de lasten

worden aanvaard voor het gezin, en de mens zich grenzeloze offers getroost voor het nageslacht. Hoezeer de driftmatig georganiseerde samenleving daardoor vervalt in uitersten, toont bijvoorbeeld de oorlog: dezelfde mensen, die geneeskunde en hygiëne, voeding en verzorging bestuderen en regelen met steeds groter nauwgezetheid, worden bewogen tot verwoestingen op zo grote schaal, dat de hele wereld een wrede caricatuur lijkt, een verschrikkelijke ironie. De drift ten kwade schijnt even sterk als die ten goede, en waar ze elkander hoogstens in evenwicht houden, lijkt vooruitgang een illusie.

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

Want het is niet waar, dat normale, gezonde, bevredigde

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

In de negentiende eeuw valt het op, hoezeer juist de burgerij in het liberale tijdvak werkelijk de cultuur vertegenwoordigde, omdat ze de wereld veroveren wilde tot haar geluk. Wat echter één klasse voor zich monopoliseren

wilde, behoort aan allen. En alleen collectieve aanwending der macht tot aller lustbevrediging kan niet alleen individuele machtswellust voorkomen, doch tevens bijdragen tot harmonische ontwikkeling van talloze nu verschrompelende individuen. Eerst een bevredigend, normaal verzadigd driftleven, dat niet ontaardt. Geen sadisme — want de sadist heeft het middel (de macht) tot doel verheven. Geen masochisme — dienstbetoon zonder wederkerigheid wordt gemaakt tot een wapen in handen van tyrannen. Maar zelfbewustzijn, innerlijk evenwicht door besef van eigenwaarde, moed en initiatief kunnen de wereld helpen, het proletariaat bezielen, de mensheid reinigen, van zelfbespuwing en zelfvernietiging redden

II

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

Uit het bovenstaande bleek reeds, dat we het ethisch handelen beschouwen als driftmatige aanwending van overtollige energie. Elke vrije daad — dat wil zeggen: een eigen daad, voortvloeiende uit iemands persoonlijkheid — die gericht is op het wegschenken van deze arbeidskracht kan men „ethisch” noemen. De formulering daarvan is eigenlijk van de ongodsdienstige en vrijheidlievende Franse moralist J. M. Guyau, die de mens vergeleek bij een bloem, die niet kan nalaten te bloeien, indien omgeving, voeding,

vrijheid gewaarborgd zijn. Zoals die plant zaad schenkt na te hebben gebloeid, zo moet — zegt hij — ook de mens wel het leven vermooien en vruchtbaar maken, indien hij gezond is. Voor ons is dus de liefde reeds daarom zedelijk, de hulpvaardigheid evenzo. Wie in het water springt, om een ander te redden — afdaalt in een brandende mijn om de slachtoffers bij te staan, doet dit geheel vrijwillig, spontaan, zonder nader overleg. Feitelijk is hier dus geen sprake van „vrije wil”, want de mens moet zo handelen, indien in hem de angst tenminste niet alles overstemt. Want ook in de ethiek is de angst, de sterke anti-sociale drift, die overwonnen moet worden. Elk mens evenwel handelt weliswaar naar zijn karakter, en dus naar zijn eigen wezen, maar niet „vrij” in die zin, dat hij naar willekeur het één zou kunnen nalaten en het ander zou kunnen doen. Hij kan niet vrijmachtig kiezen, en is wel degelijk aan innerlijke noodzaak gebonden. Aangezien deze dwang evenwel niet buiten ons staat, niet vreemd is aan ons wezen, gevoelen we haar niet als hinderlijk gezag. Integendeel, we gevoelen ons vrij. En dus doen we, alsof we toch wel naar eigen verkiezing ook iets anders hadden kunnen willen, en we spreken dan niet van handelen uit innerlijke noodzaak, maar van een daad, waaraan een bepaald motief ten grondslag zou liggen. Als reden geven we dus op, dat we anderen wilden helpen, of dat de zedeleer ons zulks toch gebiedt, of dat het in de bijbel staat (daar staat namelijk alles in). Vandaar, dat de ethiek beweert, te vragen naar de motieven van ons handelen (de gekozen redenen) en niet naar de oorzaak, wat juister zou zijn. Als oorzaak ontdekt men ook (naast het reeds door Guyau genoemde) de neiging van elk mens, zich wezensgelijk (identiek) te achten met een ander levend wezen. Dat is een kwestie van suggestie. Immers, niets is zo gemakkelijk over te brengen op anderen dan die eenvoudige gevoelens, welke ons allen gemeen en bekend zijn. Als de één lacht, lachen allen, terwijl het schreien zo mogelijk nog besmette-

lijker is. Deze saamhorigheid in het gevoelsleven openbaart zich dus ook op deze wijze, dat het lijden, de smart, die iemand openbaart, onmiddellijk bij anderen dezelfde pijn opwekt, dezelfde onlustgevoelens. Zo kan men zeggen, dat de smart van één mens door zijn naasten ook als eigen smart wordt gevoeld, dat de vreugde van de één wordt ervaren als vreugde ook voor allen. Het gevolg daarvan moet zijn, dat we anderen gelukkig willen zien, om zelf gelukkig te kunnen zijn. Indien we dus een daad verrichten, teneinde anderen van dienst te zijn, zeggen we, dat het motief zedelijk was. Het is er evenwel niet minder „egoïstisch” om, wijl hier egoïsme en altruïsme geen tegenstellingen zijn. Slechts bij ontaarde, zieke, verschrompelde wezens kan anderers ellende vreugde wekken. Wie bijvoorbeeld zelf steeds in angst, onrust, armoë, verwarring verkeert, voelt zich zo te kort gedaan, dat alleen het feit, dat anderen evenzéér lijden, hem nog verzoenen kan met de wereld. Ook de rijke kan zo bang zijn voor zijn bezit, dat hij elke poging van anderen, zich hun aandeel te veroveren van de rijkdom des levens als een aanslag op zijn voorrechten beschouwt. Hij zal dus aan dezen de ontbering en de berusting préken. In beide gevallen hebben we evenwel met typische ziekteverschijnselen der gemeenschap te doen.

Indien we zouden moeten omschrijven, wat een zedelijke daad is, dan hebben we dus niet stil te staan bij datgene wat de „zeden en gewoonten” bevelen, want die zijn in verschillende tijdperken en streken zeer uitéénlopend. Zedelijk is de daad, die vrij is, die voortkomt uit een evenwichtig, gezond gemoed, en die het geluk van anderen bevordert, om daardoor eigen lust te doen toenemen. Hier is dus wederkerig hulpbetoon de ethiek van vrij-socialisme. Evenwel: wil iemand tot een zedelijke daad kunnen komen, dan moeten de omstandigheden, de opvoeding, en zijn karakter hem dat ook veroorlooven. Het is nutteloos, ethica te preken, indien de één slechts in stand kan blijven,

door het voedsel van de ander te roven. Het leidt tot niets, moraal te leren aan wie leeft in een krot, vervuult en wegwijnt, en niet meer scheppen kan noch helpen. Men kan dagelijks constateren, hoe het grootste deel der mensen niet ópkunnen tegen de omstandigheden. In de kapitalistische maatschappij is het gevolg, dat allen beneden hun zedelijke stand leven, doen wat ze eigenlijk niet uit innerlijke noodzaak willen, maar wat ze volbrengen uit angst en belang of ontaarding. Daarom herhalen we, dat het ethisch vraagstuk in de eerste plaats een maatschappelijk probleem is.

Dat de godsdienst ons hier van generlei nut kan zijn, blijkt uit de praktijk. Wie een goed karakter bezit, zal zich God voorstellen als liefderijk. Wie echter minderwaardig is van innerlijk, denkt zich God als wrekend, straffend en zijn vijanden uitmoordend Opperwezen. De goede mens zal gaandeweg de godsdienst moeten overwinnen, want zolang hij gelooft aan God, zou hij ook moeten aannemen, dat God het kwaad en de ellende zou laten voortbestaan of zelfs zou hebben geschapen, wat strijdt met zijn zedelijk oordeel. De minderwaardige mens zal door zijn Godsvoorstelling niet beter worden. Integendeel: hij zal door allerlei drogredenen het kwaad verontschuldigen. Hij zal zeggen, dat God toch almachtig is en alwijs, en dat de goede God toch geen oorlog, geen ellende, geen uitbuiting kan hebben geschapen, indien dat alles niet in overeenstemming is met zijn wijsheid en goedheid. Voor ons — aldus onze spitsvondige, maar gelovige conservatief — moge dan dit alles kwaad lijken. God weet beter wat voor ons goed is. Zo worden alle sociale rampen, wordt alle misère, wordt alle onrecht toch „goed-gepraat”, zonder dat de gelovige er iets tegenin brengen kan . . .

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

Verschillende malen spraken we over „karakter”. Terwijl de zedelijke energie voortkomt uit de natuur — en het zedelijk oordeel uit het feit, dat we ons met andere wezens gelijk denken, zodat hun leed het onze is, hun vreugde ons geluk — is het karakter veel meer individueel en het resultaat van vaak botsende factoren. Natuurlijk spelen erfelijke aanleg en lichamelijke vóórbeschiktheid een grote rol. Doch dan . . . het milieu. We worden geboren met onze driften, die zich op zovele wijzen kunnen uiten. Indien we evenwel „naar de natuur” zouden handelen, zouden we overal in botsing komen met andere wezens. Van het eerste jaar af leren we daarom, die anderen te vrezen, te gehoorzamen. Het kleine kind moet zindelijk zijn, wat eerst na veel dwang geschiedt. Het moet leren lopen, leren praten, op de wijze, die de omgeving ópdringt. Daarna moet het zich voegen naar de regelen van het gezin, de school, de werkplaats. Die dwang verinnerlijkt zich in ons, wordt tot gewoonte. Toch protesteert ons onbewuste zieleleven, toch rebelleren onze driften wel. Maar ook dat verzet onderdrukken we. Reeds lang vóór we volwassen zijn, hebben we dus onszelf zó gevormd, dat we in vrede kunnen leven met de omgeving. We hebben onze „moraal”. Die moraal bevat alle zeden, gebruiken, gewoonten der samenleving, waaraan we ons hebben te houden. Het is daarom ijdel, nog onderscheid te willen maken tussen „natuur” en „cultuur”, omdat het volslagen onmogelijk is. De omstandigheden, waaronder we worden geboren, zijn al niet meer natuurlijk, evenmin als bij onze huisdieren. En van die geboorte af is alles . . . cultuur. Men begrijpt, dat het karakter zich dus vormt — behalve uit erfelijke factoren — uit de botsing, samenhang of conflicten tussen onze driften (van allerlei aard) en onze plichten. De verschillende types, die daaruit kunnen voortkomen, zullen we niet bespreken. Het zou het kader van dit werk geheel te buiten gaan.

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

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

Een vrijheidlievend karakter, dat tevens „zedelijk” genoeg is, om de vrijheid niet alleen voor zich, doch voor allen te willen, is niet buitenissig, niet abnormaal, niet ongewoon. Het is 't karakter van de mens, zoals het in betere omstandig-

heden zeer zeker zou kunnen zijn. Gezond, redelijk opgevoed, evenwichtig, normaal bevredigd wat het driftleven aangaat, zonder alle reeds besproken afwijkingen en perversiteiten. De mens, die geen plaag is voor zijn medemens, geen slaaf wil zijn en geen tyran, maar gelijkwaardig metgezel in het leven, reisgenoot van die anderen . . . dat is niet een utopisch wezen, niet een buitengewoon begaafd genie, geen heilige en geen geleerde . . . dat is de mens, zoals we allen zouden kunnen zijn. Hoe dan zó te worden?

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

Maar in het spraakgebruik is hier vrijheid toch hetzelfde als gebondenheid aan de eigen natuur. En dwang is: gehoorzaam

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

IV

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

Er schuilt niets troosteloos in deze filosofie. Het zou eerder troosteloos zijn, eeuwig te moeten bestaan. Want het is duidelijk, dat iets in waarde stijgt, naarmate het zeldzamer is. Dat derhalve het leven kostbaarder wordt, naarmate het korter duurt. Indien het leven nimmer een einde nam, indien elke dag duizendvoudig terugkeerde, dan was elke inspanning, elk streven ijdel, want het leven zou geen doel hebben. Wat eeuwig is, is doelloos. De spanning van ons bestaan groeit uit het feit, dat we een doel bereiken

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

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

HOOFDSTUK IV

Liefde, huwelijk en gezin.

I

Niet alleen het anarchisme, het socialisme in zijn verschillende schakeringen heeft beseft, van hoeveel invloed de organisatie was van het gezin. Aan de andere zijde, in het kamp der conservatieven, heeft men evengoed geweten, dat „God, Gezin, Gezag” een drieëenheid was, welke betekenis nauwelijks kon worden onderschat. Het is toch feitelijk zo, dat in het gezin alle eigenschappen moeten worden gekweekt, welke de maatschappij nodig heeft. Vandaar, dat de economisch-politieke waarde van het gezin veel grooter is dan zijn erotische betekenis. Vooral het monogame, patriarchale gezin — dat dus, hetwelk is gebouwd op de trouw van één man aan één vrouw, en waarin de man het gezag uitoefent en hoofd is der familie — vooral deze vorm van samenleven is voor het Westen de basis der ganse gemeenschap.

Op het eerste gezicht zou men geneigd zijn, te menen — zoals ook Freud dat nog doet — dat de familie de natuurlijke vorm van samenleving is, geboren uit de sexualiteit. Evenwel, een blik in het dierenrijk toont, dat deze opvatting te simpel is. Natuurlijk gebeurt het zeer vaak, dat mannetje en wijfje beiden zorgen voor de jongen, tot die volwassen zijn. Bij géén van hen evenwel is dit „huwelijk” duurzaam. Het heeft een economische grond: de jongen moeten worden gevoed. Maar deze gemeenschap is alleen georiënteerd op

die jongen. Daarbij komt; dat de dieren, die in kudden leven, geen familieverband kennen, en dat ook zeker geen monogamie (huwelijk van één mannetje en van één wijfje) bestaat, dáár, waar dan van „trouw” kan worden gesproken in het samen voeden der jongen. Overigens vertoont de Natuur alle mogelijke vormen van de organisatie der liefde.

Indien men dan de mensenmaatschappij leert kennen, blijkt, dat de sexuële driften zich op velerlei wijzen hebben geopenbaard. Men kan aannemen, dat in de aanvang de „veelwijverij” en „veelmannerij” bestonden; dat géén bloedschande en géén overspel bekend waren. Daaruit komen andere vormen voort: meerdere zusters met meerdere broers, gemeenschappelijk elkander bezittend, bijvoorbeeld. Eerst in een later stadium kent men de exogamie: de gewoonte, dat een kind niet huwt met één uit dezelfde verwantschap. Voorheen meende men, dat de wilden bekend waren met de gevaren van inteelt. Dat is evenwel niet aannemelijk, want gedurende eeuwen en eeuwen heeft de mensheid zich op deze „bloedschandelijke” wijze voortgeteeld, zonder dáardoor te dégenereren. De mening van Reich lijkt meer voor de hand te liggen: in de strijd tussen de families heeft de éne de andere overwonnen. De overwinnaars eisen nu de vrouwen der anderen voor zich op. Die mogen dus niet huwen in hun eigen familie-verband. Voor hen blijft dan als enig middel: op roof uit te gaan bij andere verwantschappen en horden. Later verzachten de zeden zich, en wordt het roofhuwelijk een koophuwelijk, of staat men dochters af bij wijze van schatting of beloning. Op deze trap van ontwikkeling treft men ook matriarchaat aan, dat wil zeggen een stelsel, waarbij de vrouw wordt beschouwd als schijnbaar hoofd van het gezin. In dat geval dus zijn de kinderen familie van de moeder, niet van de vader. Bij sommige volken — zoals de Trobianders in de Stille Zuidzee — is ook het fysieke vaderschap onbekend. Men meent, dat vrouwen worden bevrucht door geesten.

of dat geesten in hen wonen en uit haar worden geboren. De man moet wel de vrouw óntmaagden, doch alleen om de weg vrij te maken voor de geest, die bezit wil nemen van haar schoot! Merkwaardig is, dat het sexuele verkeer vóór het huwelijk er vrij is, doch dat het niettemin een schande is voor een meisje, een kind ter wereld te brengen, vóór ze gehuwd is. Het sexuele leven wordt opgevat als een bron van wellust, en weinig meer. Met de voortplanting houdt het weinig verband, menen ze.

Dat er dan toch sprake is van vaste huwelijksregelen, bewijst, dat het huwelijk een economische overeenkomst is, een betrekkelijk vaste band. Moeder en kinderen, de kinderen onderling, zijn verwant, dus . . . hebben ze economische verplichtingen jegens elkander. Met name de broer moet zorg dragen voor zijn zuster, ook al is ze gehuwd. Deze broer is dan ook feitelijk hoofd van de familie. Daaruit blijkt, dat er toch van moederrecht in dien zin, dat de vrouw wezenlijk hoofd is van het gezin, nauwelijks sprake is. De man nu — uit een andere clan — die haar trouwt, heeft dus alle voordeel van dit samenwonen, want zijn vrouw brengt haar eigen inkomen mee. De zonen, uit dit huwelijk geboren, hebben recht op grond, vistuig, een kano enz. in het dorp van de moeder, waar zij feitelijk thuis horen.

Toch is de man niet zó goed af, want hij heeft op zijn beurt weer de zorg voor zijn eigen zusters. Men zal ook hier wel moeten aannemen, dat een overwinnende horde de vrouwen heeft getrouwd van de overwonnen clan — en dat ze aan de overwonnen mannen (broeders van de bruiden) hebben bevolen, bij wijze van schatting, aan die zusters een inkomen in natura uit te keren. Welk gebruik dan gaandeweg algemeen geworden is. De zeden der heersers zouden dan ook de gewoonten der overwonnenen zijn geworden.

Wat ook de oorzaak zij — werkelijk matriarchaat kent men eigenlijk niet. Elke vorm van moederrecht vertoont allerlei kenmerken van vaderrecht en van mannenheerschappij

— zoals bij de Trobianders, waar het dorpshoofd meerdere vrouwen mag hebben en zich langs slinkse wegen weet te verrijken. Immers, de broers van die vrouwen zijn aan hem schatplichtig. En hij weet dan wel te voorkomen, dat de opgehoopte kapitalen zijn familie weer verlaten zouden. In Europa heeft de oude bevolking rond de Middellandse zee — bijvoorbeeld in Griekenland — en hebben de Pikten in Engeland matriarchaat gekend. Men trof het ook aan in Afrika, in Voor-Indie (Malabar) en andere streken. De grote volkeren evenwel waren patriarchaal: zowel de Semieten als de „Ariers”, de Chinezen en Japanners als de Indianen. In Europa hebben de „Ariers” (Perzen, die naar Griekenland kwamen, Grieken, Romeinen, Kelten, Slaven, Germanen) en de Semieten (Arabieren, Joden) het matriarchaat uitgeroeid. Niet de broer onderhoudt de vrouw maar de echtgenoot. De kinderen behoren niet tot de familie van de vrouw, maar tot die van de man.

Hoewel we dus vrij algemeen het patriarchaat zien heersen, kan men dat van de monogamie niet zeggen. Gewoonlijk bestaat er veelwijverij, met de beperking, dat kleine bezitters en slaven of horigen zich die weelde niet kunnen veroorloven. De Grieken bijvoorbeeld hebben één vrouw, om hun kinderen te baren. Vrouwen, die slechts dienstboden en slavinnen zijn. Dan de vrouwen (hetaeren) die uitsluitend het liefdegenot en de conversatie beoefenen. In de Middeleeuwen bestaat in de praktijk, zowel voor ridders als voor geestelijken, de veelwijverij. De heersende klassen, tot de Franse revolutie toe, hebben evengoed de instelling gekend van de maîtresse, de maintenée, naast de wettelijke vrouw. Luther bijvoorbeeld stond aan den vorst van Hessen toe, twee vrouwen te hebben, Melanchton kende dat voorrecht ook toe aan Hendrik VIII van Engeland, die met Rome gebroken had.

De monogamie is ook bij de burgerij een instelling, die herhaaldelijk wordt gewijzigd door het stelsel van de

„bijvrouwen“, hoewel de burger zich meer aan de monogamie houdt dan de edelman voorheen, omdat hij de nakomeling is van onderdrukte klassen.

Het is duidelijk, dat het officiële huwelijk — evenmin als dat der Middeleeuwen — weinig behoefte uitstaande te hebben met liefde. Aanleiding tot het huwelijk is natuurlijk gewoonlijk de verliefdheid, een suggestieve vorm van sexuele aantrekkingskracht. Doch liefde moet rijpen, moet uit wederzijdse vreugde en dankbaarheid en kameraadschap groeien. Het „huwelijk“ nu is de minst-geschikte gelegenheid daartoe. We beweren niet, dat géén ervan gelukkig zou kunnen zijn. Wel evenwel kan men constateren, dat de omstandigheden daartoe in het gewone huwelijk niet gunstig zijn. Want dit huwelijk is voor beide partijen in de eerste plaats een economische overeenkomst, een maatschappelijk verdrag. De financiële zorgen, het gezin, het huishouden, de opvoeding eisen vrijwel alle energie op. Een zwakke liefde komt hier niet tot bloei, maar dreigt te worden verstikt. Heel vaak gaat de liefde er aan onder. Maar van zakelijk standpunt bezien leert dit huwelijk den mensen te sparen, te bezuinigen, in gunstige omstandigheden kapitaal op te hopen, en in elk geval particuliere behoeften en belangen te verdedigen, zo mogelijk ook de privaateigendom. Juist het egoïstische karakter van het familie-leven is dus voorwaarde en hefboom voor het ophopen van bezit, en in elk geval voor het kweken van de mentaliteit, waarop de privaateigendom berust.

Men kan dan ook waarnemen, dat op het erotisch leven dit alles veel invloed heeft. Onder een „fatsoenlijke“ vrouw verstaat men die vrouw, welke volkomen in dienst staat van het gezinsbelang, en ook haar „gunsten“ bewaart voor den echtgenoot, de gezinsvader. Niet zozeer, omdat ze dien altijd liefheeft — immers in dat geval is de trouw volkomen te begrijpen — maar uit juist begrip van wat de maatschappij eist. Dat is haar „eer,“ haar „kuisheid“. Men weet

evenwel uit de praktijk der artsen, dat in tal van vrouwen het sexuele element zo is onderdrukt, dat ze voor een niet-gering deel koel zijn (frigide) zelf weinig bevrediging onder vinden, noch schenken, tengevolge waarvan zenuwaandoeningen aan de orde van de dag zijn. De lange verloving, de onthouding, de onbevredigdheid enz. maken het mensentype onevenwichtig, vatbaar voor angst, belemmeren de ontplooiing van de individu, kortom kweken al datgene, wat heersende klassen wensen kunnen.

Tenslotte is de invloed van de godsdienst nergens zo groot als op sexueel terrein. Heel die godsdienst is sexueel vijandig. Nog niet zozeer het Oude Testament. Maar in het N. T. en in het oude Christendom wordt „het vlees” als zondig beschouwd — vooral bij Paulus — sexualiteit feitelijk voorgesteld als kwaad, terwijl het huwelijk die geslachtsdrift dan nog alleen maar mag kennen, indien ze dient, om grote gezinnen te kweken, indien man en vrouw levenslang elkan der „trouw” blijven, samen één economisch belang hebben. Het beste program daartoe vindt men in Corinthe (7, 14). In de eerste plaats is natuurlijk het gevolg van dit gezinsleven, dat de afhankelijkheid van vrouw en kinderen jegens den familievader moet worden beklemtoond. De bedoeling is, dat ook besef van onderdanigheid, vrees, ónzelfstandigheid worde gekweekt. Hoezeer ook de vrouw dan „de broek aan hebben” kan, vast staat toch, dat ze vrijwel nooit de man verlaten kan, van wie ze niet meer houdt, omdat ze economisch volkomen hulpeloos staat in de wereld. Zelfs wil men de arbeidsmogelijkheid van de gehuwde vrouw geheel gaan opheffen. En indien deze geest van afhankelijkheid wordt overgeplant op de kinderen, dan is de politieke functie van dat huwelijk duidelijk: het moet onderdanen vormen, goede staatsburgers afleveren, en niet: karakters, géén persoonlijkheden met gevoel van eigen waarde, trots, zelfbewustzijn . . . omdat de huidige samenleving die niet gebruiken kan. Menige conservatieve vader, zelf arbeider, is door zijn

gezag in het gezin degene, die de eigenschappen kweekt, welke de vrijheid belemmeren. Vaak treft men bij verlichte burgers een vrijer, veel kameraadschappelijker verhouding aan van ouders tot kinderen, dan bij zo'n arbeider. Omdat deze bourgeois géén slaven willen kweken, en menig man uit het volk onbewust dat wèl doet, omdat hij geen begrip heeft van de mogelijkheid, dat in de toekomst zijn kinderen vrije mensen zullen moeten worden. Zulk een arbeider, gehoorzaam aan zijn meerderen, drilt zijn eigen kinderen als een onderofficier, en is de ruggegraat der burgerlijke samenleving.

Hoezeer ook hierop de godsdienst de nadruk legt, leert men uit de Bijbel, Oude en Nieuwe Testament. De onderdanigheid der vrouw blijkt uit de veelwijverij, zoals die bij de Joden bestond. Ze wordt geëist in de vele teksten uit de brieven van Paulus. („De vrouw ontvang zwijgend onderricht in alle onderdanigheid. Onderricht te geven is haar niet toegestaan. Ze moet zich stilhouden. Immers, Adam is het eerst geschapen, daarna pas Eva.” Tim: 2. „Dat uwe vrouwen in de gemeente zwijgen. Want het is haar niet toegelaten, te spreken, doch bevolen onderworpen te zijn”. Cor: 14. Thomas van Aquino achtte de vrouw van minder waarde, als onkruid onder de tarwe, en Tertullianus verweet haar, dat ze . . . het mensengeslacht had te gronde gericht!)

Inderdaad: gezag, gezin en godsdienst behoren, zo bezien, wonderwel bij-een.

II

In de kapitalistische maatschappij werken echter tegenstrijdige krachten. Het verzet tegen de theorie en de praktijk van bovengenoemde opvatting inzake het huwelijk is dan ook niet uitgebleven. Zelfs niet in burgerlijke milieus.

Daar was natuurlijk dan allereerst het protest van de

driften zelf, die zich tekort gedaan voelden. Ook erotische ondervoeding, ook sexuele horigheid wekt onlustgevoelens, die tot verstoring leiden van de „orde”, in dit geval: het huwelijksleven. De boeken van Dr. v. d. Velde houden zich er mee bezig, hoe man en vrouw het sexuele leven voor elkaar aantrekkelijker kunnen maken. Lindsey wilde zelfs een driehoekshuwelijk toestaan, om naast de officiële echtgenote een „vrouw der liefde” te erkennen in het gezin, welke gedachte door F. Wibaut is overgenomen. Boeken als die van Reich en Hodann handelen over niets anders dan over neurosen, ongelukkige liefdes, ineensstortingen van het zieleleven. De moraal, die officieel geldt, wordt overal op steeds heftiger wijze overtreden. Vrije huwelijken, ongeregelde verbintenissen vindt men waarschijnlijk méér nog bij de bourgeoisie dan bij de arbeiders.

Freud heeft zelfs zijn theorie ontdekt tengevolge van zijn praktijk, die het „onbehagen in de cultuur” openbaarde. Neen, de crisis in de huwelijksmoraal is even groot als de poging sterk is, de oude zeden te herstellen. Merkwaardig is, dat alleen de kerk daarvoor onverdroten ijvert, zowel de protestantse als de katholieke, en de laatste het meest. Het fascisme heeft geenszins de ontbinding van de sexuele moraal kunnen tegenhouden, en past zich soms zelfs daarbij aan. Gemakkelijker echtscheiding, verdediging van de ongehuwde moeder, jeugdsexualiteit enz. komen in Duitsland niet zelden voor. Natuurlijk is de keerzijde daarvan, dat men wil, dat de bevolking zich abnormaal zal uitbreiden, voor militaire doeleinden. Toch staat ook daar de liefdespraktijk in tegenstelling tot het absolute gezagsprincipe van het regiem.

Want de émancipatie van de vrouw en van het kind schijnt niet tegen te houden te zijn. Het kapitalisme heeft zelf allerlei voorwaarden geschapen voor vrouwenarbeid, vooral in de grote magazijnen, de restaurants, de vermaakindustrie, de fabrieken, de ateliers. Hoewel steeds de loondruk

hier blijft vóórzitten, is toch groter onafhankelijkheid van het meisje het gevolg. In crisistijd lijdt de vrouw zelfs minder onder de werkloosheid, omdat eerder beter-betaalde mannen worden uitgestoten. Volkomen in strijd met de theorie, dat men het huwelijk en het gezinsleven moet mogelijk maken, wordt integendeel steeds geringer kans geboden aan den man, om een gezin te vormen, terwijl de kinderen al vroegtijdig uit huis worden gehaald om te „verdienen”. Met name de stad is oorzaak van het steeds lossen worden van de familieband en van de gezinstradities.

Wat de kinderen aangaat: de jeugdbonden, de sportverenigingen, de kampen, de jeugdherbergen, de dansen, enz. ontrukken de rijpere jeugd steeds meer aan het ouderlijk gezag, en dit proces is niet te stuiten. Elke beweging, die de jeugd tot zich wil trekken, moet tegemoet komen aan deze wensen.

En tenslotte is het Nieuw-Malthusianisme, de methode, om ongewenste geboorte van kinderen te voorkomen, zozeer gemeen-goed geworden, dat ook daardoor de vrijheid in het sexuele leven is vermeerderd. De economische nood, de geringe kansen voor de jonge mannen, hebben het gebruik van voorbehoedmiddelen in de hand gewerkt. Dat gebruik zelf heeft evenwel weer een andere opvatting over het sexuele leven doen ontstaan. Men ziet de sexualiteit niet meer allereerst als een middel, om kinderen te verwekken. Maar juist in de eerste plaats, als een drift, die het genot vermeerdert, de lustgevoelens doet toenemen, het leven waardevoller en rijker doet worden. „Liefde zonder gevolgen” komt meer in zwang, en de idee, dat men daarmee zonde bedrijven zou, verdwijnt gaandeweg. Zo werken in deze maatschappij krachten, die niemand meer beheersen kan, in revolutionnaire richting.

Het is begrijpelijk, dat het anarchisme, ontstaan in deze periode, ook de meest revolutionnaire theorieën op sexueel gebied heeft verkondigd. Daar was dan eerstens die van de

„vrije liefde”, welke neerkwam op opheffing van het huwelijk. Brochures van Charles Albert, Madeleine Vernet en anderen verheerlijkten het samenleven uit liefde, waarbij in de praktijk dan veelal de verliefdheid, de genegenheid en aantrekkelijkheid — over het algemeen vrij zwakke grondslagen voor een huwelijk! — werden aanvaard als basis voor een tijdelijke amoureuze verbintenis. Niet zelden was hier ook sprake van polygamie of polyandrie (samenleven met meerdere vrouwen of mannen) en werd het voorbeeld der dierenwereld te hulp geroepen, om deze vrijheid te verdedigen. Nu zijn we geen moralisten, en we hebben er weinig mee te maken, hoe de mensen hun liefde-leven inrichten, indien ze noch anderen, noch zichzelf schaden. Indien het mogelijk is, dat tijdelijke en wisselende liefdesbanden iemand gelukkig maken, dan zou het dwaas zijn, zich daartegen te verzetten, terwijl het bovendien ook nutteloos zou zijn. Een maatschappelijke aangelegenheid worden zulke verbintenissen pas, indien er kinderen zijn, waarvan de verzorging moeilijkheden oplevert. Nog vindt men in Frankrijk bijvoorbeeld de richting van Emile Armand, die het welsprekendst en het hardnekkigst de theorie van de huwelijksloze sexuele kameraadschap verdedigt, de afwezigheid van jaloezie, het nut van vele en veranderlijke liefdes-ervaringen, kortom . . . de vrije liefde. Praktisch zijn de moeilijkheden deze, dat alleen een élite werkelijk geschikt zou blijken voor deze wijze van leven, omdat de aanvals- en bezitsdriften, de jaloezie, enz. te sterk zijn bij de gewone minnaars. Heel vaak vindt men genoeg verliefdheid, maar weinig kameraadschap. Vrouwen, die uit machtswellust, en niet uit erotiek, zoveel mogelijk mannen willen hebben „bezeten”, en mannen, die om dezelfde redenen een vrouw „verleiden”, om er daarna niet naar om te kijken, zijn er genoeg. De afwezigheid van sexuele opvoeding, de rotheid van de maatschappij op dit terrein heeft ook vaak funeste gevolgen voor deze vrije milieus.

Daarbij komt, dat ze feitelijk steeds in oorlog met de maatschappij verkeren, die ieder straft, die de rechte wegen der liefde (dat wil zeggen: de burgerlijke) niet bewandelt. Gezien vanuit het gezichtspunt van de burgerlijke moraal is het dwaas alleen te huwen uit liefde. Indien er géén sexuele afkeer bestaat, en verder voldoende wederzijds begrip, verdraagzaamheid en kameraadschap, is het huwelijk het dragelijkst, indien bovendien het gezinsinkomen niet te laag is. Wat de vrouw in onze samenleving moet vragen — het zij zonder ironie en in ernst gezegd — is niet, of ze smoorlijk verliefd is, en misschien later veel van een man zal gaan houden — maar of die man voldoende kalm en redelijk is, niet al te jaloers, en een goede betrekking bezit. In zo'n geval van materiele welvaart en wederzijdse waardering zal misschien geen hoog-opbruisende liefde, maar toch wel achtting groeien, genegenheid, vertrouwen, innerlijke rust. Indien evenwel de liefde alle regelen der samenleving te buiten gaat, of de man werkloos is of slecht verdient, bestaat er ontzaglijk veel kans, dat bestaande verliefdheid tot haat wordt en liefde zèlf zo verzwakt, dat ze niet in staat is, voortdurende conflicten te voorkomen. Een romantische opvatting van de liefde in déze maatschappij voert tot de ondergang. Alleen een voldoende z a k e l i j k e opvatting van het huwelijk maakt het houdbaar.

Indien een overigens moreel zeer te verdedigen sexuele vrije verbintenis leidt tot grote conflicten, tot angst, tot tweespalt, dan wordt de vreugde en de lust, die ze zou kunnen schenken, geheel overwoekerd en vernietigd door de ellende. Vandaar, dat vele „experimenten” op dit terrein moesten mislukken. En de meesten, die er zich aan hebben gewijd, zijn brave burgers geworden, van schrik en van de wéér-omstuit

Behalve evenwel deze economische moeilijkheden, is er iets anders, dat de vrije liefde belemmert. Men vraagt zich af, of elke liefde niet een zekere mate van d u u r z a a m h e i d

nodig heeft, wil ze beantwoorden aan haar doel? Twee mensen, die elkander gelukkig maken, hebben een gevoel van dankbaarheid jegens elkander, kunnen elkaar niet zo gemakkelijk verlaten. Indien één van beide met een ander zou gaan, in de wetenschap, daarmee de partner alleen achter te laten, dan zou dit strijdig zijn met de kameraadschap, die juist uit de sexualiteit geboren is. Een verliefdheid, die wezenlijk wordt tot liefde, zal altijd duurzaam zijn. Dat wil niet zeggen: levenslang. Doch elke breuk in de verbintenis zal des te pijnlijker worden gevoeld. Zij, die aarzelen, te scheiden van een sexuele kameraad in het leven, bewijzen daarmee, dat hun gevoelens inderdaad serieus zijn. Alleen naturen, die gebrek aan verantwoordelijkheid, die lichtzinnigheid en weinig dankbaarheid kennen, breken gemakkelijk met hun geliefde.

De vrije liefde in haar uiterste conseqwenties bleek in het algemeen onhoudbaar, omdat ze of leidde tot afkeer, haat, twisten, of wel tot... het vrije huwelijk. Welnu, ook het vrije huwelijk is in de anarchistische literatuur zeer veel verdedigd geworden. Men verstond er onder een duurzame verbintenis, het stichten van een gezin, het oprichten van een huishouden, alleen... zonder dat dit alles door de wet bekrachtigd was. Beide partijen wilden eventueel gemakkelijker kunnen scheiden, zich niet onderwerpen aan wettelijke regelen, waarbij de vrouw in alles de wil en de heerschappij van den man zou moeten erkennen. Die bedoelingen waren inderdaad anarchistisch in de goede zin van het woord. Maar wat was het verschil tussen het wettelijke en het vrije huwelijk, in de praktijk en de kapitalistische realiteit? Dat verschil was er één van formaliteiten, die in het éne geval wel, in het andere niet vervuld waren. Want de werkelijkheid leidde in het vrije huwelijk tot dezelfde conseqwenties als in het wettelijke. Men ging toch niet eerder of sneller uiteen dan officieel-gehuwden, wanneer er conflicten waren. Men zorgde toch op dezelfde wijze voor de kinderen, die de man erkende, waarmee hij

toch hoofd van het gezin was geworden. De vrouw bleef ook financieel afhankelijk . . . van den man. Men verwondert zich dan ook niet, dat de overgang van de vrije tot het wettelijk huwelijk zo licht is, dat in talloze gevallen het vrije tot een wettelijke verbintenis ging worden. Praktische eisen, angst voor opspraak, noodzaak ten aanzien van een betrekking enz. werken dat in de hand. In Frankrijk en Spanje is het aantal vrije huwelijken nog steeds vrij groot. In Nederland neemt het in de anarchistische beweging af, naarmate het in burgerlijke kringen schijnt toe te nemen. Op dit terrein kan men zeer zeker spreken van een „verburgerlijking“, die blijkbaar voortkomt uit de zwakte der beweging. Hoe minder bescherming een theorie biedt, hoe geringer het machtsbesef is, hoe groter de neiging, zich aan te passen aan de zeden der sterkste „partij“. De „vlucht uit het anarchisme“ naar de andere ideologieën valt er uit te verklaren. De burgerlijke groep wordt er evenwel niet sterker van, omdat ze ondanks haar grote krachtontplooiing naar buiten, ondanks de uiterlijke macht, toch innerlijk in verval verkeert. Men kan zelfs zeggen, dat naarmate een samenleving, een systeem, dat reeds bestaat, reeds gevestigd is en over de economische macht beschikt — zoals het burgerlijke — inwendig zwakker wordt, het uiterlijk zijn toevlucht neemt tot steeds groter tyrannie. De dictatuur bewijst het. Toch, zolang die gezags-uitoefening plaats vindt, past alles er zich bij aan en aanvaardt het zich-opdringende bestaande. Zo is het ook met de sexuele moraal, die nooit zo in ontbinding verkeerde — en nimmer met zo veel kracht wordt verdedigd, opgelegd, en dus . . . ook uiterlijk aangehangen door de menigte. Daaruit blijkt ten overvloede, dat met behoud van het huidige stelsel elke wezenlijke wijziging in de huwelijksverhoudingen een illusie is.

III

Indien we uitgaan van de rijpe liefde, dan zal een verbintenis van sexuele aard zeer zeker een bepaalde duurzaamheid hebben. Man en vrouw zullen de verantwoording dragen voor de kinderen, die er uit geboren worden. Deze liefde zal voldoende kameraadschap kennen tussen de geliefden. Dit alles aanvaardt het anarchisme volkomen. Het beginsel evenwel van gelijkwaardigheid en vrijheid komt in het bestaande huwelijk — een economisch verdrag — nooit tot zijn recht. De vraag is dan ook, onder welke omstandigheden dat wel het geval zijn zou.

En eerstens dan moeten we de émancipatie der vrouw voorstaan, in dien zin, dat ze evenveel recht heeft, een vak te leren en te beoefenen, als de man, en dus in de gelegenheid zal wezen, zelf te arbeiden en een persoonlijk inkomen te ontvangen. We zijn daar verder van af dan ooit. De aandrang om de werklozen toch arbeid te geven, komt niet in de laatste plaats van de zijde van vrouwen, die hopen, dat hun toekomstige echtgenoot dan genoeg zal verdienen, om haar te veroorloven, thuis te blijven, het huishouden te doen, enz. Onder de vrouwen zelf is de neiging, een gezin te vormen, veel groter, dan die, zelf te blijven werken, in fabriek of kantoor, in ziekenhuis of op school. Natuurlijk speelt hier het feit, dat de vrouwen over het algemeen weinig verdienen, een grote rol, terwijl ook aard en organisatie van de vrouwenarbeid alles te wensen overlaat. Indien het gezin haar laatste „betrekking” is, dan is het voor tal van vrouwen toch nog de beste.

Alleen schokkende gebeurtenissen — oorlog, revolutie bijv. — schijnen de vrouw snel te kunnen inschakelen in het productieproces, en dan is er weer een voorwaarde aanwezig voor het ontplooiën van onze opvatting over het huwelijk en de arbeid buitenshuis. Kan zulk een idee jaren en jaren lang gedijen, dan eerst zal er een mogelijkheid tot verandering

bestaan. Maar wanneer zullen de vrouwen dan steeds kunnen blijven arbeiden? Niet in de kapitalistische verhoudingen, met haar crises en réacties. Noodzakelijk is de verandering van privaat-eigendom in gemeenschappelijk bezit, waarbij nieuwe organen de gemeenschap vertegenwoordigen moeten.

Het eerste onmiddellijk gevolg van de arbeid der gehuwde vrouw is, dat het gezin ophoudt een bedrijf te zijn. Want werk der vrouw is alleen mogelijk, wanneer de huisinrichting zal zijn gerationaliseerd en wanneer bijv. het bereiden der maaltijden grotendeels geschieden zal in restaurants. Men kan hier spreken van gezins-functies, die sociale functies worden — wassen, koken enz. — en men zou dat proces kunnen vergelijken met een „socialisatie van het gezin.”

Dat zal tevens beduiden, dat de kinderen weliswaar één familie blijven vormen met de ouders, doch dat opvoeding en materiele verzorging geleidelijk de taak worden zal van de gemeenschap. Niet, dat men „de kinderen aan de ouders zou kunnen ontnemen”. Die ouders behoren evengoed tot de gemeenschap en hebben evenveel recht op het kind als de samenleving. Maar de school zal een kindergemeenschap moeten worden, waar een vrije en rationalistische geest zal heersen, en waar de kinderen niet alleen onderwijs bekomen, doch ook in wellevendheid zullen worden onderricht, en bovendien: gevoed, gebaad, gedeeltelijk gekleed zullen worden (voorzover het schoolkleding betreft) en verzorgd, door verpleegsters en keukenpersoneel. Eet- en slaapzalen, tuinen, sportvelden behoren bij elke school te worden gebouwd. Dan kan het kind bijv. van 8 tot 5 uur daar vertoeven, en neemt de vrijheid der ouders, de mogelijkheid voor beiden, om te arbeiden, ook toe.

De weerzin tegen die verandering schijnt bij vele ouders zeer sterk te zijn. Toch zijn de instincten, waaruit dat verzet wordt geboren, niet altijd zuiver. Er is veel gekrenkte ijdelheid bij, indien de ouders niet willen bekennen, dat a n d e-

ren hun kinderen beter zouden kunnen opvoeden dan zij zelf. Er is veel eigendomsinstinct in dat afweren van gemeenschapszorg. Bovendien: hoeveel ouders verwaarlozen niet de opvoeding van hun kinderen, laten hen op straat spelen, kunnen thuis niets van hen verdragen, houden zich nooit werkelijk met hen bezig? Toch zullen dezelfde vader en moeder de goede opvoeding door de gemeenschap afwijzen. Hoeveel huichelarij daarbij is, wordt hierdoor bewezen, dat die ouders zich niet verzetten, wanneer die (kapitalistische) gemeenschap hun kinderen opeist voor het slagveld, en ze heel gemakkelijk prijs geven voor arbeidsdienst en militarisme. Doch kinderen afstaan, opdat ze gevoed en gekleed en onderwezen zullen worden door de samenleving . . . neen, dat schijnt een weerzinwekkende revolutie te zijn! En toch zou het beter zijn!

Vandaar, dat het anarchisme zeer zeker recht heeft, de hervorming van het huwelijks- en gezinsleven te koppelen aan die nieuwe opvoedings- en verzorgings-methoden voor de jeugd. Dan eerst kan er ook sprake van zijn, dat werkelijk het huwelijk zoveel mogelijk berust op de liefde, welke de beste kansen krijgt, zich te ontwikkelen en behouden te blijven, wanneer de financiële en huishoudelijke lasten en zorgen haar niet dood kunnen drukken. Tevens behoeft géén vrouw zich te verkopen, omdat ze toch leven moet, en onderdak zoekt, en geen vrouw behoeft te blijven inwonen bij den man van wie ze niet langer houdt. Haar onafhankelijkheid is waarborg voor harmonischer huwelijksverhoudingen. Dat beduidt dus niet, dat er geen echtscheidingen zullen voorkomen. Ieder kan zich vergissen. Vele burgerlijke hervormers (Lindsey, Wibaut) hebben de idee verdedigd van een „proefhuwelijk”, of een „vrije verloving” met sexueel verkeer. Indien men in zo'n periode de geboorte van kinderen voorkomt, heeft men feitelijk te doen met een vrij huwelijk. Doch dit zal zich slechts normaal en zuiver kunnen ontwikkelen, indien financiële belangen geen rol

spelen. Gebeurt dit wel — is de vrouw toch weer gebonden aan het inkomen dat de man meebrengt — dan komt een proefhuwelijk of een vrij huwelijk toch neer op hetzelfde als het wettelijke huwelijk van thans.

In overeenstemming met de moderne sexuologie verdedigt bovendien het anarchisme het recht van de vrouw, over haar eigen lichaam te beschikken, het recht geen ongewenste kinderen ter wereld behoeven te brengen. Dat voert niet alleen met zich mee de mogelijkheid van het gebruik van die middelen, welke ongewilde zwangerschap kunnen voorkomen, maar beduidt tevens zo nodig de toelaatbaarheid van de medische, gecontroleerde vrucht-afdrijving, bij gezonde vrouwen, binnen de eerste drie maanden der zwangerschap, zoals voorheen in Rusland en in Katalonië (1937) wettig aanvaard was. Alleen dan bestaat er kans dat men de clandestiene en uiterst gevaarlijke abortus voorkomt. Doch dit zijn slechts enkele consequenties van een beginsel.

Vrijheid en verantwoordelijkheid van man en vrouw, wèl-opgevoed in sexuele aangelegenheden dat is het ideaal van het anarchisme.

HOOFDSTUK V.

Opvoeding tot vrijheid.

I

Niemand heeft recht op de vrijheid, die haar niet heeft veroverd uit eigen kracht. Evenmin als het geluk is de vrijheid een geschenk van de natuur of een geboorte-recht. Wie niet voortdurend streeft en strijdt, zal haar nimmer deelachtig worden. Hij zal in zijn leven kunnen zeggen, misschien: „Ik bezit niets”. Maar hij zal nooit de trots kennen, er aan te kunnen toevoegen: „En niemand bezit mij”.

De dwaling van de verschillende predikers van de vrijheid is geweest, te menen, dat men inderdaad de mens kon vrij maken, dat men geloofde, dat iemand ook door anderen kon worden verlost. Deze zienswijze is daarom een fout, omdat — ook dan wanneer we door vreemden wil zouden zijn bevrijd — we die vrijheid, elk uur bedreigd, nooit zouden kunnen handhaven, indien we haar niet uit eigen kracht en door zelfbewustzijn zouden hebben veroverd. Sympathieke hervormers, als Plato, Thomas Morus, Voltaire, Heine . . . zij allen hebben gezegd: „Alles vóór, doch niet dòór het volk”, en de aristocratische Saint-Simon had voldoende aanhangers, die het onmogelijk achtten, dat uit eigen vermogen de massa tot iets in staat zou wezen. Hier te lande was Multatuli van dezelfde mening. Natuurlijk geven de feiten hun gelijk. Tot nu toe zijn de resultaten van directe actie en eigen bevrijdingsstrijd der massa slechts tijdelijk geweest en voorbijgaand. Maar even zeker is het, dat juist daarom van vrijheid heelemaal geen sprake kan

zijn. Of vrijheid, die zelf wordt bevochten — óf slavernij, al is het onder de modernste leuzen en „schoonste” vormen van staats-socialisme, bolsjewisme, enz.

Indien de zaak zo staat, dan rijst echter de nijpende vraag: Hoe voedt men dan de mens op tot zelfstandigheid, tot een wezen, dat de vrijheid waard is? Misschien is er geen enkel goed antwoord op te geven. Wellicht is het probleem zelf onoplosbaar. We hebben ook niet de ijdelheid, en het anarchisme kan dat evenmin hebben, een absolute regel te geven, voor een volslagen gezagloosheid. Elk ideaal wijst op een streven, en niet op de mogelijkheid van een totalitaire, uniforme oplossing der moeilijkheden. Elke hoop heeft rekening te houden met een proces, een wording, en kan zich niet vleien met de utopie van een „kant-en-klaarsamenleving”.

Om te beginnen dus: hoe is het mogelijk, het kind op te voeden voor de vrijheid? Dat kan reeds onmiddellijk niet beduiden: „in vrijheid”. Wie volstrekte vrijheid voor het kind eist, keert terug tot de theorie van Rousseau, alsof van nature het kind goed zou zijn, en alsof dus geen kwaad zou kunnen opbloeien. Dat is reeds daarom niet waar, omdat de erfelijke factoren te sterk zijn, en voorts opvoeding in vrijheid eenvoudig niet mogelijk is. Eerstens: het karakter wordt gedeeltelijk meegegeven, en verder gevormd door de voortdurende wisselwerking tussen individuele driften en maatschappelijke eisen. Er wordt elke dag dwang uitgeoefend op het kind, door de omgeving. Bovendien groeit de eigen kern steeds krachtiger op. „Men kan iemands hart in zijn lijf niet omkéren”, zei Schopenhauer, en hij had gelijk. Wel echter kan dat hart verschillende mogelijkheden openbaren, gevolg van het milieu. Men denke zich in: twee kinderen met dezelfde erfelijke, ingeboren karakter-eigenschappen, het éne in het gezin van den millionnair, het andere in het huisje van den dagloner. Men verbeelde zich het éne kind onder de Eskimo's, het andere onder de blanken opgevoed.

De resultaten zullen zeer verschillend zijn. Welke taal een kind zal spreken — welke zeden het zal leren — welke kleren het zal dragen — op welke leeftijd het zal huwen (op zijn tiende of zijn dertigste) dat hangt niet af van het kind. Hoe vrij het ook denkt te zijn, het is bij dit alles produkt van tijd, maatschappij, klasse, natie. Daarom is het vrij dwaas te spreken van opvoeding in vrijheid, omdat die niet bestaat.

Laat men dus het kind aan zichzelf over, dan belooft men alle kans, dat het opgroeit onder invloeden, die hoogst ongewenst zijn, want invloeden ondergaat het altijd. Ook indien het schijnbaar verwildert, onbeschoft is (wat dan doorgaat voor originaliteit) en vloekt . . . doet het dit alles in navolging van anderen, omdat het een bepaald voorbeeld voor ogen had. Dat dit voorbeeld nu juist het kind aantrok . . . zie, dat is een karakter-kwestie. Als echter een kleine jongen van twee jaar zich aangetrokken voelt tot vloeken en trappen (niet uit boosheid, maar als tijdverdrijf) dan is al niet meer uit te maken, of het erfelijk belast is (bijvoorbeeld ziek is en sadistische neigingen heeft) of wel dat het hier alleen maar een voorbeeld imiteert. Men moet met een samenvloeien van beide stromingen rekening houden, doch: steeds ondergaat het kind suggesties.

Het is dus nodig, dwang op een kind uit te oefenen, en het te leren, zindelijk te zijn (hoewel men zich moet hoeden voor alle overdrijving, en ofschoon men niet de minste angst behoeft te hebben, indien het meer houdt van onzindelijkheid!) het te onderrichten, om te spreken, te lopen, te eten, niet te schreeuwen. Die dwang echter behoort zo weinig mogelijk „bruut” te zijn, zo menselijk en zo natuurlijk als het enigszins kan. En hoewel het uitgangspunt van Rousseau (opvoeden in vrijheid, omdat we van nature goed zouden zijn) toch te simpel is, heeft hij een zegenrijke uitwerking gehad op de pédagogie, die te veel dwang gebruikte. Zoveel mogelijk moet het noodzakelijke l é r e n ook

spelen zijn, behoort men spelletjes te bedenken, die aantrekkelijk zijn, en waarmee het kind tegelijk de gewoonte aanleert. Goede moeders leren hun kinderen eten, door verhaaltjes te vertellen, waarbij de mond een huis voorstelt, dat achtereenvolgens bevolkt wordt of gemeubileerd. Men moet het zitten op een potje — eigenlijk aanvankelijk een bezoeking — ook aangener maken, door middel van de fantasie. Laat het kind gerust pret hebben in de voorstelling, dat het een lege hoed volgoocht, tot aller verbazing. Leer een kind praten door er voorstellingen aan te verbinden, van poppen, blokken, dieren. Ook later behoort de aanschouwing en de imitatie een allergrootste rol te spelen. Kropotkine vroeg zich af, waardóór men de wet zou vervangen? Hij antwoordde: door de gewoonte. Dat is eigenlijk de meest tyrannieke, maar verinnerlijkte wet, het gebod binnen in ons. Zonder bepaalde gewoonten is een samenleving onbestaanbaar. Men stelle zich voor, in één huis te moeten vertoeven, met mensen, die geen zindelijkheid, geen manieren, geen taal zouden hebben geleerd! Maar laat dat aanleren zo ongedwongen mogelijk plaats vinden, ontnem aan de dwang zijn hatelijk karakter, tracht een beroep te doen op de zelf-discipline.

Men zou dat alles kunnen samenvatten in deze regel: Kies de methode van opvoeding zó, dat het kind zelf medewerkt, direct en actief, aan datgene wat het leren moet. Anderen hebben die leerstof gekozen. Het kind is dus niet vrij. Maar het is een overwinnig van de opvoeder, indien het kind . . . zichzelf opvoedt, omdat men de weg heeft gevonden (met een beroep op zijn eerezucht, zijn weetgierigheid, zijn scheppingsdrang) — die leidt naar het beoogde doel.

Uit het bovenstaande blijkt, dat dan ook de opvoeder nauwkeurig moet nagaan, op welke prikkels het kind reageert, waarvoor en hoe zijn interesse kan worden gewekt. Dat individueel, hoofdelijk onderwijs dus noodzakelijk is.

volgt logisch uit het voorafgaande. Het klassikale stelsel is in alle opzichten fout. Alle kinderen worden over één kam geschoren, de één krijgt te weinig, de ander te veel te verwerken. Bij de één doodt men de belangstelling, omdat hij alles snel weet en zich verder verveelt. Bij de ander, omdat alles er met tegenzin ingestampt moet worden, en het leren volgens de uniforme methode van den leraar, een bezoeking wordt. Men mag echter niet de schuld geven aan den onderwijzer, die dikwijls geen voldoende opvoedkundige kennis bezit, maar zeker — ook al kent hij de voortreffelijkste methoden — niet in staat is, die toe te passen met een klas van dertig leerlingen en meer. De rotte verhoudingen, die aan de éne kant een leger van werklozen kweken, en aan de andere zijde een onderwijzer overbelasten, zijn hieraan de hoofdschuldigen. Immers, terwijl het onderwijs er onder lijdt, van opvoeding is helemaal geen sprake. Het Franse woord „éducation” — aldus Domela Nieuwenhuis — beduidt: er uit leiden. Dat wil dus zeggen: uit het kind zelf datgene putten, aan kracht, belangstelling, mogelijkheid, wat er in schuilt. Het Duitse woord „Erziehung” betekent precies hetzelfde. Zelden echter ontwikkelt de school het karakter, de persoonlijkheid. Er wordt alleen „in-gewikkeld”, dat wil zeggen, gevormd door vreemden wil zonder spontane en actieve medewerking, mede-zeggenschap, van de leerling.

Maar al te vaak staat de onderwijzer tegenover zijn leerlingen als een onder-officier tegenover zijn recruten. Te weinig als een vriend tegenover kameraden. Men lere het kind eerst beschouwen als Mens, gelijkberechtigd wezen, jegens wie men niet zijn overmacht mag gebruiken, om het te verknoeien. Reeds Juvenalis leerde, dat men het kind grote eerbied verschuldigd was. Dat de opvoeder dus in het kind de toekomst moest dienen. Nietzsche heeft het aldus uitgedrukt: „Huwelijk, zo noem ik de wil van twee, om datgene te scheppen, wat méér is dan zij, die

het voortbrachten. Niet alleen voort, omhoog zult ge U planten". Maar bitter en rechtvaardig is zijn opmerking, dat weinig kinderen géén reden hebben, zich te beklagen over hun ouders en hun opvoeders.

II

Indien de opvoeding slaagt, dan is derhalve bereikt, dat het kind niet alleen heeft geleerd, wat zijn tijd en samenleving van hem eisen, doch dat het geleerde met hem is vergroeid, een innerlijk bezit is geworden, een eigen verovering. Dan toch is het kind tevens opgevoed tot zelfstandigheid, en daarmee tot de vrijheid. Het verstaat de spraak en de taal der anderen, hun zeden en gewoonten, gevoelt zich thuis in die samenleving, voorzover het kind daarmee te maken heeft. Men late zich niet wijs maken, dat het mogelijk is, een kind van 12 jaar op te voeden tot een revolutionnair.

Indien het kind op die leeftijd zich zo voordoet, is dat pose, imitatie, een poging, zich te vereenzelvigen met een revolutionnaire vader misschien. Het komt nu in botsing met de samenleving, om redenen, die het niet kan begrijpen, en het kind lijdt dubbel. Normaal is het, dat een kind van twaalf jaar in conflict komt met een politieagent, wegens zwemmen in verboden water of het intrappen van een ruit. Begrijpelijk is het verzet tegen de verboden van dwangzieke ouders en tegen de overmacht van autoritaire vaders en moeders. Maar abnormaal is het, indien een kind van die leeftijd ruzie met zijn onderwijzer maakt over Marx of Bakoenine, omdat het tot een eigen oordeel daarover niet in staat is, wijl zijn wereld nog een andere is dan die der politiek. Zulke botsingen kunnen zich zeer wreken, en men moet zich afvragen, hoe het komt, dat vele kinderen van socialistische of revolutionnaire ouders, eenmaal volwassen, volkomen onverschillig komen te staan tegenover

de theorieën, door de ouders verkondigd, ja, dat ze die zelfs haten. Omgekeerd kan men opmerken, dat veel revolutionairen voortkomen uit christelijke en conservatieve families. Want iemands eigen levens- en wereldbeschouwing vormt zich pas in de periode, dat hij volwassen is Indien hij tenminste niet zoodanig is verknoeid, dat elke groei bij voorbaat onmogelijk is gemaakt, wat helaas — vooral onder de invloed van de kerkelijke opvoeding — niet zelden voorkomt.

We nemen dus aan, dat onderwijs en opvoeding in zoverre zijn geslaagd, dat de zelfwerkzaamheid van de rijpere jeugd niet is vernietigd, maar intact is gebleven. Dan is de grote motor tot verdere ontwikkeling de puberteit. In deze jaren der rijpwording produceert het lichaam groter en nieuwe energie: de sexuele energie gaat zich als paringsdrift openbaren. Deze omwenteling brengt de jongere in de war, hij kent zichzelf niet meer, zijn innerlijke rust is verdwenen, en hij ziet de wereld anders dan voorheen. Dit is niet alleen de periode van grote onlust-gevoelens, pessimisme, drift, lichtgeraaktheid. De sexuele energie, bedwongen in de geciviliseerde landen, die geen jeugd-sexualiteit dulden, sublimeert zich ook gedeeltelijk en uit zich als drang naar avonturen, schuimende verbeelding, conflicten met de alles-beheersende ouderen, en niets-ontziende critiek op de verhoudingen, waarin dezen leven. Terwijl de sexuele spelen worden beoefend — dans, gemengd zwemmen, bioscoopbezoek, sport — en alles aantrekkingskracht heeft, wat de geslachten nader tot elkaar brengt of hun naaktheid onthult — bevredigt toch deze flirt geenszins, omdat ze nooit leiden mag tot de werkelijke paringsdaad. De stuwende energie barst dus uit . . . in conflicten, in scherpzinnige ontleding, in geest voor wie daarvan genoeg bezit.

De omstandigheid nu van de puberteitsjaren kan leiden tot een blijvende, revolutionaire levens- en wereldbeschouwing. Zij, die inderdaad arbeiden voor de toekomst.

hebben de taak, op deze leeftijd de jongeren niet alleen voedsel te geven voor hun brandende belangstelling, maar tevens fundamenten te leggen voor die godsdienstloze, ervarings-wetenschappelijke ideologie, die veroorzaakt, dat ze geen slachtoffer zijn van illusies, terwijl ze tevens de leugens der maatschappij kunnen doorzien. Men kan in gewone, rustige tijden geen doorslaggevende politieke actie van de jeugd verwachten. Wel echter kan men hun inzicht vormen, en een generatie doen opgroeien met gezonde denkbeelden.

Een ideologie, los van de oude conventies en fatsoensbegrippen, open voor het nieuwe en jonge, zal zeker haar grondslag kunnen vinden in en bij een goedgeleide rijpere jeugd.

Dat al datgene, wat de zelfstandigheid van de jongeren kan bevorderen, moet worden aangemoedigd, spreekt van zelf. Het kamperen, het maken van uitstapjes van jonge lui onder elkander, het inrichten van eigen tehuizen voor de jeugd, het beoefenen van verfrissende en sterkende sport (geen recordjagerij, geen toeschouwerssport, geen chauvinistische industrie, geen sensationeel kijkspel, maar . . . lichaams-oefening!) steeds door jonge mensen van beiderlei geslacht, en door coëducatie — samenopvoeden van jongens en meisjes — dat alles behoort tot de moderne tijd. Men vreze niet te zeer en niet te snel het feit, dat op deze leeftijd de begeerte naar een soort uniform, naar het manlijk-doen van de jongens, en het ietwat verliefd dwepen van het meisje vaak zo op de voorgrond treedt. Ook hier openbaart zich het nieuwe sexuele leven, en al probeert de reactie dan, om profijt te trekken van deze wensen (door een vermilitarisering), het zou dwaas zijn, te beweren, dat de jeugd van heden speciaal voor het fascisme geschikt zou zijn. Ook in het fascisme groeit er een onoplosbare tegenspraak tussen het gezag van de leiders en de drang der jongeren naar een eigen jeugdbeweging, eigen kampen enz., een begeerte,

waaraan het fascisme evenzeer moet tegemoet komen als andere bewegingen. Ook in het nationaal-socialisme komt de „mannenbond” (en ieder militair apparaat leidt tot het verheffen van mannen-solidariteit en homosexualiteit boven de liefde tussen verschillende geslachten) in tegenspraak met de normale sexuele behoeften. Zoals Parell het uitdrukte, zijn vele dezer jeugdverlangens „omkeerbaar”, en het anarchisme zou bijvoorbeeld evenzeer kunnen voortbouwen op de stemmingen van de puberteitsjaren, ja beter, dan het fascisme. In Spanje was merkwaardigerwijze de activiteit van de libertaire jeugd de grootste en radicaalste, zowel in de strijd tegen Franco als bij het organiseren van socialistische experimenten. Waar het echter op aankomt, is, dat de jeugd zich door géén beweging van ouderen laat misbruiken, doch een eigen, nieuwe weg zoekt, in de richting van vrijheid en solidariteit. Haar daartoe groot te brengen, rijp te maken . . . dat is de taak der opvoeding.

III

De mens, die eenmaal volwassen is, kan alleen zichzelf opvoeden. Is zijn besef van onafhankelijkheid, is zijn persoonlijkheid en karakter, zijn rede en zijn zedelijk oordeel dan niet ontwikkeld . . . dan valt hij ten prooi aan de kwakzalvers, die zich met zijn verdere „opvoeding” wel zullen belasten. Hij kent dan geen onderscheid tussen rijp en rot, niet tussen waarheid en humbug. Hij valt ten prooi aan de leugen-industrie en de illusie-fabrikanten, waarvan de wereld er zo talrijke kent. In de bioscoop zal hij niet onderscheiden tussen Kitsch, nationalistische propaganda, onnozelheid en werkelijke kunst. In de revue en het théâtre zal hij het inhoudsloze kijkspel verkiezen boven het sobere, maar rijke psychologische toneel. Indien hij de krant leest, zullen sportuitslagen en sensationele onthullingen hem treffen, en zal hij

de slagzinnen en voorstellingen van de journalisten zonder overdenkingen aanvaarden. Hij zal van alles weten, zonder te denken. Hij zal zich ook alles laten wijs maken, zonder te schiften en te scheiden. Hij zal alleen bruikbaar materiaal zijn, een ding, fabrieksmaaksel der maatschappij, en dus ongeschikt voor de vrijheid, omdat hij die niet weet te veroveren.

Vooraf waar het de geschiedenis-makende kern aangaat, is het van het grootste belang, dat deze inderdaad voor de vrijheid worde groot gebracht. Men kan verwachten, in de overgangperiode van de éne naar de andere maatschappij, dat deze kern een grote rol zal spelen. De kapitalistische samenleving levert slechts een minderheid van bewuste persoonlijkheden. De meerderheid zal hen volgen, die moed hebben, initiatief, doorzettingsvermogen, en . . . een program. Vandaar dat — indien bijvoorbeeld bij socialisatie de arbeiders een bedrijf beheren — zeker de meerderheid zich vertegenwoordigers zal kiezen, waaraan ze veel zal overlaten. Het is nu in de eerste plaats nodig, dat dezen geen vrees kennen. Hoewel overal de angst wordt aangekweekt, is het nodig, dat deze kern zonder vrees zijn zal. Zonder vrees voor het leven, en dus zonder vrees voor de dood. Alleen dezen hebben voldoende zielsrust, evenwicht, overwicht ook. En alleen zij hebben het karakter, dat inderdaad belangeloos genoeg kan zijn, om anderen op te voeden tot vrijheid. Wie de aard heeft van een vrij mens, kweekt geen slaven, noch tyrannen. Zo goed als de mens met de ziel van een dienaar zijn meesters kweekt, zo zal de heerszuchtige zich slechts thuis voelen temidden van onderdanen. Maar beiden zijn bang. Ze vrezen elkander.

Vandaar dat werkelijke „leiders” in de goede zin van het woord, vrije mensen behoren te zijn. Hier is naast de opvoeding ook de zelf-opvoeding van doorslaggevende betekenis. En . . . voortdurend zelfonderzoek. De leider, die gelooft aan frazes, die dupe is van zichzelf, die sujet is van zijn ijdelheid en machtswellust, is blind. Het is alleen maar

al te waar, dat deze blinden de wereld regeren. Maar de wezenlijke vòörganger, de pionnier, moet ook immer zichzelf ontleden. En aldus zich louteren, objectief trachten te zijn ondanks alle strijd, redelijk temidden der hartstochten. Hij moet méér weten dan zijn aanhangers, méér ook dan hij zegt. De volksmenner, die al zijn wijsheid op zijn tong heeft, kan nooit veel zaaks wezen, noch tot iets groots komen. Het was een ideaal — misschien ook een illusie, die nooit vervuld kan worden — van Wilhelm Reich, om alle leiders te onderwerpen aan een psycho-analytisch onderzoek, ten-einde vast te stellen, of ze de gewenste eigenschappen bezitten en het juiste karakter, om leider te mogen zijn. Dat de politiek tot zulk een wetenschappelijke hoogte zcu kunnen stijgen, is — gezien haar driftmatige karakter — niet waarschijnlijk.

Maar elk streven, om niet alleen het kind en de jongeren, doch ook de opvoeders zelf . . . op te voeden, verdient alle belangstelling en steun. Het „Geneesheer, genees u zelve” is op dit terrein niet zelden van toepassing. Angstige onderdanen vormen geen kerels, geen vrouwen met karakter en vrijheidszin. Vandaar, dat de opvoeding der ouderen van minstens zoveel belang is, als die der kinderen. Maar ook hier beklijft slechts, wat uit eigen kracht gewonnen wordt!

HOOFDSTUK VI.

Misdaad, straf en geweld.

I

Kan een staatloze maatschappij, zonder justitie en gevangnissen, dus zonder straftoepassing, bestaan? In het algemeen wordt daaraan getwijfeld. Het misbruik, dat van de vrijheid zou worden gemaakt, wordt in schrille kleuren geschilderd en straf daartegen noodzakelijk geacht.

In beginsel nu is elke straf onverdedigbaar, omdat ze een zinneloze wraakoefening is, die bovendien nog niet eens (hoe weerzinwekkend ze ook zijn mag) afschrikwekkend werkt. Want noch doodstraf, noch vrijheidsberoving hebben de misdrijven doen afnemen. Het enige gevolg is, dat wegen worden gezocht, om straffeloos de wet te overtreden. Maar de oorzaken tot misdadigheid blijven bestaan, en deze drijven steeds weer tot onwettelijke handelingen. Want de menselijke wil is niet vrij, in die zin dat de mens naar willekeur zou kunnen handelen. Zowel het persoonlijk karakter, de mate van ontwikkeling en redelijkheid als de maatschappelijke omstandigheden bepalen de wil. Vandaar dat hartstochtelijke naturen, in wie het instinct de rede overwoekert, spoediger zijn vóórbestemd tot misdrijven uit jaloesie en haat of afkeer, dan anderen. Vandaar ook dat jeugdherinneringen, opvoeding en dgl. soms jaren later een dwingenden invloed kunnen doen gelden. En de armoe, het tekort, de zorgen zijn de grootste drijfveer tot economische misdrijven. Het is geen toeval, dat 95 pCt. der gevangenen voortkomt uit het proletariaat. Doch ongeveer

5 pCt. daarvan bestaat slechts uit „beroeps-misdadigers”. Ze trachten, zonder te arbeiden, parasitair een goed leven te leiden op onwettelijke wijze, wat menigeen nastreeft langs wettelijke weg en met minder risico. Doch de overige gestraften zijn „gelegenheidsmisdadigers” — d.w.z. één of enkele malen in hun leven bezwijken ze voor de verleiding. Aan éne zijde luxe, welvaart, overvloed — aan de andere kant soberheid, tekort, armoë. Is het wonder, dat de proletariër oneindig veel meer kansen heeft om tot economische misdrijven te komen dan een lid der gegoede klassen? Ook de ontwikkeling kan een rol spelen, en zo studie en „beschaving” iemand niet beslist zedelijker behoeven te maken, verschaffen ze hem toch spoediger de middelen om zich langs wettelijke weg een redelijk bestaan te verwerven. Grote werkloosheid, oorlog, crisis enz. doen weer de criminaliteit enorm stijgen, zozeer, dat de groeiende werkloosheid gepaard ging met verdubbeling van de criminaliteit.

De straf heft derhalve geen oorzaken der „misdadigheid” op, werkt niet afschrikwekkend (elke wetsovertreder rekent er op, de dans te zullen ontspringen) er is slechts wraaktoepassing van het kapitalistisch en autoritair systeem jegens dengeen, die zich daaraan onttrekt. Of nog veel meer jegens vrouw en kinderen of andere familieleden van den gestrafte, want deze lijden er wellicht nog het meest onder. Het gevolg is: de samenleving sluit iemand op, die toch bijna steeds weer in de maatschappij terugkeert — na maanden of na jaren — doch dan veelal uit tal van betrekkingen wordt geweerd, verbitterd de maatschappij haat, door celstraf lichamelijk, geestelijk en zedelijk meest sterk achteruit is gegaan en minder bruikbaar tot nuttige arbeid. De mens, die is gestraft, zowel als de maatschappij — beide zijn nutteloos geschaad door straftoepassing. Blijvend wordt bijna niemand uit de samenleving geweerd — doch dan is het beter, dat iemand geen uur in de cel doorbrengt dan vijftien jaar. Want Oscar Wilde had volkomen gelijk: de straffen, die

de maatschappij heeft toegepast, zijn steeds oneindig veel misdadiger en barbaarser geweest dan de misdrijven zelf. Rechercheurs, die door list en leugen trachten slachtoffers te maken — rechters die de beklaagde zoveel mogelijk trachten te bezwaren — verdedigers die op hun beurt weer met valse voorstellingen dikwijls de zaak van hun cliënt dienen. Het is goed, dat Justitia blind is — ze ziet het onmenselijke bedrog niet, waarop veel rechtspraak berust. Hier gaat men om met mensen, zoals men zich schamen zou met dieren te handelen. Het transport, de opsluiting in hokken en kooien van gevangenen zou als dierenmishandeling gelden als het beesten betrof.

Het anarchisme nu wil het wagen zonder dit alles. Want het gaat niet om de bestraffing van personen, doch om de bestrijding en opheffing van de sociale oorzaken, de geestelijke en zielkundige drijfveren, ook tot criminaliteit.

Wie niet gehoorzamen wil — aldus autoritaire socialisten — moet gestraft worden. Ook de anarchisten menen, dat in de socialistische samenleving degene die weigert te arbeiden, in welke zin ook, nog wel zal profiteren van voordelen, die elk mens bezit en de kosteloze diensten, doch daarop geen recht heeft — jegens hem wordt liefdadigheid beoefend. Ook de kapitalistische samenleving staat haar landlopers en bedelaars nog toe, te trachten in het leven te blijven — in de soc. samenleving zullen dezen het beter hebben, ongetwijfeld, doch rechten zullen ze niet kunnen laten gelden, omdat ze geen deel hebben aan het beheer der gemeenschap. Er wordt zonder hen door de anderen beslist, wat er zal geschieden. — Men zij evenwel niet ongerust, dat het aantal dezer buitenmaatschappelijken zal toenemen. Hoe beter de economische verhoudingen, hoe minder bedelaars, landlopers, hoe minder mensen, die hun rechten willen prijsgeven, indien ze deze kunnen verwerven door enkele uren arbeids per dag.

Het kan vóórkomen, dat een lid ener arbeidersgemeenschap

of van een bedrijf zich onttrekt aan de algemeen-geldende regelen. Hij werkt bijvoorbeeld krachtens eigen wil maar de helft van het aantal uren, dat de anderen arbeiden. Dan zal men moeten besluiten, dat hij ook maar de helft ontvangt van het individueel-beschikbare inkomen en na aftrek van zijn bijdrage aan de gratis openbare diensten (waarvan hij zoals ieder profiteert), zal hem niet veel meer resten. Soms zal men moeten overgaan tot zijn uitzetting uit het bedrijf en hem moeten verplichten (door zijn uitsluiting) andere arbeid te zoeken. Indien b.v. bij de spoorwegen een wisselwachter door nalatigheid een spoorwegramp veroorzaakt — een postbode het gehele apparaat saboteert — een onderwijzer de kinderen aan hun lot overlaat — dan zal spoedig de bedrijfsorganisatie besluiten, de band met hem te verbreken, omdat hij zijn arbeidsovereenkomst heeft geschonden. Natuurlijk kan ook dan beroep openstaan op de ganse federatie of op het congres — kan men waarborgen tegen willekeur en tegen persoonlijke wraakneming door gemeenschapscontrôle scheppen — doch hier is wel sprake van maatregelen ener gemeenschap jegens bepaalde individuen. Stel ook, dat iemand zijn kameraden (individueel of collectief) benadeelt (bijv. door diefstal van gemeenschapsgoederen of verbruiksmiddelen van anderen) dan kan hem zeker de verplichting worden opgelegd, deze schade te herstellen, de waarde van het ontvreemde te vergoeden, wil hij als gelijkberechtigd lid der gemeenschap worden erkend. Het proletariaat moet tegen pogingen tot parasitisme maatregelen nemen: doch géén straftoepassing in burgerlijke zin, géén gevangenisstraf kan hier baten.

Anders weer is het gesteld met moorden, kinderverkrachtingen, lustmoorden enz. Onder de invloed van emoties, zinsverbijstering, drank, jaloesie — ook uit vrees, uit zelfverdediging enz. — kan men iemand 't leven benemen. Hoogstens kan hier tijdelijke verpleging in 'n moderne zenuwinrichting, afleidende arbeid, verplaatsing naar een ander milieu „voorkomen en genezen”. Degenen, die een gevaar

zijn voor kinderen (bijv. door sexuele ziekelijkheid) kan men als krankzinnig beschouwen en als zodanig verplegen en trachten te genezen. De resultaten zullen oneindig veel beter zijn dan die der huidige straftoepassing, welke nog nimmer deze soort van criminaliteit heeft kunnen verminderen. Integendeel. Goede sexuele opvoeding, vorming van de wilskracht, ontwikkeling der redelijkheid, gezonde economische verhoudingen — ze zijn de enige voorwaarden tot vermindering van wat maar al te spoedig „misdadigheid” heet en vaak een gevolg is van de ziekten der samenleving.

II

Tot nu toe spraken we over misdaad in de wettelijke zin van het woord, in zoverre als volgens bepaalde verordeningen en wetten gesproken wordt over criminaliteit. Elke maatschappij zal regelen kennen inzake datgene, wat al- of niet-geoorloofd is. Toch kan men onder „misdadigheid” daden verstaan, die niet gedekt worden door wat de wet of de zeden daarmee bedoelen. In de kapitalistische maatschappij kan men spreken over „misdadigheid” van het stelsel, van de methoden der staten, van de oorlogen . . . hoewel die alle in overeenstemming zijn met de wet. In een toekomstige samenleving zal men ook dingen, die de gebruiken verbieden, toch wel kunnen verdedigen. Indien men bijvoorbeeld een oordeel wil vellen over de homosexualiteit, dan kan men van mening zijn, dat het verkeer tussen volwassen mensen van hetzelfde geslacht niemand aangaat, dat ze er ook niemand schade mee berokkenen. Indien men echter te doen heeft met knapenschennis of kinderverkrachting, heeft men alle recht, in te grijpen, en wanneer men alleen te doen heeft met prostitutie, is de homosexualiteit zeker afkeurenswaardig. Dan kan men nog onderscheid maken tussen hen, die erfelijk zijn belast — die psychisch zijn voorbestemd — en die uit per-

versiteit tot deze vorm van liefdeleven komen. Met andere woorden: er is geen antwoord te geven op de vraag, of homosexualiteit misdadig is. Elk geval afzonderlijk moet men nader beschouwen. Doch dan is het nog niet doenlijk om bijv. aangeboren of uit psychische complexen ontstane homosexualiteit toe te laten, en andere te verbieden — want het is niet mogelijk, in elk geval precies te weten, waarmee men heeft te maken. Het voorzichtigste is het dus, zo weinig mogelijk te verbieden, hoezeer men eventuele slachtoffers (bijv. kinderen) ook beschermen moet.

Er is nu eigenlijk géén gebied, of het is er mee, als met dit geval der homosexualiteit. Met andere woorden: niet, wat iemand doet, is op zichzelf al of niet misdadig. Maar het motief, waarom hij het doet — dat kan misdadig zijn, onzedelijk. Nu hebben we er reeds op gewezen, dat wat we „motief” noemen, eigenlijk het zich bewust-worden van een bepaalde innerlijke drang is. We kiezen. Maar dat we het één wel en het ander niet kiezen, heeft zijn oorzaken. Karakter, omstandigheden, oordeel die bepalen de wil.

Toch leidt deze erkenning niet tot het feit, dat we iemand géén verantwoordelijkheid zouden aanrekenen. Wie zich bewust is, van zijn aard, zijn omstandigheden, eventuele gevolgen van zijn daden — die is ook verantwoordelijk, zij het dan ook in beperkte mate. Indien we oordelen over anderen, laten we dan steeds trachten, zo objectief en dus zo verdraagzaam mogelijk te zijn. Wanneer we oordelen over ons zelf, laten we dan zo streng en zo veeleisend mogelijk zijn, want we kunnen komen tot zelfkennis, en dus ook tot kennis van de factoren, die onze wil bepalen, en we kunnen die wegen bewandelen, die voor ons het minst gevaarlijk zijn. Wie weet, dat hij de verleiding van de alcohol slecht kan weerstaan, kan toch de kroeg zoveel mogelijk vermijden. Hij erkent dus zijn zwakheid, weet, dat hij daar niet veel aan veranderen kan. Maar hij kan het veroorzaken van die zwakheid voorkomen. Geheel verantwoordelijk is niemand, want

hij deelt die verantwoordelijkheid met zijn voorouders, met de maatschappij, met de massa, waartoe hij behoort. De mate van verantwoordelijkheid evenwel, die ons toegemeten kan worden, mogen we niet afwijzen. We zijn geen automaten.

Alleen wie niet toerekenbaar is, is ook niet verantwoordelijk. Doch dat is geheel iets anders. Een idioot, een waanzinnige, een dronkenlap, enz. is blijvend of tijdelijk ontoerekenbaar. Wie dat niet is, moet voor zijn daden instaan. Zijn ze verkeerd, dan lijdt hij daaronder, heeft hij „wroeging”, indien tenminste oordeel en karakter voldoende ontwikkeld zijn. En dit leed is op zichzelf reeds een straf, ja — indien het onherroepelijke misslagen of fouten betreft — zwaarder straf dan gevangenis of boete. Het is waar, dat denkers als Spinoza en Nietzsche het „berouw” als onredelijk hebben afgewezen. Berouw vermeerdert slechts het leed, nutteloos. Men zou er ook niet onder lijden, indien men zichzelf kon beschouwen als een vreemde, zo objectief en zo hartstochtloos kon zijn, dat men van zichzelf alles kon verontschuldigen, wat men als redelijk wezen in anderen vergeeft. Wie evenwel „partij” is in het leven, gekozen heeft vóór of tegen, trekt zich tegenslagen en fouten door eigen „schuld” zeer aan.

Het is met het oog hierop noodzakelijk, iets te zeggen over de vermindering der verantwoordelijkheid in bepaalde gevallen. Erfelijke aanleg, lichamelijke voorbestemdheid, psychische constructie, maatschappelijke verhoudingen die alle maken ons minder verantwoordelijkheid voor onze eigen daden. Maar het meest wel het feit, dat we dikwijls collectief handelen. Het grootste deel onzer daden wordt door collectieve normen bepaald. Voor wat we eten, drinken, doen om ons brood te verdienen, de wijze waarop we ons kleden en ons vermaak zoeken, de manier om het liefdeleven in te richten voor dat alles zijn we collectief verantwoordelijk, en het komt bij niemand op, een bepaald persoon de schuld ervan te geven, dat een knecht zijn patroon rijk maakt, dat de gezinsvorming zo onbevredigend is, dat de

kleding onpraktisch moet worden genoemd, enz. Want we beseffen zeer wel, dat het leven een grote mate van aanpassing eist, en dat dus het handelen als massa veroorzaakt, dat de individuele verantwoordelijkheid geringer is. Zielkundigen als Sighele, Tarde, Lebon, Freud hebben de minderwaardigheid van de collectiviteit ten aanzien van het individu sterk beklemtoond. De beste karakters, de sterkste persoonlijkheden verliezen in de menigte of de massa hun uitnemendheid. Hun ziel verandert wezenlijk door de besmetting met de eigenschappen der horde. Doch diep in ons wezen zijn we allemaal „horde". Want de mens is uitermate vatbaar voor suggestie. Dat wil zeggen: indien we waarnemen, hoe een ander zijn gevoelens, zijn ontroering, zijn driften uit, steekt hij ons aan. Waar iemand lacht, schreit, verliefd doet of schreeuwt van pijn — dus die aandoeningen openbaart, welke we allen gemeen hebben, daar wekt de voorstelling ervan dezelfde ervaring bij ons. Dat geldt evenwel slechts voor de primitieve driften, die oerdriften zijn, dus sexuele, machts-, dood-, angstuitingen, zo goed als medelijden, solidariteit. Woede en haat kunnen zich evenzeer voortplanten als vreugde en liefde. Maar de controle van de rede vermindert, ons oordeel verslapt, onze verantwoordelijkheid wordt geringer. Wat tot uiting komt, kan onderbewust zijn: verdrongen driften, niet zelden ook ontaarde. Of onbewuste voorstellingen en gevoelens, die wel eens bewust zijn geweest, door opvoeding, onderwijs, propaganda enz. in onze geest zijn gebracht, doch die niet meer actief waren . . . tot ze plotseling worden gewekt. Het is dan ook niet nodig, dat de menigte of massa per sé altijd minderwaardige daden zou moeten verrichten. Men kan wijzen op lynch-partijen en Jodenvervolging, maar ook op daden van grote opofferingsgezindheid, bij mijnrampen, overstromingen. De oorlog is in dit opzicht een buitengewoon geval. Aan de ene kant wordt opgewekt al datgene, wat de opvoeding heeft leren zien als „goed" — de „natie" wordt voorgesteld als een grote familie, met één

moedertaal, onder leiding van één „vader” (koning, leider, generaal) als een gemeenschap van broeders en zusters, die verdedigd moet worden, waarvoor men moet willen sterven. Grenzeloos is de opofferingsgezindheid van de enkeling, die dupe is van illusie en waan. Want in feite behoren de „vreemden” net zo veel of net zo weinig tot die familie als de landgenoten. Tevens echter moet de oorlog al datgene wekken, wat in de opvoeding verboden was: het doden van een mens, het baldadig vernietigen, het ordeloos toegeven aan sexuele behoeften. Hoe is het mogelijk, dat dit alles gewekt kan worden? Freud en de meeste moderne psychologen wijzen er op, dat de instincten ontaarden, doordat ze eenzijdig worden onderdrukt. De cultuur dwingt en gebiedt steeds tegen onze instincten in. We mogen geen andere vrouw liefhebben, dan die, waarmee we gehuwd zijn. We mogen de vijand niet doden, die we haten. Toch begeren we wel andere vrouwen, zouden we wel wensen, te doden, al is dit ons niet duidelijk bewust. Die onderdrukte wens nu wordt opgewekt, is niet meer strafbaar. En we wreken ons op de cultuur, door toe te geven, ons uit te leven. Bovendien voelen we ons als massa sterker, en de machtsdrift verdringt de ethische driften.

Dat alles moet men zeker laten gelden. Toch meen ik, dat waarschijnlijk andere factoren minstens zo beslissend zijn. Freud heeft zelf gewezen bijv. op de neiging van de mens, om het gevaar te zoeken. Naarmate ons leven verzekerder wordt, veiliger, naar die mate ook neemt het in waarde af. Het meeste waarde heeft datgene, want het meest bedreigd wordt. We zoeken dus geconfronteerd te worden met de dood: in romans, in de films, zelfs in het circus met zijn sensaties. Opperste sensatie: zijn eigen leven in gevaar te stellen. En dat kan evengoed om een ander te redden, als om een ander te doden. Indien deze factor aanwezig is, dan kan men afdalen in een brandende mijn, op jacht gaan in het oerwoud, een bergtop bestijgen tij-

dens een sneeuwjacht of ten oorlog snellen!

Een andere factor is . . . de angst. Hoeveel misdaden bedrijft een mens . . . uit vrees? De meeste waarschijnlijk. Niets vermindert zozeer de verantwoordelijkheid, niets maakt zo snel ontoerekenbaar, als angst. En die is bij de mobilisatie het meest aanwezig. Die is ook het meest besmettelijk.

Het is dus mogelijk, op verschillende wijzen vast te stellen, waardóór iemands zedelijk en redelijk peil daalt in het collectieve handelen. Dát evenwel de verantwoordelijkheid geringer wordt, staat vast. De gehoorzaamheid aan vreemden wil wordt in dezelfde mate groter. Toch is alle politiek massa-actie. Kan ze dan ooit tot iets goeds leiden? Is er dan nog hoop?

We menen hier te kunnen wijzen op drie factoren, die minder pessimistisch stemmen. Het is waar, dat onderbewuste driften zich uiten, bij elke massa-actie.

Naarmate ze echter gezonder en normaler zijn bevredigd, zijn ze minder ontaard en minder gevaarlijk. Behoeftbevreddiging op materieel, zinnelijk, zedelijk gebied maakt de mensen minder aanvallend. Een verzadigd roofdier gaat niet op roof uit — en de mens is niet eens een roofdier. Dat is één.

Ten tweede: in de massa-actie komt het onbewuste tot leven. Maar de opvoeding vormt grotendeels de inhoud daarvan. Kinderen, die niet worden opgevoed in angst voor de vader of voor God — niet leren, dat de familie heilig is en anderen verdoemd — maar die solidariteit jegens allen en verdraagzaamheid en ruim denken aantreffen . . . ze zullen veel minder snel onder suggestie komen van de leuzen, waarvan kapitalisme, militarisme, fascisme zich bedienen. Hun onbewuste — Henriette Roland Holst wees daar reeds op — zal zich integendeel tegen zulke suggestie verzetten.

En ten derde is daar het vraagstuk van de leiders. In de anarchistische bewegingen is dat probleem feitelijk theoretisch genegeerd, en toch hebben de leiders er steeds een

overwegende rol gespeeld. Herhaaldelijk bleken de aanhangers te zweren bij één persoon (gewoonlijk ook uitgever van een krant) rond wien ze zich groepeerden. In Nederland is de verering voor Domela Nieuwenhuis zo groot geweest, dat ze volslagen in strijd was met de theorie van een „beweging zonder leiders”. Maar overal, waar het anarchisme in staat was tot massa-actie, schoof het onmiddellijk leiders naar voren: In Rusland mensen als Machno, in Spanje als Durruti, en ze waren échte leiders, belast met verantwoordelijkheid en met . . . gezag. Inderdaad is het ook onder de gunstigste omstandigheden, niet mogelijk, dat een massa optreedt zonder leiders. Indien die ontbreken, kan men hoogstens spreken van een los-samenhangende „menigte”. Indien evenwel die menigte zich kristalliseert tot massa, onder de suggestie van leuzen, machtsdrang en tradities — indien de solidariteit der geestverwanten sterker wordt in het gevaar, de verrader wordt uitgeworpen, de felle strijd wordt aanvaard . . . dan geeft die massa zichzelf gestalte in de vorm van één of meer leiders, die haar vertegenwoordigen, haar met argumenten en ideologieën verdedigen, die opdracht hebben het programma te verwerkelijken. Welnu — terwijl in de actie iedere enkeling opgaat in de massa, is de individu toch daarvoor bewust en tot oordelen in staat, keurend en toetsend. Dan juist heeft hij tot taak, elke leider te weren, die geen blijk geeft van beschaving, van redelijkheid, van kennis en van menselijkheid. Een misdaad jegens de mensheid is het, leiders aan te hangen, die als leeghoofden zwetsen en opzweepen, zonder innerlijke beschaving of begrip. Wat zullen zulke „brallende bekken” doen, indien in tijden van actie hun macht zéér toeneemt, hun aanhang groeit? Onredelijke tyrannen, wraakzuchtige en bange knoeiers, kultuurvernietigende factoren zullen ze worden. De wereld heeft er al te veel van gekend, helaas!

Maar men moet de hoop niet prijs geven, dat juist de verédeling der massa tot uiting komen zal in de keuze harer

leiders. Moge dan de wil der massa afhankelijker worden van dien van den leider — in de persoonlijkheid van dezen leider kan een waarborg worden gevonden tegen het jammerlijk barbarisme en het droeve dilettantisme, dat zo vaak doorgaat voor „politiek”.

III

Ten aanzien van het geweld heeft het anarchisme — afgezien van het geweldloze standpunt van Tolstojanen en sommige individualisten — steeds het „doden op bevel” verworpen, en daarmee dus de dienstplicht en het militarisme. Elke doodslag op commando is reeds daarom een onzedelijke daad, omdat elke zedelijke daad vrij is, d.w.z. een eigen daad is van de persoonlijkheid. Bovendien heeft het anarchisme immer een daad van geweld, die diende om het gezag of de uitbuiting te verdedigen, afgekeurd, en alleen geweld gebillijkt — zonder het te propageren — indien het de bevrijding vóórstond. Tenslotte is elk geweld uit wraak immer afgewezen, en is het slechts als economische macht — dus ter ontwapening ener heersende klasse en ter beveiliging van de gewonnen macht der werkende massa — gerechtvaardigd.

Nu is het waar, dat de anarchistische bewegingen steeds aanslagen hebben gekend — voor en tegen — dus laden van persoonlijke „terreur”, waarvan anarchisten slachtoffer waren of daders. Dit echter heeft het anarchisme slechts gemeen met alle andere stromingen. De Franse revolutie is vol van dergelijke „terroristen”, die voorlopers zijn geweest van de burgerlijke democraten, en aanslagen tegen tsaren, Balkanvorsten, Zuid-Amerikaanse generaals en fascistische leiders gingen steeds óók van de democraten uit. De fascisten en bolsjewiki hebben de politieke moord georganiseerd, zoals door middel van Gestapo en Gépéoe, en hier heeft dus

niemand den ander iets te verwijten. Ja, de anarchisten, die aanslagen pleegden, onderscheidden zich gunstig, omdat ze het dan in elk geval niet deden op bevel van leiders, en hun motieven — afgezien van de geringe politieke betekenis — waren gericht op bevrijding, op het doden van tyrannen of van schuldigen. Met wezenlijke politiek had dit weinig te maken, en heel vaak was het alleen . . . illusiepolitiek. Toch is er geen reden, speciaal het anarchisme te veroordelen, omdat er aanslagen zijn gepleegd door . . . anarchisten!

Dat het anarchisme niet geweldloos is, heeft het met alle andere politieke bewegingen gemeen. In de politiek is het absolute gebod „Ge zult niet doden” onbruikbaar. Er is geen enkele methode te vinden in de politieke strijd, die volstrekt ethisch is. Steeds gaat het er om, macht te veroveren, anderen dus die macht te ontnemen, dus . . . leed te berokkenen. Zo goed als stakers een onderkruiper aanvallen en arbeiders zich bij betogingen verzetten kunnen tegen politie-agenten — (waarbij het wel degelijk tot geweld komt) — zogoed willen „geweldloze” anti-militaristen methoden toepassen, die niet minder moorddadig zijn. In deze absoluut-pacifistische kringen wordt met gemak gesproken over daden van sabotage (waardoor treinen zouden kunnen verongelukken, vliegtuigen omlaag zouden storten, schepen op de kust zouden kunnen lopen enz. enz.) en over boycot en embargo (waardoor een bevolking uitgehongerd kan worden) alsof die methoden, toegepast, geen enorme verliezen aan mensenlevens mee zouden brengen! Daarenboven is geweldloze massa-actie (men zag het in Brits-Indië, in streken, die als Duitschland, Oostenrijk, Spanje in handen vielen van de fascistten) wanneer alleen gestaakt en geweigerd wordt, even bloedig als elke andere, omdat degenen, die zich verzetten, bij honderden en duizenden worden afgemaakt. Ook dáárvoor is de geweldloze verantwoordelijk. Indien honderden geestverwanten of klassegenoten worden weggevoerd, en de geweldloze verbiedt, hen

te helpen (omdat steun slechts geboden kon worden, door de beulen onschadelijk te maken) dan beveelt dus de ethicus aan, om géén hulp te verlenen, (waar die kon worden geboden), om slachtoffers weerloos uit te leveren . . . wat toch al evenmin in overeenstemming is met de eisen der zedeleer! Integendeel! slechts degeen, die weinig zedelijk besef heeft, en die verschrompeld genoeg is, om elk instinct te hebben gedood, kan in zo'n geval zijn kameraden rustig laten wegvoeren.

Indien er absoluut-ethische middelen in de strijd zouden bestaan, zouden ze te verkiezen zijn boven geweld. Waar dit echter niet het geval is, komt het er maar op aan, te omschrijven, wanneer en waarom men voor geweld is, (vrijwillig, ter bevrijding, als economische macht) omdat anders elke politiek onmogelijk wordt.

Het „ethisch” argument der geweldlozen is dus van zeer geringe waarde. Zielkundig gesproken is het bovendien begrijpelijk en te billijken, dat iemand zijn leven verdedigt. En wanneer hij het zijne slechts redden kan, door zijn vijand te doden, blijft hem geen andere keuze. Tenzij men de leer aanhangt van de vrijwillige ondergang, de theorie, dat de tyran, de fascist, de réactionnaire meer recht hebben zou op het leven dan de vooruitstrevende strijder, de socialist en de vrijheidzoeker! Voor wie partij heeft gekozen kan er echter geen twijfel bestaan: méér recht op het leven heeft (als er dan geen andere weg is) de mens, die voor de toekomst strijdt van vrijheid en socialisme. Deze overweging rechtvaardigt de levensdrift van de revolutionnaire slechts: die drift op zichzelf is sterker dan welke motivering ook. En wie de vrijwillige opoffering preken, en de liefde tot de vijand, zijn gewoonlijk òf niet eerlijk jegens zichzelf òf niet geheel gezond. De fraze, „dat men zijn driften moet doden” is waardeloos, omdat niemand dat kan nòch doet (dan zou hij immers niet meer leven, niet sexueel liefhebben, zijn brood niet verdienen kunnen, de bestaansstrijd niet meer

voeren!) en indien er al geen doodgewone huichelarij in het spel is, moet men toch deze propaganda noodlottig achten voor een mensheid, welke niet moet leren sterven, maar moet leren, te strijden en te overwinnen en de wereld te veroveren!

Indien er, politiek gesproken, mogelijkheid zou zijn, alle geweld te voorkomen, ware het zeer gewenst. In alle grote conflicten echter is het geweld, hoe gering ook, aangewend geworden. Natuurlijk zou er geen geweld zijn, indien men geleidelijk allen zou kunnen overtuigen. Dan werd er geen munitie meer gemaakt, dan droeg niemand een wapen, dan waren allen bekeerd Twintig eeuwen van prediking van het evangelie hebben echter weinig succes gehad, en ieder weet, waarom: omdat het in een klassemaatschappij niet mogelijk is, zijn vijand lief te hebben, dienstvaardig te zijn jegens hem, die de ander wil exploiteren. De man, die zijn arbeid moet verkopen, kan niets cadeau doen, moet vechten voor elke cent en elk uur. En elke vrijgevigheid en evangelische zelfopoffering leidt tot loonsverlaging en langer werken! Aan de andere kant: de kapitalist en de millionnair is niet „om te keren”. Hij schenkt niet vrijwillig zijn kapitaal, zijn grond, zijn fabriek weg, doet geen afstand van zijn voorrechten, omdat welvaart, macht, vrijheid teveel lustgevoelens verschaffen, dan dat men ze gemakkelijk zou prijsgeven. En ook het socialisme wil die welvaart, die macht, die vrijheid . . . voor allen, die er van verstoken zijn. Deze strijd om de aarde, om de gemeenschap, is geen Zondagschool-idylle.

Praktisch komt het dus hier op neer: het socialisme kan steeds meer mensen bekeren, arbeiders en kleine boeren, intellectuelen en handarbeiders. Maar de heersende en profiterende klasse zal niet toestaan, dat ze geleidelijk wordt gelijkwideerd. Zodra een groeiende minderheid teveel macht gaat tonen (tegen die van de bourgeoisie) verweert deze zich — vòòr ze dus de meerderheid tegen zich heeft! — met

alle wapenen, die haar blijven, en alle hulp, die ze dan nog heeft. Er zijn nog wapens: ze gebruikt ze, en wordt fascistisch. Er zijn nog dienaren: ze mobiliseert ze. Er is nog geld: ze verwekt er een revolutie mee op de beurs. In tijden van fascisme weet men, dat deze voorstelling niet bezijden de waarheid is. De bourgeoisie wordt revolutionnair, wanneer haar systeem werkelijk dreigt te worden aangetast. De eindstrijd wordt in de historie steeds uitgevochten tussen een bewuste minderheid van revolutionnair en een even bewuste minderheid van de heersende klasse. Wie het eerst en het doeltreffendst de neutrale massa actief weet te maken, tot bongenoot en aanhangster, wint die strijd!

Het is daarbij niet waar, dat „moord maar moord” is. Ieder weet, dat elke doodslag niet gelijk is aan een andere, omdat de motieven, de drijfveren doorslaggevend zijn, en niet de daad op zichzelf. Dat elke „moordenaar” een „slecht mens” zou zijn, is één van die versleten frazes, die men sinds Dostojewski en Kropotkine niet meer verwachten zou. De eerste heeft in heel zijn werk gewezen op het gecompliceerde innerlijk van de mens (waarbij „goed” en „kwaad” eigenlijk zeer simplistische begrippen zijn) en Kropotkine heeft in zijn artikel „Zijn de gevangenissen noodzakelijk?” het gehele vraagstuk van verantwoordelijkheid, misdaad, wet en recht aan de orde gesteld, om aan te tonen, dat stelsels misdadiger zijn dan personen. Omdat we dat weten, propageren of begeren we ook niet het doden van mensen, waar het gaat om het vernietigen van systemen. Tevens verwijten we echter niemand, noch pacifisten, noch socialisten, dat ze geweld aanwenden, indien andere middelen falen. We aanvaarden slechts het, in bepaalde omstandigheden, noodwendige.

De overgang van de éne naar de andere samenleving is geen wandeling in de maneschijn. Er zijn geen tragischer, vreselijker, maar misschien ook geen grootser perioden, dan de revolutionnaire tijdperken welke we thans beleven.

HOOFDSTUK VII.

Marxisme en Staat.

I

Het Marxisme, verre van te zijn de voortzetting van het beste uit de leer der internationalistisch-gezinde liberalen der vorige eeuw, was een typisch product der duitse staatsfilosofie en der duitse nationale mentaliteit. Er waren toch in 1848 strekkingen genoeg voorhanden die leiden konden tot bestrijding van de staat. In Engeland bijv. kwam de filosoof en socioloog Herbert Spencer (1820-1903), zonder anarchist te zijn, toch tot de conclusie „dat men het recht had de staat te ontkennen”. Bakoenine, Proudhon, Kropotkine, in overeenstemming met levende idealen van hun tijd, wilden tot opheffing der grenzen en staatsontbinding komen. Marx daarentegen is de aanbieder gebleven van de gecentraliseerde staat. Hij is niet de erfgenaam van 't liberalisme, doch van 't duitse conservatisme, zoals dat in de wijsgeer Hegel tot uiting kwam. Hierin blijkt het grote verschil tussen Marx en bijv. Heinrich Heine, dat de eerste altijd Duitser gebleven is. Het mag voldoende bekend worden geacht, dat tijdens de frans-duitse oorlog in 1870 Marx stond aan de zijde der Duitsers, voorstander was ener duitse overwinning en wel op de volgende gronden: Een overwinning van Bismarck zou de verschillende duitse landen tot een eenheidsstaat (het duitse Rijk) samenbinden, en deze centrale staat zou, eens in handen der arbeidersleiders, een uitstekend wapen zijn voor hun politiek. Tevens zou de organisatie der duitse arbeidersklasse in één centralistische

partij er zeer door worden bevorderd. „De Fransen — schreef hij 20 Juli 1872 — moeten klappen hebben. Overwinnen de Pruisen, dan wint het centralistische staatsgeweld ten bate van de centralisatie der duitse arbeidersklasse”. Terecht concludeerde ook Bakoenine: „Mijn denkbeelden en neigingen moesten Marx wel zeer mishagen, in de eerste plaats wijl ze niet de zijne waren, vervolgens omdat hij als Duits patriot toen niet toegaf en ook nu nog niet erkent, dat de slavische rassen het recht hebben 't juk der Duitsers af te werpen en hij toen evenals nu, nog meende, dat de Duitsers geroepen zijn, hen te „beschaven”, d.w.z. hen tegen wil en dank te verduitsen”. De opvatting van Marx over de bijzondere rol van de duitse staat in de geschiedenis had hij te danken aan Hegel. Volgens Hegels speculatieve filosofie was de staat de noodwendige uitdrukking der (goddelijke) Rede, en de duitse staat scheen hem dit in 't bijzonder te zijn voor het toenmalige tijdvak. De marxistische geschiedenisopvatting heeft steeds dit ietwat mystieke karakter behouden, alsof de politieke waarheid voor 'n bepaald tijdvak leefde in een zekere staatsorganisatie. Thans zou Rusland, volgens hun theorie, „Gods eigen land” zijn. Hoewel Marx het hegeliaanse systeem heeft verworpen, heeft hij toch de invloed ervan zozeer ondergaan, dat voor hem de staat het voorbeeld van organisatie gebleven is. Wie echter staat zegt, zegt patriottisme en loochent de noodzaak van het internationalisme. Als de staat geldt als opperst gezag, is elke andere staat een bedreiging, een concurrent, en een afgod tegenover de ware nationale God-Staat. Voor Marx gold de staat als de waarachtige organisatievorm voor de gemeenschap.

Het is waar, dat hij onder de invloed der Parijse commune in zijn boekje over de „Burgeroorlog in Frankrijk” vooral de staat heeft gebrandmerkt als 'n onderdrukkingsapparaat, dat moest afsterven, en dat slechts diende ter overheersing van de ene klasse door de andere. Juist daarom,

zei Marx — en aldus later Lenin in zijn „Staat en Revolutie” — moeten wij de staat niet vernietigen zoals de „kleinburgerlijke” anarchisten dat willen, doch moeten wij hem veroveren als een instrument van de arbeidersklasse ter onderdrukking van de bourgeoisie. Eerst wanneer de staat de burgerlijke klasse heeft opgeheven en er dus nog slechts éne klasse, die der arbeiders, blijft, is hij het werktuig der ganse gemeenschap: hij wordt één met die gemeenschap en sterft af. Eerst dan kon, zoals Engels het ook had gezegd, de regering over mensen worden vervangen door het gemeenschappelijk beheer over dingen.

Deze redenering verschaft dus wel een wissel op de toekomst, doch handhaaft de politiek, die Marx vóórstond, n.l. die om de staat te veroveren, te versterken, almachtig te maken. „Voorloopig”, zei men, doch niemand dacht er aan, dit ernstig op te vatten. Nu had echter Marx, die een beter econoom dan politicus was, zelf betoogd, dat de productieverhoudingen en de economische factoren de inhoud bepalen van het bewustzijn des volks (wat betrekkelijk waar is) en dat de ganse „bovenbouw” der maatschappij — recht, moraal, godsdienst, politiek — gebaseerd is op economische macht. Hieruit vloeit voort, dat in een kapitalistische maatschappij de staat in dienst moet staan van de bourgeoisie, die de economische en financiële macht bezit. De ervaring heeft geleerd, dat deze bewering juist is: de bankiers hebben het lot ener regering in handen. Doch deze wetenschap is noodlottig voor de marxistische politiek. Immers ook „arbeidersregeringen”, ook „socialistische” ministers zijn gedwongen (willen ze tenminste de staatsmacht behouden) dienaren te zijn der bourgeoisie en zich als afhankelijke lakeien van 't kapitalisme te gedragen. Voorbeelden uit alle landen liggen voor 't grijpen, en de namen van Albert Thomas, Ebert, Noske, Müller, Severing, Van der Velde, Branting, MacDonald, Blum, enz. zijn programma's! Dus: de staat, die in handen der arbeidersleiders en steunende op 't proletariaat,

een wapen moest zijn tegen de bourgeoisie, werd een instrument der bankiers tegen de arbeiders! En een verschrikkelijk wapen. Want de bourgeoisie had ingezien, dat zij „rode” bewindvoerders dwong tot onderwerping aan haar kapitalistische politiek, terwijl de arbeidersklasse toch meende, dat deze autoriteiten haar proletarische belangen behartigden. „Socialistische” ministers, burgemeesters en wethouders waren als een rookscherm, als rode coulissen, waarachter de financiers hun ware macht en bedoelingen konden verbergen. Zo liet de bourgeoisie haar reactionnaire maatregelen bij voorkeur en zo lang het ging uitvoeren door radicale politici, zoals Delaisi in zijn brochure over „De democratie en de financiers” treffend juist heeft uiteengezet. De Engelse arbeidersregering moest het verzet in Indië en dat der eigen werklozen breken. De Duitse sociaal-democratie kon de revolutie zelf vermoorden. De Belgische „arbeiders-ministers” hebben het geheime militaire verdrag met Frankrijk getekend en verdedigd, de spoorwegen verkwanseld aan de financiers. De Amsterdamse soc. democraten sinds Wibaut hebben alle loonsverlagingen uit- en doorgevoerd. Wat beduidde dan staatsverovering in de strijd tussen de klassen vóór 't proletariaat?

Maar, zal men tegenwerpen, Marx veronderstelde een voorafgaande revolutie. Dat valt zeer te betwijfelen: de staatsverovering langs parlementairen weg werd door Marx vóórgestaan, en onder „dictatuur van het proletariaat” verstond hij: „de verovering der democratie” in dien zin, dat alleen arbeiders stemrecht zouden hebben, en dat alle ambtenaren, rechters, vertegenwoordigers en ministers te allen tijde op bevel der arbeiders afzetbaar zouden zijn. Marx verstond onder revolutie eerst de staatsgreep, om door middel van de staat de bourgeoisie te onteigenen. Dus: eerst de politieke macht veroveren, de arbeiders-democratie invoeren (zodat de autoriteiten dienaren zouden zijn der arbeiders en aan dezen de volstreckte contrôle zou toekomen)

en pas dan de strijd aanvangen tot onteigening. Deze gehele politiek berustte op een fatale en een voor Marx zelf schier onbegrijpelijke vergissing. De „socialistische” autoriteiten toch kwamen onmiddellijk onder de contrôle, niet der arbeiders, doch der bankiers, en daarmee waren ze onttrokken aan de invloed der arbeiders. Er ontstond tussen leiders en kiezers een kloof, waarvan we allen de diepte kennen.

In Rusland is het niet anders gegaan, hoewel daar de verhoudingen geheel van die in West-Europa verschilden. Het Russische marxisme (het bolsjewisme) is een geheel Russisch-nationaal verschijnsel. De bourgeoisie was echter in Rusland een uiterst zwakke klasse, 't proletariaat in moderne zin had slechts geringe macht. Rusland was tijdens de revolutie in 1917 overwegend boeren-staat, en thans is dat nog het geval. Gaandeweg breidt zich wel het industrie-proletariaat uit, doch ook de politieke macht der boeren (wier bedrijven worden gecollectiviseerd) wordt steeds belangrijker. Het grootste deel dezer boeren zijn privaat-eigenaars van de grond en bewerken die als zodanig. Ook in de kolchozen blijven de boeren (kleine en middelboeren) evenals in een coöperatie van bedrijven en ondanks gemeenschappelijke werkplaatsen en machines, eigenaar. Ze verzekeren daarom hun huizen, vee enz. Ze handelen ook als bezitters met hun producten, na aftrek van een bepaald aandeel der voortbrenging, dat de staat opkoopt. De klassenstrijd tussen boeren en arbeiders bestaat in Rusland in die zin, dat de arbeiders verbruikers zijn, de boeren voortbrengers, en dat de laatsten dus de eersten als winst-object beschouwen. Daarnaast echter berust de z.g.n. proletarische dictatuur op de macht der bolsjewistische partij, de partij der functionarissen, der bedrijfsleiders, der autoriteiten, — die voor een deel ook arbeiders omvat, doch slechts voor een veel kleiner deel boeren. De boeren beschouwen dus de regerende partij niet als hun politieke vertegenwoordiging. Zij voeren

oppositie door „directe actie”, sabotage enz. en dwingen met hun economische macht de regering een politiek te voeren, welke de boeren met de arbeiders moet verzoenen, d.w.z. niet-proletarische boeren met in dienst staande arbeiders. De staat verricht dus de functie, welke ook Marx hem had toegekend: hij moet zijn gezag aanwenden, om klassebotsingen te vermijden en te streven naar klassenvrede, daarbij steunende op één of meer bepaalde groepen, die zijn macht 't best waarborgen. Zo rust de staatsmacht op de staats-industrie en de sovchozen (staats-landbouw-bedrijven) maar ze moet de boeren ontzien en na 1930 is de politiek weer geheel te hunnen gunste gewijzigd: officiële erkenning van 't recht op eigen veestapel, van handelsvrijheid enz. Dat Rusland boerenstaat is, verklaart tevens het feit, dat de arbeidersklasse wordt gedifferentieerd in groepen met zeer uiteenlopende bezoldigingen, en dat men eerder in de richting gaat van 't moderne kapitalisme (in de zin van staatskapitalisme) dan in die van 't communisme. Daarom ook blijft de arbeidersmassa in loondienst staan. De staat is schier almachtig werkgever. Toch blijkt hij ook de politieke uitdrukking van economische verhoudingen.

Het is derhalve nutteloos, een staat die slechts werktuig is van bezitters, te willen aanwenden „ter onteigening van de eigenaren.” De staat is slechts één der middelen tot uitbuiting. Dit duidelijk te hebben begrepen, strekt de anarchisten tot eer. Daarbij komt, dat de staat geen internationalisme duldt. Het officiële stalinistische standpunt is op 't ogenblik, dat het „communisme” in één land, d.w.z. in Rusland, kan worden verwerkelijkt. Daarmee vervalt de noodzaak tot internationaal socialisme. Dat er in Rusland niets is terechtgekomen van de verwezenlijking der werkelijk-socialistische idealen, behoeft geen betoog. Zelfs de marxistische „dictatuur van het proletariaat” is in de praktijk iets geheel anders dan in de theorie. Niet dus: stemrecht voor alle arbeiders, onmiddellijke afzetbaarheid van alle functiona-

rissen, afschaffing van leger, vloot en politie en daartegenover bewapening der arbeiders — doch militaire dictatuur, gezag der leiders, die volstrekt onafzetbaar zijn, zeer machtige politie, een geweldig staand leger en een gehoorzame arbeidersklasse!

Inderdaad is het waar, dat Marx en Engels onder „proletarische staat” en „dictatuur van het proletariaat” niet meer de oude burgerlijke staat verstonden. Niettemin is deze staat in de zin van Marx evengoed een gewelds- en gezagsapparaat, dat zich slechts handhaven kan, door over de arbeiders te heersen. Het is onjuist, om Marx te willen voorstellen (zoals ook de rechtse sociaal-democraat v. d. Goes v. Naters doet) als een soort anarchist, die toch ook wel voor staats-afschaffing was. Ja, in een verre, verre toekomst. Maar eerst de staat veroveren. Wie echter de staat veroveren (niet de arbeiders!) zullen nooit vrijwillig heengaan. De staat zal nooit „afsterven”, omdat elke heersende kaste slechts kan worden afgezet tegen haar wil, door een revolutie, die de staat likwideert, ook nadat de Marxisten die hebben veroverd. Evenmin als Stalin vrijwillig heen zou gaan of de staat tot „afsterven” zou brengen, evenmin zou welke Marxistische regering ook zo vriendelijk zijn, zich zelf af te schaffen. Ziehier het fundamentele verschil tussen Marx en Bakoenine — tussen Marxisme en anarchisme. Marx blijkt steeds zeer gevoelig te zijn geweest voor de critiek van Bakoenine — zo goed als Bakoenine wel respect had voor de economische en historische kennis van Marx. Maar de strijd tussen beiden — de hatelijke lastercampagne van de Marxisten jegens Bakoenine — de woede waarmee ze hem zonder uitzondering uitscholden en verdacht maakten en hem door intriges uit de Eerste Internationale wierpen (Den Haag 1872) — de campagne daarna van Liebknecht, Bebel, Engels enz. tegen de tweede generatie van anarchisten (Kropotkine, Domela, Malatesta, Nettlau enz.) dat alles bewijst voldoende, dat het twistpunt steeds

weer de staat was. Men beloofde, hem af te schaffen — na hem te hebben veroverd! Doch dán trachtte men hem te verstevigen.

In de klassieke geschriften van het Marxisme blijkt steeds zonneklaar de afkeer van het anarchisme. Wat zegt Engels in zijn brochure „Van utopie tot wetenschap?” Dit: — „Het proletariaat maakt zich meester van de staatsmacht en vervormt de productiemiddelen voor eerst in staatseigendom.” Dan is, zo zegt hij, de arbeidersklasse een heersende klasse geworden, en heeft de staat eigenlijk opgehouden, staat te zijn. Dat dit niet waar is, bewees de historie, want . . . de arbeiders kunnen wel de bedrijven, maar niet de staat veroveren. Staatseigendom leidt tot staatskapitalisme, en niet anders.

Men weet, dat Marx critiek uitoefende op het program van Gotha. In 'n brief aan Bracke daarover, van 5 Mei 1875, schrijft hij, dat het program van Gotha „nòch iets te maken heeft met de overgangstijd, nòch met het toekomstig staatswezen van de kommunistische maatschappij.” In het kommunistisch manifest handhaaft hij de fictie, alsof inderdaad de staat onder Marxistische leiding zou zijn „het als heersende klasse georganiseerde proletariaat”. En Engels zegt in een brief van 18 April 1883 aan Patten, een Amerikaans socialist, het volgende: „Maar de anarchisten stellen de zaak op zijn kop. Ze verklaren, dat de proletarische revolutie beginnen moet met het afschaffen van de politieke organisatie van de staat. Maar de enige organisatie, die het proletariaat na zijn overwinning klaar aantreft, is juist de staat.” (Dat is onjuist, omdat in de revolutie de staat is ontredderd, en alleen de bedrijven ter beschikking staan.) „Deze staat mag zeer belangrijke veranderingen nodig hebben, voordat hij zijn nieuwe functies kan vervullen. Maar hem op zulk een ogenblik te vernielen, dat zou betekenen, het enige organisme te vernielen, door middel waarvan het overwinnende proletariaat zijn zo juist veroverde macht kan

laten gelden, zijn kapitalistische tegenstanders kan neerhouden, en die economische revolutie van de maatschappij kan doorzetten, zonder welke de gehele overwinning zou moeten eindigen met een nieuwe nederlaag en een massa-afslachting van de arbeiders — zoals na de Parijse Kommune." De commune van Parijs, geheel in overeenstemming met de idealen van Bakoenine, zou zijn verloren — omdat ze niet de verovering van de staat nastreefde! Maar tegelijk durfden de Marxisten niet ingaan tegen de geweldige sympathie onder de arbeiders voor diezelfde commune. En schreef Marx niet zijn brochure, waarin hij de commune noodgedwongen moest goedkeuren? („Burgeroorlog in Frankrijk").

We openbaren niets, indien we zeggen, dat de Marxisten zo zeer op de staat waren ingesteld, dat ze daarom — ook Marx! — het parlementarisme verdedigden. Dat ze de algemene werkstaking, de directe actie, de verovering van de bedrijven en de gemeenten (communes) en het opheffen van de staat vurig bestreden, van alle kanten. Eigenlijk is de radenidee geboren in syndicalistische kringen, en daarom door de Marxisten woedend bestreden, bijvoorbeeld in Rusland. Het anarcho-syndikalisme en het anarchisme hebben zich sinds omstreeks 1890 bezig gehouden met deze nieuwe organisatievormen. Aan het Marxisme hebben ze dienaangaande niets te danken.

II

Merkwaardigerwijze was het Marxisme ook een sociologie, welke het karakter van den staat veel juister omschreef, en verklaarde uit maatschappelijke factoren. In geschriften van Marx en Engels kan men aldus talrijke aanwijzingen vinden, dat zij dikwijls het ware wezen van de staat hebben ontdekt. Vooral in Marx' „Burgeroorlog in Frankrijk" (1871) en in de voorrede, welke Engels 20 jaar later daarop schreef.

Onder de invloed der 'parijse Commune (die Frankrijk als staat wenste op te heffen en de gemeenten autonoom (d.w.z. zichzelf besturend) wilde verklaren) was Marx gezwenkt in anarchistische richting. In het „Communistisch Manifest” (1848) heette het reeds: „Het proletariaat, de onderste laag der tegenwoordige maatschappij, kan zich niet oprichten, niet verheffen, zonder dat de gehele bovenbouw der lagen, die de officiële maatschappij vormen, in de lucht springt.” Lenin erkent in zijn „Staat en Revolutie”: „Volgens Marx is de staat een werktuig der klasseheerschappij, een middel ter onderdrukking van de ene klasse door de andere, een schepping van die „orde” die deze onderdrukking heiligt en bevestigt, en daardoor de botsingen der klassen voorkomt.” In het reeds genoemde woord-vooraf zegt Engels: „In werkelijkheid is de staat niet anders dan een machine ter onderdrukking van de éne klasse door de andere en wel in de democratische republiek niet minder dan in de monarchie: en in het beste geval een kwaad, dat het in de strijd om de klasseheerschappij zegevierende proletariaat overerft, en waarvan het evenmin als de Commune in gebreke zal kunnen blijven, de scherpste hoeken aanstonds zo ver mogelijk af te kappen tot een onder nieuwe, vrije maatschappelijke toestanden opgegroeid geslacht in staat zal zijn, zich van den gehelen staatsrommel te ontdoen.” „Dit afhakken der scherpste hoeken” zou hierin bestaan, dat het bestaande leger zou worden afgeschaft en het proletariaat bewapend — dat alle functionarissen te alle tijde afzetbaar moeten zijn — dat de politie van haar macht zou beroofd worden — dat de rechterlijke ambtenaren afgezet zouden kunnen worden — kortom „dat de beide grootste bronnen van uitgaven, het leger en het leger van beambten” zouden worden opgeheven! Hiervan kan niets terecht komen, en is ook in Rusland niets verwezenlijkt. Immers bij behoud van de staat kan men niet juist zijn centrale en vitale organen afsnijden. Zolang de functionarissen autoriteiten zijn, laten ze zich

niet afzetten (men denke aan de stalinisten!) en wenden ze juist het leger aan, om dit te voorkomen. Heft men daarentegen het leger op, zet men de ambtenaren af — dan betekent dit het begin der staatsvernietiging, waarvan in genoemde geschriften Marx, Engels en Lenin theoretisch voorstanders waren. In zijn werk over „De oorsprong der familie, van de eigendom en de staat” zegt Engels: „In het bezit der openbare macht en van het recht, om belastingen te heffen, staan de beambten nu, als werktuigen der maatschappij, boven de maatschappij”. Doch in de toekomst, na de revolutie, zal dit anders zijn. „Wij naderen nu met rasse schreden een trap van ontwikkeling der productie, waarop het bestaan der klassen niet alleen opgehouden heeft een noodzakelijkheid te zijn, maar waarop het een bepaalde hindernis der productie wordt. Zij zullen vallen, even onvermijdelijk als ze vroeger zijn ontstaan. Met hen valt onvermijdelijk de staat. De maatschappij, die de productie op de grondslag van vrije en gelijke associatie der producenten opnieuw organiseert, zet de hele staatsmachine dáár, waar zij dan horen zal: in het museum van oudheden, naast het spinnewiel en de bronzen bijl”.

Dit alles is duidelijk. Waren toen dus ook Marxisten vóór staatsvernietiging? Ja, maar . . . in de verre, verre toekomst. „Het proces zal zeer langdurig zijn,” en daarom spreken ze liever van „het inslapen” en het „afsterven” van de staat. Men stelt zich dit aldus voor: Na een zegevierende revolutie zal de staat in handen zijn der arbeidersklasse, en hij zal de eigendom socialiseren en beheren. Aanvankelijk is de staat nog een werktuig tegen de bourgeoisie, doch is deze als klasse geheel gelijkwideerd, dan houdt de staat óp geweldsapparaat te zijn, want de klassen zijn opgeheven. De staat is werktuig (niet van éne klasse) van de ganse mensheid. Staat en maatschappij vloeien in één, zijn één. De staat regeert niet meer, hij beheert. Hij houdt op „staat” te zijn, hij „slaapt” in”. „In de plaats van de regering over

personen treedt dan het beheer van zaken en de leiding van productieprocessen. De staat wordt niet „afgeschaft”, hij sterft af.” (Engels).

Deze redenering is dáárom onjuist, wijl niet de arbeidersklasse, doch de leiders de staat veroveren en autoriteiten worden. De arbeiders (in allerruimsten zin) kunnen slechts de bedrijven veroveren, want dáár werken ze en zijn ze economisch machtig, allen aanwezig en één in gezamenlijke voortbrenging. De staat in handen der partijleiders nationaliseert de goederen, doch onteigent de arbeiders en scheidt (naar wij zagen) nieuwe bevoorrechte klassen en groepen. De ontwikkeling verloopt dus geheel anders dan de marxisten beweerden.

De Marxistische gedachte van „het afsterven en inslapen van de staat” heeft er toe geleid, dat haar aanhangers geleidelijk de staat tot een sociale instelling hebben willen hervormen. De staat werd dus mede een instituut tot sociale voorzorg en verzekering. Natuurlijk was hij (ook onder leiding der bourgeoisie — juist de liberale ministeries sinds 1900 hebben de meeste sociale wetten ingediend —) gaarne bereid, zijn arbeidsveld uit te breiden. De staat heeft de neiging, zich alles toe te eigenen, op alles beslag te leggen, zijn invloedssfeer steeds te vergroten. De staatsbemoeiing door sociale wetten had ook voor de bourgeoisie dit geweldige voordeel, dat de staat zijn ware wezen wist te verbergen en achter het mom van den goeden vader zijn onveranderlijk gelaat kon doen schuil gaan. Parlementarisme, democratie, medezeggenschap, enz. wekten de illusie, alsof het volk zelf de staat beheerde, terwijl hij afhankelijk is van de economische en politieke machthebbers.

Moeten er dan in het kapitalisme geen voortdurende hervormingen plaats vinden, zolang het nog bestaat? Natuurlijk, want anders zou het niet bestaan! Al wat zich handhaaft, doet dit door zich aan te passen aan nieuwe verhoudingen en nieuwe eisen. Doch het is niet de taak van re-

volutionnaires, op deze wijze aan staat en kapitalisme hun voortbestaan mogelijk te maken en daaraan mede te werken. Reeds Domela Nieuwenhuis zeide: laat dit over aan de vooruitstrevende bourgeoisie. De staat is een opgedwongen organisatie, en niet gebaseerd op behoeften der mensheid. Er zijn gedwongen organisatie-vormen, waaraan we nooit ontkomen, bijv. de gemeenschap. Doch haar noodzakelijkheid is juist de voorwaarde tot onze vrijheid en onze persoonlijkheid, want alles wat we individueel tot verbruik bezitten, danken we aan de gemeenschap. Ons bestaan, ons bewustzijn, ons vermogen te spreken en te denken, de materiële middelen waarover wij beschikken! Omdat wij zelf tot die samenleving behoren, hebben we tot dit alles weer het onze bijgedragen. Maar de gemeenschap (zij het een gedwongen vereniging) verrijkt ons, is voorwaarde tot geluk en verwerkelijking der persoonlijkheid.

De aanvaarding der gemeenschap beduidt niet, zich te onderwerpen aan uniformiteit en conventie. De gemeenschap bestaat in en door duizenderlei verschillende wijzen, omdat het leven rijk is aan variaties. Wat wij wensen, is, dat de minderheid, het individu ook, gelegenheid ontvange, zich het leven op eigen wijze in te richten. We zijn overtuigd van de noodzaak, toe te laten dat de levensvormen in Amsterdam, in Berlijn en in Parijs ook in een socialistische samenleving zeer van elkaar verschillen. Dat verscheidene groeperingen naar den aard en de geestesgesteldheid harer leden zich ook afwijkend zullen organiseren. Dat de verschillende bedrijven vrij zullen zijn in de reglementering van hun arbeid. Slechts éne voorwaarde dient vervuld, om uit deze vele cellen een gemeenschap te bouwen, en dat is de aanvaarding van gemeenschappelijke regelen voor het onderlinge verkeer, de goederenruil, de distributie. Thans zien we bijv. reeds, dat verschillende spoorwegmaatschappijen onafhankelijk van elkaar haar bedrijf regelen, tarieven vaststellen, materiaal aanschaffen enz. Doch in gemeenschap-

pelijk overleg is het nodig, internationale dienstregelingen, seinen, gebruiken en dgl. vast te stellen. Het wederzijds belang maakt dit noodzakelijk. Zoo vordert ook het belang der groepen in een vrije samenleving, zo eist de levensnoodzaak zelf, dat ze gezamenlijk de regelen vaststellen voor de ganse maatschappij. Eerst dan wordt deze „een gemeenschap van gemeenschappen”.

Opheffing van de staat beduidt dus het likwideren van alles, wat zijn karakter bepaalt als gezags- en geweldsapparaat. Anderzijds betekent het, dat men uit het staatsverband bevrijdt en als zelfstandige federaties (wel onderling verbonden) laat voortbestaan de organisaties van nuttige diensten: die van onderwijs, posten, telegrafie, spoorwegen, wegen- en bruggenbouw, gas- en electriciteitslevering enz. De politieke organisatie wordt tevens volkomen door een federatie der gemeenten (communes). We zullen nader onderzoeken, hoe het mogelijk zal zijn de velerlei bedrijven, onder beheer dergenen die daarin werkzaam zijn en onder contrôle van de gemeenschap, te verbinden ten bate van de productie en distributie op socialistische grondslag. Dat dit niet bereikt kan worden door middel van de staat, hebben we trachten aan te tonen. Het is daarom dat het Marxisme moet falen in zijn pogingen, het socialisme te verwezenlijken.

III

Tenslotte is het noodzakelijk, iets te zeggen over het Marxisme als economische wetenschap. Als zodanig staat het verre boven de politieke praktijk der Marxisten. Marx heeft er idee van gehad, dat er economische voorwaarden voor 't socialisme aanwezig moeten zijn, en hij heeft beweerd, dat 't kapitalisme die verwerkelijkt — niet dus de middeleeuwse of landbouwstaat, doch de internationaal geörienteerde industriële productie en distributie. In de grond

is dat waar. Niet omdat werkelijkheid is geworden, wat Marx meende te voorzien. Hij profeteerde, dat in de concurrentie-strijd de sterkste ondernemers de zwakke zouden uitroeien — dat dus de middenstand zou verproletariseren, in loondienst zou moeten gaan arbeiden, en dat daarmee de overgrote massa des volks in dienstbaarheid staan zou tegenover een kleine groep bezitters, die de bedrijven zouden concentreren en de kapitalen in enkele handen ophopen. Dan was volgens Marx de economische voorwaarde voor 't socialisme aanwezig: een machtig proletariaat dat afrekenet met een kleine bende eigenaars, en dezen dan onteigent. Deze redenering is aanvechtbaar. Het kapitalisme toont inderdaad de strekking, die Marx aangeeft, doch werkt die vaak zelf tegen. Inplaats dat de bourgeois elkaar vernietigen, verenigen ze zich. Insteede van de middenstand te ruïneren, zoekt de bourgeoisie er haar bondgenoten in en vooral Nederland kent een uitgebreide, welvarende middenklasse. De uitbuitende groepen zijn veel talrijker geworden dan men voorzag. Wel is het gevolg: toenemende verarming der arbeidersklasse, daling der koopkracht, crisis, werkloosheid en ontzaglijke ontbering, tengevolge waarvan ook veel speculatief kapitaal verloren gaat. Daarop komen we nog terug. Wordt echter het ver-ellendigde proletariaat socialistisch? Opstandig wel, dat staat vast. En in die zin „socialistisch”, dat werklozen weder in de bedrijven terug wenssen te komen, laagbezoldigde werkers groter aandeel van de goederen-productie willen. Maar socialistisch bewustzijn, geschooldheid, inzicht en begrip zijn gans iets anders. In Duitsland zijn miljoenen tot ellende vervallen proletariërs tot het fascisme gekomen, juist omdat hun altijd is voorgehouden, dat staatsmacht en staatsgeweld de uitkomst zouden brengen. Psychologisch is het dus onjuist te verwachten, dat verarming der massa's per sé leidt tot socialisme.

Doch in andere betekenis is industrialisatie wel econo-

mische voorwaarde tot socialisme. Socialisme is n.l. slechts mogelijk bij overvloed, bij z.g.n. over-productie. En de moderne techniek, haar transportmiddelen, haar voortbrengingsmogelijkheden zijn dus in die zin voor 't socialisme onontbeerlijk. Natuurlijk zijn alle verhoudingen te veranderen door menselijken wil, en zijn ze geen machten boven de mens. Niettemin hebben wij ernstig te onderzoeken, of bij de huidige stand van de techniek een anarchistische samenleving reeds mogelijk is, wanneer wil en gezindheid voorhanden zijn.

De ontleding der economische structuur van het kapitalisme is door Marx ongetwijfeld geschied op voortreffelijke wijze, en verbeterd door Marxisten als Rosa Luxemburg. Grote economen heeft het anarchisme niet voortgebracht, al heeft Kropotkine bijv. belangrijke bijdragen geleverd tot de kennis van deze en de toekomstige maatschappij, en al was met name Chr. Cornelissen in de vrijheidlievend-socialistische beweging een econoom van gezag, die niet zonder vrucht bij Marx ter school gegaan was.

Indien de anarchisten — sinds Bakoenine reeds — derhalve de wetenschappelijke waarde der Marxistische economie hebben erkend, beduidt dat evenwel niet, dat ze ooit bouwen op de door Marx geschetste vooruitzichten, noch ook Marx' gezag als politicus aanvaardden. Juist Bakoenine ontkende, dat ooit iemand aan zijn wetenschappelijke scholing economisch-politiek gezag over mensen zou kunnen ontlennen. Hij opende de strijd tegen de verwaandheid dier Marxisten, die op grond van de wetenschappelijke verdiensten van hun meester, voor zich gezag meenden te moeten opeisen, zoals de profeten, priesters en predikanten een theocratie (een heerschappij der dienaren-Gods) meenden te moeten instellen, omdat ze de ware kennis van Gods woord meenden te bezitten. De Marxistische tekstverklaarders, die bleven zweren bij Marx' Heilige schrift, vormden een sekte van orthodoxe ketterjagers en van machtsbegerige leiders, die voor Elisa,

Augustinus en Calvijn niet onderdeden in fanatisme en bekrompen geloof. In de wetenschap wordt iemands gezag in wetenschappelijke aangelegenheden (en niet op sociaal terrein), vrijwillig aanvaard, door wie na vrij en onbelemmerd onderzoek tot de conclusie komen, dat een geleerde inderdaad gelijk heeft. Deze onafhankelijkheid van het eigen oordeel hebben de anarchisten ook steeds, en terecht, tegenover Marx gehandhaafd, waar het diens economische theorieën betrof. Hem tot een onfeilbare te proclameren, had even weinig zin, als hem te verguizen. Aan zijn verdiensten als ekonoom doet dat weinig af of toe. Die staan vast.

HOOFDSTUK VIII.

Syndikalisme en Bedrijf.

I

Het syndicalisme wordt gewoonlijk, naast het marxisme en anarchisme, betiteld als de derde hoofdstroming van het socialisme. Het is verwant aan het marxisme, voorzover het verbeteringen nastreeft binnen het raam van staat en kapitalisme en opvattingen uit de marxistische sociologie (o.a. inzake de klassenstrijd) aanvaardt. Het nadert anderzijds het anarchisme, in zoverre het een staatloze vorm van socialisme wil. Veel later ontstaan dan marxisme en anarchisme hangt het ten nauwste samen met de geschiedenis der vakorganisaties en is het zonder kennis van de ontwikkeling der „syndikaten” ook niet te begrijpen.

Frankrijk en Nederland — en daarnaast Italië, Spanje en Latijns Amerika (o.a. Argentinië) hebben bloeiende syndicalistische organisaties gekend, die een tegenwicht wisten te vormen tegenover de marxistische partijen. Hoe te verklaren, dat juist in deze landen het syndicalisme kon opkomen? De Marxisten beweren, dat we hier met een „klein-burgerlijk” verschijnsel te doen hebben uit industriëel laag-ontwikkelde, overwegend agrarische en klein-kapitalistische staten. Dit is echter nooit vol te houden. Immers in Frankrijk lag het zwaartepunt van het syndicalisme juist in Parijs, in Spanje in Barcelona (het industrie-gebied) in Argentinië in Buenos-Aires. De syndicalistische theoretici waren grotendeels grote voorstanders der industrialisatie, vooral Sorel, Cornelissen,

Griffuelhes en Lagardelle. Verre van de redding te willen van den middenstand, de kleine boeren en de kleine bezitters verlangt bijv. Cornelissen hun economischen ondergang, en hij wil slechts met hen samenwerken tegen de bourgeoisie en de bankiers, voorzover ze naar opheffing van de privaateigendom (dus naar de onteigening van hun eigen grond of huis of bedrijfje) streven. „Klein-burgerlijk” kan het syndicalisme daarom niet worden genoemd. Het is waar, dat sommige theoretici de voorkeur gaven aan kleine vakbonden, meestal dus aan de syndikaten uit kleine bedrijven. Doch met deze motivering, dat kleine vakverenigingen langer revolutionnair en principiëel blijven, de grotere spoedig concessies doen aan het reformisme der leden, een bureaucratie kweken, bang worden voor stakingen enz.

Het ontstaan van het syndicalisme in genoemde landen heeft dus andere oorzaken. Eerstens de corruptie der democratie, de droeve ervaringen met het parlement en de parlementaire socialisten. In Nederland ontdekte Domela Nieuwenhuis, dat het parlement onbruikbaar was voor het socialisme. De ervaringen in Frankrijk waren nog droeвер. De „socialistische” minister Millerand (1899) streefde naar klassenvrede, wilde bepaalde stakingen verbieden, en elke directe actie bemoeilijken. Het burgerlijke ministerie-Combes (1902-1906) werd herhaaldelijk door socialisten gesteund en gered. Guesde en de zijnen verklaarden zich tegen de algemene werkstaking, die Auer „algemene onzin” had genoemd. In 1906 liep de „socialist” Briand openlijk over tot de reactie. Dit alles vervreemde de arbeiders van de marxistische partijen. Daarnaast leefde in Frankrijk nog sterk de traditie der Parijse Commune en de gedachte aan wraak voor de toen geleden bloedige nederlaag. Tenslotte de invloed van Proudhon, dien vooral Pelloutier had ondergaan, ook al kon hij Proudhon's afwijzende standpunt jegens de vakbonden niet aanvaarden. Dan gold (zij het veelal theoretisch) in Frankrijk tot 1864 het stakingsverbod en tot 1884 de wet van 1791,

waarbij de organisatie van de arbeiders werd verboden. Ook hierdoor kwam de beweging in buiten-parlementaire en onwettelijke banen. De invloed van het anarchisme is in de aanvang betrekkelijk gering geweest en pas later duidelijk herkenbaar. Over 't algemeen was het syndicalisme een reactie op de parlementaire sociaal-democratie, en zijn theorieën komen het meest overeen met die van F. Domela Nieuwenhuis in de jaren 1890—1900, toen Domela een „anti-parlementair sociaal-democraat” kon worden genoemd, vóór hij tot het anarchisme kwam. In deze zelfde periode valt de opkomst van het syndicalisme waar te nemen. In 1886 wordt de Parijse „Bourse du Travail” opgericht, een plaatselijke vakcentrale als P.A.S., Vakcomité enz. in Nederland. In 1895 wordt de „Confédération Générale du Travail” gesticht (C.G.T.) de algemene arbeidsbond die de federaties van vakverenigingen organiseerde. In 1893 was het nederlandse N.A.S. gevormd. Zo was uit de los van elkaar staande arbeidersverenigingen, onderlinge steunkassen, werklieden-comités enz. de landelijke vakcentrale gegroeid. In bijna alle vakverenigingen moest de strijd worden uitgevochten, of de vakbond de leiding zou aanvaarden ener politieke partij, of dat hij zelfstandig zou strijd voeren. In het laatste geval kon men spreken van syndikalistische verenigingen.

De voornaamste strijdwijze van het syndikaat was . . . niet de politiek-parlementaire actie, doch de staking. En aanvankelijk de spontane, wilde, vaak door een kleine minderheid ingezette staking, waarvan de deelnemers een beroep deden op de solidariteit hunner mede-arbeiders, om eveneens te staken of door financiëlen bijstand te steunen. De partiële staking gold aanvankelijk als een tweesnijdend zwaard, omdat de kans, haar te winnen, geringer was en omdat ze niet revolterend werkte. Later aanvaardde men haar als vóór-oefening, als „gymnastiek”. Tevens echter bepleitte men bij niet-inwilliging der eischen, sabotage: het bederven van het werk, desorganiseren van machines, arbeiden in

langzaam tempo enz. Tenslotte ook de boycot: het weigeren, om besmet werk te verrichten, het niet-kopen bij bepaalde winkeliers, het dood-verklaren van personen. Dat deze actie, hoe buitenparlementair ook, toch was gericht op het verkrijgen van verbeteringen in het kapitalisme, wordt hierdoor bewezen, dat wanneer b.v. een winkelier, een kapper, een bakker — had toegegeven aan de arbeiders-eisen, zijn onderneming gold als „aanbevolen zaak”. Drukwerk met het merk van den vakbond werd door de arbeiders eerder geaccepteerd dan andere grafische producten, omdat het merk bewees, dat de patroon aan de arbeiderseisen had voldaan.

Staking, boycot en sabotage waren vormen van directe actie. Volgens Pouget is „elk optreden der arbeiders zelf” een vorm van directe actie, doch de bekroning daarvan zou zijn de algemene werkstaking. Wat men daaronder precies verstond, is niet geheel duidelijk. Niet ten onrechte sprak Sorel van een „mythe”, een revolutionaire verbeelding, waarvan grote opwekkende en suggestieve kracht uitging. We weten, dat de algemene staking niet bedoelde, de staatsmacht te veroveren, doch haar juist te likwideren. Het stilleggen van allen arbeid zou het kapitalisme doen ineensstorten. (Volgens Cornelissen in twee dagen reeds!) Doch wat dan? Wat zouden staat en bourgeoisie doen? Het antwoord daarop is erg vaag. Meestal heet de algemene staking een vreedzame en geweldloze revolutie — de omwenteling „met de armen gekruist”. Door niet te doen, moest de staat ineensstorten, omdat ook de dienstplichtigen zich niet zouden laten mobiliseren. Doch konden de stakers niet verhongeren? Een radicaal als Yvetot ziet de moeilijkheden in: hij verwacht de noodzaak, het geweld der bourgeoisie desnoods met geweld te weerstaan en te moeten overgaan tot de verovering der bedrijven. Reeds in 1896 heet de algemene staking het voorspel der revolutie, niet de omwenteling zelf. Overigens heeft het woord „algemene werkstaking”

vele betekenissen. Men verstaat er onder een staking uit solidariteit of belang geproclameerd om stakende kameraden te steunen. Dergelijke acties zag men in Duitsland in 1920, in Engeland in 1926, in Spanje in 1931, in België (zij het slechts onvolledig) in 1932. Voorts een staking met politieke doeleinden: om een oorlog te verhinderen, een regering te verdrijven. Zo nam de C.G.T. (in 1908, in 1912) resoluties aan, om den oorlog te bestrijden met de algemene staking, en trachtte de Spaanse C.N.T. in Catalonië de gouverneur tot aftreden te dwingen op deze wijze. Overigens wil men in Frankrijk in 1897 dit middel toepassen om den 8-urendag te verkrijgen, in 1898 zelfs om ouderdomspensioen en het vastgesteld minimum-loon te veroveren.

Hiermee zijn we aangeland bij het wettelijk reformisme: De syndicalistische vakbond strijdt (buitenparlementair weliswaar) voor sociale wetgeving. In Frankrijk tracht men zelfs door stakingen de uitvoering van sociale wetten af te dwingen, en eist men behalve de wettelijke 8-urendag ook ouderdomspensioen en ongevallen-verzekering. In Nederland zendt in 1900 het N.A.S. een adres naar de Tweede Kamer, om de ongevallenwet aan te nemen, in 1901 besluit het zich voor te behouden, „aan de een of andere beweging vóór goede of tegen slechte wetten mee te doen”. De oppositie der anarchisten in het N.A.S. had weinig resultaat. Reeds in 1894 had deze vakcentrale er op aangedrongen, niet te staken zonder overleg met de besturen, en weldra wordt besloten slechts stakingen te steunen, „die door de organisatie zijn goedgekeurd”. Voor „aanvallende” stakingen wordt vereist, dat het N.A.S. een maand te voren wordt ingelicht. „Verdedigende” stakingen mogen slechts geproclameerd na raadpleging der besturen. Van „wilde” stakingen was dus spoedig weinig sprake meer, indien men zich (wat niet altijd gebeurde) aan deze besluiten hield. De besturen kregen gaandeweg groter macht en wilden stakingen zo mogelijk vermijden. Hun aanvankelijk buiten-parlementaire

standpunt verzwakte: men aanvaardde steeds meer de noodzaak der sociale wetgeving en daarmee ook het bestaansrecht der politieke partijen. Na de crisis in 1907 wil het N.A.S. ook niemand uitsluiten, die lid ener politieke partij is: het organiseert de arbeiders „ongeacht hun politieke of godsdienstige meningsverschillen”. Als de anarchistische critiek daarop te hevig wordt, nemen de syndicalisten stelling tegenover het anarchisme: in 1917 breekt het N.A.S.-bestuur officieël met de anarchistische groepen. (De aanleiding daartoe was de weigering van het N.A.S. adressen te verschaffen voor een anarch. almanak). Het aanvankelijk anti-militarisme verwatert. In het Gedenkboek van 1918 brengt een vertegenwoordiger van de munitie-arbeiders het N.A.S. hulde, wegens ondervonden steun bij de staking in 1917. Het N.A.S. wordt dus meer en meer „neutraal”. Het latere N.S.V., dat de oude tradities wilde voortzetten, verwierp ook de sociale wetgeving niet. Het bij deze centrale aangesloten overheidsperoneel vroeg te Amsterdam toelating tot „het economisch parlement”, het georganiseerd overleg. (Deze toelating werd geweigerd met het oog op hun eigen buiten-parlementaire beginselverklaring). In Spanje eiste de C.N.T. erkenning der vakbonden door patroons en regering, o.a. ook van de bedrijfsraden der C.N.T., uit de arbeiders gekozen bedrijfscomités tot overleg met de patroons. In Duitsland nam de Synd. Vakbond (F.A.U.D.) deel aan de volksstemming tot onteigening der vorsten, en aanvaardde vaak het collectieve contract. Ook daar was hij niet beslist anti-parlementair. In 1919 zei R. Rocker („De beginselverklaring van het syndicalisme”) „Mij is vandaag uit een courantenverslag gebleken, dat men mij de uitspraak toeschrijft, dat alle syndicalisten uit de politieke partijen zouden moeten treden. Het is niet in me opgekomen, dit te zeggen. Wat wij verklaren is dit: voor ons is de economische strijdorganisatie de organisatie. Of de een of de andere kameraad het nodig vindt zich ook bij een politieke partij aan te sluiten, dat is zijn zaak. Maar

als organisatie hebben wij met politieke partijen niets te maken". Het standpunt van Rocker was echter in overeenstemming met dat der oude C.G.T. Ook deze wilde „los van elke politieke richting" de arbeiders organiseren. De C.G.T. zoekt toenadering tot socialistische parlementsleden van verschillende schakering, het N.A.S. zocht steun bij S.P., C.P. en R.S.P. In Frankrijk verzocht de parijsse „Bourse" reeds in 1901 aan de socialistische kamerfractie, een bepaalde interpellatie te willen houden. Aangezien de meeste „bourses" behalve plaatselijke vakcentrales ook arbeidsbeurzen waren, kregen ze vaak subsidie uit de gemeentekas en hadden aldus bij verkiezingen belang.

De praktijk der „directe actie" werd gaandeweg op den achtergrond gedrongen. Toch kende men grote conflicten. In Nederland de stakingen van 1903 en 1910 bijv., in Frankrijk de bloedige (mislukte) actie, om van 1 Mei 1906 af den 8-urendag met behoud van het loon te veroveren. De bedoeling was, dat de arbeiders na 8 uur te hebben gewerkt, zelf het bedrijf zouden verlaten. Natuurlijk leidde dit tot strijd om loon en macht, tot stakingen, tot ingrijpen van den staat. De voorlopige nederlaag schrikte af en hoewel men voortdurend dreigde met de algemene werkstaking, bleef deze steeds uit. Na een bloedbad in 1908, tijdens de spoorwegstaking in 1910, bij den strijd tegen den 3-jarigen dienstplicht in 1913 — steeds weer zag men van de toepassing van het voornaamste wapen af. En ondanks de resoluties, die dreigden met algemene werkstaking tegen den oorlog, stelde 2 Aug. 1914 de C. G. T. zich ter beschikking van de regering! De anti-duitsche oorlogsgeest was zo sterk, dat de besten (ook Cornelissen) werden meegesleurd.

Maakt men de balans op van het syndicalisme, dan blijkt dat de praktijk der vakverenigingen steeds de taktiek heeft bepaald. Niet dus de theorie, doch de dagelijkse strijd gaf de politieke lijn aan. En „de dagelijkse strijd voor de economische, geestelijke en zedelijke verbetering van den

toestand der arbeiders in het raam der hedendaagse maatschappij" bracht syndicalisten en parlementaire socialisten vaak tezamen. En men kan daar den vakbond nimmer een verwijt van maken. Doel der vakvereniging (en met dit doel organiseren zich de leden) is verbetering van het lot der arbeiders in 't kapitalisme, want men gaat uit van de veronderstelling dat inderdaad de arbeiders het binnen het raam van staat en kapitalisme beter krijgen kunnen. De vakbond wordt tot een orgaan van overleg, sociale wetgeving en verzekering.

Wanneer wij echter spreken van een maatschappij der toekomst, die niet zal zijn gebaseerd op het staatsgezag, zijn we verplicht, kennis te nemen van wat dienaangaande door de syndicalistische theoretici is gepropageerd. Hun invloed op de praktijk der vakbonden is uiterst gering geweest. Zij hebben echter een opmerkenswaardige poging gewaagd, de voorwaarden op te stellen tot het grondvesten ener staatloze samenleving. Derhalve dienen we hun theorieën nader te onderzoeken en met de anarchistische te vergelijken.

II

Het is altijd een hachelijke onderneming geweest, het beeld te ontwerpen ener toekomstige samenleving. Men kan vrijwel niet anders dan in grote lijnen de grondbeginselen uitstippelen, volgens welke de begeerde maatschappij mogelijk zal kunnen bestaan. Daalt men af in bijzonderheden, dan werpt het leven zelf spoedig alle speculatieve hypothesen omver, en deze blijken verouderde of dilettantistische opvattingen. Anderzijds loopt men gevaar, al te optimistische en zelfs utopische romans te schrijven. Deze gebreken kleven de werken aan van Kropotkine („De Verovering van het Brood") van P. Ramus („Die Neuschöpfung der Gesellschaft") van S. Faure („Mon Communisme"). Het boek van Cornelissen

(„Op weg naar een nieuwe maatschappij”) is beter, doch slechts voor een klein deel aan de nieuwe samenleving gewijd.

Cornelissen is een typisch syndicalistisch theoreticus en behoort in feite tot het franse syndicalisme. In het algemeen komen de syndicalistische schrijvers voort uit de marxistische school. Gaandeweg echter zijn ze Marx' politieke opvattingen, gedeeltelijk ook zijn economische theorieën gaan verwerpen, hoewel ze hem zijn blijven waarderen. In Frankrijk zijn Pelloutier (wel eens een franse Domela Nieuwenhuis genoemd — doch deze vergelijking gaat mank), Sorel, Berth, Cornelissen aanvankelijk marxisten geweest, in Duitsland was Friedeberg en hier te lande Reyndorp via marxistische tot syndicalistische opvattingen gekomen. De daardoor verkregen economische kennis was dikwijls niet gering. Langzamerhand ontstond een theorie, die het beste uit marxisme en anarchisme wilde bewaren en samenvatten in het syndicalisme, en gaandeweg ook neigden deze theoretici meer en meer naar het anarchisme, waarvan ze zich echter bleven onderscheiden. We herhalen, dat hun invloed op de syndicalistische vakverenigingen gering was, en sommigen hunner waren min of meer vrijbuiters. Sorel bijv. was marxist, reformist, syndicalist, dan fascist (royalist) en stierf als bolsjewist (1922). Zijn schildknaap Berth citeert den aristocratischen individualist Nietzsche gaarne. Als syndicalist is Sorel echter opmerkenswaardig, niet het minst door zijn geleerdheid. Zijn „Denkbeelden over het geweld” (1906) huldigen den proletarischen „oorlogsgeest”, en in zijn „Ontbinding van het Marxisme” (1907) acht hij het syndicalisme de erfgenaam van de ondergaande sociaal-democratie. „De nieuwe school kon zich slechts langzaam een helder denkbeeld vormen van haar onafhankelijkheid met betrekking tot de oude socialistische partijen. Ze beweerde niet, een nieuwe partij te vormen, die aan de andere haar arbeiders-clientèle kwam betwisten; haar eerezucht was gans anders, n.l. het karakter te begrijpen van de beweging, die voor iedereen onverstaanbaar geleek. Ze ging uit van een gans

andere methode dan Bernstein; ze verwierp langzamerhand alle formules die voortvloeiden, hetzij uit het utopisme, hetzij uit het blanquisme; ze zuiverde aldus het traditionele marxisme van alles wat niet kenmerkend marxistisch was, en ze beweerde slechts te handhaven wat volgens haar de kern was van de leer, wat de roem van Marx verzekert". De meesten wilden, als Lagardelle, nòch anarchist, nòch marxist zijn, uitsluitend syndicalist. Het syndicalisme was volgens hen dus een geheel nieuwe, aparte stroming met eigen theorieën. Terecht betoogden ze, dat vakverenigingen, hun speciale karakter recht doende, nòch marxistisch nòch anarchistisch kunnen zijn. Lagardelle omschrijft nauwkeurig de bestaande verschillen. („Syndicalisme et Socialisme", 1908). Tenslotte kwam hij praktisch toch via de sociale wetgeving weer tot de parlementaire democratie, waarvan hij vóór 1902 aanhanger was geweest. In 1912 heet het: „Hoe men de zaak ook beziet, altijd zal een minimum van politiek, van parlementarisme, van centraal staatsgezag noodzakelijk blijven".

Alle theoretici van het syndicalisme hebben dit gemeen, dat zij de vakorganisatie als de cel en het werktuig beschouwen voor den opbouw der socialistische samenleving. Volgens de definitie van Rucker zagen zij in de vakorganisatie niet „een voorbijgaand product van de kapitalistische maatschappij", doch „de kiemcel van de toekomstige socialistische ordening". Volgens hen was alleen de vakbond socialistisch. „Indien de klassenstrijd het gehele socialisme uitmaakt, kan men zeggen dat het gehele socialisme is samengevat in het syndicalisme; immers buiten het syndicalisme is er géén klassenstrijd". (Lagardelle). „Het syndicalisme is zichzelf genoeg", klinkt het voortdurend. De bedoeling is dus, dat in de revolutie (na de algemene werkstaking) de vakorganisaties, en niet de partijen, het politieke en economische leven zullen regelen en beheren. In dien zin ontmoet men den term, dat de C. G. T. in Frankrijk zelf „een partij" is met eigen programma. De C. G. T. heeft de opvatting aanvaard, dat

zij de organisatie der nieuwe maatschappij zou leiden. In feite beschouwt men de leden der vakbonden als de bewuste arbeiders, „de élite”, van wie de leiding over de socialistische samenleving zou moeten uitgaan. Sorel spreekt uit, wat velen denken: hij kiest partij voor „de tot organisatie gekomen minderheid, die de niet-georganiseerde meerderheid vertegenwoordigt, leidt en zo nodig dwingt”. Binnen het raam der oude maatschappij groeit de nieuwe, als het kuiken in het ei. De nieuwe gemeenschap wordt vertegenwoordigd door de vakbonden. Aan hen zal de regeling van productie en distributie ten deel vallen. Volgens Pelloutier vormt de vakcentrale „een staat in den staat”, die bij de algemene staking den staat zelf zal vervangen. Zo serieus vatte men dit denkbeeld in Frankrijk op, dat in 1896 een enquête werd ingesteld over den rol der „bourses” (plaatselijke vakcomités) in de toekomstmaatschappij. De betrokken vakverenigingen moesten de leiding der bedrijven nemen, en zich op federalistischen grondslag, met behoud van het zelfbeschikkingsrecht voor elke afdeling, organiseren. Ze zullen statistieken opstellen en bijhouden om te weten, wat ze te produceren zullen hebben. Het geld zal worden afgeschaft. Arbeiders uit de luxe-bedrijven zullen voorlopig de verdediging der revolutie en de voedselvoorziening door het platteland verzekeren. Sommigen (niet allen) zijn er voorstanders van, reeds thans productie-coöperaties te stichten, z.g.n. productieve associaties. De leuze is: „De mijn aan de mijnwerkers, het land aan de arbeiders, de fabriek aan de proletariërs”. In ernstige gevallen, waarin geen middenweg bestaat, zegt Cornelissen, zal bij verschil van mening in een bond de meerderheid beslissen moeten „omdat anders de wil der minderheid beslissend zou zijn”. De minderheid moet zich daarbij neerleggen uit economische noodzaak: men moet produceren om te bestaan. Alle regelingen zullen echter voor allen gelden. Op congressen zullen de afgevaardigden een bindend mandaat meekrijgen van de groepen, die ze vertegenwoordigen. Dáár zal worden

overeengekomen (aan de hand der statistieken) wat elk bedrijf zal moeten produceren. Is dit eenmaal vastgesteld en door het congres aanvaard, dan zijn de arbeiders van elk bedrijf — bij aanvaarding van den plicht, hun aandeel in de productie te leveren — geheel vrij in de wijze, waarop ze dit zullen doen. Wat de regeling betreft van de distributie, het verkeer, de scholen, de ziekenhuizen enz. — deze komt toe aan gemeente en vakorganisaties. Wel beschouwd komt de idee hierop neer: De gewapende verdediging der nieuwe orde, het onschadelijk maken (ook arresteren) van overheidspersonen, het beheren van regeringsbureaux, banken enz. zal de taak zijn der vakorganisaties. Het beheer der bedrijven echter valt toe aan de arbeiders uit deze bedrijven zelf. De vakbond heeft dus een politieke taak, de productie-organisaties een economische betekenis.

Onderzoeken we deze theorie nader, dan blijkt ze in vele opzichten onklaar en weinig bevredigend. Eerstens komt de vraag op, waartoe eigenlijk een algemene staking dient, wanneer het doel is, niet de bedrijven te verlaten, doch ze te veroveren. De algemene staking is dan een averechts middel. Doch tevens: zijn de vakbonden in staat, de openbare diensten, distributie en dgl. te verzorgen? Geenszins. De organisatie-vorm laat dit niet toe. Wat kan ooit een vakvereniging van kantoorbedienden doen voor 't beheer van welk bedrijf ook? Wat de vakbond van ambtenaren? Wat de vereniging van stucadoors, van timmerlieden, van metaalarbeiders, enz. — welke leden door hun vak-arbeid in vele bedrijven slechts een kleine minderheid vormen? De organisatie naar 't vak is nodig voor de behartiging der huidige arbeidersbelangen, omdat elk vak zijn eigen loonklassen, arbeidstijden enz. heeft. Juist daarom zijn vakbonden ongeschikt tot bedrijfsbeheer. Het is waar, dat de franse C.G.T. na 1906 besloot, de organisatievorm te wijzigen, van vak- in bedrijfsfederaties. Doch deze reorganisatie (ook in het N.A.S. voorgestaan door Th. J. Dissel, en

in het N.S.V. gepropageerd) veranderde aan bouw en doelstelling der vakvereniging weinig. Ze bleef orgaan van loonstrijd, van overleg, van sociale verzekering en moest zich daarop instellen, met haar ganse bureaucratie. Tenslotte blijkt de onmogelijkheid der theorie ook hieruit: er zijn in Nederland minstens zeven vakcentrales. In elk bedrijf vindt men dus arbeiders van verschillende vakbonden. Deze zouden zich moeten verstaan, om hun leden (thans tegen elkaar uitgespeeld en zelfs opgehitst) tot samenwerking te brengen. De praktische ondoenlijkheid daarvan behoeft niet te worden betoogd.

De syndicalistische theoretici hebben dan ook nooit duidelijk gemaakt, hoe vakverenigingen openbare diensten en distributie zouden beheren kunnen. Integendeel hebben ze zelf toegegeven, dat de leiding over elk bedrijf in handen der arbeiders zelf moest liggen, en dat de arbeiders daartoe geheel nieuwe bedrijfsorganisaties moesten scheppen. Cornelissen zegt (in zijn „Revolutionair Kommunistisch Manifest” — 2de druk 1905) „De vakverenigingen, gelijk we ze in onze tijden kennen onder de georganiseerde arbeiders, zullen alzo bij de verdere ontwikkeling der sociale verhoudingen geheel worden gewijzigd van karakter. Ze zullen gewijzigd worden niet alleen, wat betreft de innerlijke samenstelling harer organisatie, maar ook in de bestemming, waaraan ze in een kommunistische maatschappij hebben te beantwoorden”. De vakverenigingen zijn dus niet, wat de productie-organisaties moeten zijn. Haar leden moeten zich op geheel andere grondslag réorganiseren. Arnold Roller (in „De Eindstrijd”) noemt de algemene werkstaking „een scheppende macht tot nieuwe organisatie”. Ook Kropotkine meent, dat de grote vraag moet worden opgelost: „Welke nieuwe vormen van industrieel leven en maatschappelijke organisatie zullen uit dit conflict (tussen arbeid en kapitaal) voortkomen?” En in „De staat en zijn rol in de geschiedenis” heet het: „Alle verhou-

dingen moeten in 't geheel van het begin af vernieuwd worden . . . In iedere straat en in ieder gehucht, in iedere groep mensen die rondom een fabriek of langs een spoorweglijn zijn verenigd moet men de scheppende, opbouwende, organiserende geest wekken, om het gehele leven opnieuw op te bouwen — op de fabriek, langs den spoorweg, in het dorp, in het magazijn, bij voortbrenging en distributie". Niet de vakbond is de cel der nieuwe samenleving, doch de te scheppen organisatie, die het bedrijf beheert.

Toch zou men nog kunnen verdedigen, dat de vakbonden het openbare leven, de distributie enz. zouden regelen. De leiders vertegenwoordigen dan alleen de producenten in beperkten zin. De macht zou dan zijn aan de georganiseerde voortbrengers (in de betekenis, die daaraan de vakbonden hechten) zodat in 't algemeen alle verbruikers buiten de vakbonden (vele vrouwen, ouden van dagen, beoefenaars van vrije beroepen) generlei zeggenschap zouden hebben. Dit gevaar is beseft door Cornelissen (en anderen, als Beaubois) die dan ook spreekt van beheer „onder contrôle der publieke opinie", dus onder toezicht der gehele gemeenschap. Alle verbruikers moeten mede kunnen spreken in de regeling van post-, spoorweg-, gas-, electriciteits-, reinigingsbedrijven enz. We hebben dan reeds te doen met drieërlei organen: de gemeenschap — de vakbonden — de bedrijfsorganisaties. Doch hun onderling verband wordt niet aangegeven en met name de rol der vakbonden is zeer onduidelijk. Of wel ze moeten autoritair optreden als partij (in Frankrijk sprak men ook van de „C.G.T. als partij") en het politieke gezag veroveren, wat met de syndicalistische theorieën in strijd is. Of wel ze moeten alle macht overdragen op de productie- en distributie-organisaties der arbeiders in de bedrijven en zichzelf dus opheffen. Vaak krijgt men sterk de indruk, dat de syndicalistische theoretici zelf hebben gevoeld, dat met de revolutie de

taak der vakorganisaties was geëindigd, en dat geheel nieuwe organen, op de grondslag der veroverde bedrijven, moesten worden gevormd.

De anarchisten hebben dit zelden uit het oog verloren. In Frankrijk in 1898 wekken ze wel op, om in de syndikaten te treden, maar . . . „omdat de vakverenigingen uitstekende milieus bieden voor de anarchistische propaganda”. De anarchist Bertoni uit Genève heeft herhaaldelijk uiteengezet, dat propaganda in en verovering van 't bedrijf veel meer waarde hebben dan het lidmaatschap van vakbonden („Le Réveil”, nos. 598 en 599). In hetzelfde blad betoogde Malatesta in 1925 iets dergelijks: hij bestrijdt vereenzelviging van anarchisme en syndicalisme „dat krachtens zijn natuur reformistisch is”.

III

De roemrijkste bladzijde in de geschiedenis van het syndicalisme is geschreven geworden door de Spaanse C.N.T., het Nationaal verbond van Arbeiders, dat nauw verbonden is met de F.A.I., Anarchistische Federatie van Iberië. Reeds voor de oorlog was de C.N.T. een syndikalistische organisatie, trouw aan de beginselen van de directe actie, maar grotendeels gedoemd tot illegale arbeid. De binnenlandse onrust in Spanje was één der oorzaken tot het niet-deelneemen aan den wereldoorlog, en na de wereldkrijg bleef deze woelige activiteit bestaan in het féodale land met zijn zwakke bourgeoisie, die bovendien ook nog, óf handlangersdiensten verrichtte jegens de adel en de geestelijkheid, óf wel geheel in dienst stond van het buitenlandse kapitaal, en uitmuntte door corruptie, onbekwaamheid en gebrek aan beschaving. De actie van de arbeiders en de arme boeren wist niettemin herhaaldelijk te verhinderen, dat troepentransporten naar Marokko werden gezonden, of dat de talrijke pogingen tot

dictatuur succes hadden. Het militaire bewind van Primo de Rivera scheen de laatste poging, om het oude regiem te handhaven, maar kort na zijn dood brak de vrij bloedeloze revolutie uit van 1931, waarbij de burgerlijke Republiek haar kans kreeg. Ze verknoeide die kans op dezelfde wijze, als de Duitse Republikeinen in 1918 de hunne verprutsten. Men moet het boek van Edgar Mowrer lezen, „Duitsland zet de klok terug“, om daarin wéér te vinden, hoe laf, hoe gehoorzaam, hoe armzalig zich de Duitse democraten — de sociaaldemocraten vooraan — gedroegen jegens de oude vorsten, de adel, de jonkers, de industrielen en de fascisten van allerlei kleur. In Spanje, na 1931, gebeurde hetzelfde, en de oude klieken en standen holden de Republiek zodanig uit, dat in Oktober 1934 — bij het neerslaan van de beweging van Asturie — de dictatuur van de Middeleeuwen reeds weer gewaarborgd bleek. Tegelijk met de proletarische beweging in Asturie brak ook de democratisch-burgerlijke opstand uit in Katalonie. Hoewel in Asturie de syndicalisten zich verbonden met de andere arbeidersgroepen, weigerden ze, deel te nemen aan de opstand in Katalonie. Hun argumenten waren, dat ze geen enkel belang hadden bij het aan de macht helpen van de democraten, wijl dezen in hun onbekwaamheid en hun conservatisme zo veel handlangersdiensten hadden verricht jegens de reactie, dat ze samen met de oude klassen tal van malen boeren- en arbeidersopstanden hadden onderdrukt, de C.N.T. herhaaldelijk hadden verboden, de anarchisten vervolgd. Het resultaat van deze afwijzende — en taktisch slecht te verdedigen houding — was, dat de fascistische réactie ook in Katalonie zonder strijd won. Bij de toen volgende illegale actie wijzigde de C.N.T. haar standpunt, haar leden namen grotendeels deel aan de verenigde acties van Febr. 1936 — zonder dat de verboden C.N.T. officieel ingreep — om door verandering van bewind amnestie te verkrijgen voor de duizenden gevangenen. En na het herstel van de burgerlijke Volksfront-regering (Februari

1936) besloot het C.N.T.-congres te Saragossa, om te trachten, contact te zoeken met de arbeiders van het Marxistische vakverbond, de U.G.T., teneinde op een revolutionnair program front te vormen tegen de wraak-zoekende réactie. Deze laatste organiseerde in allerijl haar opstand, welke in Juli uitbrak, zonder dat de Volksfront-regering de geringste poging had gedaan, om de oude generaals en officieren tijdig af te zetten, de kerk van haar Middeleeuwse macht te beroven, de landadel machteloos te maken. Er was slechts één kracht thans in staat, de fascistische opstand te weerstaan. Dat was niet de verlamde regering — het was de massa van arbeiders en boeren, die door directe actie en door eigen optreden — achteraf gewettigd door de regering — de opstand brak. En de C.N.T. heeft, als geen andere organisatie, daaraan leiding gegeven. Ze bleek tevens de meest consequente verdedigster van de democratie. Haar program kan in de volgende punten worden samengevat:

1. Samenwerking van alle antifascisten op de grondslag van wederzijdse erkenning van elkanders vrijheid van organisatie, van pers, van propaganda en van activiteit.

2. Erkenning van de antifascistische regering, alleen voorzover deze de uitdrukking is van de eenheid in de burgeroorlog, ten bate van de organisatie der militie en van de behoeften van de krijg.

3. In alle andere aangelegenheden zéér grote vrijheid en zelfbestuur voor de gemeenten, om zoveel mogelijk in de richting van het socialisme te arbeiden.

4. Inschakeling, in alle werkzaamheden, voor vredes- en voor oorlogsdoeleinden, van de syndikaten (de vakbonden) om de rechtstreekse medezeggenschap der arbeiders te waarborgen.

5. Onteigening van alle grote landgoederen, bedrijven, monopolie-industrieën, kerkelijke goederen en gebouwen enz. en het beheren daarvan door alle werkenden, die in deze bedrijven waren geplaatst of er aan zouden worden toege-

voegd, terwijl de aldus te vormen bedrijfsorganisaties (collectiviteiten) onder controle van de vakbonden (C.N.T. en U.G.T.) zouden worden geplaatst, federatief en landelijk verbonden ter rationalisering van de productie. Bovendien zouden deze collectiviteiten onder toezicht staan van de gemeenteraden, waarin alle antifascistische groepen zouden zijn vertegenwoordigd. De kleine boeren, die van hun arbeid op eigen grond bestaan, en de handeldrijvende middenstand werden grotendeels ongemoeid gelaten.

6. Poging, om door het collectiviseren van warenhuizen, magazijnen, restaurants, winkels enz. de distributie geleidelijk in te schakelen in een socialistisch systeem, en door het vormen van coöperaties een vrij-communistische distributie te organiseren.

De bedoeling van dit programma was drieërlei: a. het concentreren van alle krachten op het overwinnen in de burgeroorlog. b. het verbinden van de sociale omwenteling aan deze krijg. c. het verdedigen van een zo groot mogelijke vrijheid van pers, organisatie, propaganda, enz. In de praktijk van het eerste halfjaar is dit alles op tal van plaatsen toegepast. Toen namelijk was de strijd zonder de C.N.T. niet te voeren. Zij was de kern en de inspirerende kracht tot het organiseren van het anti-fascistisch verzet. Aangezien evenwel de C.N.T. en de F.A.I. geen hulp ontvingen van de buiten Spanje zo zwakke libertaire beweging (die zich ten overvloede uitputte in onvruchtbare discussies over het al-of niet „zuivere” van dit C.N.T.-programma, en over het al-of niet-geoorloofde van het aanwenden van geweld, of van het samenwerken met andere, niet-anarchistische antifascisten) en aangezien de burgerlijke elementen, sociaal-democraten en stalinistische bolsjewiki wèl hulp ontvingen uit het buitenland, — een inmenging, die vijandig was aan de C.N.T. en de F.A.I. — heeft deze buitenlandse, financiële economische en (door wapenleveranties) militaire invloed de positie van het burgerlijke Volksfront zeer versterkt, in gelijke mate die

van de C.N.T. verzwakt. In Mei 1937 werden C.N.T. en F.A.I. tenslotte rechtstreeks door hun „bondgenoten” overvallen en voor een deel tot machteloosheid gedoemd. Vooral de bolsjewiki met hun internationaal moordende Gépéoe en eigen gevangnissen opereerden in Spanje op noodlottige wijze. Sinds Mei 1937 was dan ook in het anti-fascistische Spanje van de vrijheid niet veel, van het socialisme nog minder overgebleven, en de weerstand tegen Franco was aanmerkelijk verzwakt.

Voor de geschiedenis van het syndikalisme evenwel zal de praktische arbeid van de Spaanse C.N.T. zeker van zoveel betekenis blijven als de theoretische van de Franse C.G.T. in haar revolutionnaire periode. Wat de C.N.T. presteerde bij de organisatie van de gecollectiviseerde bedrijven — het versterken van de militie — het opvoeden van de jongeren en van de grote massa — het oprichten van scholen voor de jeugd — het onderhouden van de gemeentediensten enz. — was bewonderenswaardig. Noch haar programma, noch haar taktiek veroorzaakten haar nederlaag. Deze was een gevolg van de internationale situatie en de daardoor veroorzaakte zwakheid der C.N.T., die een keer te meer moest ervaren, dat de vrijheid niet berust op beloften en afspraken, doch haar waarborg slechts vindt in ... macht.

HOOFDSTUK IX.

De Sociale Revolutie.

I

Het is altijd erkend geworden, dat géén groep, partij of organisatie ooit de revolutie maakt. Omwentelingen worden geboren, noodwendig en spontaan, zodra de massa's de onhoudbaarheid beseffen ener samenleving, haar onbewoonbaarheid inzien en, gedreven door een tot verzet prikkelende aanleiding, overgaan tot daden. Wat anarchisten te doen staat, is enerzijds de noodzaak der revolutie, practisch en theoretisch toe te lichten, en anderzijds de nadruk te leggen op die strekkingen in de revolutionnaire acties, welke het anarchisme bevorderen. Het anarchisme wordt dus g e p r o p a g e e r d en tevens weer vindt het steun in de revolutionnaire praktijk zelve. Bij massabewegingen als revoluties hangt het welslagen af van de vraag: in hoeverre zijn deze massa's met idealen bereikt en bewerkt, en zich van de doeleinden der omwenteling bewust? Zodra het spontane, vernietigende verzet succesrijk is toegepast, moeten de rebellen toch overgaan tot positieve en opbouwende werkzaamheid. Door welke idealen zij daarbij geleid zullen worden, hangt wel degelijk af van activiteit en propagandistische kracht.

Men moet bij elke omwenteling onderscheiden de oorzaak (dus de diepere gronden, waarin de beweging wortelt) en haar aanleiding (dus de gebeurtenis, het feit dat haar ontketent). Over de aanleiding kunnen we kort zijn. Een zich uitbreidende staking, die een revolutionnair sentiment kweekt

(als reformistische actie de arbeiders niet bevredigt, omdat ze geen uitzicht biedt op verovering der macht) en dan omslaat in het bezetten van voorraden en fabrieken. Een oorlog, die de massa niet wil, of dien ze moede is, en dien ze slechts kan voorkomen of beëindigen met de revolutie. Een politiek feit (poging tot staatsgreep van fascistten bijv.) kan de arbeiders prikkelen tot een verzet, dat uitloopt in een revolutie, zodra de omstandigheden daartoe gunstig zijn. Woelige werklozenbewegingen, die de solidariteit wekken der werkenden, zodat allen tezamen de economische macht nemen. Kortom, tal van gevallen kunnen aanleiding zijn tot een revolutie.

Bepalen wij ons tot de oorzaken, dan blijken deze in grote mate aanwezig. De economische oorzaak der revolutie is het bestaan van een crisis in het kapitalisme, die heeft ingeluid wat men thans noemt „de ondergangperiode”. Deze naam kan echter bedriegelijk zijn: het systeem gaat pas dan onder, indien het door een ander wordt vervangen. Zelfs indien door toenemende werkloosheid, fascisme en oorlog het ganse productie- en distributiestelsel zou ineensstorten, de cultuur in barbarisme verkeren, dan zou het kapitalisme zich nog tientallen jaren (onder tal van vormen, van fascisme tot bolsjewisme) kunnen voortzetten, zich kunnen voortslepen, indien de massa niet bij machte zou zijn een principiëel geheel andere sociale orde er tegenover te plaatsen. Spreken we dus van „ondergangsperiode”, dan slechts in die zin, dat het kapitalisme zijn innerlijke tegenstrijdigheden en dodelijke moeilijkheden nimmer meer te boven kan komen, dat derhalve de crisis blijvend is geworden. Constateert men de laatste twintig jaar oplevingen (steeds door heviger catastrofes gevolgd) dan betekenen deze hoogstens, dat onder zeer speciale invloeden een geringe wijziging in de conjunctuur kan intreden, welke echter slechts een kleine verandering is in het uiterlijke beeld, dat de crisis vertoont. Voor Europa zijn er bijzondere

oorzaken aan te wijzen, die deze crisis mede beïnvloeden: de oorlog, de herstel-schulden welke de landen uit midden-Europa moesten betalen, het verlies der aziatische en koloniale markten enz. Doch zij verklaren geenszins het internationale karakter der ontwrichting. Dit toch komt voort uit het feit, dat de moderne teckniek met het kapitalistisch systeem onverenigbaar is geworden. De uitvindingen, de rationalisatie, de wetenschappelijke bedrijfsleiding — de toepassing van nieuwe methoden tot bemesting van de grond, uitbreiding van de veestapel, opvoering der productiviteit in de tuinbouw (broeikassen bijv.) — de toepassing van steeds snellere transportmiddelen — zij alle hebben het mogelijk gemaakt, dat alle producten (een enkele, als bijv. goud, uitgezonderd) in overgrote hoeveelheden kunnen worden voortgebracht. Dit alles kan niet anders dan in het belang zijn van de mensheid en het socialisme. Want het socialisme kan uitsluitend gebaseerd zijn op overvloed en welvaart. Het kapitalisme echter geraakt er door in een geweldige verwarring. Het is bekend, dat over-productie een normaal verschijnsel is in het kapitalisme, omdat nimmer (collectief bezien) de voortbrengers verbruiken kunnen, wat ze produceren. Ze worden uitgebuit, en de winst, de meerwaarde komt den kapitalisten goede. Deze kan zich echter slechts verrijken, indien hij het overschot aan producten ook kan verkopen, en de opbrengst daarvan zich kan toeëigenen. Elke kapitalistengroep heeft dus behoefte aan een markt, een afzetgebied buiten haar eigen domeinen. Zolang slechts een gedeelte der wereld (Europa, Noord-Amerika) is geïndustrialiseerd, en de gehele aarde markt is voor een beperkt aantal ondernemingen, kan men het overschot kwijt. Naarmate echter koloniën en „achterlijke” werelddelen (Afrika, Azië, Zuid-Amerika) zelf worden geïndustrialiseerd, alle markten bevredigd zijn en de verkopers elkaar verdringen, slaat de crisis uit. De bedrijven, ingericht tot opperste productiviteit, blijven

een geweldige „over-productie” behouden. De overvloed van goederen doet de prijzen dalen, ze zijn gedeeltelijk onverkoopbaar en de patroons sluiten de fabrieken, beperken de productie (van rubber, koffie, katoen, graan, petroleum enz.) vernietigen zelfs op grote schaal de voortbrengselen, kweken een enorme werkloosheid, gepaard gaande met even grote, nameloze ellende. De (economisch en politiek) reactionaire bourgeoisie, die dus het productie-apparaat saboteert, ongebruikt laat en lam legt, is niet meer in staat, zelfs aan de eenvoudigste, primitiefste behoeften te voldoen. Het maatschappelijk inkomen daalt geweldig, en daarmee ook de inkomsten van de staat. De overheid bezuinigt op haar beurt, en verergert de crisis, vergroot de werkloosheid. Een nieuwe tegenstelling ontstaat: teneinde de staat te redden (de begroting sluitend te maken) moet de bourgeoisie de crisis nog heviger maken.

Ons standpunt tegenover deze crisis kan geen ander zijn dan dit: het is een wezenlijk belang, dat de productie zo hoog mogelijk worde opgevoerd. Elke beperking, elke „bezuiniging” moeten we om deze principiële reden afwijzen. Men hoort bijv. (vooral van de voorstanders der coöperatie) de klacht, dat het verlokkelijk étaleren van waren en artikelen, en het afbetalingssysteem, prikkelen tot overmatig kopen, tot het zich aanschaffen van „overbodige” dingen. Wij echter moeten zeggen, dat wel de woeker en de winst een kwaad zijn, doch niet het feit, dat arbeiders trachten, zich zoveel mogelijk voorwerpen uit de voorraad beschikbare producten ten nutte te maken, daarvan te genieten. Zo ook zien we in het aanbevelen van enigerlei „bezuiniging” geen heil.

Bij de huidige rijkdom der aarde behoeft er geen armoe meer te zijn. Dat is niet een anarchistische, niet een socialistische demagogische leuze . . . dat is de conclusie van ieder (zoals de „technokraten” bijv. hebben bewezen) die zich met het produktie-vermogen der gemeenschap bezig houdt,

Het standpunt der sociaal-anarchisten kan men nu aldus omschrijven: Wij hebben generlei belang bij het kweken van ellende of werkloosheid van welke groep mensen ook: wij willen slechts, dat zij arbeiden in dienst van samenleving en socialisme, en niet daartégen. Elke beperking van productie is reactionnair, is economisch een stap achteruit. Want het is een levensbelang van het socialisme, dat er overvloed van alle waren aanwezig zij. Men kan immers het socialisme baseren op twee beginselen. Het eerste is dat der kameraadschap. Theoretisch is het mogelijk, dat de solidariteit zó groot is, dat men zelfs bij een tekort aan producten komt tot een rechtvaardige (op gelijkheid gebaseerde) verdeling daarvan. In de praktijk echter blijkt ze daartoe te zwak, en de kameraadschap maakt plaats voor de strijd om het product: elk tracht zich van een zo groot mogelijk aandeel in de voorhanden productie meester te maken, opdat zijn particuliere behoeften bevredigd worden. Dit geschiedt volstrekt ten koste van anderen: de kapitalistische ongelijkheid is dan weer een feit. (Dit is bijv. het geval in Rusland). Bovendien, door het tekort, krijgen alle producten een uitermate hoge, speculatieve waarde en de bezitter van zozeer begeerde goederen (voor het levensonderhoud noodzakelijk) kan deze met grote winst (of in ruil voor dingen van in wezen veel hoger nut) verkopen. Verrijking aan de ene zijde, verarming aan de andere kant, treedt in. Dit kan zelfs geschieden indien de particuliere eigendom officieel is opgeheven, en de vrije of clandestiene handel in voortbrengselen (niet dus in de productiemiddelen, zoals grond, huizen enz. maar in verbruiksartikelen) toch grote winsten kan opleveren. In 't algemeen kan men zeggen, dat het voorlopig een utopie is een economisch systeem (het socialisme) te willen baseren op ethische eigenschappen.

Blijft een tweede principe: het socialisme kan gegrondvest

worden op wederzijds en gemeenschappelijk belang, en wel op belang bij het overvloedig aanwezig zijn van levensmiddelen en eerste, noodzakelijke bestaansbenodigdheden. De huidige techniek, in West-Europa en Amerika vooral, doch ook in de tropen (toegepast op de plantages, op de voortbrenging van koffie, thee, rubber, tabak, olie, suiker enz.) is tot het produceren van die overvloed in staat. „Overproductie” in kapitalistische zin zal het socialisme nooit kennen. Het socialisme moet n.l. gebaseerd zijn op het uitwisselen van producten. Daar producten weder een gevolg zijn van de daaraan besteden arbeid, kan men zeggen: het socialisme berust op het ruilen van producten tegen arbeid. Wezenlijk werkt de één voor de ander, en allen voor elkaar. Indien dus allen hun productiviteit met bijv. 20 procent opvoeren, beduidt dit, dat elk werker over 20 procent verbruiksartikelen méér de beschikking krijgt, dat er dus méér „geruild” en méér verbruikt kan worden, dat de algemene welvaart toeneemt. Waar alles circuleert, kan er in 't algemeen niets worden opgehoopt of vastgehouden. „Overproductie” beduidt thans slechts, dat de massa niet in staat is, de vrijheid niet heeft, de producten te consumeren. Ze beduidt niet, dat alle behoeften zijn verzadigd en dat er nu nog een overschot is — integendeel! — neen, alleen dat de massa geen voldoende „koopkracht” bezit. Het socialisme moet dan ook uitgaan van de stelling, dat alle voortbrengselen moeten worden verbruikt.

Het overvloedig produceren van levens- en bestaansmiddelen betekent in het socialisme derhalve niet: een crisis kweken. Het wil zeggen: het „kapitalisme” opheffen. Want dingen, die voor allen in voldoende mate aanwezig zijn, verliezen hun speculatieve handelswaarde: niemand kan zich verrijken door handel in artikelen, die voor ieder in overvloed beschikbaar zijn. Klaagt de bourgeoisie niet, dat er geen winst meer valt te behalen, indien grote voorraden op de markt worden geworpen?

Juist daarom wil zij de productie beperken. En op twee wijzen zijn socialisten soms bereid, daarbij behulpzaam te zijn. De eerste methode is deze, dat vakorganisaties, teneinde crisis te bestrijden, contrôle op de productie wensen, om „over-productie” te voorkomen.

Dat noemt men dan „planmatige” productie, doch geheel op kapitalistische grondslag. Men wil het verloop van de conjunctuur bestuderen, de afwisseling van bloeitijd en crisis, en in de bloeitijd voldoende kapitaal reserveren, om de crisis door te komen. Bovendien: men wil al te grote uitbreiding der productie-middelen in de hoogconjunctuur voorkomen en door beperking, ook in de topjaren, te snelle over-productie vermijden. Het behoeft geen betoog (hoewel deze politiek vaak wordt verdedigd met de aantrekkelijke leuze van: vermindering van de arbeidstijd), dat men dus alleen het kapitalisme wil „regulariseren”, of „normaliseren”; een in alle jaren ongeveer gelijk percentage werklozen — een zelfde matige produktiviteit — een belangengemeenschap tussen kapitalisten en arbeiders — een volkomen versterking van het systeem. Overigens: een (conservatieve) utopie, omdat de economische ontwikkeling sterker is dan uit angst en gemakzucht geboren bedenksels.

De tweede methode is die der staats-socialisten, of beter gezegd: staats-kapitalisten, bijv. die der bolsjewiki. Zij streven naar een „planmatige” productie in deze zin, dat de ganse leiding over het economisch leven in handen komt ener bureaucratische centrale: de regering. Deze leiding probeert over-productie onmogelijk te maken door de voortbrenging te beperken, ditmaal door vast te stellen, welke hoeveelheden van bepaalde producten zullen worden voortgebracht, m.a.w. welke behoeften de verbruikers mogen hebben! Het is meermalen betoogd, vooral van bolsjewistische zijde, dat de bourgeoisie jaloers was op de Russische staatshuishouding, omdat deze volbrengt, wat gene gaarne zou willen, doch niet kan: het „planmatig” van hogerhand

bepalen, welke behoeften de onderdanen hebben mogen, m.a.w. wat zij voor hun lonen kopen kunnen. Het systeem der distributiebons vormt een wezenlijk bestanddeel van deze regeling. Ook bij deze vorm van staatskapitalisme staan de arbeiders in loondienst, moet de industrie met winst werken, een winst welke ten goede komt aan de hoogbezoldigde leiders, specialiteiten, bevoorrechte groepen enz. — en waarmee overigens het militaire staatsapparaat wordt in stand gehouden, een parasitaire bureaucratie gevoed. Dit staatskapitalisme is geheel opgebouwd volgens het systeem van de trust en de naamloze vennootschap, met zijn rangen en standen, loonklassen, gezagsverdeling, centralistische leiding enz. — zonder dat er direct sprake is van privaateigendom. Zijn wezen brengt mee, dat het poogt, de mens „planmatig” tot een voorwerp, een machine te degraderen, en te berekenen, wat hij kan voortbrengen en wat hij mag verbruiken.

Onze conclusie is dus deze: het kapitalisme, in welke vorm ook moet, zodra het overvloedig produceert, tot onoplosbare moeilijkheden en crises komen. Het kan zich slechts handhaven door productie-beperking, of wel: door te zorgen, dat er een tekort bestaat. Revoluties zouden slechts te voorkomen zijn of blijvend neer te slaan, indien de arbeiders genoeg zouden nemen met hun ellende, hun dienstbaarheid, hun horigheid.

Zullen ze dat? Hoe groot is het aanpassingsvermogen van de moderne mens? Hoe diep kan hij afdalen tot het levenspeil van vroegere eeuwen?

Over het algemeen blijkt nu, dat revoluties daarom zo zeldzaam zijn, omdat van nature slechts zeer weinigen werkelijk „revolutionnair” zijn. Immers, een revolutionnaire levens- en wereldbeschouwing eist een ontwikkeling, en een cultuur, die geen gemeengoed is van de grote massa. De bewuste revolutionnair heeft niet alleen zijn opvatting over wijsgerige en ethische principes, zijn artistieke idealen (zodat hij niet

alleen geloof en bijgeloof, maar ook letterkunde, films, muziek enz. keuren kan) doch ook voldoende kennis van economisch-politieke vraagstukken. Hij is derhalve intelligent, en wanneer hij tot de „intellectuelen” behoort, maakt hij geen deel uit van de zelfgenoegzame kaste van vakmensen zonder algemene ontwikkeling en zonder belangstelling voor sociale problemen (inderdaad zijn vele intellectuelen slechts bedienden) maar kan hij gerekend worden tot hen, die voldoende inzicht, karakter en weetgierigheid op alle terreinen bezitten. Omdat het aantal van dezen nu zo gering is, zijn zeker negentig procent van de revolutionairen tot hun beweging gekomen op gevoelsgronden, door de omstandigheden, door hun persoonlijke ervaringen en honderden andere bijkomstigheden. In een land als Nederland wijst de ondervinding uit, dat misschien negentig procent der revolutionairen zo zeer produkten van omstandigheden waren, dat ze zich — niet alleen praktisch, maar ook met hun denkbeelden — aanpassen aan de kapitalistische verhoudingen, zodra hun carrière, lotsverbetering, betrekking, toekomst enz. dat eisten. Het verloop in de linkse bewegingen is altijd enorm groot geweest, en overtreft in réactionnaire perioden verre de . . . toeloop.

Doch juist, omdat de grote massa revolutionair is bij gelegenheid, (en niet uit beginsel, niet van nature) zal haar neiging tot opstandigheid groeien, naarmate ze meer armoe, meer onrust, meer tyrannie moet verdragen — meer dan ze eigenlijk ondergaan kan. De „wispelturigheid” der massa veroorzaakt, dat ze in tijden van angst en behoudzucht onbetrouwbaar is voor een revolutionaire beweging — doch evenzeer, dat ze onverwachts even onbetrouwbaar wordt voor koningen, leiders, autoriteiten en kapitalisten. Schijnbaar geringe aanleidingen kunnen dan leiden tot de val van dynastieën en klassen.

III

Hoewel het uitbreken van de sociale omwenteling in eerste instantie dus het gevolg is van bepaalde maatschappelijke, en onhoudbaar geworden toestanden, waardoor de bevrediging van materiele en zinlijke behoeften onmogelijk is geworden en innerlijke onrust of stijgende angst het leven ondragelijk maakt — daarnaast is elke revolutie een psychische gebeurtenis van grote betekenis. Dat een massa door honger, gebrek, nood, slavernij innerlijk lijdt en wordt kapot gemaakt, heeft de geschiedenis meermalen vertoond. Dat ze evenwel uit deze toestand zich verheft en opstaat, is een uniek feit. Grote revoluties zijn zeldzaam. Ze veronderstellen een bovenmatige overspanning der zenuwen, een hooggestegen nood, een onvoorziene schok. Jaren van toenemende ellende — een uitputtende, en verloren oorlog — of een schaamteloze provocatie.

Wat echter geschiedt er in het innerlijk der massa? Men kan vaststellen, dat het niet de rechtstreekse invloed is van lektuur of lezingen — die dan de massa beweegt. Hoewel in zulke perioden inderdaad . . . woorden d a d e n kunnen zijn, geven ze slechts uitdrukking aan datgene, wat reeds leeft in het collectieve onderbewustzijn en het onbewuste der massa. Indien ze de macht van het nieuwe ondergaat, is de invloed van het oude reeds in haar gebroken. De suggestie derhalve van de oude leuzen en ideologieën is opgeheven. En het is uiterst moeilijk, de oorzaken daarvoor terug te vinden. Alle werkelijke omwentelingen komen zeer onverwachts en voor alle partijen . . . ongelegen. Zo weinig weten we van wat er omgaat in de ziel der grote massa, dat dit gehele innerlijke proces der revoltering zich met een schok openbaart.

Wat er dan evenwel heeft plaats gevonden, kan men bij benadering vermoeden. De macht van de oude leuzen is natuurlijk ondermijnd, omdat elke heersende klasse een dubbele

moraal moet prediken: één voor het volk, één voor haarzelve, welke tegenstrijdigheid niet verborgen kan blijven. Wanneer het voor de arme goed is, te lijden, zich te beperken, te gehoorzamen en te dulden . . . waarom dan niet voor de rijke en machtige? Wanneer de hemelse zaligheid slechts door de onderdrukte kan worden gewonnen door hier te ontberen op aarde . . . waarom versmaden dan duizenden leden der heersende klassen (die immers op aarde genieten en zich verzadigen) die hemelse vreugden en verkiezen ze het hellevuur, dat bestemd is voor de begeringen en de gulzigen? Zouden soms hel en hemel slechts in de verbeelding — en de aarde alleen in werkelijkheid bestaan?

Ten tweede kan men weten, dat alle abnormaal onderdrukte driften zich wreken door uit te barsten. Ontneem iemand alle macht, alle besef van vermogen, alle zelfrespect, trap hem. Misschien sterft hij als een hond. Maar misschien ook . . . laaien eenmaal alle machtsdriften, die zo smadelijk zijn onderdrukt, in hem op. En indien duizenden in eenzelfde toestand verkeren, kan de opstandige daad van één hunner allen aansteken, allen geestdriftig maken, en door hun collectiviteit wordt het machtsgevoel plotseling sterk, verdwijnt de angst. De massa rukt op en wil de wereld veroveren . .

Deze machtsdaad is de werkelijke revolutie. De verplaatsing der macht op straat, in het bedrijf, in het openbare leven, beslist. Op deze nieuwe grondslag, wanneer dus één of meer onderliggende klassen dragers zijn geworden van de gemeenschap, terwijl de oude instellingen ineenstorten, herstelt zich geleidelijk en evolutionnair de nieuwe orde. Er is weinig verschil in uiterlijk tussen een stad een week vóór, en een week na de omwenteling. Indien deze zich gunstig heeft voltrokken, zullen de trams en treinen lopen zoals voorheen — men zal kaartjes kopen en kranten — in restaurants en winkels zullen de klanten bijeenkomen — kinderen gaan naar school, bioscopen en theaters lokken bezoekers, op de markten worden artikelen aangevoerd Er zijn afwijkingen,

maar die zijn slechts storend. De werkelijke technische reorganisatie is een werk van jaren en jaren, terwijl de omwenteling der macht misschien het werk was van weken. De wijziging in arbeidsverhoudingen, in het geldgebruik, in het gezinsleven enz. voltrekken zich geleidelijk en in de vorm van een langdurig proces.

Daarom kan men de sociale revolutie beschouwen als een uitbarsting, die de evolutie eerst weer mogelijk maakt. Opgehoopte kracht ontploft, voorbereide ontwikkeling breekt zich baan. Zo bezien is het verschil tussen evolutie en revolutie slechts gradueel. Elke evolutie is een proces van kleine wijzigingen achter elkander. De revolutie is een enorme versnelling daarvan, na een kunstmatige vertraging. Voornamelijk echter is ze; bewustwording van macht, en tengevolge daarvan: toepassing dier krachten ten bate van een nieuw programma, van een nieuwe ideologie ook, die meer bevredigt — naar men hoopt — dan de oude.

Terwijl uiterlijk de omwenteling een vernietigende kracht is, is ze anderzijds een scheppende factor. Welke toekomst dat nieuwe hebben zal, weet niemand. Wanneer de schaal van het ei breekt, en het kuiken verschijnt, dan kan het spoedig sterven . . . Wie in de omwenteling echter alleen de negatieve krachten ontwaart en niet de positieve mogelijkheden, is even blind, als degene, die treuren zou om het gebroken ei en het piepende kuiken niet zien zou . . .

Wie evenwel de historie kent, beseft, dat in bepaalde tijdstippen omwentelingen onvermijdelijk zijn. En zijn enige hoop is slechts, dat het piepende kuiken zich ontwikkelen zal tot een trotse, oersterke en kraaiende haan!

HOOFDSTUK X.

De Staatloze Maatschappij.

I

De theorie van het anarchisme is logisch geboren uit de praktijk der omwentelingen. Immers, de revoluties doen nooit anders, dan de staat ontkennen, hem tot machteloosheid doemen, hem als gewelds- en onderdrukkingsapparaat stuk slaan. Ze hebben zelfs steeds veel méér gedaan, n.l. die organen geschapen en bijna spontaan gevormd, welke het beheer der samenleving van de staat moesten overnemen, de z.g.n. „raden”. Talloos zijn de voorbeelden van pogingen, om de ganse gemeenschap te onttrekken aan het staatsverband. We wijzen op de Franse Revolutie, op de Commune van Parijs. De russische revoluties van 1905 en 1917 zagen de „sovjets” ontstaan, die zich van contrôle-organisaties in de bedrijven ontwikkelden tot communes, welke de bedrijven zelf zouden veroveren en beheren. Deze gedachte, dat sovjets, raden enz. de economische macht moesten grijpen, is zuiver een gevolg van de revolutionnaire praktijk, van wat men zou kunnen noemen de „intuïtie” der massa's. In Duitsland in 1919 ziet men ze ontstaan. De bezetting der bedrijven en voorraden kwam herhaaldelijk voor. Ook in Italië paste men consequent deze methode toe. Dan sluimert de beweging blijkbaar in, ten gevolge der geleden nederlagen: overal heeft men met militair geweld de jonge raden-beweging neergeslagen. Doch de steeds heviger wordende crisis doet haar weer öpbloeien. In 1932

beginnen spaanse revolutionairen in Catalonië met het bezetten der mijnen. In Noord-Amerika (Detroit) bestormen duizenden werklozen de Ford-fabrieken. In België, tijdens de mijnwerkers-staking in de Borinage, worden drie pogingen gedaan tot het stormenderhand veroveren van mijnen en kantoren.

Sindsdien zijn over heel de wereld deze bedrijfsbezettingen voorgekomen, het hevigst in Frankrijk, in de eerste helft van 1936, toen een „Volksfrontregering” onder Léon Blum slechts met moeite de beweging terug wist te leiden in wettelijke banen en in de kapitalistische bedding. In Spanje echter, in datzelfde jaar 1936, toen de fascist Franco zijn staatsgreep beproefde, was het antwoord van de bewuste en linkse arbeiders en boeren: bezetting van fabrieken, grond, transportbedrijven, en beheer door de arbeiders-organisaties.

Dat niettemin steeds weer de staat overwon, en ook omwentelingen weer door het staatsgezag konden worden gelijkwideerd, moet men wijten aan verschillende factoren. Er zijn natuurlijk economische moeilijkheden in het spel. Indien de arbeiders de bedrijven zelf moeten beheren, brengt dit bezwaren mee, waardoor de produktie tijdelijk terugloopt, wanneer de omstandigheden niet zeer gunstig zijn. Oude markten verloren, aanvoer van grondstoffen gestremd, ingenieurs en deskundigen vaak gevlucht of gevangen, sabotage dat alles sticht verwarring en tekort. En thuis moeten de vrouwen toch beschikken over melk en brood, over aardappelen en vlees of vet, over brandstof en kleren. De neiging is sterk, wanneer er verwikkelingen ontstaan, om weer een beroep te doen op de aanvankelijk terzijde geplaatste staatsdiensten.

En hier raken we tegelijkertijd één der psychische oorzaken aan der nederlaag. Zozeer heeft de staat beslag gelegd op alle mogelijke diensten, en zoveel voorzieningen heeft hij zich toegeëigend, dat het zwaar valt voor een volk, weer „op eigen benen te staan”. Bovendien zijn zoveel bedrijven in

handen van gemeente, provincie of staat, dat het aantal beambten, ambtenaren, rijkswerklieden enz. geweldig is toegenomen. Zij nu hebben sterke neiging, zich te vereenzelvigen met de staat, omdat ze weten of geloven, dat ze deel hebben aan het gezag (ambtenaren, politie-agenten, controleurs) of dat ze voordelen genieten, welke anderen missen (pensioen, vacantie). „De staat zijn wij!” Het staatskapitalisme heeft zeer grote groepen van proletariërs tot bevoorrechten gemaakt, hoe gering ook hun privileges zijn, en hoezeer ze vaak alleen bestaan in het machtsbesef, in de wetenschap, andere stervelingen, die niet de staat vertegenwoordigen, te kunnen commanderen, koejenëren, vernederen. Groot is hun aanhankelijkheid aan de staat. De vrijheidlievende en niet-staatsgezinde elementen staan hier voor een psychologisch probleem van zeer grote betekenis. De verrassende overwinningen van het fascisme zijn er mede aan toe te schrijven. Het gezag is vlees geworden in groepen, die voorheen gerekend konden worden tot hen, die ook psychisch leden onder het systeem, en die zich nu integendeel „voelen”. In vele gezinnen is dat het verschil tussen vader en zoon. Alleen het feit, dat de staatsbureaucratie zeer afhankelijk is van het kapitalisme, en dus in perioden van laagconjunctuur en van crisis de nood niet kan opheffen, doet haar het eventuele lot van het systeem mede ondergaan.

Het is hier ook de plaats, iets te zeggen van het parlementarisme. Natuurlijk kan men nimmer in een grote organisatie ontkomen aan het kiezen van vertegenwoordigers (op congressen bijv.) Het „vertegenwoordigend stelsel” moge voorheen door anarchisten (ook door Domela Nieuwenhuis, die hierbij Rousseau citeerde) zijn afgekeurd, de eisen der realiteit maken die afwijzing onhoudbaar. Er is echter een groot verschil tussen vertegenwoordigende systemen op zichzelf, en dit parlementarisme. Bij de voorbereiding van een congres weten de leden, wat er behandeld zal worden. Ze geven hun afgevaardigde een bindend mandaat, kunnen dat in elk geval

doen. Bovendien kan men door een referendum over de voorstellen nauwkeurig weten, hoeveel voor- en tegenstanders er onder de leden zijn. Bij het parlementarisme weet men niet, welke voorstellen de regering zal indienen en dus ook niet hoe de afgevaardigde zal stemmen. Tijdens de duur der zitting is hij niemand verantwoording schuldig. Slechts weinig landen kennen een volksstemming, en dan nog in speciale gevallen, zoals Zwitserland. Vandaar, dat feitelijk het volk enkele honderden regeerders kiest, die vrij willekeurig zouden kunnen besluiten.

Zouden kunnen. Want ze kunnen niet. In hun vrijheid zijn ze evenwel niet beperkt door de wil en de macht des volks. Maar door die van . . . de bezitters, de bankiers, de grote industrielen, die beschikken over grond, machines, voorraden, kapitalen, dus over het leven van het volk zelf. De regering kan slechts voorstellen, wat economisch mogelijk is. En alleen — na stemming in de kamer — aanvaarden, wat doorvoerbaar is, d.w.z. wat het internationaal-georganiseerde kapitalisme toestaat, dat geschieden zal. Op de beurs en de banken wordt het lot van wetsontwerpen zoal niet geheel bepaald, dan toch sterk beïnvloed. Troelstra heeft eens gezegd, dat de regeringen het nooit kunnen stellen — voor hun leningen, kasgelden, credieten, geldkoersen — buiten het grootkapitaal . . . doch zeer wel kunnen regeren zonder parlement. Hij ontdekte dat reeds onmiddellijk na de oorlog. Voor het kapitalistisch systeem is derhalve het parlement geenszins onontbeerlijk. Het functionneert, zolang het dat stelsel niet ontwricht. Staat het evenwel het kapitalisme in de weg, dan ontketent de bourgeoisie een buiten-parlementaire strijd tegen dat parlement (dat is o.a. het fascisme) en jaagt ze dit naar huis, zonder dat in de (burgerlijke) samenleving dáárom moeilijkheden ontstaan. Deze „democratie” kan zo gemakkelijk worden gelijkwideerd, omdat ze slechts in schijn een democratie was, in werkelijkheid een ietwat gematigde, doch daarom niet minder hechte oppermacht van

het geld. En als het er op aan komt, dan beslissen niet de aantallen stemmen en zetels in het parlement, maar de macht buiten het parlement. Wie op het parlement vertrouwt, heeft op zand gebouwd, zou men kunnen zeggen. Dat maakt het anti-parlementaire standpunt van het anarchisme begrijpelijk, de propaganda voor buitenparlementaire directe actie duidelijk.

Wat waarde heeft in de democratie is dan ook niet het parlement, maar de vrijheid van spreken, schrijven, vergaderen en verenigen. Die rechten zijn evenwel niet verankerd in het bestaan van een parlement, maar in de machtsontplooiing van een volk, dat deze vrijheid eist uit zelfrespect, omdat het zich volwassen acht. Ware „democratie” — macht des volks, de genoemde vrijheden der individuen, gemeenschappelijk bezit en daardoor werkelijke gelijkwaardigheid — is niet mogelijk in het kapitalisme, wel daarentegen bestaanbaar zonder parlement, bijvoorbeeld door middel van een socialistisch radenstelsel.

II

Wat mag men verwachten als uitkomst ener zegevierende omwenteling? De opheffing van de legers, de vloot, justitie, politie, diplomatie. De staatsbedrijven en banken in handen der nieuwe organen. Alle andere productie-eenheden insgelijks. In het algemeen kan men dus zeggen: alle openbare diensten (ziekenhuizen, brandweer, scholen, instellingen) alle administratieve bureaux („ministeries” van financiën, waterstaat, economische zaken, onderwijs, inrichtingen voor statistiek, burgerlijke stand) alle gemeente- en staatsbedrijven, nu los gemaakt uit de greep der overheid (spoorwegen, posten, elektrische centrales, gasfabrieken, trams) alle productieve en transportbedrijven zijn in handen der werkers — van hen die hun krachten aan deze organisaties geven. Over

de noodzakelijke réorganisatie of opheffing dezer diensten spreken we nader. Voorop stelt het anarchisme: het is nodig, dat op elk bureau, in elke onderneming de arbeid wordt voortgezet, indien het productieve arbeid geldt, of transport, en distributie, en zolang het gaat om administratie en boekhouding. Natuurlijk zijn de banken en beurzen gesloten. Onmiddellijk is bereikt: 1^o dat de „staat” nog slechts voortleeft als administratief lichaam, tot hij geheel wordt opgeheven. 2^o Automatisch aandelen, obligaties, hypotheekbrieven, eigendomsbewijzen waardeloos worden. Het geld zal in deze eerste en overgangperiode nog bestaan en het „ministerie van financiën” zal gelden uit de banken uitgeven (om de salarissen te betalen der werkers in de gewezen overheidsbedrijven) zelfs geld doen bijdrukken. Of door inflatie het geld tenslotte, na enkele jaren, geheel waardeloos zal worden, is van geen betekenis. Het oude bankpapier, zilvergeld, enz. moet toch verdwijnen. In dit tijdvak is het gebruik van geld der staatsbanken slechts een hulpmiddel.

Welke zal nu, van de eerste dag der revolutie af, de uitdrukking zijn der arbeidersmacht? De bedrijfsorganisatie. In alle werkplaatsen, bedrijven, transportinrichtingen enz. verenigen zich (na vergaderingen in de fabriek zelf) alle werkers, zowel „hand- als hoofdarbeiders” (om deze zonderlinge onderscheiding nog even te handhaven) en ze vormen hun bedrijfsraad. Hetzelfde geschiedt in de dorpen. Het eerste besluit zal moeten zijn, of men voortzetting der productie beschouwt als nuttig voor de gemeenschap of niet. Zo niet, dan zullen de arbeiders zich ter beschikking kunnen stellen, evenals de massa's werklozen, van de revolutionaire comité's die alle bedrijven vertegenwoordigen. Indien echter voortzetting der productie als nodig wordt beschouwd, dient men te bepalen, onder welke vorm. En de interne organisatie van het bedrijf zal dan ter sprake komen. Voor het anarchisme staat dit voorop: elk arbeider moet aan een ander gelijk zijn wat zijn rechten betreft; zijn aandeel in de

macht even groot zijn als dat van elk ander. Als dus alle werkers een gelijke stem hebben, eenzelfde vrijheid (in ruil voor de arbeid dien ze leveren) vloeit hieruit voort, dat allen in beginsel eenzelfde inkomen (een gelijk aandeel in de productie) moeten bezitten. Nu kan men overgaan tot het opstellen van „statuten en reglementen”: hoeveel uren per dag men zal werken, welke contrôlecommissies men zal instellen en dergelijke „huishoudelijke” zaken. Men zal in arbeid en boekhouding natuurlijk verdeling van functies kennen, doch geen enkele werkzaamheid brengt bevoorrechtiging mede. De boekhouder heeft niet méér recht of macht dan een ongeschoold arbeider.

Het valt te voorzien, dat over verschillende beslissingen zal moeten worden gestemd, en dat aldus de meerderheid haar wil doorzet. Volmaakt is een dergelijke regeling zeker niet, slechts noodzakelijk. Toch kan men nadelige gevolgen trachten te corrigeren. Eerstens geldt elk besluit voor allen: het heeft voor ieder dezelfde gevolgen. Het is mogelijk, dat de meerderheid wel de doorslag gaf, doch geenszins gelijk heeft. Daarom moet de werkende minderheid de vrijheid bezitten, haar afwijkend standpunt te blijven propagieren en de kans hebben, tot meerderheid te worden. Voor elke minderheid, welke haar maatschappelijke plicht volbrengt, dus vrijheid van critiek.

De technische reorganisatie van de bedrijven zal niet in een vloek en een zucht geschieden. Het staat te bezien, dat in sommige ondernemingen spoedig het gehele beheer wordt veranderd. Doch in de sterk gerationaliseerde en gemechaniseerde industrieën zal voorlopig de inrichting (men denke aan de ingewikkelde regelingen bij spoorwegen, posteries, telefonisch verkeer) niet worden omgewenteld.

De bedrijven slaan grondstoffen in, leveren aan hun „klanten” en de afdeling boekhouding verschaft aan de arbeiders nog inkomens (nu reeds geen „lonen” meer) in geld. De bedrijven voldoen elkander bijv. in postchèques, en de posteries betalen

deze uit. De posterijen vullen eventueel tekort aan uit inbeslaggenomen bankpapier of uit bijgedrukte biljetten. Bekend blijft dus, wat elk bedrijf heeft ontvangen en wat het heeft geleverd aan andere. En (wat hoofdzaak is!) het economisch leven marcheert!

Op grond nu van programma's (als die van Bakoenine bijv.) en van de praktijk (bijv. in Spanje) kan men het volgende beeld schetsen van wat het anarchisme zich ten doel stelt:

De bedrijfsorganisaties zijn de cel van tweeërlei federaties. Plaatselijk vormen ze alle tezamen het „revolutionnair comité”, waarin afgevaardigden zitting hebben met bindend mandaat, die volledige verantwoording schuldig zijn aan hun bedrijfsraden. Dit comité begint bijv. de arbeiders op te roepen voor twee doeleinden. Welke werkloze proletariërs zijn bereid, de verdediging der revolutie, de surveillance, (de wacht, het toezicht op straat bijv.) de verkeersregeling enz. op zich te nemen, en indien er niet voldoende gegadigden zouden zijn, welke arbeiders uit de bedrijven, die het best kunnen worden gemist, stellen zich daarvoor beschikbaar? De tweede taak zal zijn, alle werklozen, gewapende strijders, gepensioneerden, vrouwen die daartoe bereid zijn — kortom allen buiten de bedrijven onmiddellijk in te deelen bij die bedrijven, waarin ze (zoveel mogelijk volgens opleiding, aanleg, geschiktheid — en liefst volgens eigen opgave der betrokkenen) behoren, en waarin hun een plaats wordt ingeruimd, of waarvan ze de reserve vormen. Iedereen zal dus van een bedrijf deel uitmaken, hetzij van een fabriek, een haven, een landbouwonderneming, een school, een kantoor. Waar al deze organisaties in het revolutionnair comité vertegenwoordigd zijn, vormt dit voorlopig comité de nieuwe uitdrukking der gemeenschap. Het omvat alle producenten en alle consumenten. Aan deze „plaatselijken raad” zal voornamelijk de opdracht ten deel vallen, de distributie van verbruiksartikelen en levensmiddelen te reorganiseren, in nauw verband met de raden van alle andere gemeenten.

De bedrijfsorganisaties zullen echter nog op andere wijze zich moeten verenigen, n.l. landelijk, volgens aard en behoefte. Alle postkantoren, spoorwegstations, transportbedrijven, metaalfabrieken, textielondernemingen, mijnen, landbouwondernemingen, enz. zijn reeds organisatorisch verbonden of moeten ten spoedigste federatief verenigd worden, en een gemeenschappelijke boekhouding inrichten, een overzichtelijke administratie, rationeel, eenvoudig doch doeltreffend. Deze boekhouding „regeert” niet, doch registreert en regelt (de dienst der spoorwegen bijv.) Het congres, waarop de vele zelfstandige bedrijfsorganisaties vertegenwoordigd zijn, stelt de gemeenschappelijke regelen voor alle bij de federatie aangesloten bedrijven vast.

Dus, als eerste resultaat van de positieve revolutionaire arbeid veronderstelt het anarchisme de schepping 1^o van plaatselijke raden, die de distributie hebben te regelen 2^o van „landelijke” federaties welke de productie beheren. In beide zijn alle werkers, vrouwen, gepensioneerden enz. vertegenwoordigd. De volgende periode van opbouw is deze: de plaatselijke raden houden hun congressen en verenigen zich tot een „landelijke” organisatie. De productie-federaties doen hetzelfde en vormen de nieuwe gemeenschap. Ook kunstenaars enz. worden dus tot de productieve werkers gerekend.

Het is duidelijk, dat zelfs de administratieve functies van de staat nu op de federaties overgaan. Het „ministerie van onderwijs” bijv. wordt het administratief bureau der verenigde onderwijsinstellingen, het „ministerie van financiën” hervormd tot het kantoor, waarin de boekhouding gevestigd is der productie-federaties, terwijl het „ministerie van economische zaken” apparaat kan worden der distributie-organen. Wij komen echter nader op al deze mogelijke organisatie-vormen terug. Slechts éne opmerking: de sociale revolutie [zal géén nationaal, doch een internationaal, minstens europees verschijnsel zijn. De nieuwe gemeenschap, die in de plaats treedt van de staat, zal wat haar uitgestrektheid aangaat zeker niet

samenvallen met wat we onder de „natie” verstaan. Ter vereenvoudiging, voor het gemak van den lezer, en omdat in de aanvang der revolutie het begrip „natie” nog niet zal zijn opgeheven, spreken we van „landelijke” federaties. Doch slechts bij wijze van spreken: met nationalisme is dit ideaal volkomen onverenigbaar.

III

Niet ten onrechte is er wel opgemerkt geworden, dat het socialisme in de eerste plaats een distributie-methode moet zijn, welke reeds onmiddellijk van de kapitalistische verschilt, terwijl er aanvankelijk in de productie-wijze (technisch bezien) weinig wijziging valt te verwachten. De moeilijkheden der distributie zullen ongetwijfeld zeer veel groter zijn dan die der productie. In de meeste bedrijven kennen de arbeiders wel het mechanisme van en hun aandeel in de voortbrenging. De schokken en verwarringen, welke zich in de bedrijven kunnen voordoen, zullen zeker veel spoediger zijn overwonnen dan de volledige ontwrichting van het distributie-apparaat. Zelfs indien de transportondernemingen vrij goed functioneren, zal toch de goederenverdeling een omwenteling doormaken, doordat ze in gans andere banen zal worden geleid.

Reeds hebben wij te kennen gegeven, dat de plaatselijke Raad, omvattende alle bedrijfsorganisaties ener gemeente, zich speciaal belasten zou met de distributie. Dat betekent: onmiddellijke registratie van alle voorraden in pakhuizen, magazijnen, winkels — en tevens het stellen onder contrôle van alle restaurants. Want de eerste zorg der commune is: hoe zal ze beslag weten te leggen op voldoende voedsel? We laten hier buiten beschouwing de levensmiddelenvoorziening van het platteland, want daar is het probleem veel minder nijpend dan voor de grote steden. Bepalen we ons dus tot deze laatste.

De eerste vraag is: hoe kunnen de kinderen worden gevoed? Door 't onmiddellijk organiseren van schoolkeukens en schooleetzaalen. De school zal ten spoedigste een kindertehuis moeten worden, waarheen dagelijks voldoende brood, boter, melk, aardappelen, groente enz. moeten worden gedirigeerd.

Dezelfde methode zal men nu kunnen toepassen voor tal van fabrieken, voornamelijk wat het warme eten aangaat. We kunnen ons voorstellen, dat man en vrouw des morgens thuis hun brood gebruiken en 's avonds misschien ook. Doch 's middags (of gedurende de ganse namiddag, van bijv. 12 uur tot 8 uur 's avonds) zal de gelegenheid bestaan voor alle mannen en vrouwen, in daartoe aangewezen restaurants, hotels, lunchrooms, ingerichte noodkeukens, warenhuizen enz. om goedbereide warme maaltijden te verkrijgen. Een dergelijke regeling zal de warendistributie enorm vereenvoudigen. Nadat voor de kinderen is gezorgd, worden grote voorraden levensmiddelen tegelijk gedistribueerd over een bepaald aantal plaatsen, waar men honderden porties tegelijk kan bereiden. Het overblijvende kan dan naar diverse wijken worden vervoerd, voor degenen die thuis nog individueel hun potje bereiden. Een zeer groot deel van de winkels zal echter niets meer ontvangen. Hun toevoer wordt aan de bron afgesneden, ze kunnen uitverkopen en het winkelbedrijf opheffen. De werkloos-geworden winkeliers kunnen zich aanmelden voor andere arbeid of voor werk bij de socialistische distributiecoöperatie.

Volgens deze zienswijze zal derhalve het restaurantsbedrijf een geweldige uitbreiding ondergaan. De bereiding der maaltijden in alle wijken zal collectief, hygiënisch, deskundig kunnen plaatsvinden, zoals nu in de hotels zullen verschillende menus verkrijgbaar moeten zijn, doch de grote verspilling van levensmiddelen, gas, brandstof en arbeidskracht, welke gepaard gaat met de methode, om alle maaltijden afzonderlijk in elk gezin klaar te maken — zal voorkomen

worden. Op verschillende uren zullen mannen en vrouwen de gelegenheid hebben, rustig hun voedsel te genieten. Het behoeft geen betoog, dat gaandeweg de vrouwen, die nu in hun eigen huishouden werkzaam zijn, haar vrijheid herkrijgen, en daarmee de gelegenheid, een aantal uren per dag deel te nemen aan de maatschappelijk noodzakelijke arbeid, buiten de kring van het eigen gezin.

Na de sluiting van tal van overbodige winkels zullen in elke wijk een voldoende aantal grote zaken geopend blijven, als onderafdelingen van het plaatselijk distributiebedrijf waar men brood, groente, aardappelen, vlees, manufacturen, en alle andere artikelen zal kunnen verkrijgen voor individuele bereiding of persoonlijk verbruik. Ook hier blijft de methode: elke winkel, elk restaurant, elk hotel heeft een eigen eenvoudige administratie, wordt door de werkers zelf beheerd — een centrale administratie contrôleert en vat alles samen, en de plaatselijke Raad heeft aan de hand dier gegevens een volledig overzicht van de distributie. Menen de verbruikers, dat noodzakelijk verbeteringen moeten worden aangebracht, dan zullen ze via bedrijfsorganisaties en commune (pl. Raad) zich in verbinding stellen met de arbeiders in winkels en eethuizen en hun opdragen, deze wijzigingen (het openen van nieuwe warenhuizen of restaurants, het aanbrengen van technische verbeteringen enz.) te doen uitvoeren. Doch te verwachten valt, dat het initiatief tot vernieuwing, modernisering, verbouwing enz. wel zal uitgaan van degenen, die zich in distributie-kwesties hebben gespecialiseerd, n.l. van de arbeiders uit de verbruikscoöperatie zelf.

Tenslotte één opmerking nog. Het anarchisme stelt voor: de gemeenschapszorg voor het kind. Doch het beantwoordt ook een vraag, die in verband daarmee gesteld kan worden: Indien twee mensen weten, dat kinderen altijd door de gemeenschap worden verzorgd, zullen ze dan niet op onverantwoordelijke wijze nieuwe levens verwekken? Indien dit het geval ware, behoeven we (in socialistische verhoudingen)

niet onmiddellijk vrees te hebben voor z.g.n. „overbevolking”. De productiemogelijkheid neemt in veel snellere mate toe dan het aantal aardbewoners, en ook thans erkent elk mens, in principe althans, dat de gemeenschap geen kind mag laten verwaarlozen of verhongeren. Maar de vrees, dat vrijere verhoudingen tot hoge geboortecijfers zullen voeren, is denkbeeldig. In de huidige omstandigheden toch is het vrije geslachtsverkeer, ook dus van verloofden en ongehuwden, geweldig toegenomen. Het percentage kinderen daarentegen zéér verminderd. De geboortebeperking, het voorkomen van ongewenste zwangerschap is daarvan de oorzaak. Want de moderne vrouw wil zich haar vrijheid niet meer laten ontnemen door een groot aantal kinderen — ze wil niet worden gedegradeerd tot een broedmachine — ze wil leven, en zich ontwikkelen of genieten, evenzeer als de man. Ze wil zelf bepalen, of zwangerschap haar ongewenst vóórkomt of niet en haar lichaam niet meer laten uitputten. En ook de man wordt steeds meer bereid, uit verantwoordelijkheidsbesef, uit liefde tot zijn vrouw, met het oog ook op de kinderen, mee te werken tot het voorkomen van zwangerschap.

Met het verminderen van het huishoudelijk bedrijf en 't gezinsverband zal er veel meer behoefte ontstaan aan gezellige koffiehuisen, leeszalen, bibliotheken, goede theâters, ook aan kinderschouwburgen, en aan gelegenheden tot ontspanning. Huiselijke gezelligheid zal ook dan nog bestaan kunnen gedurende de vele vrije uren en vrije dagen van ouders en kinderen. Doch meer en meer zal de familiale door de sociale gezelligheid worden vervangen. Ook dan zal men alleen kunnen zijn, indien men behoefte heeft aan eenzaamheid — ook dan kunnen genieten van de natuur — doch het gemeenschapsleven, gebaseerd op vrijheid der persoonlijkheid, zal schoner kunnen opbloeien dan thans ooit mogelijk is.

HOOFDSTUK XI.

Het Geld.

I

Wanneer wij spreken over de mogelijkheid ener staatloos-socialistische maatschappij, dienen we te begrijpen, dat deze niets meer gemeen kan hebben met de primitief-communistische samenleving, zoals de z.g.n. natuurvolkeren die hebben gekend. Een uiterst eenvoudige gemeenschapsvorm, die een „gesloten huishouding” is, in eigen geringe behoeften voorziet, een gebrekkige ruilhandel kent zonder geld, weinig landbouw, geen industrie, geen steden — verschilt zo enorm van onze civilisatie, onze gewoonten en behoeften, dat het primitieve communisme in geen enkel opzicht voor ons een voorbeeld kan zijn. In de vorige eeuw, nog onder de invloed van Rousseau, is ook in de anarchistische beweging (o.a. door Tolstoi, Reclus en Etiévant) de natuurmens overmatig geïdealiseerd en de cultuur te zwaar beschuldigd. Een feit blijft het, dat we niet weer terug kunnen. Elk socialisme moet een stap verder zijn van het kapitalisme, doch een hogere fase van gemeenschapsleven. Vandaar dat de eenvoudige formule: „opheffing van het geld”, in een zo ingewikkelde, overbevolkte, geïndustrialiseerde maatschappij als wij kennen, in tal van gevallen géén oplossing geeft voor sociale vraagstukken. Men vergete niet, dat bij alle schaduwzijden het geld toch de individuele vrijheid van de verbruiker belangrijk heeft vergroot. Elk mens heeft zijn eigen smaak, zuiver particuliere behoeften, die hij niet met

anderen deelt. Wanneer thans twee lieden samenwerken, en elk dertig gulden te verteren hebben, kan de één geheel andere dingen kopen dan de ander, en ze zullen elkander die vrijheid gaarne gunnen. Immers de één stelt belang in een boek, de ander in een mooie das — de één wil twee maal per week naar de bioscoop, de ander gaat daar nooit heen, doch wil gaarne fotograferen — kortom de mensen willen hun inkomen liefst besteden naar eigen wens, en het geld maakt dit mogelijk! Men denke daarover niet te licht. Men stelle zich eens voor, dat ieder distributiebons kreeg, voor schoenen, kleren, aardappelen, vlees enz. Dan zou de één (wiens broek nog vrij goed is, en die op een deftig uiterlijk geen prijs stelt) zijn bon voor een broek niet gebruiken. De ander, die geen vlees eet, laat zijn vleesbonnen onbenut. Natuurlijk zou daaruit onmiddellijk ontstaan een ruil van bonnen, en de distributiebon zou dus t o c h als papiergeld circuleren, maar zoo'n bon zou een zeer grof en onhandig betaalmiddel zijn. Tal van uitwisselingen zouden heel onbillijk wezen: bonnen van geringe waarde zouden tegen andere van veel meer betekenis moeten worden verhandeld. Dan is geld daarboven te verkiezen.

Natuurlijk blijft als andere mogelijkheid, dat alle producten gratis ter beschikking staan van iedereen. Deze gedachte is uitgedrukt in het bekende: „Ieder geeft naar zijn krachten en neemt naar zijn behoeften”. Inderdaad is dit laatste (het nemen naar behoefte) waarschijnlijk spoedig te verwezenlijken voor de behoeften, die we allen gemeen hebben, en voor welke bevrediging alles in overvloed aanwezig is. We stellen ons voor, dat (behalve reeds bekende „openbare diensten”) weldra voor ieder gratis ter beschikking zullen zijn: brood, vlees, melk, aardappelen, groenten, omdat deze producten inderdaad in overvloed aanwezig zijn — opstapeling onmogelijk is, daar ze bederven — en dus misbruik generlei zin zal hebben. Wie zal melk gaan inslaan, die hij niet kan verbruiken, terwijl hij elke dag van zijn benodigde

portie zeker is? Zo op kleine schaal zorgeloosheid of misbruik al mogelijk zullen zijn, blijft toch te verwachten, dat de algemene regel zal wezen: men neemt, wat nodig is tot onmiddellijk gebruik.

Doch dan blijven er talloze artikelen, die niet in voldoende mate voor ieder te verkrijgen zijn, reeds hierom wijl niet elkeen ze begeert. Een bepaalde roman zal altijd een beperkte oplage behouden, berekend op de liefhebbers. Wie deze roman nu niet wenst, heeft toch recht op iets anders van gelijke waarde. Als de één een mooie schemerlamp wil en verkrijgt, mag de ander toch aanspraak maken op een ander produkt (van dezelfde waarde). De één wil een hoed en de ander een pet. Aantasting van deze vrije keuze ware een grote stap achteruit, en in Rusland sukkelde men met een distributiestelsel, dat (gebaseerd op toewijzing van bovenaf van bepaalde hoeveelheden) spotte met de vrijheid van de verbruiker, die alleen beperkt mag worden, waar het dingen geldt, welke voor de soort of de samenleving een gevaar opleveren, bijv. jenever. Dergelijke beperkingen in de vrijheid van de verbruiker blijven altijd bestaan. Doch in 't algemeen kan men zeggen: door het geld kan men een eigen, vrije keuze doen uit voorhandene goederen, vervaardigd voor verschillende smaken en behoeften. En we kunnen niet overgaan tot een gevangenissysteem of kazerne-rantsoenering. Voor het aanschaffen van verbruiksartikelen heeft geld dus zijn nut.

II

Het grote nadeel van het geld ligt hierin, dat het kan worden opgehoopt (inplaats van omgezet in producten) dat het door de zeer ongelijke verdeling (in handen van een enkeling gespaard en vergaard) dienen kan, om produktiemiddelen, grond, huizen enz. te kopen en in particulieren

eigendom te brengen, en tenslotte, dat het een zéér veranderlijke waarde vertegenwoordigt. Vandaag kan men voor vijf gulden een paar schoenen kopen, doch wellicht morgen kost een zelfde paar er zes. Men kan echter: 1^o voorkomen dat het geld wordt opgehoopt, door te bepalen, dat een bepaalde serie biljetten na bijv. een jaar ongeldig geworden is. 2^o in een socialistische maatschappij bepalen, (en men moet dit doen) dat grond, huizen, productiemiddelen in 't algemeen nimmer „verhandeld” kunnen worden: ze behoren aan niemand en dus aan de ganse gemeenschap, en zijn niet te koop. Ophoping van geld of producten zou dus toch nooit kunnen leiden tot het verkrijgen van privaat-eigendom. 3^o aan het geld een vaste waarde toekennen. Die waarde is thans afhankelijk van twee volstrekt oncontrôleerbare factoren en tal van zijdelings werkende invloeden. Eerstens van de prijs van het goud, het standaardmetaal, of soms (als in Oost-Azië) van het zilver. Ten tweede van vraag en aanbod van goederen. Bij groot aanbod en weinig vraag ten aanzien van bepaalde artikelen krijgt het geld méér waarde, d.w.z. de produkten zijn goedkoop. Het kapitalistisch stelsel vertoont dus geweldige prijsschommelingen, tengevolge waarvan het geld zeer onbetrouwbaar is. Door inflatie kan het zelfs grotendeels waardeloos worden, voornamelijk wanneer er veel papieren geld wordt bij gedrukt, terwijl de goederenvoorraad vermindert. Men kan echter een methode zoeken, om aan het geld vaster waarde toe te kennen. Indien dit alles geschiedde, zou het geld nog slechts verbruiksgeld zijn, d.w.z. men kon er een bepaalde periode uitsluitend artikelen en goederen mee verkrijgen voor consumptie en eigen gebruik. Het socialisme kent geen privaat-eigendom, doch wél persoonlijk bezit, in die zin dat wij „bezitten”, wat we nodig hebben voor ons zelf, datgene waarvan we het verbruiksrecht hebben. Voedingsmiddelen, kleren, meubelen, bedden kunnen er bijv. toe gerekend worden. Een aantal dezer middelen zal gratis ter beschikking

kunnen worden gesteld van iedereen. De overige echter niet, en toch moet voorkomen worden, dat de één voor veel méér waarde aan de gemeenschap onttrekt dan de ander. Het zou een grove onrechtvaardigheid wezen, indien de één zich drie nieuwe jassen kon toeëigenen en de ander geen enkele. Dit moge thans over de ganse wereld (ook in Rusland) door enorme loonsverschillen mogelijk zijn, het socialisme kan dit onrecht niet dulden. Als de één in een bepaalde periode drie jassen kan verkrijgen, goed. Doch de ander heeft daar dan óók recht op, of recht op iets gelijkwaardigs. Om die waarde te bepalen, heeft men behoefte aan een reken-eenheid — waarin de waarde wordt uitgedrukt, zoals thans in goudguldens. En er is geen bezwaar tegen, deze rekeneenheid „verbruiks-geld” te noemen. Laten we, vanuit dit standpunt, het vraagstuk van het geld nader bezien.

In één der vorige hoofdstukken hebben wij er op gewezen, dat tijdens de revolutie het voorhandene geld verder gebruikt kan worden. Na de inbeslagneming van de gelden uit de banken worden deze bijv. ter beschikking gesteld van het postchèque- en girobedrijf, waarbij alle ondernemingen (nu in handen der arbeiders) zijn aangesloten. We dachten ons in, dat door de revolutionnaire comité's (de plaatselijke raden) alle valide werkers, mannen en vrouwen, waren ingeschreven bij een bepaald bedrijf, en daaruit hun inkomen zouden verkrijgen. Dat gepensioneerden e.a. evenals nu hun pensioen aan het postkantoor zouden innen. Het valt te begrijpen, dat in revolutie-tijden veel meer geld onttrokken zal worden aan de giro-dienst, dan er wordt gestort. De gesocialiseerde miljoenen zullen dan ook spoedig zijn verbruikt, en men zal bankbiljetten moeten gaan bijdrukken. Nu zou toch de waarde dier biljetten gehandhaafd blijven, indien toename van het aantal biljetten samen ging met vermeerdering van het aantal goederen. Tijdens de revolutie kan men echter (ondanks de beste bedoelingen, om de productie

op te voeren) voorlopig rekenen met een desorganisatie, welke de re-organisatie voorafgaat, en die de voorraad beschikbare grondstoffen en goederen doet achteruitlopen. Dan zal men tegenover méér geld minder goederen kunnen stellen en het gevolg wordt: inflatie, d.w.z. het geld zal in waarde dalen, papier zowel als zilver. Deze inflatie beduidt, dat in volle revolutie de arbeiders moeilijker tijden zullen beleven, zich minder voedings- en verbruiksmiddelen zullen kunnen aanschaffen dan gewoonlijk. De oorzaak daarvan ligt niet in het geld, doch in een tekort aan producten. Het geld registreert alleen dit verschijnsel: het vermindert in waarde, de artikelen worden duurder, de prijzen stijgen. Nu heeft in Duitsland de inflatie onnoemelijke ellende met zich meegebracht voor de arbeiders. Zal ze in een revolutie, zoals wij ons die voorstellen, dezelfde gevolgen hebben? Nee n. Want de omstandigheden zullen radicaal verschillen. Eerstens contrôleert de plaatselijke raad onmiddellijk, van de eerste dag der revolutie af, de distributie der beschikbare voorraden, zodat deze zich nimmer kunnen bevinden, of kunnen worden vastgehouden, in handen van speculerende handelaars, die de prijzen extra opdrijven zouden door goederen aan de circulatie te onttrekken. Dan kunnen de arbeiders ook de prijzen bepalen, in evenwicht brengen met de in omloop zijnde gelden. Indien er veel geld is, en er zijn weinig schoenen bijv., moet ieder zich zéér beperken in de aankoop van schoenen. Er is, laat ons zeggen, voor elk gemiddeld één paar, en feitelijk mag niemand méér kopen. De aankoop van schoenen wordt derhalve belemmerd, wordt moeilijker. Dit feit komt tot uiting in prijsverhoging, of wel (wat hetzelfde is) in inflatie, waardedaling van het geld. De arbeiders hebben het dan echter in grote lijnen, in hun hand, deze inflatie geleidelijk te laten verlopen, want ze contrôleren èn de bankbiljettenpers èn de prijzen. Hoofdzaak is echter, dat niemand, die beschikken zou over een grote hoeveelheid papiergeld, daarmee productie-middelen, eigen-

dommen zou kunnen kopen. De revolutie, die de particuliere eigendom opheft, zal geen enkele overdracht van grond, huizen, bedrijven enz. erkennen. Het gevaar schuilt dus voornamelijk in het eventueel opslaan van verbruiksartikelen.

Hoever zal deze inflatie gaan? Niemand kan het voorzien. Zodra de productie weer toeneemt, zal ze tot stilstand komen. Dan echter kan men verwachten, dat de reorganisatie der productie op socialistische grondslag heeft plaatsgevonden, en dat de federaties van productieve en distributie-bedrijven op hun congressen zullen hebben besloten, welke de reken-eenheid zal zijn voor de boekhouding der nieuwe maatschappij, d.w.z. waardoor het bestaande geld zal worden vervangen. Dan is het tijd te bepalen, dat met ingang van een zekere datum het oude geld heeft opgehouden, geldig te zijn. Of dit wordt eenvoudig waardeloos (zoals de oude duitse mark) of wel het kan tegen een berekende hoeveelheid producten worden ingewisseld, misschien zelfs tegen nieuw verbruiksgeld. Dit hangt geheel af van nooit te voorziene omstandigheden. In één der volgende hoofdstukken bespreken we de kwestie der nieuwe „reken-eenheid” nader.

III

Men zal hebben opgemerkt, dat wij van mening zijn, dat in de aanvang der revolutie het leidinggevende beheer zal liggen in handen der plaatselijke raden, welke alle bedrijven vertegenwoordigen. Het eerste „landelijke” congres zal o.i. zulk een raden-congres zijn (een congres van „communes”) dat de voorlopige, door ons voorgestane besluiten, zou moeten nemen. Deze besluiten hebben dan vooral betrekking op het geldverkeer, de distributie, de verdediging der revolutie enz. — doch minder op de productie. Want de organisatie der productie is geen zaak der verenigde plaatselijke raden, doch van de „landelijke” federaties van bedrijven. Zodra deze tot

stand zullen zijn gekomen, zullen ook zij hun congressen houden, en de besluiten moeten nemen, waarvan feitelijk de bouw der nieuwe samenleving zal afhangen. Wij denken ons al deze congressen als bijeenkomsten van afgevaardigden met een bindend mandaat. Verduidelijken we dit door een voorbeeld. In elke stad of ieder dorp worden in den beginne voorlopige revolutionnaire comité's gevormd. Deze richten een oproep tot alle arbeiders, om een bedrijfsorganisatie te vormen en een vertrouwd lid daarvan opdracht te geven, zitting te nemen in de plaatselijke raad. Bij alle principiele besluiten stemt deze afgevaardigde (die natuurlijk ook voortdurend vervangen kan worden) volgens besluit zijner kameraden uit het bedrijf. Deze plaatselijke raden nemen weer hun besluiten en kiezen op hun beurt afgevaardigden voor een algemeen raden-congres. Op voorstel van een voldoende minderheid kunnen deze besluiten worden onderworpen aan een referendum onder de leden van alle plaatselijke bedrijven tezamen. Onnodig te zeggen, dat hiermee openbare vergaderingen, perscampagnes, radio-redevoeringen enz. samengaan. Elk principieel besluit kan desgewenst weder aan een referendum over het ganse „land” worden onderworpen. Natuurlijk zullen vele voorstellen alleen beginselen betreffen, en zal men de uitvoering (onder contrôle van plaatselijke raden, pers, bedrijfsfederaties enz.) moeten overlaten aan „specialisten”, d.w.z. aan hen, die een speciale bedrijfstak beheren. Het besluit zal worden genomen bijv., dat in een reeks dorpen of gewesten riolering zal worden aangebracht. Men moet de uitvoering overlaten aan de groep der betrokken raden, en deze moet weer plannen vragen aan de ingenieurs. Is een bepaald ontwerp goedgekeurd, dan wordt de verwerkelijking overgelaten aan de arbeiders en ingenieurs van het bedrijf, dat met de uitvoering belast is.

Nemen we aan, dat nu het congres der plaatselijke raden het initiatief neemt voor het bijeenroepen van een congres

der „landelijke” federaties van bedrijven, een voorlopig comité benoemt, een agenda opstelt. Dan worden op dezelfde wijze besluiten genomen en afgevaardigden benoemd voor de bedrijfsfederaties en haar algemeen congres.

We beoogden uiteen te zetten de noodzakelijkheid van twee dingen: een zo groot mogelijke vrijheid van elke bedrijfsorganisatie afzonderlijk — doch tevens een zo doeltreffend mogelijke contrôle der ganse gemeenschap. Voor de anarchisten vindt de gemeenschap haar uitdrukking niet meer in de staat, doch in twee alle arbeiders omvattende organisaties: de groep van plaatselijke raden, die voornamelijk de diensten zullen moeten regelen; en de eenheid van „landelijke” bedrijfsfederaties. Deze laatste omvatten dan alle productie- en distributiebedrijven, terwijl elk werker op haar congres twee maal is vertegenwoordigd, n.l. éénmaal als producent en éénmaal als consument. De belangen der voortbrengers worden behartigd door de „landelijke” federaties van bedrijven, die der verbruikers door de plaatselijke raden. Doch waar deze nu alle één en verenigd zijn, vormen ze met elkaar een waarachtige gemeenschap, waarin de verschillende behoeften en belangen behartigd, tegen elkaar afgewogen, in evenwicht gebracht kunnen worden, en waarvan de regelen en besluiten zo goed mogelijk de collectieve wil tot uiting doen komen.

HOOFDSTUK XII.

De Reorganisatie der Produktie.

I

Dat de verschillende bedrijven, naar aard en behoeften, zich organiseren tot federaties, heeft vele voordelen, zonder welke het economische leven slecht of niet te regelen ware. Vele bedrijven toch verrichten „deel-arbeid”, zij produceren slechts een onderdeel van of bewerken alleen ten dele het product. Een hoogoven staat tussen ijzermijn en ijzergieterij of staalbedrijf in: de hoogoven ontvangt grondstof en geeft deze in zuiverder vorm dóór. Een suikerfabriek zendt de ruwe suiker door aan de raffinaderij, waar het product wordt klaargemaakt voor de consumptie. Een meelfabriek neemt graan op en transporteert het als meel verder naar de bakkerij. Het is dus om organisatorische en technische redenen gewenst, dat deze van elkaar afhankelijke bedrijven verbonden zijn. Ten tweede kan een complex van bedrijven, die aangewezen zijn op dezelfde grondstoffen, zich verenigen om gezamenlijk deze materie in te slaan. Tenslotte is een „prijsovereenkomst” noodzakelijk, om de gemiddelde „prijs” te bepalen van een eindproduct, niet (zoals we later zullen zien) in goud, doch in arbeidstijd uitgedrukt. En voor dit alles hebben deze bedrijven behoefte aan een gemeenschappelijke administratie, welke een overzicht biedt van de werkzaamheid ener ganse federatie. Men kan zich het spoorweg- of postbedrijf evenmin zonder deze boekhouding denken als

een federatie van landbouwbedrijven. Het socialisme moet toch komen tot een maatschappelijke huishouding, welke zo weinig mogelijk arbeidskracht verspilt, zo „rationeel” mogelijk is, en derhalve is het nodig, een overzichtelijke kennis van het geheel te bezitten. Elke boer of tuinder heeft tegenwoordig zijn boekhouding, en ze is noodzakelijk. Des te meer is dit het geval met de samenleving in haar geheel.

Wij kunnen de bedrijfsfederaties verdelen in drie soorten: 1^o die welke de productieve bedrijven omvatten, 2^o die van transportbedrijven, 3^o die der openbare diensten. Onder de eerste, de productieve economische eenheden, verstaan we bijv. de volgende: landbouwbedrijven, meelfabrieken, carton-nage-industrie, suikerfabrieken — tuinbouwondernemingen, conservenfabrieken — veeteelt, zuivelfabrieken en (zolang er weinig vegetariërs zijn!) abattoirs, koelinrichtingen — de mijnen — hoogovens, ijzergieterijen, metaalfabrieken, scheepswerven — papierfabrieken, typografenbedrijven, dagbladen — chemische fabrieken — glasfabrieken, gloeilampen- en radio-bedrijven — textielfabrieken, kunstzijde-industrie, confectie-bedrijven, kleermakers, tapijtwevers — schoenfabrieken, schoenmakerijen — hout- en meubelbedrijven — amusementsbedrijven: théaters, bioscopen — chocolade- en sigarettenfabrieken — kortom wij bedoelen met productieve bedrijven: organisaties van werkers in de ruimste zin. We weten, dat slechts enkele van de genoemde uitsluitend vormen van grote industrie kennen. Op bijna alle gebieden kent men het kleine bedrijf. Het zal dan noodzakelijk zijn, dat deze onderneminkjes zich voorlopig coöperatief verbinden, om te geraken tot „prijs-overeenkomsten” (op nieuwe grondslag) regeling van arbeidstijd, het betrekken der grondstoffen enz. — kortom dat ze zich gedragen als zelfstandig werkende leden van één grootbedrijf. Gaandeweg zullen verschillende werkers uit één wijk (kleermakers, schoenmakers, kappers, enz.) tezamen ook één groot gebouw, hun gemeenschappelijke werkplaats, kunnen betrekken, voorzien van de nieuwste machines

en apparaten. Reeds thans hebben deze eigen werkers allerlei overeenkomsten lopen, inzake winkelsluiting, vacantielijd, prijzen enz. en hun vereniging in één economisch verband is derhalve geenszins onmogelijk. Hetzelfde geval doet zich voor met kunstenaars, die ateliers behoeven en materiaal, en die nog groter zelfstandigheid behouden zullen in hun arbeidswijzen, doch gebouwen en grondstoffen wel degelijk collectief kunnen beheren.

Op het gebied van land- en tuinbouw of veeteelt doet zich dezelfde noodzaak voor, om verspreid liggende stukken land met aparte bewerkers te verenigen in één bedrijf, waarin alle producenten (gewezen boeren, gewezen loonarbeiders) gelijke rechten en inkomens genieten, en waarin grond, machines, huizen, vee enz. gemeenschappelijk bezit zijn. Meststoffen worden bijv. betrokken voor het complete dorpsbedrijf, de producten behoren aan de ganse commune en worden namens deze ook verzonden. Elk onderdeel van het gehele bedrijf kan natuurlijk speciaal worden verzorgd door één vaste groep. Een grote veehouderij bijv. met zestig koeien, voldoende land, aangesloten bij de coöperatieve zuivelfabriek, blijft technisch gewoon voortwerken, als deel van het dorpsveebedrijf. De groep, die deze onderneming beheert, heeft een eigen kleine boekhouding, waarvan de copie wordt doorgestuurd naar de boekhouding van de gehele bedrijfstak in het dorp. Ze mag, omdat de zaak géén particulier eigendom is, géén vee of producten kopen of verkopen voor eigen rekening — slechts voor rekening van het collectieve bedrijf iets betrekken van, of dóórgeven aan andere gemeenschappen. Eén bedrijf kan natuurlijk wel gevestigd zijn in tien verschillende percelen. Dit is slechts een kwestie van gebruik en verdeling van beschikbare grond en gebouwen — ze heeft met het beginsel niets te maken.

Wat de onderlinge betrekkingen aangaat, kan men zeggen, dat de bedrijven elkander alles leveren „op rekening”. Elke „ruiling” van goederen, voorwerpen, producten is in beginsel

een handeling niet tussen individuen, doch tussen groepen. Wanneer bijv. een hoenderpark in Landsmeer tienduizend eieren levert aan de verbruikscoöperatie in Amsterdam-Zuid, wordt deze overdracht geregistreerd als één van de federatie van veeteeltbedrijven aan die van consumptie-organisaties. De „betaling” — zuiver een boekhoudkundige handeling, om uit te drukken, dat het hoenderpark iets heeft geleverd aan de gemeenschap en het recht heeft, iets gelijkwaardigs daarvoor terug te ontvangen — geschiedt in postchèques. Aangezien alle bedrijfsfederaties dit doen, bestaat er tussen haar géén geldverkeer meer. Het is mogelijk, dat na een jaar blijkt, dat het hoenderpark méér aan de gemeenschap heeft onttrokken, dan eraan geleverd. Eén blik in de boekhouding van de giro-dienst stelt ons daarvan op de hoogte. Het hoenderpark heeft dus een „voorschot” ontvangen, dat in de meeste gevallen weder in nabije toekomst moet worden vereffend, tenzij buitengewone omstandigheden dit verhinderen. In het laatste geval (brand, abnormale sterfte der dieren, overstroming) wordt de „schuld” kwijtgescholden. Het giro-bedrijf heeft dan „geld” verloren, maar dit wil zeggen: de maatschappij constateert, dat arbeidskracht is te loor gegaan. Uit haar reserves vult zij dit aan. Er is dus geen sprake van individuele verzekering tegen ongevallen brand, ziekte enz., slechts van een reservefonds voor sociale en economische hulpverlening, welke neerkomt op een collectieve verzekering.

II

Wat de tweede categorie aangaat, die der transportbedrijven, hun organisatie levert minder moeilijkheden. Ze is thans zelfs reeds internationaal geregeld. Men kan in elk nederlands station een plaatsbewijs verkrijgen voor elk ander europees station, en de spoorwegmaatschappijen zijn ver-

bonden door gemeenschappelijke dienstregelingen, seinen, administraties. Het nederlandse spoorkaartje is ook geldig in Berlijn, Londen of Parijs; de deense en poolse goederenwagons vindt men op de rails der belgische spoorwegen. Internationale treinen lopen dóór van Genua of Weenen naar Den Haag of Amsterdam. Technisch en organisatorisch is hier belangrijk werk tot stand gebracht, evenals bij de posterijen, telefoon en telegrafie. Van het kleinste dorp in Drente kan men een brief zenden naar een gehucht in Australië — en in gunstige omstandigheden, zonder oorlog of censuur, komt deze brief terecht. Telegrammen en telefonische gesprekken bereiken even zeker hun doel. Ook de scheepvaart- en vliegdienstregelen worden gaandeweg beter. Voorlopig blijven deze diensten dus functionneren op de bekende wijze. Op elk station zijn de werkzaamheden verdeeld, men is er ingesteld op aankomst en vertrek van goederen- en personentreinen. Elk postkantoor vervult zijn rol in de dóórzending der brieven. Scheepvaartlijnen blijven bestendig. Autodiensten worden of blijven verbonden met de spoorwegen, evenzeer als de provinciale tramwegmaatschappijen. Men kan zich voorstellen: alle schepen met de havendiensten en inrichtingen ondergebracht in één scheepvaart-federatie — alle postkantoren eveneens, zoals thans — alle tram- en autodiensten met de spoorwegen — en deze alle (met de luchtvaartmaatschappijen) wederom nauw verbonden met elkander, en door internationale overeenkomsten met de federaties der gehele wereld.

Wat wel grondig zal veranderen, zal de onderlinge verhouding zijn der werkers. Het gehele personeel der spoorwegen beheert deze bedrijfsfederatie, met gelijke stem en gelijk recht voor elk deelnemer aan den gemeenschappelijken arbeid. Er is verschil in functie, doch géén verschil in „positie”. Er zal administratieve en handenarbeid zijn, doch beide worden gelijkelijk gewaardeerd. Over toepassing van technische en organisatorische verbeteringen of veranderingen b e s l i s t

het congres der werkers. De toepassing zelf moet worden overgelaten aan de specialisten, doch onder voortdurende controle van alle arbeiders en van de gemeenschap (de pers bijv.)

De revolutie zal in de transportdiensten wel geen plotselinge technische en organisatorische omwenteling teweeg brengen; ze zal hen van particuliere of staatsondernemingen tot gemeenschapsbedrijven maken, zonder fin. vergoeding aan bezitters of aandeelhouders en met opheffing van bevoorrechte posities. Niettemin zullen er plaatselijk wel veranderingen van betekenis plaats vinden. Met gemeentelijke tram- en autobusdiensten kan de plaatselijke raad evenzo handelen als met de spoorwegen geschiedt: socialisatie en reorganisatie doorvoeren. Hier, in stad en dorp, doet zich echter het geval voor, dat vele personen en bedrijven 'eigen auto's bezitten. De bedrijfsauto's (voor dagbladen, drukkerijen, bakkerijen, warenhuizen enz.) blijven in functie en komen ten laste der ondernemingen. De personenauto's zullen in bijna alle gevallen gesocialiseerd kunnen worden. Particuliere auto's en taxi's worden ondergebracht in één plaatselijk taxi-bedrijf ten dienste van alle leden der nieuwe gemeenschap. Ze worden openbare vervoermiddelen zoals de trams, en hun aantal zal gaandeweg toenemen. In landen als Noord-Amerika is het niet uitgesloten, dat spoedig ieder een eigen auto heeft als „verbruiksmiddel“, zoals hier bijna elkeen een fiets bezit. Voorlopig lijkt ons de europese auto-industrie tot een zo enorme productiviteit niet in staat, en de invoer uit Amerika evenmin. Toch schijnt het niet gewaagd te voorspellen, dat nog in de twintigste eeuw elk Europeaan een personenauto kan bezitten voor eigen gebruik.

In zeker opzicht zullen de transportbedrijven moeilijkheden opleveren, n.l. ten aanzien van de verrekening der diensten, welke ze aan de gemeenschap bewijzen. Voorlopig kan men verwachten, dat deze diensten volgens een bepaald tarief, evenals thans, zullen worden betaald. Dat dus spoorkaartjes,

postzegels en autoritten voldaan zullen moeten worden „in geld”, voorzover het particulieren betreft, in chèques, wanneer het bedrijfsorganisaties aangaat. Zo spoedig mogelijk echter moeten de transportbedrijven overgaan tot de openbare diensten, d.w.z. tot diegene, welke gratis ter beschikking staan van ieder, omdat hun onkosten collectief worden verrekend.

III

Hiermee zijn we aangeland tot wat we genoemd hebben de derde groep van bedrijfsfederaties, de openbare diensten. Ze leveren arbeidskracht en producten zonder onmiddellijke tegenprestatie, staan dus gratis ten dienste der personen, die er gebruik van moeten of willen maken. De kapitalistische maatschappij kent ze reeds in vrij groot aantal: verschillende bibliotheken en onderwijsinstellingen (in de toekomst alle) vragen geen betaling: de brandweer, de geneeskundige dienst, de ouderdomszorg en „maatschappelijk hulpbetoon” evenmin. In een socialistische samenleving behoren echter onmiddellijk veel méér instellingen gratis te zijn. De verenigde landelijke bedrijfsfederaties zullen de volgende diensten moeten organiseren: 1^o herstel van schade door brand, storm ongevallen, ziekte — dus een algemene verzekeringsinstelling. 2^o het verstrekken van inkomens (gelijk aan die van de werkenden) aan allen die om geldige redenen van arbeid zijn vrijgesteld, bijv. gepensioneerden, invaliden. 3^o de verpleging van krankzinnigen, tuberculozen, 4^o de verzorging van alle onderwijsinrichtingen, 5^o de bouw van bruggen, dijken, wegen, het graven van kanalen en al die diensten, welke thans ressorteren onder „Waterstaat”. Er komen of blijven dus een aantal bureaux of bedrijven, beheerd door degenen, die daarin werken, (in opdracht en onder contrôle van de gemeenschap, vertegen-

woordigd door het congres der bedrijfsfederaties) welke géén inkomen hebben, géén rechtstreekse vergoeding voor arbeid ontvangen van degenen, die daarvan gebruik maken. Natuurlijk geschiedt de verrekening door de gemeenschap in haar geheel.

Verschillende andere diensten komen ten laste van de plaatselijke raden. De stadsreiniging, het onderhoud der plantsoenen, de aanleg van straten, de bouw van bruggen en huizen, de inrichting van bibliotheken en leesalen, de brandweer, de geneeskundige verzorging, de levering van gas, water, electriciteit. Verschillende dezer diensten zijn thans niet gratis. Ze moeten het worden.

In de revolutie voorzien we dan ook, dat de volgende veranderingen zich voltrekken. De geneesheren en apothekers verenigen zich (ook die uit de ziekenhuizen en klinieken) tot één plaatselijke instelling, welke gratis alle geneeskundige hulp verleent, medicijnen verschaft, opneming in een ziekenhuis mogelijk maakt. Ieder inwoner laat zich inschrijven bij een arts. Reeds thans bestaan er ziekenfondsen (bijv. in Den Haag) waar men 25 cent per week betaalt en voor dit bedrag lid is van een ziekenfonds, waarvan de geneesheren géén eigen, particuliere praktijk mogen bezitten (ze staan dus geheel ten dienste der leden) en dat alle medicijnen verschaft. Indien men deze wijze van verzorging uitbreidt over het ganse dorp of de gehele stad, wordt iedereen lid van het „fonds”, en het onderhoud daarvan geschiedt onmiddellijk door de gemeenschap.

De bouwvakarbeiders verenigen zich tot een bedrijfsorganisatie, welke alle bestaande gebouwen beheert, onderhoudt, herstelt — de nieuwe bouwt — de stratenmakers en wegebouwers plaatselijk omvat en dus ook de zorg voor de straten op zich neemt.

Tenslotte kan de levering van water, gas, electriciteit voor de woonhuizen gratis geschieden. Reeds thans betalen velen een z.g.n. „vast recht”, een bepaald bedrag, waarvoor

ze een zekere hoeveelheid water, gas of electriciteit mogen gebruiken. De „betaling” van deze bijdrage kan collectief geschieden, door de gemeenschap. Thans mag men een bepaald maximum niet overschrijden; om verspilling tegen te gaan, zou men aanvankelijk dit stelsel kunnen handhaven, en dus vergoeding kunnen eisen voor wat boven het maximum is verbruikt. Bij toeneming der productiviteit van genoemde bedrijven kan deze maatregel gevoeglijk wegvallen, waarmee ook vele administratie-kosten worden opgeheven. Er schuilt generlei onrechtvaardigheid in, dat ieder zoveel water, gas en electriciteit verbruiken mag, als hij behoeft, ook al zal de één daarvan méér nodig hebben dan de ander. Voor bedrijven geldt dit gratis-verbruik niet, en fabrieken, werkplaatsen, winkels enz. verrekenen alles wat tot de productie- of onderhoudskosten behoort, dus ook gas, electriciteit, water.

Tenslotte kan men de vraag stellen, of het gratis wonen (het opheffen der huren) billijk is. Immers de één huist in een veel betere woning dan de ander en is bevoorrecht, omdat hij meer kamers, lichtpunten, gemakken tot zijn beschikking heeft. Er zal een wedstrijd ontstaan, om de beste en ruimste en nieuwste woningen te veroveren. Inderdaad is dit een gevaar. Toch is het weder invoeren van huur een stap achteruit, wanneer de revolutie aan de huurbetaling een einde heeft gemaakt. En evengoed als iedereen recht heeft op gratis geneeskundige hulp, heeft hij recht op een woning. Het beste zou wezen, de woningen te verdelen in klassen of types, de villa's en herenhuizen in appartementen (zoals de moderne „flats”) en te bepalen welke woningen of woninggedeelten gratis ter beschikking staan: a. van vrijgezellen — b. van gehuwden — c. van gezinnen met kinderen, naar gelang van het aantal. Wie dan een beschikbare woning wilde in een andere klasse of ander type (bijv. met een badkamer of meerdere vertrekken) zou een bepaald bedrag kunnen bijpassen uit zijn inkomen, dat hem ter vrije be-

schikking staat. Doch o.i. zal het gezinsleven en dus ook de woninginrichting grondige wijzigingen ondergaan, waarop we reeds hebben gewezen.

We hebben getracht, een eenvoudig beeld te ontwerpen van de mogelijke organisatie der bedrijven. We wijzen er weer op, dat deze federatieve verbindingen soepel en veranderlijk zullen zijn. Het is denkbaar, dat bedrijven uit Zeeuws-Vlaanderen en de mijnen uit Zuid-Limburg zich zullen voegen bij vlaamse en duitse of waalse federaties. Evenzo, dat vlaamse onderwijsinstellingen (die zich bedienen van de nederlandse taal) zich met de nederlandse zullen verbinden. De nieuwe gemeenschap zal niet meer de oude „natie” zijn. Doch voor het economische leven zal niet het belangrijkste zijn, hoe de technische en organisatorische verbindingslijnen lopen. De gewichtigste vraag is: volgens welke beginselen zullen „prijzen” worden vastgesteld, zal er worden geruild, komt verbruiksgeld in omloop? Dit probleem dienen we nader te beschouwen.

HOOFDSTUK XIII.

De Boekhouding.

I

Herhaalde malen hebben wij in deze studie gesproken van de noodzakelijke boekhouding, welke zo sober en rationeel mogelijk zal moeten wezen, doch die tevens een goed overzicht zal moeten geven van de warenbeweging in de samenleving. Nu is echter boekhouding pas mogelijk, indien ze de waarde der goederen uitdrukt in een zekere rekeneenheid. We hebben gewezen op de noodwendigheid, dat de maatschappelijke regelen zó moeten zijn geformuleerd, dat ze elke uitbuiting en bevoorrechting uitsluiten. In het algemeen zal derhalve een mens of groep niet méér kunnen en mogen onttrekken aan de maatschappij, dan ze daaraan hebben gegeven, met uitzondering van invaliden, zieken en anderen, die om geldige reden van arbeid zijn vrijgesteld. Nu is elk mens echter voortbrenger en verbruiker. Van wat hij zelf produceert, gebruikt hij meestal zeer weinig, soms zelfs in 't geheel niets. Hij moet dus „ruilen”. Maar bij elke uitwisseling van de producten staat dan op de voorgrond de vraag: welke is hun waarde? Als ik een zaak van geringe waarde ruil tegen één van zeer véél waarde, buit ik de andere partij uit. In 't algemeen zullen dus groepen en individuen dingen willen ruilen van gelijke waarde, wat een eisch is van rechtvaardigheid. Doch het probleem is juist: hoe bepaalt men de waarde van enig voortbrengsel?

Het begrip „waarde” drukt een verhouding uit. Wanneer men zegt: deze tafel wil ik ruilen voor 3 stoelen — of; dit boek is twee andere boeken waard — geeft men een verhouding aan tussen de waren onderling. Men kan deze ook bepalen tussen een product en goud (geld), zó bijv. als er gezegd wordt: dit huis is tienduizend gulden waard. Soms zelfs loopt men vooruit op waarde, die men denkt, dat enig goed in de toekomst zal verkrijgen, en kent men dus daaraan een zuiver speculatieve waarde toe: bijv. aan een stuk woesten grond, dat misschien eens bebouwd zal worden; aan een schilderij van een nog onbekend kunstenaar, die later beroemd kan worden; aan een aandeel ener onderneming, die in de toekomst grote winst kan maken.

In de kapitalistische samenleving kent men drieërlei waardebepaling. Daar is eerst de productiewaarde. In het algemeen drukt ze uit, hoeveel arbeid aan een zaak besteed is. Doch praktisch blijkt het zeer moeilijk na te 'gaan, wat een fabrikant eigenlijk beschouwt als productie-kosten. Al of niet rekent hij daartoe: rente van het kapitaal, van de hypotheek, belastingen, uitbreidingskosten. Dan kent het kapitalisme de ruilwaarde, welke wordt uitgedrukt door een bepaalde prijs welke verkregen kan worden op de vrije markt. Deze ruilwaarde staat soms in vrij los verband tot de productiewaarde. De producent kan winst maken, doch ook verliezen. Hier beslist mede, welke gebruikswaarde de koper hecht aan enig artikel. Indien een product in grote hoeveelheden te verkrijgen is, acht de verbruiker het van minder waarde, en de ruilwaarde daalt mede. Als de consument iets „uit de mode” acht, daalt het in gebruikswaarde en dus óók weer in ruilwaarde.

Een schilderij, een kunstvoorwerp, een vaas, een hoed valt bij de één veel meer in de smaak dan bij de ander, heeft voor de één meer gebruikswaarde (en derhalve ook ruilwaarde) dan voor hen, die er geen belang in stellen. Men denke zich, dat een boer een sterk paard te koop heeft, dat

echter niet snel is. Heeft hij nu het ongeluk slechts kopers te treffen, die juist een snel paard zoeken, dan zal het zijne zo het al verkoopbaar is, niet veel opbrengen. Indien dus de gebruikswaarde beslist over de ruilwaarde, heeft deze laatste niet veel met de productiewaarde meer gemeen. Indien twee meubelmakers elk een maand arbeiden, dezelfde prijs besteden aan materiaal, en hun product, een kast, op de markt brengen, zijn de productiekosten gelijk. De één echter treft een koper, die verzot is op zulk een kast — de ander slaagt daarin niet. De ruilwaarde van het éne model is dan veel groter dan die van het andere.

Men zou hieruit afleiden, dat de ruilwaarde dus altijd een zéér veranderlijke en subjectieve waarde is, en dat de productiekosten hoegenaamd geen rol spelen, zodat de producent nooit zeker kan zijn van de opbrengst zijner arbeidskracht. Zó chaotisch echter is zelfs het kapitalisme niet ingericht, en merkwaardigerwijze speelt tenslotte de gebruikswaarde zelfs een zeer geringe rol. Waardoor? In de eerste plaats heeft de voortbrenger niet te doen met één enkelen koper, doch met de verbruikers in het algemeen, met de collectieve behoeften en wensen. Hij produceert nu slechts datgene, dat in voldoende mate gevraagd wordt, waarvan de gebruikswaarde vaststaat. Er is dus niet een „toevallig” product, dat geleverd moet worden aan een even willekeurigen klant. Neen, de producent bestudeert (thans zelfs zéér stelselmatig en wetenschappelijk) smaak en begeerten der consumenten, en is in 't algemeen van de gebruikswaarde zijner waren zeker. Dàn zijn er tal van behoeften, die we allen gemeen hebben, en die dus daartoe leiden, dat we allen dezelfde producten moeten kopen, zoals levensmiddelen. Tenslotte kunnen de producenten de verbruikers in zekere mate dwingen, bepaalde artikelen te kopen, en geen andere, omdat deze laatste eenvoudig niet meer worden voortgebracht. Confectiepakken, schoenen, petten, boeken, alle serie-artikelen, zijn slechts in bepaalde vormen voor-

handen. De vrijheid van de gebruiker is dus geringer, dan men zou denken: in de meeste gevallen wordt hij door zijn behoeften gedwongen zich te vergenoegen met een keuze uit wat hem wordt aangeboden. De ruilwaarde is dan minder afhankelijk van de gebruikswaarde, doch meer van de productiewaarde. In 't algemeen moet elk ding zijn productiekosten opbrengen.

Toch zijn in 't kapitalisme de schommelingen in ruilwaarde (marktprijs) zeer groot. We weten voorts, dat het verschil tussen productie- en ruilwaarde uitsluitend als winst ten goede komt aan de particuliere ondernemer, terwijl het als verlies onmiddellijk de arbeiders drukt: het bedrijf wordt gesloten of de lonen verlaagd. Bijgevolg is het enerzijds vrijwel onmogelijk, precies te weten, welke factoren de ruilwaarde van een product bepalen, terwijl anderzijds deze prijsvorming onbruikbaar is voor een socialistische maatschappij. Bij de kapitalistische waardebeoordeling toch wordt òf de verbruiker uitgebuit òf de voortbrenger, en meestal beiden!

II

De arbeiders, die de socialistische samenleving opbouwen, zullen derhalve voor een allerbelangrijkst probleem worden geplaatst: op welke wijze zullen ze de ruilwaarde der goederen vaststellen — is deze vast te stellen — leidt niet elke methode tot onrechtvaardigheden? Wij willen bij voorbaat opmerken, dat we niet menen, dat de mensheid ooit volledig bewust alle wetten en factoren, die de ruilwaarde bepalen, zal kennen en beheersen. In elke samenleving blijft het onvolmaakte, het irrationele element een rol spelen, en zullen tal van onredelijke handelingen voorkomen, die met alle regelen de spot drijven. In zijn „Theorie der Waarde” heeft Cornelissen terecht opgemerkt, dat de mens nog iets

anders is dan een „homo oeconomicus“, nog iets anders dan alleen voortbrenger en verbruiker van waren. Hij kent harts-tochten en emoties, haat en wraakzucht, liefde en opof-feringsgezindheid. Niettemin hebben wij er naar te streven, te bepalen, welke algemeengeldende (objectieve) waarde een product hebben kan voor de gemeenschap. Ons doel is dus niet te weten, welke subjectieve gebruikswaarde (bepaald door nut en bruikbaarheid voor een zeker particu-lier persoon) een voorwerp heeft: deze waarde geldt slechts voor een enkel individu en is zeer willekeurig. We spreken over goederen, die ten algemene nutte, en om in collectieve behoeften te voorzien, worden voortgebracht. Ook moeten we de kapitalistische ruilwaarde buiten beschouwing laten: deze wordt door vraag en aanbod vooral bepaald, en tevens beïnvloed door bijkomstigheden, welke haar een spe-culatief karakter geven. Blijft dus slechts de p r o d u c t i e - w a a r d e als de factor, waaraan men houvast heeft. Alleen zij kan een objectieve en sociale waarde zijn.

Waardoor wordt nu de productie-waarde bepaald? In het algemeen door de daaraan bestede menselijke arbeid, doch tevens door de werkzaamheid der natuur. Deze laatste echter kan wel de één bevoordelen en de ander schaden, doch de enkeling mag daarvan noch het profijt zich toeëi-genen, noch alleen het nadeel dragen. Men stelle zich vier groepen voor van tarweproducenten. Twee hebben een slechte, twee ook een goede oogst. Natuurlijk heeft het graan een gemiddelde prijs. Moeten dan twee groepen verliezen, twee andere winnen? Zo is het in het kapitalisme. In het socialisme zullen ze echter moeten samendoen, gezamen-lijk het risico dragen, en dus de vier oogsten moeten be-schouwen als één enkele. Elke groep ontvangt haar aandeel uit de opbrengst. Hoe wordt dit aandeel bepaald? Niet naar de hoeveelheden, die zijn ingebracht, want dan bleef de onrechtvaardige ongelijkheid bestendig. Wel echter naar de gemiddelde aan deze oogst bestede arbeidstijd. Indien

de groepen derhalve (de éne omvat meer arbeiders dan de andere) 10.000, 8.000, 6.000 en 4.000 uren hebben gearbeid, verhouden zich hun aandelen in de opbrengst van het totaalproduct als 10:8:6:4 of 5:4:3:2. De eerste groep ontvangt dus 5 veertiende, de tweede 4 veertiende enz. Deze berekening is dáárom rechtvaardig, omdat de natuurkrachten aan niemand behoren en dus allen er evenveel recht op hebben. Wat de natuur doet, moet dus aan de gemeenschap ten goede komen, niet slechts aan enkele individuen. Ook kan men niet zeggen: elk ontvangt naar zijn arbeidsprestatie. Wel wordt er zo geredeneerd in de ganse kapitalistische wereld (ook in Rusland) waar stukloon, tariefstelsel, individuele kracht of zwakte het loon bepalen. De consequentie dezer theorie zou zijn, dat de zwakke verhongeren kan. In de werkelijkheid durft niemand deze gevolgtrekking aan, en stelt men zich op het standpunt, dat ook de zwakke en zieke mens zijn rechten kan doen gelden. Vandaar het socialistisch principe: „Elk geeft naar zijn krachten” en heeft toch evenveel recht op verbruiksmiddelen als elk ander. Niet de grillen der natuur, niet de individuele arbeidsprestatie bepalen dus iemands aandeel in de voorraad producten, doch zijn arbeidstijd.

We merken hierbij op, dat in een sterk-geïndustrialiseerde samenleving er geen andere mogelijkheid overblijft. Men wordt immers steeds minder afhankelijk van de natuur, en ook in land- en tuinbouw is de menselijke arbeid verreweg overwegend: door bemesting, besproeiing, broeikassen enz. dwingt men de natuur, zich aan de mens te onderwerpen. De invloed der natuur op de productie-waarde wordt gaandeweg geringer. En de voorhandene natuurschatten (zoals delfstoffen: ijzer, steenkool, petroleum) behoren absoluut niet aan degenen die ze exploiteren. Ook hierbij is alleen de arbeid als waardegevend te erkennen. Ten tweede kan deze arbeid alleen collectief beschouwd worden: elk product is het resultaat van de arbeid van zovele groepen

en mensen, die alle een ón-ontbeerlijk deel van de arbeid hebben verricht, dat elks particulier aandeel niet eens meer te bepalen valt. Om de waarde vast te stellen van een voortbrengsel, vrage men dus naar de gemiddelde noodzakelijke arbeidstijd. Deze methode lijkt ons de enige, welke in overeenstemming is met de eisen van het socialisme. Het arbeidsuur wordt dan de rekeneenheid.

III

De vraag is echter, of wel steeds te bepalen valt, hoeveel arbeidstijd gemiddeld aan een product besteed wordt? Merkwaardigerwijze heeft juist de moderne wetenschappelijke bedrijfsleiding zich beijverd, steeds te vragen, hoeveel arbeidstijd een voorwerp kost. Immers ze wilde rationaliseren, de productiekosten verlagen. Hoe die productiekosten precies te kennen? Niet naar geldswaarden, want grondstoffen en producten zijn aan hevige prijsschommelingen onderhevig. Wat echter blijft, is de aan enig ding bestede arbeidstijd. De vraag was, hoe deze kon worden teruggebracht, en dus moest men hem vaststellen. Interessante gegevens dien-aangaande vindt men o.a. in „Grondbeginselen der communis-tische productie en distributie” van de Groep van Internationale Communisten en bij Otto Bauer: „Goede en verkeerde rationalisatie”.

De berekening van de gemiddelde arbeidstijd betreft natuurlijk niet één enkel product, doch een gehele voorraad — en niet slechts dien van één bedrijf, doch van alle tezamen. Wel stelt elke bedrijfsorganisatie vast, welk aantal bedrijfsuren zij leverde aan de totstandkoming van het voortbrengsel, en niets is gemakkelijker dan dit. We geven een voorbeeld, waarvan de getallen natuurlijk lukraak gekozen zijn. Wat kost in onze berekening een kilo boter? We beginnen bij een grote veehouderij, De grond kost haar niets

in een socialistische samenleving, en mag dus niet in rekening worden gebracht. Wel echter kunstmest, veevoeder en andere grondstoffen: waarde 5.000 arbeidsuren. Voor vernieuwing van materiaal, gebouwen, voor uitbreiding: 2.000 arbeidsuren. De arbeiders zelf hebben tezamen 20.000 arbeidsuren, dit alles gerekend over een jaar. In dat jaar levert het bedrijf 270.000 Liter melk. Deze gaat naar de zuivelfabriek, waar ook andere bedrijven 270.000 L. melk brengen. De melk van ons bedrijf kost, omdat het bijv. een moderne inrichting betreft, slechts één tiende arbeidsuur per Liter. (270.000 liter op 27.000 arbeidsuren.) Doch de melk der andere bedrijven kost meer, n.l. 0.12 arbeidsuren. De fabriek berekent nu het gemiddelde en stelt vast: de productiewaarde van melk is 0.11 arbeidsuur per Liter, en ze heeft 540.000 Liter gekregen, verwerkt tot boter en kaas. Totaal 59.400 uren dus. De fabrieksarbeiders besteden daaraan nu 10.000 arbeidsuren benevens 3.000 uren grondstoffen (steenkool bijv.) materiaalvernieuwing enz. Het totaal-product kost dus 59.400 en 13.000 = 72.400 arbeidsuren. Daarvan zijn bijv. het resultaat 60.000 kilo boter en 24.800 kilo kaas. Indien nu de eigen voedingswaarde (vetgehalte bijv.) van boter twee maal zo groot is als die van kaas, is de prijs gemakkelijk te berekenen. De boter kost dus 1 arbeidsuur per kilo, de kaas een half uur. Daarbij komen nog transport- en distributiekosten, zolang transport- en distributiebedrijven niet „gratis” werken. Zijn deze echter geworden, wat wij „openbare diensten” noemen, dan geven de genoemde productiekosten ook de prijs aan voor de verbruiker. De verbruiker, die per week 40 uur zou hebben gewerkt, zou dus in ruil voor zijn gegeven arbeidskracht kunnen betrekken 40 kilo's boter. Dat gebeurt natuurlijk niet, want hij is aan nog gans andere behoeften en overeenkomsten gebonden.

Bezien we nu bijv. eens de productie van fietsen. Er zijn vijf fabrieken uit de federatie van metaalbedrijven, die fietsen voortbrengen. Aangezien er meer en minder moderne

bedrijven zijn, registreert de federatie, dat bij gelijke hoeveelheden de productiekosten respectievelijk zijn: 30; 28; 28; 32; 30 arbeidsuren per fiets, dus gemiddeld is de waarde 29,6 arbeidsuur. Ziedaar, waarom wij voorstanders zijn van federatieve verbinding van alle bedrijven, die eenzelfde product voortbrengen, omdat alleen op deze wijze de gemiddelde (voor de ganse gemeenschap geldende) arbeidstijd in rekening is te brengen. Het kapitalisme kent trouwens de kartels, die naar soortgelijke prijs-overeenkomsten streven, doch volgens andere kostenberekeningen.

Dit eenvoudige (en willekeurig-gekozen) voorbeeld moge het volgende hebben duidelijk gemaakt. Een product is het gevolg van een serie bewerkingen, doorloopt vele bedrijven. Elk bedrijf „belast” het met de gemiddelde arbeidstijd, die er aan besteed is. Deze arbeidstijd wordt berekend door op te tellen: de kosten der grondstoffen — van vernieuwing en uitbreiding der productiemiddelen — de kosten aan arbeid — alles uitgedrukt in één rekeneenheid: het arbeidsuur. Hieruit blijkt, dat niet alleen de productie, doch ook de „re-productie” in het oog moet worden gehouden. Onder re-productie verstaat men de noodzaak, het gehele voortbrengingsapparaat binnen zeker tijdsverloop te vernieuwen door verbouwing, nieuwe machines aan te schaffen enz. Men moet de waarde daarvan tot de noodzakelijke productiekosten rekenen. De productie-waarde van een zaak (eventueel vermeerderd met de distributiekosten) is dus tevens haar ruilwaarde.

Dit alles betreft slechts het beginsel der waarde-bepaling van de producten. In een vorig hoofdstuk zeiden we: men zou de prijs van enig ding best kunnen uitdrukken in verbruiksgeld, mits dit „geld” slechts een vaste waarde vertegenwoordigt. Zulk een waarde hebben we gevonden in de gemiddelde arbeidstijd, welke aan het product is besteed. Voor het gemak kunnen we nu de waarde van een arbeidsuur bijv. „een gulden” noemen, mits men wete, wat daarmee wordt uitgedrukt!

HOOFDSTUK XIV.

De Nieuwe Distributie.

I

De formule van het volledig-toegepaste communisme is: „Geven naar krachten, nemen naar behoeften”. Tot nu toe echter zijn we uitgegaan van de stelling: degenen, die even lang arbeiden, dus naar hun krachten evenveel bijdragen tot de maatschappelijke rijkdom, hebben recht op een gelijk aandeel in de productie, die voorhanden is. Van „nemen naar behoeften” spraken we nog niet. Toch zal de ontwikkeling der samenleving spoedig moeten leiden tot deze vrijheid van consumptie, althans waar het goederen betreft, die behoren tot de algemene en noodzakelijke levensbehoeften.

We hebben verondersteld, dat gelijke arbeidstijden ook gelijke inkomsten betekenen. Indien nu het congres der bedrijfsfederaties aanneemt, dat er voorlopig 40 uur per week zal worden gewerkt (na een revolutie zal er veel te herstellen zijn en moet de productie snel worden opgevoerd) moet dit beginsel dan streng worden dóórgevoerd? We menen, dat weinige uitzonderingen slechts mogelijk en verdedigbaar zijn. Een onderwijzer of leraar bijv. moet lessen vóórbereiden en schoolwerk corrigeren: indien de school hem 30 uur opeist, zal hij toch zeker 40 uur zich aan zijn vak moeten wijden. Voor hem kunnen 30 schooluren gelden voor 40 arbeidsuren. Mijnerkers en arbeiders in ongezonde bedrijven zullen bij 30 uren arbeid per week er wel (met toestemming der gemeenschap) 40 kunnen berekenen. Deze weinige uitzonderingen

veranderen echter aan het beginsel niets. Zelfs aanvoer van grondstoffen uit gebieden, waar onze reken-eenheid nog niet zou zijn ingevoerd, brengt geen onoverkomelijke moeilijkheden met zich mede. Wat kost ons duizend ton graan uit Argentinië? Als we die betrekken, moeten we natuurlijk andere producten leveren. Volgens Argentijnse maatstaf zijn 1000 ton graan gelijkwaardig aan 25.000 paar schoenen. Deze laatste vertegenwoordigen bij ons een waarde van 75.000 arbeidsuren. Zoveel kost ons dus 1000 ton graan, vermeerderd met de transportkosten.

Moeilijker worden andere berekeningen. Wat kost precies de reis van Den Haag naar Zwolle? Indien de administratie der spoorwegen dit al per trein zou kunnen berekenen, weet ze toch niet, hoeveel passagiers er mee gaan, en wat elk reiziger afzonderlijk zou moeten bijdragen. De tarieven moeten op schattingen berusten. Met de toegangsprijzen in de théâters zou dit hetzelfde zijn. Overschotten en verliezen zijn hier dus mogelijk: de ganse gemeenschap zal ze dan moeten vereffenen. Dit is echter tevens een pleidooi voor het veranderen van dergelijke bedrijven in z.g.n. openbare diensten, waarvan ieder gratis gebruik zal kunnen maken, terwijl verrekening der kosten dan collectief geschieden zal. Is dit mogelijk, dan zijn we aangeland bij het volledig communisme: elk neemt naar zijn behoeften.

Beschouwen we nog even de verschillende fazen van ontwikkeling. Eerst het gebruik van goud als reken-eenheid, dus van het geld in kapitalistische zin. Weldra wordt al dit geld nietig verklaard, voorzover het door inflatie niet waardeloos is geworden. Een nieuwe „waarde” treedt op: de gemiddelde arbeidsduur, welke nodig was om het product voort te brengen. Men werkt dus onder gelijke voorwaarden: een uur arbeid heeft voor allen dezelfde ruilwaarde. Er is geen bezwaar tegen, inplaats van „arbeidsuren” te zeggen: guldens, marken, franken, kronen of wat

ook, mits men slechts weet, dat „een papieren gulden” be-
duidt: een uur arbeid, dat geruild kan worden tegen een
ander uur — of wel: de waarde van een arbeidsuur, welke
kan worden ingewisseld tegen een product, waaraan de-
zelfde „kosten” zijn besteed. De term: „een paar schoenen
kost drie gulden”, zou dan betekenen, dat ze gemiddeld (van
koeienhuid tot in de winkel-etalage) drie uren arbeid hebben
geëist. Indien men 6 uur per dag werkte, zou een paar
schoenen dus een halve arbeidsdag vragen. Wij zijn van
mening, dat het allerbelangrijkste besluit der arbeiderscon-
gressen moet zijn het invoeren van de gemiddelde arbeids-
duur als enige „waarde”, en van het arbeidsuur als reken-
eenheid. Nieuw verbruiksgeld wordt via de girodienst in
omloop gebracht, en alle berekeningen berusten op de stel-
ling: één „gulden” is bijv. gelijk aan één uur arbeid. Alle
chéques worden dan uitbetaald in dit nieuwe verbruiksgeld.
De functies der nederlandse bank zijn door het girobedrijf
overgenomen. Allicht zal men de bedrijfsboekhouding nu
gemakkelijker kunnen overzien. Een voorbeeld: een meubel-
fabriek ontvangt hout ter waarde van 1000 arbeidsuren
(gulden). Ze maakt er 1000 keukenstoelen van, doch besteedt
daaraan: 600 arbeidsuren en moet voor slijtage aan materiaal,
onderhoud fabriek enz. 400 uren rekenen. Men kan dit
aldus noteren: hout kost 1000 gulden, arbeidstijd 600 gulden,
andere kosten 400 gulden. Totaal voor 1000 stoelen: 2000
gulden. Eén stoel kost 2 gulden. Maar dit betekent dan
alleen: een stoel vertegenwoordigt gemiddeld 2 uren arbeids.
Wie 6 uur per dag werkt in elk ander bedrijf, kan per dag
3 stoelen „verdienen”.

II

Is deze tweede periode, die van 't „verbruiksgeld”, nu eind-
doel? Geenszins. Gaandeweg „sterft” het verbruiksgeld af.

Indien iemand een stoel koopt en die in papiergeld betaalt, vindt er een „ruil” plaats, die individueel wordt verrekenend. Zijn „geld” drukt slechts uit: deze persoon heeft gedurende twee uur zijn arbeidskracht aan de maatschappij gegeven, hij heeft dus recht op dien stoel. Indien nu 2000 personen elk een stoel kopen, kunnen zij dit dan niet collectief verrekenen? Zeker, dit kan. In zoo'n geval betaalt elk afzonderlijk niets meer: de groep in haar geheel stelt de arbeiders uit de meubelfabriek schadeloos. We gaan een stap verder: deze groep van 2000 personen breidt zich uit; ze omvat tenslotte de gehele gemeenschap. Resultaat: elk neemt zijn stoel zonder betaling, de gemeenschap verrekent dit. En natuurlijk houdt de gemeenschap van elks individueel inkomen die 2 gulden af!

Men zal begrijpen, dat dit beginsel slechts is toe te passen (voor het tijdvak althans, dat wij menen te kunnen overzien) waar het betreft goederen en diensten, welke ieder mens behoeft, waarvan ieder in gelijke mate kan profiteren. We noemen ouderdomszorg, geneeskundige hulp, noodzakelijke levensmiddelen enz. Bepalen we ons tot de reeds eerder genoemde „openbare diensten”, die ten laste komen van de gehele gemeenschap; verzekering tegen brand, ziekte enz. — pensioenen — verpleging — onderwijs — wegeaanleg, bruggenbouw en dgl. We nemen aan, dat in onze gemeenschap 2 miljoen mensen elk per jaar 2000 uur werken (40 uur per week) dus in totaal 4.000 miljoen uren. De genoemde „openbare diensten” vragen echter 400 miljoen arbeidsuren. Dit beteekent dat van 4000 miljoen er 400 worden verricht in dienst van ouden, zieken, kinderen — en dat daar geen vergoeding tegenover staat! Dus: de hele gemeenschap betaalt die 400 miljoen „gulden”. Elk staat dan per week 4 gulden af. Wie per week 40 uur werkt, werkt 4 uur (één tiende) ten bate dezer openbare diensten, want 2 miljoen werkers moeten 400 miljoen uren opbrengen voor dit doel, dat is 200 uren per jaar, of 4 uur per week elk. Hij houdt

dus nog 36 „gulden” over. Elke bedrijfsorganisatie trekt dus van de inkomens 10 percent af en maakt die over ten bate van genoemde diensten.

Doch plaatselijk heeft men deze evenzeer. We noemen: reiniging, stratenaanleg, bouwbedrijf, geneeskundige dienst, water-, gas-, electriciteitslevering enz. We nemen aan, dat in onze stad 100.000 werkers zijn aangesloten bij de plaatselijke raad, en dat ze tezamen dus 100.000 keer 40 uren, of 4 miljoen uren werken. De openbare diensten kosten echter 1 miljoen per week, waarvoor men gratis woont, water, licht en gas heeft. Elk arbeider staat dus voor 10 uur (10 gulden) per week af. Zijn bedrijfsorganisatie maakt deze over aan de plaatselijke raad. De arbeider gaf dus 4 uur voor algemene en 10 uur voor plaatselijke diensten, waarvan hij nu gratis gebruik kan maken, tezamen 14 uur. Hij houdt er slechts 26 over. Dus per week ontvangt hij slechts 26 „gulden”, als een gulden gelijk is aan een arbeids-uur.

III

We gaan een stap verder. Elke stad, ieder dorp heeft een eigen distributie- en consumptiebedrijf: winkels, warenhuizen, bakkerijen, restaurants. In onze stad nu omvat het distributiebedrijf 10.000 werkers, die per week bijv. 400 duizend uren arbeiden. De totale kosten echter bedragen méér, door bouw van pakhuizen, aanschaffing en reparatie van auto's en andere noodwendige dingen. Het distributiebedrijf kost dus per week vijf honderd duizend uren. De honderd duizend arbeiders uit de stad betalen dat collectief, dus elk 5 uur per week. Ze houden nu geen 26 uur, maar nog slechts 21 uur per week over (21 „gulden”). Doch ze hebben ook het voordeel, dat zij de producten verkrijgen tegen de prijs, die het distributiebedrijf zelf er voor moet geven. De distributie zelf geschiedt „gratis”. Voorheen werd elk artikel nog belast

met de distributiekosten, welke dikwijls heel willekeurig berekend moesten worden, verdeeld over heel ongelijksoortige goederen en hoeveelheden. Dit is nu afgelopen.

Doch de transportbedrijven moeten dan ook openbare diensten worden: gratis tram-, auto- en spoorwegverkeer of vervoer. We nemen weer aan, dat over de ganse gemeenschap dit transportbedrijf honderd duizend man omvat, die per week 4 miljoen uren arbeiden. De totale kosten zijn echter 8 miljoen uren, want de nieuwste machines worden steeds aangeschaft. De 2 miljoen arbeiders onzer gemeenschap geven dus elk per week 4 uren of 4 gulden voor de transportbedrijven, en „betalen” deze collectief. Genoemde werkers uit onze veronderstelde stad houden nu geen 21 uur, maar nog slechts 17 uur over ter vrije beschikking. In ruil daarvoor hebben ze echter vrij reizen op alle middelen van vervoer, en de producten worden niet meer belast met transportkosten. De prijs in onze stad van een paar schoenen is wezenlijk „fabrieksprijs”, de productiewaarde is ook ruilwaarde, zonder enige toevoeging.

IV

Men kan deze methode nu gaandeweg uitbreiden: de posterijen gaan over tot de openbare diensten (we deelden ze in bij de transportbedrijven) en weldra zal men nog verder kunnen gaan. Er blijken aardappelen genoeg voor elk voorhanden: het plaatselijk distributiebedrijf slaat ze in, ze worden gemeenschappelijk „betaald”, en ieder verbruiker in de ganse stad, kan gratis zoveel aardappelen verkrijgen als hij behoeft. Hetzelfde kan geschieden met het brood. Het is waar: het persoonlijk „inkomen” van elk blijkt gaandeweg te dalen: de arbeider, van wien we spraken, die 40 uren werkt, beschikte tenslotte nog slechts over de waarde van 17 arbeidsuren voor willekeurig gebruik. Doch welk

een vrijheid verkrijgt de verbruiker! In tal van opzichten neemt hij nu naar zijn behoeften; geneeskundige hulp, woonruimte, gas, water, electriciteit, vrij reizen, vrij briefvervoer — weldra vrij aardappelen, brood, melk, boter!

Men begrijpt, dat hierbij éne hoofdvoorwaarde moet worden vervuld: n.l. de voortdurende toeneming van de productiviteit, steeds grotere voortbrenging van alle benodigde levensmiddelen en verbruiksartikelen. Want het verbruik zal natuurlijk wel degelijk toenemen, wanneer de bediening gratis is. Met deze grotere voortbrengingsmogelijkheid moet verlaging van de kostprijs samengaan, daling van de productiewaarde. Het opheffen van de overbodige administraties der gratis werkende „openbare diensten” geeft grote besparing, er komt veel arbeidskracht vrij. Het kopen van postzegels, spoorkaartjes, het betalen van rekeningen voor gas, water enz. behoort tot het verleden. Tal van mensen komen vrij voor de productie. Weldra zal de arbeidstijd belangrijk kunnen worden verkort, zonder dat de productiviteit vermindert. Velen zullen zich kunnen gaan wijden aan de verfraaiing der samenleving, aan het voortbrengen van schoonheid, en niet alleen aan de productie van nuttige dingen. Aan kunst, ontwikkeling, ontspanning zal de gemeenschap oneindig veel meer kunnen besteden dan thans.

De vrees, dat toeneming der vrijheid van de verbruiker tot groot misbruik zal leiden, delen we geenszins. Natuurlijk zullen zich, vooral in de aanvang, dergelijke gevallen voordoen. Maar wie maakt misbruik van de stoompompen over het IJ, omdat deze gratis ter beschikking staan? Wie bedrinkt zich aan water, dat in overvloed kosteloos verkrijgbaar is? Wie overvoedt zich met brood, waarvan men elke dag méér dan voldoende ontvangt? De mens, die de meeste vrijheid geniet, misbruikt haar het minst! En vooral, wanneer solidariteit en verantwoordelijkheidsgevoel

toenemen, worden bevorderd, zal de mensheid zich deze vrijheid steeds meer waardig tonen.

Er is een andere reden, waarom we misbruik niet vrezen. Niet alleen, wijl ieders wil gebonden is aan sociale en menselijke, zedelijke karaktertrekken. Doch ook, omdat de mens behoeften bezit van verschillende kwaliteit. Van voedsel, drank, kleding en alle zuiver materiele dingen is men spoedig verzadigd. Het zinlijke genot in de gewone zin des woords boeit ons wellicht geen vijf uren per dag. Buiten deze, en buiten rust- en arbeidstijd, vraagt niet ons lichaam, doch onze geest om genot. Onze behoeften wijzigen zich: ze worden begeerten van hoger kwaliteit. De mens, wiens materiele en sexuele behoeften zijn bevredigd, streeft (indien hij normaal is) niet maar steeds weer naar dezelfde prikkels en dezelfde herhaalde genoegens. Integendeel: hij zoekt andere vreugden: het zien van een toneelstuk, het lezen van een boek, het genieten van de natuur. Naarmate de mens een vollediger persoonlijkheid gaat worden, een harmonischer wezen, houden zijn verschillende behoeften elkaar beter in evenwicht. Zo hij ze alle wil bevredigen, en dus zijn leven verrijken wil, zal hij toch overdaad en uitspatting schuwen, tot groter zelftucht komen. Als een waarachtig épicurist, als één die het leven genieten wil, zal hij beseffen, dat geestelijke en zedelijke vreugden blijvender, soms dieper en heviger zijn dan de andere. Het vrijheidlievend socialisme heeft niets te vrezen van de Mens, die in en tot vrijheid is opgevoed.

We hebben in deze gehele studie getracht, de mensen te beschouwen, zoals ze zijn. Natuurlijk veronderstellen we, waar het ging om een uiteenzetting dezer idealen, dat ze door één gemeenschappelijke wil zouden zijn gedreven. Doch overigens hebben we er naar gestreefd, de mensen niet te idealiseren. Desondanks kent ook de kapitalistische maatschappij haar talloze voorbeelden van menselijkheid, soberheid, zelftucht. Zelfs de kapitalistische maatschappij, hoe

gebrekkig of barbaars ze ook is, bestaat toch uit mensen, die slechts deze gemeenschap vormen kunnen, omdat althans een minimum van wederzijds vertrouwen en zedelijk verantwoordelijkheidsgevoel hen verbindt. Worden de maatschappelijke omstandigheden beter, dan zullen de mensen evenmin engelen worden als thans, doch het zedelijke en redelijke element in hen, dikwijls door de huidige verhoudingen verstikt, zal meer gelegenheid hebben op te bloeien. De ganse samenleving zal tot een hoger plan verheven kunnen worden.

HOOFDSTUK XV

Van kapitalisme tot anarchisme.

I

In de voorgaande hoofdstukken hebben we er naar gestreefd, niet alleen de organisatie ener staatloze socialistische maatschappij als mogelijk te schetsen, maar tevens ook steeds te wijzen op de evolutie naar en in zulk een samenleving. Zonder een uiteenzetting van deze overgang toch en van haar mogelijkheid zou heel het anarchisme waardeloos zijn. Men ontmoet mensen, die beweren: „Ons ideaal van anarchisme is eerst te verwezenlijken na driehonderd jaar”. Wat ze daarmee uitdrukken, is van verre strekking. Want eerstens kunnen ze niet aan politiek doen, geen stelling kiezen, niet mee strijden. Immers, ze zullen zich aan alles onttrekken met de bewering, dat hun tijd nog niet is genaderd, dat datgene, wat uit een omwenteling te voorschijn zou kunnen komen, toch niet in overeenstemming is met hun idealen. Zo zijn er zogenaamde „anarchistische” schrijvers bij de vleet, die weigeren, op te wekken tot medewerking aan massa-acties, waaraan ook Marxisten deelnemen, met het stompzinnige argument „dat die staatsocialisten dan toch met de winst gaan strijken.” Alsof ooit een beweging kon groeien door niets te doen! Alsof men niet het risico van de nederlaag moet aandurven, om op een overwinning te kunnen hopen! Alsof het meerdere succes van de Marxisten eventueel niet een vraagstuk is van machtsverhoudingen, die zich kunnen wijzigen ten gunste van de staatlozen.

Doch niet alleen dat feitelijke politieke actie dan uitblijft, er is meer. Het ideaal wordt een gewone utopie. Immer^s het is volkomen onmogelijk, met enige zekerheid te weten, wat over driehonderd jaar mogelijk of werkelijk zal zijn. We kunnen over het jaar 2000 en het jaar 2300 zoveel filosoferen als ons lust, het blijft louter fantásie. Politiek is slechts denkbaar óp de basis van het heden, en verder dan de mogelijke eerstvolgende periode kan geen politieke werkzaamheid reiken. Wie dit inziet, begrijpt ook, dat het anarchisme zal moeten kiezen, òf een politiek moet zijn, óf een ethische filosofie. In het laatste geval zal het anarchisme over driehonderd jaar net zulk een geringe invloed hebben als thans in vele landen het geval is. Het zal sekten, groepen, culturële organisaties kennen, en niets meer. In het eerste geval zal het anarchisme moeten terugkeren naar de wezenlijke poging tot praktische politiek van Bakoenine en van bijv. zijn aanhangers in Spanje.

Het utopisme heeft het anarchisme ontzaglijk verzwakt. Doordat men niet-politiek dacht, en dus de overwinning van het vrije socialisme zag als een kwestie van opvoeding, en niet als een vraagstuk van machtsverhoudingen, heeft men in bepaalde politieke situaties zeer grote fouten gemaakt. Eén der bekendste was het vertrouwen op de ingeboren menselijke goedheid en het niet-aanwenden van de bereikbare macht, waarover men beschikte. Dat dan anderen met die macht gingen strijken, kan een reden zijn, om zich te beklagen, doch niet om zich te verwonderen

Het is naar aanleiding daarvan, dat we aan enkele concrete gevallen denken moeten. Daar is allereerst de Russische revolutie. De rol daarin door de anarchisten gespeeld is veel groter, dan bekend is, omdat de officiële bolsjewistische historie-vervalsers eenvoudig doodzwijgen, wat de anarchisten hebben gepresteerd,

Zowel in Moskou als in Sint-Petersburg, om niet eens te spreken van Kroonstadt, zijn ze de ziel geweest van de om-

wenteling en . . . — wat meer zegt! — van het scheppen der sovjets, die als bedrijfsraden, als gemeenteraden enz. den staat zouden moeten vervangen. De eerste sovjet-congressen, die de macht uitdrukten van de georganiseerde arbeiders en boeren, plaatsten praktisch de staat ter zijde. Het was in deze tijd, dat Lenin zijn uiterst merkwaardig boekje schreef over „Staat en revolutie”, om vooral te bewijzen, dat de bolsjewiki geen staats-socialisten waren, dat ze evengoed vóór de opheffing van de staat waren als de anarchisten, kortom: dit boekje is een enorme concessie aan het anarchistische karakter van de revolutionnaire periode, waarin men verkeerde. Vooral in de Oekraïne heeft de Machnobeweging op klare wijze uitdrukking gegeven aan de raden-idee, door het vrij-gekozen en democratisch werkende sovjet-congres met de hoogste macht te bekleden, en vrijheid van pers en organisatie te erkennen voor alle revolutionnaire en proletarische groeperingen. In hun groot vertrouwen en hun loyaliteit hebben de anarchisten evenwel aan hun bondgenoten (toekomstige tegenstanders!) een vrijheid gelaten, die tegen hen zelf werd aangewend. Uit de sovjets kwam een voorlopige revolutionnaire regering voort, waarin de anarchisten niet vertegenwoordigd waren, en krachtens hun beginsel meenden, ook niet te kunnen zijn. Derhalve bestond die regering uit bolsjewiki, met in de aanvang ook vertegenwoordigers van de links-sociaal-revolutionnairen, als Steinberg. Bovendien verbonden de anarchisten hun groepen niet over heel het land tot een sterke politieke organisatie, maar hielden ze vast aan de eigenlijk syndicalistische theorie, dat alleen economische organisaties geoorloofd waren, en dat men dus niet alleen moest medewerken in de bedrijfsorganisaties (wat vanzelf spreekt) doch tevens zich moest beperken tot die bedrijfsraden. Ook in 1937 heeft men het „onzuiver” geacht, dat de Spaanse F.A.I. zich gedroeg als een „politieke partij”. Maar als een beweging naar de macht streeft, wat is ze dan anders dan een politieke organisatie? Aange-

zien ze dat echter gewoonlijk niet wilde zijn, deden zich de grofste inconsekwenties voor en de grootste tegenstrijdigheden. In Rusland werkten de anarchisten loyaal samen met en stonden zelfs in dienst van een bolsjewistische regering, waarin ze geen enkele zeggenschap hadden. In de Oekraïne sloot de Machno-beweging verschillende accoorden en bondgenootschappen met het bolsjewistische Moskou, en de Russische hoofdstad is door Machno gered van een verwoesting door de benden van Denikin. Maar de „bondgenoten”, die als politici alleen rekening hielden met de machtsverhoudingen, vervulden geen enkele verplichting jegens de anarchisten. Integendeel: toen het gevaar van het wit-gardisme was geweken, hebben Lenin en Trotski het anarchisme, het linkse sociaal-revolutionnaire principe en andere bewegingen eenvoudig uitgeroeid. De aanslag op Kroonstadt (Maart 1921) en de vernietiging van de Machno-beweging daarop behoorden tot de dictatoriale praktijken van het bolsjewisme, waartegen de anarchisten betrekkelijk weerloos waren. Aan de éne kant gedroeg Machno zich als een generaal van een leger van 50.000 man (wat hij praktisch ook was) en aan de andere zijde weigerde hij de machtsvraag onder het oog te zien!

Even leerzaam was, wat tijdens de Beierse Raden-Republiek gebeurde. Daar waren niet alleen raden, daar was een republiek met een regering. En de anarchisten — Erich Mühsam! — aarzelden niet, hun verantwoordelijkheid te dragen en lid te worden van deze „Raad van Commissarissen”. Het Beierse experiment duurde te kort, om er lessen uit te trekken, maar duidelijk is, dat de anarchisten in alle situaties, die gevaarlijk en revolutionair waren, medewerkten met gezaglievende socialisten, zonder hun houding precies te kunnen bepalen.

Tenslotte is daar de Spaanse ervaring. Ook toen hebben twee anarchisten en twee syndikalisten zitting gehad in de regering van Caballero, van Nov. 1936—Mei 1937. Ze wil-

den niet ontbreken in het antifascistische front. Maar waartoe werden ze lid van deze regering? Uit loyaliteit, omdat ze de anderen niet in den steek wilden laten. Zij echter deden de concessies. Wat hadden ze kunnen doen? Ze hadden bijvoorbeeld zich meester kunnen maken van de controle over de militie, het instituut van de politieke commissarissen, van het beheer over de munitie-bedrijven. Vooral in Katalonie hadden ze daartoe — volgens de erkenning van Companys zelve — alle macht. Maar ze waren te lyaal. Ze lieten de werkelijke macht uit hun handen glippen en overgaan in die van de stalinisten, die in Spanje niet anders waren dan vanuit Rusland gecommandeerde en betaalde reactionnairen uit de burgerlijke partijen. Het gevolg kon niet uitblijven: in Mei wierpen deze kwasi-rode conservatieven de CNT en de FAI uit de voornaamste machtsposities, uit de politie, de grensbewaking, de douane, de wapenbedrijven, de legerleiding enz. In de anarchistische beweging is daarover zeer veel gepolemiseerd en gedebatteerd. De mislukking werd vrij algemeen hieraan geweten, dat de libertairen deel waren gaan uitmaken van de regering. Dat ze aan „politiek” hadden gedaan. Maar men vergat, dat de machteloosheid — natuurlijk veroorzaakt door internationale factoren, en zeker voor het kleinste deel maar de „schuld” van de libertairen in Spanje — mede een gevolg was van de anarchistische theorieën zelve, die in dit opzicht geen klaarheid hebben gebracht.

Wat de historie ons leert, is derhalve dit: steeds hebben, indien een overgang uit het kapitalisme naar een andere samenleving mogelijk was, de anarchisten duidelijk begrepen, dat ze niet anders konden, dan met autoritaire socialisten en andersdenkende revolutionairen samen te werken. Tot zelfs in de regering toe! Op welke basis evenwel, met welke taktiek en vooruitzichten daar ging men niet verder op door! In Holland hebben we beleefd, dat vooraanstaande anarcho-syndikalisten — naar aanleiding van de Spaanse

opstand in Asturie in 1934 — propageerden, dat men de revolutie niet met geweld verdedigen kon of mocht, en . . . dat men slechts dan mocht samenwerken, indien men er zeker van was, daarmee het staatloze socialisme te zullen verwerkelijken! Toen echter de opstand uitbrak — als antwoord op de staatsgreep van Franco — van Juli 1936, verklaarden deze zelfde propagandisten — gedreven door een zuiver revolutionnair sentiment, en dus terecht! — dat de Spaanse libertairen volkomen aanspraak konden maken op solidariteit en hulp, toen ze wapens gebruikten en samenwerkten tot met de burgerlijke antifascisten! Daarop waren echter de aanhangers ideologisch niet voorbereid, integendeel. De verwarring, die toen ontstond, was even onafwendbaar als betreurenswaardig.

II.

Indien men dit hele vraagstuk — dat vooral door de Spaanse gebeurtenissen en door Spaanse schrijvers aan de orde is gesteld — nader beziet, blijkt, dat in het anarchisme zelf zich een vrijwel onoplosbare tegenspraak voordoet. Immers naar zijn aard wil het recht en vrijheid erkennen van de menselijke persoonlijkheid, en derhalve dus ook van afwijkende meningen. Het zou met het anarchisme vloeken, indien men zou eisen, dat alle mensen op gelijke wijze zouden gaan denken en gevoelen, indien men allen wilde „gelijk-schakelen”. Nu is het waar, dat de anarchisten — die zich zeer wel bewust waren van de hieruit voortvloeiende consequenties — zich de oplossing vrij gemakkelijk dachten. Ze zeiden: daar, waar de anarchisten de meerderheid achter zich hebben, zullen ze de gemeenschap vrijheidlievend inrichten. Daar, waar anderen evenwel overwegend zijn, erkennen we hun recht, de samenleving op de basis van de staat in te richten, mits de democratie er niet geringer zij dan in het

democratisch kapitalisme. In Spanje — vóór de gebeurtenissen van 1936 — stelden de libertairen zo een verdeling voor in kantons, federatief verbonden, die een regeling zouden treffen al naar de mening van de meerderheid: òf vrijheidlievend òf autoritair.

Naarmate evenwel een land meer wordt geïndustrialiseerd, en dus elk deel meer afhankelijk wordt van zijn omgeving — naarmate het raderwerk der gemeenschap steeds ingewikkelder wordt, kan een zo eenvoudige oplossing door splitsing niet meer worden gevonden. Men kan noch de spoorwegen, noch de electriciteitsvoorziening van hele provincies en streken, noch de grootindustrie verdelen in tamelijk onafhankelijke sectoren. Natuurlijk blijven er allerlei gebieden, waarop zeer grote vrijheid kan heersen: in de methoden van onderwijs, de organisatie van het liefdeleven en de kinderverzorging, de opvatting van het recht, de religie en de moraal en in tal van lokale aangelegenheden kan zulk een decentralisatie en federalisme worden doorgevoerd. Doch in allerlei organen waarvan de beheersing wezenlijke macht betekent, kan dit niet.

Het is dus noodwendig, samen te werken, rechtstreeks, met andersdenkenden, wier opvattingen het anarchisme in zoverre eerbiedigt, dat het de vrijheid van prediking en toepassing erkent. Het is duidelijk, dat het anarchisme daarmee tegelijk afziet van elke totalitaire verwerkelijking van zijn idealen. Natuurlijk kan géén beweging ooit — ook niet door een dictatuur — voor honderd procent haar idealen verwezenlijken. Maar het anarchisme moet er eigenlijk bewust van afzien, omdat het bij voorbaat de noodzaak erkent, dat door de vrijheid de verschillen in aard en in levens- en wereldbeschouwing niet uitblijven kunnen. Niet alleen, dat het dus elke dictatuur uitsluit, maar het neemt bij voorbaat aan, dat de vrije persoonlijkheden ook nooit uniform zullen denken, nooit op éénzelfde wijze in het leven zullen réageren. Aangezien elk

ideaal eenzijdig is, zal het dus immer slechts ten dele worden gerealiseerd.

Men passe deze theorie toe in de politiek, en men zal tot de conclusie komen, dat de anarchisten de samenwerking met autoritaire socialisten niet kunnen afwijzen, hoewel dezen de staat willen redden, die de anarchisten willen likwideren . . .

Men heeft in anarchistische kringen de praktische consequenties van dit standpunt ook wel aanvaard, voorzover het die samenwerking aangaat. Werkelijk overdacht heeft men de situatie zeer zelden. Na elke teleurstelling kwamen de „zuiveren” aandragen met argumenten, om elke samenwerking af te wijzen. Onbewust gedroegen ze zich hierbij echter gewoonlijk autoritair en dictatoriaal, door aanvaarding van hun eigen idealen (zelfs van hun utopieën) als voorwaarde te stellen voor maatschappelijke cooperatie. Eerst allen gelijk denken — dat wilde zeggen: eerst allen denken zoals wij dat doen of willen beweren te doen — en eerst dan kunt ge zalig worden en ons de hand reiken. Die zelfgenoegzaamheid — bij ethischen, individualisten en zelfs sommige zich noemende sociaal-anarchisten — was feitelijk in diepste wezen het tegendeel van vrijheidlievend.

Natuurlijk hebben de anarchisten het recht, één voorwaarde te stellen, die een hoofdconditie is: „We eerbiedigen slechts de vrijheid van hen, die op gelijke wijze en gelijk plan de onze garanderen. Wie onze vrijheid niet ontziet, kan geen aanspraak maken op enige garantie van onze kant.” We hebben het echter in de chaotische beweging, die zich somwijlen „anarchistisch” noemt, beleefd (zo goed als men trouwens de meest tegenstrijdige dingen onder Marxisten kan aantreffen) dat dezelfde vrije socialisten, die fel te keer gingen tegen samenwerking in de revolutie met linkse Marxisten volledige vrijheid eisten voor . . . fascistten (!) alleen om te opponeren tegen de sociaal-democraten, die maatregelen tegen de fascistten eisten. Indien deze vrije socialisten hadden gezegd: We willen niet, dat tegen de fascistten de

staat deze maatregelen neemt, want daarmee wordt de éne vorm van kapitalisme versterkt tegenover de andere — dan zou dat zeker juist zijn geweest van het standpunt der theorie. Dat echter arbeiders fascistische bladen zouden moeten drukken, zalen voor hen beschikbaar zouden moeten stellen, zou evenzeer in strijd zijn met de theorie alsdat men de vrijheid zou eerbiedigen van onderkruipen, van uitbuiten en van onderdrukken. Zelfs het liberalisme is niet zó abnormal „vrijheidlievend” geweest!!

Indien men uit deze misverstanden een uitweg wil zoeken, dan is het noodzakelijk, uit te gaan van het feit, dat het anarchisme in de eerste plaats socialisme is, en zonder dat — en dus zonder de arbeidersklasse als grondslag te hebben — niet mogelijk. Gaat men eenmaal uit van de gedachte, dat het anarchisme verenigbaar is met een arbeidersbeweging (in de ruimste zin van het woord) en met algemeen socialistische beginselen, dan weet men, met welke groepering men in revolutionnaire situaties kan samenwerken en met welke niet. Gemakkelijk te bepalen is dat in de praktijk nooit. Elke periode is vol van moeilijkheden, die onvoorzien zijn en ter plaatse, op het moment zelf, moeten worden opgelost. Bij de strijd om de macht zal men evenwel zijn plaats vinden in de rijen van de socialistische arbeiders.

En of dan de revolutie — die van nature immers de staat begint te ontkennen — zal verlopen in staatloze of staatlievende richting, dat is een vraagstuk van machtsverhoudingen, en niet van dogmatiek.

III

Men vrage zich dan ook het volgende af: Indien in de revolutionnaire praktijk de anarchisten steeds samenwerkten met autoritaire socialisten — als dit uit de theorie zelve voortvloeit — is er dan ook theoretisch niet een program

te vinden, een basis, waarop dit samengaan valt vóór te bereiden? Het is immers struisvogelpolitiek, dit probleem uit de weg te gaan, terwijl het zich in de toekomst toch opdringt!

We hebben reeds betoogd, dat het samenstellen van bedrijfsraden — die niemand uitsluiten kunnen — beduidt: het organiseren van de gemeenschappelijke arbeid van allen, van verschillende richtingen. Kan bijv. het Marxisme zulke raden niet aanvaarden? Natuurlijk wel, ook al heeft het daartoe weinig theoretische arbeid bijgedragen. Men moet wachten tot de Russische revolutie, de bedrijfsbezettingen in Duitsland, Italië en Frankrijk, voor deze radenidee binnen de gezichtskring valt van de Marxisten. Vooral het verval van de vakorganisaties als strijdapparaten, haar verwording tot verzekeringsorganen en onderdelen van de staatsadministratie opent aan vele Marxisten de ogen voor de noodzaak van strijdbaarder en meer klassebewuste organen. Hierin was Herman Gorter een pionier, die met Lenin brak, juist omdat hij partij koos voor de bedrijfsraden tegenover de vakbonden. Sinds Gorter evenwel en sinds het ontstaan van de sovjets kan het Marxisme zich met de idee van de economische raden zeer wel één verklaren.

In de tweede plaats kan samenwerking mogelijk zijn in de raden van de gemeenten. Terwijl het anarchisme krachtens zijn anti-parlementaire standpunt terecht weigert, deel te nemen aan het vormen van gemeenteraden in kapitalistische verhoudingen, moet het evenwel van socialistisch standpunt de gemeenteraden als onontbeerlijk erkennen voor het functioneren der plaatselijke gemeenschap. In de raad, door vrije verkiezingen gekozen, zullen dan natuurlijk verschillende politieke stromingen zijn vertegenwoordigd, evengoed als in de bedrijven.

Ook bij het organiseren van de militie, indien dit geval zich zal voordoen, -- en dat heeft Spanje reeds bewezen -- kan er van samengaan zeer wel sprake zijn. Hierbij kan de voorwaarde dan zijn, dat de militie onmiddellijk onder con-

trole staan zal van de comités, door het radencongres of voorlopig door de verschillende arbeidersgroepen gevormd. Men kan zich zeer wel een industriële en een politieke Raad denken, die tezamen de leiding hebben over de eventuele militie.

Het vraagstuk wordt evenwel moeilijker, zoodra het gaat om het vormen van het „opperbestuur”. Dat zulk een centrale administratie nodig is, hebben we reeds pogen uiteen te zetten. Dat de gemeenten zowel als de bedrijfsorganisaties toch tenslotte een gemeenschappelijke Bestuursraad zullen moeten organiseren, staat vast. Het doet er weinig toe, of deze Algemene Raad de naam heeft van „Raad van Commissarissen”, van „voorlopige regering” of anderszins. Weliswaar heeft Kropotkine getoornd tegen de revolutionaire regeringen, maar hij heeft in 1917 zich wel degelijk ter beschikking gesteld van de Russische revolutie, ook toen die een regering erkende en handhaafde. Want waar het op aan komt, dat is slechts, hoe zulk een Landelijke Raad werkt en in welke richting.

Dat anarchisten aan zulk een Algemeen Bestuur — of hoe het zal heten, desnoods een Radenrepubliek — kunnen deelnemen, vloeit voort uit het voorafgaande. Van de verdere ontwikkeling van zulk een instituut hangt alles af. Zal deze Raad zich uitbreiden tot een regering, die de militie, de gemeenten, de raden geheel aan zich ondergeschikt maakt, staatskapitalisme doorvoeren zal? Of zal hij afhankelijk blijven van de organen, waaruit hij is gekozen, afhankelijk van radencongres en van de gemeenten zelve? In het eerste geval zal deze Raad weer een volslagen regering worden. In het laatste geval zal feitelijk de staat worden gelijkwideerd, om plaats te maken voor een Radenorganisatie en een Federatie van Gemeenten.

Welnu, wat zulk een Raad of comité van commissarissen of „voorlopige regering” (een naam, die de anarchisten moeten verwerpen, maar . . . wat is er in een naam?) zal wor-

den, dat hangt geheel af van de machtsverhoudingen van het ogenblik, en niet van afspraken noch van beloften, niet van ideologieën en evenmin van goed vertrouwen. Indien op zo'n ogenblik de anarchisten inderdaad een belangrijk deel der massa achter zich hebben, zal men tegemoet komen aan hun streven naar het likwideren van den staat. Hebben ze weinig achter zich, dan zullen ze het na de omwenteling verliezen. Ook hier is immer waar, dat macht de doorslag geeft. Staal is in de politiek sterker en scherper dan papier, en macht meer waard dan recht. Eerst dan, wanneer de anarchistische beweging dit zal hebben begrepen, zal ze haar houding kunnen bepalen ten aanzien van die samenwerking, die de omstandigheden opdringen, en die de anarchisten in het algemeen zo zeer vrezen.

HOOFDSTUK XVI

De toekomst van het anarchisme.

I

In de vorige eeuw onderscheidde men het „wetenschappelijke” van het „utopische” socialisme, omdat men onder „wetenschappelijk” feitelijk verstond: „evolutionnair”. De wetenschap was sterk beïnvloed door het Darwinisme, en dit leerde, dat logisch uit de éne fase de andere voortvloeide, en dat niets ontstond uit het niet, doch dat elke wording een langdurig proces was in verschillende étapes. Toen nu de leer van Hegel zo zeer in het middelpunt stond, vatte men ook de zogenaamde „dialektiek” op als een denkwijze, die de evolutie-leer ondersteunde: uit een bepaalde, gestelde toestand moest een andere voortkomen. Het speculatieve karakter van deze dialektiek veroorzaakte, dat ze veel minder bruikbaar was dan de evolutie-leer van Darwin, want Hegel sprak ervan, dat uit het gestelde noodzakelijk het tegengestelde moest ontstaan, en dat de logische ontwikkeling er één was van tegenstellingen. Dit laatste bekoorde wel de socialisten — zo konden ze aannemen, dat uit het kapitalisme het socialisme moest groeien — doch daarmee is het onbetrouwbare karakter der methode niet opgegeven.

Hoewel we dus de dialektiek verwerpen, erkennen we, dat het zogenaamde wetenschappelijke socialisme toch een grote voorsprong had op het utopische. Het utopisme deed niet anders dan zich één of andere volmaakte maatschappij denken, zonder zich om de verwerkelijking te bekommeren.

Het wetenschappelijk socialisme daarentegen bekommerde zich veel minder om het uiterlijk der toekomstmaatschappij, doch veelméér om de aanwezig zijnde mogelijkheden. De vraag was, welke consequenties men kon trekken uit deze maatschappij, welke strekkingen konden bruikbaar gemaakt worden aan het socialisme, en welke krachten vooral de macht konden vormen voor de nieuwe samenleving. Het einddoel werd dus opgesteld in overeenstemming met wat voorhanden was aan hoop en mogelijkheid. Meer kan men ook eigenlijk niet doen, zonder te vervallen in interessante fantasieën, die nochtans . . . verbeeldingen blijven.

Indien men nu vraagt, welke bestaande strekkingen door het anarchisme zijn naar voren gebracht, dan kan men opmerken, dat de beste tradities van het liberalisme verder zijn ontwikkeld. Dus: internationalisme, liefde tot individuele vrijheid, vrij wetenschappelijk onderzoek (waarvan, het zij terloops gezegd, de socialistische theorie een gevolg was) het toejuichen van groter materiële welvaart, het anti-kerkelijke denken en de waardering voor de ervaringswetenschappen — kortom de waardevolle winsten van de burgerlijke beschaving. Zozeer was het socialisme een product van de blijvende kern van de (burgerlijke) cultuur, dat de grote en wijsgerige of economisch-onderlegde socialisten allen kwamen uit het burgerlijke kamp, en in dien zin dus het socialisme „een bourgeois-produkt” is geweest. Waarschijnlijk zou dan ook het anarchisme méér toekomst hebben gehad, indien het burgerlijke liberalisme als basis der gemeenschap zou zijn gebleven. Niet om de economische verdiensten van dit liberalisme, dat immers leidde tot de chaos, de strijd van allen tegen allen, de verarming hier en de verrijking ginds. Maar wel, vanwege de ongetwijfeld enorm-grote culturele waarde van deze denkwijze, die gunstiger voor het anarchisme was dan de conservatieve, Duitse, staatslievende filosofie. Juist het economisch-chaotische echter dwong de burgerij, ordenend op te treden, tegenstellingen te verzachten.

Natuurlijk deed ze dat door middel van den burgerlijken staat, omdat uitbreiding van diens invloedssfeer, omdat staatsbemoeiing uitgaande van dit gezag, nimmer het stelsel in gevaar kon brengen. Het was Bismarck, van nature een anti-liberaal conservatief, die door staatsverzekeringen, sociale wetten enz. niet alleen aan het socialisme de wind uit de zeilen nam, maar tevens de arbeidersklasse koppelde aan den staat. Het Marxisme kon, krachtens zijn staatslievend karakter, daaraan geen weerstand bieden, werkte ertoe mede, dat het staatsgezag zich steeds (tot aan het fascisme toe) versterkte. In deze sfeer kon het anarchisme slecht gedijen. Want zelfs een oppositie moet nog voldoende aanknopingspunten kunnen vinden met het bestaande, om doeltreffend te zijn.

Hoewel dus de gedachte van de staatloosheid wel zeer ver uit het verschiet scheen te liggen van het kapitalisme, zoals dat na de liberale periode zich ontwikkelde, bleven er toch voldoende punten over, om althans op voort te bouwen. In de eerste plaats het feit, dat het anarchisme evengoed de gemeente aanvaardt als vorm van samenleving, als het kapitalisme dat doet. De gemeente (commune) heeft gaandeweg aan invloed verloren ten voordele van de staat. Toch bezat ze aanvankelijk veel groter vrijheid, autonomie in vele zaken, en elke gemeente kon op het gebied van onderwijs, verordeningen, openbare diensten, maatschappelijk hulpbetoon enz. maatregelen nemen, los van de staat. De „ordenende” staatsbemoeiing, en het feit, dat de staat de beste relaties onderhield met de financiers, veroorzaakten, dat de gemeenten gaandeweg veel van haar autonomie verloren, en dat ze meer en meer afhankelijk werden van het centrale gezag. Toch heeft met recht Kropotkine opgemerkt, dat aanvankelijk de gemeenten de basis vormden en de hoeksteen der samenleving. Het dorpscommunisme was de oudste vorm van socialisme, de vrijheid van de gemeenten de eerste waarborg voor de vrijheid der burgers. „Stadslucht maakt vrij” zeiden men in de Middeleeuwen, wanneer men wilde uitdrukken

dat de macht van adel, geestelijkheid en koning in de stad moest wijken voor die van de handwerkers. Niet alleen in het liberalisme was het besef van deze stadsrechten sterk. Ook bij de Calvinisten — evenzeer een typisch burgerlijke groep — bleef zeer lang de overtuiging bestaan, dat niet de staat, maar de gemeente de cel en kern is der samenleving. Het is een typisch Calvinistische en republikeinse theorie, te zeggen, dat de staat niet is verdeeld in gemeenten, maar juist is opgebouwd uit gemeenten. Dus: eerst de gemeenten, en de staat gevormd als een soort federatie dier communes. Nu moge dat gaandeweg alleen theorie zijn geworden, hier vindt men toch een ideologie, die door het anarchisme kan worden benut.

Voor de historie van de Nederlanden heeft deze traditie bevestigd. Immers, vóór de Franse tijd, ten tijde van de Republiek, naar heel hun wezen zijn de Nederlanden een republikeins gemenebest, is de monarchistische praktijk vreemd aan hun historie. Daardoor waren de Nederlanden eigenlijk een Vereniging van Republieken. Elke Republiek was een provincie, en de provincie niet veel anders dan een federatie van gemeenten. De macht dier gemeenten en hun autonomie waren zo groot, dat gedurende twee eeuwen er van een politiek, centraal gezag in de Nederlanden feitelijk geen sprake is geweest (wel van allerlei administraties) en dat Proudhon zelfs het federatieve karakter van deze politieke organisatie — afgezien van het burgerlijk standpunt — als een voorbeeld kon stellen, dat hij verkoos boven het in het toenmalige Frankrijk zo dictatoriale staatscentralisme. De Nederlandse burgerij is niet alleen de oudste ter wereld, die het eerst afrekende met adel, geestelijkheid en vorst — maar ze is ook in vergelijking met andere het meest bedacht geweest op het waarborgen van gewestelijke, stedelijke en zelfs (voor de burgerij) persoonlijke vrijheid. Aanknopingspunten, om te verduidelijken, wat eigenlijk het anarchisme bedoelt te zijn, kan men dus vinden, indien men de gemeente

als hoeksteen aanvaardt voor de g e m e e n s c h a p.

Er is evenwel een tweede strekking in het kapitalisme, waarbij het anarchisme kan aanknopen. Ook de bestaande maatschappij kent het stelsel van „gratis-diensten”, die natuurlijk in niet eigenlijke zin gratis zijn — de gemeenschap bekostigt ze — maar waarvoor de individuen geen schatting hebben op te brengen naar de mate van het gebruik, dat ze van deze diensten maken. Gebruik van weg en straat — voordeel trekken van de stadsreiniging en de vuilophaaldienst — het profiteren van de straatverlichting (voorheen droeg elke nachtelijke wandelaar zijn lantaarn mee!) de vrijheid van het lager en uitgebreid-lager onderwijs, ook voor wie geen belasting betalen — het gebruik naar behoefte van water in huizen met lage huren — het gratis gebruik van sommige bibliotheken — de geneeskundige dienst — zie hier een aantal voorbeelden van gratis verbruik naar individuele behoeften en omstandigheden. In tijden van bloei worden die mogelijkheden uitgebreid, dan soms weer beperkt. Maar we kennen ze. En al deze gratis-diensten — waarvoor ieder een deel van zijn inkomen afstaat, natuurlijk — zijn eigenlijk een stukje vrij-communisme. Want niet alleen de vrijheid van het verbruik, ook de gelijkheid der mensen wordt daardoor gediend en naderbij gebracht. Zo is onze maatschappij niet meer uitsluitend kapitalistisch — evenmin trouwens als een socialistische volledig socialistisch zou kunnen zijn!

Teneinde nu de mensen bij te brengen, wat eigenlijk het anarchisme voorstaat, is het dus mogelijk, juist die vrijheid en gelijkheid der verbruikers tot uitgangspunt te kiezen. Men stelle zich eens voor, dat ieder een abonnement nam op de spoorwegen, en daarvoor een bedrag betaalde naar zijn inkomen. Dan zou door deze belasting natuurlijk het totale benodigde bedrag voor het spoorwegwezen worden opgebracht, maar . . . het reizen zou gratis kunnen geschieden, want ieder zou op elk station kunnen uit- en instappen.

Welk een besparing aan administratie-kosten, welk een vermindering van de controle, welk een bezuiniging op deze dienst, waardoor men weer veel meer zou kunnen besteden aan verbetering en uitbreiding van het materiaal. Om een ander voorbeeld te geven: men verbeelde zich reeds in de kapitalistische samenleving, dat elke school een eetzaal en keuken erbij bouwt. Dat de kosten voor volledige kindervoeding alweer uit bijdragen naar het inkomen worden verkregen. Dan zou toch elk kind naar zijn behoeften worden gevoed en verzorgd, de gelijkheid en vrijheid zouden er veel groter door worden.

Dergelijke maatregelen gaan ongetwijfeld in de richting van het anarchisme. Het zou onverantwoordelijk zijn, ze niet toe te juichen. Elke sociale vooruitgang moet met dergelijke hervormingen ernst maken. Want in zoverre is de sociale revolutie niet anders dan een vorm van evolutie, sprongsgewijze. Elke omwenteling is, zo bezien, tweeledig: ze zet voort wat tot het beste behoort van het kapitalisme — en ze vernietigt de verstarde politieke en economische vormen, die verdere evolutie hebben belemmerd. Dat aldus beschouwd het anarchisme zeker toekomst heeft, zou men niet kunnen ontkennen. De mogelijkheden ertoe zijn zeker aanwezig.

II

In welke mate nu kansen kunnen worden benut, hangt niettemin van twee factoren af. In de eerste plaats: hoe zal zich het kapitalisme verder ontwikkelen? Steeds meer van het anarchisme af? Zal de autonomie der gemeenten en zullen de gratis-diensten steeds geringer worden? Zal het fascisme er in slagen, zich zo lang te handhaven, dat het aan het kapitalisme een gans ander aanzien zal geven? Natuurlijk is het fascisme een verschijningsvorm van het kapitalisme, maar één, die tegelijk de ware burgerlijke cultuur

vernietigt. Al wat wezenlijk liberaal was, wordt met voeten getreden door de dictatuur en de leidersverheerlijking. Wanneer de burgerlijke samenleving vervalt en onhoudbaar is geworden, wordt de staat, het instrument van de burgerlijke wet, genoodzaakt „orde te scheppen”, en hij wordt van middel een doel, van wapen der burgerij haar eigen gevangenis. Of wel het kapitalisme moet leiden tot vrij socialisme — of wel het voert tot een vorm van barbarisme, als door het fascisme tot uiting komt. In dit laatste geval is er geen weg terug meer. Eenmaal aangeland bij de toevlucht van het fascisme kan de burgerij niet meer weerom naar de democratie. Fascisme valt alleen door revolutie. De vraag is alleen: hoe lang kan het zich handhaven? Jaren of eeuwen? Kan het zozeer de burgerlijke kultuur uitroeien, dat het ook zijn product, de socialistische beschaving, kan vernietigen? En wat kan er dan ontstaan, indien het fascisme eens valt?

We staan hier voor vragen, die niemand kan beantwoorden. Zal het fascisme inderdaad „omslaan tot zijn tegendeel” en van dictatoriaal kapitalisme tot vrij socialisme worden? Men kan er op speculeren, maar niet verhelen, dat de burgerlijke democratie beter kansen biedt voor het anarchisme dan de dictatuur. We erkennen, niet in staat te zijn, aan te geven, welke toekomst er voor het anarchisme nog bestaat na een langdurige fascistische dictatuur. Evenmin als bijvoorbeeld welke mogelijkheden er nog kunnen zijn na een oorlog, omdat ook hierbij alles afhankelijk is van beslissende bijkomstigheden.

Niet alleen dus, dat de verdere ontwikkeling van het kapitalisme van zeer veel betekenis is voor de toekomst van het anarchisme, men kan hetzelfde zeggen van de houding der anarchistische bewegingen in verschillende landen. Met uitzondering van Spanje is er geen land, waar de beweging veel van belang betekent als politieke stroming. Ze kan groeien, indien de omstandigheden daartoe gunstig zijn. Doch

dàn nog alleen, wanneer de anarchisten zullen hebben geleerd, wat eigenlijk politiek is. Gaan ze, met hun sektes en hun ethiek, met hun sentimentele dominés en hun verspreide groepjes, met hun onpolitiek „individualisme” en hun vruchteloos filosoferen voort op de wijze, die we in vele landen kennen, dan heeft het anarchisme voorlopig geen toekomst. Hoe onsterfelijk ook de idee is der vrijheid — hoe zeer ook het vrije communisme een ideaal van de besten van vele generaties zal kunnen blijven — het sociaal-anarchisme van Bakoenine en Kropotkine, van Malatesta en van Domela Nieuwenhuis zal dàn geen andere vooruitzichten hebben dan de secte der Zevende-dags-adventisten of het genootschap voor Oosterse mystiek. In hoeverre dat door de anarchisten zelve wordt begrepen, is niet geheel na te gaan, en misschien dat de geschiedenis hun iets kan leren. Hoopvol is voor het anarchisme onze tijd evenwel niet.

Er is in geen beweging zo veel gesproken en geschreven over „Vernieuwing” van het socialisme als in de anarchistische kringen. Daartoe bestudeerde men alles, behalve datgene wat nodig was. Men hield zich — op vaak zeer dilettantische wijze — bezig met de zielkunde en de ethiek, met het probleem van het geweld, men zocht het in religieuse en pacifistische waarden, en filosofeerde over de cultuur.

Maar men liet het enige na, wat men had moeten doen: namelijk het vraagstuk van de macht aan de orde stellen. Men vroeg zich af, of de klassenstrijd nog wel zin had (alsof die ook zonder dat niet bestond!) en of de middenstand niet een socialistische factor kon zijn, men zette alles op losse schroeven en rakelde de meest afgezaagde problemen weer op. Maar dat het in de politiek gaat om de verovering van de macht — tot die „hernieuwing” kon men zich evenmin opwerken als de meest-reformistische sociaal-democraat, die ook gelooft in schone woorden, van menselijkheid en mensenrechten en zedelijkheid, die in de

politiek niets beduiden, wanneer men niet de macht heeft inderdaad deze schone beginselen te verwerkelijken.

Natuurlijk is en blijft het een vraagstuk, hoe men dan met de macht de vrijheid kan verzoenen. Dat is alleen mogelijk, door een stelsel, waarbij ieder individu een gelijk aandeel heeft in de macht, en aldus zijn gelijkheid gegarandeerd weet. Nu is evenwel alleen de belangstelling en de activiteit van de persoonlijkheid zelve, zijn eigen optreden, in staat, hem dan ook die macht en die invloed te doen uitoefenen. Gezien het feit, dat een groot deel der mensen evenwel geen belangstelling heeft voor politiek, en wel voor vissen, varen en vrijen, zullen dergelijke wezens ook in een nieuwe gemeenschap de neiging hebben, zich zaakwaarnemers te kiezen, die natuurlijk tevens gemachtigden zijn, en handelen in naam van hun klanten, welke op deze wijze hun macht overdragen, en een ander dubbel zo sterk maken. Daarom zeggen wij, dat het een eeuwige strijd eist, de macht der werkers ook te verenigen met hun vrijheid. Maar is het leven iets anders dan één worsteling?

III

Er is, tenslotte, nog een vraag, die zich voordoet, wanneer men spreekt over de toekomst van het anarchisme. Ieder weet, dat de werkelijkheid een voortdurend bewegen is, en dat derhalve niets blijft, alles verandert en vergaat. Nu kan een anarchistische samenleving, een staatloos-socialistische maatschappij talloos vele vormen vertonen, een soepelheid en een veranderlijkheid, die met het beginsel zelf overeenstemmen. Maar zal dat principe dan een eeuwigheid voor zich hebben? Van de mogelijkheid ener vrij-socialistische samenleving kan men overtuigd zijn. Dat de mensheid een dergelijke vorm van samenleven zal kennen is niet onwaarschijnlijk. Maar voor hoelang?

In een voorafgaand hoofdstuk hebben we, sprekende over de levensbeschouwing en het karakter van den anarchist, gezegd, dat men niets buitenissigs en niets geniaals behoefde te bezitten om geschikt te zijn voor een staatloos-socialistische maatschappij. Juist een bevredigend driftleven zal tot harmonie en rust kunnen leiden. Maar zijn er, in de beste omstandigheden, bij de beste karakters, geen onuitroeibare onredelijke driften geboren uit angst? Kan men ooit de angst opheffen — die voor het leven en voor de dood? We hebben het gehoopt en de mogelijkheid bepleit. Maar de geschiedenis der mensheid is een leerrijke tragedie, een historie van tijdelijke opgang en dan langdurig verval. Wanneer men in de nieuwe geschiedenis de tijdperken van bloei, van menselijkheid, van grote vooruitgang gadeslaat, en men telt de jaren, dat Westeuropese cultuur betrekkelijk zich liet gelden, ook in economisch-politieke rust en vrijheid en geluk . . . hoe schamel is dan de oogst! Hoe wisselen de tijdperken van beschaving, snel en fel, af met die van barbarisme. Heeft misschien West-Europa niet van 1870—1914 een hoogtepunt gekend, waartoe het nauwelijks meer zal stijgen? Men moet pessimist zijn, om dat te geloven. Maar men moet een groot optimist zijn, om het geheel te verwerpen. We delen niet de meningen van den conservatief Oswald Spengler, die de „ondergang van het avondland” aankondigde. Maar het is waar, dat ook culturen hun geschiedenis, hun bloei en verval kennen. Ik weet, dat de Marxisten zich troosten met de gedachte, dat alleen de burgerlijke cultuur ondergaat, en dat de proletarische dan aanvangt. Doch het is niet waar, dat de werkelijke burgerlijke beschaving — die een „beschaving” is — in tegenstelling staat tot die van het socialisme in die volstrekte zin van het woord, omdat veeleer de socialistische cultuur een product is van de beste strekkingen uit de burgerlijke. Daarom kan men wel degelijk spreken van een Europese cultuur, gevormd uit „Arische” en „Semietische” factoren beide,

produkt van de Griekse en Romeinse en Germaanse, zowel als van Babylonische, Joodse en zelfs allerlei andere bronnen. Die Europese beschaving gaat nog aan de spits, vooral ook omdat ze is overgebracht naar Amerika. Maar voor hoelang? Voor immer? We zullen het nimmer weten.

In zijn zwaarmoedig boek „Het onbewuste Europa” heeft Fedor Vergin, op grond van het bestaan der „doodsdriften”, Europa’s ondergang geprofeteerd. Ongetwijfeld zijn doodsdrijfden geen natuurlijke, maar ontaarde driften. Wie echter beseft, hoezeer het fascisme, het bijgeloof, verschillende kerken en een deel der pers er in geslaagd zijn, de massa te doen handelen als een hysterische horde, als een kindse bende of als een troep onnozelen . . . wie zich de namen herinnert van Neurenberg en van Oxford, van Rome en van Burgos . . . die weifelt, of de ontaarding en de waanzin toch al niet te grote vorderingen hebben gemaakt . . .

Degene, die bedenkt, dat dit boek is geschreven in de zomer van 1938, zal dit ietwat zwaarmoedige einde niet vreemd vinden. Illusiepolitiek is goed voor slachtoffers van onze tijd, niet voor wie het oog gericht heeft op de toekomst. Alleen klaarheid en werkelijkheidszin kunnen de mensen vormen, die zonder vrees en desnoods zonder hoop hun leven inzetten voor de vrijheid en het socialisme, en die moeten, omdat voor hen de huidige samenleving onbewoonbaar is geworden. En die noodzaak tot strijd zal — zij het als een fatum — steeds weer drijven tot de opstandigheid, tot de worsteling, naar nederlaag of overwinning, maar vooruit!

En door dit onverbiddelijke moeten blijft het ideaal, dat voor onze tijd en de huidige generaties toch het hoogst-bereikbare voorstelt, groeit het verlangen naar de verwezenlijking van wat het anarchisme zich ten doel stelt. Misschien reikt de idee van het anarchisme, in haar volle omvang verder en hoger dan ooit de mens stijgen kan. Doch het nageslacht zal niet oordelen naar de volmaaktheid van het

doel, dat men bereikt, doch wel naar de bereidheid, ervoor te strijden en ernaar te streven. Moge de toekomst zijn aan hen, die ook als ze zichzelf verteren, toch zich durven te geven, zodat ze hun groten 'pionnier Domela Nieuwenhuis zouden kunnen nazeggen:

— We mogen vergaan, indien we slechts nuttig geweest zijn . . .

Den Haag, zomer 1938.

Literatuur-Lijst.

HOOFDSTUK I.

- Mr. H. P. G. Quack: De Socialisten.
F. D. Nieuwenhuis: De Geschiedenis van het Socialisme
(Amsterdam, 1901).
Max Nettlau: Der Vorfrühling der Anarchie (Berlin, 1925).
id. : La Anarquia a través de los tiempos
(Barcelona, 1935).
Paul Elzbacher. Anarchisme (Amersfoort, 1903).
Jean Grave: Le Mouvement libertaire sous la 3e République
(Paris, 1930).
F. D. Nieuwenhuis: Michael Bakoenine.
id. : Peter Kropotkine.
F. Luitjes: Theorie en Practijk van Binnenlandsche Koloni-
satie (Bussum, 1902).
E. Armand: l' Initiation individualiste (Paris, 1924).
B de Ligt: Kerk, Cultuur en Samenleving (Arnhem, 1925).

HOOFDSTUK II.

- F. A. Lange: Geschichte des Materialismus (Leipzig, 1873).
P. Kropotkine: Het Anarchisme en de Moderne Weten-
schap.
B. Reijndorp: In den greep van het Barbarisme (A'dam, 1916).
F. D. Nieuwenhuis: Handboek van den vrijdenker (Rot-
terdam, 1922).
A. L. Constandse: Ludwig Feuerbach.
Id. : Spinoza en het athéisme.

- S. Freud**: De toekomst éner illusie (Amsterdam 1929).
E. Meijer: Diderot (Paris).
Fr. Engels: Ludwig Feuerbach (1888).
Id. : De ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wetenschap (1882).
Karl Vorländer: Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus (Berlin, 1920).
Prof. Leo Polak: Eenheid boven Geloofsverdeeldheid (Amsterdam, 1931).
B. de Ligt: Wereldcrisis en wijsbegeerte (Arnhem, 1928).
M. A. Romers: Sociale Wijsbegeerte (Arnhem, 1937).

HOOFDSTUK III.

- Alfred Braunthal**: Karl Marx als Geschichtsphilosoph (Berlin, 1920).
J. M. Guyau: Esquisse d'une morale (Paris).
P. Kropotkine: Wederkerig Hulpbetoon.
Id. : Ethiek.
A. Hamon: Psychologie de l' Anarchiste-socialiste (Paris, 1895).
S. Freud: Das Ich und das Es (Wien 1923).
Id. : Zeitgemässes über Krieg und Tod (Wien, 1915).
A. L. Constandse: Sexuologie en Levensleer. De sexuële en politieke psychologie van Dr. W. Reich. (Amsterdam, 1938).

HOOFDSTUK IV.

- A. Bebel**: Die Frau und der Sozialismus.
Ch. Albert: Vrije Liefde.
E. Carpenter: De Vrouw.
H. R. Holst: De maatschappelijke ontwikkeling en bevrijding der vrouw.

- Otto Rühle: Liebe, Ehe, Familie.
 Emile Armand: Amour libre et liberté sexuelle.
 B. Lindsey en W. Evans: Huwelijk in Kameraadschap (1927).
 F. Wibaut: Wordend Huwelijk (Amsterdam, 1932).
 B. Malinowski: Das Geschlechtsleben der Wilden (Leipzig).

HOOFDSTUK V.

- E. Parell: Wat is Klassenbewustzijn? (Kopenhagen, 1934).
 A. L. Constandse: F. D. Nieuwenhuis als opvoeder (1926).
 P. Ramus: Francisco Ferrer.
 F. D. Nieuwenhuis: Freiheit in der Erziehung.
 J. M. Guyau: L'irréligion de l'avenir (Paris, 1887).

HOOFDSTUK VI.

- P. Kropotkine: Zijn de gevangenen noodzakelijk?
 Clara Meyer-Wichmann: Bevrijding (Arnhem 1924).
 Id. : Mensch en Maatschappij (Arnhem, 1923).
 Gustave Lebon: Psychologie des Foules (Paris, 1895).
 Gabriel Tarde: L'opinion et la foule (Paris, 1901).
 H. Roland-Holst: De revolutionnaire massa-aktie (Rotterdam, 1918).
 H. de Man: De Psychologie van het Socialisme (Arnhem 1927).
 S. Freud: Massenpsychologie und Ich-analyse (Wien, 1923).
 W. Reich: Massenpsychologie des Faschismus (Kopenhagen, 1933).
 F. B. Enthoven: Studie over het Anarchisme van de Daad (Amsterdam, 1901).
 B. P. v. d. Voo: Studie over het Anarchisme van de Daad (Amsterdam, 1901).
 R. Garraud: L'anarchie et la répression (Paris, 1895).

HOOFDSTUK VII.

- M. Bakoënine**: God en de Staat.
- K. Marx en F. Engels**: Het Kommunistisch Manifest (1848).
- Karl Marx**: Das Kapital (1867).
- F. Mehring**: K. Marx (Leipzig, 1918).
- K. Marx**: De burgeroorlog in Frankrijk (1871).
- Lenin**: Staat en Revolutie (1917).
- M. v. d. Goes v. Naters**: Socialistische Staatsvernieuwing (Arnhem, 1937).
- P. Kropotkine**: De Staat en zijn rol in de geschiedenis.
Id. : De moderne Staat.
- F. D. Nieuwenhuis**: Het Bankroet van het Marxisme (Amsterdam, 1915).
- Dr. H. A. Weersma**: De Philosophie van het Marxisme (Arnhem, 1936).
- F. Brupbacher**: Marx und Bakunin (Berlin, 1922).

HOOFDSTUK VIII.

- H. B. Wiardi Beckman**: Het Syndikalisme in Frankrijk (Amsterdam, 1931).
- Clara Meijer-Wichmann**: De theorie v. h. syndikalisme (1920)
- R. Rucker**: De Beginselverklaring van het Syndikalisme (1919).
- R. Roller** (ps. S. Nacht): De Eindstrijd.
- P. Kropotkine**: De Verovering van het Brood (1892).
Id. : Landbouw, Industrie en Techniek (1898).
- P. Ramus**: Die Neuschöpfung der Gesellschaft (Wien, 1921).
- S. Faure**: Mon Communisme (Paris).
- Chr. Cornelissen**: Op weg naar een nieuwe maatschappij (Amsterdam, 1902).
Id. : Rev. Kommunistisch Manifest (Amsterdam, 2de druk, 1905).
- B. Reyndorp**: Het Anarchistisch-Socialisme en de economische actie (Amsterdam, 1906).

- H. Lagardelle: Syndicalisme et Socialisme (Paris, 1908).
 G. Sorel: La décomposition du Marxisme, (Paris, 1907).
 J. de Kadet: Georges Sorel (Amsterdam, 1938)
 L. Lichtveld: De Sfinx van Spanje (Rotterdam, 1937).
 CNT—FAI: Un año de lucha (Barcelona, 1937)
 S. Cánovas Cervantes: Proceso histórico de la Revolución
 española (Barcelona 1937).
 A. Prats: Vanguardia y Retaguardia de Aragón (Santiago, 1937)
 D. A. de Santillán: El Organismo económico de la
 Revolución (2e ed. Barcelona, 1937)

HOOFDSTUKKEN IX—XVI.

- Jean Grave: La société future (Paris, 1895).
 A. Lorulot: Les théories anarchistes (Paris, 1913).
 Luigi Fabbri: El pensamiento de Malatesta (Barcelona, 1935).
 Gaston Leval: Precisiones sobre el Anarquismo (Barcelona
 1937).
 A. Berkman: Sociaal-Anarchisme.
 F. D. Nieuwenhuis: Het Parlementarisme (Amsterdam).
 F. Arkricht: Het A.B.C. van de Technokratie (Amsterdam,
 1933).
 Wayne Parrish: Technokratie.
 F. Delaisi: De democratie en de financiers.
 Chr. Cornelissen: Theorie der Waarde (Amsterdam, 1903).
 Id. : Het Arbeidsloon (Amsterdam, 1910).
 Groep Int. Communisten: Grondbeginselen der communis-
 tische productie en distributie
 (Amsterdam, 1930).
 Otto Bauer: Goede en Verkeerde Rationalisatie (Amster-
 dam, 1932).
 P. Arschinoff: Geschichte der Machno-Bewegung (Berlin, 1923)
 Voline: Répression de l' Anarchisme en Russie soviétique
 (Paris, 1923).
 F. Vergin: Het onbewuste Europa (Amsterdam, 1931).

De auteur van dit boek, A.L. Constandse (geb. 1899) werd opgeleid voor het onderwijs, behaalde in 1931 de akte MOB-Frans, later MO-Spaans en promoveerde in 1951 op een proefschrift over Calderón de la Barca. Nog in 1968 kreeg hij aan de Universiteit van Amsterdam een leeropdracht inzake de geschiedenis van Spanje en Latijns-Amerika. Van 1918-1939 was hij actief in de bewegingen voor de vrije gedachte, het antimilitarisme en anarchisme. Hij schreef toen ongeveer vijftig brochures, twee sociale romans, en boeken over atheïsme (1926) protestantisme (1927) de rassenleer (1935) en studies over o.a. Feuerbach, Spinoza en W. Reich, benevens dit boek over het anarchisme (1938). In 1927 zat hij twee maanden gevangen wegens opwekking tot dienstweigering.

In 1940 werd hij door de Duitse bezetters gearresteerd als gijzelaar en zat vier jaar gevangen: Buchenwald, Haaren, St. Michielsgestel en Vught. Na de oorlog bleef hij meewerken aan de bewegingen voor de vrije gedachte, het humanisme, de sexuele hervorming; werkte mee aan De Vrijdenker, Verstandig Ouderschap, Mens en Wereld en schreef o.a. boeken over de Sowjet-Unie (1947), Bakoenin (1948), Het humanisme in Nederland (1967), Anarchisme van de daad (1969). Sinds 1973 is Anton Constandse een der redacteuren van De As, gewijd aan problemen van het anarchosyndicalisme. Maar overwegend bestudeerde hij de internationale politiek, als journalist, radio-commentator en docent voor Volksuniversiteiten. Hij schreef boeken over Mexico, Cuba, Joegoslavië; over Krupp, Tito, Chroestsjow, Kennedy, Mao Tse-toeng; over de historie dezer eeuw, o.a. Achter de schermen der diplomatie, en: Het lot belooft geen morgenrood. In een dertigtal andere werken schreef hij hoofdstukken en inleidingen. Hij bereidt boeken voor over de periode 1945-1975, de zedengeschiedenis der achttiende eeuw en het leven der Nederlandse stadhouders. Hij is sinds 1965 een der redacteuren van het maandblad De Gids, dat in 1969 een dubbelnummer wijdde aan zijn werk.

*

Anton Constandse is redacteur van het Anarcho-Syndicalistische tijdschrift De As. Dit tijdschrift verschijnt zes maal per jaar. Elke aflevering bevat actuele anarchistische opvattingen over een bepaald thema. De redactie wil bijdragen aan de ontwikkeling van de anarchistische theorie door voortdurende analyse van onderdrukking en verzet. Tot nu toe verschenen nummers over Anarcho-Syndikalisme (1), Marxisme-kritiek (2), Anarchisme Vandaag (3), Vrouwenbevrijding (4), Zelfbeheer (5), Persoonsregistratie (6), Energie (7), Anarchisme & Parlement (8) en Onderwijs, Opvoeding, Misvorming (9-10). Naast Constandse maken deel uit van de redactie: Boudewijn Chorus, Thom Holterman, Rudolf de Jong, Wim de Lobel, Arthur Mendes-Georges, Simon Radius en Hans Ramaer. Een proefnummer van De As kunt u verkrijgen door storting van f 2,50 en een jaarabonnement door storting van f 12,50 op giro 25 53 850 van Stichting Pamflet, Postbus 17, Driebergen.

*

Van Anton Constandse verscheen eveneens bij Pamflet de brochure De vrije mens in een leefbare wereld. Te verkrijgen door storting van f 1,90.

f 12,50

Anarchisme reeks 1

Stichting Pamflet / Driebergen